ISSN 2384-9010

Dialoghi Mediterranei

حوارات متوسطية

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

Direttore editoriale: Antonino Cusumano

Direttore responsabile: Piero Di Giorgi

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

Comitato Scientifico:

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

DIALOGHI MEDITERRANEI

N. 43 – MAGGIO - GIUGNO 2020

www.istitutoeuroarabo.it/DM

Upper West Side, Manhattan (ph. Sandro Battaglia)

Dialoghi Mediterranei

SOMMARIO n. 43

EDITORIALE; **Clarissa Arvizzigno***, *Confini e frontiere nella poesia di Caproni*; **Giuseppe Bea**, **Paolo Iafrate** e **Franco Pittau**, *Immigrazione, imprenditoria: una significativa realtà nell'Italia del 2000*; **Arnold Cassola**, *Tunisian coastal towns (1836-1844). Maltese and "Italians" in contact;* **Chiara Dallavalle**, *Yoga di cura per*

chi cura; **Annalisa Di Nuzzo,** *Ripensare alle apocalissi culturali tra crisi della presenza ed egemonie post globali*; **Oxana Fais***, "*Gli invisibili", ovvero la diaspora russa in Sicilia;* **Enrica Fei***, *I fantasmi di Ahmed al-ʿAjm, poeta contemporaneo del Bahrain*; **Mariano Fresta**, *Tra storia e antropologia*; **Sonia Giusti**, *Popolo come massa o pluralità di cittadini*; **Gian Paolo Gri**, *Santuari alpini a Nordest, confini e identità;* **Ilaria Guidantoni**, *Il Mediterraneo di Camus: il pensiero meridiano e la Grecia della Cabilìa;* **Antonietta Iolanda Lima**, *Ripensare le città mediterranee*; **Luigi Lombardo**, *La storia e l'immaginario*; **Maria Immacolata Macioti,** *Papa Francesco e l'altra Chiesa*; **Nicola Martellozzo**, *Echi alla periferia del popolo: il ruolo dei confini nelle costruzioni identitarie*; **Francesco Medici***, *Ambigrammi e misteri nella 'Camera delle Meraviglie' di Palermo*; **Mariachiara Modica***, *Maschere tardobarocche e "Pathosformeln"*; **Olimpia Niglio,** *I monumenti: tra interpretazione e difesa dei valori*; **Antonio Pane**, *Luminarie del vespro;* **Ornella Ricchiuto***, *Raccontarsi. Case study di Salvatora Marzo;* **Giovanni Ruffino**, *Il paese degli specchi. Una fiaba per i bimbi di oggidì*; **Orietta Sorgi**, *Le Sirene, un mito che si rinnova*; **Roberto Sottile**, *Una favola tra educazione alla legalità e educazione linguistica*; **Sergio Todesco**, *Messina ermetica. Canzoni siciliane del XVII secolo sull'alchimia;* **Francesco Valacchi***, *Pitigliano: quell'idea di integrazione che ci fa mediterranei;* **Francesco Virga,** *Dove sta il popolo oggi?*

Palermo, proiezione dell'immagine di santa Rosalia con mascherina

DIALOGHI INTORNO AL VIRUS

Alfredo Ancora, *Continuare a pensare durante i giorni di crisi. La "tenuta" dell'operatore;* **Rafael Ruiz Andrés e Zakaria Sajir*,** *A socio-historical analysis of the 2020 corona pandemic: between old and new virtues and vices*; **Linda Armano,** *Il*

bivio: ipotesi di un costrutto culturale. Uno sguardo dal Canada; **Sebastiano Burgaretta,** *I giorni del corona*; **Antonino Cangemi,** *Il dramma del Coronavirus ci renderà migliori?*; **Valerio Cappozzo**, *Mai distanti pur se lontani. Breve storia dell'antivirus*; **Simone Casalini,** *Nuove povertà, fragilità sanitarie e prospettive nella Tunisia ai tempi del Covid-19*; **Augusto Cavadi**, *Un effetto collaterale della pandemia: il colpo di coda della religione*; **Gianluca Ceccarini, Nahid Rezashateri,** *Diari di una quarantena per schizzi d'immagini;* **Giovanni Cordova*,** *Purezza e comunità. Considerazioni preliminari in tempo di quarantena*; **Antonino Cusumano,** *Le vite impigliate, le carezze perdute e la casa ritrovata*; **Fabio Dei,** *Il contagio e i riti funebri: qualche rilettura di antropologia del lutto;* **Valeria Dell'Orzo*,** *Travolti dal campo. L'antropologia nello spazio pandemico*; **Maria Rosaria Di Giacinto*,** *Dubbie certezze della crisi;* **Piero Di Giorgi,** *Tutti a casa. La solitudine, il dolore e la morte al tempo del coronavirus*; **Lella Di Marco*,** *Il coronavirus dalla finestra di casa mia. Frammenti di storie di vita a Bologna*; **Leo Di Simone**, *Vittime o testimoni colpevoli? Una riflessione teologica al tempo del coronavirus;* **Nino Giaramidaro***, Il mio virus*; **Dario Inglese***, *Domani ci sarà un mondo? Meditazioni demartiniane su Coronavirus e dintorni*; **Stefano Montes,** *Ma come faranno i ladri?*; **Francesca Morando**, *L'amicizia al tempo del COVID-19*; **Antonio Ortoleva***, Diritti civili, leggi speciali e xenofobie. Quando il virus non è democratico;* **Gian Mauro Sales Pandolfini*,** *Il silenzio delle sirene;* **Silvia Pierantoni Giua***, *Star bene. La rivoluzione che può cambiare il mondo*; **Nassih Redouan**, *Appunti dal Marocco al tempo del coronavirus*; **Emanuela Rossi**, *Coronatime. Descrivere la quotidianità in tempo di pandemia*; **Donato Santarcangelo,** *Pan-demos. Alla ricerca di un nuovo pensiero*; **Flavia Schiavo**, *All'ombra di Saturno*; **Cristina Siddiolo***, *La rivoluzione empatica per una cooperazione strutturale;* **Davide Sirchia*,** *#iorestoacasa. Tra paure, istinti di sopravvivenza e speranze di rifondazione***; Giuseppe Sorce*,** *Cosa ci ricorderemo di ieri?*; **Riccardo Talamo***, *La comunità, l'Altro e la distanza*; **Vito Teti,** *Ripensare le parole e i simboli del passato per immaginare il futuro*; **Bernardo Tosco, Maurizio Tosco***, *L'epidemia imparziale in un Paese diseguale*; **Emanuele Venezia**, *Tunisia in tempi di pandemia: l'iniziativa popolare fa fronte alle faglie del sistema*; **Marcello Vigli***, La Chiesa al tempo del coronavirus*; **Lauso Zagato,** *Virus, imperialismi, strategie: tra meta-complotti (quasi tutti) inventati e complotti in itinere reali;* **Nuccio Zicari***, Nel caos del silenzio. Fotografia e pensiero.*

Casa Lussu, Armungia (ph. Tommaso Lussu)

IL CENTRO IN PERIFERIA

Pietro Clemente, *Il PIL non tiene conto della salute*; **Antonella Tarpino***, Il Nuovo e il Vecchio oltre il dispotismo del presente*; **Filippo Tantillo,** *Il Paese remoto, dopo la pandemia*; **Tommaso Pasquini,** *AltravalleRadio. Diario di una comunità ai tempi del coronavirus;* **Corradino Seddaiu**, *La bottega di Zia Vittoria e qualche proposta per la Rete delle associazioni sarde;* **Settimio Adriani,** *Normative versus tradizioni*; **Alessandra Broccolini,** *Fuochi, pupazze e distanziamento sociale*; **Barbara Cardia, Tommaso Lussu,** *Tessitura a mano a Casa Lussu: salvaguardia, trasmissione, piccoli paesi, prospettive*, **Gavina Cherchi**, *Ammentos. Archivio memorialistico della Sardegna: un'Arca delle Memorie*; **Mariangela Sedda**, *C'è speranza se questo è*

accaduto e accade; **Ester Cois**, *Che cos'è il Genius (Loci)? Fantasia, intuizione, decisione e velocità d'esecuzione in luoghi da ri-abitare.*

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

[*] Testi sottoposti a procedura di revisione

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

EDITORIALE

Roma, *Piazza del Popolo*, 2014, di Giuseppe Modica

L'arte, si sa, può salvarci dal naufragio dei sensi, dalla rarefazione dello sguardo, dalla cecità che minaccia il nostro rapporto con la fisica della natura, con la terra, l'acqua, il fuoco, l'aria, con gli elementi tattili e vitali delle materie. Giuseppe Modica è l'artista autore del quadro dipinto nel 2014 di una Roma sospesa e rapita nell'assenza straniante di presenze umane, un'immagine che sembra paradossalmente documentare la realtà di oggi. Quella che era una rappresentazione – una visione distopica, una percezione metafisica, una ispirazione dechirichiana, la 'città invisibile' di Italo Calvino che «esiste solo all'ombra delle nostre palpebre abbassate» – era destinata a diventare drammatica cronaca del nostro tempo. Una profetica anticipazione di un futuro inverosimile.

Quando la tempesta si sarà placata, quando la curva dei contagiati declinerà fino a precipitare, quando usciremo dalle nostre case e torneremo alla nostra "vita usuale", ci resteranno negli occhi non poche immagini di questo tempo fuori dal tempo, di questo tempo ferito, immagini di grande potenza simbolica, cicatrici profonde e scoperte epifaniche. Evaporate le paure, i sospetti, le ansie di chi ha vissuto la lunga quarantena come un criceto costretto nella ruota, resterà il dolore, l'esperienza di una fragilità

senza scampo, di una malinconica impotenza. Resteranno i morti da diseppellire, per celebrarne le esequie, per rinnovarne la memoria, per risarcire il debito. Così che prima di progettare un qualsiasi possibile ricominciamento, bisognerà rielaborare quel lutto collettivo privo di consolazione che come una scia traumatica ci ha accompagnato nell'infinito rosario dei giorni della pandemia dietro la lunga fila dei camion militari che di notte trasportavano le salme ai forni crematori. Il compianto mancato non è una questione privata, non è soltanto forma e sostanza della pietà dei familiari ma è rito, simbolo, fatto culturale e atto politico che attiene all'etica di una collettività, al tessuto connettivo di una società, all'ethos della polis.

Se è vero che la vita si riscopre attraverso la morte, le cerimonie del cordoglio riguardano i vivi, perché i sopravvissuti possano ritrovarsi nella prossimità solidale e riconoscersi nell'appartenenza alla universale comunità umana. Nel distanziamento imposto dalla pandemia non solo tra i vivi ma anche tra i vivi e i morti, la 'solitudine del morente', di cui ha scritto Norbert Elias più di trent'anni fa, si è inverata e consumata perché mai come oggi «gli uomini sono morti così silenziosamente e igienicamente e mai sono stati così soli». La ferita di quella drammatica solitudine andrebbe in qualche modo rimarginata, la violenza dello strappo che ha occultato cadaveri e lacerato memorie attende di essere riscattata. Che mondo sarebbe, infatti, quello in cui i corpi sono ridotti a oggetti sanitari e le preziose storie degli anziani cancellate ed espulse come vite di scarto nell'abbandono e nell'indifferenza sociale? A quale comunità ci illudiamo di appartenere se non costruiamo e proteggiamo i legami tra generazioni, se non condividiamo e tramandiamo le memorie?

C'è un legittimo e pure spasmodico desiderio di futuro, un esasperato esercizio di irenica progettazione che fa dire che nulla sarà più come prima, che sarà come dopo la fine della guerra, una rinascita, un rinascimento. Ma prima di immaginare nuovi mondi, in cui non mancheranno certo, unitamente alle speranze e al fervore di generose energie, sofferenze, inquietudini e rabbie, prima di ragionare sugli orizzonti dei giorni venturi – «le cose si rincamminarono, perché alla fine bisogna che si rincamminino», scriveva Alessandro Manzoni dopo la cessazione della peste e nelle ultime pagine dei *Promessi Sposi* – sarà forse bene avere intelligenza di quanto è accaduto, voltarci indietro, per capire cosa abbiamo lasciato alle spalle, come abbiamo vissuto questa esperienza di "reclusione forzata", di "distanziamento sociale", di sospensioni e interdizioni, di inazione e di trepidazioni. Da qui l'idea di proporre ai collaboratori di *Dialoghi Mediterranei* una riflessione collettiva, una sorta di diario della quarantena, una prova di autoetnografia riflessiva, una testimonianza sugli eventi e sui fatti minuti che abbiamo osservato dagli interni delle nostre case, da balcone a balcone, attorno a noi, tra di noi e dentro di noi.

Questo numero raccoglie i numerosi contributi che, sotto il titolo "Dialoghi intorno al virus", offrono nella pluralità delle voci e dei punti di vista dei diversi studiosi un'ampia rassegna di questioni, temi e aspetti, tra narrazioni, divagazioni e approfondimenti teorici e analitici. Descrivono e documentano l'evoluzione della

quarantena, la dinamica del fenomeno e lo stato del dibattito pubblico. Per questo abbiamo voluto datare ciascuno intervento, pensato e scritto in un preciso momento dell'esperienza di confinamento. Nella bulimia mediatica di questi giorni, che alla potenza virale dei contagi fisici ha associato la diffusione virale del panico psicologico e della comunicazione dei messaggi «nell'ecumene deterritorializzata del web» (Cordova), gli autori hanno descritto e raccontato i fatti che accadono mentre accadono pur essendo consapevoli dei limiti di oggettivare un presente destinato a diventare passato – e forse sorpassato – quando il testo sarebbe stato pubblicato. Tanto più che la pervasività totalizzante del coronavirus – "un fatto sociale totale" – ha investito ogni aspetto dell'esistenza e del pensiero di chi dovendo scrivere in condizioni di materiale isolamento ne ha avvertito l'impatto emotivo, il disagio di stare al riparo della casa mentre fuori il virus toglieva il respiro, soffocava la vita di un intero Paese.

Gli antropologi hanno opportunamente richiamato la lezione di de Martino, le pagine postume de *La fine del mondo* ma anche quelle di *Morte e pianto rituale*, la tesi dell'Apocalisse culturale, il paradigma della "crisi della presenza" come chiave di lettura per l'interpretazione delle crisi esistenziali e delle angosce di fronte alle minacce del coronavirus, le difese e le resistenze rispetto alla percezione del rischio, il concetto di domesticità, la complessità dei rapporti natura/cultura, pubblico/privato, contatti/contagi, socialità/virtualità, la teoria dei riti di passaggio, di liminalità da uno stato in improvvisa dissoluzione ad un altro in nebulosa plasmazione, dal non più al non ancora. Un inventario di percorsi che s'intrecciano, una commistione ovvero una "contaminazione" di stili di lettura, di scrittura e di rappresentazione. Frammenti di storie di vita, scorci di quotidianità e umanità accanto a puntuali approcci discorsivi, 'considerazioni preliminari' e ragionamenti non solo su fenomenologia culturale e politica della pandemia ma anche sulla stessa antropologia, sulla debolezza del suo ruolo pubblico, sugli strumenti della disciplina da affinare e riorganizzare su campi inediti di osservazione e di applicazione.

A fronte del dispiegarsi di nuovi paesaggi urbani e umani si avverte, infatti, l'urgenza di «un'antropologia meno legata a un concetto astratto e omogeneo di cultura in cui gli individui sono spesso assenti nella loro singolarità». Così scrive Stefano Montes nel suo contributo dedicato ai marginali, agli invisibili, ai lavavetri e ai senzatetto. E di approcci antropologici nuovi si fanno, in fondo, interpreti anche Linda Armano, Valeria Dell'Orzo, Vito Teti, e – a suo modo – Emanuela Rossi, la quale nel tempo del coronavirus, pur nella oggettiva limitatezza dell'agibilità dei mezzi e del perimetro di azione, mette in pratica una prova etnografica che decentra sguardo e metodi. La studiosa propone gli esiti parziali di un piccolo esercizio di descrizione degli interni dell'abitazione, condotto con i suoi studenti dell'università attraverso le procedure di insegnamento online: «Si è creata – scrive – una sorta di "intimità in remoto" che molti di noi stanno sperimentando in questi giorni. Siamo tutti molto distanti fisicamente, ma anche vicini come forse mai sarebbe successo in classe». Ne scaturiscono elementi conoscitivi utili per uno studio sull'antropologia dell'abitare e sulla socialità surrogata dai media. Così che «questo testo – conclude Rossi – rappresenta un primo tentativo di

mostrare la ricchezza etnografica di alcune scritture della vita "ordinaria" in un periodo "straordinario"».

Tra il desiderio del contatto e la paura del contagio, tra la coazione al distanziamento e la forza di resilienza, l'epidemia ha scompaginato la prossemica e la cinesica della nostra cultura, ha rimesso al centro il corpo non solo nelle sue tecniche e nella sua fisicità contratta e controllata ma anche nella sua funzione eminentemente simbolica, quale medium imprescindibile di socialità, veicolo di quel linguaggio non verbale che comunica nelle sue posture sentimenti, sensazioni, emozioni, sogni, umori, «filtro – ha scritto David Le Breton – attraverso il quale l'uomo si appropria della sostanza del mondo». Il virus ha scoperchiato una verità elementare che avevamo forse dimenticato o rimosso: nel corpo è iscritta come in un palinsesto la natura simbiotica della nostra condizione umana, dal momento che il destino di ognuno dipende da quello degli altri e le nostre vite restano impigliate nell'ordito della stessa ragnatela, nella tensione vitale del corpo a corpo, della relazione faccia a faccia. Se il mondo è quello che esperiamo, che vediamo, sentiamo, tocchiamo, immaginiamo, nella consapevolezza che a lungo dovremo ancora convivere con il virus, c'è da chiedersi come cambierà o stia già cambiando la nostra percezione di noi e degli altri con la mascherina sul viso, – «feticcio o simbolo tragico» (Di Marco) – con i guanti nelle mani, con la pelle tesa e sensibile ad ogni minimo urto o prossimità. Se è vero che «prima del pensiero vengono i sensi» (Le Breton), come è destinata a modificarsi l'antropologia dei nostri sensi, la fisionomia delle nostre posture, la qualità dei nostri sguardi, la riconoscibilità delle nostre stesse identità? Non rischiamo di essere già ai confini dell'umano, alla frontiera del post-umano?

Interrogativi che insieme a tanti altri di natura politica, sociale, culturale si pongono i diversi autori che, in questo numero, ragionano anche sugli effetti dello stato di eccezione non solo sulla vita democratica del nostro Paese, con la chiusura dei luoghi pubblici del dibattito civile (la scuola, i musei, i teatri etc), ma anche più molecolarmente sui modelli mentali e comportamentali di quanti in modo subliminale incorporano atteggiamenti di ingiustificata repressione o di arbitraria delazione nei confronti di chi non rispetta i divieti della restrizione domiciliare. Cordova scrive «dell'impatto micro-fisico dei dispositivi politico-retorici ampiamente veicolati in queste settimane»; Di Giacinto osserva che «preoccupati dal contagio, gli individui si alienano rispetto all'estraneo e rispetto a se stessi: non toccano corpi prossimi, non toccano il proprio corpo. Essi sono *altro dell'altro* e *altro da sé*, poiché tanto nel saluto ravvicinato, quanto nel portare la mano al viso, si cela il rischio di contrarre la malattia: nemici tra nemici, nemici a se stessi, controllano i movimenti, riconoscendone la pericolosità»; Zagato ci ricorda che «malattie contagiose ed epidemie hanno sempre rappresentato armi politico-militari, hanno forgiato e fatto crollare imperi, prodotto genocidi»; Ortoleva, infine, annota che «il virus Covid-19 non è democratico se ha ingenerato in mezzo mondo, assieme a un diffuso panico e a grandi mutamenti nello stile di vita, scelte politiche tendenti a violare diritti umani essenziali». Si pensi al

Brasile di Bolsonaro, all'Ungheria di Orban ma anche alla Polonia, alle Filippine, alla Turchia.

Molte e diverse le posizioni intorno al rischio nel nostro Paese di un ipotetico Panopticon, che qualcuno ha pure evocato ma a cui nessuno crede. La paranoia secerne teorie del complotto, l'ipertrofia delle ideologie può immaginare narrazioni orwelliane in chiave biopolitica ovvero improbabili scenari di militarizzazione della vita associata. La verità è che alla scoperta della vulnerabilità come singoli e come società si è piuttosto accompagnata la generale percezione delle criticità ma anche delle potenzialità di questo passaggio che esige un "ripensamento", una destrutturazione della cosiddetta normalità, «un modo per integrare *demartinianamente* questa apocalisse in un orizzonte di senso condiviso e autenticamente responsabile», scrive Dario Inglese, che invita a prepararci «ora che la *normalità* è sospesa, a trovare vie alternative di (co)abitare il pianeta. In questo modo, forse, le apocalissi venture non significheranno *la fine del mondo* bensì la fine di un *certo mondo*». Di un «altro evo» parla Nino Giaramidaro, come di una palingenesi: «Non ci sono riusciti il socialismo reale tantomeno il capitalismo in tutte le sue metamorfosi, sino a quello selvaggio. Ora, grazie a un microbo, ad un organismo al margine della vita, Ate, l'antica dea, vola un po' più lontano dal mondo, tirandosi dietro la sua attribuzione di dissennatezza e la tracotanza che nasce dal difetto di senso della misura». E, non diversamente, del coronavirus come *Kairos*, scrive Leo Di Simone, «momento salvifico che giunge inatteso, imprevisto e imprevedibile per incrinare tutte le nostre sicurezze e le nostre spavalderie».

Per traguardare il futuro Pietro Clemente resta attento alle aree interne, al mondo dei piccoli paesi laddove «si intuisce quale potrebbe essere la razionalità di un modello di gestione articolato e plurale dello spazio a partire da frazioni e comuni salendo verso organi intermedi, all'opposto della conflittualità costante tra Stato, regioni, comuni che nella pandemia ha un andamento isterico più che anarchico». E aggiunge: «Le zone interne permettono quella ibridazione feconda tra passato e futuro che consente di sottrarsi alla perentorietà del presente rappresentato in modo monumentale dal PIL e dalla incombenza quotidiana dello spread». Valerio Cappozzo, acuto filologo dei legami storici e culturali che uniscono l'Occidente e l'Oriente, affida al racconto di una breve storia d'amore, con protagonisti due giovani del Nord Africa separati da un'epidemia, la metafora di una passione accesa dalla distanza. Dalla lontananza nasce la tradizione poetica. «Dal Medio Oriente – sostiene lo studioso – dopo una lunga stazione nella Spagna andalusa per poi passare in Francia e in Germania, la poesia arriva in Sicilia e la distanza, come l'assenza, diventano la leva che spinge all'elevazione spirituale grazie alla quale l'anima dell'amante torna alla sua fonte prima». Come ci insegna la letteratura le distanze che oggi ci costringono all'isolamento sono destinate ad essere superate con i sentimenti dell'amore che sono «l'unico antivirus di cui disponiamo», conclude Cappozzo.

Non sappiamo se il divieto di contatti produrrà alla fine estenuate anomie o accenderà nuovi desideri, non sappiamo se "andrà tutto bene", se troveremo un equilibrio tra le ragioni della salute e quelle del lavoro, ci interroghiamo se stiamo a casa per proteggerci dall'altro, per paura dell'altro, oppure per rispettarlo, per salvaguardare il bene comune, né riusciamo a capire che umanità saremo alla fine di questa lunga notte di febbrile stasi e di movimentato isolamento nelle case, di stragi, decimazione e devastazione negli ospedali e nelle residenze per anziani. Per orientarsi nel confuso e opaco presente sarà bene riguardare e rileggere il passato non ancora del tutto passato, quanto è accaduto, tra noi e i morti e tra noi vivi. Ci aiuta a riflettere su questi temi il contributo di Fabio Dei, che indaga sull'importanza dei riti del cordoglio, «quelle forme per il cui tramite una comunità si stringe attorno alle persone in lutto, aiutandole a superare il vuoto che si apre di fronte a loro. Aiutandole, per meglio dire, a continuare a vivere, contro la tentazione da un lato, e la paura dall'altro, di seguire i morti nel loro abbandono del mondo». Da qui la crisi, lo sgomento, lo smarrimento di quanti non hanno potuto salutare i propri cari, il lutto mutilato, la difficoltà ad accettare una scomparsa non testimoniata né consolata: «sono morti – scrive Dei – che non "passano" in un solo momento, che avranno una loro lunga durata e necessiteranno certamente di una "seconda sepoltura"; né sarà scontata la capacità della nostra società, nel suo complesso, di riuscire – per citare ancora De Martino – a "trascenderle nel valore"».

Di tutte le restrizioni la solitudine dei vivi e dei morti è sicuramente quella più dolorosa, così che sembrano essere contro natura (se la cultura è una seconda natura) «queste 'morti selvagge' – per usare le parole di Pietro Clemente – che non sono emotivamente mediate dai piccoli riti del trapasso, dagli sguardi, dalle mani tese, che significano tutta una vita passata, che creano un ricordo». Nella dimensione laica della vita la devozione dei defunti è l'unica religione possibile, quella della memoria. Anche di questo parla Vito Teti nel suo lemmario delle parole del nostro tempo, ragionando dalla sua Calabria sull'incerto futuro e risalendo al passato della sua infanzia: «Che significato e che senso daremo a termini che spesso abbiamo coniugato (erroneamente) in opposizione come paese-città; centro-periferie; Nord-Sud; restare-partire; locale-globale; Paese-Mondo? Non lo so. Intanto, nel chiuso delle nostre stanze sempre aperte sul campanile e sul mondo, raccogliamo e custodiamo memorie, dialoghiamo con chi ci è accanto e con chi, anche lontano, sentiamo vicini, e nello stesso tempo poniamo domande a cui saranno chiamate le nuove generazioni».

Nei "Dialoghi intorno al virus" c'è tanto altro di cui questo editoriale non può dare sufficientemente conto. C'è un'inverosimile New York desertificata dalla pandemia, c'è uno sguardo dal Canada e il suo diverso modello di gestione della crisi, ci sono le difficoltà della Tunisia e del Marocco alle prese con i presidi ospedalieri deficitari, c'è Bologna con le sue storiche "cucine popolari" e il generoso mondo della cooperazione, della solidarietà e del volontariato cui partecipano pure i migranti, ma ci sono anche i braccianti stranieri che ghettizzati nella solitudine e nella clandestinità delle campagne attendono da sempre di essere regolarizzati, ci sono i traumi e i disagi psichici degli stessi operatori della sanità, ci sono le fotografie dei deserti urbani e degli interni

domestici. C'è infine il poema accorato di Sebastiano Burgaretta, una preghiera che richiama, tra l'altro, il dolore per la privazione coatta delle esequie: «Non uno sguardo viatico di luce, / non una mano a stringere la mano. / Soli i figli dell'uomo nel trapasso,/ soli i viventi a gemere l'assenza./ Il passo in solitudine dei morti,/ il pianto in solitudine dei vivi».

Lascio al lettore il compito di scoprire tutto il resto contenuto in questo amplissimo numero di *Dialoghi Mediterranei*, che concepito in quarantena vede la luce alla soglia delle prime timide riaperture. Potrà leggere, solo per fare qualche esempio, i notevoli contributi al dibattito su "Populismo e demologia" e quelli raccolti nel repertorio "Il centro in periferia", nonché i tanti interventi tra letteratura, arte, architettura, lingua, storia e antropologia. Una grande antologia di testi che legati insieme da un sottile e tenace filo di idee e di speranze ci auguriamo possano essere preziosi e assidui compagni del lungo e incerto viatico che ancora ci attende.

E nell'attesa di poter tornare ad abbracciare la vita che scorre fuori dal balcone, Buon Primo Maggio a tutti!

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

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

Magritte, *La vittoria*

Confini e frontiere nella poesia di Giorgio Caproni

di *Clarissa Arvizzigno*

Paesaggio e viaggio, in Caproni, coincidono in quanto ogni spazio percorso dal viaggio coincide con il paesaggio che rappresenta la forma stessa del viaggiare, e, in un certo qual modo, la sua atmosfera. I paesaggi caproniani non sono estendibili all'infinito, al contrario, le loro forme sono sempre comprese tra un "fra", come se ci fosse sempre il bisogno di ricorrere a linee demarcative, che distinguono i paesaggi e li rendono tali. Da qui l'esigenza del confine, medium naturale o artificiale in cui, al contempo, si chiude un paesaggio e se ne apre un altro, come avviene in *Raggiungimento* ne *Il conte di Kevenhüller*, in cui il confine può essere qui definito come il discrimine, il margine esiguo e liminare situato tra "dove finisce l'erba/e comincia il mare":

Andavo. Andavo

Cercavo dove poter sostare.

Ero ormai sul discrimine.

Dove finisce l'erba

e comincia il mare.

Stiamo qui parlando di confini terrestri, misurati dai passi del viaggio in cui i protagonisti caproniani sono perennemente immersi: come se il passo misurando il paesaggio attestasse il passaggio umano, spostando di volta in volta la soglia e rendendo, questa stessa, mobile. I confini in Caproni non sono, infatti, dati a priori dal momento che non corrispondono a confini geografici, esperibili e dunque immobili: sono indefiniti e misteriosi (non ne conosciamo infatti i nomi e sono difficilmente rintracciabili) e, per di più, mobili nella misura in cui essi variano al variare del passo che li percorre.

Oltre ai confini terrestri, ve ne sono altri che potremmo definire confini-oggetto o per meglio dire, confini dati, solcati da oggetti. Avviene nel momento in cui proviamo ad elevare il confine da terra, come se ci trovassimo di fronte a finestre immaginarie, i cui margini opposti si aprono su paesaggi anch'essi opposti e differenti, fungendo appunto da soglie:

Dietro i vetri

A riva del tuo balcone

arioso, dai grezzi colori

dagli orti già in fioritura

di menta, estate ansiosa

come una febbre sale

al tuo viso, e lo brucia

col fuoco dei suoi gerani.

Col gesto delle tue mani

solito tu chiudi. Dietro

i vetri, nello specchiato

cielo con i suoi rondoni

più fioco,

di me segreta ormai

silenziosa t'appanni

come nella memoria.

Siamo all'interno della prima raccolta *"Come un'allegoria"* e il poeta ci presenta una misteriosa figura femminile, posta dietro i vetri. La finestra-confine è costruita attraverso l'immagine della "riva del balcone" che crea un rapporto dialettico tra uomo e donna, tra chi osserva e tra chi è osservato e che, a sua volta, osserva. L'immagine della riva, dunque, favorisce la creazione di una prossemica, di uno spazio che è tale solo perché de-limitato da un confine. Lo spazio del "fuori" si riflette "dentro" attraverso i vetri ("Dietro i vetri, nello specchiato cielo con i suoi rondoni più fioco") chiusi dalla donna, quasi a voler stabilire una distanza, fisica e psicologica dall'uomo. È la donna, infatti, che stabilisce il *limen*, la misura, il confine oltre il quale il poeta non può spingersi e pertanto, potremmo dire, che ella chiude lo spazio, lo de-limita, lo forma e lo in-forma connotandolo atmosfericamente attraverso il corpo-proprio [1] che vi si muove all'interno. Potremmo anche dire, che le mani costituiscono le isole proprio-corporee che maggiormente contribuiscono a creare lo spazio e a stabilire la giusta prossemica tra i due protagonisti. L'oggetto-finestra contribuisce inoltre, come un filtro, a rendere rarefatta l'immagine della donna che ora si presenta appannata, distante, come traccia di ricordo che riemerge flebilmente alla memoria.

Se ci focalizziamo, infatti, sull'oggetto-finestra, subito ci verranno in mente quei vetri che si aprono fuori sul mondo, fatti per scrutare appunto le cose che fanno parte, che stanno dentro il mondo; l'idea di aprire una finestra, dunque, ci rimanda ad una porta. E cos'è la finestra se non una piccola porta che si apre sul mondo? Già nel latino arcaico troviamo la forma *festra* che sta appunto ad indicare una porticina, una finestrella di un sacrario. Quindi possiamo affermare che la caratteristica peculiare di tale oggetto sta nel collegare o nel separare interno ed esterno e che ogni finestra esiste sempre rispetto a un dentro e a un fuori.

Osserviamo, a tal proposito due dipinti di Magritte: *"La condizione umana"* e *"La ripresa"*. In entrambi vige una dialettica del fuori-dentro che si esplica attraverso porte-finestre che guardano al paesaggio. Nel primo caso ci ritroviamo di fronte un rispecchiamento dell'identico: il paesaggio si riflette sulla tela del pittore che lo riproduce, nel secondo caso, invece, ci ritroviamo dinanzi a una porta aperta sul paesaggio: ciò che sta dentro differisce da ciò che sta fuori, non nella forma che è identica (alla sabbia che sta al di qua della finestra corrisponde, infatti, la sabbia che sta al di là della stessa e lo stesso discorso può essere fatto anche per il mare e il cielo), bensì nei colori e nelle luci. Potremmo allora dire che la differenza tra dentro e fuori è di ordine psicologico e ha a che vedere con la percezione: nonostante la stessa identica forma, siamo portati a "vedere" il paesaggio in base a come esso ci appare ai nostri occhi, ovvero: in base a come lo percepiamo atmosfericamente.

La finestra non rappresenta, dunque, solo un limite fisico, il cui compito è quello di separare, contrapporre, delimitare: essa funge anche da filtro percettivo: ciò che sta al di là si contrappone rispetto a ciò che sta al di qua, spesso per una semplice sfumatura. La finestra permette dunque "lo stacco" che ci consente di distinguere percezione interna e percezione esterna alle quali corrispondono, rispettivamente, atmosfera interna ed atmosfera esterna: la finestra funge anche da medium atmosferico. Tale dialettica è messa in crisi nel momento in cui si parla di "finestre di pensiero", non propriamente reali, che nascondono aporie, inganni, paradossi. È, ad esempio, ciò che avviene in

Compleanno:

Avevo salutato

tutti, uno per uno.

Infatti, non sapevo

se sarei tornato.

Per strada mi sono voltato,

prima di scantonare a destra.

Nessuno s'era affacciato

(nemmeno io) alla finestra.

Ci muoviamo all'interno "dei confini" de *Il muro della terra*, in cui tutto diviene paradossalmente vago e surreale: qui «pare chiudersi l'antica primigenia esperienza della finestra come luogo di traguardo e di rapporto di appartenenza: distinzione del soggetto con il mondo e con se stesso» [2]. Ogni rapporto interno-esterno è infatti venuto meno: chi guarda da dentro coincide con chi guarda da fuori, ogni distinzione e contrapposizione dialettica sfuma. Assistiamo, dunque, ad una dissoluzione dell'io che Caproni ripone accuratamente dentro la parentesi ("nemmeno io") quasi a volere includere "il sé" all'interno dell'insieme "nessuno", attraverso un meccanismo, potremmo dire, addizionale. Ci troviamo all'interno di un paesaggio fantasmico, in cui tutto suggerisce un'idea di vuoto e di assenza: la strada, l'angolo, la finestra che qui non funge più da elemento separatore, medium di confine. Essa delinea piuttosto una dimensione più propriamente metafisica, che fa sì che interno ed esterno si "con-fondano" vicendevolmente annullandosi. La finestra allora costituisce un luogo liminare molto particolare in quanto apre a un oltre, a un meta-spazio che annulla se stesso in quanto confine. In questo "contesto" che manca di qualsiasi esperibile e tangibile punto di riferimento, pertanto, anche l'addio si fa metafisico e surreale.

Ritornando alla "festra" latina e riprendendo dunque l'idea della porta-finestra, Giorgio Bertone ci parla di porte intransitive:

«la porta "biancomurata", la porta "intransitiva", la porta che conduce al labirinto, sempre chiusa (se si vuole: la variante cieca e blindata della finestra), è la porta che, non a caso, cancella il paesaggio visivo […] Ciò che alla vista è negato, ciò che per la monopolistica vista (dopo un percorso secolare ormai perfettamente interiorizzato, cioè intellettualizzato: paesaggio interno ed esterno coincidono: "stanza o città", "ramo" o "pensiero") è fine di ogni possibilità di sbocco, di fuga prospettica, è cecità fisica, porta cieca, cioè mutismo assoluto, è dato invece al linguaggio come ultima "morgana"» [3].

Citiamo alcuni versi de *La porta*, contenuti ne *Il conte di Kevenhüller*:

L'amorfa

Porta che conduce ottusa

e labirintica (chiusa

nel suo spalancarsi) là

dove nessuna entrata

può dar àdito…

Dove

nessuna stanza o città

s'apre all'occhio, e non muove

- Nel ristagno del vago -

ramo o pensiero una sola

parvenza…

Una sola

cruna di luce (o d'ago)

nella mente…

La porta

morgana:

la Parola.

La porta intransitiva non apre al paesaggio e non permette nessun passaggio: essa si comporta come uno specchio rifrangente: il suo colore bianco opaco, infatti, non consente il filtraggio della luce, il suo attraversamento, da qui il suo essere biancomurata ed intransitiva. Ci chiederemo se tale porta sia un confine o una frontiera. Ma cos'è propriamente un confine e in cosa differisce dalla frontiera? Lo studioso Piero Zanini ci fornisce delle interessanti definizioni:

«Il confine indica un limite comune, una separazione tra spazi contigui; è anche un modo per stabilire in via pacifica il diritto di proprietà di ognuno in un territorio conteso. La frontiera rappresenta invece la fine della terra, il limite ultimo oltre il quale avventurarsi significa andare al di là della superstizione contro il volere degli dèi, oltre il giusto e il consentito, verso l'inconoscibile che ne avrebbe scatenato l'invidia. Varcare la frontiera, significa inoltrarsi dentro un territorio fatto di terre aspre, dure, difficili […] L'italiano frontiera (come lo spagnolo *frontera*, il francese *frontière*, l'inglese *frontier*) racchiude in sé il sostantivo "fronte"; la frontiera è fronte a, è rivolta verso (contro) qualcosa, verso (contro) qualcuno. Su di essa lo scontro appare come una conseguenza inevitabile. Questo fronte è mobile, può continuamente trasformarsi. […] La frontiera è qualcosa in continua evoluzione, non è un dato certo e può cambiare dall'interno o dall'esterno in qualsiasi momento. La frontiera è instabile […]» [4] .

La porta biancomurata ha, pertanto, del confine l'invalicabilità netta, della frontiera il fatto di essere spazio proibito, fine dello spazio umano e a conferma di ciò Caproni scrive: «dove nessuna stanza o città/ s'apre all'occhio, e non muove/ -Nel ristagno del vago/ -ramo o pensiero una sola /parvenza […]». La porta è, come ogni frontiera in continua definizione (è detta amorfa) tanto che l'occhio non vi può rintracciare nulla che assomigli a un conglomerato umano (città) e, per di più, essa è impensabile. La porta biancomurata è territorio dell'inconoscibile precluso all'uomo. La differenza tra confine e frontiera sta dunque nel modo di trattare e concepire lo spazio: il confine può essere concepito come una linea, la frontiera, invece, come una fascia molto vaga in cui tutto si confonde:

«Stabilire un confine, al contrario, significa fondare uno spazio, definire un punto fermo da cui partire e a cui fare riferimento […] Il confine impone, con l'evidenza dei suoi segni e la sua dimensione circoscritta, il suo essere uno spazio chiuso, una sicurezza che la frontiera (fisica, biologica, psicologica…), luogo vasto e indeterminato non può assicurare. Il confine separa due spazi, due persone, due ideologie, in maniera più netta di quanto faccia la frontiera. Il primo ha un tratto deciso e forte, la seconda, con le sue frange grandi e piccole,

crea uno spazio che il confine, quasi ne avesse timore, tende invece a ridurre al minimo. Ecco perché rompere "i confini" non implica necessariamente la cancellazione delle "frontiere"» [5].

La frontiera può, dunque, essere concepita come terra di nessuno, come uno spazio "fra" due sponde, tra i margini di due terre, la frontiera è la terra che sta "nel mezzo", immersa in un tempo che si dilata sempre più mentre si aspetta una presenza, un nemico che si manifesti all'orizzonte e di cui si ignora, nella maggior parte dei casi, l'esistenza. Leggiamo a tal proposito *Antefatto*:

Sedetti fuor dell'osteria,
al limite della foresta.
Aspettai invano. Ore e ore.
Nessun predace in cresta
apparve della Malinconia.
Aspettai ancora. Altre ore.
Pensai, in straziata allegria,
al colpo fulminante
del franco cacciatore.

Con *Antefatto* si apre *Il franco Cacciatore*, «il richiamo al Freischütz weberiano è qui evidente: siamo fra la cartolina ottocentesca e l'incubo notturno, nei pressi di una foresta, fuori da un'osteria, e assistiamo alla lunga quanto inutile attesa che consuma un cacciatore appostato per cogliere la sua preda» [6]. Ci troviamo dinanzi a uno spazio di frontiera, ai limiti di una foresta, al di là del quale vi è l'inconoscibile, la "terra di nessuno". L'attesa vana del predace ce lo presenta già come lontano, assente e quindi perduto oltre una frontiera di cui si ignorano le forme, i paesaggi, i colori. A dominare qui, pertanto, è un'atmosfera del vago e dell'indeterminato, come indeterminata è, per sua natura, la frontiera stessa, una specie di "Finisterre" in cui logos ed aporia si oppongono e confondono reciprocamente. Potremmo anche dire che il poeta sperimenta, attraverso le isole del corpo proprio, lo spazio emozionale e predimensionale dell'attesa, in cui ci troviamo, inoltre, di fronte al fenomeno dell'estraneo, che qui si incarna nella figura del "franco cacciatore". Scrive, a tal proposito, il filosofo Bernhard Waldenfels:

«L'estraneo è un fenomeno di confine per eccellenza. Giunge da altrove, persino quando entra in scena in casa propria e nel proprio mondo. Non c'è nessun estraneo senza luoghi dell'estraneo. Il peso che viene dato all'estraneità dipende perciò dal modo in cui è costituito l'ordine in cui assume forma la nostra vita, la nostra esperienza, la nostra lingua, il nostro fare e il nostro creare. Con il mutamento dell'ordine muta anche l'estraneo, il quale è tanto molteplice quanto lo sono gli ordini che travalica e da cui devia. L'espressione "l'estraneo" non è meno occasionale dell'espressione "l'io". Le zone di confine che si estendono fra gli ordini e al di là degli ordine sono i luoghi di incubazione dell'estraneo» [7].

La frontiera come varco, πόρος (*póros)*, passaggio che conduce verso terre altre, estranee alla nostra esperienza, "mostruose", eccezionali per loro natura e dunque prodigiose, inciampa, tuttavia, sempre in un limite. In Caproni i concetti di confine e frontiera finiscono con l'acquistare ulteriori sfumature rispetto alle classiche definizioni dei termini: con i suoi cortocircuiti logici, il poeta ne ri-definisce in parte i significati, ridisegnandone le forme fisiche, quindi lo spazio della percezione e, di conseguenza, anche la percezione stessa. Potremmo affermare che, in Caproni, mentre il confine "apre" spesso a un *limen*, a una soglia che si configura come luogo d'incontro tra le due parti (l'al-di-qua e l'al-di-là) ponendole in "relazione", la frontiera al contrario "chiude" un *limes*, rendendolo estraneo ed ostile a qualsiasi passaggio, relazione, scambio. Da questa, diremo letteralmente, "aporia" ne consegue un "muro della conoscenza" e la sua invalicabilità fisica e mentale insieme: il muro della terra appunto:

Anch'io

Ho provato anch'io.

È stata tutta una guerra

d'unghie. Ma ora so. Nessuno

potrà mai perforare

il muro della terra.

Come in una vera e propria frontiera ciò che si realizza è una guerra, qui definita guerra d'unghie, volta ad aprire un varco-passaggio all'interno dell'inespugnabile muro. A tal proposito osserviamo il dipinto di Magritte *"Il donatore felice"*. Esso vede una sagoma d'uomo affacciarsi su un muro di pietra: oltre esso non c'è nulla, se non uno sfondo omogeneo o monocromo che non ci permette di guardare "oltre". Tuttavia entro la sagoma si apre, ad un certo punto, un paesaggio con alberi e una casa in lontananza: di che cosa si tratta? Probabilmente di uno spazio emozionale interiore, di un'atmosfera interna creata dalle isole proprio-corporee, in poche parole: lo spazio com'è percepito dal soggetto che lo esperisce, "lo spazio vissuto" che non presenta frontiere e che si oppone allo spazio fisico che impedisce ogni visione.

La frontiere di Caproni rappresentano, pertanto, i limiti invalicabili dei luoghi non giurisdizionali [8], entro i quali è vietato accedere, avventurarsi. Esse costituiscono, per così dire, "gli ultimi borghi" dell'esperienza umana, le terre di confine, quelle che nel mondo greco erano definite le ἐσχατιαί (aschatiài), le terre al di là delle culture, abitate da creature mostruose, τέρατα (térata), fuori dall'esperienza umana, che differiscono dagli ὅροι (òroi), dai confini fisici propriamente detti, costruiti e innalzati dagli uomini. È ciò che avviene ne *L'ultimo borgo* de *Il franco cacciatore*, di cui riportiamo alcuni versi:

Ovunque

solo tracce elusive

e vaghi indizi-ragguagli

reticenti o comunque

inattendibili.

Ora

sapevano che quello era

l'ultimo borgo.

Un tratto

ancora, poi la frontiera

e l'altra terra: i luoghi

non giurisdizionali.

Il confine caproniano, nei suoi cortocircuiti logici, a differenza della frontiera, rappresenta un limen valicabile ed esperibile. Per di più esso è labile e presenta non poche contraddizioni, come avviene in *Falsa indicazione*, sempre contenuta ne *Il muro della terra*:

«Confine», diceva il cartello.

Cercai la dogana. Non c'era.

Non vidi, dietro il cancello,

ombra di terra straniera.

L'unico confine materialmente presente è qui quello della parola, il "confine scritto", polisemicamente "logico". Se, da una parte, per "logico" possiamo, infatti, intendere il confine terrestre, al quale "logicamente" non si può scampare nel momento in cui ci si muove per "l'oltre", dall'altra il termine è da intendersi etimologicamente. "Logos" infatti sta ad indicare anche la parola scritta che si contrappone a quella orale, e quindi la parola pensata, ragionata, "raccolta" dal pensiero e messa per iscritto sul cartello (si fa qui riferimento all'originario significato di λέγειν: raccogliere, per cui l'atto del dire avverrebbe nel momento in cui si realizza la raccolta, la selezione delle parole), a cui si contrappone un confine orale, che si dissolve nel momento stesso in cui lo si pronuncia: "mitico", della cui esistenza non se ne vede nemmeno l'ombra (il termine μύθος sta infatti ad indicare la parola orale e pertanto evanescente, nel momento in cui esce già dalla bocca, aleggiando).

Percorrere il paesaggio: nel tempo della permanenza

Potremmo dire che l'opera caproniana sia una costellazione di paesaggi e che ovunque ci si muova, essi ci inseguono, ci si presentano davanti, dietro, si manifestano nelle loro molteplici forme, sia esso un paesaggio marino (come avviene ad esempio ne *Il seme del Piangere*), boschivo (si pensi al *Conte di Kevenhüller*) o, ancora, desertico (si pensi al *Muro della terra*). In ogni caso, in Caproni il paesaggio non si dà a priori, ma sembra generarsi dal movimento delle figure che lo percorrono: Annina, il "viaggiatore cerimonioso", etc…, tutti vi si muovono "attraverso", connotandolo atmosfericamente di tinte diverse in base alla natura stessa di chi lo percorre. Leggendo Caproni, accade quindi che il paesaggio non sia uno sfondo, la scenografia di un'azione, accessoria e non necessaria alla stessa, bensì ci si accorge spesso di come sia esso stesso il coprotagonista, insieme a chi ne fa parte, dell'azione stessa, e quindi della poesia.

L'energia cinetica dei protagonisti della lirica caproniana sembra, infatti, infondere movimento all'intero paesaggio che si traduce ora nella forma del viaggio, che potremmo definire movimento di visioni nella misura in cui il viaggiare si esplica nelle forme visive che, come pellicole in sequenza, ne registrano il movimento (registrato dal corpo fisico) e, di conseguenza, anche il mutamento (attestato fenomenologicamente dal corpo proprio attraverso le sue isole proprio-corporee). Allo stesso tempo, ribaltando l'ordine, possiamo anche parlare di visione di movimenti, facendo leva, questa volta, non sul movimento dello sguardo sul paesaggio percorso, bensì sulla visione (anch'essa in movimento, in un certo senso sincrona) di ciò che di cineticamente complesso avviene nello spazio in relazione al nostro corpo. Riprendendo la prospettiva fenomenologica, relativamente alla psicologia del movimento nello spazio, citiamo Erwin Straus, uno dei precursori della Nuova Fenomenologia:

«Nel paesaggio siamo circondati da un orizzonte; per quanto ci allontaniamo, l'orizzonte si allontana sempre con noi. Lo spazio geografico non ha orizzonti. Se cerchiamo di orientarci da qualche parte, chiedendo a qualcuno la strada o anche ricorrendo a una carta, stabiliamo il nostro Qui come un luogo in uno spazio senza orizzonti. Nel paesaggio non facciamo che spostarci sempre da un posto all'altro; ogni luogo è determinato soltanto dal rapporto con i luoghi adiacenti all'interno del cerchio della visibilità. Riusciamo solo a passare da una parte di spazio ad un'altra, il nostro luogo non è mai una relazione con il tutto tale da abbracciarlo con lo sguardo. […] Nel crepuscolo, nell'oscurità, nella nebbia, sono ancora nel paesaggio. Il mio luogo presente, in questo caso, è ancora determinato dal luogo adiacente e successivo. Mi posso certo ancora muovere; ma non so *dove* sono, non posso più determinare la mia posizione in un tutto che si possa abbracciare con lo sguardo. La geografia non si può sviluppare a partire dal paesaggio; ci siamo allontanati dalla strada; come uomini ci sentiamo "persi"» [9].

Nel paesaggio, dunque, si realizza una localizzazione relativa al dove siamo qui e ora rispetto ad altri paesaggi, e quindi rispetto ad altri spazi e tutto ciò, come spiega Straus, è determinato dal cerchio della visibilità (visioni di movimenti). Il punto di riferimento per lo "spazio dello sguardo" sarà pertanto sempre un paesaggio che si legherà indissolubilmente a un altro permettendoci una sorta di relativo (vista l'assenza di carte, mappe che ci descrivono la geografia fisica) orientamento.

Nella poesia caproniana, come abbiamo già sottolineato, non sono presenti luoghi geografici dotati di un nome proprio, se non una generica "Livorno", "Genova", delle generiche foreste, confini, deserti. L'orientamento avviene per lo più grazie ed attraverso il corpo proprio che percorre uno spazio vissuto predimensionalmente. Comprendere il paesaggio è perciò compito arduo nella misura in cui di esso ne abbiamo solamente accenni vaghi e imprecisi, come accade in *Disdetta*:

E ora che avevo cominciato

a capire il paesaggio:

«Si scende,» dice il capotreno.

«È finito il viaggio»

La visione che consente la comprensione (da intendere qua etimologicamente come percezione simultanea e d'insieme) non coincide con il paesaggio fisicamente inteso: la visione interna (percezione proprio-corporea) non riflette lo spazio fisico testimoniato dal capotreno. Potremmo dire che le due visioni sono anche temporalmente distinte (esse infatti sono asincrone) e che non si realizza la corrispondenza nella misura in cui ciò che inizia (la comprensione del paesaggio) non corrisponde a ciò che realisticamente nello spazio geografico si conclude (il viaggio). Caproni, quindi, oltre a "sdoganarci" lo spazio, ci "sdogana" anche il tempo, creando atmosfericamente dimensioni parallele a se stanti.

In Caproni il viaggio può essere,atmosfericamente percepito come un'allegoria della vita, nella misura in cui essa sia da concepire come "spazio di accadimento", ovvero come uno spazio dilatato, in cui trovano luogo una serie di "temporali" eventi che ne sconvolgono, di volta in volta, l'andamento. Scrive il poeta e critico Giovanni Raboni:

«Il terzo grande tema della poesia di Caproni è il tema del viaggio, che pervade gran parte del *Congedo del viaggiatore cerimonioso* (1965) e del successivo e già ricordato *Il muro della terra*, ma è anticipato con grande forza, parecchi anni prima, nelle *bellissime Stanze della funicolare*, che costituiscono una vera e propria cerniera dell'intreccio o sistema tematico caproniano, con quel viaggio-volo della funicolare (trasformata volta a volta in furgone militare, carro funebre, navicella spaziale, macchina del tempo) al di sopra della città amata e attraverso le diverse età dell'uomo, e con quel ritorno finale alla nebbiosa latteria del prologo che è, nello stesso tempo, una regressione al grado zero dell'infanzia e una discesa nel regno dei morti. Il tema è

scopertamente, violentemente allegorico: il viaggio è quello della vita, e il poeta-viaggiatore ne commemora le tappe e, soprattutto, ne osserva e commenta l'avvicinarsi alla fine (alla meta?) con un'ironia pacata e tuttavia tormentosa, con una strana, luminosa assenza sia di disperazione che di speranza (o, per usare le sue parole, con una disperazione «calma, senza sgomento»). Un'allegoria, ripeto, violenta, scoperta: ma, proprio per questo, resistentissima ad ogni tentativo di trascrizione; cristallina; impenetrabile» [10].

Sembra che in Caproni ogni viaggio inizi con una partenza, con uno spostarsi da un luogo in cui si è "qui e ora" verso un altro in cui si sarà "lì poi", come se spazio e tempo fossero simultaneamente sincronizzati in una reciproca corrispondenza. Ciò che avviene in Caproni è uno sdoganamento dello spazio e del tempo fisico propriamente inteso, per tale ragione anche l'inizio del viaggio che si configura nella partenza, risulta alterato:

Biglietto lasciato

prima di non andare via

Se non dovessi tornare,

sappiate che non sono mai

partito.

Il mio viaggiare

è stato tutto un restare

qua, dove non fui mai.

La poesia, contenuta ne *Il franco Cacciatore,* presenta già dal titolo non poche contraddizioni: il "biglietto lasciato prima di non andar via" è, infatti, un non-senso che svela l'inutilità del biglietto stesso testimone muto di una falsa partenza, quasi fosse una fallace *affordance*. Il viaggio, o per meglio dire, il movimento, non è mai iniziato né è stato troncato sul nascere: esso si è realizzato piuttosto nella dimensione "statica" del restare. In Caproni le partenze non avvengono "mai" se non, potremmo dire, nella dimensione del corpo-proprio che trascende quella del corpo fisico e dunque, allo stesso tempo, dello spazio fisico. Soltanto nello spazio vissuto può vivere il paradosso della partenza statica, nel momento in cui a parteciparne percettivamente sono le isole proprio-corporee e non il corpo anatomicamente inteso. Potremmo dire che la partenza si realizza proprio-corporalmente nel tempo della permanenza, anch'esso non fisico né misurabile. Il restare infatti non può essere legato a nessun "qui" fisicamente localizzabile: esso lascia piuttosto spazio ad un "qua" molto più generico ed indefinito, che non permette nessuna identificazione dello spazio.

Spazio e tempo, pertanto, non si "con-legano" l'uno all'altro, restando sfalsati in dimensioni non comunicanti: il "qua" non trova il suo tempo, ma corrisponde, piuttosto, ad un "mai" che sta ad indicare l'impossibilità di ogni cronologia («il mio viaggiare/ è stato tutto un restare/qua, dove non fui mai») e, allo stesso momento, uno spazio vissuto, se consideriamo il tempo nella sua estensione, come lo spazio vissuto "dal e del" corpo, come avviene similarmente a "*Biglietto lasciato prima di non andare via"* in *Esperienza*:

Tutti i luoghi che ho visto,

che ho visitato,

ora so – ne son certo:

non ci sono mai stato.

Ancora una volta, accade come se il tempo non fosse stato percorso allo stesso modo dello spazio. Ma cosa significa percorrere lo spazio, non attraverso un mezzo extracorporeo come avviene in *Disdetta*, ma attraverso il corpo fisico, cosa significa camminare falcando lo spazio? Scrive Straus:

«Il camminare non serve più per spostarsi da A a B, per superare una distanza spaziale: nel momento in cui marciamo al suono della musica viviamo noi stessi e il nostro corpo nell'atto di penetrare nello spazio ad ampie falcate. Non viviamo l'azione ma un fare vitale. […] Direzione e allontanamento nello spazio vengono sostituiti da qualità simboliche dello spazio; la lunghezza che si estende dinanzi a noi viene sostituita dall'ampiezza che si apre davanti a noi. […] Quando camminiamo ci muoviamo *attraverso* lo spazio, da un luogo all'altro. […] Quando camminiamo copriamo una certa distanza; camminando, misuriamo lo spazio» [11].

Ciò che accade attraverso l'atto del camminare è perciò un appropriarsi dello spazio, un fagocitarlo passo dopo passo, come se il corpo fisico volesse "riempirsi di spazio". Camminare significa perciò attraversare lo spazio, esperendolo e misurandolo al tempo stesso, quasi che il corpo fosse la testimonianza fisica dell'avvenuto attraversamento: l'unità di misura (perché misuriamo lo spazio attraverso il corpo) e, al tempo stesso, nel suo essere metro, la misura stessa dello spazio percorso (dal momento che questo coincide con il metro ultimo percorso dal corpo che lo *occupa*). Questo progressivo incedere a falcate, facendo sì che il passo si riempia di spazio, avviene ad esempio in *Falsa pista* de *Il muro della terra*:

Credevo di seguirne i passi.

D'averlo quasi raggiunto.

Inciampai. La strada

si perdeva fra i sassi.

L'incedere, in questo caso, si caratterizza per un inseguimento (forse di un ipotetico Dio) irraggiungibile. L'immagine che ci viene presentata è quella di chi, attraverso un continuo camminare, assorbe dentro di sé più spazio possibile in un continuo proseguire senza interruzioni né limiti, quasi come se si volesse fagocitare tutto lo spazio visibile. La mancanza di punti di riferimento spaziali, tuttavia, rende difficile qualsiasi misurazione del cammino attraverso i passi, tanto che il protagonista finisce con l'inciampare (fisicamente e psicologicamente) lungo un percorso che pare caratterizzarsi per il suo essere indefinitamente infinito quasi fosse una continua replicazione di se stesso («la strada si perdeva fra i sassi»). È, infatti, proprio questa propagazione infinita del paesaggio a non permetterne la misurabilità, come se a mano a mano che si va avanti nel cammino, il paesaggio fosse colto da una qualche ansia autogenerativa; così avviene ad esempio ne *I campi* sempre ne *Il muro della terra*:

«Avanti! Ancòra avanti!»

urlai.

Il vetturale

si voltò.

«Signore,»

mi fece. «Più avanti

non ci sono che i campi».

Il percorso, che questa volta non è più solcato dai piedi, ma da una qualche vettura, ci dà comunque l'immagine di "un infinito camminare" che si replica sempre in un avanti che, a sua volta, si ripiega sempre su se stesso, autoriproducendosi in modo seriale e identico a se stesso («più avanti non ci sono che campi»). Considerato ciò, bisogna però dire che, in Caproni, è il camminare stesso che crea il paesaggio, che gli dà una spinta propulsiva consentendo solo in seguito la successiva autoriproduzione. Eliminato infatti l'atto del camminare, e dunque anche quello del viaggiare, il paesaggio non avrebbe senso in quanto fungerebbe soltanto da spazio fisico e non da spazio vissuto. Il paesaggio acquista significato e viene definito soltanto nel momento in cui è percorso: se possiamo parlare di autogenesi del paesaggio, da intendersi come un continuo replicarsi su se stesso, a partire da se stesso, non possiamo parlare, allo stesso modo di autodefinizione. Il paesaggio si definisce solo nel momento in cui acquista *qualità*, ovvero quando viene connotato qualitativamente passando da spazio fisico e geografico, a spazio vissuto dal corpo proprio che lo percorre attribuendogli *i qualia* che lo caratterizzano e che ci permettono di "definirlo" atmosfericamente.

Potremmo allora dire che in Caproni la tensione della conoscenza verso le forme dello spazio, verso i suoi paesaggi, derivi e sia conseguente a questa forza autogeneratrice del paesaggio stesso: più si percorre lo spazio, più esso tende infatti a nascondersi in forma del tutto paradossale, ovvero moltiplicandosi restando sempre uguale a se stesso. In questi luoghi infinitamente estendibili, il corpo continua a camminare all'infinito, non riuscendo mai a saturare lo spazio e la ricerca, o per meglio dire, lo spazio di ricerca. Da qui il mistero della conoscenza che si realizza non soltanto nei luoghi giurisdizionali di confine, nelle soglie, nel passaggio inteso come vincolo, *pòros*, bensì anche nei luoghi aperti, tanto che in Caproni potremmo, a buon diritto, parlare di "mistero aperto sugli spazi aperti".

Il camminare si configura, dunque, come assorbimento dello spazio circostante, che ha come conseguenza l'espansione dello spazio corporeo, come scrive Straus:

«Espansione dello spazio corporeo nello spazio circostante: questa espressione, impiegata per caratterizzare la forma in cui si manifesta il movimento della danza, è utilizzabile anche per descrivere l'esperienza vissuta. Già quando camminiamo normalmente o quando stiamo fermi, lo spazio del corpo – "corpo" inteso nel senso particolare appena spiegato – si prolunga nell'ambiente circostante, vuoi attraverso il movimento pendolare delle braccia, vuoi attraverso la posizione delle braccia. […] Esso rappresenta perciò uno di quei momenti caratterizzanti l'andatura di una persona, così che possiamo dedurre comportamento, stato d'animo e umore di chi cammina. Il movimento oscillatorio diventa un movimento espressivo in cui si annuncia l'atteggiamento del singolo nei confronti dello spazio, cioè del mondo» [12].

Il gesto, in questo caso quello qui citato delle braccia, contribuisce anch'esso all'espressività del corpo, al suo atteggiamento nei confronti dello spazio, rivelandoci lo stato d'animo, la disposizione di chi lo percorre. Se, tuttavia, finora si è parlato in Caproni di espansione dello spazio attraverso il suo assorbimento, potremmo dire quantitativo, si vedrà ora il ruolo del corpo come misura qualitativa dello spazio stesso, attraverso il suo camminare, dal momento che, come detto in precedenza: «quando camminiamo copriamo una certa distanza; camminando, misuriamo lo spazio» [13].

Note

[1] Si veda Griffero, *Atmosferologia, estetica degli spazi emozionali*, Guerini e associati, Laterza, Bari, 2010: 30-31: «Il corpo fisico è stabile esteso, dotato di una superfice e divisibile in parti occupanti uno spazio locale relativo, quindi un legittimo oggetto delle scienze naturali (anatomia in primis), il corpo proprio è viceversa privo di superfici e occupa un luogo 'assoluto' e non geometrico, è capace di autoauscultarsi senza mediazioni organiche e, siccome eccede il contorno cutaneo, solo occasionalmente coincide con il corpo fisico. Manifesto della sfera affettiva e, in modo totalmente diverso dal corpo fisico, secondo un ritmo polarizzato (contrazione o angustia/espansione o vastità) i cui estremi, entrambi incoscienti, sono il terrore paralizzante (incorporazione) e il rilassamento totale (decorporizzazione), esso si articola non in parti discrete, ma 'in isole proprio corporee'».

[2] G. Bertone*, Letteratura e paesaggio, Liguri e no, Montale, Caproni, Calvino, Ortese, Biamonti, Primo Levi, Yehoshua*, Manni editore, Lecce, 2001: 127.

[3] Ivi: 130-131.

[4] P. Zanini, *Significati del confine: i limiti naturali, storici, mentali*, B. Mondadori, Milano, 2000: 10, 11, 14.

[5] Ivi: 14.

[6] A. Baldacci, Giorgio Caproni, *L'inquietudine in versi*, Franco Cesari editore, Firenze, 2016: 123.

[7] B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo*, Raffaello Cortina editore, Milano, 2008: 17.

[8] A tal proposito si veda il saggio di Angela Barbagallo: «*La poesia dei luoghi non giurisdizionali*» *di Giorgio Caproni,* Piovan editore, Albano Terme, 1986.

[9] E. Straus, H. Maldiney, *L'estetico e l'estetica, Un dialogo nello spazio della fenomenologia*, a cura di Andrea Pinotti, Mimesis, Milano, 2005: 71-72.

[10] G. Raboni, in G. Caproni, *Tutte le poesie*, Garzanti, Milano, 2016: 994.

[11] E. Straus, H. Maldiney, cit.: 52, 53.

[12] Ivi: 57.

[13] Ivi: 53.

Clarissa Arvizzigno, ha conseguito una laurea triennale in Lettere (curriculum classico) presso l'Università di Palermo, discutendo una tesi dal titolo *Riflettere-riflettersi: la poetica dello sguardo in Palomar e in Ora serrata retinae.* Studiando il ruolo della vista come strumento fenomenologico per la conoscenza del reale, si è occupata di Italo Calvino e Valerio Magrelli esaminandone analogie e differenze soprattutto in chiave estetica. Successivamente ha conseguito la specialistica in Italianistica presso l'Università di Bologna discutendo una tesi sull'opera di Caproni letta in chiave neofenomenologica. È impegnata in ricerche su temi di estetica e di letteratura comparata. Ha collaborato con alcuni portali antimafia online: www.liberainformazione.org , www.antimafia2000.com, www.corleonedialogos.it.

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

Vincitori del Premio Imprenditoria straniera 2019 Money Gram

Immigrazione, imprenditoria: una significativa realtà nell'Italia del 2000

di *Giuseppe Bea*, *Paolo Iafrate* e *Franco Pittau*

Questo saggio sugli imprenditori immigrati in Italia non si limita a fornire un aggiornamento sui dati statistici recenti, ma ne spiega anche la sorprendente evoluzione nel corso degli anni '2000, quando invece le imprese degli italiani hanno iniziato a diminuire. Questo importante aspetto del fenomeno migratorio viene analizzato sotto l'aspetto socio-statistico, giuridico, organizzativo ed economico. Gran parte della documentazione utilizzata è stata prodotta dal Centro Studi e Ricerche Idos, che da molti anni dedica all'imprenditoria immigrata un capitolo nelle edizioni annuali del *Dossier Statistico Immigrazione* e, inoltre, dal 2014 pubblica annualmente il *Rapporto Immigrazione e Imprenditoria* in collaborazione con altre organizzazioni (CNA e OIM, UNAR e, in precedenza, anche MoneyGram Italia e, già nel 2009, la Fondazione Etnoland). Questo spiega perché sia rilevante l'attenzione che in tale documentazione (e anche in questo saggio) viene riservata agli aspetti pratici dei percorsi imprenditoriali.

Il presente studio si propone di offrire un'articolata visione d'insieme del fenomeno e di ciò ha tenuto conto l'articolazione dei paragrafi. Le aziende degli immigrati, anche se di ridotte dimensioni, hanno costituito nel volgere di due decenni una grande realtà che equivale a un decimo dell'intera imprenditoria nazionale. Le conclusioni, dopo questo ampio esame, sollecitano un maggiore apprezzamento di questo fenomeno e del suo contributo al "sistema Italia".

L'imprenditoria immigrata nel contesto italiano

Una breve premessa sull'andamento dell'economia italiana dagli anni '70 in poi (cioè da quando è iniziato il fenomeno dell'immigrazione dall'estero) è funzionale alla presentazione dl contesto in cui si è inserita l'imprenditoria degli immigrati. Negli anni '70, le imprese di ridotte dimensioni si sono in larga misura sostituite a quelle grandi nell'essere di supporto allo sviluppo. Negli anni '80 le profonde ristrutturazioni industriali hanno consentito alle medio-grandi imprese notevoli recuperi di efficienza e redditività. Negli anni '90, tuttavia, le grandi imprese hanno registrato una battuta d'arresto e, anziché investire sull'innovazione tecnologica, hanno ripiegato su settori meno esposti alla concorrenza internazionale. A loro volta le piccole e medie imprese hanno subìto, nei settori del loro tradizionale impegno (beni di consumo e intermedi) la concorrenza dei Paesi in grado di produrre a basso costo senza poter più ricorrere come prima alla svalutazione o della lira in previsione della moneta unica europea (entrata in vigore dell'euro il 1° gennaio 2002).

Nella prima decade degli anni 2000 si riscontra in Italia un basso tasso di crescita rispetto ai Paesi industrializzati. Di fronte alle fragili strutture economiche venne auspicato, con amara arguzia, che era ormai il caso di produrre "qualche pentola in meno e qualche *chip* in più" [1]. Nella seconda decade degli anni '2000 la grande crisi del 2008 ha ulteriormente peggiorato una situazione già di per sè critica e ha evidenziato l'incapacità di assorbire gli effetti della crisi e recuperare quanto meno il livello pre-crisi. L'Italia appare molto attardata a livello di ricerca e di innovazione e incapace di attirare gli investimenti esteri. Per giunta il nostro Paese non è in grado di attirare gli investimenti esteri e di trattenere le sue giovani leve più qualificate [2].

Pur con le sue carenze strutturali, il mercato occupazionale italiano ha avuto bisogno della manodopera immigrata, la cui consistenza è aumentata notevolmente negli anni '2000. Gli immigrati sono andati assicurando un supporto all'economia nazionale, come lavoratori dipendenti, come consumatori e infine come imprenditori. Infatti, negli anni '2000 essi sono diventati protagonisti anche con le loro imprese che, seppure di dimensioni ridotte (molto spesso unipersonali), hanno avuto una crescita straordinaria.

Gli anni '2000 sono anche quelli della delocalizzazione di diverse attività produttive delle aziende italiane, interessate a fruire all'estero di condizioni più favorevoli sotto l'aspetto fiscale e amministrativo. Ciò ha suscitato l'interesse anche di piccole e medie aziende, anche se da tempo si va constatando che la delocalizzazione non costituisce la soluzione sostanziale dei problemi di sviluppa del Paese [3]. Gli imprenditori stranieri, che si è cercato di incentivare con un'apposita norma, non preferiscono l'Italia per i loro investimenti e piuttosto si mostrano interessati a rilevarne i marchi famosi [4].

I dati

Per i dati sull'imprenditoria a gestione immigrata si fa riferimento al Centro Studi e Ricerche IDOS, che dal 2015 pubblica il *Rapporto immigrazione e imprenditoria* insieme alla Confederazione Razionale dell'Artigianato delle Piccole e Medie Imprese (CNA), con il supporto prima di MoneyGram e poi dal 2002 dell'Organizzazione Internazionale delle Migrazioni (OIM). Dell'articolata analisi condotta dal Centro IDOS vengono qui riportati solo quelli ritenuti necessari per individuare le linee tendenziali dell'imprenditoria immigrata

Anche nel 2018 è continuato l'aumento annuale delle imprese degli immigrati (15 mila in più al netto di quelle che sono cessate), mentre il numero delle aziende italiane ha continuato a diminuire (5500 unità in meno). Questa dinamica positiva non si è mai arrestata neppure dopo la grande crisi mondiale del 2008: tra il 2011 e il 2018 le aziende degli immigrati sono aumentate di 148 mila unità, al contrario, quelle gestite da italiani sono diminuite di 158 mila unità. Le imprese a gestione immigrata, ormai un decimo del totale, hanno superato le 600 mila unità (602.180) e in un caso su quattro hanno

le immigrate come titolari, oltre tutto in più forte aumento rispetto a quelle degli uomini il concetto di pari opportunità sta portando le donne a operare in aziende una volta considerate appannaggio esclusivo dei maschi.

Il protagonismo degli immigrati si concentra maggiormente nel commercio (oltre un terzo del totale), il settore più dinamico insieme agli altri comparti dei servizi, e in edilizia (oltre un quinto del totale, nonostante la crisi), mentre le imprese del settore industriale devono affrontare maggiori difficoltà. A segnalarsi con aumenti più alti sono le attività di noleggio, agenzie di viaggio, servizi alle imprese, alloggio e soprattutto di ristorazione. Nei servizi alle imprese si registra l'incidenza più elevata di quelle immigrate (17,0% delle imprese del comparto).

La forma d'impresa più diffusa, in quasi 8 casi su 10 (77,7%), è quella individuale a riprova della fragilità di questo impegno imprenditoriale. Tuttavia, sono in forte crescita le società di capitali, per quanto ancora non molto numerose (85mila unità) e, specialmente nei servizi, le imprese cooperative [5]. Si riscontra una maggiore, seppure ancora limitata, partecipazione degli immigrati alle *start-up* innovative: 1.652 alla fine del 2018 e con almeno un immigrato nella compagine societaria, pari al 2,5% del totale.

Le comunità immigrate maggiormente protagoniste, con quote di poco superiori al 10% del totale, sono quella marocchina, cinese e romena: la prima si distingue nel commercio, la seconda anche nel manifatturiero e la terza in edilizia. La distribuzione degli immigrati imprenditori è fortemente disuguale perché il 77,4% opera nel Centro-Nord Italia. Tuttavia, in alcuni contesti meridionali la tendenza all'aumento di queste imprese è molto marcato. Nel Nord solitamente il settore prevalente è quello edile, mentre nel Centro e nel Meridione quello commerciale.

Il dinamismo imprenditoriale degli immigrati negli anni della crisi

Prima del 1990, anno dell'entrata in vigore della legge n. 39 (la cosiddetta "legge Martelli"), per poter divenire imprenditore in Italia, anche semplicemente artigiano o commerciante, bisognava essere originari di un Paese legato all'Italia da un accordo di reciprocità in materia di lavoro autonomo, condizione realizzata solo dai Paesi CEE e da quelli a sviluppo avanzato. Per questa ragione il protagonismo imprenditoriale degli immigrati non comunitari fu praticamente precluso [6].

Un'apertura si ebbe con la citata legge del 1990, che però attribuì espressamente la possibilità di esercitare un lavoro autonomo agli immigrati regolarizzati, lasciando in dubbio la sua estensione anche immigrati già residenti. La tesi favorevole all'estensione fu avallata dalla Corte di Cassazione solo a distanza di molti anni, quasi alla vigilia della successiva legge n. 40 del 1998 che attribuì espressamente a tutti gli immigrati residenti in Italia la possibilità di esercitare un lavoro autonomo a prescindere dall'esistenza di un accordo di reciprocità.

I primi protagonisti di un lavoro autonomo /imprenditoriale, oltre ai cittadini provenienti da Stati membri della Comunità Europea o dagli Stati aderenti all'OCSE (presenti in Italia più per ragioni professionali che per l'esercizio di un'attività aziendale), furono quindi gli immigrati regolarizzati della legge Martelli, in pratica quelli per lo più orientati a svolgere un'attività come venditori ambulanti o come titolari di qualche negozio di prodotti etnici.

Se all'inizio del 1990 gli immigrati in Italia erano circa mezzo milione, nel 2000 erano diventati 1.340.000, ma, nonostante l'aumento numerico intervenuto, la normativa restrittiva impedì lo sviluppo della vocazione imprenditoriale degli immigrati: furono solo sulle 5.700 le imprese intestate agli immigrati prima del 1990, alle quali se ne aggiunsero 28 mila nella decade successiva. Tra il 2000 e il 2007 (anno significativo in quanto antecedente lo scoppio della crisi mondiale), la

popolazione immigrata raddoppiò sia seguito della grande regolarizzazione del 2002 (poco più di 700 mila persone) sia in conseguenza delle quote annuali per ingresso lavorativo, portate a 170 mila l'anno e potenziate nel 2006 con una quota suppletiva di 350 mila unità.

La modifica della normativa nel 1998 e l'aumento numerico intervenuto in quel periodo non mancarono di influire sulla dimensione quantitativa dell'imprenditoria immigrata. Al 31 dicembre 2007, secondo l'archivio di Unioncamere, gli imprenditori nati all'estero titolari di impresa erano 225.408, così ripartiti [7]: lo 0,6% aveva iniziato l'attività imprenditoriale entro il 1979, il 2,2% tra il 1980 e il 1989, il 12,4% tra il 1990 e il 1999 e l'84,9% dal 2000 in poi. Queste percentuali attestano che il fenomeno dell'imprenditorialità immigrata è iniziata a partire dal 2000 quando, approvato il Regolamento di attuazione della legge n. 40/1998 [8]. le disposizioni sul superamento delle barriere in materia di lavoro autonomo sono diventate pienamene operative.

Tra il 2000 e il 2007 gli immigrati hanno costituito 191mila imprese con un ritmo crescente pari a 24 mila al mese, con una media superiore a quella riscontrata tra gli italiani. Pertanto, ipotizzare l'aumento di altre 200 mila imprese gestite da immigrati, come fatto dalla Fondazione Ethnoland nel 2007, era un auspicio ragionevole (e in effetti raggiunto e superato in meno di un decennio).

Il termine "imprenditore immigrato" merita una precisazione in ragione della sua ambiguità. Questo fu il compito della collaborazione instaurata tra la Confederazione Nazionale dell'Artigianato e delle Piccole e Medie Imprese (CNA) e il Centro Studi e Ricerche IDOS nel capitolo sulle imprese degli immigrati, che insieme curarono per le edizioni annuali del *Dossier Statistico Immigrazione.* La CNA ottenne da Unioncamere che, tra tutte le imprese registrate a nome di persone nate all'estero, si estraessero quelle che avevano effettivamente come titolare un cittadino straniero. Nel 2007, tra le 225.408 imprese immigrate solo i tre quarti (165.114) risultarono intestate a stranieri.

Questa distinzione fu utile per far capire che, in un Paese di tradizionale emigrazione, immigrato e straniero non dovevano identificarsi, perché il termine poteva includere anche gli italiani rimpatriati. In effetti, prima che venisse sottolineata tale distinzione, in diversi rapporti provinciali sull'immigrazione si additavano i tedeschi o gli svizzeri (o i cittadini di altri Paesi europei) tra i principali protagonisti dell'imprenditoria immigrata: in realtà si trattava solo di italiani rimpatriati da questi Paesi. Col tempo, però, IDOS e CNA si resero conto che l'archivio delle Camere di Commercio non era sempre in grado di registrare il dato sulla cittadinanza straniera degli imprenditori. Questo sottodimensionamento in qualche misura riguardava anche i dati relativi al 2007: a questa conclusione si arriva se si fa riferimento all'archivio ISTAT sui rimpatri, ridottisi fortemente a partire dagli anni '80 (30 mila/40 mila l'anno), e se si tiene anche conto dell'età solitamente avanzata di quelli rientrati in quel periodo e anche di quelli tornati in Italia nella prima fase del dopoguerra. Per questo motivo il Centro IDOS e la CNA, nel *Rapporto Immigrazione e Imprenditoria*, la cui prima edizione annuale è del 2015, hanno preso in considerazione tutti gli "imprenditori immigrati", con l'avvertenza che una modesta quota è costituita da italiani rimpatriati e, da ultimo, anche da stranieri ormai di cittadini italiani. Mentre l'inizio del 2008 le imprese gestite da immigrati influivano nella misura del 3,6% sul totale imprese attive (225.408 su 6169.126), alla fine del 2018 l'incidenza è aumentata al 9,9%.

Sociologia della imprenditoria immigrata

In Italia l'imprenditoria immigrata ha iniziato a svilupparsi in misura consistente dopo l'approvazione della legge 40/1998, richiamando l'attenzione dei sociologi. I Paesi di tradizionale immigrazione, sia in Nord America che in Europa, avevano conosciuto questo fenomeno già in precedenza ed è comprensibile che le prime teorie interpretative al riguardo siano nate in quei contesti, specialmente negli Stati Uniti. Di seguito si farà cenno a quelle teorie e poi si si riferirà sulle interpretazioni sociologiche elaborate in Italia tra il finire degli anni '90 e gli anni '2000. Riferire sui numerosi studi

successivi non rientra nell'economia di questo saggio, che si limita a porre in evidenza gli spunti che aiutano il lettore a leggere in maniera non frammentaria l'imprenditoria degli immigrati in Italia [9].

Rispetto alle teorie elaborate sulle emigrazioni d'élite svoltesi fino alla metà del XIX secolo è evidente il loro significato di prevalente interesse storico, trattandosi di realtà migratorie dalle caratteristiche diverse da quelle che contraddistinguono le migrazioni di massa. Anche per questi flussi migratori è necessario precisare non solo la differenza di quelli svoltisi prima della Seconda guerra mondiale e quelli postbellici (all'interno dei quali si distinguono gli ultimi decenni permeati da un'intensa globalizzazione), ma bisogna anche precisare che, a seguito delle caratteristiche dei diversi contesti che ovviamente hanno influito sull'inserimento delle comunità immigrate, gli orientamenti evidenziati in un Paese non possono considerarsi automaticamente riferibili a un contesto nazionale diverso, ad esempio dagli Stati Uniti all'Italia.

Un tratto che accomuna tutti gli studi è l'apprezzamento dell'imprenditorialità degli immigrati. Werner Sombart [10], nei suoi approfondimenti sulle origini del capitalismo e della società occidentale moderna, riconosce un ruolo fondamentale alla figura dello straniero imprenditore, ritenuta cruciale per lo sviluppo. Egli identifica nelle minoranze straniere il fulcro centrale per i cambiamenti economici e sociali. Gli immigrati, poiché non fanno parte della maggioranza conformista e tradizionalista, sono soggetti a uno stato di esclusione che innesca il cambiamento. Questa analisi si riferisce all'immigrazione svoltasi nel XVIII e nella prima metà del XIX secolo, quando a espatriare erano delle élite culturali, solitamente titolari di una buona posizione economica, costretti a farlo per motivi politici e religiosi, cercando con il successo il riscatto all'estero, anche a costo di andare spesso controcorrente

Per Sombart lo straniero, non essendo legato alle tradizioni conformiste del Paese di accoglienza, concentra in sé i tratti tipici dell'imprenditore capitalistico e cioè il senso degli affari, lo spirito d'iniziativa, la capacità d'innovazione, il gusto del rischio, la propensione ai contatti internazionali e uno spiccato senso del risparmio.

Nell'esperienza italiana gli emigrati di quel periodo furono dei singoli esuli, diventati tali a seguito del soffocamento dei moti risorgimentali. Ad essi l'analisi di Sombart si adatta poco: ad esempio, negli Stati Uniti Filippo Mazzei fu un imprenditore amico del Presidente Jefferson e di alti eminenti politici e altri, in ragione della loro alta preparazione, svolsero la funzione di consoli (così fu poi anche per Mazzei quando ritornò in Europa). Un caso, con qualche analogia a quanto delineato da Sombart, fu quello del gruppo dei valdesi, perseguitati in Piemonte, che si trasferì prima nei Paesi Bassi e poi in Olanda [11].

Successivamente, col modificarsi delle caratteristiche dell'insediamento degli immigrati, sono mutate anche le interpretazioni riguardanti il loro coinvolgimento imprenditoriale. E' stata inizialmente dedicata un'attenzione prevalente alle loro differenze come comunità immigrate, facendone derivare le motivazioni e i percorsi. In una seconda fase sono state studiate le connessioni tra imprenditoria immigrata e sistemi economici delle società. Infine sono stati presi in considerazione anche i fattori istituzionali che possono favorire la creazione delle piccole imprese.

Gli studiosi hanno iniziato con il sottolineare che il *background* socioculturale, religioso, professionale influisce sul loro percorso imprenditoriale, come nel caso degli, ebrei, una comunità molto coesa, e dei giapponesi, segnati dalla tradizione confuciana. Quindi si è passati a formulare ipotesi sullo svantaggio degli immigrati, portati a orientarsi sul lavoro autonomo come un rimedio rispetto alle difficoltà di inserimento nel mercato occupazionale. Come fattori dello svantaggio sono stati indicati la scarsa padronanza della lingua, il ridotto livello di scolarizzazione, il mancato riconoscimento della professionalità acquisita e le diverse discriminazioni, elementi che nell'insieme

pregiudicano un normale accesso al lavoro, lasciando a loro disposizione gli spazi non appetibili perché poco redditizi e caratterizzati dalla precarietà. Secondo la *teoria della mobilità bloccata* gli immigrati, trovandosi in una posizione svantaggiata per farsi valere negli usuali percorsi del lavoro dipendente, tendono a impegnarsi nel lavoro autonomo, e più sono stati svantaggiati, più sono motivati a seguire questa via alternativa.

In certi contesti hanno indirizzato al lavoro autonomo l'espulsione dalle aziende industriali e la conseguente disoccupazione. Questo è quanto avvenne in Europa negli anni '70 in concomitanza con l'avvio del processo di ristrutturazione del sistema industriale, un periodo in cui gli immigrati si impegnarono nella creazione di piccole imprese, che sembravano destinate a sparire nel periodo della produzione di massa.

La *teoria della mobilità bloccata* è stata criticata per non aver tenuto sufficientemente in considerazione le caratteristiche dei singoli contesti nazionali e delle singole collettività, motivo per cui non tutte tra esse si impegnano nel lavoro autonomo. La teoria di *middleman minorities* è stata formulata con riferimento agli immigrati che si dedicano ai servizi commerciali e finanziari, e si rivolgono a una comunità numerosa che opera in aree urbane disagiate. Le comunità di riferimento erano quella italiana e quella ebraica negli Stati Uniti, poi sostituite da coreani e cinesi. La promozione di questa imprenditorialità si basa sulla solidarietà esistente tra i membri della comunità, anche per il reperimento delle risorse necessarie e per la resistenza all'assimilazione, per cui ne derivano la segregazione residenziale e il mantenimento dei tratti distintivi. La gestione di questa attività è paternalistica, richiede lunghi orari di lavoro, non tecnologizzato bensì *labour intensive* e in grado di ridurre i costi.

La teoria della *successione ecologica* ha ritenuto che la piccola borghesia impegnata in attività imprenditoriali non abbia la capacità di riprodursi in maniera adeguata e abbia avuto bisogno degli immigrati come propri successori, disposti a operare nei settori più pesanti e arischio e nei quartieri più a rischio.

Negli anni '80 è stata formulata la teoria delle e*conomie di enclave.* Il riferimento è a quelle economie ad alta concentrazione di imprese gestite da immigrati. Si è di fronte a mercati del lavoro distinti, difficilmente permeabili tra di loro. Gli immigrati si concentrano nel settore "secondario", quello cioè delle attività più precarie e faticose, meno confacenti alle attese dei lavoratori nazionali. L'alternativa per sfuggire all'inclusione nel mercato del lavoro secondario, quello più emarginato, consiste nel costituire delle impresse nelle vicinanze delle comunità etniche. Queste imprese offrono, solo al proprio gruppo, prodotti specifici e difficilmente reperibili, e poi alla popolazione in generale. Capitali, protagonisti, clienti. Tuttavia queste imprese, potenziandosi e diversificandosi, sono in grado di rivolgersi anche agli autoctoni.

La *teoria del modello interattivo* ha collegato in modo organico lo sviluppo dell'imprenditoria etnica con le esigenze dei sistemi economici avanzati, cercando di controbilanciare l'eccessiva importanza assegnata dalle teorie culturaliste alle risorse etnoculturali dei gruppi, mentre devono essere presi in considerazione anche al di là dei vincoli politico-economico.

Come si vede, le prima teorie hanno dato adito a ulteriori approfondimenti nella formazione di teorie composite, che hanno ripreso, in parte valorizzandoli e in parte modificandoli, i precedenti approfondimenti.

Tipologia delle imprese degli immigrati nel contesto italiano

Queste teorie sono state formulate sulla base delle esperienze estere, in particolare di quella statunitense. Tra la fine degli anni '90 e l'inizio degli anni 2000 anche in Italia sono stati pubblicati importanti studi sull'imprenditoria immigrata, che ovviamente tengono conto delle precedenti teorie, basandole, però, nella specificità del contesto italiano [12]. Maurizio Ambrosini ha fornito una ripartizione tipologica delle imprese a gestione immigrata. In questa tipologia si ritrovano forme che erano prevalente all'inizio della presenza straniera in Italia e altre legate alla successiva evoluzione:

impresa tipicamente etnica: rivolta ai bisogni di una comunità immigrata con la fornitura di prodotti o servizi specifici;

impresa intermediaria: una sorta di mediazione per la fornitura di prodotti non tipicamente etnici come traduzioni e consulenze legali, e attività di servizi quali i *phone centers*, le agenzie di viaggio, di *money transfer*, di intermediazione finanziaria e immobiliare, commercio di prodotti dall'estero:

impresa etnica allargata: finalizzata alla fornitura di prodotti a una clientela mista (immigrati e autoctoni) per poter avere un numero adeguato di clienti che garantiscano la sopravvivenza;

impresa prossima: rivolta alla fornitura di servizi specifici per la popolazione immigrata ma anche in grado di attirare gli autoctoni, come ad esempio nel caso di vendita di biglietti per destinazioni extraeuropee;

*impresa esotica***:** finalizzata a fornire prodotti derivanti dalle tradizioni culturali del Paese di origine. Da Martinelli si rilevano queste specificazioni: oggetti, ingredienti, sapori, immagini, codici linguistici e riferimenti di vario genere che hanno significati simbolici particolari per i consumatori. Le attività di questo tipo si collocano nella ristorazione, nell'alimentazione, nell'abbigliamento e nell'arredamento, nella musica;

impresa aperta: impegnata nella produzione di beni e servizi senza connotati etnici specifici, anche in concorrenza con le imprese degli autoctoni, sia nei servizi che nella produzione industriale;

Imprese rifugio o marginali: di questa ulteriore categoria, secondo Succhetti, il tipico esempio è l'ambulantato.

Nelle linee di seguito proposte per la lettura dell'imprenditoria etnica in Italia, oltre agli spunti desunti dalle teorie classiche sull'argomento formulate nel mondo anglosassone e a quelle proposte dai pochi autori citati in nota, si tiene conto anche degli apporti forniti da altri autori succedutisi nel corso degli anni 2000, durante i quali l'imprenditoria immigrata si è imposta all'attenzione come una realtà rilevante a partire dalla sua considerevole crescita quantitativa.

Riferendosi al contesto mondiale la Sassen è arrivata a sostenere che l'attività imprenditoriale degli immigrati costituisce ormai uno dei caratteri distintivi delle nuove economie metropolitane [13]. Sembra però esagerato ritenere che la figura dell'imprenditore abbia soppiantato quella dell'operaio immigrato, tipica ai tempi della produzione di massa. Gli imprenditori, pur con la loro crescente importanza, continuano a essere una minoranza, seppure cospicua, tra gli immigrati inseriti nel mondo del lavoro.

Per dissuadere da una lettura semplicistica va premesso che il funzionamento dell'economia dipende da molteplici fattori, quali l'applicazione delle norme, la funzionalità delle istituzioni, le caratteristiche dei contesti sociali di accoglienza, il patrimonio socioculturale dei protagonisti e la loro intraprendenza individuale, senza trascurare il sostegno della comunità di appartenenza

Aspetti specifici del contesto italiano: gli ostacoli [14]

Se si considera l'evoluzione della imprenditoria in un indicatore di integrazione degli immigrati, si constata che il processo di inserimento economico si è sviluppato molto più velocemente rispetto all'inserimento nella società, che comporta una maggiore disponibilità da parte degli italiani. La reazione più significativa, in un Paese trasformatore come l'Italia e ad alta tecnologia in molti settori, è stata conseguita da quegli imprenditori che con i loro prodotti hanno saputo interpretare i nuovi bisogni della società, acquisendo molti clienti italiani, ricorrendo anche all'innovazione tecnologica. Questa fase è stata ormai avviata nonostante le difficoltà tipiche del contesto italiano: crescita bassa, credito difficile, burocrazia pesante, maggiori difficoltà per le piccole e medie imprese. Di notevole pregiudizio può essere la ridotta dimensione delle aziende, molto spesso unipersonali; tuttavia, un adeguato ricorso alla tecnologia e a internet può consentire di abbassare i costi sia in fase di produzione che di commercializzazione.

Questo eccezionale protagonismo è stato solo un po' rallentato ma non soppresso dagli effetti della crisi mondiale del 2008. Anzi, gli imprenditori immigrati si sono maggiormente inseriti nei comparti in parte considerati meno appetibili dagli autoctoni, dall'edilizia al settore turistico-alberghiero e in diversi rami dell'industria, realizzando anche in diversi casi obiettivi più ambiziosi e superando difficoltà maggiori in quanto stranieri. A livello di difficoltà il differenziale consiste nelle procedure per il riconoscimento dei titoli di studio, nel fatto di doversi confrontare con un'altra lingua, nella necessità di riqualificarsi per adattarsi al nuovo contesto e di reperirvi i clienti, nell'impratichirsi nella legislazione del posto, nei contatti con le strutture pubbliche. Il differenziale etnico consiste anche nella loro maggiore capacità di superare gli ostacoli.

Grave è stato e continua ad essere il reperimento dei finanziamenti necessari. Purtroppo gli immigrati non sono in grado di fornire le usuali garanzie alla pari degli italiani e non sempre sono sufficienti gli aiuti reperiti all'interno della propria comunità, per cui molte valide potenzialità imprenditoriali restano inespresse. Bisogna tenere conto, su un piano più generale, che il contesto più favorevole, da considerare necessario per lo sviluppo ottimale delle imprese, non consiste solo in disposizioni di legge e in misure amministrative ma anche in una mentalità più sensibile al ruolo imprenditoriale.

Percorsi imprenditoriali

Tenendo conto sia delle riflessioni sociologiche e di quanto emerso delle ricerche sul campo, è possibile riassumere gli aspetti essenziali dell'esperienza italiana [15]. Va precisato che la qualifica di imprenditore spetta tanto a chi è titolare di aziende di una certa consistenza (fino a 50 dipendenti per potere essere inclusa nel settore dell'artigianato) che a quelle unipersonali. Queste le caratteristiche principali:

- la disponibilità degli immigrai ad affrontare qualsiasi fatica pur di riuscire, con l'orgoglio di poter poi affermare di non aver "rubato" il posto di lavoro agli italiani ma di averlo creato;
- la rigidità della normativa che fa propendere un certo numero di immigrati a operare come lavoratori autonomi per assicurarsi la garanzia del soggiorno;
- l'umile inizio della loro storia imprenditoriale con i marocchini approdati nel Sud che iniziarono a praticare l'ambulantato, il che portò gli italiani a qualificare sbrigativamente tutti gli immigrati come "vu' cumprà;
- per il successivo avvio di attività autonome sono state utili le competenze acquisite come lavoratori dipendenti o attraverso corsi professionali;
- l'apprezzamento del lavoro autonomo come possibilità di porre fine ai disagi e alle angherie subìte da parte di trafficanti degli esseri umani prima e dei caporali dopo, come alla subalternità sperimentata all'interno delle aziende;

- l'inserimento nel settore autonomo-imprenditoriale come rimedio giuridico all'incertezza di poter rinnovare il permesso di soggiorno come lavoratori dipendenti;
- la possibilità del singolo immigrato di affermarsi anche secondo modalità lontane dal gruppo di appartenenza, nonostante usualmente l'appartenenza al gruppo determini una certa omogeneizzazione;
- l'importanza delle agevolazioni pubbliche per intraprendere l'attività autonoma (riduzione delle tasse, incentivi e prestiti nella fase di avvio), senza sottostimare, in molti casi, che il sostegno della comunità di appartenenza può essere determinante;
- la diversa capacità di resistenza e di affermazione degli immigrati rispetto agli autoctoni, seppure sobbarcandosi a orari estenuanti e spesso sottopagando il personale che aiuta;
- il ridimensionamento del pregiudizio che per gli immigrati le iniziative riescano sempre bene, dimenticando che tra di loro è alto il numero delle chiusure delle attività anche a seguito di fallimento;
- la strategia di praticare bassi costi al fine di poter contattare e acquisire un maggior numero di clienti, migliorando tra l'altro nelle relazioni quotidiane la conoscenza della lingua italiana;
- la probabilità che le seconde generazioni non siano disposte a continuare le iniziative autonome che i genitori hanno condotto con esito positivo ma con grandi sacrifici;
- l'importanza dell'istruzione per riuscire ad operare in ambiti più impegnativi e più tecnologizzati;
- l'assoluta preminenza delle doti personali, a prescindere dalle caratteristiche della comunità di appartenenza, per riuscire ad affermarsi con imprese innovative;
- la necessità di rendere più favorevoli, per le imprese sociali, le modalità di partecipazione ai progetti e ai programmi di sostegno, attenuando la priorità accordata alle imprese con lunga esperienza e con elevati budget;
- la propensione a questo impegno favorita da diverse comunità di appartenenza, per cui di fatto alcuni gruppi nazionali primeggiano per numero di lavoratori autonomi, salvo salvo restando che la vocazione può dipendere anche da stimoli recepiti nel contesto italiano;
- il gruppo di appartenenza può essere, con le sue imprese, la palestra in cui i futuri imprenditori possono esercitarsi inizialmente come lavoratori dipendenti per poi dare vita alla loro attività propria nello stesso ambito.

Questa sintetica distinzione per punti merita di essere completata con qualche annotazione. Il termine "imprenditoria immigrata", qui volutamente utilizzato, è più adeguata rispetto a "imprenditoria etnica", che fa riferimento solo ad alcune tipologie di attività da essi svolte; definizione che poteva essere accettata solo nella fase del primo inizio dell'imprenditoria immigrata, quando in prevalenza i clienti erano gli stessi immigrati e i prodotti messi a disposizioni erano tipici dei Paesi di origine.

Il problema del credito per le piccole e medie aziende è veramente cruciale, perché le banche, considerata la complessità delle relative pratiche, hanno interesse a concedere mutui non inferiori a una certa somma (attorno ai 100 mila euro), mentre per le piccole e medie imprese solitamente è sufficiente un credito pari a un terzo (o anche meno) di tale importo. Perciò le strutture abilitate a trattare il mediocredito andrebbero più adeguatamente supportate con fondi pubblici di garanzia così da incentivare l'iniziativa imprenditoriale sia degli italiani che degli immigrati.

"Le imprese rosa" delle donne straniere meritano una più attenta considerazione sia per il ritmo più elevato di crescita sia per altri motivi. La via femminile all'imprenditoria è più difficile, tanto tra gli italiani quanto tra gli stessi immigrati, per i pregiudizi che persistono nei confronti del ruolo femminile. Per essere imprenditrici ci vuole più tenacia per riuscire a sfruttare le opportunità che si presentano in diversi comparti del commercio, dell'artigianato e dei servizi, Le immigrate, sfatando una concezione stereotipata del loro ruolo all'interno delle loro comunità di appartenenza, che le qualificava come passive e subalterne, sono diventate attive anche in comparti che per tradizione si consideravano appannaggio degli uomini.

Per completezza del discorso, anche se qui non viene condotto uno specifico approfondimento, va aggiunto che l'imprenditore immigrato svolge una funzione economica non solo a beneficio del Paese che lo ha accolto ma anche del Paese di origine, non solo con l'invio delle rimesse ma, spesso, anche

con attività ch costituiscono un ponte tra i due Paesi: per quanto in una fase ancora non sufficientemente sviluppata, queste virtualità costituiscono una speranza per il futuro, specialmente se le seconde generazioni, più a loro agio nel sistema socio-culturale del Paese che li ha accolti e anche a conoscenza delle caratteristiche del Paese di origine dei loro genitori, sentiranno a loro volta la vocazione imprenditoriale.

L'artigianato e le imprese artigiane tra tradizione artistica e futuro tecnologico

Per esaminare in profondità il settore artigianale bisogna affrontare vari aspetti: la legislazione del settore, la considerazione da parte dell'opinione pubblica, la praticabilità degli antichi e dei nuovi mestieri, il ricorso alle tecniche digitali e le possibilità occupazionali che ne possono derivare e insieme all'impatto economico [16].

Innanzi tutto va ribadita la saggezza insita nel criterio di affrontare il futuro, tenendo conto del passato, di modo che l'attenzione all'artigianato non assuma una connotazione prettamente nostalgica. La tradizione artigianale italiana è tuttora in grado di farsi valere per ingegno creativo e professionalità che assicurano prodotti di nicchia, apprezzati da clienti, italiani e stranieri. Per la grande industria la tecnologia e l'innovazione coincidono sempre di più con l'automazione, mentre per l'artigianato essa è finalizzata al potenziamento della capacità espressiva dell'artigiano e all'alta qualità del prodotto. Anche quando vengono utilizzati dei macchinari, nei processi produttivi prevale la manualità.

Sussiste una certa analogia con i prodotti alimentari italiani, quali, genuini e prelibati per il loro livello di qualità, dovuto alle caratteristiche dei campi e del bestiame, ai sistemi di coltivazione e di allevamento e all'arte (un misto di tradizione e di modernità) di confezionare i prodotti [17]. La cultura della "bottega" assicura ancora la trasmissione delle competenze artigianali di eccellenza. L'artigianato artistico, che aggiunge raffinatezza alla manualità professionale, è ricercato anche in questo periodo di globalizzazione e produzione in serie e viene prodotto da aziende in crescita e assicura un sostegno all'occupazione e all'economia italiana [18].

Tuttavia l'attività non è spesso facile per tutti gli artigiani. Essi operano sovente come dei *free lance* (quasi sempre a casa) e, per sopravvivere, hanno compreso di dover ricorrere alla tecnica digitale all'e-commerce. L'artigianato artistico include diversi comparti: ceramica, gioielleria, la moda (dal tessile al ferro battuto), vetro, il marmo, ebanisteria, affresco, calzoleria, pelletteria fino a sconfinare nella meccanica (dalle biciclette a vari altri componenti). Sarebbe grave non contrastare la scomparsa delle competenze artigiane. A tal fine è stato firmato uno specifico protocollo tra Alleanza per l'artigianato artistico, Associazione Casse di Risparmio Italiane (ACRI) Unioncamere, Cna e Confartigianato. Il protocollo si propone di incrementare gli inserimenti formativi, sostenere l'apprendistato, incentivare le imprese, far perno sull'utilizzo delle tecnologie per perfezionare i materiali e gli stili, e rendere più efficace la promozione.

Le aziende artigiane confrontate con internet e l'e-commerce

Le imprese dell'artigianato artistico e, più in generale, tutte le piccole e medie imprese possono trovare in internet un valido supporto alla loro affermazione sia in Italia che all'stero, obiettivo quest'ultimo prima possibile solo a quelle dotate di consistenti risorse finanziarie. Diverse ricerche hanno evidenziato che l'utilizzo di internet per l'*e-commerce* è in grado di favorire l'aumento dei clienti e del fatturato. Per la conoscenza di internet sono state promosse diverse iniziative, anche da Google stesso in collaborazione con Unioncamere nell'ambito degli orientamenti del Governo e dell'Unione Europea (Programma *Skill for jobs*). Ad esempio, sono state assegnate delle borse di studio a giovani laureati, chiamati a mettersi a disposizione delle aziende dopo essere stati

opportunamente preparati. Un sito web realizzato dal Google Cultural Institute in collaborazione con Unioncamere e il Ministero per l'agricoltura, ha offerto numerose mostre digitali, curate in italiano e in inglese, per far conoscere l'eccellenza italiana nel settore dell'agroalimentare e dell'artigianato [19]. Queste mostre presentano prodotti ultra famosi dell'artigianato, e anche quelli dell'agro-alimentare), come il Grana Padano, Il Parmigiano Reggiano, il Prosciutto di San Daniele o il Prosciutto di Parma, il Vetro di Murano, il Tessile Biellese, il Pomodoro di Pachino, il Radicchio, il Variegato di Castelfranco o Una verdura). Vengono anche presentate eccellenze meno note come la pietra di Cuneo (particolarmente apprezzata da Leonardo da Vinci, che la citò nei suoi scritti), il tessile di Prato i cui tessuti sono stati realizzati per confezionare gli abiti per Russel Crowe per il ruolo nel film "Il gladiatore", e quelli utilizzati da Mel Gibson nel filmi "Braveheart".

Queste mostre guidano il visitatore attraverso una vera e propria narrazione digitale, fatta di foto, video, documenti storici, lettere commerciali, affissioni pubblicitarie e racconti, che riportano indietro nel tempo, e aiutano a conoscere meglio un prodotto e il suo territorio. Le stesse esposizioni intrecciano aneddoti che affondano le radici nella storia. Per esempio, non tutti sanno che il cappello che Federico Fellini indossava sul set è un tipico cappello di Montappone, dalla storia antica perché prodotto sin dal 1300: un oggetto dalle origini leggendarie, oggi esposto nel Museo del Cappello di Montappone.

Una mappa dell'Italia agevola la consultazione delle mostre e consente di individuare il luogo di origine dei prodotti presentati, come anche consente organizzare la conoscenza del territorio italiano per tipologia dei prodotti.

Gli immigrati e il rapporto con i mestieri artigianali

La maggior parte delle imprese degli immigrati è a carattere unifamiliare e molte sono quelle artigianali, e tuttavia non tutti i mestieri artigianali tradizionali possono essere da essi realisticamente esercitati o, compito ancora più proibitivo, recuperati. Nel Novecento erano numerosi in Italia i mestieri artigianali e, in parte ancora praticati nell'immediato dopoguerra (specialmente nelle aree rurali). Attualmente molti o sono scomparsi o in via di estinzione, così è avvenuto per gli ombrellai e gli arrotini (salvo le sempre più rarefatte prestazioni di nomadi che, per strada dalle auto munite di altoparlanti, annunciano la loro momentanea disponibilità ad affilare i coltelli e riparare gli ombrelli); e i maniscalchi (che ferravano i cavalli e lavorano il ferro, come oggi fanno i fabbri). Lo stesso destino riguarda le tessitrici con il loro telaio casalingo; i seggiolari (abilissimi nel riparare il fondo delle sedie intrecciando fili di raffia), gli stagnini (che, per motivi igienici, ricoprivano di stagno, metallo neutro, l'interno dei recipienti di zinco), i cestai, i cerai, i cordai, i guantai, i materassai (le cui botteghe erano aperte fino a poco tempo fa), le ricamatrici, i sellai, gli scopettai (produttori di spazzole e scope).

All'interesse per la riparazione degli oggetti si è subentrata la più sbrigativa sostituzione degli stessi e così sono venuti meno i clienti per chi esercitava questi antichi mestieri. Sono ormai raramente utilizzati i selciatori (gli addetti alla posa in opera di cubetti di porfido, che a Roma vengono detti i "sanpietrini"), gli scalpellini (coloro che sgrossavano e lavoravano la pietra o il marmo con lo scalpello), e i norcini (gli addetti alla macellazione del maiale e alla lavorazione delle carni): a loro sono subentrate le norcinerie ma solo come negozi di vendita.

Altri mestieri perdurano, ma largamente trasformati e all'occorrenza esercitati in una bottega polifunzionale (solitamente con vendita di prodotti): i corniciai, i fotografi, i restauratori, gli orafi, rilegatori, i tappezzieri. Gli orologiai, ad esempio, non solo riparano gli orologi ma anche li vendono. I parrucchieri raramente si occupano di fare la barba ai loro clienti. Molti falegnami sono meno artisti

e maggiormente addetti alla lavorazione con le macchine. Alcuni mestieri tradizionali hanno dato luogo a nuove figure.

Le pettinatrici, che avevano cura in alcune regioni dei capelli delle signore agiate, sono state sostituite dalle parrucchiere con i loro saloni (prima esistevano solo i saloni per gli uomini). I venditori di stoffe sulle piazze, veri maestri nell'oratoria esercitata per convincere le donne all'acquisto, trovano ora al loro posto venditori ambulanti nei mercatini, dove si recano con loro camioncini stipati con numerosi capi di abbigliamento e di biancheria (vendono scarpe o oggetti per la casa). l ciabattini sono diventati calzolai (più che creare le scarpe vendono altri prodotti come lucidi, stringhe, solette o riparano altri oggetti di cuoio). I sarti, ormai poco numerosi tra gli italiani, sono sempre più richiesti per i ritocchi.

Altre volte le funzioni svolte nel passato sono state fatte proprie da nuove figure più specializzate, così come avviene nel settore terziario [20]. Ad esempio, le funzioni delle ostetriche sono state interamente rilevate dagli ospedali e dalle cliniche e le funzioni dei castrari (quelli che castravano gli animali) dai veterinari.

Nei mestieri tradizionali che persistono gli immigrati si sono inseriti o si stanno inserendo. Essi, oltre che nel settore dei servizi (come ambulanti, con imprese di pulizia, punti vendite di *take away*, bar, ristoranti), operano nel comparto artigianale come sarti, muratori (anche carpentieri, piastrellisti, pavimentisti, parchettisti, stuccatori, imbianchini, cartongessisti), giardinieri, parrucchieri, calzolai, idraulici. Diversi altri sbocchi lavorativi sono basati sull'esercizio di mestieri meno tradizionali, legati piuttosto alle mutate esigenze della società: carrozzieri, meccanici, saldatori, modellisti, armaioli, riparatori di protesi dentarie, tipografi, stampatori offset, i riparatori di radio e Tv, elettricisti, elettromeccanici, addetti alla tessitura e alla maglieria cablatori di quadri elettrici, caldaisti, cartongessi molatori, montatori e serramentisti.

Tutte queste professioni presuppongono l'apprezzamento del lavoro manuale (che nel passato in Italia era più diffuso) e una specifica professionalità (prima egregiamente assicurata dagli istituti tecnico-professionali). È diventato, poi, sempre più necessario l'utilizzo della tecnologia e l'esercizio delle competenze digitali: ciò pone le donne su un piano di uguaglianza con gli uomini, mentre nel passato era scontato che certe professioni fossero riservate ai maschi.

L'inserimento degli immigrati aumenta nell'ambito di questi mestieri, sia tradizionali che rispondenti, anche in maniera innovativa, alle specifiche esigenze della società italiana di oggi, come si vedrà dal monitoraggio che ha consentito per dieci anni il *MoneyGram Award* dedicato all'imprenditoria immigrata.

Il MoneyGram Award [21]

Il *MoneyGram Award* ha conosciuto la sua prima edizione nel 2009 nel secondo anno della crisi economica, durissima per l'Italia, che ha visto diminuire la base occupazionale e il numero delle imprese gestite da italiani. I piccoli imprenditori immigrati sono, all'interno delle loro comunità, quelli che hanno un reddito e una capacità di risparmio più elevati. MoneyGram Italia ha voluto enfatizzare le loro realizzazioni, contribuendo a sfatare il pregiudizio che gli immigrati siano privi di dinamismo, competenza, fantasia e capacità di riuscita. Un altro obiettivo primario è stato quello di sollecitare nuovi protagonisti tra gli immigrati, intento riuscito perché il numero dei partecipanti al concorso è andando aumentando, coinvolgendo persone originarie da diversi Paesi e anche lontani discendenti dei numerosi italiani andati a risiedere in America Latina dopo l'Unità d'Italia.

Per l'assegnazione dei premi un'apposita giuria ha vagliato le realizzazioni più significative, dopo aver rivolto invito alla partecipazione più ampia possibile da tutte le parti d'Italia. L'evento finale di

questo programma, organizzato a Roma in sedi suggestive, è stato imperniato sulla premiazione dei primi classificati per i diversi livelli di impegno: crescita e profitto, innovazione, giovane imprenditoria e responsabilità sociale. Dal 2015 è stato previsto anche uno speciale riconoscimento, assegnato finora a un imprenditore di seconda generazione (2015) e a una persona immigrata che si è distinta a livello artistico (2016).

Ogni anno hanno partecipato più di 150 imprenditori immigrati e tra di essi è stata scelta una terna di finalisti, con un solo vincitore per categoria, uno dei quali è stato proclamato l'imprenditore immigrato dell'anno. Il premio, non monetario, è consistito nel riconoscimento sociale e la possibilità, attraverso i media, di farsi conoscere al grande pubblico. La partecipazione da tutta Italia, l'attenzione dei mass media, la continuità dell'iniziativa (durata dieci anni e poi trasferita a Bruxelles) hanno fatto del *MoneyGram Award* una vera e propria vetrina dell'eccellenza imprenditoriale immigrata, come attesta una sintetica carrellata sull'imprenditore dell'anno premiato nelle diverse edizioni.

*MGA 2016***:** Madi Sakandè, nato in Burkina Faso, opera a Calderara di Reno (Bologna). Nel 2011, insieme ad alcuni colleghi, ha rilevato una storica azienda del settore della refrigerazione e climatizzazione industriale (la *New Cold System S.r.L.*) dal fatturato elevato, riuscendo a risollevarla nonostante la crisi. Opera anche come docente e consulente per la certificazione dei tecnici e delle aziende a norma CE 303/2008. Ha ricevuto il Premio di Migliore Imprenditore Africano dall'*Africa ItalyExcellence Award*. La sua azienda è destinata a promuovere in Africa una fiorente attività perché consente la refrigerazione dei prodotti alimentari con impianti funzionanti ad energia solare, consentendo di rimediare al fatto che i tre quarti della produzione di cibo nel continente vada persa.

MGA 2015: Abderrahim Naji, nato nel 1968 in Marocco, a Béni Mellal (una città dell'entroterra da cui molti sono emigrati in Italia), arriva nel 1989 e si stabilisce a Piazzola sul Brenta, in provincia di Padova. Nel 1997, dopo esserne stato dipendente, acquista l'azienda CS Stampi, attiva nello stampaggio di articoli tecnici in materiale plastico per l'industria automobilistica ed elettrodomestica e nella progettazione e sviluppo di stampi. Si impegna nell'acquisto di macchinari innovativi e nell'ampliamento del sito produttivo e riesce a incrementare i profitti e gli addetti (oltre 30).

MGA 2014: Cristina Chua, filippina, commercializza con successo corpi illuminanti per la nautica. Nata nel 1981 a Champan, arriva in Italia nel 2000 e si stabilisce a Milano. Inizia lavorando da badante e da baby sitter, per poi entrare in azienda, operando prima da centralinista (favorita dalla sua conoscenza dell'inglese), poi presso l'ufficio acquisti e quello commerciale e, quindi, presso la direzione della produzione in Cina. Nel 2011 fonda la sua azienda per la vendita di corpi illuminanti, la *Delta Contract Spa*, in particolare per le navi da crociera, mantenendo la sede della progettazione in Italia e la maggior parte della produzione in Cina.

MGA 2013: Martin Saracen, polacco, arriva in Italia nel 1989 da Bratislava e si stabilisce ad Arese, in provincia di Milano.Nel 2006 fonda la *FM Group Italia*, che si occupa del commercio di cosmetici e profumi polacchi. La rete di vendita da lui organizzata gli consente di occupare 90 dipendenti e di contare su 170 distributori in tutta Italia. L'insistenza sulla qualità è il segreto del suo successo: «Ambizione per proiettare nel futuro il mio sogno iniziale; tenacia per non scoraggiarsi davanti alle difficoltà di una start up e ascolto per capire i bisogni della gente».

MGA 2012: Simon Flores, nato a Bachau, arriva in Italia a 26 anni e inizia a lavorare come manovale in edilizia. Dopo aver provato varie attività, nel 2006 ha aperto la *Romania Srl Import*, che si occupa della vendita di prodotti alimentari romeni e dà lavoro a Roma a 40 persone. Riesce così a realizzare il suo sogno di distribuire i prodotti alimentari romeni, superando, come molti altri, notevoli difficoltà per ottenere le autorizzazioni. Si sente a suo agio in Italia, dove ha trovato opportunità altrimenti impensabili, pur restando molto legato alla Romania.

MGA 2011: Jean Paul Pougala è originario del Camerun, dove conta trenta fratelli, avuti dal padre da diverse mogli. Qui inizia a lavorare come strillone di giornali. Venuto in Italia, fonda a Torino una fiorente società di produzione di articoli e gadget per campagne elettorali: la *Election Campaign Store*. Nel 2011 ha fornito i materiali per otto delle undici campagne elettorali svoltesi in Africa, ma ha fornito i suoi articoli anche in Perù, in Germania e in Francia. Dà lavoro a 20 persone e si reca spesso a Ginevra per insegnare sociologia e geopolitica alla scuola di diplomazia.

MGA 2010: Edit Elise Jaomazava, originaria del Madagascar, sposata con diversi figli. Constatato che la vaniglia sintetica ha soppiantato quella naturale, di cui il suo Paese è grande produttore (e anche l'azienda della sua famiglia), si adopera per importarla a prezzi concorrenziali e metterla a disposizione delle industrie alimentari, delle distillerie, delle gelaterie, delle pasticcerie artigianali e anche di clienti al dettaglio. Edith, oltre alla vaniglia, fa arrivare per via aerea, tramite la *SA.VA Import-Export*, un'altra ventina di prodotti, assicurandosi che siano prodotti freschi (dell'ultimo raccolto) e di alta qualità. Anche l'elegante confezione di questi prodotti aiuta a battere la concorrenza.

MGA 2009: Radwan Khawatmi, siriano, di famiglia benestante, ultimati gli studi universitari, giunge in Italia, attratto dalla nostra storia. Prima opera per commercializzare i prodotti della Indesit e quindi, nel 1988, a Milano fonda la *Hirux International,* un'azienda che ha fatto conoscere nei Paesi del Golfo gli elettrodomestici italiani, assemblati con i pezzi forniti da produttori terzisti. I frigoriferi e le lavatrici della Hirux hanno conquistato una rilevante quota di mercato. L'azienda occupa centinaia di dipendenti, oltre che in Italia, anche in alcuni Paesi arabi. L'associazione "Nuovi italiani" da lui fondata si è adoperata per l'attribuzione del diritto di voto amministrativo. Khawatmi. Inoltre, sposato con un'italiana di religione cattolica, si è distinto nella promozione del dialogo tra le religioni contro ogni estremismo e terrorismo.

Il riconoscimento speciale 2015, che MoneyGram ha iniziato ad attribuire a partire da quell'anno, è andato a un esponente della seconda generazione dell'immigrazione: Marco Wu, nato a Livorno da genitori cinesi. Trasferitosi a Roma da bambino, Marco ha iniziato a frequentare l'Università ma in seguito ha deciso di concentrarsi sul lavoro. La sua prima attività è stata un ristorante che ha proposto congiuntamente la cucina cinese e quella italiana, nel cuore della Roma multietnica, a Piazza Vittorio. Poi è diventato titolare di un'enoteca e si è occupato della distribuzione di prodotti alimentari ai ristoranti cinesi di tutta Italia; inoltre, si è impegnato per il potenziamento del canale delle esportazioni dei prodotti italiani in Cina, dedicando al vino italiano, sua area di *expertise*, particolare attenzione.

Il riconoscimento speciale 2016, incentrato sull'arte, è andato a Takoua Ben Mohamed, ragazza di origine tunisina, figlia di un rifugiato politico, arrivata in Italia all'età di otto anni. Da allora è iniziato il suo processo di integrazione, non privo di ostacoli. Nell'arte ha trovato un aiuto. Nei suoi fumetti racconta, con ironia, cosa vuol dire essere musulmana velata nella nostra penisola. Parla di cittadinanza, discriminazione ma anche di dialogo e rispetto tra culture. Oggi è un'illustratrice e una giornalista grafica che racconta, attraverso le sue mostre e il libro *Woman Story,* le vicende quotidiane in Italia di una ragazza con lo *hijab* (il velo non integrale), sfruttando l'immediatezza e l'efficacia delle parole unite al fumetto.

L'ampienza assunta dal *MoneyGram Award* è attestata anche dalla varietà dei settori di provenienza degli imprenditori che vi hanno partecipato. Nel *comparto alimentare:* pasticcerie, laboratori di yogurt biologico, ditte per l'importazione di spezie e di prodotti artigianali; nel *comparto servizi:* agenzie di viaggio, uffici di traduzioni, centri di interpretariato, società *di casting*, centri culturali, ludoteche, piattaforme di e-*learning,* laboratori per facilitare l'apprendimento ai disabili, servizi artigianali assicurati da calzolai, sarti (modellisti, prototipisti), parrucchieri (anche in stile "etnico"),

operatori di centri estetici, e restauratori di mobili; nel *comparto industriale:* refrigerazione e climatizzazione, informatica, produzione di etichette personalizzate per le bottiglie di vino, localizzazione su *smartphone e tablet* delle zone di passaggio delle reti sotterranee (una soluzione digitale fondamentale per lo sviluppo del catasto nazionale e per la gestione e manutenzione delle infrastrutture).; nel s*ettore commerciale:* una miriade di iniziative, dal commercio al minuto a quello all'ingrosso, con un reticolo imponente di piccole e medie realtà aziendali. Nell'ambito della ristorazione si va dai bar e piccoli rivenditori di cibo "da strada", a proposte anche molto raffinate (ad esempio, accompagnando i clienti italiani attraverso i sapori e le usanze del Paese di origine).

Conclusioni. Per una diversa narrazione

Le strutture che creano posti di lavoro meritano apprezzamento e, specialmente in Italia, un grande merito spetta alle piccole e medie imprese, ma lo stesso va detto a livello europeo. Lo ha riconosciuto lo *Small Business Act (SBA) for Europe*, documento approvato dalla Commissione Europea nel mese di giugno 2008, che ha sottolineato il ruolo e ha raccomandato ai governi nazionali l'adozione di misure adeguate a tutti i livelli per sostenerle.

Nell'ambito delle piccole e medie imprese è stato straordinario il protagonismo degli immigrati nel corso degli anni 2000, sempre in crescita anche negli anni più duri della crisi e così, presumibilmente, anche nel futuro: un andamento che, pur avendo le sue ombre, ha dello straordinario e avrebbe meritato una narrazione libera dai luoghi comuni con i quali ancora molti raccontano l'immigrazione.

Il protagonismo degli immigrati, sia nei casi di piccole imprese sia in quelli, meno numerosi, di medie imprese è frutto di una grande tenacia e indicatore dell'integrazione nel sistema economico che, con opportune misure (non sempre adottate), potrebbe accelerare anche l'integrazione sociale.

Prima si è fatto cenno anche alle ombre di questa realtà. Le aziende di piccole dimensioni abbisognano sempre più di ricorrere all'innovazione e alla tecnologia, specialmente se intendono ampliare la clientela rivolgendosi anche all'estro. Non mancano le iniziative in tal senso, ma moltissimo resta da fare. L'apertura all'estero vale anche per i Paesi di origine essendo gli imprenditori immigrati, un ponte tra essi e l'Italia. Talvolta vi sono soggetti che rimpatriano, portando con sè quanto appreso nel corso dell'esperienza italiana, ma i più restano e, siano essi artigiani di prodotti di qualità o di prodotti tecnologicamente avanzati, da essi ci si aspetta la diffusione del *made in Italy*.

Secondo un concetto equilibrato di transnazionalismo il fenomeno migratorio consiste in un flusso che coinvolge persone, idee, beni, capitali secondo una linea bidirezionale. I 5 milioni di stranieri residenti in Italia, insieme a quelli già diventati cittadini italiani (circa 1,5 milioni), costituiscono, con i parenti e gli amici, una rete straordinaria di penetrazione, anche se si tratta di Paesi di origine a basso reddito [22].

Se sono validi i motivi che inducono a raccomandare maggiore attenzione dei decisori pubblici dalle piccole e medie imprese, e, al loro interno, alle imprese degli immigrati, ci si deve rendere conto che, sotto questo aspetto (e diversi altri), il fenomeno degli stranieri n Italia non costituisce né un'invasione né una disgrazia. Con un riferimento al cosmopolitismo del Rinascimento, che riprendeva le intuizioni degli antichi greci, è bello sperare che la funzione esercitata in quel tempo con la cultura e con le arti, possa essere continuata con i prodotti dell'artigianato italiano, rinnovati dalle moderne tecnologia ma anche carichi di quella luminosa tradizione.

Note

[1] Nino Lo Bianco, presidente Associazione Società di Consulenza (ASSCO), in *Affari & Finanza,* 19 aprile 2004,

[2] II ritardi strutturali sono messi in evidenza in questa ricerca: Idos, Istituto di Studi Politici S. Pio V, *Le migrazioni qualificate in Italia,* Edizioni Idos, Roma, giugno 2016.

[3] Cfr, ad esempio Fatiha Mahmoud, "La presenza delle piccole e medie imprese italiane in Marocco", in *Dialoghi Mediterranei*, n. 22, novembre 2016.

[4] Iafrate P.*, La normativa sugli immigrati in Italia tra formalità e operatività,* Edizioni IDOS, Collana Agora, Roma, 2018: 99-108.

[5] Nanni M. P., Pittau F., "I lavoratori immigrati e le imprese cooperative", in IDOS, *Rapporto Immigrazione e Imprenditoria*, Edizioni IDOS Roma, giugno 2014: 211-217.

[6] Caritas Roma, a cura di Pittau F, *L'immigrazione alle soglie del 2000*, Edizioni Sinnos, Roma, 1999.

[7] Alla stessa data si contavano anche i soci (52.715) e le altre figure societarie (85.990)

8 DD.P.R. E 31 agosto 1999, n. 394, "Regolamento recante norme di attuazione del testo unico delle disposizioni concernenti la disciplina dell'immigrazione e norme sulla condizione dello straniero, a norma dell'articolo 1, comma 6, del decreto legislativo 25 luglio 1998, n. 2826.

[9] Un'esauriente analisi delle teorie formulate in ambito anglosassone e della prima produzione sociologica italiana sull'imprenditoria immigrata è stata curata da Ubolti T., "L'imprenditoria immigrata nella letteratura internazionale", in *AFFARI Sociali Internazionali*, n. 3/2006.

[10] Sombart W., *Der Modern Kapitalismus*, Dunker & Humblot, Berlin (trad. It. *Il capitalismo moderno*, Utet, Torino 1967), 1916.

[11] Cfr. su questa rivista, gli articoli di Pittau Frau F: "Due Secoli di emigrazione negli Stati Uniti. Storie di Italiani", in *Dialoghi Mediterranei,* n. 41, gennaio 2020; e "L'emigrazione in Sudafrica. Storie di Italiani", in *Dialoghi Mediterranei*, n. 42, marzo 2020.

[12] Ambrosini M., *Utili invasori. L'inserimento degli immigrati nel mercato del lavoro italiano*, Franco Angeli-Ismu, Milano, 1999; Idem, *Sociologia delle migrazioni*, Il Mulino, Bologna, 2005. Cfr, sempre relativamente a quel periodo: Camera di Commercio di Roma e Caritas di Roma, *Gli immigrati nell'economia romana: lavoro, imprenditoria, risparmio, rimesse*, Roma, 2003; Martinelli M., "Le caratteristiche dell'attività imprenditoriale*"* e Zucchetti E., "La regola e le eccezioni. Le attività indipendenti degli immigrati nell'area milanese", in Chiesi A. e Zucchetti E. (a cura di), *Immigrati imprenditori. Il contributo degli extracomunitari allo sviluppo della piccola impresa in Lombardia*, Egea, Milano, 2003; Zanfrini L., *Sociologia delle migrazioni*, Laterza, Bari, 2004.

[13] Sassen S., *The Global Cities: New York, London, Tokyo,* Princeton University Press, Princeton, NJ, 1991.

[14] Bea G., Fosco Corradini F., Pittau F., "Immigrati e iniziativa imprenditoriale: dieci indicazioni operative", in IDOS, *Rapporto Immigrazione e Imprenditoria 2015. Aggiornamento Statistico*, Edizioni IDOS, Roma, 2015: 15-16.

[15] Nella ricerca sul campo, di seguito citata, furono coinvolti i redattori del *Dossier Statistico Immigrazione:* Camera di Commercio di Roma e Caritas Roma, *Gli immigrati nell'economia romana: lavoro, imprenditoria, risparmio, rimesse,* Roma, agosto 2003. Cfr. anche: Pittau F, "Realismo e solidarietà: due elementi necessari", in *Quale impresa-Giovani Imprenditori, n. 6/2002,* Numero speciale *"Governare l'immigrazione: un mare di complessità":* 38-4; Pittau F., Melchionda U., Giovine C., Vinci G., "Immigrazione e imprenditoria: alcuni

punti nodali", in Idos, *Rapporto Immigrazione e Imprenditoria 2016. Aggiornamento statistico*, Edizioni Idos/Cna/MoneyGram, Roma, 2016: 9-12.

[16] Si veda una trattazione a carattere generale, partendo dalla situazione regionale, si trova in: Piemonte, *a cura di* Barberis L. e Armano E., *Mutamenti nella composizione dell'artigianato. Forme, processi sociali e rappresentazione,* Regione Piemonte, IRES, Torino, s.d.., Sulla storia e l'attualità dell'artigianato artistico italiano e sulle prospettive occupazionali, cfr: http://www.paolastaccioli.it/libridipaola/frame%20artigianato.htmeanch http://www.jobbydoo.it/browse/artigianato. Una più ampia analisi, seppure datata, si trova in Unioncamere*, Secondo Rapporto Nazionale sull'artigianato*, Roma, dicembre 2006.

[17] Per un a visione d'insieme nel settore agricolo all'inizio degli anni '2000 cfr. Merlino C., Pittau F., "L'agricoltura in Italia e in Europa: situazione odierna, prospettive e apporto degli immigrati", in *Affari Sociali Internazionali,* 2/2003: 105-118; Pittau F., "Perché interessarsi all'agricoltura: le considerazioni di un ricercatore", in *RN Magazine* n.3/2018: 31-32.

[18] Cfr *Business Innovation Observatory* della Commissione Europea (http://ec.europa.eu/growth/industry/innovation/business-innovation-observatory_it

[19] https://artsandculture.google.com/project/made-in-italy?hl=it

[20] Cfr. CNA, *Osservatorio Nazionali Professioni* 2018, Roma, luglio 2018, in https://www.bo.cna.it/uploads/news/osservatorio-professioni-2018/allegati/osservatorio_professioni_2018.pdf)

[21] Nanni M. P., Pittau F., "Le imprese italiane di successo. Il Money Gram Award", in IDOS, *Rapporto Immigrazione e Imprenditoria*, Edizioni IDOS/CNA/MoneyGram, Roma, giugno 2014, 288: 211-218; Pittau F., Bea G., Canovi M., Cantarelli A., "The MoneyGram Award for the excellences among the Foreign Entrepreuners", Idos Research and Study Center, Nanni M. P. (editor), *Report on Immigration and Entrepreunershi 2016. Statistical Update*, Edizioni Idos, Rome, 2016: 50-56; Canovi M, Cantarelli A., Bea G,m Pittau F., Oursana S., "Il *MolneyGam Award* e agli imprenditori Immigrati: una piattaforma da rendere europea", in Idos, *Rapporto Immigrazione Imprenditoria 2017,* Edizioni Idos/CNA/MoneyGram, Roma, 2017: 63-70.

[22] Cfr, ad esempio: Melchionda U,,"I distretti euro mediterranei: un'opportunità per gli immigrati. I paesi di origine, le piccole e medie imprese", in *Mediterraneo: geopolitica, migrazione e sviluppo. Scenari attuali, dati statistici e prospettive,* in *Affari Sociali Internazionali*, n. 3-4/2015: 189-199.

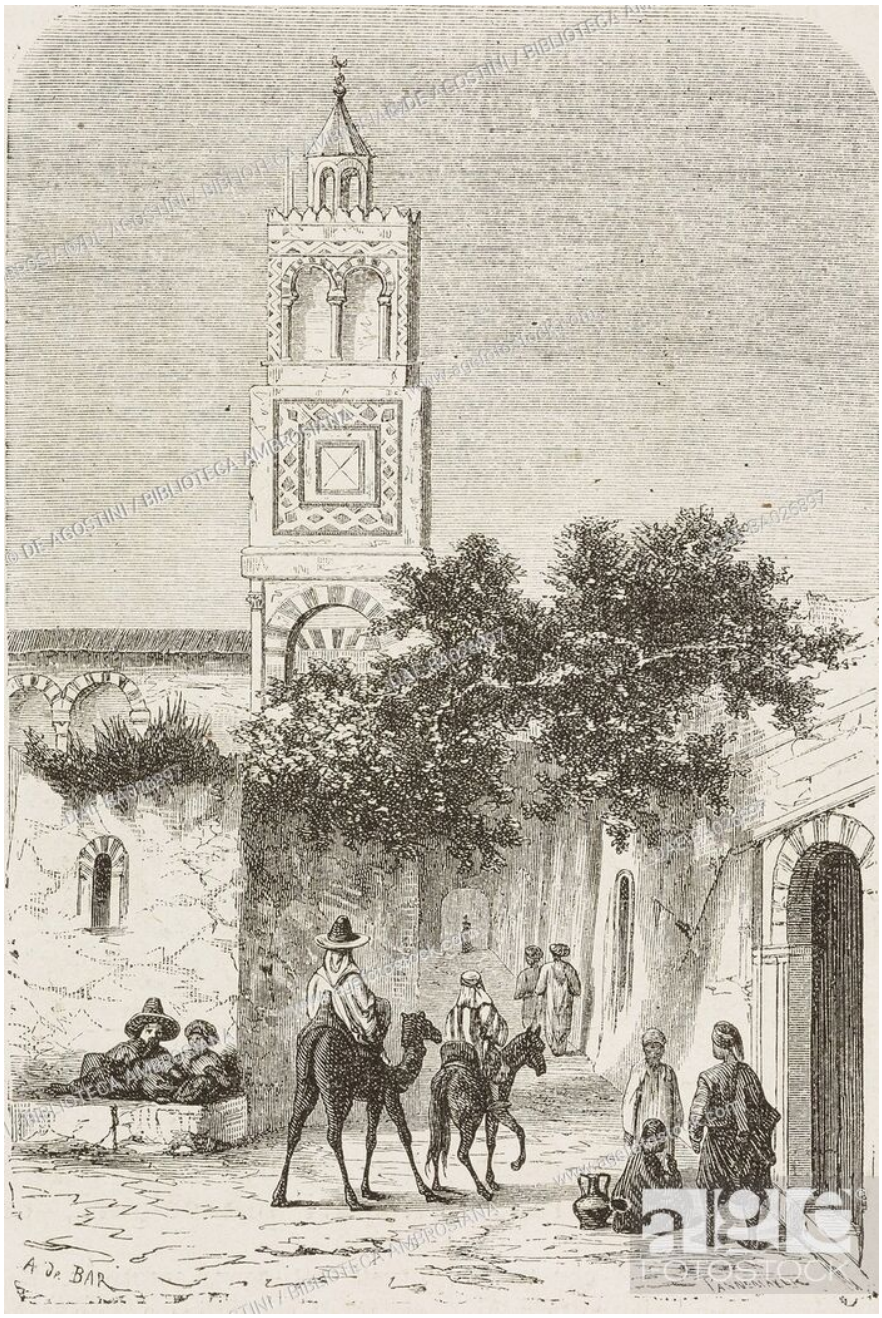
G**iuseppe Bea** ha operato fino al suo pensionamento presso la Confedererazione Nazionale Artigianato e piccole Medie Imprese, sia a livello locale, come Segretario provinciale Roma, sia a livello nazionale, essendo stato responsabile per CNA World (il programma rivolto agli imprenditori immigrati), dell'area internazionale e delle Relazioni istituzionali e della Comunicazione. Per la Confederazione ha partecipato a vari organismi ministeriali di consultazioni ed è stato anche membro della Camera di Commercio italiana di Nizza. Laureato in sociologia, si è adoperato a livello formativo e anche di ricerca. È stato anche tra i fondatori dell'Osservatorio Nazionale Imprese. È docente di economia delle imprese immigrate nei master specifici presso l'Università degli studi di Tor Vergata e la Link campus University. Nel 2013 ha ottenuto la onorificenza di Cavaliere della Repubblica Italiana.

Paolo Iafrate, ha conseguito il dottorato presso lUniversità degli Studi di Roma Tor Vergata in Sistema Giuridico Romanistico ed Unificazione del Diritto – indirizzo Diritto Musulmano e dei Paesi Islamici. Si occupa delle problematiche di diritto penale e diritto dell'immigrazione, sia come ricercatore che come avvocato. Numerosi sono i suoi contributi sulle denunce presentate contro i cittadini stranieri e sulla

metodologia da seguire per pervenire a una loro retta interpretazione. È attivamente impegnato, quale componente del Consiglio Scientifico presso il Centro Ricerche Economiche e Giuridiche (CREG), nonchè in qualità di docente e componente del comitato scientifico all'interno del Master in Economia Diritto e Intercultura delle Migrazioni (MEDIM) presso l'Università di Tor Vergata. È tra i fondatori dell'Osservatorio Nazionale Imprese.

Franco Pittau, ideatore del Dossier Statistico Immigrazione (il primo annuario di questo genere realizzato in Italia) e suo referente scientifico fino ad oggi, si occupa del fenomeno migratorio dai primi anni '70, ha vissuto delle esperienze sul campo in Belgio e in Germania, è autore di numerose pubblicazioni specifiche ed è attualmente presidente onorario del Centro Sudi e Ricerche IDOS/Immigrazione Dossier Statistico.

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



Sousse

Tunisian coastal towns (1836-1844). Maltese and “Italians” in contact

di *Arnold Cassola* [*]

The Libro dei Battezzati in Susa

The *Libro dei Battezzati in Susa* is marked as Vol. I and runs from “1834 all’anno 1861”. In reality, however, this volume seems to include different smaller registers that were later bound together, the first one running from the period 14th November 1836 till 19th May 1844.

According to Jerfel (2013: 6), the baptismal registers conserved in the Saint-Félix Parish Church show that Maltese births constituted around 75% of all European births in the town during the 1836-1884

period: 80 % of baptised children between 1836 and 1850 and 68 % between 1851 et 1883 were Maltese. The second most represented nationality was that of the "Italians", who in the 1836-1850 period were made up of seven Sicilian families, five Neapolitan families and two families each from Genova and Sardinia.

Scope of this work is to list the first Maltese in contact with Sicilians and Italians in Sousse and the neighbouring towns in the said period, from 14th November 1836 till 19th May 1844, and to try and establish the social context in which they were living.

The entries in the register are normally in chronological order. However, there are exceptions to the rule where, for example, some Sousse August 1838 baptism entries actually precede a number of July ones.

Identity

A remark on identity: it is evident-from the materials examined in the above mentioned circumstances- that, at least in formal documentation (notarial deeds, parish baptismal or matrimonial deeds) whilst the concept of "Malteseness" is *vivo e vegeto*, "italianità" is completely missing: persons of Italic descendence are denoted by their regional appellation (siciliano, genovese, napolitano etc.) rather than by their national "italianità".

Indeed, one can arrive at the conclusion that a substantial number of births registered in the Parish Baptismal registry of Sousse concerned Italians. However, whilst we do have the expressions "siciliani"/"conjugi siciliani" ("Stefano Vairetto siciliano"), "sardi" ("Giovan Battista Rosso e Teresa Sciaccaluga, Conjugi Sardi"), "napolitani" ("Marianatonia Rig napolitana"; "Sig. Pasquale Morelli e Francesca sua moglie Napoletani"), "genovesi" ("Antonio Escano and Maria Sciaccalto, genovesi"), "d'Ischia" (Margherita Monti, d'Ischia") etc., we never get "italiani" or "conjugi italiani" to denote these people. This is probably a reflection of the fact that politically Italy did not yet exist and that "Italians" identified themselves much more with their actual regional provenance rather than by their "ideal" Italian label.

It is interesting to point out that in the eight year period examined, apart from the Genoese citizens Antonio Escano and Maria Sciaccalto and Teresa, mother of Carolina Fava, the Italian migrants mentioned having a connection with the Maltese were all coming from the impoverished south of Italy, namely the islands of Sardinia, Sicily and Ischia, together with the Naples Campania region, and this coincides perfectly with Ganiage's Tunis findings, whereby 89.7% of Maltese men married Maltese women, 92.7% of Maltese women married Maltese men, whilst the remaining 8-10% or so, with very few exceptions, were united in marriage to a partner coming from the southern Italian Islands or the Napoli area (Ganiage 1960: 36).

This line of reasoning applied to the classification of Italians did not apply to persons of other nationalities, who are invariably associated with their national context, such as "conjugi Francesi", "Inglese", "Spagnuoli", "Tunisini", "Svizzero" and, of course, "Maltesi"/ "conjugi Maltesi".

Maltese mixed marriages

Ganiage (1860: 35-37) has produced clear evidence that in the period 1840-1859 the majority of Maltese men in Tunis married Maltese women. In this nineteen year period, 386 Maltese men were joined in catholic marriage to 386 Maltese women. Ganiage estimates that one out of nine of these

couples was given a dispensation to marry because of the consanguinity that existed between the couple.

However, in Tunis, there were also a few mixed marriages. Of these, 20 involved Maltese and Sicilians, 5 Maltese and Sardinians, and 19 Maltese married a partner of other nationalities. Basically, one could conclude that around 10.5% of the marriages celebrated in Tunis in the 1840-1859 period, and involving Maltese people, were actually mixed marriages.

What about the situation in the Sousse parish in the 1836-1844 period, as based on the Sousse marriage register? The following 41 marriages involving Maltese were registered in the 15thNovember 1936 – 24th August 1843 period:

Vento Antonio (???) con Macrino Giuseppa (Maltese)

Borgia Francesco con Vella Marianna (both Maltese) (had children)

Pares Saverio con Strafrac Marianna (both Maltese)

Chicchele Antonio (???) con Sciberras Carmela (Maltese)

Vella Francesco con Gili Maria Concetta (both Maltese)

Fighieri Filippo con Giorgi Teresa (both Maltese)

Fernandes Giovanni (Siciliano) con Farruggia Maria (Maltese) (had children)

Tonna Michele con Vedova del fu Demetrio Melich (both Maltese???

Fighieri Carmelo con Gilli Anna (both Maltese)

Lepre Giuseppe con Brifa Francesca (both Maltese)

Sofia Giuseppe (Siciliano) con Carmina Zarpa (Maltese)

Farugia Pietro (Maltese) con Morello Nunziata (foreign ???)

Attat Giovanni con Pace Maria (both Maltese)

Fighiera Gioachino con Portelli Rosa (both Maltese)

Massa Giovanni Ma. con Tabuni Francesca (both Maltese) (with children)

Fighiera Giuseppe con Gilio Teresa (both Maltese)

Attard Giovanni con Maddalena Fsadni (both Maltese (with children)

Clarinquet Gioacchino con Cacchia Teresa (both Maltese)

Brista Giuseppe con Migtrud Grazia (both Maltese)

Ellul Antonio con Casar Concetta (both Maltese (with children)

Sait Luigi con Caraona Elisabetta (both Maltese)

Box Lorenzo (Spanish) con Ferrugia Teresa (Maltese)

Rossignaud Giovanni con Farrugia Teresa (both Maltese)

Demelis Salvatore (???) con Debono Rosaria (Maltese)

Merciecca Giuseppe con Grech Saveria (both Maltese (with children) Monastir marriage, child Sousse

Galea Francesco con Debono Maria (both Maltese (with children)

Soffia Alessio con Giorgio Antonia (both Maltese)

Borgia Carmeno con Balzan Eugenia (both Maltese)

Faella Pietro con Borg Antonia (both Maltese (with children)

Agolina Clemente con Balzani Maria (both Maltese (with children)

Bastianini Salvatore (????) con Mical Mariantonia (Maltese)

Spitieri Lorenzo con Dimech Marianna (both Maltese (married in Sousse, with children in Monastir)

Moscati Filippo con Zamit Giuseppina (both Maltese)

Bella Saverio con Menica Ellul (both Maltese) (with children)

Mical Felice (Maltese) con Bonaici Catterina (both Maltese) (with children)

Vella Giuseppe con Condurat Teresa (both Maltese)

Cassar Francesco con Pace Maria (both Maltese)

Mallia Giuseppe con Cammellieri Giovanna (both Maltese) (with children)

Galea Francesco con Felice Maria (both Maltese) (with childrenboth marriage and child in Media)

Ferrugia Luigi con Xiberras Vincenza (both Maltese) (no children, onl godparents)

Failla Vincenzo con Bonel Concetta (both Maltese) (with children)

Azzopardi Felice con Rizzo Giuseppina (both Maltese) (with children)

Muscat Giuseppe con Failla Maria (both Maltese)

Condorat Giovanni con Felice Rosa (both Maltese ???)

Of these 41 marriages, the great majority, thirty three, were contracted between two Maltese nationals. Seven other marriages were contracted between a foreign male and a Maltese woman (Antonio Vento (“Italian”) with the Maltese Giuseppa Macrino; Antonio Chicchele (“Italian”) with Carmela Sciberras; the Sicilian Giovanni Fernandes with Maria Farruggia; the other Sicilian Giuseppe Sofia with Carmina Zarpa; the Spaniard Lorenzo Box with Teresa Ferrugia; Salvatore

Demelis ("Italian") with Rosaria Debono and Salvatore Bastianini ("Italian") with Mariantonia Mical), whilst only one marriage saw a Maltese man marrying a foreign wife. Such was the case of the Maltese Pietro Farugia who, on 6th October 1837, married the "Italian" Nunziata Morello.

The great majority of these marriages were celebrated in Sousse. However, three marriages were celebrated in Djerba (Luigi Sait with Elisabetta Caraona; Lorenzo Box with Teresa Ferrugia and Giovanni Rossignaud with Teresa Farrugia), two in Monastir (Salvatore Demelis with Rosaria Debono; Giuseppe Merciecca with Saveria Grech), one in Mahdia (Francesco Galea with Maria Felice) and two in Sfax (Giuseppe Brista with Grazia Migtrud; Alessio Soffia with Antonia Giorgio). Francesco Vella and Maria Concetta Gili were married in Sousse, but a note specifies that they were taking up residence in Sfax.

The Sousse baptism register confirms that there are a number of marriages between partners of different provenance as, for example, that between the "Svizzero" Enrico Blagine and the "Genovese" Teresa Croce, who on 26th July 1837 gave birth to a baby daughter, Anna Blagine. She was baptised by Padre Giambattista d'Agnone in Sousse on 18th September 1837.

The baptism register also confirms that there were quite a number of other married Maltese whose marriage has not been recorded in the marriage register. Most probably, these couples had exchanged their vows before marriages actually started being recorded in the Parish registers. Such is the case of what seems to be the first known Maltese man to marry a foreigner in Sousse, Lorenzo Vitale, who had married Margherita Monti, from Ischia, with their daughter Lucia, born on 18th August 1836. The same applies to Marianna Spitieri, who seems to be the first known Maltese woman to marry a foreigner, the Sicilian Angelo Avocato, and who gave birth to a daughter, Emilia, born on 14th June 1837.

Other mixed marriages in Sousse include that between Antonio Miscel, a Frenchman who married a Maltese woman by the name of Carmina (daughter born on 13th November 1837), and that between Paolo Psaila, who was the first Spaniard to enter into a marriage relationship with another Maltese woman, Fortunata Azzopard (first daughter born on 24th December 1837; second daughter birth 24th January 1842).

The other mixed marriages in Sousse consisted in the Sicilian Giuseppe Fernandes marrying the Maltese Maria (first daughter, Giovanna, born on 23rd May 1838) and Gio. Battista Mazza ("Italian") marrying Francesca Tabuni (first daughter, Carmena, born on 27th May 1837.

In Monastir Giuseppe Marceffa, whose place of birth is unspecified, married Saveria, the daughter of the Maltese Lorenzo Camillari (son born- 10th October 1838, Baptism - 25th April 1839), whilst Menzio [surname unknown], also of unknown origin, married the Maltese Maria Aquilina (son Nicola born - 11th February 1843, Baptism - 6th March 1843). Giuseppe Box, instead, was a Spaniard who married the Maltese Antonia Linguanis. Their two children were Trinitario Box, born on 13th February 1843 and baptised on 6th March 1843 and Pacifico Box, born on 8th March 1844 and baptised on 15th May 1844.

Some uncertainty exists with regards to the exact nationality, Sicilian or Maltese, of Vincenzo Violante and Ignazia Condorato. When they baptised their first daughter, Angiolina, in Sousse in April 1837, they are qualified as "Maltesi". They must then have moved on to Mahdia, since their two other children were born there. Their daughter Maria was born on 22nd October 1839 and baptised in July 1840. This time, however, the parents are described as "Conjugi Siciliani". Their third child, Giuseppe, was born and baptised in the month of May 1844. Now, the parents were qualified as

"Vincenzo Violante, Siciliano, and Ignazia Condorato, Maltese". This is possibly the real situation with regards to the nationality of the two.

No precise information is given about the nationality of Pietro Fava, who married the Genoese woman, Teresa, in Sfax.

"Italian" godparents

When it comes to godparents from Italy for Maltese offspring, if one were to exclude the Neapolitan Giuseppe Viestri, the others were all islanders, notably from Sardinia and Sicily. In fact, in Monastir, the Sardinians Giovan Battista Rosso and Teresa Sciacqualuga seem to have been quite active in this function.

Together, they acted as godparents at the baptisms of Teresa Crinquant, (born, 27th April 1839), daughter of "conjugi maltesi" Gioacchino Crinquant and Pasqua Cachia, on 9th March 1840 and Teresa Busuttil (born, 7th May 1844), daughter of "Conjugi Maltesi" Gaetano Busuttil and Anna Cassar, on 13th May 1844.

Rosso then was also godfather to Angelina Spiteri (born, 23rd December 1840), daughter of Lorenzo Spiteri and Marianna, on 11th January 1841, together with a Maltese godmother, Maria Cammelieri. Incidentally, Rosso was accompanied by another Maltese godmother, Grazia Borg, at the baptism of Lucrezia Sciaccaluga (born, 27thFebruary 1843), daughter of the Sardinians Rocco Sciaccaluga and Rosa Paruni on 6th March 1843.

The Sciaccaluga connection with Maltese nationals in Monastir comes up again on 15th May 1844 at the baptism of Pacifico Box (born, 8th March 1844). As already seen, Pacifico was the son of a Spanish father, Giuseppe, and a Maltese mother, Antonia Linguanis. His godparents were the Sardinian Giovan Battista Sciaccaluga and the Maltese Maria Camilleri.

In Sousse there were no Sardinians acting as godparents to Maltese children. In contrast, Sicilians did abound. The Sicilian Don Fortunato Carnazza, together with the Maltese Rosa Cachia, acted as godparent on 12th February 1837 to Maddalena Greco (born, 5th February 1837). Then, the Sicilian couple made up of Angelo Avvocato and Orazia Avocato were the godparents of Carmela Frendo (born, 18th July 1836) on 25th June 1837 while the other Sicilian couple, Gaspare Castro and Elisabetta Passalacqua, were the godparents on 28th July 1838 of Susanna Ferrugia (born, 15th June 1838), daughter of Antonio Ferrugia and Orsola and on 17th November 1839 of Antonino Fernandes (born, 16th November 1839).

Pietro Castro was godfather to three Maltese children. However, while the first baptism, that of Antonina Duaslè (born, 18th December 1839), daughter of "conjugi maltesi" Giovanni Duaslè and Fortunata Pace, was held in Sousse on 28th December 1839, the second and third one actually concerned children born and then baptised in Sfax. The two concerned Sfaxian Maltese were Carolina Borg (born, 7th April 1839), daughter of "Conjugi maltesi" Francesco Borg and Marianna Vella and Carmina Fighera (born 21st July 1839), daughter of Giuseppe Fighera and Maria Teresa. These two baptism ceremonies were held respectively on 14th April 1839 and 22ndSeptember 1839.

The Sicilian Carolina Avocato, together with the Maltese Fedele Borg, was the godparent in Sfax on 23rd September 1839 of Agostino Arnaud (born, 11th June 1839), son of Germano Arnaud and Maria, a Maltese couple. Instead, in Mahdia Giuseppe Castellino and "Lelia di lui moglie" were godparents of the first of the two daughters of the Maltese Vincenzo Zara and Catterina Azzopardi. This baptism was that of Maria Zara (born, 15th February 1838) and was held on 25th February 1838. Two years

later, on 5th July 1840, the Sicilian Vincenzo Violante, together with his Maltese wife Ignazia, was the godparent, always in Mahdia, of the second daughter, Carmena Zara (born, 25th March 1840).

Maltese godparents

If a number of Sicilians were godparents to Maltese offspring, this was widely reciprocated by members of the Maltese community, such as Paolo and Vincenza Bonè, who themselves acted as godparents to children of Sicilian parentage. On 17th September 1837 Giuseppe Frento and Barbara Gatt were the Maltese godparents of Emilia Avocato (born, 14th June 1837), daughter of the Sicilian Angelo Avocato and his Maltese wife Marianna Spitieri whilst on 19th February 1839 the Maltese Fortunata Pace was, together with the Sicilian Pietro Castro, godmother of Giacomo Castro (born, 13th February 1839), son of the Sicilian couple made up of Gaspare Castro and Elisabetta Passalacqua.

Pietro Castro partnered the Maltese Maria Mami on 7th March 1841 as godparent of Giuseppe Castro (born, 2nd March 1841), son of the Sicilians Gaspare Castro and Elisabetta Passalaqua, while Maria Basci (born, 2nd January 1842), daughter of Pietro and Rajmonda Basci, had as her godparents on 24th February 1842 Mario Scihar, probably Maltese, and Angiolina Bonardi.

On 16th March 1842, Francesco Failla and Teresa Abela were the two Maltese godparents of Maria Charavalle (born, 1st March 1842), daughter of Giuseppe and Carmela Charavalle, whilst the Maltese Pietro Cassaro was on 12th September 1842, together with the Sicilian Elisabetta Passalacqua, godparent of Salvatore Vairetto (born, 23rdMay 1842), son of the Siculo-Neapolitan couple made up of Stefano Vairetto and Mariantonia Rig.

All the above baptism ceremonies were held in Sousse. Of course, Maltese acted as grandparents to the offspring of Sicilians even in other towns as, for example in Mahdia, where on 5th July 1840 the Maltese Giuseppe Vella and Catterina Zara were grandparents to Maria Violante (born, 22nd October 1839), daughter of the Siculo-Maltese couple made up of Vincenzo Violante and Nazia Condorato, or else in Monastir, where the already mentioned Trinitario Box (born, 13th February 1843), son of a Hispano-Maltese couple, had on 6th March 1843 the Maltese Giuseppe Attard and Grazia Borg as his grandparents.

Of course, there could be other cases of persons of one nationality acting as godparents to the offspring of parents of a different nationality. Such could be the case of Concetta Morello who, together with the Maltese Giuseppe Ellur, was on 8th August 1838 godmother of Carmela Fighiera (born 23rd July 1838), daughter of Nunziato and Regina Fighiera, or else of Giammaria and Giovanna Massa, godparents on 26th May 1840 of Carmena Mifsud (no birth date), daughter of the Maltese Salvatore Mifsud and Maria Patignotta. Unfortunately, however, one cannot pinpoint the exact nationality unless this is expressly mentioned, since a name like Concetta or a surname like Massa are common to both Maltese and Sicilian onomastics.

The officiating celebrants

During this eight year period there were seven officiating Capuchin friars based in Sousse who baptised the offspring of Maltese immigrants to the coastal parts of Tunisia. Five were Italian and two of these were actually Maltese. Interestingly, none of them was Sicilian, though the majority of "Italian" migrants in Sousse were Southern Italians and, in particular, Sicilians.

The first monk was Padre Giambattista D'Agnone, *Cappuccino Missionario Apostolico*, who officiated baptisms between 14th November 1836 and 19th November 1837. He was followed by the

first known Maltese priest in Sousse, Padre Feliciano, *Cappuccino da Malta*, for the period that went from 24th December 1837 till 18th November 1838.

Padre Luigi da Civitanova, *Missionario Apostolico Cappuccino*, served for two periods in the Parish of Sousse, the first one going from 19th February 1839 till 28th April 1839 and the second one from 10th November 1839 till 14th September 1840. In between these two terms, it was the turn of the Apostolic pro-Vicar Padre Luigi da Taggia, who took over for the period that went from 12th June 1839 till 2nd October 1839.

Another person who served for two terms in the Sousse parish was Padre Raffaele da Malta, *Cappuccino Missionario Apostolico*. His first term of baptisms ran from 22nd November 1840 till 18th January 1844. In reality, his second term consisted in only one "Maltese" baptism, that of Giovanni Cristina, son of the Maltese couple, Gabriele and Maria Cristina, which was celebrated on 26th April 1844.

Giuseppe Maria da Lugnano, *Missionario Apostolico Cappuccino*, oversaw only three baptisms in the short space of 7 days, going from 28th February 1844 till 6th March 1844, until the Rev.mo (??) *Padre Vicario Apostolico*, Fedele da Ferrara, took over, as from 13th May 1844.

Concluding Remarks

It seems quite evident that during the first years of recorded migration of the Maltese to the coastal towns of Tunisia, they did tend to marry amongst themselves, as was the trend in the capital, Tunis. In the same way, in the beginning "Italians" also tended to marry their own compatriots. The dictum "mogli e buoi dai paesi tuoi" was very often strictly adhered to.

However, as time went by, the intermarrying between different nationalities became more akin to the norm. As years passed by and generations gave way to other ones, the common sense of belonging to a "Tunisian" identity took over from the original nationalistic sentiment that had been the hallmark of parents or grandparents.

The transformation of one's identity from Maltese/"Italian" > Tunisian > French > "pieds noirs" could well have been the *parcours* of hundreds, if not thousands, of migrants in Tunisia, on the model of the well-known case of Edwige Fenech, born of a Maltese father and an "Italian" mother in Bône (now Annaba), Algeria.

Ultimately, the history of Maltese/"Italian" migration to Tunisia in the 19th century simply reflects the flows and patterns of migration anywhere and anytime in history.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

[*] **Abstract**

Questo articolo è frutto della ricerca nell'archivio parrocchiale di Sousse e costituisce una piccola parte del mio lavoro in corso. Passa in rassegna le relazioni tra maltesi e italiani nelle città costiere della Tunisia nel periodo 1836-1844, vale a dire otto anni dopo che il Bey di Tunisi aveva concesso ai cristiani il permesso di fondare parrocchie cattoliche in Tunisia. A Sousse, maltesi e siciliani, tutti caratterizzati da un comune background agricolo e condizioni economiche precarie, hanno iniziato a condividere la vita quotidiana e gli interessi collettivi nel nuovo contesto maghrebino. Siciliani e Maltesi sono diventati in pochi anni protagonisti delle attività commerciali in città. L'archivio parrocchiale di Sousse registra matrimoni misti a Sousse e a Mahdia tra il 1836 e il 1844. Inoltre, è documentato che molti Siciliani assunsero la funzione di padrini dei figli delle famiglie maltesi a Sousse così come i Maltesi furono padrini dei bambini siciliani a Mahdia nello

stesso periodo. Sembra, tuttavia, che i Siciliani non abbiano avuto alcun riconoscimento come rappresentanti di comunità religiose a Sousse. Infatti, dei sette frati cappuccini incaricati della parrocchia di Sousse nel periodo 1836-1844, cinque erano italiani, provenienti da diverse regioni ma non dalla Sicilia, mentre due erano maltesi. Questi numeri riflettono una rappresentanza proporzionale nei confronti dei maltesi, ma non rendono giustizia ai migranti siciliani che costituivano una larga maggioranza rispetto agli italiani insediati nella zona in quel momento.

Arnold Cassola, accademico e politico, ha insegnato nelle Università di Catania (1981-83) e Roma La Sapienza (1983-88). Dal 1988 insegna Letteratura Maltese comparata presso l'Università di Malta, dove ricopre il ruolo di Professore Ordinario. Si interessa di migrazione maltese in Sicilia e in Tunisia, Relazioni culturali italo-maltesi, Storia della Lingua Maltese, Letteratura maltese comparata, e Studi Maltesi in generale. È autore di numerose pubblicazioni. Come politico, Cassola, che ha la doppia cittadinanza malto-italiana, è stato eletto due volte Segretario Generale a Bruxelles del Partito Verde Europeo (1999-2006), e parlamentare alla Camera dei Deputati di Montecitorio (2006-2008), come Italiano all'Estero.

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

Piccoli migranti impegnati nel laboratorio di Yoga

Yoga di cura per chi cura

di *Chiara Dallavalle*

Parlare di *burn-out* richiama immediatamente alla nostra mente l'idea di mansioni lavorative particolarmente usuranti, che arrivano a logorare nel profondo coloro chi le svolge. Talvolta questo logorio costante produce effetti profondamente negativi su chi lo subisce. Insonnia, fatica e senso di stanchezza, dolori fisici, ma anche scarsa empatia, irritabilità, senso di fallimento e alta resistenza ad andare al lavoro. Queste sono solo alcune delle manifestazioni a cui dà luogo la sindrome da *burn-out,* che, secondo la definizione di Cary Cherniss, si configura come la risposta data dal soggetto ad una situazione di lavoro percepita ormai come intollerabile (Cherniss 1980).

Il *burn-out* appartiene per eccellenza alle occupazioni che implicano un rapporto prolungato con altre persone, dove la componente relazionale assume un ruolo centrale nel proprio lavoro. Spesso inoltre tale relazione ha luogo con soggetti in qualsivoglia situazione di difficoltà, tale per cui la relazione che si viene ad instaurare è una vera e propria alleanza d'aiuto. I professionisti alle prese con questa tipologia di utenza si trovano quindi da un lato a gestire le fatiche e gli elementi stressogeni della propria vita quotidiana, ma al tempo stesso sono professionalmente chiamati a farsi carico anche delle difficoltà della persona aiutata. Sono quindi soggetti ad una duplice fonte di stress, con il rischio di farsi un carico eccessivo delle problematiche delle persone di cui si occupano, non riuscendo così più a discernere tra la propria vita e la loro. Questo può innescare un lento processo di logoramento e decadenza psicofisica.

Curiosamente, il *burn-out* interessa proprio quelle professioni accompagnate da una forte componente idealistica, che la persona sceglie spesso in virtù di una vera e propria vocazione e della grande

gratificazione che arriva dalla componente relazionale del lavoro. Tuttavia, se la pratica professionale non è costantemente oggetto di cura da parte della persona stessa e dell'organizzazione per cui lavora, può accadere che l'entusiasmo idealistico dell'inizio sia sostituito da una fase di stagnazione, in cui la persona inizia a perdere interesse per il proprio lavoro e vive con sempre maggiore frustrazione la discrepanza tra aspettative e realtà. La sindrome di *burn-out* provoca così un maggiore distanziamento del professionista rispetto alle persone di cui si occupa. Non si tratta però qui di quella distanza "sana" che aiuta e favorisce la relazione d'aiuto, ma al contrario una distanza che spesso sfocia nella mancanza di empatia e nell'evitamento dell'utente, oltre che ad un allontanamento valoriale sempre maggiore dall'organizzazione per cui si lavora.

Nel caso di chi lavora con migranti, il rischio di *burn-out* è accentuato da alcune specificità di queste professioni, che le rendono particolarmente esposte a tale sindrome. Da un lato la relazione d'aiuto tra professionista e utente è connotata da una maggiore complessità che nasce dagli elementi interculturali della relazione stessa. I migranti sono per definizione portatori di diversità culturale, in quanto provengono da zone geograficamente lontane, da strutture sociali e da sistemi di rappresentazione e significazione della realtà quasi sempre diversi da quelli del contesto di accoglienza. L'incontro con l'Alterità può essere suggestivo ed intrigante quando ci facciamo inebriare da un certo grado di esotismo, ma diventa immediatamente minaccioso quando mette in discussione i capisaldi e le certezze su cui costruiamo la nostra routine quotidiana.

Se intendiamo la cultura come una sorta di occhiale attraverso cui guardiamo al mondo e gli diamo un senso, essa è qualcosa di cui molto raramente siamo consapevoli e per questa ragione tendiamo a considerare la nostra visione della realtà e degli altri come l'unica possibile. Ciò porta inevitabilmente ad una serie di malintesi ovvero di incidenti comunicativi inconsapevoli quando persone di diversa provenienza entrano in contatto, ed è la ragione per cui lavorare con persone migranti implica un livello di intenzionalità comunicativa molto elevato e caratterizzato da una grande capacità di ascolto profondo. A questo aspetto si aggiunge la fatica di entrare in contatto con storie di vita spesso cariche di dolore e di sofferenza. L'esperienza traumatica è inevitabile per chi oggi si incammina verso l'Europa dal Medio Oriente e dall'Africa. Alla violenza fisica, psicologica e sessuale subìta durante il viaggio, si accompagna poi una sorta di traumatizzazione secondaria vissuta al momento dell'arrivo nel contesto di accoglienza, dove le aspettative si scontrano con realtà poco disponibili ad accogliere il sogno migratorio, e che ha effetti ancora più profondi e devastanti. Chi lavora con migranti conosce bene le fatiche insite nel costruire un progetto di integrazione all'interno di un contesto sociale ed istituzionale non sempre facilitante se non apertamente ostile, cosa che può indurre senso di impotenza e frustrazione non solo nei migranti ma anche nell'operatore stesso.

Al tempo stesso anche chi lavora con i migranti spesso lo fa in condizioni di elevata precarietà, professionale ed istituzionale. Le condizioni di lavoro di chi opera nelle strutture di accoglienza sovente non assicurano standard di qualità professionale adeguati, i salari garantiscono a stento la sussistenza e le forme di supporto e tutela che l'organizzazione è chiamata ad attuare verso chi lavora in prima linea a volte scarseggiano. Anche il contesto giuridico ed istituzionale contribuisce ad aumentare il senso di precarietà entro cui si opera, con continui mutamenti a livello normativo, che non di rado penalizzano i progetti di integrazione che gli operatori faticosamente tentano di costruire con i propri utenti.

Allora che fare? Un'esperienza interessante e forse unica nel suo genere è stata realizzata da Cerdi Kala Yoga, un centro yoga di Milano esclusivamente dedicato alla pratica dello Yoga Kundalini. Questa millenaria tecnologia offre la possibilità di generare l'energia interiore necessaria ad affrontare le problematiche della società contemporanea, sviluppare resistenza allo stress e alle pressioni esterne, e mettere a disposizione nuovi strumenti di relazione che favoriscano una migliore comunicazione empatica con l'Altro. Il progetto "Yoga di cura per chi cura" nasce all'interno di

questa tradizione yogica, con l'intento di offrire un supporto a tutti coloro che sono impegnati nel lavoro con i migranti e quindi sottoposti a forti pressioni fisiche, psicologiche ed emotive che possono dar luogo a una condizione di *burn-out*. Si tratta di dieci incontri rivolti esclusivamente a chi lavora a stretto contatto in primis con richiedenti asilo e rifugiati, ma in generale e a svariato titolo con persone straniere. Un percorso che affronta di volta in volta tematiche tipiche di questa tipologia professionale, dall'entrare in relazione con il trauma e il dolore al senso di impotenza e di frustrazione, e le mette al centro di specifiche pratiche yogiche che agiscono su quegli aspetti dell'essere umano. Il cuore del percorso è l'entrare in relazione con l'Altro in modo autentico e profondo, chiunque lui/lei sia.

Secondo gli insegnamenti di Yogi Bhajan, maestro che ha portato lo Yoga Kundalini in Occidente, nell'era dell'Acquario, ovverosia nel tempo in cui stiamo vivendo, le relazioni sono facilitate dalla fluidità e velocità con cui le informazioni circolano, in un mondo ormai apparentemente senza confini. Tuttavia il ritmo e l'intensità dei flussi informativi, insieme a quelli degli esseri umani, sottopongono le persone ad una forte sollecitazione mentale richiedendo una grande resistenza allo stress. Le pratiche dello Yoga Kundalini permettono di andare oltre il semplice controllo intellettuale del mondo esterno e consentono invece di aumentare il livello di consapevolezza interiore, generando così stabilità e forza del sistema di ciascun essere umano.

Il progetto di Cerdi Kala Yoga si pone quindi come una risorsa importante per coloro che vivono quotidianamente situazioni stressogene e cariche di complessità relazionale, come è il lavoro all'interno delle strutture di accoglienza per migranti. Gli incontri sono completamente gratuiti e questo è reso possibile da un altro caposaldo dello Yoga Kundalini, il seva, termine che deriva dal sanscrito e che letteralmente può essere tradotto come servizio, verso se stessi e verso gli altri, senza attendere nulla in ritorno. Gli insegnanti di Cerdi Kala Yoga hanno scelto di mettere a disposizione il proprio tempo per condividere queste preziose pratiche yogiche con chi a sua volta dedica tempo e professionalità a coloro che si trovano in condizioni di disagio. Si crea in questo modo un vantaggioso e terapeutico sistema di reciprocità, una catena virtuosa, che ci mobilita verso un obiettivo comune: rendere il mondo in cui tutti noi stiamo vivendo un luogo un po' più accogliente per ogni essere umano. È un segno di resistenza importante in un momento storico in cui le chiusure e i muri difensivi sembrano prevalere sulla capacità degli uomini di sentirti in relazione tra loro e percepirsi come parte di un tutto.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Riferimenti bibliografici

Baumann, G. (1996), *Contesting culture. Discourses of identity in multi-ethnic,* London. Cambridge University Press: Cambridge.

Bhajan, Y. (1998), *The mind. Its projections and multiple facets,* Kundalini Research Institute: Santa Cruz.

Cherniss, C. (1980), *Staff Burnout. Job Stress in the Human Services,* Sage Publications: London.

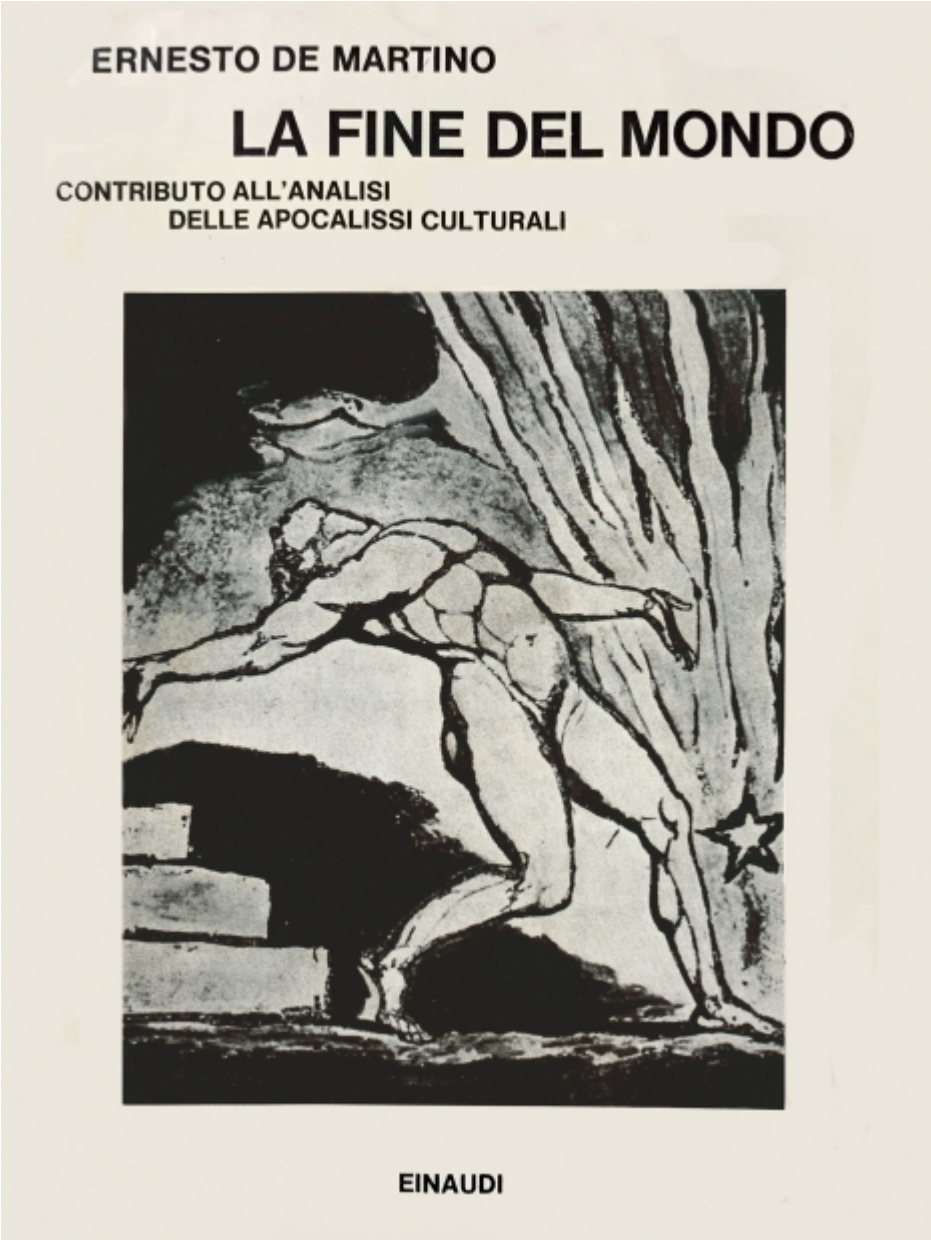
Kilani, M. (1994). *L'invenzione dell'altro. Saggi sul discorso antropologico*, Edizioni Dedalo: Bari.

Cerdi Kala Yoga ASD http://www.kundaliniflow.com/

Chiara Dallavalle, già Assistant Lecturer presso la National University of Ireland di Maynooth, dove ha conseguito il dottorato di ricerca in Antropologia Culturale, collabora con il settore Welfare e Salute della

Fondazione Ismu di Milano. Si interessa agli aspetti sociali e antropologici dei processi migratori ed è autrice di saggi e studi pubblicati su riviste e volumi di atti di seminari e convegni.

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



Ripensare alle apocalissi culturali tra crisi della presenza ed egemonie post globali

populismo e demologia

di *Annalisa Di Nuzzo*

Le radici demartiniane

«Il mondo umano è l'ordine dell'operare significativo che produce valori, che oltrepassa le situazioni, e le negatività che le vulnera, mediante la permanenza storicamente condizionata, dei valori (de Martino,1977: 659). Così scrive Ernesto de Martino in quella sua splendida opera incompiuta che sono gli appunti su *La fine del mondo* e propone così, come per una parte cospicua della riflessione antropologica del Novecento, il difficile e complesso rapporto tra scienze umane e scienze dure, tra scienze dello spirito e metodi della ricerca scientifica. La riflessione sembra essere distante, ma

diventa estremamente attuale alla luce di questi ultimi mesi, fino ad assumere ineludibile la dimensione del richiamo al tema delle apocalissi culturali che sembrano attraversare drammaticamente i nostri singoli vissuti e le nostre comunità globali.

L'antropologia italiana si è per decenni stretta intorno al pensiero demartiniano, ne ha riesaminato, sviscerato le dinamiche e le influenze tra crocianesimo, storicismo, gramscianesimo e richiami heideggeriani. Il dibattito è stato profondo, e ha formato antropologi, demologi ed etnologi, tanto da far tremare oggi le vene ai polsi solo a ripensarlo. La mia breve riflessione in queste poche pagine si interroga su quel patrimonio corposo e denso di categorie e fondamenti per ripensarlo alla luce del "campo" e delle trasformazioni attuali, coniugando, riflettendo e ibridando apporti post-demartiniani. Le comparazioni che emergono possono presentarsi ardite, ma tant'è sono le accuse più frequenti che da più parti vengono spesso rivolte all'antropologia e ad antropologi ben più autorevoli. Fabio Dei, prima ancora di quanto recentemente sta accadendo, aveva già rimesso in moto questa riflessione ed è a partire dal suo articolo sull'ultimo numero di *Dialoghi Mediterranei* che vorrei intraprendere un percorso di interrogativi su cui riflettere tenendo conto degli ultimi drammatici avvenimenti.

Siamo di fronte a una apocalisse culturale? É legittimo ripercorrere e interrogarsi sul destino dell'Occidente a partire dall'esperienza e dai vissuti che il glocale sta mettendo in atto? Siamo tutti chiamati ad essere dentro la logica di un *telos malato* o è possibile riappropriarsi di un *telos vitale* e vincente ossia quello che veniva e viene prospettato della scienza, dello storicismo e delle categorie dialettiche? Il *telos* malato non riguarda solo il rischio dell'epidemia globale di questi ultimi mesi, ma l'intero orizzonte di senso, le forme di esercizio/controllo del potere soprattutto attraverso i canali virtuali e del web e di produzione/oggettivazione che la cultura occidentale produce.

L'ultimo de Martino continua a interrogarsi sul destino dell'Occidente e riflette sulla categoria di apocalisse culturale, di una crisi della presenza quale minaccia continua dentro l'orizzonte storico dell'agire umano. Individua così il *telos malato* come una tensione che determina percorsi fuorvianti di autocoscienza, un dare forma a un *telos vitale* che diventa sempre più liquido e legato al "qui e ora", che elude orizzonti di cura e di progetti del futuro come costruzione di vita autentica. Le minacce alla costruzione di un mondo autenticamente umano provengono soprattutto da una dimensione immateriale e impalpabile sia dal punto di vista delle nuove forme di transazione del potere economico, sia della comunicazione e della costruzione del consenso, sia della minaccia alla vita e alla salute. Il rapporto tra selvaggio e domestico, della produzione e del vertiginoso incremento del capitale, non più legato alla merce ma piuttosto a intermediazioni virtuali e all'immaterialità dell'informazione offrono facili orizzonti per una nuova affermazione di un *telos* malato e dell'imminente 'fine della storia'. D'altra parte sembra essersi avverata oggi la profezia di Bill Gates che nel 2015 parlava di una terza guerra mondiale combattuta dai virus.

«Quando eravamo ragazzi il disastro di cui ci si preoccupava, era la guerra nucleare. Oggi il rischio più grande di catastrofe globale è un virus. Se qualcosa ucciderà dieci milioni di persone nei prossimi decenni, è più probabile che sia un virus altamente contagioso piuttosto che una guerra. Non missili ma virus» (Bill Gates, 2015).

In questi mesi ci troviamo a vivere quell'inquietudine radicale che de Martino aveva elaborato proprio dopo la fine della Seconda guerra mondiale, e la crisi dei missili a Cuba. Il *telos* vitale che poteva e doveva rispondere positivamente alla minaccia totale entra in crisi proprio con la Seconda guerra mondiale. Il richiamo alla guerra è un elemento costante cui tutti fanno riferimento nella comunicazione di questi giorni, tutta sbilanciata su queste metafore e sulle possibili e necessarie ricostruzioni legate a categorie e modalità da ridefinire completamente. Emergono strutture antropologiche del profondo, modalità e percorsi di operatività nella relazione con il mondo: natura/cultura, domestico/selvaggio, presente/futuro, vita/morte. De Martino nelle sue note su *La fine*

del mondo scrive o vuole scrivere un libro, una riflessione dell'anno zero. Un anno zero che sembra ripresentarsi nelle attuali condizioni, quando sentiamo dire nel linguaggio corrente "niente sarà come prima".

La società occidentale ha interiorizzato un cattivo ritorno del passato e un prepotente paradigma del progresso come incondizionato sviluppo verso il bene. Quest'ultimo è pervasivamente diffuso nella cultura di massa e confligge con un'élite critica che da tempo tenta di invertirlo (dobbiamo aspettare Greta Tumberg per metterlo in crisi nella percezione corrente). Il concetto di ben-essere si plasma attraverso le forme del consumismo e finisce con l'essere uno di quei pilastri dell'egemonia diffusa di usi, di ritualità collettive di cui Bourdieu ci ha dato un'analisi dissacrante e lucida (Bourdieu, 1992)

L'Occidente ha per un verso esaltato la società del rischio, dell'azzardo, dell'osare oltre le regole stabilite e per l'altro ha abbassato costantemente il livello nei confronti del rischio; si è progressivamente consolidata una medicalizzazione della vita, nel tentativo costante di eliminazione e prevenzione del rischio. Segno di tutto questo è la puntigliosità con cui la scienza contemporanea costruisce e aggiorna quotidianamente la classificazione dei rischi, distinguendo – sono solo esempi – i rischi alimentari, ambientali, sanitari, economici, politici e così via. Se il rischio è parte ineliminabile della condizione umana ci sarebbe, sempre di più, il riconoscimento di una necessità "costitutiva" dell'essere umano di definire, migliorare, potenziare, costruire bolle, sfere, schermi, ambienti, che proteggono gli individui. Secondo Peter Sloterdijk (2002) noi "pretendiamo" di essere immuni e confortati nella nostra vita come nel grembo materno. Esseri naturalmente desiderosi di ben-essere e di sicurezza. Il corpo è una di queste "bolle" o "sfere" entro cui si realizzano costantemente processi per immunizzarlo. L'immunità e, dunque, la conservazione costituiscono un dato che, come sostiene anche Luhmann (2006), determina una concezione meta-biologica, che discute la condizione di possibilità di una vita umana integra. Il tutto confluisce in una nuova disciplina scientifica che è la neuro-psico-immunologia, che sta strategicamente a cavallo tra scienze dei sistemi, scienze umane e scienze della natura.

Troppo importante l'immunità come concetto, sostiene il filosofo, per lasciarlo solo ai medici. Del resto Mary Douglas (1975) ha evidenziato le più insospettate implicazioni tra rischio, colpa, immunità, corpo sociale e relazioni tra singole soggettività, sanzioni sociali, meccanismi di esclusione o di inclusione, immaginari simbolici, rituali. Una sorta continua di polarizzazione tra purezza e pericolo (penso allo studio sull'AIDS in *Rischio e Colpa*, Douglas, 1996). Sembra sempre più confermata l'affermazione di Foucault, che nessuna altra questione genera un dibattito culturale tanto sentito dai cittadini quanto quello relativo alla salute, all'igiene e al rischio di infezioni. Il controllo, la sanificazione, la domesticità degli spazi è la vittoria rassicurante e maniacale dell'agire sulle cose che in questo momento ha spinto tutto il mondo ad abdicare alle libertà delle persona e della soggettività cara ai sistemi liberali e democratici. In questo momento il controllo globale ha ratificato in maniera ossessiva questa necessità che è diventata non più una paranoica possibilità remota ma una condizione reale del vissuto. Siamo in una nuova crisi del *telos* vitale, purtroppo globale così come de Martino aveva indicato l'apocalisse nucleare come fine della storia. La cattiva memoria e le illusioni del razionalismo in direzione della logica dell'essere piuttosto che dell'esser-ci, ovvero in direzione di una dialettica che, per dirla con Kant, va oltre i suoi limiti e assolutizza soluzioni e modelli economici di sviluppo, hanno reso facile questa deriva.

Il problema del *telos* malato è in fondo il problema del senso della presenza nel mondo, in relazione alla crisi delle scienze europee. La cultura occidentale ha elaborato una coscienza storica lineare e progressiva introducendo prepotentemente il *telos,* ma si è affermata paradossalmente, – la pandemia attuale ne è una drammatica esemplificazione – un'ideologia del presente e dell'evidenza del presente che paralizza lo sforzo di pensare il presente come storia; un'ideologia impegnata a rendere obsoleti gli insegnamenti del passato, ma anche a spegnare il desiderio di immaginare il futuro. Da uno a due

decenni, il presente è diventato egemonico. Agli occhi del comune mortale la contemporaneità non deriva più dalla lenta maturazione del passato e non lascia più trasparire i lineamenti di possibili futuri, ma si impone come un fatto compiuto, schiacciante, il cui improvviso emergere offusca il passato e satura l'immaginazione del futuro. «Il post-moderno diventa dunque quella condizione in cui i miti moderni, i miti del futuro e i miti universalistici, che si erano sostituiti alle cosmogonie particolaristiche, scompaiono a loro volta» (Augè, 2010: 88-89). Nel guardare alle antiche civiltà e alle culture altre, bisogna ripensare come esse, in forme destorificate hanno dato vita ad un mondo protetto con costruzioni che come il mito e la religione hanno funzionato in maniera compensatrice, senza indulgere a nostalgici ritorni al passato.

Lo sfondo ermeneutico, le radici del fare

La cultura è un grande congegno esorcistico nei confronti del negativo. I modi e i tempi di questo congegno possono dare vita ad incontri/scontri di culture, producendo effetti perversi: l'emancipazione mangia il consueto, il *telos* vitale malato sradica e produce violenta de-culturazione, caduta e abolizione dei grandi orizzonti del valore e del senso. Tuttavia è qui che entra in gioco la promessa e la possibilità di un umanesimo antropologico compensatorio, non generico, non un de–responsabilizzante relativismo culturale, ma temperato e corretto e carico comunque di etnocentrismo critico. La posizione demartiniana diviene "vissuto" di scottante attualità e la descrizione del compito della cultura occidentale, come si evince dalle pagine de *La fine del mondo*, conserva una potente forza ispiratrice e una sua "modernità". È permanente la possibilità delle apocalissi culturali, cioè del rischio «di non poterci essere in nessun mondo culturale storicamente determinato, di perdere qualsiasi possibilità dell'operabile secondo valori intersoggettivi comunicabili, di patire la caduta dello slancio verso la valorizzazione su tutto il fronte del mondanamente valorizzabile» (de Martino, 1964: 114)

Dunque è necessario riflettere non soltanto sulla permanente possibilità della crisi, ma in maggior misura sulla ripresa capace di trascenderne le singole manifestazioni storiche, secondo modelli di valorizzazione condivisi. Resta aperto e possibile, in de Martino come per altri orizzonti interpretativi antropologici, il percorso del superamento, della reintegrazione, o anche soltanto della preservazione del proprio mondo culturale insieme alla possibilità di perderlo. Per poter costruire e dare origine ad un nuovo trascendimento verso orizzonti culturali più ampi e complessi è necessario partire da un contesto, che comprende l'aspetto dell'economico, la cui condizione di utilizzabilità immediata sta proprio nel suo essere sfondo, nel rimanere cioè in uno stato che ne nasconda l'esistenza alla coscienza e le permetta in tal modo di operare al di là di esso. Un prodotto culturale integralmente umano che sta come «indice di possibili percorsi operativi in cui vivono l'operosità umana di millenni, le plasmazioni utilizzatrici maturatesi, e infine la biografia del singolo sino alla situazione presente» (de Martino, 1977: 471).

Sintomi ricorrenti di questa possibilità della crisi sono la minaccia della perdita del senso dell'orientamento e di quell'ordine spaziale il cui vero e costante centro è il soggetto umano, insieme ad un'amnesia delle memorie storiche che mantengono vivo quell'ordine attraverso il loro tramandarsi. Questo "spaesamento" genera "angoscia", paralisi della propria capacità di agire di fronte al collasso del mondo domestico e appaesato. È l'esperienza di chi viene in contatto con una realtà radicalmente altra rispetto a quella conosciuta, è l'esperienza di chi subisce lo svuotamento di senso del proprio mondo, ritrovandolo estraneo e irriconoscibile. È questa la condizione attuale, ci si ritrova ad essere estranei ed espulsi dalla gestione del proprio mondo. La domesticità diventa impraticabilità oscura e straniante, una nuova domesticità coatta che rende desolati e infidi i percorsi quotidiani di abitabilità e di controllo dello spazio, che rimette in gioco la relazione tra tempo monocromo e policromo. A partire da Hall (1994) si è riconosciuto che ciascuna cultura possiede propri quadri temporali all'interno dei quali funzionano modelli specifici e un sistema temporale

totalmente dipendente sia dal modo in cui una cultura si sviluppa sia dalla percezione che ne hanno i suoi membri.

In questo momento sono messi in crisi i due sistemi temporali individuati nelle culture, definite rispettivamente policrome e monocrome. Nelle prime l'accento è posto sulle relazioni esistenti tra le persone più che sul rispetto della sequenza degli impegni: la competenza degli attori consiste, in questo caso, nella capacità di svolgere più attività e mantenere più relazioni in un tempo unico. È il contesto che definisce e contraddistingue le occupazioni, lo scorrere del tempo non è marcato e circoscritto da attività precise. Nelle seconde, invece, il tempo è percepito e descritto come un nastro o una linea e gli avvenimenti sono posti a scandire la giornata in rigorosa sequenza. Le culture di tipo monocromo tendono ad isolare le persone che svolgono un compito specifico e a mettere in evidenza il carattere "separato" di ogni operazione. In esse la strutturazione temporale è arbitraria e imposta, non è rispettosa dei ritmi biologici degli individui e ogni organizzazione richiede apprendimenti particolari. Siamo immersi attualmente in una modalità spazio-temporale che ibridamente è diventata policroma e monocroma: i compiti da svolgere, gli spazi e i tempi non appartengono a sequenze poste in rigorosa sequenza e in spazi precisi. Tutto questo non determina un posto privilegiato alle relazioni esistenti tra persone, ma al contrario isola la relazione tra persone. L'assolutizzazione del modello monocromo è stato, nella nostra cultura occidentale, pervasivo al punto da indurre le persone a confondere i programmi e i tempi con la realtà stessa, tanto che

«[…] può alienarci, al nostro stesso sguardo e a quello degli altri, impoverendo il contesto della comunicazione interindividuale. L'organizzazione monocroma ci ha vincolati sottilmente a pensare e percepire il mondo in maniera frammentata. Ma se questo tipo di pensiero è adatto alla realizzazione di operazioni lineari, esso è al contrario disastroso per la realizzazione di attività creatrici di tipo non lineare» (Hall, 1994: 62).

Il tempo e lo spazio continuano ad essere, seppure continuamente rivisitate, le categorie privilegiate dell'utilizzabilità del mondo. Il fenomeno della prevalenza del linguaggio spaziale su quello temporale è strettamente legato ad uno dei tanti paradossi della globalizzazione. Qui si tratta di una sorta di rivoluzione o per meglio dire di un rovesciamento dei rapporti interno/esterno. La coppia globale/locale ha preso il posto dell'opposizione particolare/universale, la quale si iscriveva nella storicità e nel tempo. E in questo senso tutto è attualizzato e realizzato e l'interno è ciò che sta dentro al sistema economico e tecnologico le cui reti fanno la globalizzazione; l'interno è il globale, viceversa l'esterno è il locale ed è pertanto tutto ciò che è fuori la totalità, fuori dall'attualizzazione spazio-temporale e assume caratteri a-storici e subalterni da tutti i punti di vista compreso il linguaggio ed interferisce con la totalità.

In un certo senso la comunicazione, in particolare delle immagini, svolge quasi il ruolo delle cosmogonie tradizionali ha carattere universale e sincronico. Le protesi tecnologiche si agganciano al nostro corpo, ci fanno comunicare con il mondo intero senza farci spostare, ci abituano a stare in una sorta di capsula tecnologica che ci mette al riparo da passato e futuro quasi esistesse solo il presente. La scienza che progredisce nell'esplorazione della vita e che sembra essere la nostra dimensione rassicurante per definire il *telos* vitale a differenza delle antiche cosmogoniche, avanza nell'ignoto spostandone gradualmente le frontiere. Ma la scienza, come in questo ultimo periodo dimostra, non è rassicurante. Al fragore della accelerazione spazio-temporale si è sostituito il silenzio, all'eccesso di senso che caratterizza la surmodernità subentra la sospensione; lo spazio esterno, addomesticato e controllato, strutturato come tempo policromo e spazio del panottico produttivo, è diventato luogo di spaesamento e di rischio radicale, favorendo la possibilità di una paradossale policromia, rimettendo indietro le lancette del tempo e del presunto progresso.

Ed è su questi nuovi spaesamenti che bisognerà configurare una nuova antropologia interpretativa soprattutto in relazione allo spazio economico e all'utilizzabilità economica alla luce del

trascendimento e di un *ethos* che abbia connotazione etiche. L'Occidente può riprendersi un nuovo o antico etnocentrismo critico che dovrà legittimare e barattare la libertà con la sicurezza del vivere e della salute. La congiuntura culturale contemporanea, riconducibile a quest'ultima categoria, secondo le parole di de Martino, «conosce il tema della fine al di fuori di qualsiasi orizzonte religioso di salvezza, e cioè come disperata catastrofe del mondano, del domestico, dell'appaesato, del significante e dell'operabile» (de Martino 1977: 470). Da un lato si sente il timore di «perdere il mondo» quale luogo della vita sociale, dell'energia comunitaria che permette l'esistenza dei progetti e dei prodotti culturali, verso i quali si è attratti con la forza della partecipazione; dall'altro si teme altrettanto di «essere perduti nel mondo», ovvero di rinunciare, attraverso l'adesione alla vita mondana e ai prodotti materialistici della scienza e della tecnica, a quella tensione verso un destino più autentico dell'uomo che può prender forma ora nella concezione di un "regno" oltremondano, ora nell'utopia di un ordine sociale radicalmente diverso.

Scrive ancora de Martino

«L'immagine operativa più aderente sia che si tratti di ricostruire un'epoca interna della storia della civiltà occidentale sia che invece la ricerca si volga alle civiltà extraeuropee e al loro confronto con quella europea, non è quella di un piano progressivo irreversibile della storia universale, che l'umanità percorrerebbe solidamente attraverso fasi successive distinte anche se con ritmi diversi, con arresti parziali e con sviluppi secolari di scarso rilievo, ma è bensì quella di una pluralità di sviluppi storici di varia provenienza, una dispersione di sistemi di scelte in movimento e di diverse valorizzazioni della vita (la molteplicità e la eterogeneità delle culture). In questa dispersione però la civiltà occidentale si pone come l'unica che abbia portato alla coscienza il principio operativo di una origine e di una destinazione integralmente umana dei beni culturali, di un ethos specificamente e universalmente umano che è trascendimento della vita secondo valorizzazioni comunitarie, e infine di un confronto sistematico con le altre culture nella prospettiva ideale di una unificazione dell'umano che non sia astratta unità instaurata una volta e per sempre, ma concreta e sempre rinnovantesi disciplina unificatrice o una disciplina che, senza respingere la possibilità di ulteriori alternative e scelte, le componga di nuovo in un complessivo orizzonte umanistico di cui individui e gruppi siano per quanto possibile consapevolmente e liberamente rispettosi » (de Martino, 1977: 397-321).

Si ritrova in queste riflessioni un condensato delle contraddizioni irrisolte e tutt'ora presenti e urgenti della nostra condizione attuale. Le dinamiche e le polarizzazioni dialettiche, seppure frutto di un'interpretazione e del modo di essere di una riflessione nella quale convergono storicismo, marxismo ed esistenzialismo, attualmente sono soltanto cresciute nella loro dinamica dirompente, rendendo concreti e visibili i conflitti che si possono scatenare e che in parte hanno già scatenato: conflitti razziali, intolleranze diffuse nelle società complesse, tensioni ecologiche, guerre etniche. Il deserto culturale che sembra sempre più avanzare con il mancato superamento di queste contraddizioni da parte della cultura occidentale le attribuisce le maggiori responsabilità nel bene e nel male. L'attuale fase storica sembrerebbe infatti dare ragione allo schema interpretativo demartiniano, secondo il quale la civiltà occidentale non è in grado di fornire quel paradigma unificante, ma tuttavia è in parte trasculturalmente aperto alle diversità, sola soluzione ipotizzabile. La strada dell'antropologia successiva e delle riflessioni attuali lo conferma, seppure declinandolo in altri percorsi e modalità. Troppo spesso gli orizzonti culturali sembrano ripiegarsi e ridursi a micro universi asfittici, ridursi a frantumazioni autistiche di un'umanità che non riesce a ridisegnare altri percorsi. Ma la fiducia demartiniana riaffiora tra annichilenti angosce e ci induce a riflettere su categorie che avevamo forse "congelato" e a ripensare e riproporre l'incessante funzione del trascendimento della presenza attraverso un nuovo senso della comunità umana.

Il mondo globale è di fronte alla pervasività del virtuale (sostanza impalpabile e immateriale) e alla restrizione del concreto che ha reso maledettamente drammatica e paradossalmente problematica la presenza intesa come presenza al mondo e nel mondo. Lo storicismo di un telos vitale e rassicurante è entrato in un cortocircuito e ci costringe a riavvolgere e ripensare il *Dasein*, cioè il qui ed ora

dell'esserci che sembrerebbe spezzare ogni *telos* vitale. L'autenticità dello stare al mondo diventa una nuova consapevolezza del vivere per la morte, e con la morte si convive con la costante minaccia (e non solo minaccia in questi giorni) del rischio del crollo di orizzonti storico-culturali determinati e considerati inamovibili con il definitivo e concreto rischio, non solo ontologico, di crollo della presenza al mondo. Questa minaccia è atavica, ma è oggi radicalmente e improvvisamente totale, globale e universalmente spazializzata e coesistente, dentro un "tempo attuale" non storicizzato del qui ed ora. Questa minaccia costituisce il rischio antropologico radicale, che in ogni tempo e attraverso il tempo il mito e il rito si sono fatti carico di segnalare e di cercare di controllare, per operare sempre nuove forme di reintegrazione culturale.

Siamo di fronte oggi a questa necessità antropologica oltre a quelle storiche, economiche e scientifiche, ovvero alla riappropriazione di un ethos super umano del trascendimento. Si tratta di individuare, cosi come suggerisce ancora de Martino ne *La fine del mondo*, il nucleo originario di quelle drammatiche potenzialità di crollo e assieme di superamento, che si contendono lo stesso realizzarsi dell'essere della presenza del mondo e nel mondo. Una risposta ancora una volta di etnocentrismo critico unitamente alla possibilità di superare il senso di colpa su cui riflette l'antropologia contemporanea e non solo, nel considerare l'instabilità come garanzia di aver appreso la differenza essenziale tra politica e religione. Una sorta di elogio dell'Occidente (La Cecla, 2016): il miracolo occidentale – come afferma Sloterddijk – è la relazione costante tra "stress e libertà", il mistero per cui una società che si basa sull'individuo riesce a non dissolversi e a ricontrattare costantemente la propria coesione (Sloterdijk, 2012). L'accordo per vivere insieme, l'accordo che sta alla base della convivenza sociale, viene costantemente rinegoziato nella vita quotidiana e passa per le abitudini, le routine, le attese, le regole del faccia a faccia, le norme precarie dello stare insieme. Ed è qui che starebbe il carattere rivoluzionario della società occidentale, nella sua instabilità come dato perenne e costante (Sloterdijk, 2012: 46).

Bisognerebbe dunque superare una volta per tutte l'anti anti-etnocentrismo occidentale, puntare alla risoluzione, così come in un bazar kuwaitiano ciascuno parla il proprio dialetto incomprensibile all'altro e tuttavia si concludono proficue contrattazioni commerciali e incontri autentici (Rorty, 1994). Tuttavia se è vero che l'Occidente ha guadagnato il concetto di dignità, del rispetto della persona e del integrità del corpo ha anche elaborato e ratificato l'oscenità della malattia demandando la cura e l'accudimento a professionalità istituzionalizzate all'interno della società, lasciando un vuoto ai modi e ai tempi dell'elaborazione del lutto così ritualmente strutturato nel mondo contadino meridionale e non solo. La progressiva e ineluttabile degenerazione del corpo e l'accudimento e l'accompagnamento alla morte sono relegati in spazi privati e/o istituzionalmente delegati a questa gestione, come le residenze per anziani e/o le badanti.

«La cura del corpo e la gestione della sofferenza sono delegate a donne in genere migranti che ascoltano, vedono, amano, odiano il corpo che soffre, non lo rimuovono, non lo dimenticano, lo accudiscono e ne condividono lo spazio angusto della domesticità, precludendolo a quella parte del mondo edonista in cui la cura è mercato: cercano di inventarsi una strada che è fatta di compassione attiva, di professionalità inventata, di affrancamento economico (Di Nuzzo, 2009: 60).

Sono protagoniste di una nuova possibilità di vivere, una cruda e più autentica dimensione dell'esistenza, una forma di lavoro sociale che finisce con lo sfuggire, nel bene e nel male, ad una semplice oggettivazione della prestazione e che oscilla sempre tra rancore e solidarietà. Vivere il silenzio e l'incomunicabilità verso l'altro attraverso l'aver cura e la solidarietà. Economia e critica della tecnica si ritrovano in un tipo di occupazione che non è ipertecnologica ma è altrettanto invasivo. L'attuale pandemia ha fatto esplodere l'ennesima contraddizione dell'Occidente, la negazione radicale del poter scegliere il rapporto con la morte. La diffusione del virus ha improvvisamente reciso ogni possibilità di determinare una relazione con il lutto e il dolore, ha notificato una frattura, un

vuoto che ci ha messo inaspettatamente di fronte a ciò che l'Occidente aveva cercato di eludere. L'utilizzabilità del mondo e la minaccia della perdita dell'utilizzabilità hanno possibili esiti o nel delirio disforico o nella intersoggettività dei valori in una s*urmodernità* (Augè, 1996), che non lascia spazio, in questo momento, ad una relazione culturalmente ritualizzata tra vita/morte. Si rimescolano le carte nell'attuale esperienza storica in cui si confrontano storia e metastoria. Gli esorcismi culturali si veicolano e si plasmano attraverso nuove strade e nuove dimensioni spazio-temporali. In questo eterno presente che mette in connessione immediata è necessario costruire e orientarsi attraverso nuove mappe interculturali.

La strada della nuova comunicazione e del potere. Nuove egemonie e subalternità

La post modernità e gli effetti della globalizzazione hanno implementato contatti e consumi, gusti e ritualità e hanno reso estremamente complesso e ambivalente il concetto di cultura e la coniugazione delle differenti pratiche che ne derivano. Se è vero che la globalizzazione non è solo omologazione, ma possibilità di risposte adeguate per arginare devastanti derive, si rimette in gioco il rapporto tra egemonie culturali, esercizio del potere attraverso il consenso, accesso alla comunicazione e alla partecipazione, rilanciando un ripensamento critico e un confronto serrato tra cultura popolare e cultura di massa. Il tentativo di recuperare l'alterità all'interno della cultura occidentale rende sempre più palese l'intricato rapporto tra tutte le differenze che la compongono: tra ciò che è popolare e di massa, tra trash e folklorico, in una continua riplasmazione di ciò che è l'uno e l'altro. Il mondo della fruizione turistica è forse quello in cui questa contraddizione emerge più vistosamente tra locale e globale.

Le radici di questo dibattito in Italia hanno avuto i loro momenti fondativi in quel serrato confronto che negli Cinquanta del Novecento si poneva – come del resto continua a porsi oggi – sul ruolo dell'antropologo che allora muoveva i primi passi nella società italiana e che si apriva al riconoscimento delle alterità e delle stratificate culture di appartenenza di gruppi sociali e di comunità nella stessa società occidentale e italiana. Si cercava e si cerca di individuare il rapporto tra strutture antropologiche del profondo e storicità dell'azione umana e soprattutto se la diversità poteva e può non essere irrimediabilmente coniugata con l'ineguaglianza. I soggetti privilegiati di studio erano i contadini esclusi e quasi ostinatamente impermeabili alle nuove forme del progresso storico e scientifico e dunque bolla di resistenza o di emarginazione che doveva essere studiata sul campo.

Le prime spedizioni etnografiche in Italia avevano come territori d'elezione la Lucania. Il suo mondo contadino costituiva l'Alterità con la necessità di condurre alla storia quel mondo che sembrava fuori da quell'orizzonte di progresso e che doveva uscire dalla subalternità e prendere il suo posto attivo nella società italiana in via di ricostruzione dopo le catastrofi del Ventennio e della guerra. Imprescindibile l'influenza teorica di Antonio Gramsci, i cui *Quaderni del carcere* avevano progressivamente visto la luce tra la fine degli anni '40 e l'inizio del decennio seguente. In accordo con Gramsci, De Martino riconosce l'importanza delle «concezioni del mondo e della vita come fattori presenti a titolo non inferiore a quello di altri nel determinare le condizioni di vita delle società umane» (Signorelli, 2015:18-19); ancora da Gramsci mutua la concezione di un

«rapporto dialettico tra due culture distinte, la distinzione tra le quali non è fondata sulle reciproche diversità, quanto appunto sul rapporto egemonia-subalternità che le lega. Da qui l'idea di una politica della cultura e delle conseguenti responsabilità che essa comporta per i diversi strati sociali» (Signorelli, 2006: 130-369).

Il folklore è inteso quale "creatività popolare", i cui prodotti culturali sono capaci di sopravvivere nel tempo, anche in presenza di grandi mutamenti, e di dar forma a visioni del mondo proprie delle classi subalterne, che danno vita ad una propria *egemonia* ovvero ad una forma di conoscenza del mondo (Macciocchi, 1974). Gramsci riconosce al mondo popolare la facoltà di produrre cultura, la cui dignità

e il cui valore vengono sottratti a qualsiasi tipo di nostalgica mitizzazione di stampo conservatore o reazionario. Tutto ciò confluisce nella teorizzazione, da parte di de Martino, del cosiddetto "folklore progressivo", che egli definisce come una «proposta consapevole del popolo contro la propria condizione socialmente subalterna, o che commenta, esprime in termini culturali, le lotte per emanciparsene» (de Martino, 1951: 3).

Quello scontro culturale tra la nuova cultura e l'antica, ovvero tra due forme di conoscenza del mondo, diede vita a violenti processi di deculturazione trasformando la cultura popolare, in alcuni tratti, in cultura di massa, ratificando la diversità anche soprattutto come diseguaglianza. Una cultura di massa legata all'industrializzazione e all'urbanizzazione, alla formazione di classi aperte, allo sviluppo dei mezzi di comunicazione e soprattutto all'accesso di tutti al mondo dell'informazione. Si avviarono secondo alcuni in maniera apocalittica, processi di omologazione su scala planetaria determinando la fortuna di formule categoriali quali "etnocidio culturale". Soprattutto alla luce di ulteriori riflessioni demartiniane bisognava continuare a considerare tutta la produzione culturale popolare, ivi compresa quella non necessariamente legata alla religione, non solo veicolo esorcistico del disagio provocato dalla condizione di subalternità, ma anche possibilità di creazione di uno spazio relativamente autonomo per l'affermazione di sé e per l'instaurazione di pratiche di resistenza culturale e politica non omologanti. Pratiche che non sempre si limitano a un'opposizione frontale verso la sovrastruttura egemone, ma che assumono anche forme ibride e sincretiche. Ciò non significa che quella popolare sia semplicemente una variante degradata di una forma più alta di cultura, come fino ad allora si era spesso sostenuto, ma piuttosto che esistono diversi aspetti e interpretazioni di una stessa tradizione. Il confronto tra interpretazioni popolari e interpretazioni ufficiali permette quindi di rilevarne le discrepanze, distinguendo la cultura prodotta dai ceti subalterni da quella che viene loro imposta e riscattando quest'ultimi dallo status riduttivo e depotenziante di "vittima" storica.

Aldilà di una posizione demartiniana fortemente centrata sulla cultura occidentale, ad oggi resta sicuramente la necessità posta da de Martino di "comprendere" le culture. Su questa strada della comprensione l'antropologia interpretativa e riflessiva ha realizzato e continua a realizzare percorsi significativi. Uno spazio ermeneutico, dunque, attraverso il quale potrebbero superarsi drammatiche resistenze mediante il libero riconoscersi di ciascun individuo nell'altro, ciascuno ponendo insieme sé e l'altro come oggetto e soggetto in un movimento reciproco. Ma l'amicizia, la generosità per le quali si effettua concretamente questo riconoscersi delle libertà, non sono virtù di facile attuazione. Una alterità che assume nuove forme globali fino a spezzare di nuovo problematicamente il rapporto mente/corpo della cultura occidentale.

Nel modo iperconnesso che annulla spazio e tempo e esaspera il qui ed ora, il collegamento virtuale ripropone una singolare ontologizzazione dell'umano, la smaterializzazione della soggettività non più incarnata ma raffigurata, percepita. Dopo un lungo e faticoso percorso di ricomposizione mente/corpo la frattura riemerge, secondo molti, per regalare all'umanità forme virtuose e democratiche di relazione. Il pericolo del contagio ha fatto esplodere questa modalità e questo fare comunità che nonostante la liquidità dà vita a relazioni virtuose. Ma questa virtuosità nasconde il suo doppio: la minaccia di un discorso politico e scientifico in nuove forme egemoniche, nuove subalternità e culture di massa in cui l'espulsione dell'alterità diventa condizione necessaria nelle nuove forme del contatto sociale. Questa insidia si è già manifestata negli ultimi decenni proprio attraverso i sentieri del web e degli algoritmi che oggi ci garantiscono di essere nel mondo.

«Il linguaggio e la comunicazione visiva diventano aggressività violenta fino all'annientamento dell'altro» (Han, 2017: 15), laddove gli inizi della rivoluzione digitale avevano prospettato la realizzazione di un telos vitale che veniva dominato da progetti utopistici. Secondo Vilém Flusser (2004) la rete digitale viene elevata al rango di tecnica dell'amore del prossimo. L'utilizzabilità tecnica del mondo potrebbe aprire ad un nuovo trascendimento, ad un umanesimo della tecnica, in

cui essere-uomo significa di conseguenza essere connesso con altri. La rete digitale rende possibile una particolare esperienza di risonanza. Tutto vibra insieme:

«[…] la rete vibra, è un pathos, è una risonanza. Il fondamento della telematica consiste nella simpatia e l'antipatia della vicinanza. Credo che la telematica sia una tecnica dell'amore del prossimo, una tecnica che mette in pratica la religione giudaico cristiana. La telematica ha alla sua base l'empatia. Essa annienta l'umanesimo a favore dell'altruismo. Che questa possibilità sussista è già di per sé qualcosa di assolutamente colossale» (Flusser, 2004: 13).

Quello che era apparso utopico in queste giornate terribili è diventata solidarietà autentica come nel caso dell'uso di tablet e videochiamate per i familiari impossibilitati ad avere contatti con i pazienti per condividere i momenti terminali della vita o per sostenere i difficili percorsi della lunga degenza in totale isolamento. Dunque, continua ad essere perseguibile quell'orizzonte demartiniano e quel compito da affidare all'Occidente di un ethos del trascendimento. Ma d'altra parte la rete ha il suo doppio e diventa uno spazio di risonanza, dalla quale è eliminata ogni alterità, ogni estraneità, la vicinanza dell'altro cede il posto all'assenza di distanza dell'uguale. La comunicazione globale ammette solo altri uguali o uguali altri, dunque cultura massificata? Indistinta, diffusa, popolare, presenzialista e priva di memoria, l'immagine e il presente diventano tutto; l'ossessione per la fotografia ne è una prova.

Resta alla fine di queste estemporanee e frammentarie riflessioni una mia personale esperienza di ricerca e di lavoro sul campo che da anni conduco. Le tante storie di migranti che ho condiviso mi hanno insegnato che dalle apocalissi culturali si può uscire e che si diventa resilienti e portatori di nuove forme di umanesimo in cui si fondono Occidente e Alterità e si coniuga ciò che sembra impossibile: economia e solidarietà, il vivere per la morte con il rischio estremo, rendono possibile una solidarietà che non sembrava possibile nei fatti. E allora uno specializzando della Normale di Pisa proveniente dalla provincia profonda dell'India si rende disponibile a dare all'Italia un mese della sua borsa di studio e fa riemergere la categoria della reciprocità senza ricorsi a essenzialismi o a utopiche definizioni, ma semplice manifestarsi di uno dei più universali principi antropologici. «Bisogna abbracciare anche ciò che non si riesce a comprendere» (Geertz, 2001:103). Solidarietà, empatia e reciprocità sono elementi di uno stare al mondo di cui oggi abbiamo estremo bisogno.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Riferimenti bibliografici

Augè M., *Non luoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Éleuthera, Milano,1996.

Augè M, *Che fine ha fatto il futuro?* Elèuthera, Milano, 2010.

Bourdieu P., *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

de Martino E., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali,* a cura di Clara Gallini, Einaudi, Torino, 1977.

de Martino, E., "Il folklore progressivo: Note lucane", *l'Unità,* Roma, 28 giugno 1951.

de Martino, E., Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche, «Nuovi Argomenti», 69, Roma, 1964.

Di Nuzzo A., *La morte, la cura, l'amore. Donne ucraine e rumene in area campana*, CISU, Roma, 2009.

Douglass M., *Purezza e Pericolo*, il Mulino, Bologna, 1975.

Douglass M., *Rischio. Colpa,* il Mulino, Bologna,1996.

Ferrari F. M., *Ernesto de Martino on Religion. The Crisis and the Presence*, Sheffield, 2012.

Flusser V. *La cultura del media,* Bruno Mondadori, Milano, 2004.

Geertz C., *Antropologia e filosofia*, il Mulino Bologna, 2001

Hall E.T. *La danse de la vie. Temps culturel , temps vécu*, Seuil, Paris, 1994.

Han B.C., *L'espulsione dell'altro*, Nottetempo, Milano, 2017.

La Cecla F., *L'Elogio dell'Occidente*, Eleuthera, Milano, 2016.

Luhmann N., *Osservazioni sul moderno*, Armando ed. Roma, 1995.

Macciocchi, M.A*, Per Gramsci*, il Mulino, Bologna,1974.

Pasolini, P.P., *Scritti Corsari*, Garzanti, Milano, 1975.

Rorty R., *Scritti filosofici*, Laterza, Roma-Bari,1994

Signorelli A., *Ernesto de Martino. Teoria antropologica e metodologia della ricerca*, L'asino d'oro, Roma, 2015.

Signorelli, *Migrazioni e incontri etnografici*, Sellerio, Palermo, 2006.

Sloterdijk P., *L'ultima sfera. Breve storia filosofica della globalizzazione*, Carocci, Roma, 2002.

Sloterdijk P., *Stress e libertà*, Raffaele Cortina, Milano, 2012.

TGcom24, "Coronavirus, La profezia di Bill Gates", https://www.tgcom24.mediaset.it/mondo/coronavirus-la-profezia-di-bill-gates-non-ci-uccideranno-le-guerre-ma-i-virus-non-siamo-preparati_16184176-202002a.shtml (ultimo accesso 15 aprile 2020).

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. 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).

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

Casa Russa a Catania

"Gli invisibili", ovvero la diaspora russa in Sicilia

di *Oxana Fais*

Su tutto il territorio della penisola italiana la Sicilia e la Sardegna sono le uniche regioni del Paese nelle quali storicamente, durante il Medioevo, non si sono registrate diaspore e migrazioni da parte dei popoli slavi. Tale fenomeno, infatti, ha interessato principalmente il Nord (Friuli-Venezia-Giulia), lievemente il Sud (Molise) e in misura frammentaria l'Italia centrale. In realtà, alla luce di un'analisi più dettagliata delle fonti, tale affermazione veicolante nella letteratura scientifica risulta inattendibile in riferimento alla Sicilia, territorio sul quale già dai primi secoli del Medioevo appaiono gruppi di slavi. Questi ultimi vengono menzionati per la prima volta da Ibn Hawqal, mercante, geografo e viaggiatore arabo del X sec. che in quel tempo visita molti Stati islamici, in particolare l'Imarah Saqqaliyya, o Emirato di Sicilia, fondato dai Berberi dopo la conquista dell'Isola nel IX secolo. Proprio nella capitale dell'Emirato, l'odierna Palermo, allora chiamata Madinat As Sigilliah (Ibn-Hawqal 1845), Ibn Hawkal scopre un compatto insediamento slavo dal nome «Schiavoni» (il toponimo esiste ancora), del quale non specifica né la collocazione territoriale né la composizione etnica degli abitanti (ibidem).

Nel XIX secolo questo argomento viene nuovamente affrontato dal filologo serbo Milan Rešetar, che conduce una serie di studi sul destino degli slavi in Italia, e dall'arabista Michele Amari. Il primo parla di un gruppo di serbo-croati stanziatisi a Palermo, evidentemente mercenari dei conquistatori berberi dell'Isola (Rešetar 1997: 26-27), che vivevano nel centro del quartiere arabo di Palermo, chiamato «Capo» (dal toponimo latino-arabo «Caput Seralcadi»), sebbene non escluda la possibilità che si possa trattare anche di schiavi di origine slava, prigionieri dei Saraceni, provenienti della costa adriatica: il toponimo «Schiavoni» potrebbe infatti derivare dal latino «Sclaueni», nome comune di tutte le tribù slave utilizzato dagli autori del primo Medioevo e del primo periodo bizantino, nonché dall'italiano «Schiavo» (ibidem: 27). La presenza slava viene confermata anche da M. Amari (Amari 1858, II: 176-179, 297)

Non è casuale questo interesse verso la sporadica presenza slava in Sicilia nel Medioevo. Dopo numerosi secoli di assenza di contatti della regione con il mondo slavo, la caduta dell'URSS dà inizio e continua ad intensificare la migrazione di massa dei popoli slavi, in modo particolare provenienti dall'Ucraina, dalla Bielorussia e dalla Russia, tutti definiti, fino a non molto tempo fa, «russi». Cosa rappresenta l'attuale diaspora russa in Sicilia? Nonostante l'elevata presenza russa sul territorio della Sicilia, il presente fenomeno, ad oggi, non è stato analizzato in modo approfondito né in Russia né in Italia. Gli studi da me condotti in loco e l'ausilio di materiale di prima mano raccolto in Sicilia fra gli anni 2016-2019 (ricerche, interviste, sondaggi ecc.) mi hanno consentito di mettere insieme degli appunti di un lavoro empirico di documentazione in grado di aggiungere un nuovo elemento al quadro delle diaspore russe oltre i confini della Russia.

Dal punto di vista terminologico occorre sottolineare che soltanto a partire dagli anni 2017-2018 in Sicilia la popolazione mediamente istruita riesce a comprendere la netta differenza fra persone provenienti dall'Ucraina e dalla Russia; nel linguaggio comune il termine «russi» non è più utilizzato per definire tutti i migranti russofoni provenienti dall'ex-URSS, ma prevalentemente per indicare i cittadini della Federazione Russa.

Il delineamento statistico di tale diaspora dà origine a una serie di problemi. Secondo i dati ISTAT, al 01.01.2019 in Sicilia il numero di cittadini provenienti dalla Federazione Russa ammontava a 1039, il che, stando alle stime ufficiali, costituiva lo 0,65% del numero complessivo di migranti regolari di diversa provenienza nella suddetta regione (200.022 persone). Tuttavia, bisogna precisare che i dati ufficiali non rispecchiano il reale stato dei fatti. Alla fine del 2016, infatti, al Consolato della Federazione Russa risultavano registrati circa 2.000 cittadini russi presenti su tutto il territorio della Sicilia, 502 dei quali residenti a Palermo. In realtà, stando a quanto dichiarato dagli stessi rappresentanti della diaspora russa, solo nella città di Palermo vivrebbero oltre 2 mila connazionali, mentre nel resto della Sicilia ne risiederebbero 16-17 mila in totale, cifra che, alla fine del 2019 sarebbe salita fino a 23-25 mila.

La diaspora russa in Sicilia è prevalentemente femminile (97%), ma ciò non rappresenta il suo unico tratto distintivo rispetto alle altre comunità di migranti, come si vedrà in seguito. Se analizziamo la composizione di tale fenomeno sociale, notiamo che essa può essere suddivisa in due gruppi. Nel primo rientrano gli immigrati in cerca di occupazione, i cosiddetti "labor migrants" che costituiscono il 35- 40% di tutta la diaspora, molto di meno, ad esempio, della stessa categoria nella diaspora ucraina. Nella maggior parte dei casi (98,5%) si tratta di donne che lavorano in qualità di badanti, colf, collaboratrici domestiche, donne delle pulizie e tata o baby sitter.

La crescita della suddetta categoria di migranti si registra a partire dal 2018 ed è accompagnata da un radicale cambiamento non solo in termini numerici ma anche qualitativi. Inizialmente in questo gruppo rientravano soprattutto persone di media istruzione, appartenenti a ceti sociali bassi e provenienti da piccoli centri abitati russi. Attualmente, invece, notiamo un numero sempre maggiore

di esponenti della classe media provenienti dalle grandi città della Russia europea, spesso laureate e anche con dottorati di ricerca. Occorre sottolineare che proprio a questo gruppo afferiscono gli immigrati irregolari. Negli anni 2015-2017 la loro presenza era concentrata maggiormente a Catania (più del 50%), Palermo (45%), Messina (15%), Agrigento (10%).

Attualmente le statistiche dimostrano una diminuzione del numero di migranti irregolari. Tuttavia, in alcune città della Sicilia, in modo particolare Palermo e Catania, il fenomeno dell'immigrazione illegale continua a persistere. Tali migranti irregolari vengono «importati» da diverse agenzie turistiche russe, ad esempio la «Virazh Plus» di San Pietroburgo, nonostante le autorità sia russe che italiane abbiano irrigidito i controlli sull'attività di organizzazioni di questo genere. Tuttavia a livello numerico prevale di gran lunga il secondo gruppo, quello del cosiddetto *lifestyle migration*. Pur trattandosi di un fenomeno migratorio molto diffuso, ad oggi non sono stati effettuati molti studi a tale riguardo. A prescindere dalla diffusione del termine, entrato in circolazione negli ambienti scientifici già da tempo, gli studiosi sono concordi nel ritenere che esso venga impiegato per definire un sottogruppo di migranti, le cui caratteristiche non sono ancora state ben approfondite e studiate. Si tratta di persone assolutamente abbienti, di norma provenienti da grandi città, per i quali il trasferimento all'estero è dettato non da problematiche di tipo socio-economico, come appunto per i migranti in cerca di occupazione, bensì dalla ricerca di una vita «migliore» qualitativamente parlando: ecologia, condizioni abitative, lavoro, studio, stabilità economica e politica, possibilità di crescita personale ecc.

Stando ai dati statistici formulati sulla base di diversi sondaggi, all'inizio del 2019 in Sicilia risiedevano circa 15 mila-16mila migranti russofoni appartenenti a questa categoria che, a sua volta, non risulta essere omogenea e, pertanto, si distingue in due sottogruppi. Nel primo rientrano giovani donne, molte delle quali laureate, coniugate con italiani / siciliani oppure divorziate, precedentemente coniugate e oggi collocate in uno stato di «semilibertà», impiegate nella maggior parte dei casi nell'ambito dell'assistenza ai turisti provenienti dalla Russia (guide turistiche, interpreti, mediatrici culturali, addette alla risoluzione di questioni di carattere giuridico e burocratico, persino ragazze escort che offrono ai propri connazionali servizi di carattere sessuale in modo più o meno velato). Questo sottogruppo costituisce il 50% di tutti i migranti *lifestile*, anche se la maggior parte di esse rientra nella categoria «mogli», il restante 9%, invece, appartiene alla categoria «single».

La restante metà dei migranti *lifestyle* russi è costituita da persone del tutto benestanti che hanno diverse fonti di reddito stabile oltre i confini della Sicilia, e che di norma sono emigrati dalla Russia insieme alla propria famiglia. In alcuni casi si tratta di coppie sposate, trasferitesi all'estero con i propri bambini, ma nella maggior parte dei casi tale fenomeno interessa coppie di coniugi in età avanzata, che lasciano il proprio Paese da soli, senza figli, con lo scopo di «vivere un po' per conto proprio». Il numero di persone appartenenti a quest'ultima categoria è aumentato in modo esponenziale: si è passati da 70 coppie nel 2016 a 310 coppie nel 2019, il che ci consente di definire tale tendenza un vero e proprio fenomeno sociale.

Nella parte continentale dell'Italia, e in modo particolare in Umbria e Toscana, un caso analogo a questo strato russofono "edonistico" è costituito da un piccolo gruppo di migranti *lifestyle*, benestanti, provenienti soprattutto da Gran Bretagna, Olanda, USA e Belgio. Si tratta di una sorta di *happy few* che, acquistando ville e proprietà abbandonate, si stabiliscono su nuovi territori, attratti da migliori condizioni di vita secondo il loro punto di vista: clima, cultura, storia, rapporti sociali. Inoltre, va sottolineato che i migranti appartenenti a tale categoria evitano di integrarsi, in modo del tutto volontario, con l'ambiente e il contesto circostanti e propendono per uno stile di vita dedito all'autoisolamento (Tucker 2007; Mayes 1997).

Fra gli "edonisti russi" in Sicilia si notano standard di comportamento del tutto simili: raramente essi si integrano nella società di accoglienza, evitando in modo consapevole ogni forma di confronto, e dichiarando esplicitamente il loro rifiuto ad adattarsi alle condizioni locali ovvero ad assimilarsi in questo nuovo contesto abitativo. Paradossalmente, il fatto che la Sicilia, da una parte, rappresenti una regione storicamente abbastanza stazionaria e refrattaria in rapporto a innovazioni di qualsiasi genere, e dall'altra, che sia fondata sulla sua esperienza storica multiculturale e pluriconfessionale, costituisce un fattore abbastanza invitante per lo strato di migranti *lifestyle*. È del tutto esemplificativa la risposta di un intervistato appartenente a tale categoria, che ha preferito rimanere nell'anonimato: «A noi qui va bene tutto, i siciliani non ci danno fastidio e noi non abbiamo nessuna voglia di integrarci».

Tuttavia, prima di passare a dimostrare il livello di adattamento, integrazione e assimilazione dei migranti russofoni in Sicilia in un contesto culturale differente dal quello di partenza, è necessario ricordare alcune nozioni inerenti alle teorie migratorie. In primo luogo, si tratta della teoria dell'assimilazione segmentata. Basato sul modello «push-pull» di emigrazione (Lee 1966: 47–57), sulla teoria «classica» dell'assimilazione di Park e Gordon (Park 1975; Gordon 1964: 88–89), sulle conclusioni di P. Collier in riferimento ai tipi di relazioni che i migranti tendono a stabilire in un contesto culturale straniero (Collier 2014: 115), nonché sulla teoria del transnazionalismo, secondo la quale i migranti si adatterebbero alle norme, alle condizioni e ai requisiti della società locale a livello istituzionale, ma stringerebbero rapporti etnoculturali e linguistici esclusivamente nell'ambito della «loro» comunità interattiva (Glick Schiller, Basch, Blanc-Szanton 1992: 1-4), il concetto di assimilazione segmentata (Portes, Rumbaut 1996; Portes, Zhou 1993) presuppone che il futuro adattamento di un migrante e la conseguente integrazione in un contesto "nuovo" dal punto di vista linguistico, culturale e comportamentale dipendano direttamente dal suo vissuto pre-migratorio e dal suo livello di "prestigio" nel tessuto sociale e relazionale precedente. A tale proposito occorre inoltre ricordare la ricerca condotta sul fenomeno migratorio russo in Austria da E. Holler, la quale, adattando i principi delle suddette dottrine al contesto oggetto delle proprie indagini, introduce il concetto di «transnazionalismo locale», che "funziona" principalmente a livello interattivo (mediante community auto-organizzate sui social network) all'interno di piccole comunità di migranti presenti sul territorio di specifiche città, e in misura minore a livello istituzionale (ad esempio attraverso le parrocchie della Chiesa ortodossa russa in Austria, che fungono da centri di raccolta dei fedeli e associazione dei migranti di lingua russa) (Holler 2018: 156-157).

Tornando all'argomento della diaspora russa in Sicilia, occorre valutare come e in quale misura la sua connotazione empirica si rapporti con gli studi teorici sopracitati. Apparentemente, le realtà studiate rientrerebbero nella categoria dell'assimilazione segmentata e dell'adattamento secondo la teoria del «transnazionalismo». Come confermano le stesse risposte da parte di cittadini russi intervistati in loco, essi non si considerano appartenenti né alla generica categoria dei «migranti in Italia», né a quella numericamente più esigua dei «migranti in Sicilia» ovvero dei «migranti in una concreta città della Sicilia», bensì a comunità più «ristrette». In questo modo è avvalorata la tesi sulla prevalenza dei legami consolidanti che stabilisce principalmente relazioni all'interno di gruppi compatti.

Ciò è dimostrato in modo convincente dall'esempio di alcuni migranti economici russofoni intervistati (60%), che sottolineano di essere «legati» prevalentemente a un particolare gruppo professionale, in base al carattere del lavoro che svolgono e alla specifica città in cui vivono. La scelta dei criteri prioritari della comunità viene effettuata sulla base di specifiche problematiche «localizzate», tenendo anche conto del livello di vita e dei valori della quotidianità.

Tuttavia, le nostre ricerche sul campo hanno dimostrato che in Sicilia i legami reciproci tra lavoratori economici all'interno di una vasta comunità russofona non sono di fondamentale importanza. La maggior parte degli intervistati (63%) ha rivelato di non cercare incontri con i propri connazionali,

nemmeno con coloro i quali svolgono attività lavorative affini, mentre il 57% ha sottolineato la mancanza di interesse a comunicare «con loro» via Internet. Allo stesso tempo, nel 92% dei casi i lavoratori economici russofoni intervistati hanno espresso un senso di nostalgia nei confronti della «lingua nativa» che spingerebbe loro a cercare contatti con i propri connazionali per poterla parlare. Inoltre si ha l'impressione che la prevalente maggioranza (il 78%) dei *labor migrants* russofoni non tenda all'integrazione e non compia alcun sforzo per essere accolta dalla società locale, rifiutando per giunta l'idea stessa della loro eventuale assimilazione per la sua assoluta inutilità, inclusa l'iniziazione all'apprendimento della lingua della regione del loro insediamento.

Da questo punto di vista le posizioni occupate dagli *labor migrants* e dagli immigrati l*ifestyle* che rappresentano due poli estremi dell'autoisolamento dei russi in Sicilia e del loro rifiuto dei contatti con la comunià circondante, paradossalmente coincidono. In realtà nell'ambiente dell'èlite migratoria la linea dell'autoidentificazione segmentata si evidenzia in una maniera ancora più significativa. Questa categoria dei neoarrivati si considera e si presenta come parte integra di un'enclave particolare, in possesso di legami, valori e peculiari problematiche, di un circolo eletto, inventato e composto da loro, ossia di una comunità senza alcun "aggancio" né alle realtà locali (sociali, culturali, geografiche) né al contesto lasciato in Patria. Questa categoria fa parte dei rappresentanti meno socievoli della dispora; loro non sono inclini a mantenere legami nè con siciliani nè con i connazionali e riescono a cavarsela del tutto senza contatti sia con i primi che con gli altri; per dire di più, persino all'interno del loro stesso circolo i legami interpersonali, sia virtuali che quelli in *real life* non sono granchè intensi né solidi. Di conseguenza a questi processi di "autoisolamento" la dispora russa in Sicilia, nonostante la sua numerosità, risulta "invisibile" per la comunità accogliente.

La categoria delle "mogli" specialmente con figli si dimostra come gruppo più propenso alla frequentazione e all'assimilazione, da un lato, e alla conservazione della propria lingua e cultura, dall'altro. Sono proprio loro a dimostrare la maggiore attività nella protezione dei legami etnici e culturali all'interno della comunità russofona, nell'organizzazione dei gruppi "russi" online nei social e contemporaneamente, a livello istituzionale, nella creazione della comunità religiosa russofona con base nella chiesa, soprattutto perchè le chiese ortodosse così come le apposite parrocchie esistono già sia a Palermo che a Catania.

Non si può dire che le "mogli" abbiano un'esistenza del tutto facile in Sicilia – sono oggetto di irritazione e di invidia da parte delle altre connazionali, specialmente da parte delle immigrate "labor", convinte che «le mogli abbiano ricevuto tutto senza alcuna fatica», al più sono chiuse nel circolo sociale determinato dal marito, spesso soffrono per la mancata possibilità di una loro crescita professionale in Sicilia, nonché per un dislivello culturale rispetto al marito (il 78% delle "mogli" russe in Sicilia sono non solo laureate, ma munite di titoli di dottorato). Inoltre per la diversità di mentalità ed educazione (sovietica nel caso loro, sicula ed occidentale nel caso dei coniugi), nonchè per le "regole del gioco" tradizionalmente esistenti nelle famiglie siciliane, diverse da quelle approvate nelle famiglie russe, le "mogli" spesso cadono in uno stato di stress (molto più spesso che in continente, secondo i dati d'inchiesta), aggravato dalla costante paura di perdere i figli lasciati al marito in caso di divorzio, – e dalla dichiarata «impossibilità di parlare la propria lingua».

E però sono proprio loro a contribuire volontariamente al consolidamento della comunità russa. La loro missione principale, secondo la loro valutazione, consiste nella formazione e trasmissione della lingua russa ai bambini "russi" indipendentemenete dal fatto si tratti di figli di immigrati arrivati con i genitori dalla Russia o da altre regioni dell'ex Unione Sovietica, o di figli mezzosangue nati già in Sicilia da matrimoni misti, poiché sia i primi che gli altri, a causa della mancanza dell'ambiente linguistico dominante, in uguale misura rischiano di esssere condannati alla perdita della propria lingua e cultura. Un certo aiuto in queste iniziative istruttive arriva dai Circoli Culturali Russi, che organizzano corsi di lingua russa. Lì dove queste strutture mancano, le mamme russofone si

lamentano del fatto che l'unico canale di trasmissione di informazioni culturali e linguistiche per i bambini rimane quello familiare, non sempre affidabile, perché la sua efficacia dipende spesso non solo dalla disponibilità di tempo libero della madre, ma anche dal desiderio del padre siciliano di incoraggiare la conoscenza della lingua russa nel bambino. Dipende pure dalla volontà del padre la possibilità di registrare o meno presso il Consolato la cittadinanza russa del figlio avuto con una donna di cittadinanza russa.

Ma, per quanto possano essere fruttuosi gli sforzi delle "mogli" per radunare i migranti russofoni e trasformarli in comunità, le loro azioni, in primo luogo, non si estendono su tutto il territorio regionale e si concentrano nei singoli centri abitati in cui vivono e, in secondo luogo, le "mogli" non riescono sempre a contrastare lo spirito distruttivo di frammentazione e disintegrazione che permea tutta la diaspora russa in Sicilia. Questa estrema polverizzazione dei migranti provenienti dalla Federazione Russa e in genere da tutti i territori dell'ex-URSS, la loro, nella maggioranza dei casi, consapevole mancata volontà di mantenere legami all'interno della comunità sia a livello virtuale che a livello di prossimità fisica (il che, ad esempio, distingue radicalmente la diaspora «russa» da quella ucraina, molto più consolidata) rappresenta una caratteristica unica che non trova paralleli nelle altre comunità migratorie. Questo fatto è stato ripetutamente osservato da V. L. Korotkov, l'ex-Console della Federazione Russa in Sicilia e Calabria, persona che ha fatto parecchio per superare lo stato di frammentazione all'interno della diaspora. A parer suo, gli immigrati russi non compongono né una comunità né una diaspora, non solo a causa della dispersione della loro residenza, ma anche in virtù della mancanza di contatti tra di loro. In sostanza si tratta semplicemente di un insieme di russi immigrati, una sorta di molti «Ivan che non ricorda la parentela», secondo un proverbio russo.

Sembra che un tale modello della comunità "russa" sia presente non solo alla Sicilia. Lo scrive il sociologo italo-americano R. Gambino, che ha analizzato il grado di coesione delle comunità di immigrati italiani nel Vecchio e nel Nuovo Mondo, accernnando anche, se pur in una maniera molto superficiale, allo stesso fattore nel contesto delle colonie russe moderne e vecchie in Australia, negli USA e in America Latina. Secondo R. Gambino, l'alto indice di coesione dei russi in Uruguay e Paraguay non è tipico e non è indicativo: nel primo caso è stato motivato dal fattore religioso (in Uruguay c'era una colonia di russi composta dai rappresentanti di una setta religiosa), nel secondo ha funzionato lo spirito corporativo dei militari (in Paraguay sono rimaste le unità mililitari cosacche emigrate dalla Russia negli anni '20 del XX secolo). Le diaspore invece russo-sovietiche in Australia e a Brighton Beach (nonostante il fatto che l'ultima è dominata etnicamente da immigrati di origine ebraica) denunciano alti tassi di individualismo dei loro rappresentanti, nonchè la mancanza di spirito corporativistico e di solidarietà. Questo consente a R. Gambino di arrivare alla conclusione che la coesione determinata dal fattore di co-appartenenza etnica è, a quanto pare, inerente alle piccole nazioni, mentre quelle grandi dimostrano la mancanza di solidarietà interna e l'assenza di legami determinati dalle comuni radici etniche (Gambino 2000: 32, 114-116).

Rispetto al discorso del "segmentarismo" che caratterizza la coscienza e la mentalità della maggioranza degli immigrati russofoni in Sicilia occorre sottolineare che esso è aggravato da una radicale stratificazione sociale all'interno della diaspora che provoca un fortissimo senso snobistico di superiorità da parte degli immigrati più "realizzati" e di più alta istruzione nei confronti di quelli "più semplici" e "meno istruiti". Di conseguenza i primi, che spesso fanno parte dei circoli culturali russi, frequentemente e apertamente dichiarono la mancata volontà di mantenere contatti con i connazionali, ricorrendo a motivazioni strettamente sociali.

La comunità russofona di Palermo è davvero la più disintegrata e dissociata in Sicilia. I locali circoli culturali russi (ad esempio, la "Sicilia-Russia") si presentano più come una specie di club di èlite intellettuale impegnati a discutere vari aspetti della cultura russa – dalla cucina alla musica e pittura – ma non come eventuali centri di incontro e di aggregazione degli immigrati russi. Non è da escludere

che con il tempo la chiesa di Sant'Alessandro dei Carbonai, parrocchia della Chiesa Ortodossa russa riconsacrata a Palermo (zona Cala) nel 2013, possa diventare centro di raduno per i russi fedeli e non.

La multietnicità di questa comunità ecclesiastica (tra il clero e i parrocchiani ci sono russi, parte della diaspora dell'Ucraina occidentale, bielorussi, eritrei ortodossi, somali, siciliani, greci, serbi, zingari croati, macedoni, rumeni, bulgari, georgiani) non è in contrasto con la trasformazione della chiesa in un centro di sostegno e di concentrazione degli immigrati residenti a Palermo provenienti dalla Russia e dalle varie regioni dell'ex Unione Sovietica. Secondo le risposte dei russi intervistati di Palermo (59%), il tempio per loro è non tanto un luogo di culto, quanto un nucleo di cultura russa spesso frequentato solo allo scopo di «parlare e ascoltare la lingua russa».

Solo il caso di Catania rappresenta l'unico esempio di una consolidata comunità "russa", nonostante la sua forte suddivisione sociale. La coesione ed integrità di questa diaspora è notevolmente determinata dall'unica provenienza dei suoi rappresentanti, tutti arrivati da città vicine dell'area nord-occidentale della Russia: Carelia, Gatchina, Tikhvin, Luga, Vologda. Ma sopratutto la comunità è cementata dalla politica scelta dai coniugi Pavlov, emigrati a Catania nel 2007. Fondando "La Casa della Russia" che diventò nucleo della colonia russa a Catania, i Pavlov misero sotto il proprio controllo tuti gli aspetti della vita degli immigrati russofoni in città – dall'organizzazione dei funerali dei connazionali deceduti in Sicilia all'aiuto nella ricerca di occupazione e nella legalizzazione dello status di permanenza di alcuni immigrati, dalla determinazione dei genitori biologici di bambini russi adottati da siciliani all'assistenza nella liberazione di connazionali caduti nei guai per responsabilità penali. I coniugi organizzano serate creative "russe", concerti, il cui scopo comprende anche l'ampliamento del cerchio sociale di comunicazione dei migranti russi e la creazione per loro di un ambiente siciliano, il che per i Pavlov è vero segno di integrazione. Essi sono stati in grado inoltre di trovare un vero compromesso tra immigrati russi fedeli ed atei, riuscendo in questa maniera di evitare gli antagonismi e le tensioni che hanno logorato dall'interno l'eventuale unità della diaspora russofona a Palermo. Inoltre, i Pavlov, rendendo omaggio all'importanza della comunicazione nei social network, al fine di una maggiore unità della comunità russofona, creano sceneggiature che costringono gli immigrati a intensificare contatti in rete e la comunicazione «in vivo», così che a Catania vengono rimossi molti ostacoli nei contatti umani e si superano le incomprensioni sulla base di pregiudizi e intolleranze.

È significativo ed indicativo il fatto che i Pavlov, pur essendo professionalmente lontani dalla linguistica (Tatiana è infermiera, Andrea ingegnere in una società cantieristica), ritengono loro compito principale l'organizzazione di campagne culturali ed educative (scambi di studenti e docenti universitari russi e italiani in agraria e in linguistica; fondazione in Sicilia di scuole con l'insegnamento di lingua e cultura russa per bambini e adulti). Questa attenzione così grande che loro prestono alla lingua-madre e alla sua vitalità è basata sulla loro profonda convinzione che «finché c'è la lingua madre si conserva anche la comunità degli immigrati, senza la lingua cadremo nell'isolazionismo più profondo, la lingua è il nostro ultimo rifugio, purtroppo non ci lega più niente».

Queste parole pur sentimentali hanno un valore altamente simbolico, poiché, con tutta la dissociazione degli immigrati russofoni in Sicilia, dispersi nella regione, con tutto il loro isolamento a volte provocato e stimolato da essi stessi, con tutta la "non corrispondenza" del caso russo ai concetti e criteri elaborati dalle teorie migratorie, con l'assoluta mancanza di desiderio da parte dell'enclave russofono di integrarsi, con l'instabilità di questa comunità priva di una forma definitiva in un ambiente alloetnico, alloglotto ed alloculturale, con tutta l'impossibilità di fare qualsiasi previsione per il futuro che la attende, si può affermare – sulla base dei risultati di questo studio – che la lingua russa non è solo il più efficace, ma anche l'unico fattore di identificazione e di coesione dei migranti russofoni al di fuori del loro Paese di esito.

In conclusione, è opportuno ricordare che «la diaspora diventa proprio diaspora russa e non un banale gruppo migratorio nè una semplice totalità di tutti gli esuli del Paese solo e quando tale riconosce, prende coscienza e riproduce la sua unità nel mondo esterno sulla base della principale caratteristica culturalmente distintiva, ovvero sulla lingua russa» (Tish'kov 2007). Per molte ragioni è difficile dire se in realtà esiste un'unità di migranti russofona in Sicilia e se il loro insieme può essere considerato una diaspora e se i suoi rappresentanti si rendono conto e prendono coscienza della loro appartenenza alla medesima comunità. Ma, consapevolmente o meno, questa unità oggettivamente si riproduce esclusivamente tramite e sulla base della lingua russa, la quale permette inoltre di allargare i margini del cosiddetto "mondo russo" includendovi soggetti non appartenenti etnicamente ai russi ma di madrelingua russa.

Le conclusioni della già citata E. Holler, fatte in base alle ricerche eseguite in Austria, consentono di affermare anche con riferimento alle realtà siciliane che, qualunque sia il percorso di sviluppo della comunità russofona in Sicilia – la via del consolidamento e trasformazione in comunità riconosciuta e riconoscibile o la via verso l'ulteriore frammentazione e indifferenziata indistinzione – gli immigrati russofoni hanno la possibilità di sceglierne una terza, la quale potrà condurli ad un diverso modello di convivenza diverso da quelli previsiti dalle teorie migratorie finora elaborate. Ma anche in questo caso un fattore decisivo rimarrà invariato ed intatto: la lingua (Holler 2018: 163).

Riferimenti bibliografici

Amari N., *Storia dei musulmani in Sicilia,* Firenze: Le Monnier, Vol.II. 1858.

Collier P., *Exodus: How Migration is Changing Our World. Oxford*: Oxford University Press. 2013.

Gambino R., *Blood of My Blood. The Dilemma of the Italian Americans,* Montreal: Guernica Editions. 2000.

Glick Schiller N., Basch L., Blanc-Szanton C., *Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration,* in "Annals of the N.Y. Academy of Sciences", Vol.465, issue 1. *Towards a Transnational Perspective of Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*, July 1992: 1-24.

Gordon M., *Assimilation in American life: the role of race, religion, and national origins,* New York: Oxford University Press. 1964: 88–89

Ibn Hawqal Muhammad, *Description de Palerme au milieu du Xe siècle de l'ère vulgaire* (trad. Michele Amari), Paris: Imprimerie royale,1845.

M. Miliziano (a cura), *Io, siciliano. Tra orgoglio e disincanto. Identità, legalità e sviluppo sostenibile. Tre concetti un'unica emergenza,* Palermo. Ed.OT. 2009: 23 -24.

Lee E. S., *A Theory of Migration*, in *Demograph*y, Band 3, Nr. 1, 1966, S: 47–57.

Mayes Fr., *Under the Tuscan sun,* New York: Random House, 1997.

Park R.*The Crowd and the Public, and Other Essays*, *Heritage of Society*, Chicago: University of Chicago, 1975.

Portes A., Zhou M., *The new second generation: Segmented assimilation and its variants among post-1965 immigrant youth*, in "Annals of American Academy of Political and Social Science", 1993. № 530: 74–98.

Portes A., Rumbaut R. G., *Immigrant America: A Portrait*, Berkeley: University of California Press, 1996.

Putnam, R. D., *Making Democracy Work: Civic Traditions* in *Modern Italy* (with Robert Leonardi and Raffaella Nanetti), Princeton: Princeton University Press, 1993.

Putnam, R. D., *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community,* New York: Simon & Schuster, 2000.

Rešetar M., *Le colonie Serbocroate nell'Italia Meridionale*, Campobasso, Amministrazione provincial, 1997.

Tish'kov V.A., *Il mondo russo: il concetto e le strategie. Le strategie della Russia* и стратегии. № 7. Luglio 2007. URL: /http://sr.fondedin.ru/new/fullnews_to php&subaction=show.full&id=1185274651&archive1185275035 (Dat di riferimento – 12.12.2019).

Tucker M., *Living in a Foreign Language: A Memoir of Food, Wine, and Love in Italy*, New York: Atlantic Montly Press, 2007.

Oxana Fais, laureata in Etnologia presso la Facoltà di Storia dell'Università di Mosca (Russia); PhD in Storia ed Antropologia Culturale; attualmente Ricercatore Superior presso il Centro di Ricerche Europee ed Americane dell'Istituto di Etnologia ed Antropologia dell'Accademia delle Scienze Russe e docente universitaria presso l'Università delle Scienze Umanistiche (Mosca). Autrice di più 300 pubblicazioni in riviste scientifiche russe ed internazionali; e di interventi in numerose opere collettive, ha pubblicato, tra l'altro, *Modernizzazione in Sardegna: Trasformazioni etno-culturali* (Mosca, 2013) e *La diaspora dell'Est in Sicilia (migrazioni dalla Russia, dall'Ukraina e dalla Belorussia)* (Mosca, 2018).

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

Bahrain

I fantasmi di Ahmad al-ʿAjmii, poeta contemporaneo del Bahrain

di *Enrica Fei*

Una minuscola isola tra i giganti del Golfo Persico: il Bahrain

Il Bahrain è una piccolissima isola nelle acque del Golfo Persico, tra l'Arabia Saudita e l'Iran. Conta circa un milione e mezzo di abitanti, di cui più di 600 mila sono expat: indiani, filippini, pakistani, ma anche europei, attratti dalle possibilità di investimento. La piccola popolazione indigena, invece, è araba.

La prima volta che ho visitato il Golfo Persico è stata nel febbraio del 2016. Avevo appena iniziato un dottorato in Politiche del Medio Oriente e sentivo il bisogno di visitare la regione per scoprire le comunità sciite di cui scrivevo: quella del Kuwait, del Bahrain e dell'Iran.

Il primo Paese cui approdai fu il Kuwait. Il treno dalla stazione di King's Cross a Londra, dove vivevo allora, e l'aeroporto di Kuwait City, dove atterrai; ricordo l'emozione ingenua della partenza, prima di prendere il treno, e l'arrivo in Kuwait. E l'assoluto shock. Sapevo che non avrei incontrato i *suq* marocchini, i mercati tradizionali, dove trovare la pentola del *tajine*, il piatto del Paese, ma non riuscire a comprarla perché incapace di contrattare. Che non avrei ripercorso la storia della civiltà a ritroso attraversando i vicoli di Damasco, in Siria, per tornare al tempo in cui Dio era uno, e le religioni monoteiste non si dividevano secondo i profeti. Che non avrei camminato tra le strade di Beirut, i suoi palazzi trivellati dai colpi, per rivivere trent'anni di guerra civile nei murales della città – gli angeli della speranza e della ricostruzione a fianco dei fantasmi dell'odio, e della guerra.

Sapevo che non avrei incontrato il mondo arabo che avevo studiato e visitato sino a quel momento: il mondo del Levante (Siria, Giordania, Libano) e del Nord Africa (Egitto, Marocco, Algeria,

Tunisia). Che mi stavo recando tra i Paesi più ricchi il mondo, e mi addentravo in un deserto arido, brullo, inospitale ma ricchissimo, perché vi è il petrolio. Sapevo tutto questo, ma i grattacieli nella sabbia di Kuwait City mi sconvolsero. Le super strade in pieno centro, i Suv enormi che si spostano per cinque metri (sono deserte, le strade di Kuwait City: nessuno cammina). Le moschee "storiche", costruite negli anni '70; i luoghi di ritrovo e di svago, che sono centri commerciali.

Mi ammalai terribilmente, appena giunta in Kuwait, e credo che, più che l'influenza, sia stato lo shock a costringermi a letto. I Paesi del Golfo Persico (ad eccezione dell'Iran e, mi dicono – non ci sono mai stata – l'Oman) hanno conosciuto un'urbanizzazione e industrializzazione improvvisa, velocissima, che da una terra desertica di famiglie tribali nomadi – con i loro usi e costumi – nel giro di un decennio (approssimativamente intorno agli anni '70) ne ha fatto Paesi ricchissimi. Il tempo dell'urbanizzazione, in questi Paesi, non ha seguito quello lento dei mutamenti sociali e antropologici. La società del Kuwait, da certi punti di vista, è ancora tribale. Ma la sua fonte di ricchezza, il petrolio, la colloca tra i primi ranghi nella gerarchia dell'economia globale. E quest'ultima non è quella dei versi pre-islamici, all'origine della poetica araba; è quella capitalista dei grattacieli di vetro.

Il Bahrain, in una qualche misura, è un caso peculiare. Dopo il Kuwait, andai in Bahrain, e fu un'esperienza molto diversa. Da vari punti di vista, è un Paese del Golfo Persico come tutti gli altri. Non ha un centro storico, non ha un'architettura che si possa definire "classica" in opposizione a momenti successivi o precedenti; ha enormi grattacieli svettanti in cielo e la sabbia ai piedi. Ma ricordo il mare, sempre intorno a me, e *al-Riwaq*, un caffè centro-culturale dove andavo a studiare. Ricordo una comunità accogliente, desiderosa di condividere; persone che mi portavano sul lungomare a discutere di politica, di diritti civili, di libertà e Primavere arabe.

Il Bahrain è più povero degli altri Paesi del Golfo Persico, molto più piccolo, molto meno potente. Ed ha una storia a sé, unica e complessa, e una popolazione indigena che non si può definire tribale. È forse per questo che, per il Bahrain, provo un'affezione particolare. Nonostante la ricerca del mio dottorato si sia evoluta in una direzione diversa e il Bahrain, per il mio lavoro, abbia perso rilevanza, vi sono tornata numerose volte. La passione per la piccola isola e la sua comunità, nel corso degli anni, è rimasta viva.

Sono giorni strani, questi della quarantena. Le quattro mura di casa sono impermeabili alla malattia, ma non ai fantasmi. Ho ripensato tanto, in queste settimane, al 2016, al 2017, agli anni in cui scoprivo il Golfo Persico, così diverso dal mondo arabo che conoscevo. Nonostante l'entusiasmo della scoperta, sono stati anni difficili. Non me la passavo molto bene. Mi muovevo nella nebbia, ma stavo così male che, invece di fuggire, procedevo a passi decisi e determinati, scivolando, sempre più a fondo, nella palude.

Sono giorni strani, questi della quarantena. Le quattro mura di casa sono impermeabili alla malattia, ma non ai fantasmi. Ho ripensato tanto, in queste settimane, al mio tempo in Bahrain, alle mie frequenti visite. Al 2016, al 2017, agli anni in cui scoprivo il Golfo Persico, così diverso dal mondo arabo che avevo studiato e visitato sino a quel momento: il mondo del Levante (Siria, Giordania, Libano) e del Nord Africa (Egitto, Marocco, Algeria, Tunisia). Nonostante l'entusiasmo della scoperta, sono stati anni difficili. Non me la passavo molto bene. Mi muovevo nella nebbia, ma stavo così male che, invece di fuggire, procedevo a passi decisi e determinati, addentrandomi, sempre più a fondo, nella palude.

Questa, però, è un'altra storia: non voglio raccontare dei fantasmi della quarantena. Voglio scrivere, semmai, di un poeta che ho conosciuto in Bahrain, Ahmad al-ʿAjmii, al quale devo moltissimo. Nel suo poema "*Sariʿan Iataharrak al-Alam*" – "Si muove veloce, il dolore", di cui sto curando la traduzione dall'arabo, Ahmad ha dato forma ai suoi fantasmi. E chissà, forse se ne è liberato.

I "Baharna" e gli al-Khalifa

Il caso del Bahrain è insolito, bizzarro, e sconosciuto ai più. Fino alla fine del diciottesimo secolo, la piccola isola e i suoi abitanti erano sotto il dominio dell'Impero Persiano (l'odierno Iran). A differenza delle bellicose tribù dell'Arabia centrale (l'odierna Arabia Saudita), la sua popolazione era pacifica, sedentaria, e dedita alla pastorizia e all'agricoltura. Erano i "*Baharna*", come si fanno chiamare ancora oggi. Le tribù del *Najd*, invece, (Arabia centrale), erano nomadi. L'ostilità climatica delle loro terre li portava spesso a spostarsi e, a seguito di invasioni e guerre, a conquistare territori più miti. Nel 1783, secondo la tradizione, la famiglia tribale degli al-Khalifa (parte degli Bani ʿUtub, una grande tribù) migrò dall'Arabia centrale e conquistò l'isola. Poco dopo l'insediamento, fu imposto un sistema feudale, che discriminava i Baharna e favoriva le famiglie tribali. Con l'avvento degli al-Khalifa, infatti, molte tribù si erano mosse dal Najd al Bahrain: essendo un'isola, il clima era più mite, le terre più redditizie e la pastorizia possibile. La famiglia degli al-Khalifa è ancora la famiglia regnante. Sarebbero diventati monarchi nel 1820, quando i Britannici (sotto la cui sfera di influenza rientrava il Bahrain), al fine di sigillare un'alleanza che controbilanciasse l'Impero Persiano nella regione, li dichiarò tali.

Molti dei Baharna, già dai tempi della conquista, erano fuggiti in Iran (allora, Impero Persiano). Soggetti a discriminazione, costretti a lavorare la terra e a cederne i frutti alle famiglie tribali alleate degli al-Khalifa, il risentimento nei confronti dei regnanti, percepiti come illegittimi invasori, si sarebbe formato già nel diciannovesimo secolo, per poi incancrenirsi nel corso del secolo successivo. I monarchi e le famiglie alleate, non solo non erano indigene; non solo, a differenza dei Baharna, gli autoctoni, che erano sempre stati sedentari, erano di tradizione tribale e beduina (vale a dire, prima di insediarsi nell'isola, erano nomadi); professavano anche una corrente dell'Islam che non era la loro. Erano, infatti, sunniti; mentre i Baharna, da sempre, sciiti.

Fin dai tempi della scissione tra sunniti e sciiti, la popolazione del Bahrain aveva sposato la causa di ʿAli bin Abi Talib, cugino e genero di Maometto, ed era quindi sciita [1]. Ad oggi, gli sciiti rappresentano la netta minoranza del mondo musulmano (non costituiscono più del 15%). Sono, però, la maggioranza in Iran, Iraq e, appunto, in Bahrain. In quest'ultimo Stato, in realtà, ormai non più. Si stima un approssimativo 50%. La popolazione dell'isola, infatti, ha subìto varie ondate di "social engineering", come viene chiamato in inglese dagli addetti ai lavori. Attraverso l'espulsione e la rimozione della cittadinanza di varie figure sciite di spicco, o l'elargizione della doppia cittadinanza a Sauditi, Pakistani, Giordani (presumibilmente sunniti), il regime degli al-Khalifa è riuscito, nel tempo, a cambiare la demografia del Paese. Molti giovani sciiti, inoltre, subendo forti discriminazioni, sono stati costretti all'esilio. Moltissimi lasciano il Paese non riuscendo a trovare lavoro a causa, evidentemente, della loro confessione religiosa.

È difficile riuscire a comprendere la natura del conflitto tra sunniti e sciiti, non solo in Bahrain, ma in numerose realtà del Medio Oriente. Sono tensioni, infatti, che si manifestano su più livelli e che, anche se il conflitto è pressoché il medesimo tra Paesi diversi (tra sunniti e sciiti, cioè), assumono connotati che necessitano una conoscenza approfondita, e specifica, del contesto in questione. È facile indulgere nell'assunto orientalista secondo il quale, trattandosi di musulmani, la religione ha un ruolo centrale e, nonostante le differenze tra sciiti e sunniti non siano poi così cruciali, scoppino addirittura guerre guidate da uomini fanatici e barbuti. La realtà è più complessa e, nel caso del Bahrain, non prende le forme di una discriminazione religiosa: ciascuna festività propriamente sciita è consentita e rispettata; il Re, anzi, manderà perfino i suoi migliori auguri. È, semmai, di natura politica, e in una fattispecie molto singolare. Gli sciiti sono politicamente discriminati; ma questo, per quanto estremo, non è un caso isolato nel mondo arabo (il principale partito d'opposizione sciita in Bahrain, al-Wefaq, è stato sciolto nel 2016 e i suoi membri sono stati banditi dall'arena politica. È stato infatti emanato un decreto che impedisce a membri di ex congregazioni politiche di ricandidarsi alle elezioni).

Semmai, e questa è la specificità del caso, possedendo il Bahrain una rilevanza geopolitica molto ridotta rispetto ai suoi vicini, le tensioni confessionali nell'isola, e le conseguenti discriminazioni sulla popolazione sciita, sono fortemente influenzate dal contesto regionale. Arabia Saudita e Iran, le due superpotenze della regione (la prima sunnita, il secondo sciita), con i loro giochi di alleanze nei vari Paesi della regione (in Iraq, Kuwait, Emirati Arabi, e così via), e i loro conflitti più o meno militarmente "espliciti", hanno quindi in mano le sorti della piccola isola. E del suo popolo.

Ahmad al-ʿAjmii

In Bahrain ho incontrato e intervistato numerosissimi politici, attivisti e uomini religiosi sciiti. Nessuno di loro è più in politica: in quanto ex parlamentari di al-Wefaq, il regime li ha banditi. Alcuni di loro, oggi, sono in prigione. Altri, in esilio. I fantasmi di Ahmad al-ʿAjmii, poeta sciita conosciuto a Manama, la capitale del Bahrain, si nutrono di questo dolore. Quello del suo tempo, delle lotte tra sunniti e sciiti; quello dell'ISIS, delle guerre fratricide; quello dell'odio fra fratelli. Uomini e donne che pregano lo stesso Dio.

I versi che seguono sono l'inizio del suo poema, "Si Muove Veloce, Il Dolore". Segue un'intervista al poeta che ho condotto via email e ho tradotto dall'arabo.

Si muove veloce, il dolore

Questo non è il mondo per cui sono nato

Un altro tempo, non è quello che sognai

Non era all'altezza, il tempo, del suo compito

Nel trasformarmi, in un uomo degno.

Un tempo che, presto, ha tagliato la mia lingua

Sono rimaste in ostaggio, le mie parole

Come seppellite, nel suo profondo.

Con attenzione ascolto ancora, l'oscenità di questo tempo

Il suo testamento, le sue parole certe

I miei pensieri nascono, dalle sue ossa fini, e fragili.

Mi porta via, il tempo, fino al limite del mio sangue

Muoio

Divento amico, delle larve della notte

È stretta, l'oscurità, nella grande menzogna

Della salvezza, e della pace.

Fuggendo dal terrore

Le sue valli

Un padrone selvaggio, ho costruito per me

Ho paura, mi spaventa il suo intelletto

Il suo piacere, per il mio dolore.

Per un attimo, non vedo la ratio delle stelle

In questo libro antico

Degli uccelli, dei rapaci.

Nella tristezza, la mia mente è trafitta dal secolo, il corno del divino

Con parole inquinate e sporche

Ho lasciato la mia immaginazione raccontare la sua fragilità.

Della verità, il più grande dei fantasmi

Dentro di lui la mia anima, ho seppellito

Nel suo petto il mio cuore, per un tempo

Più lungo, dell'ultimo respiro.

[trad. mia dall'arabo]

Due parole con Ahmad al-ʿAjmii

Dove è avvenuta la tua formazione poetica? Cosa ti ha spinto a dedicare la tua vita alla poesia?

Ho studiato Letteratura Araba all'Università di Beirut. Sono diventato poeta perché ho seguito una passione, qualcosa che animava il mio spirito. Volevo nutrire la mia anima con la poesia, con la bellezza. Grazie alla poesia e al potere e alle meraviglie del linguaggio, entro in contatto con la vita, con l'esistenza, con i suoi interrogativi più profondi.

Nella storia della letteratura araba, la tradizione poetica, anziché di prosa, è centrale. In che misura la tradizione antica ha influenzato la tua poesia?

Ho cercato di rompere con la tradizione, in realtà. La poesia araba classica possiede un'identità estetica e culturale propria del suo tempo, che non va a pieno d'accordo con il secolo contemporaneo. Credo che mi abbia arricchito, però, nella misura in cui ho teso a rafforzare un *mio* linguaggio e un *mio* sguardo, che ha rielaborato la poetica e il gusto del passato.

Conosci la tradizione poetica occidentale? Ci sono autori ai quali penseresti come importanti per la tua formazione?

Sì, conosco la poesia occidentale moderna come quella più classica, ne ho studiato i movimenti e le varie correnti. Direi, però, che la mia conoscenza rimane modesta, nonostante li abbia profondamente

amati. Ho letto numerosi autori in traduzione, provenienti dai Paesi più diversi. Tradotti in arabo, ho letto poeti francesi, tedeschi, spagnoli, portoghesi, inglesi, russi e americani. Ho amato anche grandi poeti italiani, classici e più moderni. Tre nomi che mi vengono in mente: Dante Alighieri, Umberto Saba, Giuseppe Ungaretti.

A tuo avviso, in quali modalità, e perché, la poesia può rappresentare un veicolo per il dialogo e la conoscenza reciproca tra Occidente e mondo arabo?

La comprensione e il dialogo fra popoli è, sicuramente, uno dei regali che la poesia ci può fare; uno fra moltissimi. Anche adesso, fra me e te. Quando si pensa all'Europa e al mondo arabo, non dimentichiamoci quanto vicini in realtà siamo, anche geograficamente. Pensa al Mediterraneo: in realtà siamo parte di un'unità. Possediamo quindi un bagaglio estetico e culturale molto prossimo. Molta della poesia occidentale che ho letto, infatti, ha lasciato un grosso segno anche nella mia poetica. Al di là di questo, la poesia ci mette in contatto con le emozioni, con la nostra umanità. E questo ci avvicina.

Pensi che ci siano state influenze reciproche fra letteratura araba e occidentale?

Sì, senza dubbio. Ogni esperimento poetico, più o meno sofisticato e più o meno di valore, avrà un qualche impatto su altri esperimenti. Per quel che riguarda la letteratura araba e occidentale, il ruolo della traduzione, in questo senso, è centrale. Nell'epoca attuale, mi sembra che ciò stia avvenendo più da parte della letteratura occidentale su quella araba che il contrario. E penso che ciò sia dovuto ad un livello più alto e sofisticato di traduzioni.

In "Si Muove Veloce, il Dolore", il dolore è profondamente intrecciato al "tempo". Cosa intendi per "tempo"?

Il "tempo", sì, è uno dei protagonisti del mio poema. Il "tempo" umano, quello che viviamo, e i suoi risultati, vicini e lontani. Nel mio poema affronto il tema del "tempo" che non siamo riusciti a superare. Il tempo in cui la nostra civiltà è morta: il tempo che ha prodotto il pensiero terrorista, il nichilismo esistenziale. Il tempo che ha rovinato i nostri sogni, le nostre aspirazioni per il futuro. Il tempo che ha bruciato i nostri ricordi, che ci ha reso ciechi.

In "Si Muove Veloce, il Dolore", come rappresenti te stesso?

Sono la voce della poesia; l'*io* che, il dolore, lo prova e lo mette in versi. Questo "*io*" è quello di un uomo che combatteva con gioia, che guardava verso il futuro con speranza. Sognavo una luce lontana. La mia visione del mondo, e del futuro, è finita sotto il giogo dello Stato Islamico. Ha vinto il Nulla.

Ti senti libero di scrivere su qualsiasi argomento?

Sono libero: nella mente, nel cuore e nella coscienza. Se non fossi libero, dentro di me, non potrei scrivere. Le meraviglie del linguaggio, in questo senso, mi offrono grandi opportunità. L'immaginazione, l'indefinitezza artistica, l'invisibile…la libertà di cui si nutre la mia mente è quella che mi permette di sviluppare una scrittura poetica che parli senza parlare, che inganni senza mentire.

La situazione politica in Bahrain è molto tesa. Hai mai scritto di questo?

Sì, ho sempre scritto di questo. Scrivo di questo dai miei esordi in poesia, quando ero uno studente della Kuwait University e mi occupavo di attività sindacale come membro della National Union of Bahrain Students. Ai tempi scrivevo canzoni di lotta; la dimensione politica era esplicita e gli obiettivi

quelli della battaglia politica. Ho continuato a scrivere della repressione, della privazione delle libertà. Ma l'ho fatto con l'anima della poesia, non con quello della politica in senso stretto.

Il Bahrain ha vissuto una sua Primavera Araba, e molto importante. È un tema, questo, di cui hai scritto?

Ho vissuto l'esperienza della Primavera Araba in prima persona. È stato un bagliore luminoso del sogno lontano di cui ti parlavo prima. Il primo lungo poema che ho scritto nasceva dall'ispirazione della Primavera Araba: *Nisf Kaʿs al-Alam* [letteralmente: "mezzo bicchiere di speranza"].

Il tema del "dolore" e della "bellezza" sono temi centrali nella tua poetica. Sono intrecciati in qualche modo? Se sì, come?

La poesia, più che *rivelare* la bellezza della vita, *crea* la bellezza della vita. La poesia che non è in grado di fare questo, non è poesia. Esploro molto il tema del dolore, sì, ma non soccombo ad esso scrivendone. Semmai, esponendolo, rappresentandolo, mostrando la crudeltà del dolore, *creo bellezza*. Lenisco le ferite umane, semino la piantina della speranza e della determinazione. È quella di cui abbiamo bisogno. La speranza e la determinazione; per correre dietro alla pace, e all'amore.

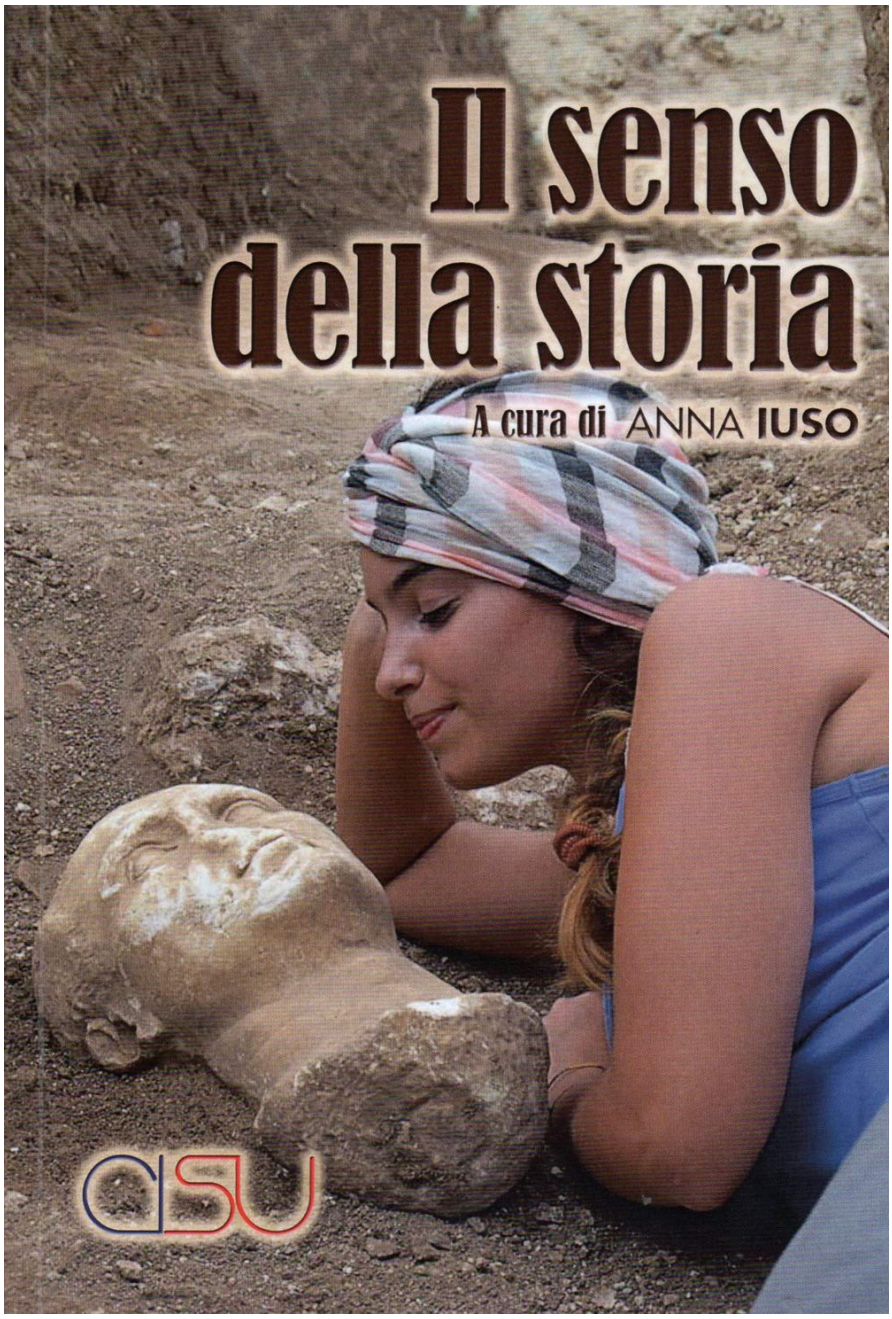
Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Note

[1] Nel 632 d.C., infatti, Maometto, il Profeta, era morto senza eredi. Alcuni sostenevano che il nuovo leader dovesse essere scelto per consenso della comunità (i futuri "sunniti"); altri, invece, per discendenza dinastica (i futuri "sciiti"). In assenza di figli maschi, il primo erede era ʿAli, cugino e genero di Maometto, il quale, quindi, era sostenuto da coloro che sarebbero diventati gli "sciiti". Chi parteggiava per un'elezione da parte della comunità, invece, sosteneva Abu Bakr, amico e suocero del Profeta. Non si giunse ad un accordo, ma lo "*Shiʿat ʿAli*" – il partito di ʿAli, era quello della minoranza. Abu Bakr, quindi, divenne il primo califfo. Nel 680 d.C., il figlio di ʿAli, Hussein, e i suoi seguaci, si scontrarono con l'esercito del califfo Umayyade Yazid nella pianura di Karbala, in Iraq. La terribile carneficina si concluse con la tragica morte di Hussein e della sua famiglia. Il martirio di Hussein è ricordato ogni anno, nella fede sciita, come una delle festività più importanti, la Ashoura.

Enrica Fei, arabista, studentessa di dottorato in Politiche del Medio Oriente, analista su Iraq e Iran per un'agenzia di consulenza, è scrittrice di racconti, testi teatrali, recensioni e articoli su Medio Oriente e società. Divisa fra la passione per la letteratura e quella per il settore socio-umanitario e gli affari internazionali, studia lingua e letteratura araba e francese, mediazione inter mediterranea e relazioni internazionali. Viaggia molto, soprattutto nel Medio Oriente (in Egitto, Marocco, Siria, Giordania, Libano, Bahrain, Kuwait e Iran). In Giordania studia per più di un anno all'Istituto Qasid, dove perfeziona il suo livello di arabo che, ad oggi, utilizza correntemente per lavoro. Ha vissuto a lungo a Londra ma, nel 2018, si è trasferita a Berlino. Vive tra Berlino e Firenze. Sta curando la traduzione dall'arabo del poeta Ahmad al-ʿAjmii, conosciuto in Bahrain.

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



Fra storia e antropologia

di *Mariano Fresta*

Da quando gli storici degli *Annales* hanno dimostrato che la storia e l'antropologia, almeno per i fenomeni di "lunga durata", sono complementari, i rapporti fra le due scienze si sono fatti più espliciti e più continui. Così le iniziative e le attività di quelle comunità in cui sono in corso processi di patrimonializzazione e, nello stesso tempo, tutte le autobiografie e le biografie di personaggi che hanno vissuto importanti vicende storiche e sociali diventano occasioni di nuove riflessioni per gli studiosi delle due discipline.

Dei libri usciti recentemente, che affrontano questi temi, ne illustriamo qui due; il primo riguarda l'uso della storia e delle tradizioni culturali di certe comunità, nostrane ed esotiche (*Il senso della storia*, a cura di Anna Iuso, CISU, Roma 2018); l'altro contiene invece una lunga intervista con la

quale Antonio Fanelli ricostruisce la biografia di un atipico personaggio che è stato uno dei protagonisti politici dell'Emilia negli anni 1945-90 (*Carlèn l'orologiaio. Vita di Gian Carlo Negretti: la Resistenza, il PCI e l'artigianato in Emilia-Romagna,* Il Mulino, Bologna 2019).

Il senso e l'uso della storia

Il libro curato da Anna Iuso documenta abbastanza ampiamente quelle attività che vanno dalla *rievocazione* alla *ricostruzione* e alla *patrimonializzazione*, e che vengono realizzate col ricorso all'uso e spesso all'abuso della storia. Tutte queste iniziative sono di grande interesse per gli antropologi che ne possono studiare le motivazioni, possono seguirne i conseguenti processi culturali e possono riflettere sugli esiti che raggiungono.

Ad affrontare la questione posta dal titolo del volume è un gruppo di studiosi che si sono dedicati all'esame delle pratiche di utilizzazione della storia orale e degli archivi in diverse parti del mondo. I loro contributi hanno il pregio di farci capire in cosa consista la patrimonializzazione per le diverse comunità e di farci conoscere i modi e i mezzi con cui una comunità si appresta a condividere il patrimonio di conoscenze, di valori ed esperienze culturali del passato con lo scopo di costruirsi una qualche identità. Inoltre, le informazioni e le riflessioni che ci vengono date ci fanno vedere come, nel tentativo di scrivere un'altra storia, elementi tradizionali si intreccino con valori e modi della cultura di massa e come quest'intreccio metta insieme classi sociali diverse.

A queste problematiche si aggiungono altre due questioni: la prima riguarda una ricostruzione affidabile della storia di quelle comunità per le quali non esiste una documentazione scritta delle loro vicende etniche, politiche e culturali, che può avvenire attraverso il recupero delle narrazioni orali; la seconda è più espressamente politica e attiene al fatto che l'uso della storia, orale e scritta, diventa strumento di lotta per la conquista del potere, mentre, per quelle comunità soggette al potere straniero, il recupero delle tradizioni si trasforma in supporto alla rivendicazione di una indipendenza dal dominio coloniale.

Oltre all'introduzione della Iuso, il volume comprende, raccolti in due sezioni (*Usi e disusi*; *Saperi diffusi*), il contributo di Fabio Dei che, pur parlando di vicende italiane, dà le coordinate teoriche per valutare i fenomeni studiati; seguono poi i saggi di Matteo Sottilotta, Stefano Maltese, Giacomo Nerici, Matteo Aria, Matteo Gallo, Fulvio Cozza e Francesco Aliberti che ci informano su vicende che interessano l'Europa, l'Africa e l'Oceania.

Sottilotta, ci parla delle tombe dei re del Buganda (dette *masiro*) ed in particolare di quelle di Kasubi, il cui clan, manipolando fonti archivistiche ed orali, cerca di impedire che altri clan possano sottrargli il potere politico e, nello stesso tempo, è impegnato ad emancipare il potere centrale dalle tradizioni religiose e culturali in uso dai clan in epoca precoloniale.

Abbastanza simile a quella ugandese è la vicenda, su cui ci informa Stefano Maltese, relativa agli Nzema (Ghana) presso i quali i *chiefs* oltre ad essere detentori di un diritto sulla terra, sono anche custodi della memoria degli antenati. Ancora in periodo coloniale, si aprì una lunga controversia tra i *chiefs* per la conquista del potere politico; la contesa, che dura tutt'ora, avviene sia contrapponendo una contro l'altra le diverse narrazioni storiche orali, sia servendosi della documentazione archivistica, sia portando in tribunale i propri avversari con lo scopo di ottenere dai giudici sentenze che attestino la veridicità e la legittimità delle proprie ricostruzioni storiche. La patrimonializzazione auspicata da tutti i *chiefs*, conclude l'Autore, serve solo «per usi politici interni».

Giacomo Nerici si occupa di quella parte del popolo *Sami*, una volta allevatori e pastori di renne, che vive nella zona settentrionale della Norvegia. Essi sono stati emarginati dal «carattere omologante

dell'assistenzialismo statale» che, volendo considerare tutti uguali i propri cittadini, ha negato alle comunità del Nord qualsiasi diversità culturale. Dopo la seconda guerra mondiale queste hanno riscoperto il loro passato, riappropriandosi di quanto c'era nei musei e nella documentazione di ispirazione egemonica; nello stesso tempo qualcuno ha ripreso l'antica cultura sciamanica, ricorrendo, però, a fenomeni similari di altri popoli e perfino a elementi di culture legate alla *New Age*. Attualmente il popolo dei Sami è diviso: tra di loro c'è chi, ripudiando il passato, considerato troppo arcaico, accetta le nuove forme di convivenza moderna; e c'è chi, invece, non accettandole perché imposte dallo Stato, tenta di ricostruirsi una storia propria appoggiandosi a quel poco che resta della loro tradizione culturale.

Matteo Aria e Matteo Gallo si occupano di comunità dell'Oceania alle prese con il recupero della propria storia. Gallo narra le vicende delle popolazioni Kanak della Nuova Caledonia che il governo coloniale francese ha privato di ogni memoria; ed invece la memoria c'era, scolpita su pietre collocate su una zona dell'isola, i *pètroglyphes. S*ennonché il tempo e i colonialisti hanno fatto dimenticare la loro presenza. Oltre i Kanak, sono alla ricerca di un proprio patrimonio culturale anche i *caldoche,* i discendenti degli europei che per primi abitarono quelle zone.

Molto interessante la situazione nelle isole della Polinesia francese, specie di Tahiti, dove il processo recente di patrimonializzazione si affida alla ricostruzione e alla evocazione, senza rifiutare anche forme di spettacolarizzazione (a volte fruibili a pagamento), ma con un'evidente e forte presenza del «ruolo creativo e generativo della tradizione». La riappropriazione del passato va di pari passo con il tentativo di conquistare l'indipendenza dalla Francia. Ciò non toglie che la *Fête,* la più importante manifestazione della cultura tahitiana veda unite la cultura indigena e quella coloniale.

Fulvio Cozza e Francesco Aliberti ci riferiscono di due modi di "fare storia" che possiamo mettere a confronto con quelli raccontatici negli interventi di Sottilotta e di Maltese, che spiegano come le narrazioni non ufficiali riescano, con le "piroette logiche" di cui parla la Iuso, a manipolare le vicende del passato.

Il primo ricostruisce la storia di una cittadina calabrese, oggi abbandonata dai suoi abitanti, basandosi non sui documenti storici né sui racconti orali, ma rileggendo i testi scritti da Giovanni Giuranna, un compaesano che raccontava la storia del paese mescolando la documentazione storica con i racconti di tradizione orale. In conclusione, Cozza come ricercatore non può negare la validità scientifica degli studi, ma come ex membro di quella comunità, non può che parteggiare emotivamente con la ricostruzione piuttosto fantasiosa del Giuranna.

Francesco Aliberti è stato incuriosito da un gruppo che su *Facebook* pubblicava vecchie fotografie (anni '60-'80 del secolo scorso) del quartiere Montesacro di Roma con commenti che si riferivano sia alle trasformazioni urbanistiche avvenute negli ultimi decenni, sia ai diversi modi con cui si manifestava la presenza delle persone ritratte. La pubblicazione delle foto rispondeva in primo luogo all'esigenza di esprimere un sentimento di nostalgia per la perdita di tratti tipici del quartiere e per riaffermare la propria "romanità"; successivamente, confrontando l'oggi con la grandezza di Roma antica, le foto sono servite a sottolineare il degrado della città degli ultimi anni. Nessuno del gruppo, però, si chiede il perché di questo degrado, quasi che la situazione odierna si sia creata da sola, senza l'intervento o la non-azione di alcuno.

Questo il sunto dei contributi. Da parte sua, nell'Introduzione Anna Iuso comincia con la considerazione che «tutto il lavoro di selezione, che le memorie personali e di gruppo operano sul proprio vissuto, tende all'individuazione di un ordine diacronicamente costruito, che miri a legittimare l'agire del presente e giustificare l'operato del futuro». Rileva poi che coloro i quali si assumono l'incarico di ricostruire e ordinare gli elementi sono persone che non hanno a che fare con

il potere o con l'accademia: si tratta di singoli o di gruppi che, per motivi politici o per collettivi velleitarismi identitari cercano di tracciare una narrazione storica che intreccia fatti veri con vicende più o meno verisimili. Le loro "storie" non sempre collimano con quella ufficiale, che anzi spesso è contestata in parte o del tutto; addirittura la Iuso scrive che queste narrazioni a volte contengono «piroette logiche ed interpretative per riuscire nell'intento di dare un senso alla storia della propria comunità». E comunque chi trasmette questo tipo di storie ritiene di farlo legittimamente.

Diverso è il caso, aggiunge la Iuso, della riscrittura della storia quando le esperienze archeologiche danno indicazioni certe, tali da dare spessore concreto alle leggende popolari; in questo caso alla storia va attribuito un nuovo valore in quanto "bene comune" da valorizzare (l'esempio riportato è quello di Torremaggiore, località dove morì l'imperatore Federico II).

A Fabio Dei tocca, come dicevo poco più su, di esaminare i fenomeni in atto per inquadrarli nel più generale quadro della circolazione culturale, per dedurne linee direttive, per saggiare l'efficacia delle analisi antropologiche. Le sue riflessioni riguardano soprattutto la situazione italiana e si basano su una ricerca da lui progettata sulle numerose feste "storiche" nate negli ultimi decenni. Dopo aver distinto le *rievocazioni* dalle *ricostruzioni*, Dei traccia velocemente la storia di queste iniziative, ne individua gli animatori che spesso agiscono al di fuori delle istituzioni, dando vita, ed è questa la novità, a delle "comunità patrimoniali" come quelle teorizzate dalla Convenzione di Faro. Queste attività nate "dal basso" hanno in qualche modo cambiato le funzioni delle discipline antropologiche che invece di patrimonializzare il passato «sono divenute discipline che studiano i processi di patrimonializzazioni del passato». Riprende poi le considerazioni di Lowenthal secondo il quale mentre una volta la nostra attenzione era rivolta a trovare nel presente tracce del passato cui non si voleva rinunciare, oggi invece la patrimonializzazione serve a segnare, nei confronti del passato, «la radicale differenza e la peculiarità identitaria» della comunità. In queste celebrazioni del passato Dei nota che accanto ad elementi autentici coesistono forme e stili della cultura di massa che sono negativamente giudicati da antropologi e folkloristi.

Come si diceva prima, le argomentazioni di Dei costituiscono un quadro completo di tutte le problematiche connesse alla patrimonializzazione, per ognuna delle quali ci sono risposte utili, come quella importante, mutuata da Bausinger: alla base di tutte le iniziative di acquisire un patrimonio culturale c'è «la dinamica della cultura popolare; più gli orizzonti esistenziali (spaziali, temporali, sociali) si espandono e si fanno strutturalmente invisibili, più sentiamo il bisogno di ricrearli simbolicamente attraverso il lavoro della cultura».

Il libro, malgrado tutti i contributi non abbiano la stessa forza persuasiva (alcuni mostrano un'esposizione poco ordinata e prolissa), ha certamente il merito di mettere a confronto le varie esperienze che si svolgono nel mondo a proposito di patrimonializzazione. Non si tratta solo di iniziative che cercano di ricostruire una narrazione storica affidabile, come nel caso di popoli dell'Africa e dell'Oceania, o di proposte da avanzare all'Unesco per un riconoscimento ufficiale, da parte di comunità italiane, ma anche di atipiche ricostruzioni storiche tra nostalgia, come quella del gruppo romano, e fantasia come quella raccontata da Cozza, o come quelle dei Polinesiani che mescolano vicende vere con storie ipotetiche.

I contributi pubblicati nel libro ci offrono l'opportunità di fare altre considerazioni. In alcuni processi di patrimonializzazione ci sono evidenti segni, da parte di gruppi politici o etnici, di manipolazione della storia, sia quella di tradizione orale, sia quella scritta. La cosa non ci deve scandalizzare perché, almeno da Giulio Cesare in poi, sappiamo che le narrazioni storiche spesso sono esposte attraverso il filtro di interessi personali o di gruppo (e come si dice volgarmente: "la storia è scritta dai vincitori"). Sappiamo anche che là dove non ci sono fonti certe è possibile piegare il corso della storia a favore della propria parte o contro la parte avversa. A volte, nascono narrazioni "altre" che si oppongono

alla storia ufficiale in maniera più o meno forte, ma quasi sempre poggiando su basi deboli e confuse, come è di certi movimenti nati in Italia negli ultimi anni del secolo scorso (leghisti, neoborbonici, meridionalisti alla Pino Aprile). Possiamo dire che il senso della storia non è uguale per tutti. Il fatto è, come scrive Fabio Dei, citando Lowenthal, che spesso si confonde la storia con la celebrazione di un passato più fantasticato che vero, più sognato che reale, nel tentativo, in un mondo spaesato, di darsi un'identità. E forse è difficile, se non impossibile, che questi due modi contrapposti di sentire la storia possano trovare una sintesi.

Gnint c'incaglia, niente ci ferma

Negli ultimi decenni abbiamo letto molti diari di guerra, quelli di giovani contadini che si sono trovati a combattere nelle trincee della prima e della seconda guerra mondiale; abbiamo poi letto storie di vita contadina che parlavano del passaggio da un mondo povero ad uno più ricco ma forse più disumano; abbiamo letto, infine, molti memoriali e racconti relativi agli anni del fascismo, della Seconda guerra mondiale, dei *lager* nazisti e della Resistenza antifascista …. Possiamo dire che, dalla scoperta negli anni '70/80 del secolo scorso della "storia orale", la storia e l'antropologia si sono serviti a lungo di queste pubblicazioni, per rileggere e analizzare, da altri punti di vista, i periodi cruciali delle vicende degli Italiani.

Erano libri in cui si leggevano storie di paure, di fame, di terrore, di fatiche straordinarie, di battaglie: tutte tessere che andavano a formare il mosaico composito di un Paese in continua trasformazione sociale e culturale, insanguinato da due tremende guerre mondiali, lacerato da una feroce guerra civile e poi da violenti contrasti di classe. E soprattutto erano libri in cui la visione delle cose era alquanto manichea: in genere i cattivi erano gli altri, mentre i protagonisti delle vicende narrate erano sempre i buoni.

E poi, improvvisamente, arriva Antonio Fanelli, con il suo volume *Carlén l'orologiaio. Vita di Gian Carlo Negretti: la Resistenza, il PCI e l'artigianato in Emilia-Romagna* (Il Mulino, Bologna 2019), nel quale il protagonista non è il resistente o il dirigente proletario moralmente integro, tutto dedito alla libertà e ai destini del proletariato, ma una persona dalla forte personalità e dalle mille sfaccettature, nella quale coesistono male e bene, pietà e violenza, e che riesce con il suo racconto a scardinare tutte le nostre certezze storiche e politiche.

A parte la straordinarietà del personaggio, la vicenda che ci narra Fanelli è abbastanza simile a quelle ricordate poco più sopra, ma essa è raccontata secondo un'ottica del tutto diversa da quella presente negli altri libri: è come se la vicenda fosse narrata dal protagonista di un romanzo picaresco, un po' spaccone e un po' temerario, a volte cinico altre volte umano. La stessa ottica caratterizza anche il racconto delle vicende postbelliche, quando il *Carlèn* diviene un dirigente politico, un organizzatore di cultura e soprattutto uno dei grandi promotori di un settore molto importante dell'economia emiliano-romagnola come quello dell'artigianato.

Ciò che lega, in modo indissolubile, la prima parte del racconto a quella finale è un principio da cui il protagonista non ha mai pensato di deflettere e che si compendia nell'espressione dialettale g*nint c'incaglia*, "niente ci blocca":

«Cosa vuol dire *gnint c'incaglia?*; vuol dire che se tu hai da risolvere un problema, che devi trovare questo legno e non sai come fare allora devi sapere dove trovare il legno. Devi sapere se dev'essere segato e dove trovi la sega… Quando io dissi facciamo il gruppo *Gnint c'incaglia*, mi dissero: "e cosa deve essere?" Facciamo un gruppo che risolve i problemi irrisolvibili. Un gruppo di furbi, non di coglioni».

Per avvicinare Gian Carlo Negretti, detto "Carlèn l'orologiaio", Fanelli ha avuto bisogno di ricorrere a degli intermediari, a persone che conoscevano da vicino l'uomo che era non solo schivo ma anche molto diffidente. In ciò lo ha aiutato Rudi Assuntino, uomo di spettacolo, che aveva conosciuto Negretti mentre effettuava una ricerca sul "Teatro popolare di Massa", di cui Negretti si era occupato al tempo in cui era responsabile, per il Comune di Bologna, del "Centro della cultura popolare". Assuntino quindi, diventato amico di Negretti, ha potuto non solo agevolare l'incontro tra Carlèn e Fanelli, ma è stato presente in molti momenti dell'intervista. Ed è proprio Rudi Assuntino che si assume l'incarico di tracciare, all'inizio del volume, un succinto ritratto del personaggio Carlèn, quasi a predisporre l'animo del lettore ad affrontare, nelle pagine successive, un protagonista di eventi al di fuori, spesso, della normalità.

A sua volta poi è il Fanelli che, in un'ampia introduzione messa insieme ricucendo e raccordando molti frammenti dell'intervista, ricostruisce la personalità di Carlèn con i suoi tic linguistici, le sue espressioni iperboliche, e con la sua straordinaria capacità di raccontare ed illustrare gli eventi del passato con grande sincerità e lucidità, nonché con notevole ironia e una inarrestabile affabulazione.

Il primo capitolo è dedicato all'adolescenza e alla giovinezza di Carlèn, vissute a Calderara, un paese adagiato lungo le rive del Reno, in un ambiente proletario, tra contadini, artigiani e tante famiglie povere, i cui membri, in mancanza di lavoro, erano spesso costretti per sopravvivere a rubare. Tra loro c'erano cattolici, c'erano fascisti, ma soprattutto c'erano socialisti e anarchici. Negretti non è tenero con i ladruncoli, né con gli anarchici: con i primi adotterà, durante la Resistenza, una dura e rigorosa pedagogia che li porterà a diventare buoni cittadini, con gli altri sarà sempre fortemente critico e sarà contento solo quando li vedrà andare via, emigrati in Francia. La stessa avversione mostrerà nei confronti di tutti gli estremisti, sia quelli incontrati durante la guerra partigiana, sia, negli anni successivi, quelli che criticavano da sinistra la politica del PCI. Il suo giudizio su costoro è *tranchant;* ritiene che essi siano "bubboni" da estirpare immediatamente e con grande decisione:

[Durante la guerra di Resistenza] «Questa volta ti abbiamo disarmato, ma un'altra volta tu dopo non ti disarmiamo più, attenzione! Perché facevamo presto a prendere delle decisioni, quando le cose prendono queste svolte bisogna essere decisi. Sono mica cosa da discutere nei partiti queste cose qui, sono cose che si decidono in pochi. Quando c'è un bubbone bisogna toglierlo via per il bene di tutti».

E riferendosi alle vicende più vicine: «Bisogna sempre tenerli a bada gli estremisti».

In possesso solo della licenza di quinta elementare, è costretto fin da bambino ad imparare un lavoro: sceglie quello dell'orologiaio, un mestiere di artigiano che segnerà la sua mentalità e i suoi comportamenti fino alla vecchiaia. Di quest'arte, da lui sempre esaltata, sarà oltremodo fiero fino a porla sullo stesso livello delle conoscenze tecnico-scientifiche, comparando, con qualche presunzione, l'orologiaio con gli scienziati che mandano i missili nello spazio, per il semplice fatto che in missilistica ci sono meccanismi di grande precisione come quelli degli orologi. A rafforzare questa convinzione c'era anche l'esperienza che aveva fatto da giovane all'aeroporto militare di Bologna, che ogni tanto, abitando con la famiglia in quei pressi, andava a visitare per commettervi qualche furto, e dove comunque aveva imparato a conoscere gli strumenti di precisione come gli altimetri, di cui divenne esperto.

Pur provenendo da una famiglia di orientamento cattolico, non schierata politicamente (a parte uno zio, fratello del padre, finito col fare la spia dell'OVRA e diventato poi, nel dopoguerra, funzionario della questura di Bologna), Negretti nel 1943 si iscrive al Partito comunista, allora clandestino. Quando si arrivò al momento di prendere le armi contro tedeschi e fascisti, era pronto a costituire un gruppo: la conoscenza profonda del territorio dove viveva e della gente che vi abitava gli permise di muoversi durante la guerra partigiana con grande facilità. Tuttavia era necessario avere la fiducia dei

contadini, in maggioranza mezzadri, perché senza il supporto del mondo contadino, specie in quel territorio della pianura padana, la lotta contro i nazifascisti non avrebbe avuto successo. Era necessario, quindi superare la diffidenza dei contadini; Negretti seppe trovare i modi e i mezzi per ottenerne la fiducia, imponendo ai proprietari dei poderi, a volte con le armi in pugno, di sottoscrivere i contratti colonici che non si facevano più da decenni; così, conoscendo e toccando con mano che lui stava dalla loro parte, contadini e mezzadri gli dettero piena fiducia. Nei momenti più difficili Negretti riusciva sempre a trovare la soluzione adatta a superarli.

Nei capitoli successivi, egli racconta la sua attività di dirigente politico: commissario per conto del PCI di una zona di montagna difficile da gestire; poi a capo del "Centro di cultura popolare" istituito dal Comune di Bologna e del "Teatro di Massa", un'esperienza durata poco anche perché la censura politica di quegli anni impedì a Negretti di realizzare un ampio progetto alla cui direzione era stato chiamato Luchino Visconti.

Ovviamente Carlèn fu costretto a trasferire nell'organizzare e presiedere l'impresa culturale e teatrale a lui affidata, il motto *gnint c'incaglia* ("niente ci ferma") che lo aveva guidato nella conduzione della guerra partigiana. Il Comune, infatti, gli aveva dato solo il compito di creare il centro culturale e di promuovere le iniziative del Teatro di Massa, ma non gli aveva messo a disposizione nemmeno un centesimo, tanto che per stampare un volantino era costretto a ricorrere a cartolerie e stamperie che con trucchi, furbizie e sotterfugi vari riusciva a non pagare. Rudi Assuntino e Luciano Leonesi, inventore del Teatro di massa, raccontano molti aneddoti, riportati nel volume, in cui Negretti appare come un *deus ex machina* che dal nulla riusciva a mettere insieme iniziative e attività anche di difficile realizzazione.

Il Partito lo riteneva essenziale, ma non gli dava incarichi di grande responsabilità politica a causa di quel suo zio funzionario della questura; non poteva, tuttavia, fare a meno di lui perché, per la sua esperienza di combattente, diventava indispensabile quando si trattava di organizzare un gruppo paramilitare che tenesse a disciplina sia i più irrequieti degli ex partigiani, sia coloro che non avevano smesso di commettere furti nel territorio di Calderara; oppure ricorrevano a lui quando si trattava di affidargli compiti di ordine pubblico in caso di eventuali scontri di piazza come quelli che allora avvenivano in tempo di scioperi e di duri conflitti sindacali. Addirittura, lo incaricavano di fare la guardia del corpo a Togliatti (che stimava ed ammirava moltissimo) quando questi si recava a Bologna. E poi i dirigenti locali gli riconoscevano quella sua insuperabile capacità di saper organizzare qualsiasi attività che faceva dimenticare loro, quando ne avevano bisogno, le sue manchevolezze.

Anche se il Partito lo riteneva inaffidabile, e Carlèn lo sapeva, egli continuava a lavorare per esso, riaffermando, però, sempre una sua forte autonomia ed esprimendo apertamente il suo dissenso quando la linea del Partito gli sembrava troppo astratta e lontana dai problemi reali:

«[Nel partito] non avevo paura di niente perché io avevo il mio lavoro, se c'era da stare a casa io sapevo già cosa dovevo fare, io non ero come quelli che andavano in federazione per avere un lavoro. No, non mi interessava niente».

Era soprattutto inviso ai comunisti di Calderara, dove, nonostante i suoi meriti, non fu mai consigliere comunale, né gli fu mai richiesto di fare un comizio per il 25 Aprile, perché non gli perdonavano l'aver fatto parte del gruppo di controllo contro i ladri, nei confronti dei quali dice, usando un'espressione molto forte, di aver svolto operazioni di "pulizia etnica".

Nel 1959 ci fu un'altra svolta nella vita pubblica di Gian Carlo Negretti: il PCI, tramite il responsabile dell'Artigianato, lo volle come collaboratore per organizzare il nascente movimento degli artigiani,

formato in buona parte da operai licenziati dalle fabbriche per motivi politici e sindacali. Occorreva partire da zero, inventarsi una politica del settore, convincere i Comuni a predisporre le aree artigianali con piani regolatori appropriati, lottare contro mentalità burocratiche e prive di creatività, trovare le risorse finanziarie necessarie. All'inaugurazione di uno dei tanti insediamenti artigianali, Gagliani, il primo presidente dell'artigianato ebbe a dire:

«Quando lui [Negretti] partì con questa iniziativa gli dissi in segreteria che era matto e tutti mi diedero ragione … Ma lo era davvero, perché lui ha fatto delle cose da matto che io non le avrei mai fatte e adesso dobbiamo ringraziarlo perché qui adesso ci sono quattordici fabbriche … guardate, Negretti ha fatto questa roba qui».

In effetti, Carlèn se non era matto certamente aveva il coraggio o l'incoscienza di rischiare molto anche a livello personale. Così, come aveva messo a repentaglio la propria vita durante la guerra partigiana e negli anni immediatamente successivi, si tuffa nell'opera di costruzione dell'artigianato emiliano-romagnolo con tutto il suo entusiasmo, frutto non di emotività ma di grande lucidità e sangue freddo. Come quando per agevolare le imprese artigiane e per sollecitare i Comuni a provvedere alle aree necessarie, comprava "virtualmente" i terreni; poi, con un procedimento alla rovescia, andava dagli assessori per predisporre il piano regolatore ed infine si recava presso le banche per farsi finanziarie e finalmente pagava i terreni da lui "acquistati" solo in parola. Sarebbe bastato incontrare un piccolo ostacolo in questo aleatorio percorso per pagare *in solido* di persona.

Negretti, tuttavia, non è stato solo organizzatore e fondatore della Confederazione dell'artigianato, ma ha anche contribuito alla formazione della legge nazionale che regola il lavoro artigianale ed ha condotto una sua personale lotta contro la corruzione:

«Io quando vado in un'azienda la prima cosa che devo fare è spiegare all'azienda come si deve comportare, devo aiutarla, perché sennò che funzione ho io? Solo di andare a sanzionare? Allora non ha enso! … Sono organi che … nessuno adopera perché sono abituati con le amicizie, quella è corruzione, capito? È da lì, è da noi che comincia la corruzione, a questo livello».

Non lavorava per sé, per arricchirsi (ha sempre abitato nella stessa casa popolare assegnatagli a suo tempo), e si è accontentato di poco: si è ritirato dal lavoro con una pensione di impiegato di seconda categoria: «Se facessi ora una vertenza alla CNA, gli porto via due miliardi … Mi vergognerei solo ad entrare …». Non ha lavorato nemmeno per il partito; quando organizzò, in seno alla Confederazione nazionale, gli artigiani romagnoli, si trovò davanti gruppi di persone schierati con i repubblicani di Pacciardi, che erano visceralmente anticomunisti; ma anche con loro cercò contatti e rapporti che alla fine dettero esiti postivi:

«Ma non li ho mica voluti portare via gli artigiani repubblicani per farli diventare comunisti! Non faccio mica queste operazioni io, attenzione, io faccio delle operazioni per una politica dell'artigianato, perché sennò sono tutte baggianate che non servono a niente … Io facevo la politica dell'artigianato, per un aiuto alle aziende, un lavoro specifico, finalizzato a loro».

La sua più grande soddisfazione, quindi, è stata quella di ricevere, nel 2002, anno del pensionamento, una targa di ringraziamento da parte della Regione per l'attività e l'impegno «profuso a favore dello sviluppo dell'artigianato in Emilia-Romagna».

A conclusione del volume Fanelli aggiunge un capitolo molto importante se non addirittura necessario, intitolato *Ascoltare una voce e raccontare una cultura. Carlèn l'orologiaio e l'Emilia «rossa»*. Nel primo paragrafo affronta problemi di metodologia sull'intervista e sull'uso che se ne può fare per costruire la biografia dell'intervistato. Poi rifà il ritratto del Negretti ma stavolta con l'aiuto dei documenti che riportano i giudizi dei dirigenti della federazione bolognese del PCI che hanno, in certi momenti importanti, esaminato e valutato il suo lavoro e la sua personalità. Nell'ultimo

paragrafo Fanelli cerca di definire l'azione politica di Negretti (stalinista? socialdemocratico? riformista? pragmatico? Forse tutte queste cose che convivono inestricabilmente insieme) alla luce della teoria e della politica di Togliatti nei confronti del ceto medio.

Rispetto a tutto il volume è molto evidente l'importanza che assumono l'introduzione e il capitolo finale in cui Fanelli ha svolto le sue considerazioni sulla personalità del Negretti, sul suo pragmatismo portato alle estreme conseguenze, mettendo in evidenza le sue capacità di grande organizzatore, la sua notevole duttilità che gli consente di passare da capopartigiano ad uomo di partito, dalle lotte contadine a responsabile della cultura (cinema, teatro) e poi a fondatore, insieme con altri, dell'economia emiliana basata su centinaia di imprese artigiane; nonché l'abilità di individuare il cuore dei problemi, sia quando si trattava di settori in cui era fortemente competente, come la meccanica, sia a livello di produzione, sia a livello di mercato, campi in cui mostrava un'attitudine particolare a capire qual era il settore chiave.

Fanelli ha anche cercato di spiegare l'*alterità* del personaggio, la sua diffidenza nei confronti delle persone con cui aveva a che fare («io voglio sapere con chi parlo, che cosa ha fatto»), non tutti si potevano avvicinare a lui, specie se gli chiedevano notizie sulla sua vita, sulle decisioni e i suoi comportamenti assunti in momenti drammatici come quelli della guerra partigiana. La diffidenza era certo figlia della cultura contadina, specie dei mezzadri che dovevano guardarsi dalle insidie dei padroni e dei fattori, nasceva anche dall'esperienza della lotta quotidiana per la sopravvivenza a Calderara, ma è pure frutto dell'esperienza bellica, di una guerra partigiana che in Emilia raggiunse momenti di grande ferocia. In quei momenti, per fidarsi, prima di dare il via ad azioni in cui era in pericolo la vita di tante persone, era necessario conoscere profondamente chi si aveva a fianco.

La stessa diffidenza ha nei confronti di Fanelli; egli non ha mai raccontato la sua vita, non ha voluto mai scrivere memorie di guerra, giudica poco attendibili i vari diari pubblicati nel corso della seconda metà del Novecento. È consapevole che a rendere pubbliche le cose che sa, oltre a fornire argomenti di pettegolezzo e basse speculazioni a giornali e partiti, finirebbe per riaprire ferite antiche, per riaccendere sentimenti di odio e di vendetta; per questo sta zitto. E se deve confidare qualcosa, ma non tutto, a uno studioso, questi deve essere una persona seria, di cui ci si può fidare. Quella di Carlèn è una storia da raccontare solo all'interno di una comunità in cui è fortemente condivisa una scelta politica di sinistra e antifascista, altrimenti non racconta nulla; l'intervistatore deve essere profondamente leale e deve calarsi interamente nei panni del protagonista, deve capire, se non condividere, il suo modo di pensare e di valutare la realtà storica.

Per questo, prima che inizi l'intervista, Fanelli è interrogato ed esaminato, deve fornire altri elementi, oltre alla giustificazione che si tratta di una ricerca storica, che per Negretti non è sufficiente. Egli vuole essere sicuro, non solo sulla comunanza di idee politiche, ma perché non vuole essere frainteso nemmeno quando la conversazione tocca argomenti poco importanti. Sa che la guerra partigiana fu un fatto eccezionale, terribile: «in guerra si deve fare quello che si deve fare ma non esagerare»; e soprattutto non se ne può parlare come di avvenimenti semplici su cui tutti possono concordare e non si possono esplicitare tutte le vicende, alcune delle quali potrebbero dare altre occasioni a chi oscenamente ama disseppellire certe tragiche vicende con il solo scopo di denigrare una parte degli ex belligeranti.

A questo punto non resta che tentare di spiegare il significato del motto, *gnint c'incaglia*, che ha guidato per un'intera vita le azioni del Negretti. Rudi Assuntino affronta il tema nella sua Premessa e lo spiega con una frase che sembra sinteticamente citare la volgarizzazione del pensiero del Machiavelli:

«*gnint c'incaglia* come regola di vita significa fare ad ogni costo, senza confini etici e giuridici, perché la finalità va raggiunta e l'etica è racchiusa nella ragione stessa che ispira le lotte collettive e orienta l'operato degli uomini d'azione come Carlèn»

In effetti il motto negrelliano sembrerebbe l'applicazione di quella formula falsamente e surrettiziamente attribuita a Machiavelli: il fine giustifica i mezzi. Ma mi sembra che le cose non stiano esattamente così; e non credo nemmeno che Carlèn conoscesse il Segretario fiorentino. È vero, comunque, che nella sua visione del mondo e nelle sue azioni si possa riconoscere quell'intelligenza capace di capire che per raggiungere ogni obiettivo è necessario saper scegliere mezzi specifici, quelli e solo quelli che garantiscano l'esito che si era prefisso. Che non è spiegabile con l'espressione "il fine giustifica i mezzi". Il *gnint c'incaglia* è quasi un imperativo categorico, necessario durante la guerra partigiana, ma poi Negretti lo trasferisce anche nella vita civile e politica di tutti i giorni; esso presuppone che per raggiungere lo scopo prefisso a volte è necessario superare la morale corrente, capovolgere il senso comune, rischiare la sconfitta.

C'è in Negretti una determinazione ferrea, necessaria in tempi difficili, come il periodo resistenziale, quando deve affrontare vicende tragiche («Se c'era uno che rubava non si doveva fucilare?»); sa che non è bello e giusto presentarsi a casa dei proprietari dei poderi con le armi spianate, ma se vuole la complicità e il supporto del mondo contadino, i contratti colonici scritti sono indispensabili e lui «fa quel che doveva fare». E tutto gli riusciva perché oltre all'intelligenza aveva il coraggio, forse anche il piacere di scommettere sulla riuscita delle sue azioni.

Con un siffatto abito mentale Carlén ha sempre agito, ed ha continuato ad indossarlo anche dopo la fine della guerra, quando era necessario costruire un mondo nuovo, con un'altra etica, con altri rapporti sociali e umani. Anche qui torna in mente Machiavelli quando teorizza un "nuovo Stato", per la cui nascita sono necessarie la forza del leone e l'astuzia della volpe. Carlèn, nel suo piccolo, è convinto che la società che nascerà dopo la sconfitta del fascismo avrà una sua moralità, diversa da quella in cui si era costretti ad agire violandone le leggi: una nuova società in cui nessuno sarà costretto a rubare per sopravvivere, a commettere violenza per castigare malvagi, perché non ci saranno più i malvagi. La coscienza di dar vita ad un nuovo Stato e ad una nuova società era presente nella mente di Negretti, perché profuse molte energie nell'impegno pedagogico di trasformare i molti ladruncoli che facevano parte della sua banda partigiana in tanti futuri cittadini provvisti di una nuova moralità e di una nuova consapevolezza sociale.

Egli ha la certezza, a volte la sicumera, di aver capito tutto del lavoro e della vita grazie alla sua esperienza pratica, e per questo ritiene di non aver bisogno di leggere i classici del marxismo; dopo aver scorso qualche pagina del *Capitale* questa fu la sua reazione: «… sono cretinate che vanno bene per uno che sia un grande filosofo … Sono cose inutili, proprio, fuori dal mondo». Ma poi, per dire che ha capito il pensiero di Marx, con un po' di inconsapevole presunzione, interviene su problemi di cui per lungo tempo si sono occupati molti studiosi senza riuscire a risolverli, mentre lui, semplice autodidatta, con la quinta elementare, ritiene di poter sciogliere uno dei nodi più intricati della teoria marxista, e cioè il rapporto tra struttura e sovrastruttura. Ecco come lo spiega all'intervistatore Antonio Fanelli:

«Perché tu lo sai che i grandi studiosi del marxismo hanno lottato decine e decine di anni per stabilire se era – aspetta che te lo voglio dire con parole precise – se era l'interesse che creava l'idea o se invece era l'idea che creava l'interesse. Te sei arrivato a questo *conquibus?* Io ci sono arrivato. È l'interesse che crea l'idea».

Ragionamento che conduce ad una conclusione netta, che non ha bisogno di far propria l'ultima titubanza di Engels che, dopo aver affermato che la sovrastruttura dipende dalla struttura, aggiungeva: *in ultima analisi*. Questa sua certezza di poter superare qualsiasi problema con il suo efficace

pragmatismo, lo porta a diffidare degli intellettuali e a sbeffeggiarli se non hanno, oltre alla dottrina, anche il carisma:

«[Ci sono] nei partiti dei funzionari a tempo pieno che non sanno niente … della vita, è gente che è andata all'università e perciò sa parlare bene … sa scrivere bene ma poi se alla fine non stringiamo qualcosa di concreto la cosa diventa difficile».

Negretti non aveva remore di sorta, era iscritto al Partito comunista ma ragionava sempre con la sua testa e con il suo modo di vedere le cose, soprattutto sentiva la necessità di raggiungere l'obiettivo che si era fissato, a costo di mettersi contro tutti; aveva anche il coraggio di opporsi e contestare i dirigenti, basandosi sulla conoscenza pratica delle cose; a lui non interessava l'immagine pubblica del partito, per lui importante era che il progetto di cui si discuteva fosse realizzato secondo le regole del lavoro e non secondo l'ideologia: «Io seguivo il lavoro e non l'ideologia», «anche perché nel partito erano più ignoranti che altro».

Nei confronti degli intellettuali e delle teorie politiche ha una profonda idiosincrasia che si rafforza ogni volta che vede il suo pragmatismo uscire vincitore dalle diatribe e dalle battaglie in seno agli organismi politici. Mi viene da pensare, *si parva licet componere magnis*, che in fondo Negretti è la realizzazione della politica che avrebbe avanzato qualche decennio successivo il dirigente cinese Deng Xiaoping: «Non importa che il gatto sia nero o bianco, basta che sappia cacciare i topi». Che poi, a guardar bene, è stata anche la caratteristica della politica del PCI in Emilia Romagna.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

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.

Raffaello Sanzio, *La Scuola di Aten*e (part.)

Popolo come massa o pluralità di cittadini

populismo e demologia

di *Sonia Giusti*

Il tema *Populismo e demologia* proposto come oggetto di dibattito è questione che mi ha coinvolta subito a livello emotivo, nel senso che ho sentito qualcosa di urticante nell'accostamento di questi due fenomeni storici, essendo l'uno una prassi politica e l'altra una forma di conoscenza. Così, dopo

il primo sconcerto, ho cercato di capirne le ragioni ripensando all'una e all'altra delle esperienze culturali, entrando nei nodi di ciascuna, ricostruendone i percorsi storici, impostando una comparazione antropologica che è risultata assai utile, non solo per ribadire la natura politicamente disgregatrice del populismo, ma per riconfermare come, negli accostamenti metodologici di esperienze culturali così diverse, sia possibile cogliere meglio le ragioni e la complessità storica di ciascuna, purché non si riducano a schemi classificatori e riduttivi.

Il concetto di democrazia vissuto dai Greci nella polis era fondato sulla "partecipazione" politica e sulla "pluralità" ed è rappresentato plasticamente da Norberto Bobbio con l'immagine della «piazza in cui i cittadini erano chiamati a prendere decisioni che li riguardavano». L'esperienza originaria della polis era retta dall'idea politica del cittadino greco che «non voleva comandare né essere comandato» e questo è proprio il fulcro del potere democratico, per come era inteso e praticato ad Atene nel V secolo, cioè partecipativo e relazionale. Da questo riferimento storico si può considerare la "pluralità" come criterio fondamentale su cui misurare il grado di democrazia del potere [1].

Uno degli aspetti che caratterizzano la vita democratica partecipativa, infatti, è proprio l'elemento plurale dei cittadini, concetto che si contrappone a quello di massa disindividuata, amorfa e politicamente manipolabile da un capo politico che la usa per il perseguimento della propria affermazione di potere. Per capire come si configuri questa situazione pericolosa di stallo della vita democratica di fronte ai populismi montanti e ricorrenti nel nostro Paese, è necessario ricostruirne, storicamente, le ragioni complesse che la determinano. Ma, per non trascurare l'idea che qualsiasi fenomeno storico non è eterno, e per capire meglio, in un'analisi comparativa, quale può essere la complessità del concetto di popolo se diversamente formulato, per esempio, sulla base dell'indispensabile elemento della pluralità, è utile ripensare al filone della ricerca demologica italiana fra Ottocento e Novecento e che affronteremo nella seconda parte di questo intervento.

Dunque partiamo dall'idea che un movimento populista si afferma quando, sul disagio economico e l'insofferenza sociale, si è impastato un compatto agglomerato di gente disposta a recepire le seducenti promesse di soluzione dei problemi, confusamente avvertiti e fortemente sofferti, contenuta nell'indicazione messianica di lotta ai nemici esterni da abbattere. Sulla base di una definizione minima di appartenenza ad una classe sociale, come la possibilità di poter agire per controllarne o modificarne il destino dall'interno, Luciano Gallino ricostruisce le ragioni socio-politiche ed economiche del naufragio delle classi sociali. La conseguenza politica di questo naufragio, con il declassamento della classe media e la frantumazione del mondo del lavoro in nuove figure professionali, è stato l'emergere di un humus fertile per la crescita del germe populista: la sfiducia dei partiti visti come covi di affari personali dove i conflitti politici rivelano, spesso, non ideologiche contrapposizioni, ma incompetenza, aggressività e scorrettezza di linguaggi e comportamenti; la frantumazione dei grandi partiti politici di fronte all'avanzare di forze politicamente torbide – quelle rozzamente omofobe e xenofobe e quelle liberiste degli intellettuali conservatori –; lo svuotamento delle classi sociali.

Se per definire una classe è necessario conoscere quali sono le volontà perseguite all'interno della stessa, ci sono buoni motivi per dubitare che le classi esistano ancora, visto che i motivi comuni di coloro che ne fanno parte – gli stili di vita, i tipi di alloggi, di consumi, le programmazioni educative per i propri figli – si sono frantumati. Scrive Luciano Gallino: «la classe lavoratrice è costituita dagli individui che con la loro forza lavoro, erogata alle dipendenze di qualcuno, assicurano la produzione delle merci e del capitale, mentre rientrano nella classe media, coloro che assicurano la circolazione delle une (ad esempio con il trasporto e il commercio) e dell'altro (ad esempio il credito)» [2]. Queste sono la media e piccola borghesia distinte dall'alta borghesia di imprenditori, proprietari terrieri e immobiliari, dirigenti di privata e pubblica amministrazione. Al di là di queste due classi, ormai scomposte, ci sono le migliaia di braccianti italiani e stranieri immigrati, pagati a giornata su chiamata

di un caporale. Di fronte ai lavoratori che sono riusciti, grazie alle lotte sindacali, a raggiungere un minimo di diritti sociali, con la sicurezza della protezione sociale, sanitaria e scolastica, «le classi dominanti sono state così indotte a cedere una porzione dei loro privilegi, tutto sommato limitata. In ogni caso ciò ha voluto dire una riduzione del potere di cui godevano, dovuta in parte alle lotte dei lavoratori» [3].

La tesi di Gallino è che in sostanza oggi si assiste ad una controffensiva delle classi alte che hanno perso alcuni dei loro privilegi contro coloro che hanno raggiunto un minimo di sicurezza sociale, rispetto alle condizioni miserabili in cui erano tenuti in precedenza, i salariati.

Con la globalizzazione, inoltre, si è costituita una nuova classe dominante transnazionale il cui collante ideologico è strumento essenziale per il funzionamento dell'economia mondiale basata su sistemi finanziari. Questo ha comportato una contrazione dei servizi pubblici e dei sistemi di protezione sociale, mentre si sono rimpinguati i patrimoni finanziari con nuove risorse, che non vengono investite in ricerca e sviluppo, che non sono produttive e che non creano quindi posti di lavoro. L'armatura mondiale di questo sistema finanziario è una ideologia liberista che si contrappone alla concezione liberale del sistema sociale e si estende su tutti gli aspetti dell'esistenza, a cominciare dalla scuola e dalla ricerca scientifica. «Secondo tale ideologia, la cultura umanistica è giudicata alla stregua di un lusso, se non di perdita di tempo» e tutt'al più è accettata come un mezzo «per creare valore attraverso la promozione del turismo». In questa situazione muore la cultura umanistica, come componente essenziale della democrazia che, invece di dare senso e contenuti all'esistenza, è piegata a produrre denaro. Nel quadro globalizzato rientrano anche le strategie delle "delocalizzazioni" che minacciano i sistemi di occupazione e protezione sociale e sembrano dire: «Se non rinunciate a una parte significativa dei vostri diritti, non vi accontentate di salari più modesti, non siete più disciplinati, noi continueremo a fare quello che abbiamo fatto finora, e cioè andare a produrre dove i salari sono più bassi (e i diritti pure) e poi importare nei nostri paesi quelle merci prodotte a basso prezzo. Così voi vi troverete la concorrenza sulla porta di casa» [4].

Nicola Tranfaglia, che ricerca le tracce costanti del populismo in Italia, si ferma sul tragico momento in cui, in Italia, dopo la Prima Guerra Mondiale, esplode il nazionalismo e la grande paura della rivoluzione bolscevica. Con l'uso della violenza contro i socialisti, «di fronte alla profondità della crisi liberale, il fascismo sembrò una soluzione semplice e realizzabile di uscita dalla crisi e di ristabilimento dell'ordine…» [5]. La seconda esplosione populistica avviene nel secondo Dopo Guerra, tra gli anni '50 -'70, quando l'Italia, caratterizzata da corruzione pubblica e privata, provvede, con discutibili criteri di selezione, alla costituzione della nuova classe dirigente politica. Il tracollo del sistema prosegue negli anni a venire con l'inchiesta giudiziaria di "Mani pulite", finché negli anni '80 -'90 si afferma il movimento della Lega Nord per l'indipendenza della Padania. Nel 2013 Matteo Salvini, segretario del partito, proseguirà a difendere il popolo (non più solo padano, ma del Paese intero) contro le istituzioni centrali italiane ed europee rivolgendo al "suo" popolo l'appello messianico e sovranista: "Prima gli Italiani".

La polvere sociale

«Il populismo si manifesta quando il popolo non si sente più rappresentato», scrive Marco Revelli [6], e in questo senso di abbandono nasce il "governo della plebe" costituita dalla "polvere sociale" prodotta dallo sfaldamento del sistema di sicurezza sociale, dall'incertezza e dalla paura che provocano la fuga nelle braccia di presunti "salvatori" populisti e l'aggressione contro pericoli costruiti con la lega, o colla, razzista [7]. Si afferma sulla scena politica un nuovo protagonista, il popolo-plebe che rompe i vecchi contenitori, i partiti novecenteschi che canalizzavano la partecipazione politica dei cittadini [8].

Quello che chiamiamo populismo, sgretolamento della democrazia che comporta intolleranza, frustrazione, rancore, è una entità confusa, che trasuda disagio espresso in conati di protesta incapaci di trasformarsi in proposte di cambiamento. Il popolo, in questo senso, è una entità compatta in contrapposizione alle elités; è priva di idee che non si scontrano più, per esempio, in destra e sinistra, ma si coagulano in un agglomerato impulsivo incapace di progettare. Per "l'uomo forte" che promette di salvarlo, il popolo è l'insieme di gente onesta, e per bene, soffocata dai politici traditori. Così la sfida populista mette in ombra, anzi demonizza, i partiti politici e si concretizza in antipolitica che contagia. Tra i populisti europei fa scuola Viktor Orbàn che costruisce muri di filo spinato tra Ungheria e Serbia per fermare il nemico cioè gli immigrati e traccia sentieri antieuropei in nome dell'orgoglio sovranista contro le politiche di austerità che accusa di produrre disoccupazione e diseguaglianza.

Per quanto riguarda l'Italia, abbiamo conosciuto tre varianti di populismo – il berlusconismo, il renzismo e il grillismo – caratterizzate da una forte personalizzazione, con l'uomo forte che promette meraviglie, l'imbonitore telegenico che si muove all'insegna di una rottura con il passato politico [9]. A Berlusconi, che si rivolge agli italiani dicendo loro che ama l'Italia e che la salverà da una classe politica corrotta, segue l'esperimento di Renzi che parla direttamente al popolo e promette di risolvere tutti i problemi rottamando gli avversari di partito e auspicando un "partito della nazione", fino al quesito referendario costituzionale, con la solenne bocciatura che ne seguì, ma proseguendo, imperterrito, con l'ultima proposta del "sindaco d'Italia". Infine l'uomo di spettacolo, con la capacità di indirizzare il rancore popolare contro l'intera classe politica, il capo del movimento grillino, trasversale alle opinioni politiche, che si rivolge al popolo della rete fatta di una moltitudine di "uno vale uno" a garanzia della democrazia diretta del popolo sovrano, coinvolgendolo nell'appello messianico ai governanti: "Arrendetevi!".

Certamente il populismo è una strategia per la presa del potere. E comunque la fuga nel populismo è dovuta a «una crisi profonda insieme morale, economica e politica, da cui sembra ormai difficile uscire» [10]. Il *pamphlet* di Nicola Tranfaglia si apre con la definizione di Mario Stoppino: «Possono essere definite populiste quelle forme per le quali fonte precipua di riferimento è il popolo, considerato come aggregato sociale omogeneo e come deposito esclusivo di valori positivi, specifici e permanenti» [11]. I populismi sono interclassisti: mettono insieme braccianti, piccoli proprietari, commercianti e, per ultimo, il ceto operaio che vota Lega, deluso dalla casta dei politici corrotti e sindacalmente ostili – si pensi all'abolizione dell'articolo 18. I populisti escludono la lotta di classe e parlano di complotti contro il popolo, considerato all'ingrosso, una massa di gente che intendono difendere e alla quale dicono quello che si vuol sentir dire. Il populismo «rappresenta la corrente antiliberale più forte» che si sia affermata negli ultimi secoli e la vicinanza tra fascismo e populismo è suggerita, scrive Tranfaglia, dall'egualitarismo dei membri del popolo che si legano con il vincolo della violenza contro un nemico esterno e della fede nel capo politico a cui si affidano. La dissociazione dell'*èlite* sociale e intellettuale dalla classe politica fa emergere i populismi, così, la prima volta che il movimento populista si è affermato in Italia è stato con Mussolini; ai nostri giorni con Berlusconi e il suo partito-azienda – alleato con il MSI di Gianfranco Fini e con Umberto Bossi della Lega Nord [12].

In tutti i casi la paura e il rancore sono i sentimenti che alimentano i populismi e l'astuzia politica di chi li governa sta nel saperli attrezzare contro il nemico esterno che, oggi, oltre la casta politica corrotta, è l'immigrato etichettato come «portatore di malattie e ladro di posti di lavoro», come si sente dire. Il fatto è che se c'è un capo carismatico, c'è anche una volontà di farsi guidare da lui, c'è una aspettazione che si concentra in un'entità confusa chiamata popolo con una aspirazione vaga di rigenerazione di qualcosa che gli è stato sottratto, qualcosa di armonico che rientrava nelle sue tradizioni e che ha perso. Dall'altra parte c'è la seduzione del popolo da parte di un capo imbonitore intrapresa per meglio irretirlo e strumentalizzarlo allo scopo di conquistare il potere.

Ma chi l'ha detto che il popolo è un contenitore vuoto, anzi un amalgama di masse disindividuate e manipolabili? Veramente non la pensava così Jules Michelet che considerava il popolo come "geniale" protagonista del percorso di rinnovamento etico della storia. La sua concezione dello storico che «non è il tecnico dei monumenti del passato, ma il mediatore del dialogo reciproco senza il quale passato e presente non avrebbero senso», lo portarono a riversare nell'insegnamento di storia al Collège de France – dove ebbe la cattedra nel 1838 – tutta la passione politica della sua ricerca. Le sue idee liberali lo spingevano a concepire la storia come politica, anzi la storia dei popoli era da lui considerata la levatrice dei principi democratici [13]. Con Michelet siamo in pieno Romanticismo, ma già dalla metà del Settecento erano emerse tendenze che anticipavano i fermenti romantici che si addensano sulle passioni, le forze spontanee e sorgive dei popoli, le fantasie, i sentimenti. Certamente fu dopo gli eventi sanguinosi della Rivoluzione francese e della Restaurazione che si rivalutò la storia dei popoli e le loro tradizioni.

La ricerca demologica

Se ora rivolgiamo l'attenzione all'importante filone di ricerca italiano delle tradizioni popolari, che si è svolto fra Ottocento e Novecento, rileviamo un concetto totalmente diverso di popolo, «che non è vuoto», che emerge ricco di varianti prospettiche, di visioni fantastiche e poetiche, di luoghi di paure e di magie, di temi musicali, di saggezze etiche e di rabbie raccolte nel buon senso dei proverbi, nella filosofia della vita e dei rapporti interpersonali che si reggono nelle regole di una convivenza di stampo antico. Il concetto di popolo, che si configura nelle riflessioni dei primi folkloristi italiani [14], non è quello di una massa informe e manipolabile, ma di una pluralità di individui che esprimono i loro sentimenti e le loro credenze legate ad esperienze storiche e territoriali differenziate che vengono espresse anche nelle forme dell'immaginario – miti, fiabe, leggende, credenze –.

Fin dalle prime ricerche demologiche si avverte l'esigenza metodologica di considerare queste manifestazioni fuori dai confini delle "curiosità" per intenderle come formazioni storiche. Così Raffaele Corso il quale, studiando il folklore giuridico italiano, la medicina e la religiosità popolare, avvertiva la necessità di una sistematicità metodologica degli studi folklorici: infatti, diceva, per quanto si raccolgano «idee e argomenti dalla vita plebea della città e della campagna dai costumi e dalle leggende delle umili classi … deve passare del tempo prima che la tenue e varia materia delle tradizioni popolari acquisti carattere di scienza ed assuma il metodo che la facciano distinguere dalle discipline sorelle o affini» [15].

Giuseppe Pitré (1841-1916), nella prolusione del 1911 all'Università di Palermo, aveva proposto il termine Demopsicologia per indicare lo studio delle tradizioni popolari e ne aveva definito lo statuto epistemologico sulla base di una monumentale raccolta di tradizioni popolari, in 25 volumi, con i quali fonda l'*Archivio* nel 1882, e dei due volumi di "Bibliografia delle tradizioni popolari" pubblicati nel 1894 [16]. Raffaele Pettazzoni entrò in contatto con Pitré in occasione della sua ricerca sul "rombo australiano" quando, nel 1910, alla Biblioteca Nazionale Centrale di Roma, consultò il suo *Giuochi fanciulleschi siciliani*, del 1883, e alcuni fascicoli dell'"Archivio per lo studio delle tradizioni popolari" fondato da Pitré e Salomone Marino nel 1882. Allora lo storico persicetano scrisse a Pitré e probabilmente allegò il suo saggio sulla "grave mora" che, tuttavia, non fu pubblicato [17]. Pettazzoni era interessato all'evoluzionismo britannico, e aveva rapporti di amicizia con James Frazer e Robert R. Marett, tanto che fu invitato al Congresso della "Folk-lore Society" di Londra nel 1929; fu lui che presentò a Marett il giovane studioso siciliano, Giuseppe Cocchiara, il quale frequentò i suoi corsi di antropologia sociale all'Exter College di Oxford dove Marett era Rettore [18]. E fu anche da quella esperienza di studi che Cocchiara maturò «la necessità di saldare la problematica folklorica a quella etnologica»; nella *Premessa* alla *Storia del folklore,* infatti, sono chiaramente individuati i due filoni di ricerca per cui «da taluni si è dato e si dà maggiore risalto alla parte letteraria

delle tradizioni popolari, che è quanto dire alle tradizioni orali, e queste si studiano con i metodi comuni alla filologia, da altri si guarda alle credenze, alle superstizioni, ai costumi ecc. e questi si considerano come delle 'sopravvivenze', onde vengono studiati coi metodi dell'etnologia».

Le tradizioni popolari erano ancora "curiosità popolari" di cui si esaltava l'aspetto letterario oppure, secondo il metodo etnologico, se ne mettevano in risalto le credenze e i costumi. Il nodo teorico che avrebbe fatto maturare gli studi demologici in senso storicistico, secondo Giuseppe Cocchiara, sarebbe stato il convincimento di liberarsi «dalla vecchia pretesa di considerare il folklore come una scienza autonoma» per farla scorrere «dentro le arterie della storia» e per considerare finalmente il folklore etnografico come storia [19]. E non come storia parallela alla grande storia, ma come parte di un'unica storia all'interno della quale rilevare le responsabilità politiche di aver confinato le plebi rustiche all'emarginazione sociale ed economica.

Evoluzionismo e storicismo sono i due poli entro i quali si configura la storia delle tradizioni popolari in Italia, scrive Antonino Buttitta, e l'opera di Giuseppe Cocchiara ne rappresenta il momento teorico più lucido nel quale si ricompone il metodo storico della demologia [20]. Il suo impegno di ricerca è basato sulla certezza che le tradizioni popolari non sono sopravvivenze, ma formazioni storiche, e come tali devono essere studiate per sapere come si sono formate, a quali bisogni rispondono, perché si conservano e perché si rielaborano. La sistematicità di questa prima storia del folklore in Italia, garantita teoreticamente dal Cocchiara, ne fa una pietra miliare nella storia degli studi, chiaramente inserita nel solco dello storicismo crociano [21]. Cocchiara si era avvicinato alla prospettiva storicistica della cultura popolare attraverso le idee di Benedetto Croce – *Teoria e storia della storiografia e La storia come pensiero e come azione* erano state due letture fondamentali – tramite le quali poteva elaborare una serie di principi che hanno dato agli studi demologici italiani una impronta scientifica, teoricamente salda e metodologicamente coerente, che possiamo sintetizzare in alcuni temi: «il problema delle origini dell'uomo va affrontato alla luce della storia e non dell'evoluzione»; il compito degli studi folklorici non è quello di studiare dei fossili, ma dei fatti che costituiscono lo svolgimento storico del travagliato mondo umano; lo studio delle tradizioni popolari si occupa di una determinata classe sociale, il popolo, che esprime una particolare visione della vita consistente in certi atteggiamenti dello spirito, del pensiero, della cultura, del costume e «delle civiltà che si presentano con caratteri propri, specifici, determinati». In questi termini, e se riusciamo a non perdere di vista le persone, Il concetto di popolo è tutt'altro che vuoto; esso è colmo di diversità di idee, di mondi fantastici e poetici, di musiche, di storie, di passioni civili.

È con Antonio Gramsci che, decisamente, si respinge il paradigma romantico di popolo e si realizza la rifondazione del concetto di folklore. Per Gramsci la scienza del folklore è «la storia della vita culturale degli strati ideologicamente più arretrati delle classi politicamente ed economicamente subalterne dalle origini della società borghese ad oggi» [22]. Gramsci respinge il concetto romantico di popolo, come "pittoresco", per affermare che il folklore «è una cosa molto seria e che va presa sul serio» e perché l'insieme dei fatti folklorici esprime «una concezione del mondo e della vita». «Il moltiplicarsi di elementi progressivi» nella cultura popolare, sono elementi di presa di coscienza della condizione di subalternità, dalla quale riscattarsi e che incidono nel processo di trasformazione in senso umanistico. Nel Q. XI, *Osservazioni sul 'folklore'*, Gramsci scrive: «Esiste una 'morale' del popolo, intesa come un insieme determinato (nel tempo e nello spazio) di massime per la condotta pratica e di costumi che ne derivano e che le hanno prodotte, morale che è strettamente legata, come le superstizioni, alle credenze religiose … occorre distinguere diversi strati: quelli fossilizzati che rispecchiano condizioni di vita passata e quindi conservativi e reazionari, e quelli che sono una serie di innovazioni, spesso creative e progressive, determinate spontaneamente da forme e condizioni di vita in un processo di sviluppo e che sono in contraddizione, o solamente diverse, dalla morale degli strati dirigenti»[23].

Di fronte all'aspetto sostanzialmente negativo del folklore, presente nelle *Osservazioni di* Gramsci, la stizzosa domanda che si fa Cirese sulla qualifica di "concezione del mondo" assegnata da Gramsci ad «un 'agglomerato' tanto 'indigesto' di detriti e frammenti degradati, la cui sostanziale disorganicità è accresciuta anziché diminuita dalla presenza di qualche concezione effettuale e progressiva», trova la risposta nelle stesse parole di Gramsci: «perché nel folklore c'è quell'elemento di *tenacia* che lo rende rilevante ai fini della conoscenza e della trasformazione del reale»[24].

I nodi teorici della demologia italiana con lo storicismo si dipanano su più fronti. Rimangono, comunque, forti i legami e ci sembra utile ritornare sulla piega che presero quelli di De Martino con l'idealismo crociano. La lettera che egli scrisse a Benedetto Croce, senza data, ma forse del 1940, e che probabilmente non fu mai spedita, è esemplificativa del rovello teorico del giovane etnologo napoletano, perché rivela «un tassello utile della genesi del *Mondo Magico*» a cui stava già lavorando e che sarebbe uscito nel 1948 [25]. Nella lettera si legge: «Voi considerate la 'magia' come una 'immaginazione' o un 'sogno' e i poteri della natura, che essa dice di avere, come 'supposti'. Ora a me pare che codesto concetto male si accorda con lo spirito e con la lettera della vostra filosofia dello spirito». E concludeva con una affermazione che contiene il nucleo del *Mondo magico* espresso in una formula fortemente icastica, che non oscilla, che contiene la soluzione del travagliato pensiero demartiniano, nutrito di storicismo che non fu mai "assoluto" [26]. La frase è questa: «La magia è *La storia come pensiero e come azione* dei primitivi».

Anche lo scambio di idee con Remo Cantoni è utile per capire lo storicismo di De Martino. Cantoni riconosce nel *Mondo magico* di De Martino, «un pensiero originale, fresco, nuovo come problema e (considerava) che fosse un pericolo volerlo mortificare entro uno schema che, oggi, malamente racchiude la nostra esperienza spirituale». Cantoni si riferiva all'idealismo in cui, pur dichiarandosi un «non dispregiatore dell'idealismo crociano», avvertiva che in quello mancava «l'interesse sul problema della persona», pur riconoscendo in Croce, diceva, «il pensatore più vivo nella cultura italiana di oggi e penso che la sua saldatura tra filosofia e storia è tra le cose più intelligenti e proficue del pensiero contemporaneo», aggiungendo che «…Non vi è assolutamente eterogeneità tra mentalità primitiva e mentalità civilizzata, e che la prima è una forma o struttura della nostra vita spirituale, nella quale ci imbattiamo assai spesso, ogni qual volta l'istanza logica rallenta la sua morsa»[27]. Quest'ultima considerazione ribadiva il problema di una visione unitaria che corre tra il mondo etnologico e quello folklorico, e che era stata anticipata già da Raffaele Pettazzoni il quale, raccogliendo miti e leggende dei "primitivi", lo faceva secondo un impianto «umanistico, nel senso ideale dell'essere uomini e dunque atti ad intendere ogni discorso umano, per quanto estraneo e remoto e non romantico», compresa «quella prima umanità magica (che) è già una umanità religiosa» cioè storica [28]. E aggiungeva: «E nemmeno è giustificato l'allarme di chi ha creduto cogliere in questa opera un segno di quel morboso irrazionalismo antistoricistico che, imperversando nella etnologia come nella storia delle religioni e nella psicologia e nella filosofia, insidierebbe oggi pericolosamente la nostra civiltà» [29].

Quando nel 1949 esce il saggio di De Martino, *Intorno ad una storia del mondo popolare subalterno* la demologia si fa storia delle classi operaie e contadine inserita nel mondo della borghesia europea, una società divisa in classi, tra le quali il popolo chiaramente si contrappone alle *élites* borghesi. Il naturalismo della ricerca etnologica si mostra, allora, come «inerzia storiografica non casuale» di una società che riflette, a livello della ricerca scientifica, la *n a t u r a l i t à* della classe dei subalterni, cioè la natura delle persone intese come cose. In realtà il "circoscritto umanesimo" della civiltà occidentale esclude una porzione di mondo come astorico, plasticamente immaginato "oltre Eboli", dove manca la "pietà storica", mancanza tipica dei primi etnologi che hanno sistemato nei loro schemi evoluzionistici le varie comunità, dimenticando che «una civiltà è un organismo vivente ed in più un modo significativo di risolvere determinati problemi esistenziali. La ragione di questa mancanza è da ricercarsi nella ricordata connessione fra lo sfruttamento politico delle masse popolari subalterne e la

considerazione naturalistica della loro cultura» [30]. Secondo le tesi di Marx, le masse popolari lottano per entrare nella storia con lo scopo di rovesciare il sistema politico che le sfrutta, e in tale lotta acquistano coscienza della situazione. «Queste masse, scrive De Martino, portano con sé le loro abitudini culturali, il loro modo di contrapporsi al mondo, la loro ingenua fede millenaristica e il loro mitologismo, e persino certi atteggiamenti magici». E di fronte a questo patrimonio culturale pericolosamente suscettibile di essere utilizzato per asservire, sceglie parole che sembrano scritte oggi:

«i modi primitivi e popolareschi di contrapporsi al mondo, tutto questo rappresenta un importante potenziale di energie che può essere vantaggiosamente utilizzato in senso apertamente reazionario dalle classi dominanti, al fine di mantenere la sua egemonia minacciata. Nella forma più indicativa, il fenomeno si è prodotto, come è noto, nella Germania nazista, dove c'è stato un notevole tentativo di promuovere una religione dell'Ur, fondata sulla mistica tribale della razza e del sangue, sulla magica forza attribuita al condottiero alla cui demiurgia politica la massa inerte si affida. Con ciò una borghesia particolarmente aggressiva e bramosa, giovandosi di determinate tradizioni storiche della cultura nazionale, tentava di rafforzare il legame ideologico col mondo popolare subalterno, e mercé una nuova sistemazione ideologica unitaria abilmente sfruttava i modi culturali di quel mondo, utilizzandoli ai propri fini di conquista e di rapina» [31].

"La spietata crudezza", che De Martino riconosce al Croce quando si riferisce ai popoli coloniali descritti come "un etnos di anime morte", è una prova di indifferenza umanistica e di pigrizia storica, visto che «in realtà a renderle 'morte' ha provveduto la prassi della conquista e del dominio» [32]. Non si fa storia se ci si limita alla raccolta, alla descrizione delle "curiosità" popolari, scrive De Martino; «solo più tardi, come militante della classe operaia nel Mezzogiorno d'Italia, mi resi conto che il 'naturalismo' dell'etnologia tradizionale si legava al carattere stesso della società borghese». Per De Martino è l'umanesimo storicistico che tiene lontano il pericolo di vedere «ritornare gli anni sinistri in cui Hitler sciamanizzava in Germania e in Europa» [33]. Non ci sono pagine più incisive di quelle che De Martino sceglie per indicare la via per contrastare il populismo e le prende dal Croce, subito dopo un altro passo dello stesso Croce, spietato, contro i Naturvölker [34]; e questa volta, invece, le parole di Croce sono colme di *pietas* per il «grande sogno di felicità del popolo napoletano che rifà ogni settimana con il gioco del lotto»: un sogno «dove son tutte le cose di cui esso è privato, una casa pulita, dell'aria salubre e fresca, un bel raggio di sole caldo per terra, un letto bianco e alto, un comò lucido, i maccheroni e la carne ogni giorno, e la culla per il bimbo, e la biancheria per la moglie, e il cappello nuovo per il marito»[35].

La demologia storicista, come l'etnologia storicista, si basa sulla passione etico-politica del "trasformare" e si alimenta della passione contro la indifferenza storiografica che è basata sul rapporto di dominio sulle classi subalterne e sulla manipolazione dei cervelli. Tutto il contrario delle tesi populiste che riducono il popolo a massa informe. Commentando la notizia che «di fronte al crescere della potenza politica e sociale del proletariato e della sua ideologia» alcuni intellettuali francesi reagiscono con movimenti "verso il popolo", De Martino coglie ancora una volta la vera natura dell'ideologia borghese che «non vuole perdere la sua egemonia sulle classi popolari», accogliendo «una parte dell'ideologia proletaria» per gestirla meglio [36]. Sulla base di queste considerazioni, si capisce come De Martino, sulla lezione di Gramsci, si sorprendesse di fronte alla poca fortuna delle tesi di Antonio Labriola relative all'impostazione del problema filosofico, specialmente in un periodo storico in cui «un gruppo subalterno diventa realmente autonomo ed egemone». L'identità di storia e filosofia è contenuta nel materialismo storico, scrive Gramsci che si chiede se Croce abbia preso l'identità di storia e filosofia dalla prassi di Labriola. Anche se riconosceva che in Croce si era persa l'identità di storia e politica. In questo modo il concetto di storia risulta anemico, "erudito", commentava e aggiungeva: «Lo storico è un politico e in questo senso (che del resto appare anche nel Croce) la storia è sempre contemporanea, cioè politica» [37].

Note

[1] N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino, 1984; *Destra e sinistra,* Donzelli, Roma, 1995.

[2] L. Gallino, *La lotta di classe dopo la lotta di classe*, Laterza, Bari, 2012: 7.

[3] Ivi:11.

[4] Ivi: 57.

[5] M. Revelli, *Populismo 2.0*, Einaudi, Torino, 2017: 45.

[6] *Ivi*: 1.

[7] Z. Bauman, *Paura liquida,* Laterza, Bari, 2006.

[8] *M. Revelli,* cit.: 10.

[9] N. Tranfaglia, *Populismo. Un carattere originale nella storia d'Italia,* Castelvecchi, Roma, 2014: 81 ss.

[10] *Ivi:*. 86.

[11] La citazione è presa dalla voce T*otalitarismo* di Mario Stoppino in *Dizionario di politica*, Utet, Torino, 1983.

[12] *Ivi*: 20.

[13] J. Michelet, (1846) *Il popolo,* Rizzoli, Milano, 1989; di Michelet, che tradusse la *Scienza nuova di Vico,* cfr. anche, *Discorso su Vico. Il sistema e la vita (1688-1744),* Il Grano, Messina, 2013.

[14] Al termine demologia si ricorre in alternativa al termine inglese *folk-lore* utilizzato per la prima volta da William Thoms (1803-1885), dove *folk* indica il ceto contadino, cioè la popolazione rurale in contrapposizione alla *élite* borghese.

[15] R. Corso, *Riti e pratiche contro la siccità,* in "Il folklore italiano", I, 1933; *Proverbi giuridici italiani*, Palermo, 1908; *Patti d'amore e pegni di promessa,* S. Maria Capua Vetere, 1925.

[16] Una denominazione sbagliata, quella scelta dal Pitré, commenta Cocchiara, che sarà più corretto chiamare storia delle tradizioni popolari, visto che, più che psicologia, c'è storia. Cfr. G. Cocchiara, *Storia del folklore in Italia*, Sellerio, Palermo, 1981: 171.

[17] Alessandro D'Amato ricostruisce questo episodio nel suo saggio intitolato *Giuseppe Pitré e Raffaele Pettazzoni. Una (duplice) occasione mancata,* in «Dialoghi mediterranei», 2017, riportando anche una lettera di Pettazzoni dalla quale sembra di capire che Pitré non pubblicò quel saggio, anche perché l'«Archivio» non usciva più. Il saggio di Pettazzoni era *La "grave mora". Studio su alcune forme e sopravvivenze della sacralità primitiva*, che fu pubblicato nel primo fascicolo di «Storia e Materiali di Storia delle Religioni», nel 1925. D'Amato ci dice anche in cosa consisteva la seconda mancata occasione: nel fatto che il Pitré si rifiutò di partecipare al I° Congresso di Etnografia Italiana che si tenne a Roma nell'ottobre del 1911 e rifiutò di scrivere una recensione per "Lares" su *La religione primitiva in Sardegna* di Raffale Pettazzoni.

[18] R. R. Marett, allievo di Edward Burnett Tylor, si è occupato di antropologia religiosa ed ha contestato la tesi tyloriana dell'animismo come prima forma di religione sostituendola con il concetto di *mana* nel suo

volume *Anthropology del 1912.* Nella visione evoluzionista della storia Tylor e Marett consideravano le moderne società primitive come prove viventi delle prime fasi dell'evoluzione.

[19] *Ivi*: 19.

[20] A. Buttitta, *Introduzione* a G. Cocchiara, *Preistoria e foklore,* Sellerio, Palermo, 1978.

[21] Cfr. A. Cusumano, *Nota* a G. Cocchiara, *Storia del folklore in Italia*, Sellerio, Palermo, 1981: 249-263.

[22] E. De Martino, *Gramsci e il folklore nella cultura italiana,* in "Mondo operaio" 16 giugno 1951; cfr. *Tra furore e valore: Ernesto de Martino,* in "Il de Martino" n. 5-6, 1996. Per Gramsci, "egemonia" è l'insieme «dei modi non esclusivamente basati sulla forza coercitiva con cui viene mantenuta l'autorità». E questo aspetto del pensiero di Gramsci è fondamentale, perché «Il problema basilare della rivoluzione è come rendere capace di egemonia una classe fino a questo momento subalterna, fare in modo che creda in se stessa come classe potenzialmente dominante e risultare credibile in quanto tale ad altre classi». E come possiamo pensare di trasformare la vita umana «quando la massa popolare è esclusa dal processo politico e potrebbe anche essere lasciata scivolare nella depoliticizzazione e nell'apatia circa le questioni pubbliche?». Cfr. anche E. J. Hobsbawm, *Come cambiare il mondo. Perché riscoprire l'eredità del marxismo*, Rizzoli, Milano,2012: 319, 324, 332.

[23] A. Gramsci, *Letteratura e vita nazionale*, Einaudi, Torino, 1950: 215-220.

[24] *A. M. Cirese, Concezioni del mondo, filosofia spontanea e istinto di classe nelle "Osservazioni sul folklore" di Antonio Gramsci (1969-70)*. Questa nota è stata inserita come prefazione al testo di Cirese, *Intellettuali, folklore, istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci,* Einaudi, Torino, 1976: 65-104.

[25] P. Angelini, *Dall'epistolario di Ernesto De Martino*, in "Quaderni", a- III, n. s. n-3-4, 1989: 164.

[26] Per lo storicismo "non assoluto" di De Martino, cfr. Gennaro Sasso, *Ernesto De Martino. Fra religione e filosofia,* Bibliopolis, Napoli, 2001.

[27] La lettera di Remo Cantoni a De Martino è del 28 gennaio 1941, cfr. *Dall'epistolario di Ernesto De Martino* (a cura di P. Angelini), in «Quaderni» A. III, n. s., n.3, 1989: 173-75.

[28] R. Pettazzoni, *Prefazione* a *Miti e Leggende*, vol. I, UTET, Torino, 1948.

[29] R. Pettazzoni, P*refazione* a *Miti e Leggende,* vol. IV, UTET, Torino, 1959.

[30] E. De Martino, *Intorno ad una storia del mondo popolare subalterno,* in «Società*»,* a. V, n. 3, 1949: 411-435.

[31] *Ivi:* 421-422.

[32] *Ivi*: 317.

[33] E. De Martino, *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, in "Società", a. IX, n. 3, 1953: 314.

[34] *Ivi:* 316-319.

[35] Il passo di B. Croce, riportato da De Martino, è in *Letteratura della nuova Italia,* Laterza, Bari, 1929 (3°ed.). L'interesse di Croce per il popolo napoletano è attestato anche dalle 13 lettere inedite piene di proverbi napoletani da lui raccolti e mandati a Vittorio Imbriani. Quando frequentava, licealista, il Collegio della Carità a San Marcellino, aveva l'abitudine di correre all'Università per ascoltarlo e Antonio Labriola, ricevuto

l'opuscolo *La leggenda di Niccolò Pesce*, scongiurava il giovane allievo "a non perdersi in minuzie uso Imbriani", Cfr. Benito Iezzi, *Lettere di Croce a Vittorio Imbriani*, in "Nord e Sud", a. XXVI, n. 5, 1979: 157.

[36] A. Gramsci, Q. VIII, *Tendenze populiste*, in *Letteratura e vita nazionale*, Einaudi, Torino, 1950:131.

[37] A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi, Torino, 1917: 80, 217. Cfr. anche A. Labriola, *Marx*, (a cura di D. Bondì e A. Savorelli), Edizioni della Normale, Pisa, 2019.

Sonia Giusti, già docente di Antropologia culturale e antropologia storica presso l'Università degli Studi di Cassino e Presidente del Corso di laurea in Servizio sociale. Ha lavorato sui temi trattati da Ernesto De Martino e Raffaele Pettazzoni e sullo storicismo inglese di Robin George Collingwood, oltre alle ricerche sui Diritti Umani e sulla storicità della conoscenza. Ha svolto seminari presso le Università di Roma, Urbino, Palermo e Oxford, presso la Bodleian Libraries. È autrice di diversi studi. Tra le più recenti pubblicazioni si segnalano i seguenti titoli: *Forme e significati della storia* (2000); *Antropologia storica* (2001); *Percorsi di antropologia storica* (2005).

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

Il santuario-fortezza di Repentabor/Monrupino, nel Carso triestino

Santuari alpini a Nordest, confini e identità

di *Gian Paolo Gri*

Decine di santuari, come in ogni altra regione di tradizione cattolica; li abbiamo schedati e catalogati, in questo Nordest alle frontiere d'Italia, e ci siamo imbattuti in molti problemi. Primo fra tutti, quello dei fondamenti e riflessi cognitivi dello stesso mettersi a "schedare santuari", per il fatto di introdurre rigidità classificatorie e definire tipologie su un terreno magmatico e per sua propria natura refrattario alle delimitazioni nette. "Santuari di confine", in un'area dai confini stratificati, intrecciati, ridefiniti, difesi e violati? "Santuari alpini", pensando alle Alpi come barriera e come luogo di transiti, come area dove guardie confinarie e contrabbandieri (di cose, idee, narrazioni e fedi) convivevano?

A passarli in rassegna, alle spalle dei santuari che coprono il lungo arco di fondazione dal tardo Medioevo al secondo dopoguerra (ma anche a Nordest non si tratta di una vicenda conclusa: c'è una germinazione di santuari contemporanei, nuovi), appare infatti in evidenza il peso storico di una combinazione forte di difesa confinaria e conquista transfrontaliera. Difesa esistenziale, innanzi tutto: penso all'effervescenza di santuari fra tardo Quattrocento e primo Cinquecento, in un periodo segnato dall'incombere di turchi, cavallette, bande di imperiali, peste, terremoti, faide, rivolte contadine e quant'altro. Anche difesa ideologica, insieme: con una continuità ideale che lega in maniera stretta le ragioni dei santuari mariani del pieno Cinquecento pensati come baluardi spirituali contro la Riforma (sull'esempio di Montesanto/Sveta Gora, a dominare Gorizia) con i santuari mariani più recenti voluti in funzione anticomunista negli anni caldi del secondo dopoguerra: la Madonna missionaria collocata a Tricesimo, dopo la *peregrinatio* nei paesi a cavallo delle elezioni del 1948, o la Madonna di Monte Grisa sull'orlo del Carso, a guardare in faccia l'Istria divenuta rossa. Anche difesa militare:

Repentabor/Monrupino è insieme fortezza e santuario, e su un Tabor anti-turco sorge S. Croce di Quisca.

Nel periodo di mezzo fra tutela dal protestantesimo e difesa dal comunismo, si colloca l'interessante intreccio che vede da un lato i santuari secenteschi frutto di strategie deliberate di riconquista e controllo della pietà popolare pianificate dai patriarchi, vescovi e ordini religiosi della Controriforma (buon esempio, ora ben studiato, è il "programma" che portò alla creazione del santuario di Cordovado); dall'altro lato, il fenomeno interessante della germinazione di qua delle Alpi (frutto questa volta di piccola strategia locale, talvolta di singole famiglie in cerca di egemonia) di santuari celebri che stavano di là: come la piccola Luggau di Trava a metà Seicento, fra i nuovi santuari *à répit* per i neonati morti senza battesimo, il nuovo Heiligenblut creato a Clauzetto e la copia di Maria Zell a Canale d'Isonzo/Kanal ob Soči a metà Settecento.

In questi decenni il lavoro intorno alla storia e all'etnologia delle comunità di montagna ci ha liberati dall'illusione che abbia senso parlare – se l'etichetta viene pensata in termini di entità sostantiva e distinta – di "cultura alpina" al singolare; vale anche per i luoghi di culto. I santuari alpini esigono un faticoso cammino in salita per poter essere raggiunti; ma proprio l'osservazione e la riflessione intorno alla loro natura, e lo sforzo di estendere anche alla storia del vissuto religioso la piccola rivoluzione storiografica che ha segnato negli ultimi anni il rinnovamento dell'etnologia alpina, tolgono l'illusione che si possa affermare l'esistenza sostantiva di una tipologia definita e distinta come "santuario alpino". Per molti aspetti, il 'nordico' Sant'Osvaldo di Northumbria che sta nel paese germanofono più alto del Friuli (Zahre/Sauris) era anche un santuario veneziano. E se il santuario posto sulla cima del monte è segno tangibile di dominio sullo spazio sottostante, esso resta allo stesso modo anche metafora potente di ogni forma d'ascesi che alla tentazione del dominio e del potere tenta di sottrarsi.

Non posso dimenticare che negli ultimi anni centinaia di persone dalla Carnia e dal Cadore hanno ricominciato a partire a piedi, nel cuore della notte, per salire fino ai 2200 metri del valico e poi discendere verso la Gailtal per raggiungere Maria Luggau. Trent'anni fa questo antico, secolare pellegrinaggio alpino transfrontaliero veniva giudicato un fenomeno in estinzione; invece è rinato. La rinascita ha molte motivazioni, naturalmente, e quella identitaria è in primo piano (che cosa c'è di più forte, di più fondativo per un'identità che vuole ricomporsi, che mettere materialmente i piedi sulle orme dei propri antenati?); ma certo in questo rinnovamento ha un ruolo-chiave anche la potenza simbolica, sempre rinnovabile e rimotivabile, del faticoso cammino verso l'alto come richiamo speculare alla generosa discesa della grazia verso il basso. La combinazione di un dato ambientale attrattivo con una struttura simbolica fondamentale dell'esperienza salvifica, insomma, continua a produrre fenomeni che, oltre tutto, garantiscono un senso anche alla comparazione transculturale. Da questo punto di vista, trovo significativo che le Valli del Natisone, che da secoli attirano pellegrini friulani e sloveni verso l'alto, verso una *Madone di mont* nera (Castelmonte/Staragora), attirino oggi visitatori anche verso la piccola comunità che ha riscoperto le radici ortodosse della propria 'slavità' e attirino pellegrini verso la piccola comunità di monaci tibetani che alcuni anni fa ha 'sentito' la sacralità di queste montagne e ha avvertito l'obbligo di collocarvi un proprio presidio, a Polava.

Confini e identità sono questioni intrecciate, anche e soprattutto in termini antropologici; questioni centrali per il vissuto delle persone e delle comunità. Gli aspetti politici, etnico-politici, linguistici, ideologici che vi sono implicati sono poca cosa – poca cosa e cosa di pochi – rispetto al peso dei vissuti quotidiani con i quali i santuari hanno a che fare.

Al tema dei confini e delle identità, almeno da quando le scienze umane si sforzano di integrare entro le proprie prospettive anche gli apporti della teoria generale dei sistemi, è intrecciata un'altra nozione che penso fondamentale, quando vi aggiungiamo il fenomeno dei santuari: è la nozione – teorica e

metodologica – di apertura, di *soglia*, intesa come luogo di sospensione di una identità già data, come luogo di permeabilità comunicativa e come prefigurazione e garanzia della possibilità di passaggio del confine, di ogni confine. Proprio a questa nozione di soglia i santuari obbligano a pensare, in qualsiasi cultura germinino: si tratti delle nostre Madonne nere e bianche, alpine, o delle Mami Wata arrivate qui dall'Africa, con le diaspore che caratterizzano la nostra squilibrata modernità. Proprio la nozione del santuario come soglia obbliga a pensare allo scarto semantico che esiste fra *peregrinazione* e *pellegrinaggio*, fra il vagare confuso obbligato dalla necessità e sorretto appena da una speranza non orientata, e il cammino guidato invece da una tensione mirata, per cui la questione del mutamento di identità (a partire dall'esperienza di conversione), e dell'incontro con l'a(A)lterità non assume i contorni del dramma, ma viene avvertita come un'esigenza arricchente.

Nessuna illusione tipologica, dunque. Santuari e pellegrinaggi, tuttavia, sono per loro natura entro una dimensione dinamica dello spazio e si alimentano di *segni* ambientali; per questo la presenza antica, diffusa e radicata di luoghi sacri collocati in alto e presso i confini, apre spiragli che ritengo particolarmente fertili per una osservazione dell'esperienza (delle credenze, comportamenti e rappresentazioni religiose) che desideri cogliere i fenomeni – per dirla con il manuale di antropologia culturale – «dalla parte dei nativi», da una prospettiva rovesciata, cioè, rispetto al piano abituale di osservazione. Tradotto nei termini del fenomeno rappresentato dai santuari di confine e di montagna, e coniugato in termini etnografici e antropologici, questo significa in primo luogo sforzarsi di cogliere alcuni aspetti significativi della «coscienza collettiva dello straordinario» (Dupront) in età moderna, guardando alla parte opposta rispetto a quella degli "strateghi della devozione" e dei produttori delle fonti scritte cui pure dobbiamo una parte consistente della possibilità di accostare il fenomeno storico dei santuari. Ben vengano le fonti scritte, dunque: ma da indagare in maniera indiretta, per ritrovarvi qualcosa di quanti non hanno potuto scrivere di sé, e da accompagnare con la ricerca di indizi e fonti di altra natura; soprattutto ricerca attenta delle connessioni, a partire dall'ambivalenza che sempre lega e accompagna, in termini personali e comunitari, il pellegrinaggio materiale (con la sua dinamica spaziale) al pellegrinaggio interiore, al pellegrinaggio della propria identità.

Non si tratta di riciclare dualismi sostantivi e contrappositivi (il santuario a due livelli: l'istituzione che lo riconosce e promuove, il 'popolo' che se ne alimenta). Per questi aspetti mi riconosco nella prospettiva di Giovanni Pozzi, quando alcuni anni fa si trovò ad affrontare e interpretare il delicato fenomeno delle orazioni dialettali e del processo di trasformazione che le ha segnate in età moderna fin dentro il Novecento. L'occhio del ricercatore aveva di fronte due strade e due tipologie di fonti: da un lato c'erano i segni della politica linguistica post-tridentina (con l'ispirazione teologica e pastorale che aveva alle spalle, in riferimento alle decisioni su chi, come e per che cosa era bene o lecito pregare), con l'apertura dei confini anche al mondo del parlato e la produzione di testi «per il popolino», fino ai *travestimenti* dei canti profani e ai catechismi dialettali; dall'altro c'era la possibilità di scegliere e metter mano nel corpus confuso (sul piano documentario) delle orazioni personali e formulaiche di tradizione orale, rastrellate dai folkloristi tardi e male, quasi 'post mortem' (tardo XIX e XX secolo) e con metodi discutibili. Per nostra fortuna, questa è la strada che padre Pozzi ha scelto di percorrere.

Al posto delle sue orazioni popolari potrei mettere il repertorio delle leggende di fondazione dei santuari, nelle discutibili trascrizioni che ne trassero, disseccando buona parte della loro vitale oralità, folkloristi e storici locali. La questione resterebbe la stessa: quella dei segni, delle immagini, delle strutture simboliche e metaforiche che reggevano la "lingua familiare" (e gli atteggiamenti interiori che quel registro comunicativo esprimeva) attraverso cui è avvenuto per secoli l'intenso dialogo popolare, orale e tradizionale con Dio, con i santi, i morti e ogni altra forma di alterità; *segni* e *testi* ('dialoghi' formalizzati e comunitari, dunque) laterali e marginali – e marginalizzati – rispetto alla complessa proposta simbolica e linguistica dell'iconografia programmata e delle «preghiere e

leggende fatte a stampa», collegate ai manuali di pietà e alle devozioni pianificate dal rilancio controriformistico.

Oppure potrei scegliere il terreno della votività. L'ex voto è lì, a rendere pubblica l'esperienza di sventura che aveva messo a repentaglio l'integrità e l'identità personale, familiare, comunitaria. Non ci si è interrogati molto sulle ragioni del privilegio accordato e sulla conseguente preservazione delle tavolette ex-voto dipinte (sia pure preservazione tardiva e frammentaria), rispetto alla radicale e irrispettosa distruzione, priva di rimorsi, degli ex-voto oggettuali e personali: quintali di trecce femminili, ad esempio, e tonnellate di ex voto tessili (dalle camicine dei neonati agli abiti da sposa); perfino la distruzione degli ex-voto preziosi, degli *ori* di fidanzamento e matrimonio offerti al simulacro, con il loro privilegiato carattere di 'dono di un dono', Senza il recupero (almeno indiretto – i 'nomi', se non più le cose – e almeno concettuale) di questo ampio terreno del dono coniugato in misura vistosa al femminile, giudicato irrilevante, minore e marginale, mandato al macero, non vedo come si possa rivedere con profitto la categoria di *votività*, inquadrandola entro la più corretta categoria antropologica di *reciprocità* ed eliminando il sapore mercantile e strumentale che essa ha finito per acquistare anche nel contemporaneo senso comune, identificato nella formula del «do ut des». Credo che solo il recupero degli ex-voto minori possa restituire il fenomeno della votività alla sua piena dimensione religiosa e al suo pieno significato relazionale: anche il dono votivo come "soglia" insomma; come strumento di connessione con l'alterità d'*oltreconfine*, come *viatico* per un'esperienza vitale non consegnata al peregrinare, ma al pellegrinaggio.

Riflettere sulla connessione fra santuari, confini e identità «dalla parte dei nativi» ha il vantaggio di rivelare rapporti che rimarrebbero in ombra e spingerci verso nuovi campi d'osservazione. Penso al confine di genere, restando in tema di culti e santuari di area alpina. Mentre nella chiesa di San Pietro in Trento, nel tardo Quattrocento, si sviluppava in maniera prepotente (3000 ex-voto in argento in pochi giorni, dopo il ritrovamento del cadaverino) "l'invenzione della devozione" al Beato Simonino, il martire-fanciullo che sarebbe stato crudelmente torturato e ucciso dai «perfidi ebrei», la devozione si allargò anche alla sua famiglia: la madre, rimasta vedova dopo il presunto delitto, e solo fino al momento in cui si risposò, fu a sua volta al centro di una intensa devozione tutta femminile per i poteri taumaturgici che le vennero attribuiti in riferimento alla sterilità e alle difficoltà del parto e della lattazione. Il caso non è isolato; investe altri santuari realizzati e santuari abortiti, sante e santi riconosciuti e sante mancate.

Secondo una leggenda di fondazione ladina raccolta da Ugo de Rossi (una delle tante e diverse relative a quel santuario), Santa Giuliana di Fassa nacque come 'guardiana di confine', del confine fra ladini e trevigiani; ma le donne – a largo raggio, fino al Friuli (bell'esempio delle devozioni trasversali alpine, ancora insufficientemente indagate) – si appropriarono della santa come protettrice del parto. Così è accaduto in Friuli anche per santa Margherita, salvata dal drago, e perfino per il drago-balena di Giona nel mosaico pavimentale di Aquileia, fatto oggetto di devozione femminile. Il mostro che espelle il profeta, nel progetto degli ideatori e nell'interpretazione dominante poteva essere l'idolatria, oppure il demonio, l'invasore, il pagano, il peccato, l'eretico e quant'altro; per quelle donne era in maniera primaria e diretta l'utero, il grumo doloroso e lancinante che quando si apre mette a rischio la vita di madre e neonato. Ho negli occhi gli straordinari ex-voto femminili del museo di Dietenheim/Teodone di Brunico, con gli uteri rappresentati come sfere di legno da cui fuoriescono punte acuminate. Ecco un bel confine connesso con l'identità: il confine fra valenza maschile e valenza femminile delle stesse devozioni, degli stessi santuari, degli stessi specialismi cultuali e terapeutici.

Un altro filo possibile, da seguire per avvicinare meglio la dimensione popolare della percezione dello straordinario, è quello della connessione fra tipologie di fonti diverse. Anche qui un esempio. Ai bambini che entrano nella basilica della Madonna delle Grazie di Udine ancora oggi, come in passato

e provocando la medesima emozione, viene mostrata a dito fra gli ex-voto l'armatura con l'elmo cornuto, appesa nell'atrio, che un nobile ragazzotto durante un carnevale di cinquecento anni fa non riuscì più a sfilarsi a causa di un gesto di irriverenza. A quell'armatura ex-voto rimandano diverse varianti leggendarie tratte dalla memoria orale e raccolte dai folkloristi a partire dal secondo Ottocento; ma quell'ex-voto ci rivela molto di più, se confrontiamo le fonti orali con la memoria scritta dell'episodio stesa da padre Margarita pochi decenni dopo l'accadimento, in quella sorta di *Liber miraculorum* che stese e lasciò manoscritto: non fu, secondo la sua versione, solo irriverenza alla Madonna; prima e più ancora, in quella notte di carnevale del 1560, fu irriverenza del giovane verso i morti del cimitero che circondava allora il santuario. Bella pista, questa della connessione fra un santuario (con le connesse pratiche penitenziali e con le indulgenze che dispensava) e i defunti!

Ma c'è un'altra fonte ancora che è possibile mettere in campo: la prova dell'efficacia monitoria di quell'ex-voto è nelle carte inquisitoriali udinesi di inizio Seicento. In un procedimento del Sant'Uffizio per irriverenza nei confronti dei sacramenti contro un gruppo di giovanotti che giravano per le vie del loro villaggio a carnevale, mimando il prete, rivestiti di una pelle di vacca (bella testimonianza del mascheramento "*a selvatico*", che ancora dura e inquieta in alcuni carnevali dell'area alpina orientale), nell'interrogatorio della madre di uno degli imputati la donna afferma di avere più volte ammonito il figlio: «Guarda che fai la fine di quello dell'armatura di Udine: la pelle di vacca ti si appiccica addosso e non te la levi più!». Come in alcune fiabe e in certi miti. Ci sono identità che è pericoloso assumere, anche per scherzo.

Lavorando alcuni anni fa al censimento dei santuari nel Nordest italiano, nell'ambito del progetto di ricerca (coordinato per l'École française da André Vauchez) sul tema "L'uomo, lo spazio e il sacro nei Paesi del Mediterraneo", ci siamo interrogati sul senso di una tipologia possibile come quella di *santuari di confine*. Partivamo da un'affermazione generale: «Per molti aspetti, l'idea stessa di santuario si colloca in un'area di "confine": sia sotto il profilo antropologico e culturale, sia da un punto di vista giuridico-canonico, sia sotto l'aspetto religioso-istituzionale, sia su un piano geografico-naturale e geo-politico»; anche di più: sotto ogni profilo, direi. Come dimenticare la connessione che si intravede fra la storia dei santuari (realizzati e mancati) e il processo di frammentazione delle antiche unità plebanali in età moderna? Essa richiama la questione del rimodellarsi delle identità comunitarie in età moderna, nei conflitti fra comunità di villaggio e nell'uso delle strutture simboliche religiose implicate. Noi oggi siamo spinti a leggere il carattere transfrontaliero di tanti "santuari di confine", anche sulle montagne del Nordest, come un provvidenziale segno di integrazione interetnica: ma siamo figli e nipoti di due secoli di sopravvalutazione dell'identità nazionale e dell'identità etnico-linguistica; questo ha messo sotto piega la realtà del carattere transfrontaliero dell'intero quadro economico, sociale e culturale delle comunità alpine. Rispetto alla questione nazionale, privilegiata dal «punto di vista dei non-nativi», i nostri antenati avevano certo più a cuore il problema delle loro più concreta e modesta identità di villaggio e di valle, e conoscevano bene la funzione positiva che un pellegrinaggio poteva assolvere rispetto al problema del difficile equilibrio, entro le loro comunità di villaggio e di valle (soprattutto in regioni senza città, come erano le nostre, ai confini orientali), fra il bisogno di solidarietà e la pratica del conflitto interfamiliare e fra villaggi: aspro, e accanito perfino.

Ma penso anche al confine fra identità individuale e identità comunitaria, in riferimento alla relazione fra religione e medicina; fra medicine, anzi: al plurale. Questione centrale per i santuari di età moderna, poiché essi restano tappa fondamentale di itinerari terapeutici complessi (e anche per questo aspetto le fonti inquisitoriali appaiono fondamentali, per una più esaustiva interpretazione della storia dei santuari): itinerari messi in effervescenza dalla nascita dei nuovi modelli della medicina "scientifica" e dallo spostamento di accenti da parte dell'istituzione ecclesiastica, in riferimento ai modelli religiosi di interpretazione delle sventure, come la spinta a sostituire la credenza della stregoneria diabolica con quella della possessione. Come per i santuari *à répit* per i

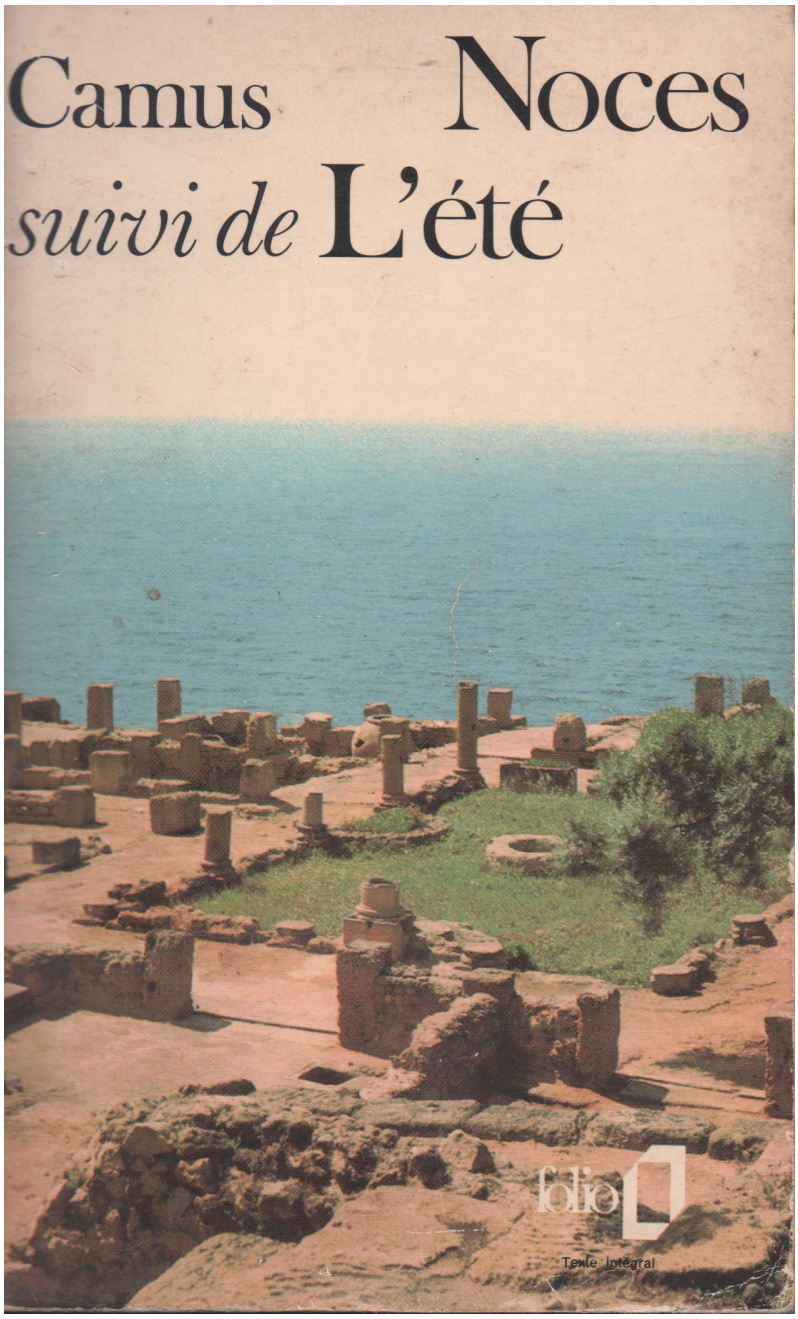
neonati morti senza battesimo, così i santuari verso cui indirizzare gli *spiritati*: la possessione, ancora una volta un'identità scossa, stravolta, da recuperare con ogni mezzo.

Nell'ambito degli studi antropologici le questioni implicate con le nozioni di identità, soglia, confine e frontiera sono state profondamente rivisitate negli ultimi decenni, in contesti diversi. La varietà degli itinerari di pellegrinaggio e dei santuari che incontriamo nei lavori di catalogazione, sollecita a integrare nel ripensamento anche le esperienze religiose segnate dalla mobilità, dalla spinta a uscire dal cerchio, a incamminarsi, a «salire verso la grazia» da invocare e attendere, faticando.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Gian Paolo Gri, già ordinario di Antropologia culturale nell'Università di Udine, ha svolto ricerche nei settori dell'etnologia alpina, dedicando particolare attenzione agli aspetti simbolici dei corredi materiali, ai saperi, alle pratiche e alle rappresentazioni dell'artigianato tradizionale (*Tessere tela, tessere simboli*, 2000; *Modi vestire, modi d'essere*, 2004); dell'antropologia storica (*Altri modi. Etnografia dell'agire simbolico nei processi friulani dell'Inquisizione* 2002; *Dare e ricambiare nel Friuli di età moderna*, 2007) e dell'antropologia museale. Molte le analisi e gli interventi in tema identità, etnicità e riconfigurazione dei confini culturali nella contemporaneità e in riferimento particolare alle mutazioni in atto nel contesto nordorientale italiano (*(S)confini*, in nuova ed. 2015).

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



Il Mediterraneo di Camus: il pensiero meridiano e la Grecia della Cabilìa

di Ilaria Guidantoni

«Il Mediterraneo ha una sua tragicità che non è quella delle nebbie». Così Camus nel libro *L'été* racconta in modo metaforico la propria posizione di francese d'Algeria.

Imprescindibile per comprendere il rapporto di Camus con il Mediterraneo è il suo ultimo testo, incompiuto, per l'improvviso incidente stradale avvenuto il 4 gennaio del 1960, che gli costò la vita. Si tratta di *Le premier homme*, tradotto in italiano letteralmente con *Il primo uomo*, perché ci riporta alla sua giovinezza in Algeria, all'ambiente familiare, alla formazione intellettuale, a quel suo essere

deraciné, sradicato o meglio radicato ai due poli, genesi del suo pensiero meridiano, solare, così definito dallo stesso autore.

Il mare è comunque un grande protagonista del mondo di Camus e per il *maître à penser* si tratta del Mediterraneo che è stato creato dai Greci, di cui i Romani ne hanno fatto una (brutta). Il Mediterraneo rappresenta per l'intellettuale francese la ricerca della misura, nel dialogo tra il suo essere liquido, infinitamente mutevole e la terra; è ombra e sole ad un tempo, dove l'ombra è ineliminabile perché altrimenti il sole brucia e consuma. In fondo è la dialettica della vita stessa della quale i Greci hanno rappresentato la bellezza e per essa hanno preso le armi; mentre 'noi', occidentali, eredi dei Romani l'abbiamo dimenticata.

In ogni caso "il mare bianco di mezzo" è il luogo in cui si cerca se stessi perché non è l'assurdo che abita la vita ma l'enigma che non è insolubile ma solo umanamente difficile da svelare. Per questo Camus come gli algerini non dice "Mi faccio un bagno" ma "mi offro/mi regalo un bagno", perché è un'occasione per un viaggio dentro se stessi.

Ora però il Mediterraneo non è ascrivibile al mito dell'età dell'oro e non deve cedere al regionalismo o peggio al "nazionalismo del sole" ma deve restare una zona di espressione di vita e di ricchezza nel suo essere variegato e guarda ad Oriente, ai valori dell'Oriente e in tal senso il Nord Africa è quel luogo ricco di vita dove convivono Oriente e Occidente, la vitalità che nasce dalla dialettica dei contrari. È la sfida dell'esistenza nel suo quotidiano al quale non possiamo volgere le spalle.

In occasione del drammatico inizio della Guerra d'Indipendenza algerina, le parole scritte da Albert Camus nei suoi *Cahiers* del 1955 – opera pubblicata postuma, tra il 1962 e il 1973 che raccoglie testi variegati ma che dà la dimensione del lavoro dell'intellettuale su diversi piani – suonano profetiche forse proprio perché sono rimaste inascoltate. Rivolgendosi agli algerini, oppressi certamente, consigliò nondimeno loro di superare la paura e tornare a dialogare con il mare, anche se quel mare era stato nei secoli la piattaforma delle invasioni, basti pensare che un cognome diffuso in Algeria è *korso* la cui origine è corsara, appunto. Voltando le spalle al mare, che è apertura e comunicazione con l'altro, secondo il filosofo, il Paese sarebbe diventato preda di estremismi e così è stato. Il mare resta certamente un rischio – e i naufragi di questi anni lo dimostrano – quanto una possibilità di futuro, più rapida e immediata della terra, secondo Camus l'unica.

È emblematico a tale riguardo il fatto che già ne *L'été* criticasse in tal senso la costruzione urbanistica di Orano che volta le spalle al mare per rivolgersi al deserto.

Nondimeno il Mediterraneo che conosce Camus è un mare in guerra anche se il filosofo si pronuncia contro l'ideologia rigida nordeuropea in nome del più aperto spirito mediterraneo.Per l'autore francese, l'uomo occidentale contemporaneo si è corrotto nel corpo, nella mente e nell'animo e per ritrovare la propria essenza avrebbe dovuto rivoltarsi contro le cause di tale miseria. Per raggiungere questo traguardo è necessario recuperare la giovinezza dell'umanità che «…si trova ancora intorno alle stesse sponde», quelle mediterranee appunto. E quando parla di Mediterraneo, anzi di "uomo mediterraneo", di razza mediterranea, intende riferirsi non alla civiltà latino-romana bensì a quella greca e, talora, a quella orientale.

Nel capitolo "L'exil d'Hélène" del libro *L'été*, Camus scrive che «Il Mediterraneo ha il suo tragico solare che non è quello delle brume…come accennato in apertura dell'articolo. In questa infelicità dorata, trova il proprio acme la tragedia». E sottolinea come la Grecia ha preso le armi per la bellezza fermandosi all'idea di limite, dell'essere come finito, definito, non spingendo al limite né il sacro, né la ragione perché non ha negato nulla né il sacro né la ragione ma ha cercato un equilibrio tra essi, tra la luce e l'ombra. Diversamente da quanto ha fatto l'Europa, ed è curioso che Camus opponga la

Grecia all'Europa, come Oriente a Occidente, così come la mediterraneità all'elemento continentale. Il livello più alto è l'amore per la conoscenza, la *filo-sophìa*, che denuncia umiltà, là dove poi l'Europa, a partire da Alessandro Magno e i Romani, ha interpretato il potere e la ricerca della giustizia non come equità ma come assoluto.

Ne *L'uomo in rivolta* (1951), che sancì tra l'altro la fine dell'amicizia molto contrastata con Jean-Paul Sartre, il tema della mediterraneità è sviluppato in senso filosofico, nonostante la partecipazione emotiva dell'autore all'elemento naturale dei luoghi, a cominciare dalla "luce invincibile" di Algeri – che da sola consola delle pastoie parigine – e al mare che è il primo e più sincero approccio per conoscere Algeri. L'incanto dei luoghi è molto forte anche nelle pagine poetiche de *Les noces à Tipasa* ne *L'été*, che abbiamo avuto modo di assaggiare. Sono i luoghi della sua nascita e della sua adolescenza che con la loro bellezza hanno corrisposto al suo spirito libero e sognatore al punto da farlo innamorare della vita in ogni aspetto e da fargli accettare tutto di essa fino a sentirsi un elemento della natura, nella veste di madre e matrigna. Pertanto neanche la povertà della sua condizione familiare gli era sembrata una disgrazia perché rientrava in quella vita dell'universo infinita, eterna, verso la quale si sentiva proiettato e al cui cospetto ogni singolo fenomeno si riduceva, diveniva un frammento dell'immensa composizione.

Secondo molti critici il Mediterraneo è stato all'origine del pensiero di Camus come lo era stato per la sua vita: l'essere nato sulle coste mediterranee dell'Africa ha determinato in lui una concezione così singolare della vita, sia nella fase del cosiddetto "pensiero solare", sia in quella successiva "meridiana", dove le ombre si addensano.

Già nel 1951, di fronte ad un mondo reduce e ancora vittima dei disastri di una tragica guerra, al conformismo diffuso e condizionamento intellettuale, all'asservimento delle masse, Camus aveva proclamato, nella sua opera più ampia e più discussa, la necessità per l'uomo di rivoltarsi contro la storia e la cultura che lo avevano preceduto, di rifiutare le precedenti rivoluzioni poiché, da qualunque parte fossero provenute, erano sfociate irrimediabilmente nel totalitarismo. Al nichilismo c'è un rimedio, una via d'uscita attraverso la ribellione che è più che rivoluzione – con tutti i rischi che comporta – solidarietà (*La peste).*

La complessità del mare e delle sue genti sembrano conferire, in una rispondenza tra ambiente esterno ed interiorità, una forte asistematicità alla sua opera che è, a mio avviso, anche il lato più vitale e intrigante del suo pensiero e sentire. Soprattutto a partire dagli anni Cinquanta, nauseato dagli orrori, dai compromessi, e dalla corruzione, lasciati sul terreno dalla Seconda Guerra Mondiale, "predica" un ritorno all'origine, ad una dimensione archetipica dell'umanità che non è un ritorno all'antico e che mi preme molto sottolineare perché, in linea con il pensiero di Matvejevic, non si tratta di leggere il Mediterraneo con lo sguardo rivolto al passato, carico di nostalgia e utopia, quanto di recuperarne le fondamenta per costruire un nuovo *mare nostrum.* Il Mediterraneo, agli albori della civiltà occidentale, come ancor oggi, è in grado di dare la "misura", la regola.

Solo dal recupero della memoria sarebbe potuto nascere l'*uomo nuovo*, auspicato da Camus. *L'uomo in rivolta* era divenuto l'uomo mediterraneo e in questo aveva trovato quella "misura" sempre cercata e qualche volta intravista. A suo modo Camus ha scovato un'armonia, quanto meno un dialogo tra la sua vocazione mediterranea e lo spirito filosofico francese, una riflessione maturata non senza disagi, nell'irrequietezza di una vita, che per altro ha pagato a caro prezzo. In fondo è stato per questo emarginato sia dalla sua amata Algeria, sia dalla Francia o meglio dal circolo degli intellettuali francese con un pensiero apparentemente libero ma forse solo libertario. La sua vocazione mediterranea infatti prende avvio già durante la giovinezza ad Algeri grazie anche alla suggestione dei luoghi e dei pensieri della sua prima vita e all'influenza su di lui esercitata da Jean Grenier, suo professore di filosofia.

Nel 1937, poi, Camus sarà ad Algeri tra i promotori di quella "Casa della Cultura" impegnata nel recupero, affermazione e diffusione della cultura mediterranea, in precedenza oscurata o utilizzata per finalità lontane dal suo vero spirito, che per Camus ha il centro nella mitologia greca, mentre è quasi assente il richiamo alla cultura araba (diversamente dal poeta e scrittore algerino, anch'egli di origine spagnola Jean Sénac – con il quale ebbe un'amicizia simbiotica e poi una rottura altrettanto definitiva – che pure ha molti riferimenti al mito greco ma intrecciato con altre tradizioni).

Il viaggio attraverso i testi

Noces e *L'été* (1954)*,* Albert Camus, Folio Galimard, 1959; in italiano: *Il rovescio e il diritto; Nozze; L'estate,* traduzione di Sergio Morando, Bompiani, 1959. Il libro raccoglie i testi pubblicati tra il 1936 e 1937, *Nozze* e poi riediti in un numero esiguo di copie ad Algeri nel 1938 da Edmond Charlot, senza modifiche, nonché *L'estate* del 1954. Sono testi di struggente bellezza, per la scrittura sublime, iconopoietica, di grande sensibilità, classica nel senso più alto del termine. Sono anche dei *cahiers* di viaggio, dei documenti di luoghi lontani e affreschi di un mondo che non esiste più, scritti in un francese impeccabile, fremono di sentimenti, di analisi sensoriali eppure non romantici nel senso più ingenuo del termine quanto innamorati di quella patria del cuore che per Camus fu l'Algeria. Difficilmente classificabili, non essendo romanzi in senso stretto, senza una storia e una struttura romanzesca, né pagine di un diario, né saggi ma scritti in prosa, liberi, fuori da un'etichetta come difficilmente etichettabile fu Camus, anche se annoverato tra gli esponenti dell'Esistenzialismo.

Algeri è protagonista, la città soprattutto delle estati per il Premio Nobel della letteratura nel 1957, la città del mare con la sua baia arrampicata sul Mediterraneo, la cui dolcezza gli appare italiana, che ricorda soprattutto la Spagna; ma c'è anche Orano la sua città, selvaggia "negra", spagnola, che è la città delle pietre, dove la polvere regna sovrana; e ancora Costantina che gli fa pensare a Toledo o Tipasa con le sue rovine. È sorprendente come Camus sia attuale nell'analisi che, da quella giusta distanza, fa dell'Europa, dimentica della natura e della bellezza e dal quale volentieri prende distanze per ritemprarsi, per ritrovare la luce che è il grido dell'eroe tragico, per apprezzare il cielo che laggiù trova invincibile (sono sue parole).

Purtroppo però le città algerine sembrano non avere passato, ai suoi occhi e in questa osservazione emerge il suo essere mediterraneo del nord. In qualche modo le città algerine non concedono nulla alla riflessione e tutto alla passione, al contrario di quelle europee. Così Prometeo diventa l'eroe per eccellenza del quale si è perso il significato: il suo mito racconta di chi ha voluto portare il fuoco e la libertà agli uomini, ovvero la tecnologia e l'arte che devono poter convivere per alimentarsi reciprocamente. Oggi – quindi allora già negli Anni Trenta – la tecnologia aveva preso il sopravvento con l'illusione di poter liberare il corpo dimenticando lo spirito. Quasi una profezia. Sorprendente. Interessanti anche i graffi della sua scrittura, verità taglienti che sembrano lasciate per caso in mezzo a descrizioni di grande suggestione e respiro dove l'occhio annega volentieri.

Il viaggio comincia descrivendo un matrimonio a Tipasa, luogo di incanto; quindi una passeggiata a Djémila, un posto dove non si passa né si arriva per caso ma ci si va espressamente e non tanto agevolmente: è una città 'pagana' che non porta da nessuna parte ma è al termine di una strada senza uscita. Algeri è una città dilaniata, sofferente ma dove l'eccesso di beni naturali fa perdonare ogni ruga e stridore della città. In qualche modo quest'angolo del mondo sembra confrontarsi con le città europee che hanno soffocato la cultura e che per altro Camus sembra conoscere bene come Vienna, crocevia di civiltà o Firenze che sembra amare particolarmente descrivendo la collina di Fiesole e il giardino di Boboli.

Lo sguardo che si perde ad Algeri soprattutto nei quartieri popolari di Bab el-oued e Bellecourt con il loro brulichio, traffico, agglutinamento di persone e colori, fanno da contrasto all'ordine

dell'Europa eppure in Algeria Camus sembra apprezzare e fare i conti con una dimensione dell'anima essenziale: la solitudine, lontana dalla "solitudine popolata" delle città d'Europa. L'invito di Camus è comunque rivolto al mare, a quel luogo di vita, di scambi, a volte pericoloso, sia per la natura sia per la storia che in quella parte del mondo è stata da sempre una storia di invasioni, conquiste, scorribande. È pur sempre dal mare però che viene la vita, perché lo scambio anche quando è scontro è pur sempre vita, non dal deserto. Se l'Algeria avesse ascoltato il suo "profeta" forse non sarebbe stata presa in trappola dal terrorismo. Un libro che resta di grande attualità, una meditazione molto sentita sull'afflato e la risposta al bisogno di altrove che il Maghreb può dare all'europeo del sud, anche una riflessione su se stessi e sul destino della civiltà europea. In ogni caso un libro da leggere perché una lezione di bella scrittura.

Una novità sul fronte algerino, è il primo romanzo di Kamel Daoud, classe 1970, giornalista del *Quotidien d'Oran*, originario di Mostaganem, residente a Orano che riscrive la storia raccontata da Camus ne *Lo Straniero* al contrario. *Mersault contre-enquête* (Actes du Sud, maggio 2014, Premio Goncourt 2015; in italiano *Il caso Mersault*, Bompiani, 2015) è un romanzo e quindi un itinerario immaginifico quanto coerente nella tessitura che illumina le vicende attuali dell'Algeria. Il racconto è speculare a *L'Etranger*. La vicenda di allora è nota: un francese su una spiaggia all'ora della canicola uccide apparentemente senza ragione un arabo perché lo legge come una minaccia. Del testo del grande maestro francese colpiscono l'indifferenza e la freddezza, l'estraneità a se stesso e alla coscienza. In questo atteggiamento sta l'essenza del titolo che diviene una condizione dell'anima: l'essere estraneo. Il libro di Daoud parte da un'altra indifferenza, quella di Mersault, il protagonista, verso la morte della propria madre, un affronto nell'immaginario dei rapporti familiari del mondo arabo. Daoud immagina il protagonista del suo romanzo quale fratello gemello dell'Arabo ucciso da Mersault. Scrive per chiedere giustizia e dà voce a chi della famiglia, umiliata da decenni, dopo oltre mezzo secolo non ha visto restituito neppure il corpo. Un Arabo non ha nome, è solo etichettato, al più indicato come *zoudj*, due in algerino, ovvero le 14, l'ora della canicola nella quale va incontro alla morte. Il termine, declinato nel tunisino *jouj* è anche la radice della parola 'gemello', un gioco di parole che l'italiano non rende adeguatamente.

Nel libro, ben scritto, con il piglio del giornalista, tanto che viene da pensare di leggere una pagina di storia, il protagonista decide di imparare il francese perché è la lingua del diritto, della giustizia, la porta per essere riconosciuti ed ascoltati anche nella sua Algeria. Che è una terra vittima del dolore di una famiglia bastonata dai colonizzatori come dallo stesso governo e ciò che ferisce maggiormente il fratello di Moussa è l'indifferenza della gente, forse degli stessi Algerini. Non riesce ad accettare l'idea che Mersault-Camus sia diventato famoso grazie ad un libro ben scritto, che in qualche modo riscatta l'assassino. Soggetto originale condiziona il lettore nella presa di posizione e dischiude un mondo rispetto al personaggio di Camus, uomo di confine, algerino di Algeri, *algérois*, non di Orano – città che non amava e che ridusse alla banalità – molto criticato perché non prese posizione contro la Francia a sostegno del Fronte di Liberazione Nazionale, rispetto alla guerra d'Indipendenza. Parimenti fu emarginato in Francia, in particolare dagli intellettuali.

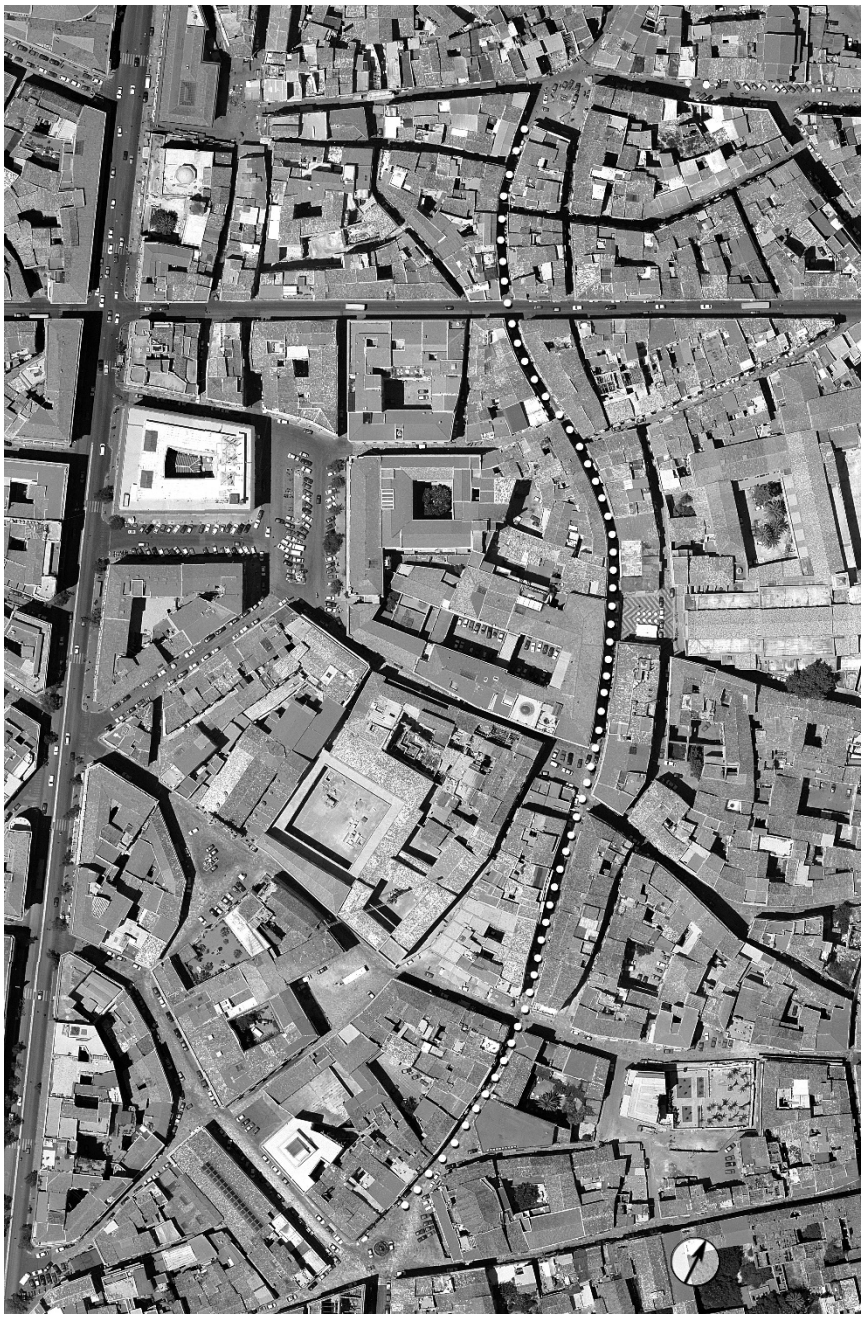
Il caso Mersault è un libro senza pace che ci introduce nella difficile interpretazione della storia recente algerina, storia fatta di moti unidirezionali: Francesi, leggi Europei, Cristiani contro Arabi-Musulmani. Nel libro si fa solo un cenno ma si lascia intravedere che questa rabbia porterà altro rancore, tanto che gli Arabi schiacceranno i Berberi. La storia nel romanzo invertirà le parti finendo in tragedia, con la vendetta e quello che colpisce ancora una volta è che il protagonista è scosso dall'indifferenza anche quando è il turno di essere giudicato come nuove carnefice. C'è un comune denominatore tra i due protagonisti del romanzo di Camus e di quello di Daoud, due carnefici, miscredenti che non trovano Dio nemmeno nel dolore per la morte. Nel libro di Daoud il protagonista fa sentire tutta l'avversione per il radicalismo che ha caratterizzato gli anni '90 dell'Algeria, la deriva senza razionalità, quel fastidio per il venerdì, il giorno di preghiera, dove le persone in nome della

religione abdicano ai doveri sociali. C'è un passaggio che mi ha colpito e che descrive bene ogni forma di estremismo, quando il protagonista decide il venerdì di restare a casa, di guardare gli altri dal proprio balcone e guardando le moschee sottolinea come siano così grandi da offuscare Dio. Romanzo pungente, di denuncia, un inno di amore per il proprio Paese. Scritto in una lingua raffinata che soltanto il Francese non di Francia riesce a regalare.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Ilaria Guidantoni, fiorentina di nascita, vive e lavora tra Roma, Milano e Tunisi. Giornalista e scrittrice, si dedica alla conoscenza e alla scoperta dei temi legati alla mediterraneità, in particolare si occupa del dialogo interreligioso e interculturale, dell'evoluzione del femminile, delle rivolte arabe e della cooperazione tra le due sponde. Laureatasi in Filosofia Teoretica all'Università Cattolica di Milano con una tesi sul filosofo Wladimir Jankélévitch, è autrice di diverse pubblicazioni. Ha collaborato con il *Dizionario Enciclopedico delle Migrazioni Italiane nel Mondo* (SERItaliAteneo, 2014). Nel 2015 sono usciti *Il potere delle donne arabe* (Mimesis editore) e *Marsiglia-Algeri. Viaggio al chiaro di luna*, un reportage sull'attualità algerina (Albeggi edizioni). Nel 2016 per Albeggi Edizioni ha pubblicato la riedizione del libro sulla transizione tunisina, *Senza perdere il coraggio. Tunisi, viaggio in una società che cambia* e il pamphlet sul Mediterraneo *Lettera a un mare chiuso per una società aperta.* Sue sono la traduzione e la curatela dell'opera del poeta algerino di espressione francese Jean Sénac, *Ritratto incompiuto del padre.*

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



Palermo, Quartiere delle logge, (@Aerofototeca Cridc)

Ripensare le città mediterranee

di *Antonietta Iolanda Lima* [*]

Il perché di questa sollecitazione ce lo dice Giancarlo De Carlo. Come aveva fatto uno dei compagni della sua giovinezza scrivendo le pagine di quelle che poi saranno pubblicate con il titolo *Lezioni americane*, anche il suo, *Tortuosità*, assume il valore di un lascito testamentario al millennio che da un ventennio percorriamo. Lo consegna a "Domus" nel 2004, un anno prima della sua morte, e vi invita a leggere con sguardo attento quei brani non ancora o poco investiti da interventi irresponsabili e "processi omologativi", dove permangono lacerti della loro particolare molteplicità: un esercizio che può rivelarsi benefico per una cultura architettonica che l'oggi chiede di ri-definirsi storicamente, illuminandone il futuro. Richiesta questa generata dalla attuale mancanza di autentici valori, senza i

quali non può esserci responsabilità nel pensare e nell'agire. Di grande negatività l'incidenza su territori, città, paesaggi, ambiente, flora e fauna, compresi quindi gli esseri umani. In breve, il pianeta tutto, quello chiamato, *Terra*, profondamente rispettato un tempo. Tutti noi ne siamo responsabili e ancor più gli architetti la cui finalità dovrebbe essere "il buon costruire". Se questo fosse stato un operare generalizzato non sarebbero nate quell'insieme di parole-etichette – architettura sostenibile, biologica, ecologica e seguenti – la cui venuta al mondo dimostra la diserzione dell'architettura dal suo autentico 'codice'. Si sono così cancellate molti dei nessi, delle diversità, delle reti di relazioni e quindi della ricchezza spaziale e percettiva che nel lungo corso della storia l'intervento umano in sinergia con la natura dei luoghi aveva donato alle città, incidendo così sulla percezione dello spazio urbano che per essere significante deve essere necessariamente complesso.

E tuttavia permangono ancora insediamenti in cui lo spazio costruito testimonia la non divisibilità tra maggiore e minore, tra i pieni e i vuoti, quanto piuttosto il tendere alla loro identificazione nell'uso. C'è inoltre in esse, aggiunge Giancarlo De Carlo, un ulteriore principio/carattere rilevante al fine della rappresentazione e percezione complessa dello spazio, dimostrativo di come quello che si ritiene certo in termini geometrici cessa di mantenersi tale nel suo traslarsi in spazio urbano: è la *tortuosità* che, diversamente dal percorso rettilineo, connette arricchendo di senso l'esperienza spaziale. Dona infatti imprevedibilità, scoperta di spazi e monumenti, generandosi da tutto questo il piacere della meraviglia. Ma essendo libero, non irreggimentato, privo di sovrastrutture, rispondente ad una ragione che unisce clima, natura dei luoghi e bisogni, il loro modo di sentire e costruire lo spazio li rende inoltre, pur «colme di disfunzioni, dotate di straordinaria capacità di cambiare, di modificarsi, di adattarsi, di estendersi, di estinguersi, continuando a generare percezioni e esperienze di spazio».

Ma di quali città parla De Carlo? Sono le città mediterranee, quelle, soprattutto lungo le rive sud-orientali di questo grande mare dal quale, insieme al nome, assorbono l'umanità variegata delle sue coste e anche la straordinaria ricchezza e complessità che da esso si genera, dando luogo, nell'incontro-scambio di culture diverse, a feconde fertilizzazioni tra esseri umani e habitat. In un tempo diverso dall'oggi era considerato sacrale questo mare, perché delle genti patrimonio comune; una sacralità generata da una cultura antica, da una tradizione perpetuata nel tempo e da un'appartenenza consolidata da un uso corrispondente e necessario, perché tessuta da rispetto e consapevolezza.

Rispettoso delle sue acque-strade, donava quest'uso inedite fertilizzazioni a Paesi tra loro profondamente diversi per identità umana e culturale, e dunque per storia, sedimentazioni, memorie, costumi, tradizioni: Italia, Spagna, Grecia, particolarmente amata da De Carlo, Africa, Marocco, Tunisia, Algeria, Siria, Turchia, Egitto, Asia, Sicilia, Malta. Mediterraneo è il mare, mediterranei sono i flussi, le merci, gli scambi, le contaminazioni, le tensioni e i conflitti anche, e tragici come quelli dell'oggi.

Ma l'universo sotteso dalle città mediterranee è anche quello rurale, che inurbandosi viene chiamato popolare e il cui mantenimento avrà resistenze diverse in relazione anche alla localizzazione geografica e dimensionale degli insediamenti, mantenendosi infatti più a lungo in quelli medi-piccoli e anche nelle localizzazioni montane. Ed è in essi che è ancora leggibile l'unità organica e complessa del mondo contadino. Come palesa la penisola italiana, da quelli alpini e appenninici a quelli della Sicilia, una organicità, la loro, libera da dogmi, duttile, necessaria perché corrispondente alla natura dei luoghi e a quella dei suoi abitanti, creata da un mirabile sincretismo fatto dalla specificità del suo spazio fisico che sposa frugalità, e condivisione, dimostrando la comunanza e la forza di una cultura nutrita da un passato storico comune – la natura rurale che nelle città soprattutto del sud si intreccia con le migrazioni. E quando inurbandosi, nell'attraversare i diversi tempi storici degli insediamenti e le loro trasformazioni di costume e di costruito, dovrà subire la perentoria arroganza del potere di turno – feudatari, nobili, clero –, cercherà di contrastarla coartando quanto la traduce nel corpo fisico

della città: la retta. Si generano le spezzate, i tanti brevi diramati e inclinati tratti rettilinei che spesso cambiando repentinamente direzione mutano formalmente trasformandosi in curve e anche in serpentine avvolgenti.

E testimoniando la forza di una energia che gli viene dalla comprensione e dal rispetto della natura e della terra, avrà vita lunga questa cultura, permanendo in non pochi casi sino ad oggi nella complessa struttura planimetrica e tridimensionale degli isolati.

Ma perché solitamente l'intreccio tra culture-architetture rurali arabe medievali resiste alla perentorietà della retta? In un mio libro ne anticipavo la questione del "controllo" e quindi del suo perché e delle conseguenze che determina. Dicevo dunque nel marzo del 1994 (Quaderni del Dipartimento di Storia e Progetto, Facoltà di Architettura di Palermo, nel 1996 e in *Alle soglie del terzo Millennio sull'architettura*): la sua matrice per così dire assolutistica appartiene al Cinquecento, secolo di guerra, per il quale diventa l'unico segno che traduce il massimo della difesa e del controllo; così la cosiddetta strada alla moderna rifonda struttura e immagine delle città incidendo nella libera espressività dell'umano e della stessa immaginazione creativa completando definitivamente la distruzione non soltanto della magnifica organicità di tanti tessuti ancora permeati dalla forte impronta medievale ma anche la ghettizzazione, soprattutto in insediamenti mal governate, di quanto è alle loro spalle, cioè la parte consistente della città che viene dimenticata. E questo è quanto accade a Palermo, dove chi abita dietro le sue assiali quinte barocche e del potere vivrà il nuovo come esclusione; chi abita le quinte nega il vecchio, la sua storia. Una lacerazione profonda che investe l'anima della città.

E oggi, nel 2020, Palermo? Quale il suo attuale scenario, o meglio quale cultura emana la sua realtà comunitaria e sociale? Fondata da decenni sullo studio, sull'osservazione attenta e continua e sull'ascolto partecipe della città e dei suoi abitanti, radicale la mia risposta: tranne una minoranza fatta di "veri" intellettuali che investono con passione e continuità le proprie energie per incidere positivamente sull'ambiente nella sua interezza, ciò che vedo lo ritengo più prossimo all'incultura per quel che attiene la cosiddetta massa. Per questo penso che, richiesta dalla grande complessità del mondo attuale, l'azione degli intellettuali dovrebbe essere militante e propulsiva, pari a quella che, colma di tensione visionaria, caratterizzò la prima stagione del dopoguerra; un'azione ininterrotta fondata su un programma profondamente meditato, fecondato dall'incrocio e dallo scambio propositivo di tutte le competenze in gioco.

Guardando alle stelle e non ai propri piedi – come ha sollecitato un gigante del pensiero come Stephen Hawking – le due città metropolitane della Sicilia dovrebbero anch'esse ripensare i loro habitat mediterranei, quelli che ancora conservano grandi potenzialità. Mi riferisco qui agli insediamenti medi e soprattutto piccoli: i borghi. Tessitura e struttura connettiva della Sicilia tutta sul piano territoriale e paesaggistico, incantano i turisti, viaggiatori dell'oggi. Il perché è nel saper vedere appunto la loro ricchezza spaziale fatta di inclinazioni, spezzate, avvolgimenti, scarti di visione continui, tortuosità dei percorsi in unicum con le loro "concrezioni" tridimensionali asimmetriche e dissonanti, costituite da un intreccio di archi, sottopassaggi, anditi ombrosi e improvvisi passaggi di luce e con essi la meraviglia della scoperta.

Ricchi di storia e di potenzialità ignorate, molti in fase crescente di spopolamento e persino di abbandono, essi vanno studiati a fondo, attivando al massimo la sapienza di cui si è ancora, benché raramente, capaci, permeata dall'*ascolto* e dal *saper vedere.* Se ne scopriranno la genesi e le dinamiche entro il lungo percorso della storia sino alla loro attuale realtà, dando luce non solo ad un visibile ormai reso inerte ma ancora rivitalizzabile, ma anche ad un invisibile carico di feconde possibilità.

In un'Italia che mi appare oggi *nave senza nocchiere in gran tempesta* (Dante, "Purgatorio"), si darà così luogo a un'azione progettuale collettiva ricca di senso, condivisa, responsabile perché finalizzata a promuovere la trasformazione di tali insediamenti in micro-poli pulsanti, ecologici e creativi, connessi vitalmente all'ampio sistema territoriale di cui fanno parte. Attuandosi, sulla base di in programma creato dall'apporto competente e dialogante di plurimi esperti, profondamente meditato nelle scelte soprattutto iniziali, nella articolazione delle varie fasi e quindi nei tempi di realizzazione e nei costi, espungendo irresponsabilità e fenomeni di sprechi e corruzione, ritengo che questi piccoli insediamenti, restituirebbero il vero senso del valore culturale di una terra di grande bellezza artistica e paesaggistica che dimostriamo di non meritare. Beni culturali di cui dovremmo andare fieri e la cui rigenerazione, congiuntamente alla risoluzione del gravissimo inquinamento che distrugge la vita, dovrebbe diventare centrale nell'agire. Una scommessa per il presente e anche per il futuro, avendo ben presente che la rigenerazione urbana territoriale, e paesaggistica richiede ancor prima quella umana. Non solo parole, che peraltro non ritengo di avere mai sentito, ma fatti.

E tornando al titolo, rovesciando quindi il cannocchiale con il quale sino ad oggi si è guardato, potrebbe essere questo un incipit fecondo per dare avvio alla feconda esplorazione delle città mediterranee. Ma ampliando lo sguardo al come va l'ordine del mondo oggi, caratterizzato da una disconnessione profonda con l'equilibrio ambientale, essendo continuo il saccheggio delle risorse naturali, la progressiva alterazione del clima e quella altrettanto progressiva dell'inquinamento, una domanda mi nasce infine, la stessa che si coglie in un recente e importante libro di Parag Khanna (*Connectography. Le mappe del futuro ordine mondiale,* Fazi editore, 2016). Sarà possibile annullare questo iato? In fondo è questo il tema che l'Antropocene ci pone, scrive Parag Khanna, e aggiunge passando al 'come': «dovremmo promuovere una nuova modernità capace di piegare la tecnologia ad una politica che metta al centro sia la questione sociale della disuguaglianza e dell'accoglienza, sia la questione ambientale».

Ecco perché l'imparare da quanto costituiva il DNA delle città Mediterranee, può essere utile. Dotate di una vita complessa, in esse la forma dello spazio costruito e tutti i fatti e i fenomeni connessi al vivere sono legati da uno stretto rapporto di correlazione (dai suk di Tunisi al mercato palermitano di Ballarò). E ancora negli anni Settanta del Novecento, soprattutto in quelle di media o piccola dimensione, non erano i confini amministrativi e naturali a prevalere, ma connessioni e filiere, legati ad un vivere permeato da una miscela fatta dalle feste, dalle processioni, dalle fiere. Si creavano in tal modo i nodi del paesaggio. Una ritualità necessaria che creava nodi coerenti con la peculiarità dell'ambiente naturale, fisico, storico, nel quale sorgevano e si svolgevano. Un processo questo i cui 'autori' erano attenti a leggere il territorio in cui si insediavano con l'insieme delle sue componenti fisiche ed antropiche, e lo trasformavano in luogo, vivendolo e pertanto usandolo e cambiandolo in base alle loro esigenze, con un mestiere virtuoso che andava man mano maturando con la verifica e il superamento dell'errore, e contemporaneamente creava vincoli, legami, relazioni. Gli conferivano quella organicità che è coerenza con i ritmi della natura, subordinando il fine allo scopo supremo costituito dal cosiddetto "bene comune". Era il loro codice etico pregno di sapere ecologico. Un agire profondamente diverso dalla attuale tecnologia che non mira a conoscere le "leggi immutabili della natura", ma, al contrario, a manipolare la sua mutevolezza.

Occorre per questo il vedere autentico che esige uno scavo faticoso, lento, capace di girare e rovesciare il "cannocchiale" dentro i meandri millenari degli organismi urbani e territoriali. Lo aveva messo in atto Giuseppe Pagano nel 1934, quando allestisce alla Triennale di Milano la mostra *Architettura rurale del Mediterraneo* dalla quale emerge un grande patrimonio spiegato attraverso il *perché e il come* della sua logica costruttiva mai inerte, e pronta a cambiare evolvendosi sia pure lentamente, essendo fondata sul legame profondo con gli elementi della natura e le risorse della terra, entrambi mutevoli. Ritrovandovi ciò che al contrario manca in una architettura interessata solo alla forma, si tradurrà in Giancarlo in una lunga 'metabolizzazione', che trova un suo primo momento di

esplicitazione nel 1951 con la sua *Architettura spontanea*, mostra anch'essa alla Triennale, seguita tre anni dopo da quella *sull'urbanistica*, insieme a Carlo Doglio e Ludovico Quaroni, tese entrambe ad evidenziare l'incapacità e l'arroganza anche degli urbanisti la cui azione come quella degli architetti, non coglie – afferma – gli effetti negativi sulla vita umana determinati da un pensiero ancora non svincolato dall'«existenz minimum e dallo *zoning».*

Si dirà: un passato e tempi storici lontani. E tuttavia, seppur diversi dall'attuale, si caratterizzavano come oggi da scenari di grande difficoltà: la tragedia dell'attuarsi dello scellerato patto tra Mussolini e Hitler, il 1935; la frugalità e un mondo nuovo da ricostruire richiesti dal dopoguerra, così diverso dall'attuale consumismo e liberal-capitalismo che ha ridotto gli esseri umani in merce coatta dominata dalla finanza e dal mercato, il 1951. Emergerà dalle attente esplorazioni di questi due architetti, pregni di valori e di visione – Pagano e De Carlo –, un grande patrimonio spiegato attraverso il *perché e il come* della sua logica costruttiva mai inerte e pronta a cambiare evolvendosi sia pure lentamente, essendo fondata sul legame profondo con gli elementi della natura e le risorse della terra, entrambi mutevoli.

Ma ripensare e quindi studiare con una rinnovata consapevolezza le città mediterranee non con uno sguardo nostalgico o mitizzatore, entrambi negativi, richiede umiltà e cura profonda dei luoghi con i quali ci si confronta nel loro presente e nella loro storia che va compresa, rispettata e attualizzata senza mai perdere di vista che l'architettura essendo strumento finalizzato a migliorare le condizioni umane deve 'voltare le spalle' a autonomia, specializzazione, dogma, gerarchia, rapporti astratti, stili e forme preconcette, a favore di una logica razionale profondamente umana e radicata nelle specificità dei luoghi, per continuare a interpretare la società che, come avvertiva De Carlo nel 2004, «diventerà una civiltà multietnica, multi-colore; quella occidentale farà fatica ad arrivare a questo stadio, sarà doloroso e non semplice, ma ci arriverà. Sostituita da fenomeni di movimento interno molto complessi e probabilmente turbolenti, la società tenderà a non avere struttura. Le persone che sbarcano ad Otranto diventeranno italiani, porteranno un'altra cultura che si integrerà con le altre; del resto ad Otranto erano già sbarcati tanti secoli fa altre persone e hanno fatto poi la Cattedrale del mondo che è uno dei grandi capolavori del mondo».

Nel concludere infine questa mia riflessione, generata dall'impegnativo tema posto da Giancarlo De Carlo, ritorno a quanto è nell'oggi, grave a tal punto da spingere studiosi e scienziati riconosciuti nel mondo per la loro autorevolezza culturale ad affermare la prossimità di un collasso del pianeta-terra segnato da una desolazione ambientale, urbana, sociale, che trae parte prevalente, se non tutta, dallo iato con le dimensioni etica ed ecologica, ambedue cardini della vita umana. Sufficiente accennare al terribile inquinamento in cui tutti viviamo, la cui responsabilità per l'attuale tragica pandemia generata dal coronavirus sembrerebbe da non escludere.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

[*] Questo testo ripropone il senso della mia riflessione sullo scritto che Giancarlo de Carlo consegna a Domus dal titolo *Tortuosità* in Giancarlo De Carlo *Il progetto come eredità*, a cura di Monica Mazzolani e Antonio Troisi, *Tracce,* Euromilano, Milano 2020.

Riferimenti bibliografici

Aa. Vv, *Bilancio della 9° Triennale "Architettura spontanea*", in "Metron" n°43, settembre-dicembre 1951.

M. Accascina, *L'architettura minima siciliana alla Triennale di Milano,* in "Giornale di Sicilia", 2 aprile 1936.

C. Airoldi, E. Caracciolo, V. Lanza*, Rilievi di edilizia minore siciliana,* Scuola Tipografica Boccone del Povero, Palermo 1938

F. Braudel*, Il Mediterraneo. Lo spazio e la storia, gli uomini e la tradizion*e, Milano, Bompiani 1987.

E. Carli, *Il genere architettura rurale e il funzionalismo,* in "Casabella" no 107, novembre 1936.

G. De Carlo, *Tortuosità*, "Domus" n. 866, gennaio 2004.

M. Giovannini, G. Ginex (a cura di), *Spazi e culture del Mediterraneo II,* Kappa, Roma 2008.

E. Guidoni, *L'architettura popolare italiana,* Laterza, Bari 1980

A. I. Lima, *La dimensione sacrale del paesaggio. Ambiente e architettura popolare di Sicilia,* S. F. Flaccovio, Palermo 1984

R. Koselleck, *Modernità e futur*o, Il Mulino, Bologna 2012.

G. Muratore, *Avanguardia e populismo nell'architettura rurale italiana fino al 194*8, in "Casabella" n° 426, giugno 1*977.*

G. Pagano, G. Daniel, *Architettura rurale italiana,* Quaderni della Triennale, 1936.

R. Pane, *Architettura rurale campana,* Firenze 1936

R. Pane*, Puglia inedita,* in "Metron" n° 39, dicembre 1950.

P. Khanna, *Connectography. Le mappe del futuro ordine mondiale*, Fazi, Roma, 2016

P. Portoghesi, R. Scarano (a cura di), *L'architettura del Mediterraneo. Conservazione, trasformazione, innovazione,* Gangemi Editore, Roma 2003.

P. Raffa, *La casa maghrebina,* Cenide, Reggio Calabria 2002.

G. Samonà, *Architettura spontanea: documenti di edilizia fuori dalla storia,* in "Urbanistica" n° 14, 1954.

O. Sorgi, *I mercati storici siciliani tra persistenza e cambiamento*, in O. Sorgi (a cura di), *I mercati sorici sicilian*i, CRI CD, Regione siciliana, Palermo 2006.

B. Zevi*, Urbanistica ed edilizia minore,* in "Urbanistica" n° 4, 1950.

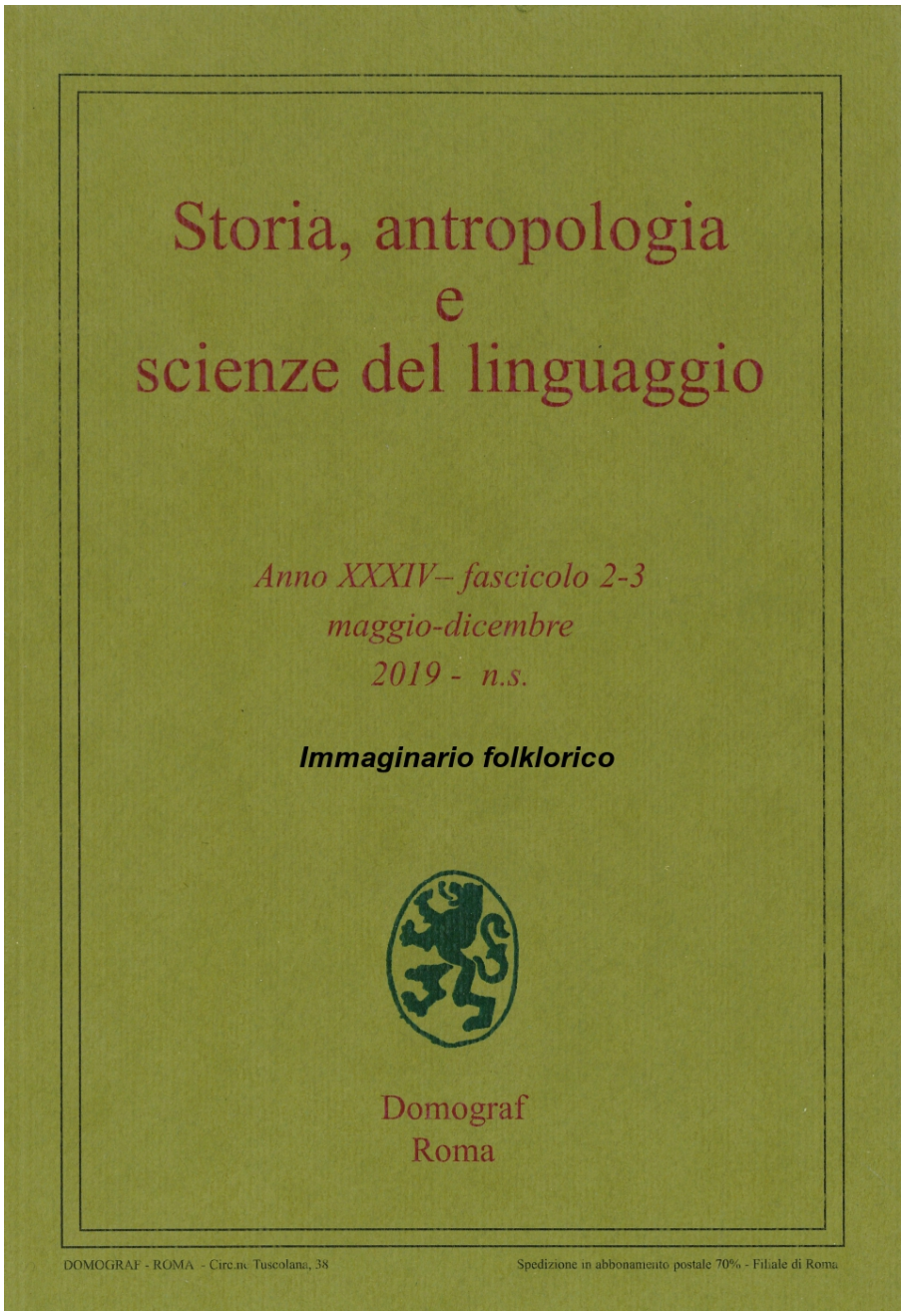
B. Zevi*, Dialetti architettonici. Contro storia e Storia dell'architettura,* Newton, Roma 1996 (nel 1998, in Newton e Compton editori, vol. III).

La città Mediterranea I, in "Controspazio", n° 2-3, 2000.

Antonietta Iolanda Lima, architetto e professore ordinario di Storia dell'Architettura presso l'Università di Palermo, ha insegnato conoscenza e rispetto per l'ambiente e il paesaggio, intrecciando nei decenni 60-70 anche l'elaborazione progettuale, poi lasciata, seppur con dolore, dando priorità alla formazione dei giovani. Ad oggi continua il suo impegno a favore della diffusione della cultura. Promotrice di numerose mostre ed eventi, autrice di saggi, volumi e curatele, tra i quali meritano di essere ricordati: *L'Orto Botanico di Palermo:*

intreccio tra mondo vegetale e mondo architettonico, 1978; La dimensione sacrale del paesaggio,1984; *Alle soglie del terzo millennio sull'architettura*, 1996; *Frank O. Gerhy: American Center*, Parigi 1997; *Le Corbusier*, 1998; *Monreale, collana Atlante storico delle città Europee*, ital./inglese, 2001 (premio per la ricerca storico ambientale); *Soleri. Architettura come ecologia umana,* 2000 (ed. contemporanea Monacelli Press, New York, – menzione speciale 2001 premio europeo); *Architettura e urbanistica della Compagnia di Gesù in Sicilia Fonti e documenti inediti XVI-XVIII sec*., 2000; *Critica gaudiniana La falta de dialéctica entre lo tratados de historia general y la monografias*, ital./inglese/spagnolo, 2002 (anno mondiale di Gaudì)*; Soleri. La formazione giovanile 1933-1946 808 disegni inediti di architettura*, 2009; *Per una architettura come ecologia umana Studiosi a confronto*, 2010; *L'architetto nell'era della globalizzazione*, 2013; *Lo Steri dei Chiaromonte a Palermo. Significato e valore di una presenza di lunga durata,* 2016, voll. 2*; Dai frammenti urbani ai sistemi ecologici Architettura dei Pica Ciamarra Associati*, 2017 (ital./inglese); *Bruno Zevi e la sua eresia necessaria*, 2018; *Giancarlo De Carlo, Visione e valori,* 2020. Il suo Archivio è stato dichiarato di notevole valore storico dal Ministero dei Beni Culturali.

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



La storia e l'immaginario

di *Luigi Lombardo*

Storia, antropologia e scienze del linguaggio è un periodico italiano quadrimestrale interdisciplinare di studi umanistici, fondato nel 1986 da Luciano Dondoli, co-diretto da Mario Bulzoni tra il 1986 ed il 1992 e da Corrado Ocone dal 1992 al 1997, oggi diretto da Sonia Giusti, antropologa. La redazione fa capo al LAPASS – Laboratorio di Antropologia sociale "E. De Martino" / Osservatorio per la Memoria storica, Intercultura Diritti umani, sviluppo sostenibile, struttura dell'Università degli Studi di Cassino e del Lazio meridionale.

Si tratta di un periodico ormai presente da più di trenta anni nel panorama culturale italiano, ed è già questo un aspetto da sottolineare. Poche sono le riviste che resistono: quelle legate ad associazioni, enti di ricerca, Università soprattutto. Oggi prevale, per motivi anche economici, il periodico on line,

come il nostro *Dialoghi mediterranei*. La rivista cartacea è un legame con la cultura dei libri stampati, che riempiono biblioteche e librerie. Il persistere in questa modalità è scelta che si fonda sempre sull'abnegazione di pochi, sui sacrifici di "elites" culturali degne della nostra attenzione e ammirazione.

La caratteristica che più salta alla nostra attenzione è che trattasi di rivista "interdisciplinare", che spazia, come esplicita il titolo, dalla storia all'antropologia e alla linguistica: un vasto campo di interessi, che tuttavia non significa guazzabuglio indigesto di idee e tendenze. Ci sono dei punti nodali che orientano e caratterizzano il piano culturale della rivista: fornire un quadro olistico della ricerca sull'uomo, sui suoi comportamenti in società, sulle forme di comunicazione anche le meno appariscenti, legate alla cultura popolare e alle forme del folklore orale. Ed è la caratteristica di questo ultimo numero (fasc. 2-3 del 2019), che presenta nel settore "Studi e ricerche" contributi di A. Borghini su *Territorio, paesaggio, immaginario folklorico*, di U. Bertolini *Il Museo italiano dell'immaginario folklorico di Piazza al Serchio,* S. Giusti *La conoscenza storico-antropologica attraverso il museo folklorico.* Nelle "Note e discussioni" interventi di P. P. Viazzo, M. Luca De Bernardi, A. Cusumano *Pitrè e il mare nell'immaginario folklorico*, L. Lombardi Satriani *Paesi e Presepi*, M. Atzori *Itinerari e feste di alcuni santuari campestri in Sardegna*, S. Giusti *Mito e storia. Immaginario folklorico e fonti orali;* e ancora S. Vernazza *Realtà e vitalità dell'immaginario*, F. Ciccodicola *Il museo, luogo in cui fare "Comunità"* e infine G. Pizza *"Diplomazia vitale", De Martino, Gramsci e le politiche della presenza*. Un'attenzione particolare, dunque, è dedicata in questo numero ai vari aspetti e forme dell'immaginario, all'insieme delle pratiche simboliche, come dei racconti di fondazione mitica, alla produzione orale, insomma allo "Immaginario folklorico".

Non possiamo non notare una particolarità di alcuni interventi (Bertolini, Giusti, Ciccodicola) che presentano quella che ci sembra la prima esperienza di un "Museo dell'Immaginario", una sfida se vogliamo, una sfida museografica. Si tratta di progettare un museo senza oggetti, quasi una provocazione (*absit iniuria verbis*) per chi lega l'idea stessa del museo alle "cose" tangibili e percepibili sensorialmente. Con questi "Musei" si cerca di «rendere più incisivo e di impatto il materiale del Centro [il "Centro di documentazione della Tradizione orale di Piazza al Serchio"], dando proprietà museale al singolo racconto ed espandendo allo stesso tempo le attività». Si precisa perciò nell'articolo del Bertolini che «l'immaterialità non è proprio in contrasto con il ruolo e la funzione che si dà ai musei: il racconto, pur posto su un supporto fisico cartaceo o magnetico, è essenzialmente espressione del pensiero in forma linguistica ed è sicuramente un patrimonio culturale»: nulla da eccepire. E allora perché non raccogliere in questo museo anche materiali cartacei (quaderni, diari, fogli sparsi), prodotti da individui alfabetizzati, di estrazione popolare, che hanno avuto la capacità di tradurre in scrittura appunto «fiabe, leggende, credenze su animali, piante acque rocce ecc.»? Magari è stato fatto, e sarebbe una lieta sorpresa.

E veniamo al punto focale di questo numero della rivista: il rapporto tra storia e immaginario, che a prima vista sembrano termini inconciliabili. Sonia Giusti dimostra che così non è, e lo fa citando il pensiero di Benedetto Croce quando affermava che la «storia è sempre contemporanea, nel senso che le cose che vogliamo sapere dalla storia nascono sempre da un problema del presente. Anche al mito si ricorre sollecitati da un problema, o da una curiosità, del presente». In poche parole nel saggio si confuta la tesi che tende a separare e a contrapporre fatti storici e narrazioni mitiche, nella presunzione feticistica dei dati archivistici e nella falsa presupposizione che solo nei primi sia la verità, quella "verità storica", che «dipende più modestamente dalla onestà professionale di chi la persegue e cioè dalla disponibilità a rivedere la documentazione usata in un continuo impegno chiarificatore, evitando ciò che Vansina definisce "la testimonianza come miraggio della realtà"».

In un memorabile articolo dal titolo *Le forme del tempo* A. Buttitta [1] affronta proprio queste tematiche, commentando il "presentismo" dello storico francese Hartog [2] e affrontando la tematica

della storia come contemporaneità e il presupposto assolutamente oggettivo del tempo: le forme del tempo, cioè il tempo inteso agostinianamente come *distensio animi*. Ma se togli "oggettività" (lo spazio tempo) alla storia ecco che i confini tra storia (i fatti nel tempo e nello spazio appunto) e l'immaginario, di cui il mito è la componente più "storicistica", in quanto "racconta", tra l'altro, il tempo delle origini da cui deriva la storia presente, si riducono fino ad annullarsi.

Ma allora l'obiettività e la veridicità della storia fondata sulle più raffinate ricerche storico archivistiche? Restano valide, certo, ma non esauriscono la pluralità delle manifestazioni della coscienza. Forse chi ha colto meglio il significato e il posto che occupa l'immaginario è stato Gilbert Durand [3], quando pone con decisione il tema scottante della "veridicità" dell'immaginario, cioè degli archetipi, dei miti, dei riti, simboli e segni, e di tutto l'insieme delle "fantasticherie" (per usare un termine caro a Bachelard), che in epoca illuministica formavano le "fole degli antichi", veri sottoprodotti della mente, fonti di errori e falsità, vacanza della ragione. Al più si è definito l'immaginario come "infanzia della coscienza". Tutt'altro, poiché, come sostiene Sartre [4], il cogito non è mai unidirezionale o monadico, ma al contrario, bidirezionale e plurimorfico.

Superando le contraddizioni di Sartre, Durand arriva, attraverso una sapiente lettura di Bachelard, a definire il carattere dell'immaginario: la sua bivalenza, «insieme invito alla conquista adattativa e rifiuto che mostra un ripiegamento assimilatore». Ne deriva che i simboli sono sempre "bivalenti", strutturati nei due regimi del diurno e del notturno, in corrispondenza della riflessologia umana.

É proprio l'ambivalenza che si coglie ad esempio nel simbolo del mare, sapientemente analizzato nel saggio di A. Cusumano *Pitrè e il mare nell'immaginario folklorico*, dove lo studioso passa in rassegna le pagine dell'immensa opera pitreiana che si occupano di cultura del mare. Nulla di organico paradossalmente – aggiunge l'autore, in quanto ci si sarebbe aspettato da "un uomo di mare", che «a soli ventun'anni mandò alle stampe nel 1863 un *Saggio d'un vocabolario di marina italiano-siciliano*», rimasto isolato, una specifica monografia sull'argomento. Sorprende che uno studioso, che nacque e visse in una città di mare, «sulle circa duemila pagine di *Usi, costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano* Giuseppe Pitrè ne avesse dedicato al mare appena dieci». É ciò che notò a suo tempo Sciascia, che l'attribuiva a «un'oggettiva carenza o difficoltà di reperimento della materia folkloristica nei paesi di vita marinara, nonché di un'attrazione che lo studioso, nato in una città di mare e figlio di marinaio, più sentiva verso il mondo della Sicilia interna, della Sicilia contadina».

In mancanza di uno studio organico, Cusumano ha ripercorso l'opera pitreiana evidenziando fiabe, racconti, usi e costumi legati all'immaginario del mare. Dalla messe di dati esaminati emergono materiali etnografici straordinari, ma dalla natura ambigua, che confermano l'ambivalenza costitutiva dei simboli, e le immagini che li descrivono, la doppiezza consustanziale alla natura dell'acqua, ora sotto la forma di acqua di superficie, nello status di chiara e cristallina apparenza, simbolo di purezza e di purificazione, ora in quanto acqua di profondità, di oscurità sommersa, simbolo di inquietudine e di caduta precipitosa. «Nella topografia dell'immaginario che il mare occupa nelle storie raccolte da Pitrè prevale senza dubbio il meraviglioso, l'elemento che inquieta, seduce e spaventa, il mostruoso e il misterioso, l'elemento che inquieta, seduce e spaventa, tutto ciò che vive e abita sul limitare dell'umano, tra il mito dell'altrove che attrae e la paura dell'alterità che turba e respinge. Per la doppiezza della sua stessa natura fisica, per la sua duplice dimensione di superficie e di fondale [...], il mare possiede – in *in obiecto et in intellectu* – uno stato ibrido, uno statuto ossimorico». Ambiguità appunto, che è la condizione di molte immagini e simboli, connessi alla bipolarità dell'immaginario, i cui tragitti antropologici ci restituiscono ora un'acqua di superficie, calma e rassicurante, ora un abisso profondo e oscuro. Ma con un procedimento eufemistico si ribalta questa immagine "diurna", e il mare diviene profondità non più tenebrosa, ma liquido primordiale, utero

materno, vitale e rassicurante: e mare non è simile al francese *mer*, a sua volta simile a *mère* (madre): identica radice semantica?

Un saggio di P.P. Viazzo affronta il tema, come rivela il titolo, delle «Storicità insidiose», sviluppando il rapporto tra antropologia, storia, folklore e archivi, muovendo da due convegni di studi assai recenti: il primo a Londra, il secondo assai intrigante su *Archivi fra storia, antropologia e politica,* tenutosi a Torino (2019), in cui l'autore ha presentato una relazione dal titolo *L'antropologia e l'archivio,* questione dibattuta da chi tenta di connettere fonti orali e scritte, storiografia e antropologia. Ragionando sui metodi da adottare Viazzo cita un illustre studioso come Carlo Ginzburg, autore di un classico della ricerca storico-archivistica *Il formaggio e i vermi,* «un libro che, pur fondato per intero su documenti rinvenuti in archivio, si era nondimeno posto lucidamente il problema dei rapporti tra fonti scritte e orali, oltre che delle potenzialità e possibili letture delle fonti scritte, nello studio di quella che Ginzburg chiamava cultura popolare».

La rivista ripropone anche uno scritto di uno dei maestri dell'antropologia italiana Luigi Lombardi Satriani, al quale molti di noi devono la loro formazione intellettuale. L'articolo ha per titolo *Paesi e presepi*. Attraverso la lettura di suggestivi passi di autori meridionali come Corrado Alvaro, l'antropologo commenta quella particolare qualità che caratterizza molti paesi del Meridione d'Italia e che per morfologia, paesaggio urbano e vita quotidiana li fa assomigliare a dei presepi. I due termini sono interscambiabili: il presepe imita la realtà dei piccoli borghi, la campagna, come le montagne, le case addossate come a proteggersi tra loro; a sua volta, invertendo i termini, i paesi sembrano, in un gioco di specchi, dei presepi, immobili e quasi eternati da un senso di mistero, che li restituisce *sub specie aeternitatis.* In questi paesi, come nei presepi, sembra compiersi il *mysterium tremendum* della nascita di Colui che fonda la *renovatio temporum.*

Altro immaginario è infine quello descritto da Mario Atzori, che nel ripercorrere i pellegrinaggi presso i santuari campestri della Sardegna ci conduce nel suggestivo itinerario delle feste di devozione e di convivialità, di penitenza e di competizione, nell'affascinante intreccio di ritualità e socialità che le tradizioni popolari ancora ripropongono nei paesi delle aree interne del nostro Paese. Uno spettacolo, un teatro, tante storie che documentano la straordinaria vitalità del mondo dell'immaginario folklorico.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Note

[1] A. Buttitta, *Le forme del tempo*, in «Archivio Antropologico Mediterraneo», A. X/XI (2007-2008), n. 10: 5-16.

[2] *Regimi di storicità. Presentismo ed esperienze del tempo*, Palermo, Sellerio, 2007.

[3] G. Durand, *Strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia dell'immaginario*, Bari, Dedalo, 1987.

[4] J. P. Sartre, *L'immaginazione*, Milano Bompiani, 1950.

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.

Papa Francesco e l'altra Chiesa

di *Maria Immacolata Macioti*

Una premessa

Anni addietro avevo pensato di fare un abbonamento, per un anno, alla rivista «Radici cristiane» diretta da De Mattei, uno storico e cattolico conservatore che con Berlusconi era divenuto vice presidente del CNR e che da tempo è a capo della Fondazione Lepanto: un nome che è un programma. Da quel momento sono stata inondata di e.mail di varia origine, ma credo sostanzialmente rispondenti allo stesso orientamento circa la Chiesa e i suoi insegnamenti. I mittenti? L' Associazione Luci sull'Est, che ha per motto "Infine il mio Cuore Immacolato trionferà!": ed è ovvio che qui parli Maria, la Vergine delle apparizioni di Fatima. Non è la sola sigla utilizzata, ché varia corrispondenza giunge ancora, ad anni di distanza, anche da CR CORRISPONDENZA ROMANA, agenzia di informazione settimanale. Si aggiunge a tutto questo la casa editrice Edizioni Fiducia, che pubblica e reclamizza i libri di De Mattei, proponendoli a prezzi scontati. In questo ambito viene suggerita e realizzata una annuale Marcia Nazionale per la Vita.

La corrispondenza è abbondante, martellante. Il tutto, interessante per me che per anni ho insegnato Sociologia della Religione alla Università degli Studi di Roma, la Sapienza. Ammetto però che fino a tempi recenti non ho quasi letto questa ampia corrispondenza, cui ho dedicato una fuggevole attenzione prima di cancellarla.

La *Correctio filialis*

A un certo punto mi era giunto – siamo al novembre 2017 – uno scritto intitolato *Correctio filialis. De haeresibus propagatis.* L'intestazione dice: Lepanto. In basso, una notazione: Anno XXXV n.

196. Nella seconda di copertina si chiarisce che il testo è stato «trasmesso privatamente» a papa Francesco l'11 agosto 2017 e quindi pubblicato il 25 settembre con le firme di 62 tra teologi, filosofi, storici e pastori di Chiesa. Grazie a Dio, nessun sociologo. Si dice inoltre che il sito, www.correctiofilialis.org ha ricevuto centinaia di migliaia di visite, e che altri 250 studiosi e sacerdoti di varie nazionalità lo hanno sottoscritto. Inquietante, come minimo. Perché il testo, sotto veste filiale è, nella sostanza, durissimo. Si sostiene che papa Francesco ha sbagliato e sbaglia. Non difende a viso aperto, scrivono, la verità del Vangelo. Così conclude questa pagina: «In un'epoca di ottenebramento delle coscienze, la *Correctio filialis* esprime il *sensus fidei* di una larga parte di cattolici che ricordano filialmente al loro Supremo Pastore che la salvezza delle anime è il loro massimo bene e che per nessuna ragione al mondo si può commettere il male o transigere con esso». Segue il testo integrale, la cui impostazione è subito evidente. Comunque, per chi non avesse ancora chiaro il tutto, l'*incipit* fuga ogni dubbio:

«*Beatissimo Padre,*

con profondo dolore, ma mossi dalla fedeltà a Nostro Signore Gesù Cristo, dall'amore alla Chiesa e al Papato, e dalla devozione filiale verso di Lei, siamo costretti a rivolgerLe una correzione a causa della propagazione di alcune eresie sviluppatesi per mezzo dell'esortazione apostolica Amoris laetitia e mediante altre parole, atti e omissioni di Vostra Santità.

...

È stato dato scandalo alla Chiesa e al mondo, in materia di fede e di morale, mediante la pubblicazione di Amoris laetitia e mediante altri atti, attraverso i quali Vostra Santità ha reso sufficientemente chiari la portata e il fine di questo documento. Di conseguenza, si sono diffuse eresie e altri errori nella Chiesa; mentre alcuni vescovi e cardinali hanno continuato a difendere le verità divinamente rivelate circa il matrimonio, la legge morale e la recezione dei sacramenti, altri hanno negato queste verità e da Vostra Santità non hanno ricevuto un rimprovero ma un favore. Per contro, quei cardinali che hanno presentato i dubia a Vostra Santità, affinché attraverso questo metodo radicato nel tempo la verità del Vangelo potesse essere facilmente affermata, non hanno ricevuto una risposta ma il silenzio».

I figli insomma rimproverano al Padre di non essere stato fedele agli insegnamenti infallibili dei predecessori. Il testo continua per ben 16 pagine, chiudendo con un richiamo al Santo Padre che ha concesso la Santa Comunione a un gruppo di luterani finlandesi durante la celebrazione della Santa Messa nella basilica di San Pietro, il 15 gennaio 2016. Non solo: si ricorda che il 13 ottobre 2016 il pontefice ha presieduto un incontro di luterani e cattolici in Vaticano, nella Sala Nervi, in cui era stata eretta una statua a Martin Lutero: e si avverte la sensazione di scandalo da parte degli scriventi, in questo richiamo finale. Seguono alcune pagine con richiami al Concilio di Trento e ad analoghe fonti. In coda, l'elenco dei firmatari.

Un testo decisamente impressionante. Una polemica a senso unico, poiché non sembra che il papa abbia dato risposta. Saggiamente, a mio parere: meglio il silenzio piuttosto che una risposta che farebbe emergere il nome dell'interlocutore, riconoscendolo come tale.

Continuano a giungere circolari, informazioni

Gli invii da parte degli stessi soggetti di cui accennavo continuano, per anni. Continuano fino ad oggi, senza che io abbia il tempo o il desiderio di leggerli, di approfondire la questione. Ora però che siamo fermi nelle nostre abitazioni – noi fortunati che le abbiamo – a causa del coronavirus posso fare una maggiore attenzione al fenomeno. Credo di aver ricevuto, nel solo mese di marzo del 2020, più di una comunicazione al giorno da parte di questi cattolici ultra conservatori. Se salta un giorno, poi magari ne giungono due o anche tre il giorno dopo. Le più numerose sono quelle di Luce sull'Est, in

cui si tratta del miracolo di Fatima, delle apparizioni ai pastorelli. Oggi, in tutta questa rievocazione è ben presente il coronavirus. Ad esempio in un messaggio datato 27 marzo si parla di Gioconda che, ammalata, lancia un «grave ammonimento»: dice che «Le offese a Dio portano all'inferno»; la e.mail promette che si affronterà il tema del come eravamo prima del coronavirus, chiede di cliccare per iscriversi al programma "Fatima… non finisce qui", sollecita donazioni. E, ancora, esorta a inoltrare questa missiva ai propri contatti, a fare una offerta per lo sviluppo del programma di Luci sull'Est su YouTube. Il tono è insistente, il messaggio ripetuto.

Il 26 marzo, la benedizione papale urbi et orbi

In tutto questo panorama di desolazione dovuto al coronavirus, papa Francesco ha certamente indovinato almeno due significativi gesti: la solitaria a camminata per un deserto Corso Umberto, a Roma, fino alla chiesa in cui è custodito il crocefisso che in passato avrebbe salvato la popolazione dalla peste e poi, ancora più spettacolare, la benedizione *urbi et orbi* data in una deserta piazza San Pietro, sotto un cielo piovoso e respingente: i telegiornali inviano le immagini ovunque, i new media le ripropongono. Un uomo solo, anziano, che prega e benedice nelle sue simboliche bianche vesti. Le immagini restano impresse nell'immaginario collettivo, i credenti si rallegrano, i non credenti commentano favorevolmente le capacità comunicative di questo pontefice.

Un pontefice pronto al dialogo, attento al sociale. Ma non al ruolo delle donne nella chiesa, o alla possibilità di diaconi sposati. Si tratta di capacità, di doti ampiamente riconosciute, così come lo sono, e non solo in ambito cattolico, i suoi sforzi di dialogo con il mondo ortodosso, con il protestantesimo. Sono consapevoli dei suoi molteplici sforzi in direzione di un superamento delle più dure contrapposizioni tra diverse credenze la maggior parte degli osservatori del fenomeno religioso. Un papa che si muove bene non solo nel dialogo tra diversi tipi di cristianesimo, nonostante le difficoltà sorte inevitabilmente con il cosiddetto 'scisma ucraino' ma anche nei tentativi di confronto con religioni altre.

Io stessa ne ho scritto non troppo tempo addietro (v. *Papa e donne, senza riforme,* in «Confronti» n. 12, 2018: 29-30). Si tratta di un intervento in cui notavo le coraggiose prese di posizione di questo papa con riguardo al sociale, rilevando altresì come fosse invece tutto apparentemente fermo in campo religioso: le donne non possono in genere, ad oggi, amministrare i sacramenti, tanto meno accedere al sacerdozio. Con poche storiche eccezioni non si hanno preti o diaconi sposati, laddove questo è contemplato in diversi ambiti cristiani. Più recentemente è tornato su questi temi anche Luigi Sandri, già noto vaticanista, autore di più libri sulla Chiesa e i concili, sull'attuale pontefice, con un articolo intitolato *Amazzonia chiama Germania: se il papa differisce le riforme (*«Confronti n. 3, 2020: 9). In esso Sandri si richiama all'esortazione apostolica post-sinodale *Querida Amazonia* del 2 febbraio, resa nota il 12 del mese. Una enciclica, scrive Sandri, che si pone dalla parte dei "popoli primi" ma che appare debole e contraddittoria allorché affronta i problemi ecclesiali di quella area; una enciclica che non affronta e quindi elude il tema dell'ordinamento sacerdotale di diaconi sposati (i *viri probati*) e almeno il diaconato per le donne. Sandri chiude il suo scritto auspicando un nuovo Concilio, che solo potrebbe mutare la situazione ed evitare il conflitto con il Sinodo tedesco che, sui temi dei ministeri, della donna e del celibato sembra avere posizioni diverse da quelle di Roma.

Una richiesta legittima, quella di un Concilio, un tono ragionevole e, a me sembra, condivisibile. Anche ai miei occhi Francesco, molto attento al sociale, non mostra la stessa attenzione – o forse è meno libero di mostrarla, di arrivare a dei risultati? – in campo ecclesiastico, dove non vengono affrontati i temi oggi sempre meno eludibili del ruolo delle donne nella Chiesa e dei diaconi, se non dei preti sposati. Mi interrogo su questi temi, quando mi giunge in data 30 marzo un nuovo messaggio da Corrispondenza Romana, che tratta del coronavirus.

Il coronavirus e la mano di Dio

Si tratta, viene subito chiarito, della intervista rilasciata da S.E. l'arcivescovo Carlo Maria Viganò a Michael Matt, pubblicata su "The Remnant" il 30 marzo 2020. L'arcivescovo Viganò? Mi vengono in mente vaghi ricordi di una sua nomina a Nunzio Apostolico negli USA: una carica di grande responsabilità e rilievo, è evidente. Che tuttavia gli verrà revocata: se non ricordo male, da allora egli si mostra terribilmente critico nei confronti di papa Francesco. Da qualche parte dovrei avere anche una sua missiva al Cardinale Zen, in cui lamentava l'andamento delle vicende cinesi con riguardo alle prese di posizione vaticane. Miracolosamente la ritrovo: è in data 29 febbraio 2020. Dure parole sono qui pronunciate a proposito delle opinioni espresse dal card. Parolin e dal cardinale Giovanni Battista Re contro Zen [1]. Mi chiedo chi lo abbia consacrato arcivescovo. Cerco in internet, trovo la risposta: Giovanni Paolo II, il papa polacco, l'amico degli ustascia. Capisco.

Ma torniamo a questa ultima intervista. Si entra subito nel merito con una prima domanda che pone l'interrogativo: «Con quale sguardo il cristiano deve valutare la pandemia del Covid-19?» La risposta ci riporta indietro di secoli, e non mostra il minimo dubbio da parte dell'arcivescovo:

«La pandemia del Coronavirus, come tutte le malattie e la stessa morte, sono una conseguenza del Peccato Originale. La colpa di Adamo, capo del genere umano, ha privato lui e i suoi discendenti non solo della Grazia, ma anche di tutti quei doni che Dio gli aveva dato alla Creazione».

Tutto questo va ricordato, continua l'alto prelato, «specialmente in un momento in cui i principi basilari del Catechismo sono ignorati o negati». Leggo, incredula. Il discorso continua: «Il Cattolico sa che la malattia, e quindi anche le epidemie, la sofferenza, la privazione dei propri cari, devono essere accettate con fede e umiltà anche in espiazione dei nostri peccati personali». Grazie alla Comunione dei Santi, prosegue Carlo Maria Viganò, possiamo offrire queste prove anche per il perdono dei peccati altrui, per la conversione di chi non crede, per le anime sante (forse, avrebbe dovuto dire: future sante) del Purgatorio.

Non possiamo assolutamente limitarci, secondo l'intervistato, all'aspetto meramente clinico della malattia, togliendo «ogni dimensione trascendente alla nostra vita». Quindi, la pandemia sarebbe un castigo divino per i nostri peccati. Capisco che il pontefice non voglia parlare di opinioni del genere, non voglia dare spazio a chi le pronuncia, con forza, nonostante il dolore dell'intero mondo abitato.

L'intervistatore fa presente che secondo alcuni esponenti della Gerarchia e vari sacerdoti, Dio non punisce. Ma Viganò non è d'accordo. La sua risposta è immediata: certo che Dio punisce. Un padre che non punisse il figlio che se lo merita non sarebbe un buon padre. Non sarà un po' sproporzionata, una punizione che porta a morte medici e infermieri, persone anziane già debilitate, migliaia di persone? E siamo sicuri che siano i responsabili dei peggiori crimini coloro che muoiono e vengono qui condannati senza appello?

Quando l'intervistatore poi locutore chiede all'arcivescovo se ci sono dei peccati particolarmente odiosi agli occhi di Dio, Viganò risponde che ci sono. Certamente: «I crimini di cui ognuno di noi si macchia davanti a Dio sono un colpo di martello sui chiodi che hanno trafitto le Mani del nostro Redentore, un colpo di frusta che ha strappato la carne del Suo santissimo Corpo, uno sputo sul Suo amorevole Volto». I fatti di oggi, i danni, la paura, la malattia, la morte per coronavirus sono, secondo l'arcivescovo Viganò, le conseguenze dei peccati commessi dai singoli. Ma non andrebbero dimenticati, ammonisce, quelli commessi dalla società, dalle Nazioni. Quali? È presto detto:

«L'aborto, che anche durante la pandemia continua a uccidere bambini innocenti; il divorzio, l'eutanasia, l'orrore del cosiddetto matrimonio omosessuale, la celebrazione della sodomia e delle peggiori perversioni, la

pornografia, la corruzione dei piccoli, la speculazione delle élites finanziarie, la profanazione della domenica…»

Perché, l'arcivescovo ne sembra convinto, ci sarebbero nazioni che negano Dio e impongono ai «sudditi» (sic) di accettare leggi contrarie alla Morale naturale e alla Fede cattolica, v. il riconoscimento dei diritti all'aborto, all'eutanasia e alla sodomia»: un punto di vista piuttosto originale, direi. E ancora, sarebbe accettata la corruzione dei fanciulli (che in effetti sembra essere stata una pratica presente in certe comunità religiose, come è clamorosamente emerso in questi ultimi anni). Viganò sembra consapevole del fatto che la Chiesa non è senza colpe. Ma la sua posizione sembra piuttosto particolare: la Chiesa è, a suo parere, «indefettibilmente santa» in quanto Corpo Mistico di Nostro Signore. Ma c'è un ma: perché «…è pur vero che, se la Chiesa è Santa, essa può essere però peccatrice nei suoi membri qui sulla terra, ed anche nella sua Gerarchia».

Bergoglio parla di «vendetta della madre terra che reclama rispetto», mentre dovrebbe chiedere venia per il sacrilegio perpetrato nella Basilica di S. Pietro, prosegue l'alto prelato. Quale sarà, mi domando, questo grave sacrilegio commesso in S. Pietro? Si tratterebbe di una profanazione, di un atto di apostasia «con l'idolo immondo e demoniaco della *pachamama»* (7 ottobre 2019). Hanno fatto scalpore, a suo dire, le statuette della divinità inca. Forse, per l'esposizione – per lui, certamente scandalosa – dei seni nudi [2].

Ma l'intervistatore va avanti: i vescovi di Portogallo e Spagna hanno consacrato i loro Paesi al Sacro Cuore di Gesù, e anche al Cuore Immacolato di Maria. Altre comunità hanno invocato la protezione della Vergine. Come valuta l'arcivescovo questi eventi? Lui ricorda come a Fatima la Vergine abbia chiesto al Papa e ai Vescovi di consacrare la Russia al Suo Cuore immacolato, preannunciando «sciagure e guerre» laddove ciò non fosse avvenuto: appelli inascoltati. Onde le conseguenze: sembra di essere tornati ad antichissimi, vendicative divinità.

E le sospensioni delle celebrazioni in tutto il mondo? Immediata, chiara la risposta:

«Mi chiedo – e tremo a dirlo – se la chiusura delle chiese e la sospensione delle celebrazioni non sia una punizione che Dio ha aggiunto alla pandemia. Ut scirent quia per quae peccat quis, per haec et torquetor. Perché capissero che con le cose con cui uno pecca, con quelle viene punito (Sap. XI, 17). Offeso dalla sciatteria e dalla mancanza di rispetto di tanti Suoi Ministri; oltraggiato dalle profanazioni del Santissimo Sacramento che quotidianamente si perpetrano con la sacrilega abitudine di amministrare la Comunione in mano; stanco di sopportare canzonette volgari e prediche eretiche, il Signore si compiace ancor oggi – nel silenzio di tanti altari – di sentir elevare a lui la lode austera e composta di tanti sacerdoti che celebrano la Messa di sempre»

Certo, ammette Viganò, ci vuole rispetto per la salute pubblica. Ma la Chiesa dovrebbe occuparsi di anime. E, chiede l'intervistatore, cosa pensa l'arcivescovo dei pranzi per i poveri all'interno dei luoghi di culto, che si sono avuti in un recente passato? Ovviamente, Viganò è convinto del fatto che sempre la Chiesa sia stata un fulgido esempio in questo senso: non è mica, viene suggerito, un'invenzione di Bergoglio, l'attenzione ai poveri e agli emarginati. A suo parere la differenza risiederebbe nel fatto che l'assistenza prescinde, oggi, da riferimenti spirituali. Si deplora, oggi, a suo parere, il cosiddetto 'proselitismo', senza comprendere che si tratta di una rinuncia alla "missionarietà". Tutta colpa, naturalmente, del Concilio Vaticano II. Non si può usare una Chiesa per servire pizze o braciole!!!, chiarisce l'arcivescovo.

Il discorso si sposta poi su una messa interrotta a Cerveteri, senza che si sia pensato di richiamarsi ai Patti Lateranensi: «una pusillanimità – commenta l'arcivescovo – che potrebbe un giorno autorizzare abusi ben peggiori». E il discorso prosegue. L'intervistatore ricorda come il pontefice abbia invitato alla preghiera i cristiani tutti. E l'arcivescovo risponde:

«Il relativismo religioso insinuato dal Concilio ha cancellato la persuasione che la Fede Cattolica sia l'unica via di salvezza e che il Dio Uno e Trino che adoriamo sia l'unico vero Dio. Papa Bergoglio ha affermato, nella dichiarazione di Abu Dhabi, che tutte le religioni sono volute da Dio: questa è non solo un'eresia, ma una forma di gravissima apostasia ed una bestemmia».

E il discorso prosegue, chiarendo come dietro a tutto questo vi sia Satana: solo il Nemico può ispirare, secondo l'arcivescovo Viganò, provvedimenti che provocano la perdita spirituale di tante anime. Esempi positivi? La Chiesa polacca, dove si prega e si seguono le Messe: e dove la pandemia sembra fare meno vittime che altrove. Cosa direbbe in sintesi l'arcivescovo ai fedeli? Che

«È indispensabile e indifferibile una vera e propria conversione del Papa, della Gerarchia, dei Vescovi e di tutto il clero, così come dei Religiosi. I laici lo reclamano, mentre soffrono in balia della confusione per la mancanza di guide fedeli e sicure. Non possiamo permettere che il gregge che il divino Pastore ci ha affidato per governarlo, proteggerlo e condurlo alla salvezza eterna sia disperso da mercenari infedeli. Dobbiamo convertirci, tornare ad essere totalmente di Dio, senza compromessi col mondo».

Basta con i *sentieri sinodali,* basta con una malintesa collegialità, dice Viganò. Dobbiamo ricordarci che la vita cristiana è una milizia. Ci vuole conversione e penitenza.

Non avrei mai dedicato tanto tempo a un testo del genere, in una situazione di normalità. Devo forse ringraziare il coronavirus che, obbligandoci a stare in casa, ci consente più tempo anche per spulciare le e.mail in arrivo, per prendere atto che la realtà non è necessariamente e solo quella nel cui ambito siamo abituati a vivere, ad operare.

Perché devo ammettere che, abituata a muovermi con ben altri interlocutori, tra cui a suo tempo mons. Luigi Di Liegro, l'Abate Franzoni, don Sardelli, ed oggi persone impegnate come quelle della Comunità di S. Paolo, o gli amici di Beth Hillel, esponenti progressisti e impegnati della comunità ebraica, o ancora gli amici valdesi e metodisti che lavorano a «Confronti» o quelli che portano avanti, tra tante difficoltà, «Adista», forse avevo dimenticato l'esistenza di questo tipo di cattolici. Dovrei, credo, in questo senso, un ringraziamento al coronavirus che ci ha indotti, non proprio consensualmente, a ritrovare lo spirito della clausura, a cercare di comprendere meglio la varia e contraddittoria società in cui ci troviamo a vivere. A far sì che l'esistenza di personaggi del genere venga adeguatamente conosciuta e deprecata: in quanto studiosi della materia, le nostre preoccupazioni sono oggettivamente diverse da quelle del pontefice. Che credo faccia bene ad ignorare certi esponenti del clero.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Nota

[1] Riprende la vicenda dei rapporti Vaticano-Cina «Adista» del 14.3.2020 n. 10 con l'articolo: *Cina: il card. Giovanni Battista Re bracca il card. Zen. Che sfugge.* Come mai? Cosa è accaduto? In sintesi, vi sono state numerose 'esternazioni' dell'arcivescovo emerito di Hong Kong, card. Joseph Zen, contrarissimo agli accordi. Il 26.2.'20 interviene il card. Giovanni Battista Re, decano del collegio cardinalizio. In causa anche il card. Parolin, segretario di Stato Vaticano, che ha contribuito all'accordo con la Cina. Zen parla di una Chiesa scismatica. Nel conflitto si inserisce anche mons. Carlo Maria Viganò che offre la propria solidarietà al card. Zen, deplorando il "…proditorio e sciagurato Accordo Segreto" che significherebbe l'abdicazione della Chiesa Cattolica di fronte all'eresia e all'apostasia…

[2] Stranamente trovo l'immagine così duramente tacciata di essere riprovevole nel calendario donatomi nella Comunità New Age di Damanhur del 2020, al mese di marzo. Una giovane divinità inca, con i seni nudi. Una cosa inconcepibile, evidentemente, per questo alto prelato. Questo cenno mi richiama alla mente un altro fatto che aveva lasciato invece in me molto disagio; in questo passato dicembre 2019, avevo ospitato mia figlia,

antropologa e artista, e una sua amica di vecchia data, curatrice di un museo a Città del Messico. Questa, scherzosamente, mi aveva porto una statuina di Frida Kahlo (1907-1954), oggetto inflazionato e venduto su tutte le bancarelle messicane, in cui l'artista veniva ritratta con un'unica riga sopraciliare spessa e compatta. Una sorta di bambola che si muove se le si dà la carica: cosa che a me è parsa e pare tremenda, pensando alla grande artista la cui immagine viene così svilita e mercificata.

Maria Immacolata Macioti, già professore ordinario di Sociologia dei processi culturali, ha insegnato nella facoltà di Scienze politiche, sociologia, comunicazione della Sapienza di Roma. Ha diretto il master Immigrati e rifugiati e ha coordinato per vari anni il Dottorato in Teoria e ricerca sociale. È stata vicepresidente dell'Ateneo Federato delle Scienze Umane, delle Arti e dell'Ambiente. È coordinatrice scientifica della rivista "La critica sociologica" e autrice di numerosissime pubblicazioni. Tra queste si segnalano: *Il fascino del carisma. Alla ricerca di una spiritualità perduta* (2009); *L'esperienza migratoria. Immigrati e rifugiati in Italia (*con E. Pugliese, nuova edizione 2010); *L'Armenia, gli Armeni cento anni dopo* (2015), *Miti e magie delle erbe* (2019).

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

Echi alla periferia del popolo: il ruolo dei confini nelle costruzioni identitarie

Populismo e demologia

di *Nicola Martellozzo*

«L'uomo non si chiama *uomo* che disegnando i limiti che escludono il suo altro dal gioco della supplementarietà» (Deridda 1998: 328)

Populismo ed egemonia

Si può ripensare un concetto come quello di popolo, categoria situata al cuore del sistema politico-giuridico degli Stati moderni? In questo senso, l'antropologia ci può indicare una strada: sapere eclettico, inquieto, l'antropologia si caratterizza anche per una costante rielaborazione delle proprie

"categorie fondative", con tutti i vantaggi e i pericoli del caso. Cultura, popolo, identità, rito: questi termini, ormai entrati di diritto nel lessico antropologico, più che descrivere puntualmente dei fenomeni permettono di circoscriverli, delimitandoli come campi d'indagine sempre in relazione con differenti contesti storici e culturali. Ogni analisi antropologica, ogni etnografia, è sempre *situata,* prendendo posizione all'interno di specifiche dimensioni storiche, sociali, economiche, ecc. Interrogarsi sulla contemporaneità e su come questa si rifletta sulla disciplina e sui suoi strumenti analitici, diventa una necessità metodologica. Com'è cambiato allora il concetto di popolo? E che cosa intendiamo quando facciamo riferimento a questa categoria in antropologia? Due domande che vanno attentamente distinte, per non rischiare di proiettare acriticamente nella realtà sociale dei costrutti teorici, o viceversa accogliere nella disciplina delle categorie culturali senza problematizzarle.

In un recente articolo sulla relazione tra popolo, populismi e trasformazioni sociali, Fabio Dei (2020) fa riferimento ad Antonio Gramsci e alla suo concetto di «egemonia culturale». Il pensiero di Gramsci ha trovato ampio spazio nell'antropologia politica già dagli anni Novanta (come nel lavoro dei Comaroff) ma anche in Italia non mancano recentissimi segni di interesse (Pizza 2020). Le analisi politiche di Gramsci, in particolare quelle elaborate nei *Quaderni del carcere* (Gramsci 1977), applicano il materialismo dialettico di Marx e la teoria della lotta di classe alla genesi e allo sviluppo dello Stato italiano. Il rapporto tra classe egemone e subalterna ruota attorno al concetto di «egemonia culturale»:

«[…] la supremazia di un gruppo sociale si manifesta in due modi, come "dominio" e come "direzione intellettuale e morale". Un gruppo sociale è dominante dei gruppi avversari che tende a "liquidare" o a sottomettere anche con la forza armata ed è dirigente dei gruppi affini e alleati. Un gruppo sociale può e anzi deve essere dirigente già prima di conquistare il potere governativo» (Q19, §24).

Questa è una definizione "classica" che troviamo nei *Quaderni*, in cui Gramsci distingue due possibili modalità di controllo. Limitandoci al contesto occidentale, la seconda forma è certamente quella più interessante per le sue possibili implicazioni culturali. Tuttavia, per riprendere correttamente e criticamente il concetto di egemonia, occorre tenere conto di due aspetti problematici. Anzitutto, l'egemonia culturale non è una categoria astorica, ma viene elaborata da Gramsci durante (e in risposta a) una precisa stagione politica internazionale, che in Italia si lega alla formazione, militante e ideologica, del PCI. Inoltre, l'interpretazione gramsciana del marxismo non ne elimina il carattere dialettico tra classi sociali (borghesia/proletariato, egemone/subalterna), il quale rischia di congelare una situazione storica specifica, universalizzandola. In verità Gramsci è consapevole di questo rischio, o quantomeno esprime dei dubbi, domandandosi per esempio se una nazione possa ancora esercitare una reale egemonia culturale sulle altre (Q9, §132). L'interrogativo di Gramsci può essere trasposto oggi all'interno dello Stato, se come Dei ci chiediamo se sia ancora possibile individuare una classe egemone e una subalterna. Spingendo più in là la questione, la stessa categoria di popolo appare come una costruzione storica e ideologica ereditata dall'Ottocento, rielaborata oggi dai vari populismi e sovranismi nazionali in modo retorico e finalizzato.

Sforziamoci però di mantenere distinte le due domande che ci siamo posti all'inizio. A prescindere dalle trasformazioni storiche di questo concetto, in antropologia ne possiamo parlare come di una costruzione identitaria, e in questo senso l'egemonia culturale può essere uno strumento analitico ancora valido, pur con le dovute accortezze critiche. Giustamente, Dei si interroga su dove passi oggi il confine tra classi egemoniche e subalterne, nella nostra società. È ancora possibile, vista la nuova condizione socio-economica di benessere "di maggioranza", individuare una classe subalterna? Pensando all'assetto globale contemporaneo, forse possiamo tornare al dubbio di Gramsci e spostare lo sguardo al di là dei confini nazionali, guardando a quei gruppi che vivono fuori dagli Stati, tra di essi, marginali per definizione e subalterni di fatto. Non è pensabile affrontare qui le implicazioni di

questo "semplice" cambio di prospettiva, ma possiamo iniziare a considerare ciò che rende possibile la marginalità, e che allo stesso tempo è alla base di numerosi processi identitari: il confine. Del resto, una nazione si definisce sulla base dei suoi confini, e lo stesso concetto di popolo si lega molto presto alla questione delle frontiere. La creazione, l'irrigidimento e la moltiplicazione dei confini, territoriali o meno, sono parte integrante delle costruzioni identitarie, ma rappresentano anche delle pratiche egemoniche che mettono drammaticamente "fuori gioco" gruppi e comunità.

Tra confini, frontiere e margini

L'intero pianeta, compresi gli oceani e l'atmosfera, è attraversato da confini e frontiere stabilite dagli uomini, un'immensa griglia culturale che, a poterne seguire le trasformazioni nel tempo, restituirebbe una sorta di immagine per contrasto dei fenomeni politici mondiali. I confini attraversano il corpo del pianeta come il corpo degli uomini e delle società che li creano, con riferimento alla macro-distinzione tra territoriale e simbolico. Oggetto interdisciplinare, in antropologia è improbabile non imbattersi almeno una volta in questo tema; impossibile, quando si parla di identità. Un esempio su tutti, la recente riflessione di Remotti sulla funzione culturale e sulle diverse forme di confini, che per certi versi riprende la frase di Deridda riportata in esergo:

«[…] la costruzione di qualsiasi soggetto (si tratti di "io" o si tratti di "noi") non può prescindere dalla delineazione di confini: un soggetto deve guadagnarsi una sua riconoscibilità e i confini svolgono una funzione insostituibile in questo senso. Ma – come si è detto – ci sono confini e confini: confini fatti per chiudere, per proteggere e per impedire l'accesso ai rispettivi territori, e confini fatti invece per organizzare lo scambio e la comunicazione con gli altri» (Remotti 2019: 12).

Il confine rappresenta indubbiamente un «taglio» identitario nell'intreccio di somiglianze che percorre il mondo, e che agisce proprio negando alcune somiglianze, enfatizzando per contrasto la vicinanza di altri tratti. Il taglio del confine implica perciò sia un'esclusione, sia un contenimento: ogni identità si costituisce sempre attraverso la negazione di un'alterità, a vari gradi e su vari livelli. Tutto questo diventa evidente considerando l'epoca dei nazionalismi novecenteschi, con la creazione di Stati-nazione di cui le frontiere sono parti integranti, fondative. Il caso di Friedrich Ratzel, etnologo tedesco e fondatore della geografia politica, è emblematico: Ratzel considera la frontiera come un elemento costitutivo del popolo, la periferia viva del corpo della nazione (Ratzel 1902: 606-617). Al geografo tedesco dobbiamo anche la prima formulazione del concetto di *Lebensraum,* elaborato dall'ideologia nazista come spazio territoriale e identitario *naturalmente* conflittuale, una frontiera in espansione a spese degli altri Stati.

Tuttavia la frontiera non coincide sempre con il confine. In proposito, Viazzo (2007) ci ricorda la ricchezza semantica di questo concetto: "confine", "frontiera", "limite", "margine", esprimono sfumature differenti che occorre contestualizzare. Del confine abbiamo già sottolineato il carattere duplice, la sua funzione di contenimento ed esclusione (come taglio), ma anche la possibilità di accesso e attraversamento (come soglia). Solo in geometria esistono confini privi di estensione, perfettamente netti: ogni confine culturale è poroso, passibile di interruzioni, irregolarità, eccezioni. Perfino le frontiere, solitamente associate a linee invalicabili tra le nazioni, possono essere instabili, mobili, come nella descrizione fattane da Turner come di una "linea avanzante", applicabile tanto al *West* americano quanto all'*Ostraum* nazista.

La storia degli studi ha contribuito non poco a differenziare i concetti di confine e frontiera: un momento chiave è stata la pubblicazione nel 1969 del volume *Ethnic Groups and Boundaries,* curato da Fredrik Barth. Nella sua magistrale introduzione, Barth sottolinea il ruolo dei confini nel fondare l'etnicità, intesa come particolare tipo di costruzione identitaria (Barth 1969); vengono inoltre distinti nettamente i termini *frontier* e *boundary,* traducibili – al netto delle inevitabili sfumature

terminologiche – come "frontiera" e "confine" (Viazzo 2007: 21-23). Negli anni Settanta questa distinzione viene rafforzata dal differente favore che questi due termini ricevono all'interno delle discipline. Seguendo la via tracciata da Barth, le scienze umane e sociali si concentrano maggiormente sul *boundary*, inteso sempre di più come confine simbolico e sociale, avviando così una forte de-territorializzazione del confine. Lo stesso Gramsci, del resto, riconosceva l'esistenza di «confini sociali» (Q13, §23), che in virtù della loro dimensione simbolica permettevano la creazione di gruppi interni alla società dotati di un forte senso identitario. Al contrario, il concetto di *frontier* rimarrà fortemente ancorato alla dimensione fisica e territoriale tipica degli studi geografici e geo-politici.

Occorrono quasi vent'anni perché la prospettiva duale inaugurata da *Ethnic Groups and Boundaries* cominci a cambiare, con l'introduzione del nuovo concetto di *border*. Per molti aspetti, nessuno dei quali casuale, il 1989 rappresenta l'*annus mirabilis* per i *Border studies*. La caduta del Muro di Berlino innesca una profonda trasformazione globale: nei lavori di Donnan e Wilson (1999) il concetto di *border* permette di cogliere la nuova complessità che tocca identità, nazioni e confini. È interessante che, negli stessi anni in cui Wilson e Donnan si occupano dei *borders*, anche Fabietti rielabori il concetto di frontiera. In un lavoro ormai classico, Fabietti analizza il legame tra costruzioni dell'etnicità e confini (1998: 95-116), soffermandosi sul loro ruolo di formatori d'identità. L'antropologo italiano sottolinea come la frontiera sia il luogo – simbolico e fisico – del meticciato, dell'ibridazione delle differenze: non solo produttore di identità, ma anche spazio liminale dove le identità si sovrappongono e si confondono, lontano dal "centro". Di nuovo, tematiche che trovano piena cittadinanza all'interno dei *Border studies.*

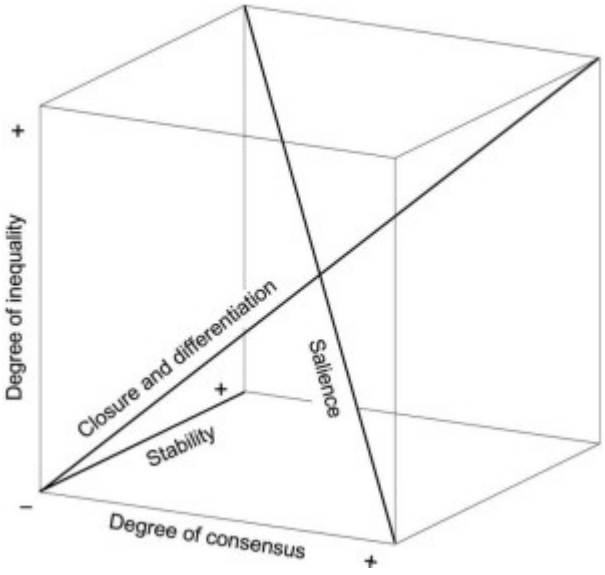
Per caratterizzare il *border* rispetto ai concetti confinanti di *frontier* e *boundary* torna utile l'esempio storico del *mark* tedesco. I *mark* (*march*, *marque,* marca) erano parti della struttura territoriale e politica dell'Impero carolingio, stabiliti per delimitare le regioni di confine. Costituivano al tempo stesso i limiti dell'Impero, le sue frontiere d'espansione e delle zone cuscinetto (*buffer zone*) con le altre comunità. Come molte altre parole usate in Europa per riferirsi al confine, il termine *mark* deriva dalla radice indoeuropea *merg, con il senso di «segnare, tracciare (un confine)", e per estensione "contrassegno, marca, margine» (Watkins 2000: 55). Qualcosa di questa eredità etimologica è sopravvissuta nel tempo, dato che nei *Border studies* viene posta molta attenzione alle condizioni di marginalità e subalternità. Come ricordavamo sopra parlando della porosità dei confini, ogni *border* attraversa il campo sociale con un proprio spessore: i suoi margini non si limitano ad escludere e circoscrivere in modo netto, ma possono anche nascondere, rendendo invisibile ciò che sta sotto quel contrassegno.

Le condizioni di marginalità lungo le frontiere sociali rimangono un tema forte anche negli anni Duemila. In un importante resoconto sui *boundaries*, Molnár e Lamont (2002) evidenziano come il focus degli studi sia rivolto ai confini simbolici e al loro ruolo nel creare, contestare e perfino dissolvere le differenze sociali. I due autori riscontrano quattro macro-tematiche: identità sociali e collettive (a), disuguaglianze razziali, di genere, di classe (b), scienza e sapere specialistico (c), confini spaziali e identità collettive (d). È facile notare come ciascuna di esse rifletta un particolare "effetto" dei confini simbolici: processi di costruzione identitaria (a), condizioni di subalternità (b), produzione, diffusione e accesso alla conoscenza (c) e infine costruzione dell'identità collettiva (d). Solo l'ultimo punto comprende la questione dei confini fisici, segno che ancora la maggioranza degli autori condivide l'ottica della de-territorializzazione inaugurata da Barth. I due autori arrivano perfino a definire il *border* come un «territorial boundary» *tout court* (Lamont & Molnár 2002: 184).

Gli effetti culturali della globalizzazione, come i vari «-scape» di Appadurai, hanno certamente incentivato questa visione de-territorializzata dei confini. D'altra parte ha permesso di evidenziare come confini e frontiere, sganciati dal substrato fisico, siano oggetti costruiti culturalmente attraverso

precise retoriche pubbliche. Wimmer (2008) è uno degli autori che riflette maggiormente sulla strutturazione moderna del confine in funzione del consenso culturale. Il suo approccio multi-livello per i confini etnici considera tre aspetti del campo sociale: l'ordine istituzionale, la distribuzione del potere, il network politico. Non è causale che questi stessi fattori siano presenti anche nel concetto di egemonia culturale di Gramsci, pur se con termini differenti (Q1, §44). Ispirandosi alla linea d'analisi gramsciana, Wimmer considera «[the] ethnicity as the outcome of a political and symbolic struggle over the categorical divisions of society» (Wimmer 2008: 985). Rielabora criticamente il concetto di egemonia culturale, proponendo un *cultural compromise* tra le parti sociali, concetto più flessibile e adatto alle relazioni politiche del contesto contemporaneo (Wimmer 2008: 998).

Barth, Fabietti e Wimmer trattano dei confini come costruttori dell'etnicità, ma questa prospettiva può essere estesa anche alle identità nazionali. L'etnicità, del resto, rimane *una* delle possibili organizzazioni culturali della differenza (Verdery 1994: 35), così come quella di nazione e popolo. Dobbiamo chiederci quale sia il legame tra queste forme identitarie, specie quando consideriamo l'impiego – quantomeno ambiguo – del concetto di "popolo" da parte dei sovranismi nazionali. In un volume che recupera criticamente l'eredità di Barth, Verdery sottolinea la centralità del potere per l'affermazione e il riconoscimento dell'identità (Verdery 1994: 56), l'idea che le etnie siano delle "nazioni per difetto" di autorità. Di certo, lo scenario contemporaneo ci ha ormai abituato all'idea di popoli che sono nazioni "per difetto di confini".



Correlazione di Wimmer tra consenso culturale, disuguaglianza sociale e distribuzione del potere (Wimmer, Andreas, 2008, *The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries: A Multilevel Process Theory*, American Journal of Sociology 113: 970-1022)

Sembra paradossale che negli ultimi trent'anni, mentre veniva enfatizzata la dimensione simbolica e sociale delle frontiere, assistiamo all'aumento e alla "ri-territorializzazione" dei confini moderni (Vallet 2014). La creazione di muri (USA/Messico, Cipro, Israele/Palestina), la Brexit, le rotte migratorie attraverso le frontiere dell'UE (mar Mediterraneo, confine Grecia/Turchia), sono tutti fenomeni che ripropongono il problema dei confini e dell'identità. Di pari passo, sulla scena politica mondiale si vanno affermando nuovi partiti e movimenti populisti, che recuperano il concetto di "popolo" all'interno di retoriche identitarie e sovraniste. L'insistenza del populismo sul tema delle frontiere non è casuale, ma "connaturata" alla struttura stessa di questo fenomeno politico. Sovranismi e populismi, pur differendo molto a seconda dei contesti, sono indicatori di un cambiamento storico all'opera intorno alla categoria di popolo.

Ora, riprendere in antropologia le riflessioni di Gramsci sul "popolo" come soggetto storico e politico, significa domandarsi se sia (ancora) possibile pensare un progetto *demo*logico che sia anche percorso *demo*cratico. In questo senso, la crisi della demologia rilevata da Dei (2020) è anche un segnale di una più ampia e complessa crisi delle modalità democratiche, ossia delle forme con cui il popolo esercita il proprio potere sovrano. La demagogia, che accomuna così tanti populismi, è un'altra faccia di questa crisi. Classificarla frettolosamente come una "degenerazione" della democrazia – sulla scorta di una lunga tradizione di pensiero che passa per Platone e Machiavelli – non permette di comprenderne appieno la portata di fenomeno politico. Non è casuale che questo avvenga a livello di partiti e movimenti, cioè in fenomeni che sono parte della *società civile*, in cui secondo Gramsci si produce una egemonia culturale fondata sul «libero consenso» delle masse (Q25, §5). La demagogia populista appare come una modalità contemporanea di esercizio del potere, basato su un *cultural compromise* mediato e incanalato da figure carismatiche, su un popolo che si costituisce e si contrappone "dal basso" ai poteri costituiti (*contro* governo nazionale, UE, istituti finanziari internazionali, ecc), e su una forte narrazione identitaria. Apparentemente, un'inversione della «direzione intellettuale e morale» di Gramsci: la massa del popolo sembra delegare il proprio potere ad una figura vicaria, come in quella sorta di «gioco dell'irresponsabilità» ipotizzato da Baudrillard. Ma si tratta in realtà di un effetto di senso generato dalla stessa demagogia populista, una distorsione (questa volta sì) della percezione collettiva, di un gioco di echi in cui il "popolo" si conferma anzitutto come costrutto narrativo.

Sono le narrazioni pubbliche, insieme di linguaggi e simbologie del potere, che permettono al concetto di popolo di prendere corpo all'interno della comunità. La costruzione del consenso nella demagogia populista avviene con un "sovraccarico retorico" del concetto di popolo-nazione, enfatizzando la condivisione di certi tratti valoriali *mediante* l'esclusione di altri. In altre parole, il mantenimento e la moltiplicazione dei confini rappresentano la principale strategia usata dai populismi per modellare l'auto-percezione della comunità, elemento centrale nel processo di costruzione identitaria (Dei 2020). L'identità nazionale diventa così una categoria non discutibile, totalizzante, legata a doppio filo con il territorio dello Stato: in questo senso, i confini costituiscono degli "echi periferici" del popolo. Il "corpo della nazione" è sempre duplice: umano e geografico. Bisogna difendere i confini, impedire l'accesso ai migranti, espellerli se possibile; corpi estranei, la loro presenza mette doppiamente a rischio l'integrità dello Stato. La moltiplicazione delle frontiere e la loro ri-territorializzazione è anche frutto delle narrazioni sovraniste, in cui la costruzione simbolica dell'identità avviene riaffermando il controllo fisico dei confini dello Stato. Su questo sfondo, le pratiche di securizzazione e sorveglianza appaiono quasi come un corollario necessario.

Siamo partiti chiedendoci se fosse possibile ripensare la categoria di popolo. Il fenomeno dei populismi mostra come questo concetto stia *già* venendo ripensato nella quotidianità, all'interno di retoriche pubbliche e costrutti identitari. In questo processo, in cui i confini giocano un ruolo centrale, la tripletta *boundary-frontier-border* conferma la sua validità di strumento analitico (Wastl-Walter 2011; Wilson & Donnan 2012). I populismi presuppongono un popolo "dal basso", che si auto-percepisce e rappresenta come centro di irradiazione identitario, e in questo senso "originario". Una prospettiva etnocentrica che ribalta il processo di costruzione dell'identità: *prima* esiste il reticolo delle somiglianze, e solo dopo i confini intervengono distinguendo, contenendo ed escludendo. E tuttavia, l'insistenza dei populismi per le frontiere è un segnale del loro disagio verso queste costruzioni culturali: realizzate per dividere, ma al tempo stesso possibilità di accesso, meticciato, passaggio. Nessun taglio identitario può essere davvero netto, ogni confine per quanto rigido non è mai davvero privo di eccezioni.

Infrazioni, eccezioni

I periodi di crisi rappresentano fasi cruciali in ogni contesto culturale. Disastri e catastrofi sono per definizione imprevedibili, e costringono a rimettere in discussione i nostri modelli di vita, sospendendo la quotidianità. Ogni crisi infrange dei confini, mostrando l'assoluta contingenza delle frontiere e dei limiti stabiliti dall'uomo, In questo senso, l'attuale emergenza climatica ci sta rendendo sempre più consapevoli di quanto labile sia il confine tra catastrofe naturale e disastro umano: la lezione del Novecento evidenzia come alla base di entrambi vi sia una comune *hybris* distruttiva (D'Onofrio 2019). A queste drammatiche infrazioni dell'equilibrio, le comunità rispondono rimodellando la propria identità, stabilendo nuovi confini o irrigidendo quelli esistenti: un esempio è la moltiplicazione delle frontiere in Sud Sudan, dove il lungo conflitto civile sta portando alla formazione di identità territoriali cristallizzate (Martellozzo 2019). Ma l'esempio che più ci tocca da vicino è sicuramente quello dell'attuale pandemia globale causata dal Covid-19.

Penso sia doverosa una premessa, prima di entrare nel merito del Coronavirus. Stiamo vivendo l'inizio di un fenomeno complesso e per molti versi inedito, i cui effetti continueranno a riflettersi sulla società globale per i prossimi anni. Di fronte alla portata storica di questo evento, ad una situazione in costante evoluzione, ogni analisi corre il rischio di essere parziale e superficiale. Non solo questa pandemia globale avviene durante uno dei massimi periodi di sviluppo e traffico globale, ma anche – e per la prima volta – in presenza dei *social network*. Questo connubio ha implicazioni enormi sulla percezione del reale e sul modo in cui individui, comunità e nazioni stanno vivendo ed affrontando l'emergenza. All'interno dell'attuale *plateau* comunicativo, il rischio è quello di sovraccaricare il discorso scientifico, intorbidendo ulteriormente la percezione sociale con una mole impressionante di dati, interventi e articoli senza apportare un contributo reale. Un'ansia di commentare, di proporre riflessioni *à la page* i cui toni, a volte, hanno ben poco di scientifico, come nel recente "dibattito" a distanza tra due filosofi italiani (Agamben 2020; Flores d'Arcais 2020).

Tuttavia, un confronto sul Covid-19 è altrettanto importante, specie nelle scienze umane per la possibilità che hanno di fornire degli strumenti pubblici per interpretare la realtà quotidiana. Per questo motivo ho raccolto con piacere l'appello per un ampio confronto tra le pagine di questa rivista. In Italia, alcuni antropologi hanno già cominciato a riflettere sulla dimensione culturale del Coronavirus, «una entità che evade dall'ambito stretto della salute e intercetta tanto il piano della risposta sociale al pericolo [...] quanto quelli della narrazione [...] e, naturalmente, della risposta politica» (Saitta 2020), e sull'importanza della strutturazione sociale per condividere e gestire la paura individuale generata dal virus (Vereni 2020). Nella parte finale di questo articolo, proveremo a riflettere su come il fenomeno Covid-2019 stia agendo sui confini, territoriali e simbolici.

In effetti, fin dalla sua diffusione in Cina, il Coronavirus si caratterizza per la capacità di abbattere tutta una serie di confini e barriere, cominciando dalla "classica" divisione antropologica tra natura e cultura. Il Covid-19 è una zoonosi, ossia un'infezione che si trasmette dagli animali all'uomo attraverso uno *spillover*, un salto di specie che la rende pericolosa per l'organismo (Quammen 2014). Ebola, dengue, HIV, sono alcune delle zoonosi più conosciute, ma vi rientrano tutti i ceppi di influenza che ogni anno colpiscono la popolazione mondiale. La mutazione subìta dal Coronavirus ha reso possibile il passaggio dal pipistrello all'uomo, potenziandone inoltre la trasmissione per via aerea. La pandemia globale, frutto di questa nuova zoonosi, ha messo in evidenza la fragilità del taglio identitario promosso dall'antropocentrismo, che isola l'uomo all'interno della natura. Al contrario, la specie umana continua ad essere parte di un ecosistema globale, intrecciata alle altre specie animali e vegetali, e agli stessi agenti patogeni.

Passando ai confini territoriali, il diffondersi del Coronavirus in Europa ha portato alla chiusura dell'area Schengen. Gli Accordi di Schengen sulla libera circolazione dei cittadini sono uno dei pilastri dell'Unione Europea, parte di un "mito fondativo" di segno opposto rispetto alle frontiere nazionaliste del primo Novecento. Il blocco della circolazione riguarda solo le persone, non le merci,

ma si tratta comunque di una decisione straordinaria: prima della decisione di marzo, gli accordi di Schengen erano stati sospesi solo per ragioni di ordine pubblico durante i G8 del 2001 e del 2005, limitatamente a Italia e Germania. La chiusura dei confini comunitari è stata per certi versi anticipata dai singoli Stati membri, i quali hanno scelto di bloccare le frontiere con l'Italia e i Paesi più contagiati.

La sospensione degli accordi di Schengen ha importanti ricadute anche sulla situazione lungo i confini extra-comunitari, specie in relazione al transito dei migranti verso l'UE. Esiste una relazione conflittuale tra ogni fenomeno migratorio e il confine: le migrazioni, risultato di crisi strutturali, minacciano i costrutti identitari e l'ordine politico imposto allo spazio, ostinandosi ad attraversare le frontiere, le quali vengono moltiplicate e irrigidite per resistere e respingere i flussi migratori. L'agire del migrante evidenzia la duplicità del confine che avevamo segnalato sopra: contenitore rigido, ma anche soglia porosa. La globalizzazione ha per molti versi esasperato questa ambiguità dei *border*, come nel caso dell'attuale blocco di Schengen: come rileva Fassin (2011), la facilità di circolazione delle merci è controbilanciata dalla difficoltà nel transito delle persone. In questo senso, la sospensione degli accordi di Schengen per il Covid-19 e lo stallo dei migranti tra Grecia e Turchia sono accomunati da una medesima *governance* del confine. Sia chiaro, non si tratta di una scelta esclusivamente europea, ma di un approccio trasversale che, oltre alla ri-territorializzazione, impiega nuove pratiche di sorveglianza e controllo delle frontiere (Vallet 2014; Wille *et. al.* 2015).

Pertanto, la gestione dei fenomeni migratori può fornirci spunti preziosi per il caso del Coronavirus. L'analisi di Fassin evidenzia tre aspetti in particolare: una condizione di marginalità prodotta dai confini (a), un incremento degli «stati di emergenza» (b), la dimensione incorporata del confine (c). L'irrigidimento delle frontiere e le discordanti politiche d'intervento tra gli Stati contribuiscono alla gestione dei migranti attraverso quello che Agamben chiama «stato d'eccezione» (Agamben 2003), una particolare condizione di vuoto giuridico che viene supplita, *de facto*, con la tendenza a creare prassi tacitamente accettate dalle istituzioni. I grandi flussi migratori, così come le nuove forme di terrorismo e l'attuale pandemia globale, sono fenomeni della contemporaneità per cui non esiste ancora un riferimento preciso nel diritto, ma che ciascuno Stato si trova a dover gestire. Non una condizione anomica, ma anomala, per riprendere Baudrillard.

Il terzo aspetto considerato da Fassin permette di rielaborare la prospettiva della de-/ri-territorializzazione dei confini. L'antropologo francese nota come l'esperienza del confine, cioè l'insieme delle tecniche di controllo e sorveglianza, dei linguaggi simbolici e delle pratiche egemoniche che caratterizzano la dimensione culturale del confine, venga incorporata sia da parte dei migranti, sia dai funzionari dell'apparato burocratico-militare (Fassin 2011: 215). Oltre la dicotomia territoriale/simbolico, ogni confine prende sempre "corpo" negli uomini attraverso le loro inter-relazioni: ogni frontiera esiste solo nella misura in cui le persone cercano di stabilirla, consolidarla, attraversarla o infrangerla. Una parte sempre più grande della popolazione mondiale sta facendo esperienza di questa dimensione incorporata del confine. Il *lockdown* imposto dai governi nazionali sta creando milioni di nuove frontiere. Nonostante si stia spingendo verso misure più rigide di sorveglianza della popolazione (impiego di droni, *app*, campionamenti con tamponi, ecc), anche la semplice regola di mantenere una distanza minima tra le persone ha introdotto all'improvviso l'esperienza del confine nel quotidiano.

Ormai più di metà della popolazione mondiale sta sperimentando una condizione finora marginale, nel duplice senso di essere relegata ai margini e riguardante gruppi marginali. Questa moltiplicazione straordinaria dei confini rimane, in attesa della produzione di un vaccino, la misura più efficace per contrastare la diffusione del Coronavirus, riducendo il contagio. Quest'ultimo non rappresenta solo un «nemico invisibile che si annida in ciascun altro uomo» (Agamben 2020), ma una sistematica infrazione dei confini, data dalla capacità del virus di entrare, biologicamente e simbolicamente, nei

corpi umani. Di corpo in corpo, come ogni malattia contagiosa il Covid-19 mette in crisi la nostra visione della persona come individuo, introducendo una inter-soggettività drammatica, "flussi virali" che mettono a contatto una parte crescente della popolazione globale.

Gramsci ricordava come ogni fatto storico non possa avere confini nazionali strettamente definiti: la storia è sempre storia mondiale (Q29, §2). La pandemia del Covid-19, come fenomeno virale e culturale, conferma la sua lezione, e di certo cambierà radicalmente il modo in cui penseremo e vivremo i confini. Di certo, finora ha mostrato come dietro le singole comunità, dietro le identità nazionali o regionali che siano, dietro a quella griglia culturale che imponiamo al mondo, esiste un intreccio di relazioni e somiglianze che non si lascia facilmente ridurre o respingere, e di cui siamo sempre più chiamati a prendere consapevolezza.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Riferimenti bibliografici

Agamben, Giorgio, 2003, *Lo stato di eccezione. Homo Sacer. vol.II/1*, Torino: Bollati Boringhieri.

Agamben, Giorgio, 2020, "Chiarimenti", *Quodlibet* 17 marzo 2020, https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-chiarimenti [controllato 26/03/2020].

Barth, Fredrik, 1969, "Introduction", in F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Long Grove: Waveland Press: 9-38.

Dei, Fabio, 2020, "Populismo e demologia", *Dialoghi Mediterranei* 42, marzo 2020, http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/populismo-e-demologia/ [controllato 26/03/2020].

Derrida, Jacques, 1998, *Della Grammatologia*, Roma: Jaca Book

Donnan, Hastings, Wilson, Thomas M., 1999, *Borders: Frontiers of Identity, Nation and State*, Oxford/New York: Berg.

D'Onofrio, Salvatore, 2019, *Lévi-Strauss e la catastrofe*, Milano: Mimesis.

Fabietti, Ugo, 1998, *L'identità etnica*, Roma: Carocci.

Fassin, Didier, 2011, "Policing Borders, Producing Boundaries. The Governmentality of Immigration in Dark Times", *Annual Review of Anthropology* 40: 213-226.

Flores d'Arcais, Paolo, 2020, "Filosofia e virus. Le farneticazioni di Giorgio Agamben", *MicroMega* 16 marzo 2020, http://temi.repubblica.it/micromega-online/filosofia-e-virus-le-farneticazioni-di-giorgio-agamben/ [controllato 26/03/2020].

Gramsci, Antonio, 1977, *Quaderni del carcere* (4 voll.), Torino: Einaudi.

Lamont, Michèle, Molnár, Virág, 2002, "The Study of Boundaries in the Social Sciences", *Annu. Rev. Sociol.* 28: 167–95

Martellozzo, Nicola, 2019, "Identità, confini ed etnie: la polarizzazione dell'immaginario etnico nel conflitto civile sud-sudanese", *Dialoghi Mediterranei* 36, marzo 2019 http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/identita-confini-ed-etnie-la-polarizzazione-dellimmaginario-etnico-nel-conflitto-civile-sud-sudanese/ [controllato 26/03/2020].

Pizza, Giovanni, 2020, *L'antropologia di Gramsci*, Roma: Carocci.

Quammen, David, 2014, *Spillover. L'evoluzione delle pandemie*, Milano: Adelphi.

Raztel, Friedrich, 1902, *Die Erde und das Leben. Eine vergleichende Erdkunde*, vol. 2, Leipzig/Wien: Bibliographisches Institut.

Remotti, Francesco, 2019, *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Bari: Laterza.

Saitta, Pietro, 2020, "Covid-19. Un oggetto culturale e politico", *Il lavoro culturale* 26 febbraio 2020, https://www.lavoroculturale.org/corona-virus-oggetto-culturale-politico/ [controllato 26/03/2020].

Vallet, Élisabeth, (ed.), 2014, *Borders, Fences and Walls: State of Insecurity?*, Farnham: Ashgate Publishing.

Verdery, Katherine, 1994, "Ethnicity, nationalism and state-making", in H. Vermeulen, C. Govers (eds.), *The Anthropology of Ethnicity*, Amsterdam: Het Spinhuis: 33-58.

Vereni, Piero, 2020, "Note antropologiche sul Coronavirus", 11 marzo 2020, https://pierovereni.blogspot.com/2020/03/note-antropologiche-sul-coronavirus.html [controllato 26/03/2020].

Viazzo, Pier Paolo, 2007, "Frontiere e confini: prospettive antropologiche", in A. Pastore (a cura di), *Confini e frontiere nell'età moderna*, Milano: Franco Angeli: 21-44.

Watkins, Calvert, (ed.), 2000, *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots*, Boston/New York: Houghton Mifflin Company.

Wastl-Walter, Doris, (ed.), 2011, *The Ashgate Research Companion to Border Studies*, Farnham: Ashgate.

Wille, Christian, *et al*., (eds.), 2015, *Spaces and Identities in Border Regions. Politics – Media – Subjects*, Bielefeld: transcript Verlag.

Wilson, Thomas M., Donnan, Hastings, (eds.), 2012, *A Companion to Border Studies*, Oxford: Wiley-Blackwell.

Wimmer, Andreas, 2008, "The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries: A Multilevel Process Theory", *American Journal of Sociology* 113: 970-1022.

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.

Camera delle Meraviglie di Palermo

Ambigrammi e misteri nella ‘Camera delle Meraviglie’ di Palermo

di *Francesco Medici*

Il 28 febbraio 2017, di primo mattino, durante un mio breve soggiorno a Palermo, ebbi occasione di recarmi in via Porta di Castro 239 per visitare l’ormai celebre ‘Camera delle Meraviglie’, in compagnia del fotografo Calogero Campione (originario di Favara [Agrigento], ma palermitano d’adozione). Molto è già stato scritto su quella sala così insolita e suggestiva, fin dalla sua scoperta risalente al 2003, quando i coniugi Giuseppe Cadili e Valeria Giarrusso, nel corso di importanti lavori di restauro e ristrutturazione, rinvennero casualmente sulle quattro pareti di una stanza del loro ampio appartamento d’impianto settecentesco alcune misteriose iscrizioni di colore oro e argento su fondo blu, celate sotto diversi strati di calce e vernici. Oltre a un paio di agili volumi (*La Camera delle Meraviglie: Il mistero della stanza di via Porta di Castro*, a cura di G. Cadili, Banca Nuova, Palermo 2014; G. Cadili e V. Giarrusso, *La Camera delle Meraviglie. Codice Palermo*, Torri Del Vento Edizioni, Palermo 2017), vorrei menzionare qui almeno i due articoli comparsi sull’argomento in «Dialoghi Mediterranei»: *Il Mistero in una stanza* di Nino Giaramidaro (n. 14, luglio 2015) e *Rendere arabo ciò che arabo non è. La Camera delle Meraviglie di Palermo* di Giulia Gallini (n. 29, gennaio 2018).

Negli ultimi anni in tanti si sono cimentati nel tentativo di decifrare quelli che, a prima vista, parrebbero caratteri arabi. In particolare tre ricercatori dell’Istituto di Lingue Orientali e Asiatiche dell’Università di Bonn: Sarjoun Karam, Chiara Riminucci-Heine e Sebastian Heine. A quanto mi risulta, tali studiosi hanno proposto ad oggi almeno due (invero alquanto diverse) letture di quella che si è presto rivelata essere in realtà un’*unica* epigrafe parietale che, come una sorta di *mantra* segreto, si ripete innumerevoli volte, sempre identica a se stessa, lungo tutto il perimetro della camera: «Ciò che Dio vuole accade, ciò che Dio non vuole non accade» oppure «Sia lodato Dio, niente è simile a

Lui», quest'ultima, probabilmente, a confutare e a soppiantare la prima. Le due interpretazioni – ancorché, a mio avviso, difficili da verificare – troverebbero invero entrambe riscontro sia nel Corano stesso sia in alcuni *aḥādīṯ* (detti del Profeta secondo la tradizione islamica).

La seconda interpretazione in particolare, quella per così dire confermata dagli arabisti di Bonn, include la cosiddetta *ḥamdalah* (*al-ḥamdu li-Llāhi*, letteralmente «la lode [appartiene] a Dio»), espressione che figura nella prima sura del Corano, «L'Aprente» (*al-Fātiḥah*), al secondo versetto, ma, ammesso che essa compaia realmente nell'epigrafe, risulta a dir poco arduo trovarvene riscontro. Seguirebbe poi, in tutto o in parte, il quarto versetto conclusivo della sura 112, nota come «La Purezza» o «La Pura Fede» (*al-Iḫlāṣ*), che recita: «*wa-lam yakun lahu kufuwan aḥad*» («E nessuno gli è pari») [1]. Anche in questo caso, l'epigrafe non sembra in effetti restituire tale contenuto.

Ben prima del mio viaggio a Palermo, avevo passato alcuni giorni cercando di penetrare l'enigma della 'Camera delle Meraviglie', tuttora irrisolto, servendomi di svariate fotografie in buona risoluzione facilmente reperibili in rete. Ciò che a prima vista mi parve subito lampante fu che l'autore di quella presunta iscrizione in arabo (ma c'è chi sostiene possa trattarsi piuttosto di ebraico, oppure di siriaco…) non fosse soltanto un pessimo calligrafo, ma qualcuno che non avesse alcuna familiarità con le lingue semitiche. Inoltre, ogni elemento in quella stanza mi appariva insensato, e non riuscivo a condividere né che si trattasse di una sorta di 'moschea in miniatura' né tantomeno che fosse realmente una 'camera delle meraviglie', per le ragioni che mi accingo qui di seguito a chiarire.

Una moschea, per quanto di piccole dimensioni, dovrebbe, per esempio, almeno ospitare un *miḥrāb*, cioè una nicchia per indicare la *qiblah* (la direzione della Mecca dove si trova la Kaʿbah) verso cui ogni musulmano rivolge le proprie cinque preghiere quotidiane. Che possa poi essere una comune finestra aperta sull'esterno dell'edificio a sostituire il *miḥrāb*, come taluni hanno pure asserito, sarebbe una circostanza quantomeno inconsueta, se non singolare. Per quanto concerne poi l'ipotesi secondo cui ci troveremmo dinanzi a un eccezionale esempio di *Wunderkammer*, non si comprende la motivazione per cui qualcuno abbia voluto decorare l'intera camera con elaborati arabeschi e motivi ornamentali realizzati con una costosa pittura ad olio, se il suo intento non era altro che quello di occultarne completamente le pareti dietro a scaffali traboccanti di *mirabilia* e delle più svariate bizzarrie al solo scopo di destare lo stupore dei visitatori più ingenui.

Ciò che ho potuto appurare nel corso della mia visita è stata invece la precisa localizzazione della stanza all'interno della casa – particolare che mi incuriosiva moltissimo, dato che le fotografie visionate sul web non mi erano state di alcun aiuto in tal senso. La stanza in questione dispone di una porta principale di uscita/ingresso ed è attigua, rispettivamente a destra e a sinistra, ad altri due ambienti, ad essa collegati tramite altrettante porte: una stanza adibita dagli attuali proprietari a studiolo da un lato, e da un ampio salone dall'altro. Quasi una stanza di disimpegno, insomma, per consentire libertà di passaggio ad altri locali. Ciò renderebbe anche poco verosimile che essa possa essere identificata – così qualcuno avrebbe suggerito – come una 'camera magica', un laboratorio-studio, un cantuccio segreto (o perlomeno appartato) di un qualche alchimista o esoterista.

Per una curiosa coincidenza, il giorno prima, a Cefalù, avevo faticosamente raggiunto a piedi Villa Santa Barbara, che nei primi anni Venti del secolo scorso l'occultista inglese Aleister Crowley (1875-1947) abitò e scelse come tempio per i suoi adepti denominandola Abbazia di Thélema, oggi ridotta a un anonimo rudere fatiscente a ridosso di un'autorimessa e di un impianto sportivo. Nonostante il suo squallore e le sue condizioni miserabili, mi sembrò tuttavia che la tetra costruzione cefaludese, sebbene attualmente inaccessibile, conservasse ancora l'aspetto inquietante di un luogo deputato a rituali oscuri. La camera che i coniugi Cadili mi andavano illustrando, rischiarata dalla luce abbagliante di quella mattina di sole, mi suscitò sensazioni ben più rasserenanti, sebbene abbia provato per un momento a immaginare come essa dovesse essere a metà Ottocento, quando cioè – si

dice – venne realizzata: con tutte le iscrizioni, i motivi ornamentali e il suo colore blu perfettamente vividi e nitidi, benché probabilmente adombrati da pesanti tendaggi a schermare i raggi solari e illuminati appena da qualche luce soffusa di candele.

La prima impressione fu quella di trovarmi in quella che doveva essere stata una strana anticamera, un'austera sala d'aspetto, un luogo severo in cui visitatori e postulanti in attesa di udienza si preparavano ad essere ricevuti da una qualche personalità eminente, senz'altro abbiente e autorevole. Qualcosa di simile, insomma, a quanto si può vedere visitando il Vittoriale dannunziano, che conta addirittura due diverse sale d'attesa: una per gli ospiti graditi e un'altra per i seccatori.

Oppure quella stanza non era che una *chambre turque*, frutto del mero capriccio di un nobile facoltoso influenzato da certa moda in voga in Occidente in quel periodo, in particolare da quella tendenza che oggi si suole definire, con accezione tutt'altro che benevola, "orientalismo" – come ebbe a dire nel 2014 Sherif El Sebaie, docente di Lingua Araba, Civiltà e Arti dell'Islam presso il Politecnic di Torino. Nell'Ottocento il gusto per l'esotico trovava del resto larghi consensi in tutta Europa, anche in virtù del successo riscosso da *Le mille e una notte*, le cui traduzioni cominciarono a circolare nel Vecchio Continente già dal secolo prima, spesso impreziosite da suggestive e sfarzose illustrazioni a colori. Certo, non va dimenticata neppure la storia della Sicilia araba (*Imārat Ṣiqilliyah*, IX-XI secolo), le cui vestigia furono studiate con rigorosa attenzione da importanti figure originarie proprio di Palermo. Alludo nello specifico al canonico Rosario Gregorio (1753-1809), che pubblicò nel 1790 la sua *Rerum Arabicarum quae ad historiam Siculam spectant ampla collectio*, e allo storico e politico Michele Amari (1806-1889), autore, tra gli altri suoi numerosi titoli, dell'opera in tre tomi *Le epigrafi arabiche di Sicilia* (Virzì, Palermo 1875-1885). Entrambe le opere palermitane citate sono corredate da nutriti apparati iconografici che avrebbero senza dubbio potuto fornire di per se stessi infiniti spunti per il progetto e la conseguente realizzazione della 'Camera delle Meraviglie' di Palermo.

Orbene, nient'affatto convinto dell'autentica 'arabicità' di quelle iscrizioni, ero invece ansioso di condividere con i coniugi Cadili quella che umilmente ritenevo e ritengo tuttora una suggestiva intuizione personale. Camuffata sotto le sembianze di un'epigrafe araba di pura invenzione, mi pareva di leggere, tra quelli che definirei piuttosto dei glifi – segni grafici che nei testi esoterici designano concetti alchemici, lettere di alfabeti segreti o simboli astrologici –, una locuzione in latino: «*recto lucet*». Lo stupore e l'interesse dei padroni di casa per questa mia interpretazione è stato immortalato da uno scatto dell'amico Calogero. Ricordo che sulle prime entrambi restarono disorientati da quanto andavo loro indicando su una delle pareti. Poi vidi dipingersi sui loro visi una convinta espressione di assenso. Mi assicurarono che nessun altro fino ad allora si era mai accorto della presenza di quelle parole contenute nell'iscrizione. Me ne chiesero il significato, ed io ne improvvisai una traduzione piuttosto libera (il tempo a disposizione per la visita si era ormai concluso, altri visitatori attendevano all'ingresso, e non era certo quello il momento migliore per intrattenere oltre i miei ascoltatori con ulteriori disquisizioni filologiche). «Risplende… brilla di rettitudine» azzardai.

Aggiunsi inoltre, in quell'occasione, che a mio avviso quell'iscrizione poteva celare un ambigramma, cioè una frase resa con lettere di forma grafica tale che, se letta al contrario oppure riflessa in uno specchio, dà luogo a un'altra frase (in questi casi si preferisce la definizione di eterogramma) o addirittura alla stessa (omogramma). Al momento dei saluti e dei reciproci ringraziamenti non mancai di esprimere tutta la mia frustrazione e il sincero rammarico di non essere riuscito a completare l'impresa: sia la lettura inversa sia quella speculare della (presunta) scrittura araba, nonostante i miei sforzi, si erano purtroppo rivelate vane (mi ero infatti persuaso si trattasse di un ambigramma arabo-latino o pseudoarabo-latino).

Circa un anno dopo mi capitò per caso di imbattermi in un articolo del «Corriere della Sera» (Corriere TV / dall'Italia, versione online), datato 6 gennaio 2018, a firma di Felice Cavallaro e intitolato

Palermo e il pentagramma misterioso: «Sol, Sol, Re, Sol, Mi, Fa, Mi, Fa, Fa, Re, Mi, Sol». La musica celestiale nella «Stanza delle meraviglie», in cui si attribuiva la mia intuizione ad altri: nientemeno che a uno dei più noti critici d'arte italiani e al primo cittadino del capoluogo siculo. Nell'articolo si legge: «[…] come hanno notato Vittorio Sgarbi e il sindaco di Palermo Leoluca Orlando […] la stessa epigrafe al suo interno ne cela un'altra, scritta in latino: "Recto lucet" (Brilla di rettitudine)» [2]. La notizia è riportata anche nella voce di Wikipedia dedicata alla «Camera delle meraviglie (Palermo)» insieme a una nota al piede che rimanda a un video (con breve articolo annesso) pubblicato da *repubblica.it* il 1° settembre 2018 in cui è lo stesso Cadili a farne menzione senza tuttavia citare l'autore di quella particolare 'scoperta' [3]. L'informazione è stata infine ripresa da Francesco Musolino nel volume *Le incredibili curiosità della Sicilia* edito da Newton Compton nel 2019.

Beninteso, questo mio contributo non intende assumere certo la forma e i toni di una piccata rivendicazione di paternità. Il suo solo fine vuole essere invece quello di riportare più nel dettaglio ciò che non ho ancora avuto finora occasione di esporre, rendendo dunque un onesto e (spero) utile servizio culturale, esaudendo peraltro una richiesta che Cadili stesso mi ha fatto sia di persona sia, successivamente, per iscritto nel corso di un più recente scambio di messaggi telefonici.

La locuzione latina «*recto lucet*» è polisemica, cioè latrice di più significati. L'avverbio *recto* (qui adoperato al posto del più comune *recte*) è traducibile come: in modo diretto, direttamente, giustamente; ma anche: rettamente, onestamente, bene. Il verbo *luceo*, se intransitivo, è traducibile come: brillare, risplendere; se intransitivo, ma in senso figurato: essere evidente, chiaro, manifesto, saltare agli occhi; se transitivo: far brillare; se impersonale (*lucet*): si fa giorno. Si può dunque comprendere come l'espressione completa si presti a numerose interpretazioni, due delle quali in particolare, a mio parere, maggiormente intriganti.

Una prima interpretazione potrebbe riferirsi all'equinozio, cioè al fenomeno astronomico per cui, due volte all'anno (in primavera, il 21 marzo, e in autunno, il 23 settembre), a mezzogiorno il Sole si trova allo zenit dell'equatore: [*Aequinoctium est dies cum Sol in lineam aequatorialem*] *recto lucet* («[L'equinozio è il giorno in cui il Sole] risplende in modo diretto [sulla linea dell'equatore]»). È utile al riguardo menzionare che il termine 'zenit', che designa il punto di ideale congiunzione tra la volta celeste e il piano terrestre, trova la sua origine proprio in una locuzione araba: *samt al-ra's* (letteralmente «via/direzione della testa»). Va altresì ricordato che la denominazione *aequinoctium* (dal latino *aequus* «uguale» e *nox* «notte») deriva dal fatto che agli equinozi la durata del giorno è pressoché uguale a quella della notte in ogni punto della superficie terrestre (*dies noxque circiter eiusdem longitudinis ubique in mundo sunt*). A corroborare l'ipotesi di un riferimento al fenomeno equinoziale vi sarebbero, tra i glifi ornamentali, i simboli astrologici del Sole e della Luna. Infatti, se si osserva attentamente l'epigrafe, si possono notare i suddetti simboli riprodotti in modo sovrapposto, quasi a coincidere (un punto a indicare il Sole, il crescente a simboleggiare la Luna).

Il binomio Sole-Luna ricorre numerose volte nel Corano. Il primo è indicato con il termine *šams*, la seconda con il termine *qamar*. La sura 91, "Il Sole" (*al-Šams*), fa da *pendant* alla sura 54, "La Luna" (*al-Qamar*). Nel Libro dei musulmani, i due astri vengono per esempio menzionati insieme in riferimento alla loro creazione, alla loro sottomissione agli ordini divini, alla loro evoluzione in cielo, alla loro riunificazione nel giorno del Giudizio, al loro essere asserviti agli uomini per misurare il tempo. Se, come è noto, è la Luna a determinare il calendario islamico, il sorgere e il tramontare del Sole scandiscono invece le preghiere quotidiane. Secondo alcune correnti *ṣūfī* (quelle cioè afferenti al misticismo islamico), il Sole rappresenterebbe lo Spirito che illumina il mondo, mentre la Luna ne sarebbe soltanto lo specchio. Inoltre il Corano (26,61; 71,16) qualifica talvolta il Sole come una lampada o fiaccola (*sirāǧ*), motivo ornamentale riprodotto ripetutamente lungo l'intero perimetro della volta della 'Camera delle Meraviglie' di Palermo. La luce promanata dalla fiaccola solare è manifestazione della conoscenza divina. Quando i due simboli cosmici sono portati sul piano del

microcosmo, l'anima del mistico è allora simbolizzata dalla Luna che riflette la luce del Sole [4]. Come non ricordare al riguardo il celeberrimo 'Versetto della Luce' (24,35)?

«Dio è la Luce dei cieli e della terra, e si rassomiglia la Sua Luce a una Nicchia, in cui è una Lampada, e la Lampada è un Cristallo, e il Cristallo è come una Stella lucente, e arde la Lampada dell'olio di un albero benedetto, un Olivo né orientale né occidentale, il cui olio per poco non brilla anche se non lo tocchi fuoco. È Luce su Luce; e Iddio guida alla Sua Luce chi Egli vuole, e Dio narra parabole agli uomini, e Dio è su tutte le cose sapiente».

Ma i numerosi significati sopra elencati dell'avverbio e del verbo potrebbero indurre anche a un'ulteriore traduzione, che suonerebbe in realtà come una sorta di dichiarazione di sfida per chi cerchi di risolvere l'enigma dell'iscrizione: «salta facilmente agli occhi» oppure, se si vuole, «è ben evidente/chiaro/manifesto». D'altro canto, in bibliologia, i termini *recto* e *verso* (diritto e rovescio), associati a *folio*, formano la locuzione latina traducibile come «sulla parte anteriore/posteriore del foglio». Quest'ultima interpretazione suffragherebbe l'ipotesi che l'iscrizione costituisca davvero un ambigramma, ovvero una frase leggibile da sinistra a destra (latino) e da destra verso sinistra (arabo o pseudoarabo). Esempi di ambigrammi arabo-latini, seppure rari, sono stati realizzati soprattutto negli ultimi due secoli. Si cita qui come esempio un traforo su legno del calligrafo turco Halil Açıkgöz (Konya, XX secolo), che riproduce in forma di omogramma il nome di Dio, Allāh (الله), utilizzando i caratteri dei due alfabeti, ben riconoscibili a seconda del verso di lettura [5].

Potrebbe anche darsi, tuttavia, che l'espressione *recto lucet*, interpretata alla luce di questa seconda ipotesi, intenda invece semplicemente ammonire il visitatore occidentale a non lasciarsi sviare dall'iscrizione in pseudoarabo (riprodotta pretestuosamente con caratteri fittizi, meramente evocativi della lingua coranica), che sarebbe solo un mero camuffamento, e ad attenersi invece al solo *recto* della stessa, ovverosia alla sua sola lettura da sinistra a destra – forse un modo per affermare il primato della religione cristiana su quella islamica?

Quanto appena detto ricondurrebbe dunque nuovamente alla prima ipotesi, cioè che l'epigrafe vada letta *esclusivamente* in latino e che il suo *solo* significato sia quello inerente al fenomeno equinoziale e a ciò che esso rappresenta a livello mistico-spirituale. Oppure, di contro, si tratterebbe di un'esortazione rivolta a chi legge a non farsi distogliere dai caratteri latini dell'epigrafe poiché proprio l'opposto senso di lettura, quello dei caratteri arabi (o *presunti* tali, si ribadisce), sarebbe quello corretto (cioè il *recto*). In quest'ultimo caso, sarebbe dunque il Cristianesimo ad essere collocato in una posizione subalterna rispetto ad altro e differente culto? Oppure si tratta soltanto di una sorta di indovinello, di rompicapo, di una qualche specie di sciarada?

Nello sforzo di interpretare in chiave latina il significato dell'epigrafe può tuttavia sorgere il dubbio che il verbo trascritto non sia *lucet*, ma *ducit*. Ne risulterebbe in questo caso la locuzione [*Qui*] *recto ducit*, che tradurrebbe alla lettera uno dei cosiddetti 'Novantanove Bei Nomi di Dio' secondo la tradizione islamica, per la precisione il novantottesimo: *al-Rašīd* (Colui che ben guida, il Condottiero, il Giustiziere; il Ben Guidato [da se stesso] e che guida sulla retta Via; Colui che guida, dirige con giustizia, con dirittura). Tale nome assume particolare rilevanza per i *ṣūfī*, chiamati a compiere un 'viaggio' verso Dio: nel sufismo (*taṣawwuf* in arabo) è infatti Dio stesso ad accompagnare il cammino spirituale di chi è correttamente determinato. La guida terrena per eccellenza dei *ṣūfī* è invece il misterioso e immortale personaggio di al-Ḫiḍr (o al-Ḫaḍir, "il Verde" o "il Verdeggiante"), che si manifesta di tanto in tanto agli 'iniziati', generalmente identificato con il profeta Elia, secondo i versetti del Corano nei quali quest'ultimo conduce Mosè nella ricerca della Fonte della Vita (XVIII,60-82) [6]. Henry Corbin, d'altronde, definendola «iniziatore alla Verità mistica che emancipa dalla religione letterale», colloca la «persona-archetipo» di al-Ḫiḍr all'interno di una tradizione ben

più ampia, che trascende largamente i confini dell'Islam (sunnita e sciita) o di qualsiasi altra fede intesa nel senso più ortodosso [7].

Un altro particolare che risalta osservando l'iscrizione perimetrale è che, a prescindere dalla foggia dozzinale dello stile calligrafico – dall'aspetto quasi arcaico e vagamente somigliante al cufico classico –, i singoli caratteri si ripetono perfettamente identici per forma e dimensioni, quasi fossero stati tracciati con l'ausilio di uno strumento simile a un normografo. Per essere più precisi, sembrerebbe anzi che l'iscrizione tutta sia composta dal medesimo modulo riprodotto in replica innumerevoli volte.

Quanto rilevato appare ancor più evidente se si confronta tale iscrizione per così dire 'lineare' con i due diversi monogrammi, anch'essi ripetuti più volte identici a se stessi, che ricorrono a intervalli abbastanza regolari a inframmezzare l'epigrafe principale (anche se sarebbe più corretto parlare di una interpolazione o giustapposizione dall'effetto estetico non sempre armonioso). Tali monogrammi, tracciati con ogni probabilità da un'altra mano, forse più esperta (o quantomeno più fluida nel tratto), sono realizzati in forma di *tuğra*: si ispirano cioè a quegli emblemi o sigilli dei sultani selgiuchidi e ottomani recanti di norma il nome del sovrano, comprensivo di patronimico, associato a una qualche formula d'augurio (quella più ricorrente, tra le altre, è [*al-*]*Muẓaffar Dā'imā*, «(Dio) Il Sempre Vittorioso»). È pur vero che l'arte calligrafica araba sovente ha fatto e continua tutt'oggi a fare ricorso allo stile della *tuğra* anche per la scrittura di versetti coranici o per altre espressioni, in modo particolare quelle di buon auspicio [8].

Sfortunatamente, anche in questo caso, si tratta di scritture approssimative e scarsamente decifrabili, oltreché carenti dei punti diacritici, ovvero di quei segni che contraddistinguono gran parte delle lettere dell'alfabeto arabo. Si può tuttavia tentare un'interpretazione per ciascuna *tuğra* della 'Camera delle Meraviglie'. L'una parrebbe ricordare la già menzionata *ḥamdalah* («la lode [appartiene] a Dio»). L'altra sembra invece racchiudere, seppure in modo altrettanto impreciso nonché parziale, la cosiddetta *basmalah*, ovvero la formula con cui si aprono tutte le sure coraniche: *Bi-smi Llāhi al-Raḥmāni al-Raḥīmi* («Nel nome di Dio, Clemente, Misericordioso»). Il monogramma palermitano sembra però limitarsi alla sola prima parte della formula («Nel nome di Dio»).

Eppure, il mistero della 'Camera delle Meraviglie' potrebbe essere svelato più facilmente di quanto non si creda. Basterebbe, forse, semplicemente condurre un'indagine accurata sull'allora proprietario dello stabile. La scarsa bibliografia in circolazione menziona *en passant* un certo «Stefano Sammartino, duca di Montalbo, ministro delle Finanze e capo della Polizia borbonica», che avrebbe abitato il palazzo prima del 1860 – informazione peraltro confermatami personalmente da Cadili. Ma chi era questo nobile palermitano? Una paziente ricerca in rete fornisce qualche elemento di conoscenza in più al riguardo. Certo, si tratta di dati che andrebbero puntualmente e opportunamente verificati, ma che raccontano di un personaggio che ricoprì cariche di primo piano nel Regno delle Due Sicilie.

Stefano San Martino (attestato anche come Sammartino o Sanmartino) Notarbartolo Ramondetta (o Ramondetto) (Palermo, 1787-1856) era il primogenito di Giovanni Maria, duca di Montalbo, e di Maria Anna (o Marianna) Reggio dei principi di Campofiorito. Nel 1806 sposò in prime nozze Eleonora Statella (m. 1837) dei principi del Cassero. Nel 1828 divenne barone di Carcaci (stato feudale esistito nell'attuale provincia di Enna tra gli inizi del XVIII e gli inizi del XIX secolo) *de jure* alla morte della madre. Sposò in seconde nozze Giovanna di Blasi, da cui ebbe due figlie: Marianna (1847) e Maria Felicia (1854). Per quanto concerne i suoi innumerevoli titoli onorifici e gli incarichi pubblici svolti, si cita quanto segue:

«Fu Gentiluomo di Camera con Esercizio nel 1823, Cavaliere di Devozione dell'Ordine di Malta, della Corona di Ferro d'Austria, Commendatore dell'Ordine di Francesco I nel 1838, Consultore del Regno, Pari ereditario del Regno, come Barone di Campobello, Prefetto di Catania nel 1818, di Messina nel 1822, di Palermo nel 1824, Direttore, col grado di Ministro Segretario di Stato, per i dipartimenti degli Affari Esteri ed Interni, Finanza e Polizia, presso S.A.R. il Conte di Siracusa, Viceré di Sicilia; nel 1838 fu Direttore per i dipartimenti degli Affari Esteri, Interni, Agricoltura, Commercio, Lavori Pubblici, presso S.A.R. il Conte di Aquilea, Viceré di Sicilia. In marzo del 1848 fu Presidente della Camera dei Pari in Palermo; nel 1850 Direttore Generale del Gran Libro del Debito Pubblico in Sicilia, Governatore della Compagnia dei Bianchi di Palermo, Tesoriere ed Amministratore Generale della S. Crociata in Sicilia ed Isole adiacenti» [9].

Si stenta davvero a credere come non vi sia stato alcuno studioso locale che si sia dedicato a ricerche d'archivio su una figura di portata storica tale da poter far presumere l'esistenza di una copiosa quantità di materiali documentali. È del resto attestato che fu proprio grazie alla sua intercessione in qualità di Intendente del Valle di Catania (intercessione sollecitata dalla prima moglie Eleonora, profonda amante della musica) se nel 1819 il diciottenne Vincenzo Bellini (1801-1835) riuscì a ottenere dal Decurionato della città etnea una borsa di studio per l'ammontare di 36 onze annue per poter frequentare il Real Collegio di Musica di San Sebastiano a Napoli (oggi noto come Conservatorio di San Pietro a Majella) [10].

Vi sarebbe infine da indagare la vicinanza dei San Martino agli ambienti massonici, considerato per esempio il fatto che il «Maestro Venerabile» Stefano San Martino Reggio (Palermo, 1725?-1796), nonno omonimo di Stefano, era «tra i membri della loggia "Marie au Temple de la Concorde", all'obbedienza della Gran Loggia Nazionale de' Regni delle due Sicilie, "Lo Zelo" (o "dello Zelo")» [11], benché la 'Camera delle Meraviglie' manchi al suo interno, almeno allo stato attuale, di qualsiasi simbolo tradizionalmente riconducibile alla massoneria. Al medesimo proposito, sarebbe fondamentale anche appurare quali rapporti intercorsero tra il duca di Montalbo e il suo già citato concittadino Michele Amari, arabista e a sua volta massone [12]. Si può ad ogni modo ritenere che San Martino abbia avuto contatti personali e diretti con la cultura arabo-andalusa, senza bisogno di mediazioni, quando, durante il regno di Francesco I (1825-1830), svolse la funzione di Incaricato d'Affari delle Due Sicilie in Spagna [13].

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Note

---

[1] Per tutte le citazioni coraniche in italiano presenti in questo articolo cfr. *Il Corano*, introduzione, traduzione e commento di A. Bausani, Rizzoli, Milano 2001.

[2] https://www.corriere.it/video-articoli/2018/01/05/sol-sol-re-sol-mi-fa-mi-fa-fa-re-mi-sol-musica-celestiale-stanza-meraviglie/ce7f9196-f267-11e7-97ff-2fed46070853.shtml?refresh_ce-cp

[3] https://video.repubblica.it/edizione/palermo/palermo-la-meraviglia-blu-della-camera-delle-meraviglie/313411/314039?refresh_ce

[4] Cfr. *Dizionario del Corano*, a cura di M.A. Amir-Moezzi, edizione italiana a cura di I. Zilio-Grandi, Mondadori, Milano 2007: 466-467, 824-825.

[5] Cfr. G. Mandel Khân, *L'alfabeto arabo. Stili, varianti e adattamenti calligrafici*, Mondadori Electa, Milano 2010: 134.

[6] Cfr. G. Mandel, *I novantanove nomi di Dio nel Corano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010.

[7] Cfr. H. Corbin, *L'immaginazione creatrice. Le radici del sufismo*, Laterza, Roma-Bari 2005: 36-69.

[8] Cfr. M. Chebel, *Dizionario dei simboli islamici: riti, mistica e civilizzazione*, Arkeios, Roma 1997: 345.

[9] Citato dal web (https://www.geni.com/people/Stefano-San-Martino-Ramondetta/6000000109113005880); cfr. anche A. Signorelli, *Catania borghese nell'età del Risorgimento. A teatro, al circolo, alle urne*, FrancoAngeli, Milano 2015: 237.

[10] Cfr. U. Carcassi, *Vincenzo Bellini: cultore di medicina e musicista*, Delfino, Sassari 2004, p. 13; M. Musumeci, *Dal Medioevo al Risorgimento, una famiglia italiana di nobili meridionali: I San Martino Ramondetto Pardo*, Catania-Messina 2012-2019:8 (https://musicaemusicologia.files.wordpress.com/2014/09/i-san-martino-principi-del-pardo-versione-8-gennaio-2019-1.pdf).

[11] R. Di Castiglione (a cura di), *La massoneria nelle Due Sicilie e i «fratelli» meridionali del '700*, vol. 5, Gangemi, Roma 2011: 39 e 209; cfr. anche: 189, 208 e ss., 213, 220.

[12] Cfr. A.A. Mola, *Storia della Massoneria in Italia*, Bompiani/Giunti, Firenze-Milano, 2018: 19.

[13] Cfr. *I documenti diplomatici italiani*, Prima Serie: 1861-1870, vol. VII (20 giugno-7 novembre 1866), Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato – Libreria dello Stato, Roma 1983: 440-441.

Francesco Medici, membro ufficiale dell'International Association for the Study of the Life and Work of Kahlil Gibran (University of Maryland), è tra i maggiori esperti e traduttori italiani dell'opera gibraniana, nonché autore di vari contributi critici su altri letterati arabi della diaspora tra cui Mikhail Naimy, Elia Abu Madi e Ameen Rihani. Si è inoltre occupato di letteratura italiana moderna e contemporanea, in particolare di Leopardi, Pirandello e Luzi. Docente di materie letterarie nella scuola secondaria, lavora attualmente in un CPIA di Bergamo come insegnante di italiano L2.

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

Ragusa, Palazzo Cosentini, balcone del Gentiluomo

Maschere tardobarocche e “Pathosformeln”

di *Mariachiara Modica*

Il repertorio iconografico dei mascheroni reggi-balcone che impreziosiscono le facciate dei palazzi tardobarocchi iblei evocano nostalgici ricordi di acroteri, antefisse e maschere teatrali, di grottesche e bestiari medievali. Un universo segnico alquanto complesso, sicuramente scaturito dal fortunato incontro tra la biblioteca dell’architetto cosmopolita del Seicento e del Settecento e le maestranze locali di intagliatori e scultori. In quest’epoca numerosi sono i trattati teorici e pratici, che circolano in Europa e nel Mediterraneo, destinati alla pratica di cantiere; essi testimoniano la diffusione di un repertorio iconografico alquanto variegato (Montana, 2008).

Rintracciarne le matrici culturali e indagare la loro semantica è materia alquanto complessa, poiché le decorazioni dei palazzi nobiliari, rispetto alle grandi opere di architettura religiosa sono frutto di commissioni private che implicano canali secondari, meno ufficiali, nelle scelte stilistiche e tematiche. Tuttavia, tali scelte iconografiche, pur rispondendo al gusto personale dei committenti, sono, in una certa misura, sintomatiche dello spirito di un’epoca.

Percorrendo l’intreccio di vie e viuzze che costituisce il tessuto medievale di Ragusa Ibla, ci s’imbatte nell’imponente presenza tardobarocca di chiese e palazzi, pubblici e privati, i cui apparati decorativi intessono un rapporto tutt’altro che secondario con lo spazio circostante e con la storia (e le storie) di chi quegli spazi li vive (e li ha vissuti). Partendo da questa riflessione, si proporrà di riprendere un discorso transdisciplinare, già proficuamente intrapreso (Montana, 2008), per riflettere sulla funzione mitopoietica delle maschere di pietra, evocatrici di quel passato interrotto bruscamente dal terremoto

del 1693 che coinvolse il Val di Noto, seguendo le suggestioni del processo critico intrapreso da Aby Warburg sul *Nachleben der Antike «*la sopravvivenza dell'antico» [1].

Osservando i mascheroni tardobarocchi iblei, sembra difficile credere, nonostante l'assenza di documenti che attestino con certezza il repertorio figurativo dal quale si attinse, che essi nascessero per un mero intento strutturale, di reggi balcone, appunto, bloccati in una silenziosa funzione decorativa. In realtà, il balcone sorretto da mensole antropomorfe e zoomorfe, si manifesta già per la prima volta tra la fine del Cinquecento e gli inizi del Seicento, come negli esempi di Palazzolo Acreide, Caltagirone e Caltanissetta, per poi imporsi nell'architettura civile post terremoto (Piazza, 2009). Ed è proprio con la ricostruzione post terremoto che la facciata dei palazzi nobiliari si anima con decorazioni scultoree che celebrano l'attitudine siciliana a voler vivere la vita all'aperto, con tutta la collettività; la facciata arricchita da immagini femminili, infantili, caricaturali o mostruose dalla forte plasticità, si trasformano in vere e proprie quinte teatrali (Boscarino, 1981).

La denominazione comunemente adottata per la descrizione dei balconi figurati di Ragusa fa riferimento al personaggio o personaggi centrali (Spadola 1982). I cosiddetti balconi dei "Cherubini" e del "Telamone" di Palazzo La Rocca hanno degli evidenti riferimenti classicheggianti: il telamone, in particolare, ricorda, in proporzioni ridotte, le grandi colonne antropomorfe di certi templi greci. L'unico a presentare un registro binato con un apparato iconografico più complesso è il balcone del "Bel Cavaliere" con i suoi due sgherri; ogni mensola ha un personaggio in alto in dialogo con una mascherone corrispondente in basso. Personaggio e maschera dai tratti caricaturali e fito-zoomorfi si ritrovano anche in ognuno dei balconi di Palazzo Cosentini, costruito approssimativamente negli stessi anni del Palazzo la Rocca, nella seconda metà del XVIII secolo. Anche in questo caso dei capimastri non si hanno fonti certe, ma tra i nomi dell'epoca spiccano i Cultraro (Nifosì 1985). Nei balconi "della Maldicenza", "del Benessere" e "del Gentiluomo" si ricorre nuovamente alla rappresentazione di alcuni personaggi stereotipati del tempo: il musicante, il mendicante e il nobile, l'occhialuto astrolabico. Quest'ultimo è l'intellettuale saccente, l'astrologo, che a furia di scrutare gli astri diventa cieco.

Il tema dello sguardo è centrale: tutti i personaggi in scena hanno direttrici visuali diverse, c'è chi guarda verso il basso i viandanti che provengono da destra, chi quelli che provengono da sinistra, e chi, ancora, guarda in alto, verso gli edifici religiosi. La memoria pagana si rivela anche nelle figure femminili dalle forme abbondanti, con seni scoperti, con cornucopia – simboli di prosperità – e soprattutto nei volti caricaturali, mostruosi e ghignanti, ricoperti di fogliami, metà uomini e metà animali, che sintetizzano nei tratti del volto vizi e virtù, rievocando il monito moralizzante dei bestiari medievali e le immagini dell'*Iconologia* di Cesare Ripa.

Inequivocabile è anche il richiamo alle maschere fittili teatrali, ai riti dionisiaci, sublimati nella tragedia greca, che – ricorda Nietzsche – mettevano in scena l'orrore, il grottesco e l'invettiva, nonché «la forza apotropaica dell'osceno e del deforme» (Montana, 2008: 9). Nell'antichità la deformità trovava spazio nella finzione scenica, nel teatro, oppure era relegata ad una dimensione magica, "semi-animalesca" o "semi-divina" (Pisani, 2016). D'altra parte non poteva essere altrimenti nella Grecia antica, soprattutto quella del periodo classico, ancorata all'ideale del *kalos kai agathos* (Bourriot, 1995), l'equivalenza tra bellezza e bontà, concetto che ritroverà la sua ragion d'essere nella *physiognomica*, che ebbe molto seguito nella ritrattistica romana e nella cultura occidentale dei secoli successivi.

Anche Umberto Eco (1985: 61-65) ci ricorda che la fisiognomica è una scienza (poco scientifica) molto antica:

«A sfogliare Aristotele (per esempio *Analitici Primi*, II, 70b) si trova che è possibile giudicare la natura di un uomo o di un animale sulla base della sua struttura corporea, dato che tutte le affezioni naturali trasformano simultaneamente il corpo e l'animo: e così i tratti del volto, o le dimensioni degli altri organi, sono segni che rimandano ad un carattere interno […] Incomincia, con pretese di scientificità, Giovan Battista Della Porta, napoletano, nell'Italia rinascimentale […] scrive nel 1586 una *De humana physiognomonia* dove compara i volti degli animali, pecora, scimmia, leone, cane, bue e così via, ai volti degli uomini e ne trae osservazioni sul loro carattere […] ».

La deformità di certi volti in pietra della Sicilia sud-orientale fu sicuramente un modo per combattere la forza dirompente del sisma attraverso antiche pratiche pagane dagli intenti apotropaici. In effetti, c'è una matrice mitologica che parrebbe poter giustificare una tale ricorrenza iconografica: in Sicilia sopravvive la fittile Gorgone Medusa dell'Athenaion di Siracusa. Medusa è il mostro per antonomasia, è trasformato in pietra dal riflesso dello scudo di Atena, dea che protegge la Sicilia dai terremoti perché, nella lotta per il possesso dell'Attica, riesce a sconfiggere Poseidon, dio del mare, anche noto come "scotitor di terra". Quindi, per una trasposizione di intenti, rappresentare Medusa – e le sue varianti – era un modo per ricordare Atena ed esorcizzare altre catastrofi sismiche (Cresti 2008).

Nel tragico che si commemora e si vuole esorcizzare, attraverso queste maschere enigmatiche e caricaturali, sembrano sopravvivere formule espressive di pathos, le *Pathosformeln* di cui ha parlato Aby Warburg. Le *Pathosformeln* sono formule espressive condensatesi in immagini permanenti, provengono da un nucleo originario di miti, simboli e segni creato dagli antichi, che ha lasciato un'impronta indelebile nella memoria collettiva dell'umanità (Settis 2004). La ricerca warburghiana ci suggerisce di rileggere la storia dell'arte quale «storia di fantasmi per adulti», per via di quella che lui definì *Nachleben der Antike,* «sopravvivenza dell'antico».

Le immagini hanno una genesi complessa, sono la trasposizione simbolica di quei fenomeni naturali precedentemente inglobati nelle pratiche rituali e nella danza. Alcune di queste formule rituali diventano forme condensate, eco del pathos primitivo, il cui significato sopravvive attraverso i ricordi e le narrazioni trasmesse come patrimonio immateriale da una generazione all'altra. L'immagine antica sopravvive e riappare in determinati momenti storici come «momento energetico prodotto da temporalità complesse, dalla contrapposizione tra l'adesso e il non più, il qui e l'altrove» (Calabrese & Uboldi, 2011: VIII).

«La sopravvivenza disorienta la storia» (Didi-Huberman, 2006: 83), si rivela come traccia sintomatica, impronta [2] nella memoria che Warburg scelse di chiamare *engramma* (mutuando il termine da Richard Semon del 1904, a proposito degli studi di neurofisiologia). Le tracce di un passato che si anacronizza vanno a costituire un palinsesto di strati eterogenei dalle radici multifocali, e in questo processo di stratificazione sussistono continue risemantizzazioni e metamorfosi (Michaud, 1998).

Impronte di un passato non ripercorribile in maniera lineare caratterizzano dunque le maschere di pietra tardobarocche che ricordano quelle fittili di teatro, richiamano le grottesche e i bestiari medievali, mentre convivono con la lezione della fisiognomica greco-romana e l'iconologia alla Ripa, e ancora, cristallizzano il sentire del tempo fatto di superstizioni, leggende popolari e pratiche contro il malocchio.

Anche Burckhardt sosteneva che per cogliere lo spirito di una determinata epoca, bisogna andare oltre i fatti storici narrati nelle fonti ufficiali e osservare le opere d'arte, i paesaggi, nonché i dettagli apparentemente secondari: abiti, decorazioni architettoniche e grottesche (Ghelardi, 1991). Lo stesso Warburg usava ripetere che «il buon Dio abita nei particolari» (Gombrich 2018: 24). La cultura

pagana traslata in un sentire popolare, traspare dai mascheroni tardobarocchi convivendo con la cultura cristiana, vive nel marginale, così come accade per l'energia "bacchica" rintracciabile in certe danze del sud Italia (la tarantella e il ballo di San Vito), come sottolineava Nietzsche (cit. in Didi-Huberman, 2006: 143).

È il tragico che sopravvive tenacemente in una cultura; esso scaturisce dell'eterno riproporsi dell'antica tensione tra elementi apollinei ed elementi dionisiaci. Questo sembra essere il terreno da cui trae linfa vitale la dirompente forza segnica dei mascheroni tardobarocchi, nei quali si ravvisano le tracce (engrammi) della sopravvivenza dell'antico, sintomatiche di una storia – e di storie – di indeterminatezza e ambiguità, in un luogo rinato a seguito del trauma generato dal sisma che ha prodotto macerie e seminato morte. Il volto tardobarocco della ricostruzione post terremoto sembra infatti aver avuto origine da due forze contrapposte: il desiderio di rinascita e il ricordo del lutto sub'to. In termini psicanalitici equivarrebbe alla lotta tra il sistema di difesa che rimuove una rappresentazione traumatica e la sua sopravvivenza come «debole traccia mnestica» (Freud, 1967).

Le maschere tardobarocche giocano con la percezione dello spettatore, ma sono, soprattutto, impronte energetiche di esperienze emotive della memoria collettiva, riattivate per una scelta selettiva (Pasini 2000), conscia o inconscia, operata da una specifica dimensione sociale in una determinata epoca; successivamente questi engrammi (tracce, simboli) si concretizzano in formule di pathos, le *Pathosformeln.*

La riconquista del significato di certe formule di pathos andrebbe spiegata con il processo di immedesimazione, l'*Einfühlung,* che consiste in un'esperienza estetica esperita attraverso un sentire empatico. Per questo aspetto specifico, il metodo di Warburg si allinea con le tendenze estetiche di fine XIX secolo e si orienta nell'indagine sul rapporto tra emozione (desiderio, paura, bramosia) ed epifania delle immagini degli antichi sotto nuove sembianze e significati (Dal Lago, 2016). Nelle formule di pathos impietrite, le maschere iblee, mettendo in scena la dialettica del mostro, metafora della forza distruttiva delle catastrofi naturali, assolvono al duplice ruolo di esorcizzare il male (funzione apotropaica) e di annientare la paura e lo sgomento cosmico (funzione catartica). L'emozione prodotta dal trauma riemerge per essere esorcizzata, come i fantasmi insepolti delle vittime del sisma che non ebbero il tempo di avere degna sepoltura e che continuano a sopravvivere nelle numerose leggende popolari iblee.

Si è detto, seguendo il *fil rouge* warburgiano, che le immagini hanno una genesi complessa, sono in un rapporto reciproco intricato, generatore di prospettive multiple e temporalità labirintiche, nascono in un terreno fatto di rappresentazioni oniriche, frammentate e deformate. Il fondo di questa ricerca è senza limiti, rizomatico, ci invita a guardare segni, simboli, desideri, ricordi e nomi che si danno alle cose di ogni luogo nel loro farsi e disfarsi nella memoria in infinite forme, come suggerisce Italo Calvino nelle *Città Invisibili*:

«Clarice, città gloriosa, ha una storia travagliata. Più volte decadde e rifiorì, sempre tenendo la prima Clarice come modello ineguagliabile d'ogni splendore, al cui confronto lo stato presente della città non manca di suscitare nuovi sospiri a ogni volgere di stelle […] le popolazioni e le costumanze cambiarono più volte, restano il nome, l'ubicazione e gli oggetti più difficili da rompere[…] un certo numero di oggetti si sposta in un certo spazio, ora sommerso da una quantità d'oggetti nuovi, ora consumandosi senza ricambio; la regola è mescolarli ogni volta e riprovare a metterli insieme. Forse Clarice è sempre stata solo un tramestio di carabattole sbrecciate, male assortite, fuori uso» (La città e il nome, 4. 135-137).

Note

[1] Aby Warburg (1866-1929) fu uno storico e critico d'arte tedesco, i cui scritti pubblicati, seppur esigui, hanno avuto una grande influenza negli sviluppi postumi della storia dell'arte, grazie al suo tentativo di costruire una "psicologia storica dell'espressione umana". Pochi mesi prima della sua morte espose il progetto di un Atlante illustrato, *Bilderatlas Mnemosyne* che nel 1933 fu trasferito a Londra, per proteggerlo dall'avanzata del nazismo, oggi facente parte del Warburg Istitute. Alcuni suoi scritti furono pubblicati da Ernst H. Gombrich nel 1970, realizzandone una *Biografia intellettuale*, mentre tra i suoi interpreti contemporanei più accreditati ricordiamo Didi-Huberman, filosofo e storico dell'arte francese, che nell'epilogo finale de *L'immagine insepolta* definisce Warburg un "pescatore di perle", creando un parallelo con il saggio di Hannah Arendt dedicato a Walter Benjamin.

[2] Il concetto di impronta, *stamp*, era già presente in E. B. Tylor, *Primitive Culture* (1871), come riporta Didi-Huberman:51-59.

Riferimenti bibliografici

S. Boscarino, 1981, *Sicilia Barocca. Architettura e città 1610-1760*, Officina Edizioni Roma.

F. Bourriot, 1995, *Kalos Kagathos, Kalokagathia*, Georg Olms Hildsheim.

S. Calabrese, S. Uboldi (a cura di), 2011, *Aby Warburg Immagini Permanenti. Saggi su arte e divinazione*, CLUEB Bologna.

I. Calvino, 2012, *Le città invisibili*, Mondadori, Milano.

C. Cresti, 2012, *Presenze apotropaiche nelle architetture siciliane del 'dopo terremoto*, in M. Giuffrè, S. Piazza (a cura), "Terremoti e ricostruzioni tra il XVII e il XVIII secolo. Atti dei seminari internazionali, Lisbona 10 ottobre 2008- Noto 24 ottobre 2008", Giada Palermo: 15-18.

A. Dal Lago, 1984, *L'arcaico e il suo doppio. Aby Warburg e l'Antropologia*, in "Aut Aut", n.199-200: 67-91.

G. Didi-Huberman, 2006, *L'immagine insepolta: Aby Warburg, la memoria dei fantasmi e la storia dell'arte*, Bollati Boringhieri Torino.

S. Freud, J. Breuer, 1967, *Studi sull'isteria. In Freud Opere vol. I: 1886-1895). Studi sull'isteria e altri scritti,* Bollati Boringhieri Torino

M. Ghelardi, 1991, *La scoperta del Rinascimento. L'«Età di Raffaello» di Jacob Burckhardt*, Einaudi Torino.

S. Maffei (a cura di), 2012, *Cesare Ripa. Iconologia*, Einaudi Torino.

Ph. A. Michaud, 1998, *Aby Warburg et l'image en mouvement*, Macula Paris.

S. Montana, 2008, *Maschere di Pietra e di Teatro nel Tardobarocco degli Iblei,* in "Κρονος Quaderni del Liceo Classico Umberto I di Ragusa", n. 26.

F. Nietzsche, 2015, *La nascita della tragedia*, Feltrinelli Milano.

P. Nifosì, G. Leone, 1985, *Mastri e Maestri nell'Architettura Iblea*, Pizzi Milano.

M. R. Nobile (a cura di), 1997, *Barocco e tardobarocco negli Iblei occidentali*, Ragusa.

M. R. Nobile, 2002, *Alcune osservazioni sull'architettura civile nel Val di Noto nel XVIII secolo*, in M. Fagiolo (a cura di), "Residenze Nobiliari. Italia Meridionale", De Luca editore d'Arte Roma.

S. Piazza, 2009, *Sicilia Sud-orientale*, in M. R. Nobile e S. Piazza*,"* L'architettura del Settecento in Sicilia. Storie e protagonisti del tardobarocco", Kalos Palermo.

M. Pisani, 2016, *Malati Divini, Mortali e Immaginari. Percezione e raffigurazione del corpo malato in Grecia e a Roma tra il VI e il II sec. a. C.*, in "Horti Hesperidum" VI: 15-44.

S. Settis, 2004, *Futuro del "classico"*, Einaudi Torino.

O. Spadola, 1982, *Balconi di Ibla del Settecento*, Rotary e Rotaract Club Ragusa.

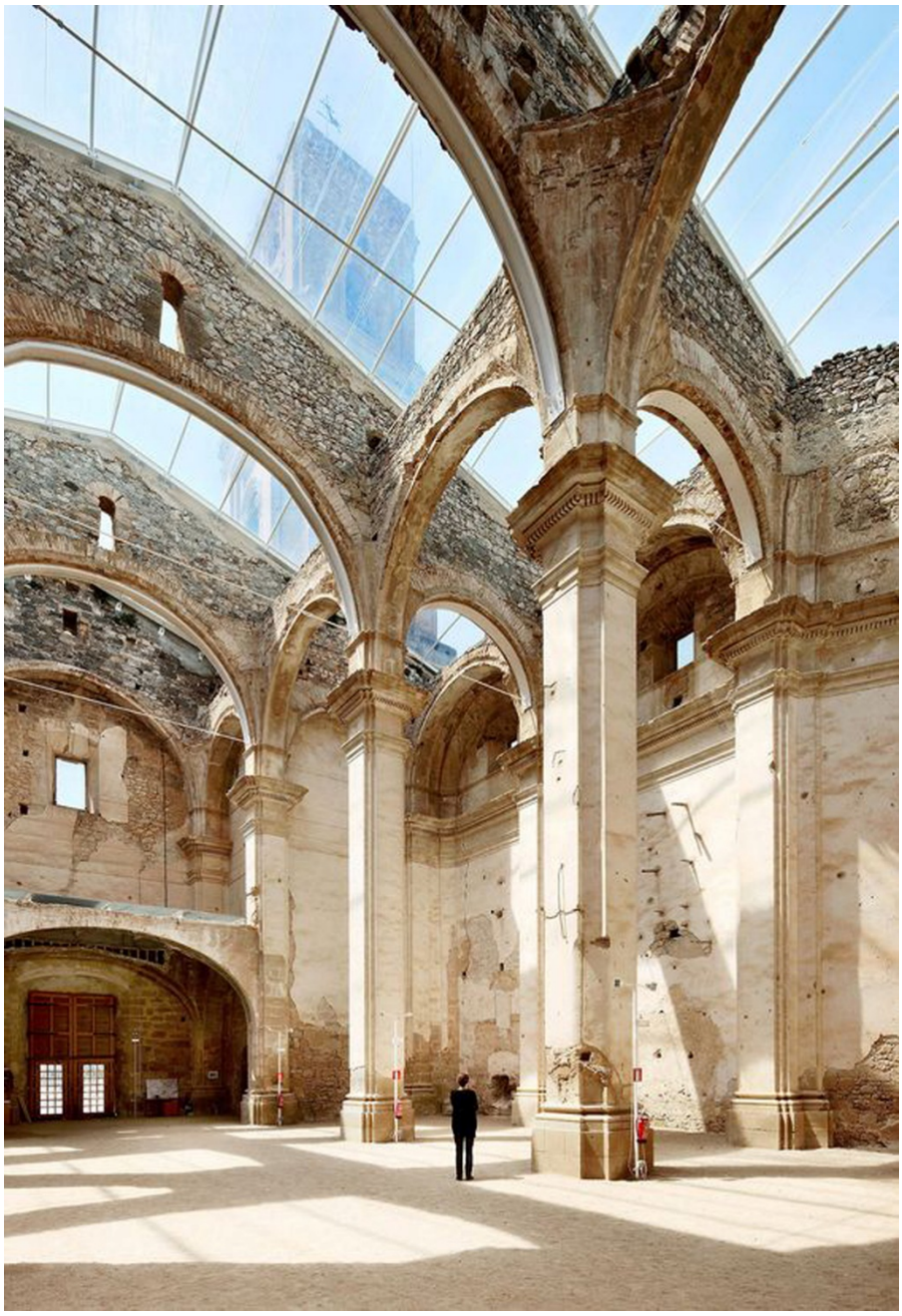
SITOGRAFIA

F. Laganà, 2017, *Ragusa. Alla scoperta dei mascheroni tardobarocchi. Catalogo e documentazione multimediale.* https://issuu.com/francesca3704/docs/catalogo_completo

G. Pasini, 2000, Introduzione al metodo di Aby Warburg, in *Engramma. La tradizione classica nella memoria occidentale*, n.1.http://www.engramma.it/eOS/index.php?id_articolo=3016

Mariachiara Modica, ha conseguito la Laurea Magistrale in Arti Visive presso l'Alma Mater Studiorum - Università di Bologna con tesi di laurea dal titolo: "La Collezione olandese De Stadshof. Peculiarità di una raccolta d'arte outsider approdata nel museo Dr. Guislain in Belgio". Attualmente insegna presso gli istituti secondari di secondo grado, parallelamente continua ad approfondire il discorso sull'arte, in particolare contemporanea, da un punto di vista fenomenologico e semiotico; il linguaggio artistico come campo d'indagine delle dinamiche socio-culturali e generatore di azioni politiche.

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



Restauro chiesa di Corbera D'Ebre (Spagna) (ph. O. Niglio)

I monumenti: tra interpretazione e difesa dei valori

di *Olimpia Niglio*

La cultura moderna ha recuperato la consapevolezza che il fine principale della conservazione dei monumenti è quella di tutelare non solo la materia del bene ma anche i suoi *valori* intrinsechi. Attraverso un giudizio soggettivo l'uomo, osservando un oggetto, riconosce specifici *valori* che lo rendono diverso da altri; ecco che esso entra a far parte di un mondo proprio dell'individuo che ne ha riconosciuto un determinato significato. I metodi che criticamente stabiliscono come riconoscere un *valore* dipendono dal contesto sociale, economico e politico in cui l'uomo si è formato. La necessità di ricercare questi *valori* nasce dall'opportunità di avere riferimenti reali e culturali che consentono all'uomo di orientare le proprie scelte morali e quindi dare un senso alla propria vita presente e futura.

Nasce quindi un rapporto tra *valori* e *bisogni*. A tutto ciò si collega un altro tema molto importante ovvero il mutamento delle condizioni di vita nella società attuale che determina sempre più una modificazione del rapporto tra *conservazione* e *fruizione* dei singoli monumenti e della città storica nel suo complesso, quindi il rapporto tra preesistenza e contemporaneità. Non si può poi sottovalutare il condizionamento che la comunicazione multimediale oggi dedica alla conoscenza del patrimonio culturale. Parlare quindi di tutela e conservazione dei beni culturali significa confrontarsi con le suddette tematiche e cercare di fornire contributi operativi specifici che rispecchiano le realtà culturali e geografiche di riferimento. Il contributo intende illustrare contesti urbani specifici messi a confronto tra differenti realtà culturali, con particolare riferimento al continente europeo.

Il *valore* culturale nel progetto di restauro

In tutte le fasi della storia, con specifico riferimento al patrimonio culturale, esistono *valori* (definiti come rapporto tra individuo ed oggetto) che non cambiano e nei quali l'uomo si riconosce. Su questo specifico tema il progetto di conservazione ha il compito di tutelare i *valori* che non sono universali ma mutano con le epoche e in relazione alle condizioni geografiche, economiche e socio-culturali. Va osservato che quanto più una nazione è progredita culturalmente tanto maggiore ed articolata è la scala dei *valori* a cui ci si riferisce. Questo implica che non è possibile applicare i medesimi principi di conservazione del patrimonio senza tener conto delle differenze sociali, economiche e del grado di progresso culturale di un Paese. È infatti erroneo pensare ad un "colonialismo intellettuale" (De Stefano, 1996) in cui far confluire principi validi universalmente. Si tratta invece di valutare la ricchezza e la complessità della realtà di riferimento e trovare risposta in questa stessa al fine di individuare il tragitto più corretto da intraprendere ai fini del restauro (La Regina, 2004).

Nell'analizzare la storia degli interventi e l'azione dell'uomo quanto del tempo sui prodotti della natura (il paesaggio naturale) e dell'attività antropica (architettura, pittura, scultura, etc..), da un lato hanno contribuito ad arricchire i *valori* propri delle singole opere, dall'altro sono stati anche causa di disgregazione, di menomazione, di perdita di significati estetici e culturali.

Ma esiste un legame che potremmo definire inscindibile tra l'opera dell'uomo e gli interventi operati su questo nel corso della sua vita, un legame segnato principalmente dall'*utilitas*, dunque dalla sua fruizione in relazione alle esigenze della comunità. Ma queste ultime sono determinate dal tempo e dal luogo, pertanto soggette a continue variazioni e trasformazioni.

La storia del restauro ci fornisce occasione di analizzare una vasta casistica di interventi che per comodità vengono poi classificate all'interno di precise categorie: così da un lato ritroviamo l'atteggiamento cosiddetto "scientifico" per il quale il fattore estetico stratificatosi nel tempo viene annullato tentando di far riemergere le parti più antiche; dall'altro si assiste anche ad una cultura del ripristino, oggi molto attiva e che, a differenza del restauro scientifico che assimila l'opera ad una pura scheda storica, punta invece verso una vera e propria ricostruzione materico-formale, incidendo l'opera nella sua piena autenticità e nell'*aura* conferitale dal «tempo grande scultore» (Yourcenar, 1994). Tale operazione punta ad attribuire all'opera un'immagine originale, ma spesso presunta e derivata da interpretazioni non corrette e di carattere strettamente filologico.

Ma l'intervento di restauro architettonico non deve scadere in un'operazione di ripristino né tanto meno in quello di mummificazione delle antiche testimonianze. Il maggior dilemma che oggi caratterizza un intervento di restauro è anche quello dettato dalla scelta della più idonea funzione da attribuire al monumento, alle sue origini edificato per fini ben differenti da quelli richiesti dalla comunità contemporanea.

Ma un'opera di architettura nasce, si consolida e si trasforma in relazione alla fruizione e dunque all'uso di questa e un restauro sarà tanto più conservativo quanto più le nuove funzioni saranno in grado di tutelare e valorizzare, senza rinunciare all'identità del monumento e senza che questo diventi "altro da se stesso", il *valore* intrinseco dell'opera. Più in particolare, afferma Rosario Assunto, le necessarie trasformazioni dovranno essere capaci di realizzare per l'opera «un'alterità in se stessa» o «di se stessa». L'intervento di restauro diventa così diretta conseguenza del legame che esiste tra storia, arte, forma e materia dell'opera e si definisce quale atto culturale che discende principalmente da considerazioni critiche ed estetiche. Un progetto di restauro dovrà essere guidato dal riconoscimento della qualità dell'opera sia sotto il profilo storico che artistico nonché condizionato da un'analisi e da un atteggiamento critico che faccia sempre prevalere la "reversibilità" e la chiara "distinguibilità" dell'intervento.

Infatti, al riguardo, Roberto Pane affermava che «noi viviamo tra una realtà che si presume essere arte ed un'arte che si presume essere realtà, da correre spesso il rischio di confondere l'una con l'altra e, per conseguenza, di diffidare di entrambe» (Pane, 1967). Ci troviamo di fronte a veri surrogati della verità che trovano il loro oggettivo fondamento soltanto nel monumento stesso; il resto sono solo "variazioni sul tema".

Così per usare le parole di Cesare Brandi, se il restauro «costituisce il momento metodologico del riconoscimento dell'opera (…) in vista della sua trasmissione al futuro» (Brandi, 1950; Brandi 1977), allora la solidarietà verso il prossimo sta nel sapere distinguere tra realtà, verità e falso e non far credere che quest'ultimo sia la condizione stessa del vivere dell'opera d'arte. Infatti John Ruskin scriveva che il restauro spesso si manifesta come «vera distruzione perché accompagnato dalla falsa descrizione della cosa distrutta».

Diversamente un intervento di restauro non può estraniarsi dalla realtà, essere asettico, rinnegare la consolidata memoria della collettività, i *valori culturali* che lo caratterizzano; al contrario dovrà beneficiare di questi e tutelarli prestando particolare attenzione anche all'ambiente che li circonda.

Riconosciuto così il valore conservativo del restauro, bisogna poi saper coniugare insieme i valori propri dell'opera, quale la storia, l'artisticità e i fattori socio-culturali con valori non meno importanti ma sicuramente più pragmatici quali la fruizione e la cultura socio-economica del contesto di riferimento.

Ma la salvaguardia di valori tradizionali ed estetico-contemplativi spesso sono soppiantati da interessi più pratici e proprî di una ristretta cerchia di persone e non indirizzate alla collettività il che induce in operazioni poco costruttive.

È fondamentale comprendere che bisogna tutelare i nostri valori storici, spirituali e tradizionali in quanto sono in gioco i fondamenti stessi del nostro futuro sia individuale che collettivo. Infatti, afferma Giovanni Carbonara che «un mondo senza memoria è un mondo cieco ed ottuso» Ma conservare non significa imbalsamare il patrimonio ma saperne controllare ed orientare in termini di qualità la produzione, i progetti, l'operato, le trasformazioni (Carbonara, 1988).

La continuità della memoria, in architettura implica continuità di significati, di utilizzazione, di perpetuazione della materia tramandata e da tramandare al futuro. È necessario per questo assumere la storia, letta sul monumento stesso, come un insieme di dati, di parametri valutativi capaci di certificare le trasformazioni che sono proprie di ogni realtà.

Un'architettura in quanto tale nasce per essere abitata e il concetto stesso dell'abitare è legato allo svolgersi di attività e dunque alla presenza di specifiche funzioni che si relazionano con le esigenze

del tempo, del luogo e della collettività e pertanto soggette a trasformazioni. Si tratta di una stratificazione spesso non materiale che si sovrappone all'uso originario dell'opera. Ma le modifiche sono state sempre operate nel corso dei secoli e l'atteggiamento dovrebbe essere quello di intervenire perpetuando l'immagine quale manifestazione di una materia risanata. L'atteggiamento è quello di una "conservazione dinamica" e propositiva e non statica e vincolistica, offrendo una nuova vita ed una idonea funzione al monumento in relazione alla sua vocazione naturale, dettata solo da una sua approfondita conoscenza. Così conoscenza delle testimonianze del passato, conoscenza delle condizioni presenti e conoscenza degli aspetti socio-culturali non devono contrapporsi ma anzi arricchirsi, integrarsi all'interno di quella complessità che è propria del progetto di restauro. La conoscenza, infatti, costituisce la base degli scopi che determinano l'intervento di conservazione.

Da ciò deduciamo l'importanza della interdisciplinarietà nel campo del restauro e di come l'architetto criticamente deve saper valutare e utilizzare tutti i dati forniti dalla scienza ai fini della conservazione dell'opera. Ma, molto spesso, proprio questa complessità di dati forniti dalla scienza e non opportunamente coordinati con le conoscenze storico-artistiche rende rischioso e dannoso l'intervento conservativo. Da tutto ciò deduciamo ancora una volta l'importanza della interdisciplinarietà e la necessità di un'attenta lettura critica condotta dallo specialista restauratore circa i dati forniti dalle più avanzate acquisizioni tecnologiche e la scelta di queste, in quanto il panorama della ricerca industriale impegnato nel settore dei beni culturali (dalle indagini conoscitive più sofisticate, all'impiego di nuovi materiali ad aggiornate tecniche consolidanti) è molto ampio ma non sempre soddisfacente.

La complessità dell'intervento di restauro richiede sempre più sicurezza metodologica, il che comporta la necessità di apporti scientifici precisi e corretti, valutati caso per caso, la cui opera non si fermi alla realizzazione del progetto di restauro ma punti, invece, ad evitarlo attraverso la prevenzione e la manutenzione supportata proprio da indagini conoscitive quali il rilievo, valutato non solo in termini geometrici (Curuni, 2009) e la diagnosi non distruttiva (Niglio, 2004, Fiorani, 2009).

La domanda sempre crescente di approfondite conoscenze del costruito da parte di studiosi quali storici, architetti, archeologi contribuisce sempre più ad avvicinare il mondo scientifico e quello più propriamente teorico-umanistico. Ma, come più volte ribadito da Guido Biscontin,

«l'incontro di discipline diverse, che sembrerebbero la risultante logica del problema, non sempre è di facile avvio, soprattutto per difficoltà di carattere culturale. Spesso il confronto tra le discipline, invece di sollecitare la discussione, rimane a livello superficiale, sia per il tipo di rapporto iniziale, sia per la scarsa conoscenza, da ambo le parti, delle possibilità e potenzialità di un dialogo. Lo scarso scambio di idee e di informazioni abbassa il livello della ricerca, e può far si che ognuno praticamente continui a portare avanti il proprio discorso disciplinare. D'altra parte, la interdisciplinarietà è una pratica molto difficile da mettere seriamente in atto, ci vuole un minimo di umiltà da ambo le parti, per cercare di usare linguaggi comprensibili, e una continua verifica del lavoro di ricerca comune».

A questa mancanza di dialogo si aggiungono la scarsa fiducia e l'insufficiente coraggio per l'innovazione per cui non c'è sperimentazione che di per sé implica apertura verso orizzonti che non garantiscono certezze. A tutto ciò si somma il pregiudizio, spesso molto restrittivo, verso l'efficacia culturale del supporto tecnologico. Così mentre in altri ambiti si fa ricerca, si sperimenta, si investe e quindi si ampliano gli orizzonti e le applicazioni di tecniche in campi spesso poco accessibili, lo stesso non avviene nel settore del restauro che finisce con il diventare non campo produttivo ma solo applicativo di materiali "innovativi" ma non certo conservativi.A tal proposito è necessario sottolineare che il ruolo della ricerca scientifica nel campo della progettazione della conservazione

del costruito deve consistere anche nello studio di prodotti, materiali, tecniche e metodologie pensate esplicitamente per l'architettura e per gli obiettivi della tutela.

Intanto la mancanza di sperimentazione, di apertura investigativa il più delle volte è stata governata da un consolidato atteggiamento semplicistico dell'architetto che opera nel campo del restauro:

«primo, scarta le tecniche che non conosce, o le riduce a semplici formalità e, secondo, riconduce a livelli di prassi artigianale quelle discipline che non è in grado di praticare con rigore ma che gli sembrano indispensabili. Una terza via, quella di delegare ad altre competenze il compito di svolgere speciali indagini di settore, presenta, in questi casi, alcuni rischi per la diversità di linguaggi con cui gli operatori colloquiano e per la conseguente schematicità delle comunicazioni» (Torsello, 1992).

Il tutto lo si può in parte superare nel momento in cui ci si rende conto che le diverse discipline che intervengono nel campo del restauro non sono solo di semplice supporto ma, al contrario, sono strumenti facenti parte integrante del restauro stesso. Potrebbe essere questo l'inizio verso l'abbattimento delle "perimetrazioni" disciplinari in funzione di un serio dialogo interdisciplinare a vantaggio della conservazione del patrimonio dell'umanità.

È importante, su tale linea di principio, far seguire anche un'intensa attività di sensibilizzazione all'azione educativa verso il nostro patrimonio, attività che comincia dall'età scolare e che poi trova la sua canalizzazione all'interno di corsi specifici e specialistici che gli interessati del settore possono seguire. Difatti sempre più, l'intervento di restauro predilige figure professionali autonome o società altamente specializzate e qualificate nello svolgere determinate lavorazioni. Non si tratta di relazionarsi con il mercato standardizzato dell'architettura contemporanea, ma di rivalutare forme artigianali e metodologie operative che sono proprie di ogni singola realtà monumentale e che non si presta a nessuna forma di omologazione. Pertanto educazione culturale, alta formazione professionale e lavoratori specializzati sono solo alcuni dei fattori principali per contribuire alla realizzazione di progetti il cui scopo è la "vita" e la conservazione del patrimonio trasmesso.

Ma tale attività di coinvolgimento e di educazione alla rivalutazione del *valore culturale* del bene va rivolta non solo agli operatori ma anche ai proprietari, molto spesso disinteressati, in quanto i costi di realizzazione e di successiva gestione e manutenzione sono elevatissimi. Infatti questi stessi sono coinvolti in scelte spesso deleterie per l'opera architettonica, scelte che riguardano principalmente il tema del riuso dell'immobile che non avviene «più sulla base di valutazioni storiche ma sulla effettiva possibilità di reinserire il costruito nei processi economici del presente, questi non sempre però vagliati con il parametro dell'utilità sociale» (Bellini, 1990).

Tutto ciò potrà essere in parte evitato, con una forte sensibilizzazione alla cultura della conservazione (sottolineandone il pubblico interesse) associata ad opportuni aiuti finanziari: sovvenzioni a particolari interventi di restauro, destinazioni di fondi, prestiti a basso interesse, sussidi, alleggerimenti fiscali, voci di bilancio specifiche per il settore.

Purtroppo è finita l'epoca del "mecenatismo del singolo" e dobbiamo affidarci al "mecenatismo finanziario" che incoraggi i proprietari, sia pubblici che privati, in quanto sempre più la mano pubblica non potrà occuparsi di tutto se non di orientare, sorvegliare e promuovere azioni migliorative per la società. Ciò comporterà grandi implicazioni di sviluppo sociale, produttivo ed economico e ciò perché la conservazione del patrimonio deve essere considerata sia sotto il profilo teorico sia sotto quello pratico-gestionale del patrimonio esistente.

Infatti utilizzazioni ingegnose dei monumenti potranno portare lustro e benefici sotto molti aspetti: occupazionali, economico-finanziari, sociali, turistici, etc…, contribuendo alla riqualificazione del

tessuto urbano esistente attraverso i grandi piani di sviluppo urbano che negli ultimi decenni hanno interessato molte delle nostre città, mettendo in un chiaro ed efficace dialogo l"antico e il nuovo". È convinzione ormai comune che i validi progetti urbani devono garantire la conservazione dell'esistente e una meditata e parsimoniosa realizzazione del nuovo. In tal senso, restauro architettonico significa anche capacità di adattare nella città moderna i segni di una forte identità storica, da cui la possibilità di dialogare con i mutamenti e il divenire del tessuto urbano nel suo insieme.

Ciò è quanto si comincia a leggere soprattutto nei grandi progetti delle città europee dove i principi emessi dalla Dichiarazione di Amsterdam del 1975 trovano le prime valide approvazioni. Difatti sia la su citata Dichiarazione quanto la successiva Carta di Granada del 1985 e la più recente Carta di Cracovia (2000) pongono particolare attenzione su princìpi secondo i quali la conservazione deve rispondere a finalità essenzialmente culturali e come tale deve condurre ad un miglioramento della vita e ad uno sviluppo socio-economico. Per tal motivo viene definita "conservazione integrata" «il risultato dell'uso congiunto della tecnica del restauro e della ricerca di funzioni appropriate» (Esposito, 1996, Cristinelli, 2000).

Inoltre va sottolineato il ruolo educativo, culturale e sociale del patrimonio architettonico la cui tutela non è una "spesa" ma un vero "investimento", capace di apportare un reddito considerevole e mettere in moto ampi flussi economici, grazie all'impiego di risorse umane e di beni. L'attenzione in ogni caso è rivolta non al singolo bene architettonico ma anche e soprattutto al suo contesto, all'ambiente, alle tradizioni culturali, al paesaggio.

Infine gli interventi di conservazione, in relazione a tutte le ragioni su esposte, devono essere effettuati non a spese del passato ma in continuità con esso, prediligendo anche un'architettura moderna di qualità, patrimonio del nostro futuro. Il tutto sarà possibile se in particolare i poteri centrali quanto quelli locali, che intervengono a tutela del patrimonio, fondano quest'azione di salvaguardia su un'attenta analisi della realtà dei fatti, attribuendo funzioni idonee agli edifici antichi, incentivando la divulgazione e l'educazione alla cultura, instaurando organi di utilità e collaborazione a diretto contatto con l'utenza interessata e stanziando fondi specifici all'interno del proprio bilancio annuale.

Tutto ciò in quanto, come ribadito ai punti 2 e 3 della Carta Europea del Patrimonio Architettonico (1975), «*la testimonianza* del passato (…) costituisce un ambiente essenziale per l'equilibrio e lo sviluppo culturale dell'uomo», ovvero rappresenta «un capitale spirituale, culturale, economico e sociale di valore insostituibile». Così il passato potrà vivere nel futuro ed il futuro potrà vivere del passato e ciò vale anche per la conservazione dell'architettura contemporanea.

Architettura Contemporanea e Preesistenza

La rivoluzione industriale prima e l'età dell'industrializzazione dopo hanno notevolmente mutato le regole che hanno guidato, fino alla metà del XVIII secolo, la cultura architettonica e l'arte del costruire in Occidente. Se da un lato si è assistito ad un nuovo modo di concepire la città, in cui alle regole di Anfione si sono contrapposte quelle di Prometeo (Assunto, 1984), dall'altro è radicalmente mutata la logica dell'architettura, della costruzione, dell'uso dei materiali, del rapporto forma-materia, tutti aspetti che hanno rivalutato la tesi della conciliabilità tra le due città, tra edilizia nuova ed edilizia antica (Di Stefano, 1996).

Ma è soprattutto a partire dal XX secolo ed in particolare con i Congressi Internazionali di Architettura Moderna, che si sono cominciati a delineare importanti dibattiti, nazionali e internazionali sul tema dell'innovazione, sui veri compiti dell'architettura e di come questa doveva porsi rispetto al passato.

Ma se da un lato si è assistito alla volontà di stabilire un "incontro-confronto" tra le diverse tendenze culturali in materia architettonica sul tema di un possibile dialogo tra "antico e nuovo", dall'altro sembra aver prevalso una dirompente volontà di riconquistare libertà espressive e che hanno visto nella storia nient'altro che un repertorio di forme, quali strumenti di comunicazione per qualsiasi tipo di messaggio.

«La storia – scrive Paolo Portoghesi (1980) – diventa materia di operazioni logiche e costruttive (….), per coniugare reale ed immaginario attraverso meccanismi di comunicazione (….) in quanto presenta sistemi di alto valore convenzionale attraverso cui è possibile pensare e far pensare per mezzo dell'architettura». In realtà viene riconosciuta la pienezza dei valori della storia, la sua ricchezza, l'importanza del recupero di una memoria utilizzata sotto forma di citazionismo ma non viene praticata alcuna reinvenzione delle forme storiche; dunque il rapporto con il passato fallisce. Così l'architettura del XX secolo ha manifestato sempre più una scarsa attenzione per la ricerca dell'*aletheia* che presuppone un mondo riproducibile, privilegiando, invece, un nuovo sentimento e cioè quello che rifiuta l'essere come dato e determinato e dunque che non accoglie l'idea platonica di un'*archè* da trovare e da imitare. Contrariamente a quest'ultima posizione, gli architetti dell'ultimo ventennio sembrano aver abbracciato la tesi nietzschiana per cui non esiste un mondo al di fuori di quello che noi stessi produciamo.

L'architettura così si caratterizza in opposizione al vecchio regime di mimesi-ricerca come creazione-formazione continua, alla cui base sta il monitoraggio delle sintesi ereditate (Bezrucka, 1995). Ma questa continua rimessa in discussione, "verifica" o ancor meglio "controllo" nel tempo del rapporto tra architettura nuova e quella preesistente, mette in evidenza come tale incontro è mutato e continua a mutare in funzione dei differenti valori culturali attribuiti sia all'architettura storica quanto alle nuove intenzioni progettuali. È ingannevole ritenere che sia possibile stabilire una dottrina permanente circa il rapporto antico e moderno. Al contrario è possibile individuare le diverse concezioni teoriche ed operative che in differenti epoche hanno guidato l'intervento sulla preesistenza in modo tale da discernere le diverse caratteristiche che ha assunto tale rapporto.

In realtà l'incontro tra preesistenza e il nuovo costituisce un atto puramente progettuale, condizionato da differenti modi di intendere la contestualità, quale fattore armonico che tende a relazionare le parti con il tutto senza mai giungere all'universalità del dialogo, dal momento che ogni traccia di universalità – come afferma Jacques Lucan – si inserisce nella condizione di un "mondo transitorio" (Lucan, 1992). Il tutto sta ad affermare l'impossibilità a giungere ad una legge universale, ma che il rapporto tra nuovo ed antico, che sempre più va caratterizzando i nostri principali centri storici, va analizzato e commentato criticamente caso per caso, epoca per epoca.

Attualmente si assiste ad una rilettura più critica e costruttiva dell'architettura sia moderna che contemporanea, di riconosciuto valore culturale, che caratterizza i nostri centri storici e non. Sembra manifestarsi sempre più la volontà di rileggere i progetti del movimento moderno e quelli a noi più contemporanei come architettura capace di accostarsi non solo fisicamente a quella preesistente, stabilendo con essa un rapporto visivo e spaziale insieme, ma che allo stesso tempo tende a formulare un tentativo di interpretazione della materia in quanto materiale costruttivo. Si assiste così al predominio della "categoria del contrasto" in quanto fondamento dell'effetto estetico nei problemi di intervento sulla città (De Solá Morales, 1985).

In tal modo il rapporto antico-moderno viene a ribaltarsi su di un piano diverso: non più un dialogo puramente formale e pertanto esteriore, ma un dialogo che tende ad andare ben oltre l'accessibilità tattile e visiva della superficie che nasconde la vera realtà dell'architettura, inserendosi così nella sua struttura, nei suoi materiali. Il rapporto che viene a definirsi non vede più solo quali principali

protagoniste le forme e gli spazi, ma accanto a queste la materia e i mezzi atte a realizzarle (Niglio, 2006).

Tutto ciò significa che l'inserimento, all'interno di un centro storico, di un'opera di architettura contemporanea non deve essere espressione di un atteggiamento filologico o analogico, bensì essere immagine della cultura del proprio tempo, in cui la creatività dell'architetto si manifesti nel rispetto delle indicazioni che la preesistenza suggerisce. Al riguardo il vero rischio, sostiene Benedetto Gravagnuolo, è che

«l'eccesso di passatismo professato dai nuovi profeti dell'anti-modernismo possa far scadere la questione del ripensamento del passato sul piano patetico di una sua involontaria parodia (…) Si tratta infatti di manifestazioni che emanano un loro fascino per l'estremismo della restaurazione culturale ma che non fa altro che regredire il dibattito sulla dialettica tra conservazione ed innovazione».

Se da un lato dobbiamo valutare criticamente l'atteggiamento filologico, dall'altro è necessario che ogni modificazione innovativa che viene eseguita su di un edificio o su larga scala su di un centro storico sia ben motivata da un'approfondita conoscenza dell'oggetto, nonché dalle chiare ragioni culturali e sociali che la determinano e non sia, invece, realizzata dalla smania di esibire narcisisticamente il "nuovo", alterando gratuitamente l'equilibrio storicizzato del manufatto. In realtà un qualsiasi intervento sulla preesistenza comporta inevitabilmente una mutazione dello *status quo ante* e come tale va culturalmente motivato. Infatti la disciplina del restauro è inserita all'interno di un campo disciplinare complesso e che non può essere ridotta nelle strettoie di una precettistica astratta e fondata da regole presunte obiettive (Carbonara e Salvo, 2009)

Testimonianza di ciò è l'opera di Carlo Scarpa in Palazzo Abatellis e Palazzo Steri a Palermo. L'opera del maestro veneziano, nel capoluogo siciliano, ci insegna che un intervento di conservazione deve necessariamente valutare molteplici aspetti e tra questi quello socio-culturale dove il restauro stesso diviene motore di processi produttivi, poiché può permettere l'attualizzazione della funzione originaria del patrimonio architettonico; l'*utilitas* originaria diviene nuova utilità che tende alla fruibilità della collettività e dunque assume un ruolo sociale e allo stesso tempo culturale. Il restauro, in tal senso afferma Roberto Di Stefano, non è più solo un'azione di mantenimento ma allo stesso tempo un'azione di trasformazione e dunque conservazione e trasformazione insieme possono conciliare nuovo ed antico (Di Stefano, 1996).

L'opera di Scarpa sottolinea, in tal senso, il ruolo del soddisfacimento dei bisogni umani e non solo di quelli materiali. Oggi più che mai il restauro deve tendere ai valori culturali ed «essere indirizzato verso finalità pubbliche al miglioramento della qualità della vita di tutti i cittadini» (Boscarino, 1987).

Il rapporto tra antico e nuovo nell'opera di Scarpa è l'esito di un atto creativo strettamente legato all'ambiente culturale che l'architetto trasforma. La sua concezione teorica della costruzione, che poi va a realizzarsi ed intersecarsi con la preesistenza, appartiene al luogo, al suo tempo e all'uomo, quello stesso che ha generato un'altra storia che si aggancia alla continuità del passato, senza subirla passivamente, anzi apprendendone la lezione e aprendo un nuovo futuro al passato. Il messaggio che trapela nell'opera di Scarpa è che l'architettura moderna, insieme alla preesistenza, una volta realizzata non deve entrare nel ciclo di quella cultura e di quella natura per cui questa assume caratteri di intoccabilità, e per la quale essa cessa di appartenere a qualunque tempo e luogo ma, diversamente, deve essere vissuta e riaffermare sempre anche il suo diritto naturale di morire. Così l'opera di Scarpa tende a stabilire un rapporto con il passato prediligendo valori legati al luogo e al tempo, dunque non solo d'immagine e visivi, d'esemplarità, di totalità storico-documentaria e ideologici, questi ultimi non tutti sempre concordi nel redigere un atto conservativo, ma spesso tra loro in contrasto.

L'opera di Carlo Scarpa ci mostra come l'architettura moderna non deve tendere a sostituire quei valori plastici e storici del contesto in cui si inserisce, ostentando strutture spesso più finte che vere ma deve invece, attraverso un processo critico, stabilire un dialogo che si rinnovi continuamente. Tale atteggiamento critico, accompagnato dalla rottura delle perimetrazioni disciplinari, tale da rendere possibile un dialogo sempre più vivo tra le materie progettuali e quelle proprie della storia e del restauro, potrebbe essere considerato un buon punto di partenza al fine di garantire un futuro al nostro passato. Tanto più che all'interno di una realtà complessa e mutevole l'operazione di delimitazione del perimetro, di chiusura del proprio "hortus conclusus", sta andando in crisi, mostrando la propria inoperatività. La perimetrazione non costituisce certezza. Per tal motivo ogni opera di pianificazione e di intervento sulla città deve essere preceduto da un lavoro di interdisciplinarietà tra l'architetto urbanista, il progettista, il restauratore, lo storico, l'economista, il geologo e l'antropologo al fine di recuperare il territorio culturale e proporne una saggia tutela e manutenzione in vista delle moderne necessità umane.

Ciò è quanto ribadito anche nella Carta di Washington per la Salvaguardia delle città storiche (1987), il cui contenuto deve aiutarci a riflettere circa la validità delle proposte che ogni giorno vanno attuandosi sulle nostre città e sui singoli monumenti. Spesso la politica utilitaristica e consumistica non rispettosa dei valori socio-culturali dei contesti in cui si è insediata, dunque nel del rapporto tra città storica e città contemporanea, ha prodotto solo un'architettura che, non essendo arte, si è posta in antitesi con la preesistenza, con il paesaggio e con l'uomo. In effetti «non e' esteticamente pensabile – scrive Rosario Assunto – la città senza paesaggio, così come il paesaggio non è esteticamente pensabile senza riferimento alla città nel paesaggio» e se tal rapporto non si realizza allora non è possibile la tutela della città antica, nè un dialogo tra questa e la contemporanea.

La conservazione del patrimonio e la "contemporaneità"

Sulla base di quando fin qui affermato risulta ora importante soffermare la nostra attenzione sul ruolo che le esigenze contemporanee, in particolare quelle connesse alla funzione e alla fruizione, impongono nel processo di conservazione di un bene culturale. Per riflettere su questo tema analizziamo un passo tratto dal dialogo di Paul Valery, *Eupalinos e l'Architetto*:

SOCRATE: *È dunque ragionevole pensare che le creazioni dell'uomo sono fatte o in vista del proprio corpo – e tal principio egli chiama "utilità" – o in vista della propria anima – e questo egli ricerca sotto il nome di "bellezza". Ma, d'altra parte, colui che costruisce o che crea, impegnato com'è col resto del mondo e col movimento della natura, che tendono perpetuamente a dissolvere, a corrompere o a rovesciare quel ch'egli fa, deve ravvisare un terzo principio, che egli tenta di comunicare alle proprie opere e che esprime la "resistenza" che egli vuole sia da queste opposta al proprio destino di periture. Crea la solidità e la durata.*

FEDRO: *Ecco le grandi caratteristiche di un'opera completa.*

SOCRATE: *L'architettura soltanto le esige e le porta al punto più alto* (Valery, 1990)

Così il rimando ai temi vitruviani della *utilitas, firmitas* e *venustas* è ben evidente se leggiamo attentamente la complessità in cui si sviluppa il "fare" architettonico a cui sono strettamente legate le problematiche relative alla sua conservazione nel tempo.

Infatti il progetto di restauro di un manufatto architettonico oltre alla forma esteriore e alla sua forma interiore (struttura materiale), in più deve preoccuparsi della sua funzione non assolutamente estranea ai fini della conservazione. Ma non il tema razionalista in cui è la *forma che segue la funzione*, bensì è *la funzione che segue la forma* per consentire la conservazione e la fruizione di uno spazio architettonico concepito e realizzato in un certo tempo e che ogni epoca "ritrascrive" secondo i canoni

della propria "contemporaneità". Nasce così un «funzionalismo che non nega il bello, ma lo fa conseguire dalla struttura nella sua necessità storica» (Nicco Fasola, 1949). Ciò sta a testimoniare che «il piano funzionale ed esistenziale ed il momento di fruizione materiale ed ideale non sono separabili, perché in definitiva il primo assorbe il secondo» (Bellini, 1990).

Dunque il restauro architettonico di un manufatto, a qualunque epoca esso appartenga necessita di un momento teorico-meditativo e di un momento strettamente conoscitivo di tipo formale e materiale in vista delle necessità contemporanee di uso e fruizione. Conservare non significa, infatti, garantire che qualcosa rimanga com'è ma, attraverso una sua approfondita conoscenza, valutare e soprattutto gestire l'evoluzione e le trasformazioni del manufatto oggetto dell'intervento.

Dal punto di vista strettamente teorico molto diversificate sono le posizioni assunte e dichiarate all'interno di testi specialistici e riviste scientifiche di settore a cui si associano i documenti, le carte del restauro, le dichiarazioni e le norme vigenti in materia. Tra queste ultime ricordiamo la Carta di Venezia del 1964 in cui all'art. 5 dichiarava che

«la conservazione dei monumenti è sempre favorita dalla loro utilizzazione in funzioni utili alla società: una tale destinazione è augurabile, ma non deve alterare la distribuzione e l'aspetto dell'edificio e ancora all'art. 9 afferma che il restauro è un processo che deve mantenere un carattere eccezionale (…) Il restauro deve fermarsi dove ha inizio l'ipotesi: sul piano della ricostruzione congetturale qualsiasi lavoro di completamento, riconosciuto indispensabile per ragioni estetiche e tecniche, deve distinguersi dalla progettazione architettonica e dovrà recare il segno della nostra epoca (…)» (Esposito, 1996).

Dunque l'incontro tra forma ed uso, tra forma e vita costituisce un aspetto fondamentale per la tutela del patrimonio architettonico a qualsiasi periodo esso appartenga in quanto la funzione è espressione delle necessità vitali dell'uomo e quando incontra la forma nasce il progetto delle modificazioni.

A ciò si associa una visione più ampia del concetto di conservazione del manufatto non relegato al solo e singolo manufatto di una certa epoca, ma al suo contesto, all'*insieme ambientale* (Civita, 1987), le cui tracce sono ripercorribili già nelle descrizioni conservate nei disegni settecenteschi di Piranesi, nel *Viaggio in Italia* di Goethe e negli scritti di John Ruskin. Così la conservazione e la valorizzazione del singolo manufatto sono strettamente legati al rispetto e alla tutela dell'ambiente che lo circonda e dunque alle trasformazioni di questo subordinate alle funzioni destinate.

In particolare il concetto di ambiente è ribadito in molti documenti e convenzioni internazionali (Carbonara, 1996; Esposito 1996) quali la *Convenzione sulla protezione del patrimonio culturale e naturale mondiale* (Parigi 1972), nella *Carta europea del patrimonio architettonico* (Amsterdam 1975), nella *Convenzione per la salvaguardia del patrimonio architettonico d'Europa* (Granada 1985) e infine nella *Carta Internazionale per la salvaguardia delle città storiche* (Washington 1987). In particolare, la Carta Europea promulgata ad Amsterdam nell'ottobre del 1975 introduce il concetto di *conservazione integrata* intesa come «risultato dell'uso congiunto della tecnica del restauro e della ricerca di funzioni appropriate» e ancora la Carta di Cracovia (2000) ribadisce il concetto di Paesaggio quale patrimonio culturale e testimonianza «del rapporto evolutivo della società e degli individui con il proprio ambiente». Si deduce da ciò che il raggiungimento della funzionalità compatibile con il manufatto e con l'ambiente e la sua conservazione comportano una imprescindibile fase conoscitiva sia sotto il profilo teorico che materiale, nonché socio-economico e quindi gestionale.

Infatti, la gestione del processo di trasformazione sia del singolo monumento che di un contesto urbano consiste nel valutare e controllare costantemente le dinamiche che sottendono al cambiamento stesso e che dovrebbero essere il risultato di scelte appropriate e condivise. Ancora la Carta di Cracovia all'art. 11 afferma che «la conservazione del patrimonio culturale deve essere parte

integrante della pianificazione e del processo di gestione di una comunità, e deve quindi contribuire allo sviluppo sostenibile, qualitativo, economico e sociale della comunità».

Così il progetto di conservazione da un lato «si colloca dentro le teorie di restauro, alle quali certamente appartiene con una sua particolare fisionomia» (Boscarino 1987, Boscarino 1988), dall'altro deve procedere attraverso una conoscenza oggettiva e preliminare della realtà materiale, sociale ed economica, mediante il supporto di avanzate e spesso sofisticate analisi e tecniche.

Dunque è necessario promuovere un dialogo costante tra una conoscenza storica (fonti di archivio, documenti, fotografie) insieme ad una conoscenza di tipo scientifica ribadita sin dal lontano 1931 all'interno della Carta di Atene dove al punto VI si raccomandava «la collaborazione con i rappresentanti delle scienze fisiche, chimiche, naturali per raggiungere risultati sicuri di sempre maggiore applicazione», aspetto ampiamente ribadito sia nella Carta di Venezia del 1964 (Art. 10) che nella più recente Carta del 1987 (allegato B). Una conoscenza fisico-scientifica e storico-critica che insieme e contemporaneamente cercano di comprendere tutti gli aspetti: figurativi, materiali, di compatibilità, etc…. Tale conoscenza deve essere finalizzata alla tutela del *"documento di pietra"* e dei *"segni"* identificativi del suo passaggio nel tempo e quindi alle modifiche connesse soprattutto alle diversificate gestioni.

Ma ancora conoscenza storica e conoscenza scientifica finalizzate alle necessità della *utilitas*, valore imprescindibile nell'affrontare un intervento di restauro conservativo e non mummificante. Questo che rappresenta l'atteggiamento tipico dei singoli operatori (architetti, ingegneri, chimici, fisici, restauratori, etc…) nei confronti dell'antico, dovrebbe essere tale anche nei riguardi dell'ampia e valente produzione dell'architettura del XX secolo, patrimonio storico del domani, il cui significato e i cui valori la "contemporaneità" stenta ad ascoltare con attenzione. Il documento del DO.CO.MO.MO. presentato nel settembre del 1990 al punto 6 afferma l'importanza di «ricercare e sviluppare la conoscenza del movimento moderno», il tutto perché si avverte una scarsa sensibilità sull'argomento da parte delle autorità e degli operatori del settore.

L'architettura moderna, di riconosciuto valore tecnico ed estetico, non meno dell'antico e vasto patrimonio pervenutoci, deve essere annoverata all'interno della categoria dei Beni Culturali da tutelare. Infatti essa ha contribuito (in bene e/o in male) a trasformare *l'ambiente*, il paesaggio nel quale preesisteva e tuttora vive il passato, il tutto in relazione alla fruizione contemporanea, all'uso e alle esigenze della collettività. Quindi tutelare l'ambiente, così come dichiarato sin dalla Carta di Venezia, significa tutelare anche le sue trasformazioni e l'opera dell'uomo che vive oggi. Il principio viene espressamente ribadito nella Carta Europea dei Monumenti Moderni (1991) in cui al punto 8 si afferma che «il progetto non va inteso come mera prefigurazione degli interventi materiali di manutenzione e restauro delle opere destinatarie di intervento, ma deve contestualmente prevederne le modalità di uso e di gestione, i termini della ricontestualizzazione ambientale, culturale e sociale nel tessuto insediativo di appartenenza»

Così come per l'architettura del passato, la cui complessità di lettura e di conoscenza necessita dell'apporto di numerosi punti di riflessione e di analisi (ricerca storico-critica, rilievi, diagnostica, etc…), lo stesso deve valere per l'architettura contemporanea caratterizzata dall'uso di materiali innovativi e tecniche costruttive ardite i cui risultati di "durabilità", "resistenza" e "compatibilità" sono ancora in fase del tutto sperimentale (Ientile, 2008; Di Biase, 2009). Non meno dell'architettura del passato, quella moderna offre oggi numerose possibilità di studio e di ricerca sotto il profilo tecnico-scientifico a cui seguono interventi sul campo che necessitano di operatori altamente specializzati. Così l'impresa che opera oggi nel settore specifico del restauro non può rimanere estranea dalla complessità che caratterizza sia l'intervento di restauro specifico (dal più piccolo al più grande) quanto le richieste del mercato del lavoro.

Pertanto, mentre sull'antico esiste un riconosciuto ed universale valore che porta ad operare con specifici modi, ormai ampiamente dichiarati sui numerosi testi specialistici, lo stesso non accade nei confronti del patrimonio contemporaneo in cui invece la vasta produzione di prodotti industriali apre oggi numerosi quesiti di metodo e di principio valoriale con cui il progettista e l'impresa devono misurarsi. Ecco che l'apporto della tecnologia e della diagnosi, come per l'antico, anche per il moderno trovano una valida applicazione al fine di definire quelle tecniche e quei metodi di conservazione più appropriati in relazione alla complessità e alla scarsa conoscenza della durabilità dei materiali moderni con cui quotidianamente operiamo.

È chiaro che una scarsa conoscenza implica un'alta percentuale di errori nell'intervento di restauro. Così l'impresa oggi più che mai deve investire in tecnologie innovative specifiche del settore, in attrezzature, software, risorse umane altamente specializzate, il tutto finalizzato a contribuire alla costituzione di un valore aggiunto interno fondamentale affinché l'intervento sul costruito, sia antico quando del moderno rispetti, a sua volta, i valori del manufatto stesso. Tutela soprattutto di valori di significato prima ancora che di valori materiali, dunque rispetto delle trasformazioni dei valori culturali, sociali ed ambientali di cui ogni opera di architettura ne è depositaria.

Oggi l'impresa che opera nel settore del restauro deve riflettere al suo interno la complessità dell'opera con cui si confronta in ambito operativo. Questo perché il progetto quanto l'intervento di restauro trovano sempre più risposte complesse a quesiti complessi, grazie alla vasta produzione che i centri di studio e ricerca del settore specifico ormai da diversi anni stanno sviluppando.

All'interno di questa vasta produzione tecnologica e materica, inoltre, va sottolineata la presenza sempre più massiccia dell'imperante cultura del "consumismo" dei materiali definiti da "restauro" e di cui oggi il mercato propone un ampio ventaglio di scelte. Ma non sempre le offerte del mercato soddisfano le esigenze della conservazione del manufatto, soprattutto là dove manca sperimentazione ed approfondita conoscenza della cause e degli effetti.

Pertanto siccome il concetto stesso di bene sta trovando sempre più ampie e articolate attribuzioni ne deriva da ciò la necessità di individuare delle tecniche e delle tecnologie di intervento corrette ma allo stesso tempo economicamente soddisfacenti e tali da consentire e motivare gli interventi stessi. In ciò una stretta collaborazione tra centri di ricerca ed impresa è fondamentale al fine di mettere a punto tecnologie e metodologie operative che se pur sofisticate tendono a realizzare uno *standard* di intervento qualitativamente alto ed economicamente condivisibile.

Soltanto così si può auspicare che sull'antico quanto sul moderno, sia le questioni della "qualità" rispetto alla "quantità" che quelle del "pensare" rispetto al solo "fare", non rimangono sempre soppiantate di fronte all'urgenza di un "concreto" operare non perfettamente controllabile e verificabile.

Il problema fondamentale, sia esso rivolto all'antico quanto al moderno, è quello di essere ben consapevoli che conservare significa reinserire il costruito nei processi economici del presente, nella "contemporaneità" del vivere quotidiano, il tutto valutato con «il parametro dell'utilità sociale e non certo solo mediante considerazioni finanziarie personali» (Bellini, 1990). Così per ogni edificio si dovranno individuare quell'insieme di *valori* tali da non vanificare le fatiche e le cure progettate e realizzate e allo stesso tempo avere un senso rispetto alla "contemporaneità" e costituire una sfida per il futuro.

Riferimenti bibliografici

ASSUNTO R. (1984)*, La città di Prometeo e la città di Anfione*, Milano: Jaca Book

BELLINI A. (1990), *Architettura, uso e restauro,* in "Restauro architettonico: il tema dell'uso", Trento: Franco Angeli

BEZRUCKA Y. (1995), *Tra passato e futuro. Assaggi di teoria dell'architettura,* Trento: Autem

BOSCARINO S. (1987), *Sul restauro dei monumenti,* Milano: Franco Angeli

BOSCARINO S. (1988), *La "conoscenza oggettiva" e la "conoscenza critica": per il progetto di restauro,* in Boscarino S., Carbonara G., Pastor V., Pirazzoli N., *Il progetto di restauro, interpretazione critica del testo architettonico*, Trento: 38

BRANDI C. (1950), *Il fondamento teorico del restauro*, in "Bollettino dell'Istituto Centrale del Restauro", n°1: 5-12.

BRANDI C., (1977), *Teoria del restauro,* Torino: Einaudi

CARBONARA G. (1988*), Il restauro critico,* in *"Il progetto dei restauro: interpretazione critica del testo architettonico" di N. Pirazzoli,* Trento: Comitato Giuseppe Gerola

CARBONARA G. (1997), *Avvicinamento al restauro,* Napoli: Liguori

CARBONARA G., GALLO CURCIO A. (1998), *Le metodologie d'intervento nel consolidamento strutturale: il dibattito attuale*, in AA.VV. *Diagnosi e progetto per la conservazione dei materiali dell'architettura, a cura del Ministero per i Beni Culturali e Ambientali e dell'Istituto Centrale per il Restauro*, Roma: De Luca Editore:178.

CARBONARA G. (2007), *Qualche riflessione sull'unità di metodo nel restauro*, in Annali della Pontificia Insigne Accademia di Belle Arti e Lettere dei Virtuosi al Pantheon, 7.2007: 25-32

CARBONARA G. e SALVO S. (2009), *L'intervento sul contemporaneo: esperienze e tendenze*, Anagké, N.S. 58.2009: 96-101

CIVITA M. (1987), *Roberto Pane, Attualità e dialettica del restauro*, Chieti: Solfanelli Editore

CRISTINELLI G. (2000), *La Carta di Cracovia 2000: Principi per la Conservazione e il Restauro del Patrimonio Costruito,* Venezia: Marsilio Editore

CURUNI S.A. (2009), *Guida allo studio diretto dell'edificio storic*o, Pisa: Edizioni Plus

DE SOLA' MORALES I. (1985), *Dal confronto all'analogia. Trasformazioni nella concezione dell'intervento architettonic*o, in Lotus International n°46.

DI BIASE C. (2009), *Il degrado del calcestruzzo nell'architettura del Novecento*, Rimini: Maggioli

DI STEFANO R. (1983), *John Ruskin. Interprete dell'architettura e del restaur*o, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.

DI STEFANO R. (1996), *Monumento e Valori*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane

ESPOSITO D. (1996), *Carte, documenti, leggi*, in G. CARBONARA (a cura di), *Trattato di restauro architettonico,* vol. IV. Torino: UTET

FIORANI D. (2009), *Restauro e Tecnologie in Architettura*, Roma: Carocci Editore

IENTILE R. (2008), *Architetture in cemento armato. Orientamenti per la conservazione,* Milano: Franco Angeli

LA REGINA F. (2004), *Il restauro dell'architettura. L'architettura del restau*ro, Napoli: Liguori

LUCAN J. (1992), Contestualismo e universalità*,* in Lotus International n°74.

NICCO FASOLA G. (1949), *Ragionamenti sull'architettura,* Città di Castello: Unione Arti Grafiche

NIGLIO O. (2004), *Tecnologie diagnostiche per la conservazione dei beni architettonici*, Padova: Il Prato Editore

NIGLIO O. (2006), *La conservazione dei beni culturali. Antologia di scritti,* Pisa: Edizioni Plus

PANE R. (1967), *Attualità dell'ambiente antico,* Firenze: La Nuova Italia

PORTOGHESI P. (1980*), La fine del proibizionismo,* in "La presenza del passato", Venezia: Biennale di Architettura

SCARROCCHIA A. (2009), *Max Dvorak. Conservazione e moderno in Austria (1905-1921*), Milano: Franco Angeli.

TORSELLO B.P. (1992), *La materia del restauro,* Venezia: Marsilio Editore

VALERY P. (1990), *Eupalinos o l'Architetto,* in *Tre dialoghi,* Torino: Einaudi

YOURCENAR M. (1994), *Il Tempo, grande scultore,* Torino: Einaudi.

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.

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

Luminarie del vespro

di *Antonio Pane*

Un quarto di secolo addietro, battendo i lavici lastricati di Cefalù, Vincenzo Ognibene mi parlò a lungo, vulcanico in proprio, di un suo voto: onorare il lascito letterario di Giuseppe Giovanni Battaglia, l'amico di sempre, da poco scomparso (il 2 novembre 1995, d'un brutto male, a soli quarantaquattro anni), che gli aveva nei penultimi giorni affidato le sue estreme, ominose prove poetiche, *Fantàsima* e *Discesa ai morti* [1], dove un imprevisto ritorno al dialetto (abbandonato sul finire dei Settanta) scandiva il ritorno al paesaggio primigenio nell'ora del suo farsi cenere.

La remota promessa − nel tempo (e nella pazienza) adempiuta con edizioni integrali delle poesie in dialetto, delle poesie in lingua, dei testi per il teatro [2] – ha ora sigillo in *Voglia di notte*, breve romanzo o ampio racconto del 1993 (offerto nel 2018, in una minima tiratura, da Plumelia, e quindi,

nel 2019, per una più liberale diffusione, dalle edizioni Arianna, con apporti dello stesso Ognibene, del regista Pasquale Scimeca e dello scrittore Paolo Ferruccio Cuniberti), che preserva un altro e sorprendente aspetto di una personalità non comune: un talento tutto da scoprire.

Personalità, lo sappiamo, ben manifesta fin dalle poesie in vernacolo di *La terra vascia* (1969), diciottenne esordio 'battezzato' da Ignazio Buttitta. In questa prova e nelle due che la seguono − *La piccola valle di Alì* (1972) e *Campa padrone che l'erba cresce* (1977) − l'autore si vanta «pueta viddanu» [3], il poeta contadino che vuol essere insieme testimone di un mondo in via di scomparsa e megafono delle perduranti iniquità che lo martiriano. Si vanta, anche se fra i toni tribunizi attinti al 'padrino' e i quadretti rusticani di marca verista si insinua una vena di sognante insofferenza, una fibra di assorto furore che ne incrina la determinazione, la corazza ideologica.

Non a caso l'ulteriore lavoro in dialetto (raccolto in *L'Ordine di Viaggio 69-'78*) [4] registra la repentina caduta del motivo sociale e dell'istanza figurativa che vi era connessa. Il pensiero si scopre cancrena, la ragione cieca e puttana. La Valle di Alì, ossia la sorgiva contrada di Aliminusa, si svuota delle sue protettive presenze (ne saranno emblema i nidi rovinati e la piazza deserta) per farsi territorio incognito, landa gremita di larve, di vibrazioni, di orme da interrogare con tremore. Le sue coordinate abituali sono come travolte da una forza arcana (figurata in fuoco, vento, polvere) e la parola non sa più nominarle o, nominandole, si danna: «Lu cantu nasci di serbitù. || Cu 'un trova la via chianta paroli» (Il canto nasce da servitù. || Chi non trova la via pianta parole) [5]. Trepidamente scrutato nel suo attuarsi («mi sfrazzu e sfrau pi mutari»: mi spreco e consumo per mutare) [6], perseguito sino alle conseguenze più amare («'Un sugnu né pueta né viddanu») [7]. il cambio di prospettiva, la spoliazione di senso non può non contaminare il linguaggio. Che ora, lasciata ogni pretesa imitativa o assertiva, si impianta impavido nello smarrimento, chiede «paroli liggeri di foddi»; e tende a crescere su sé stesso, a nutrirsi della propria carne, a mettersi in causa. Ma quanto più si sbalestra e scontorna, la voce si fa perentoria, assoluta, bruciando ogni residuo: si afferma come enimmatico adagio, vaticinante comando; si forgia musicalmente al maglio delle ripetizioni, conquista una pronunzia originale e potente.

Questo tutt'altro che trascurabile esito viene quasi azzerato quando, nel 1978, a ventisette anni, Battaglia chiude di colpo il cantiere dialettale, che pure annovera caldi consensi, per aprire un'officina italiana, in cui l'esercizio della poesia si alterna a una assidua stesura di testi per il teatro.

Il suo discorso rimane imperniato sul riconoscimento dell'origine: «da qui tutto | parte, e posato è dentro il luogo» [8]. Fin dai primi titoli (*Luoghi di terra e cielo*, *I luoghi degli elementi*, *Inventario degli strumenti del padre e della madre*), il compito continua ad essere l'insonne auscultazione del panorama primario che, se pur frantumato ed evanescente, è più che mai cancello del mondo, crocevia di tutte le strade. E in questo grembo elusivo, dove chi torna è straniero e chi fugge si radica, «cadono le mura | delle epoche e bruciano le cause d'ogni teatro» [9]: il tempo univoco della storia declina per inalbarsi in un «campo brullo»[10], o meglio, per usare un'immagine di Antonio Pizzuto, in una «saga di spazio»[11].

Nello stesso tempo il suo orizzonte si allarga. Nel foggiarsi, il nuovo strumento mette alla prova un più vasto mondo. Ne fanno fede i versi 'ecfrastici' (le 'interpretazioni' dell'*Angelus* di Millet, del *Quarto Stato* di Pelizza da Volpedo, delle *Meniñas* di Velasquez), le 'gare' ingaggiate con artisti contemporanei come Gianfranco Baruchello o Bruno Caruso, le intense variazioni su temi religiosi o biblici (*Tobit e Rut*; *Requiem e Genesi*; *Il libro mistico*; *Abramo e Isacco*; *Davide scaccia i Demòni*), le escursioni in paesaggi 'alieni' (*Arsoli, prosit per I.*; *Rocciàs*; *Santa Croce a Firenze*; *Roma Termini*).

Questo itinerario, conforme al peregrinare dell'uomo (con tappe a Roma, Torino, Milano), esige, come il precedente, un altro decennio. Il suo ultimo passo, *La conta delle ore*, compiuto tra il 1988 e 1992, segna insieme l'abbrivio di una nuova stagione: il tempo del ricongiungimento, del *nostos* che incrocia la fine del viaggio terreno.

La raccolta, che apparirà postuma nel 2004 [12], è in uno la primavera delle ore ritrovate e il crepuscolo delle ore contate, delle ore che restano da vivere: il verso che celebra il rientro nel solco nativo ha contrappunto e sostegno nell'invisibile coro dei morti. Nel *Canto d'amore per i defunti del luogo*. *In memoria dei morti di Aliminusa* è inciso a chiare lettere: «Poesia | non si leva se non è contenuta | nell'anima dei morti del luogo» [13]. Al loro lume si squaderna, inesausto, il paesaggio: «Chi può estinguere la polla che ci innamora? | Le mille canne che servono per suonare? | Le frasche su cui riposa il sangue | di cui vanto la carezza?» [14].

Sapendo ormai che «ogni cosa ci aspetta per finirci, per stremarci» [15], il poeta le riguadagna ad una ad una − sentieri, erbe, lucertole, grangie −, le circonda e le blandisce. E il suo metro si limita appena a nominarle, insolitamente piano, scoperto, arreso, appagato: semplice e solenne come una melopea biblica.

Di questa Pasqua partecipa il riacquisto, dopo tredici anni di silenzio, della «lingua della madre, primigenia e assoluta, integra e viva», recupero di «pulsazioni da cui non è possibile prescindere» [16], che innerva due brevi sequenze: i quattordici testi, brevi o brevissimi, di *Fantàsima* e le nove quartine di *Discesa ai morti*. Poche linee. Minimi graffiti. Ma conclusivi, intangibili. Capaci di convocare ogni risorsa, di racchiudere il senso di una ricerca, il pensiero di una vita. Ora, a un richiamo lungamente atteso, la voce si porta alla sua riva, si genuflette al suo nume. E il luogo offre – desiderato e respinto, desiderato e respinto – la sua plenitudine di rigoglio e decomposizione, vita e morte, passato e futuro. Qui, nell'alveo che ricongiunge principio e termine, la parola segue docilmente il suo corso, attraversa attraversata le forme: giusta, traslucida; in pace. In pace con i suoi morti. Qui si celebra una raggiante catabasi. E se nella prima serie i «pantàsima» sono ancora escrescenze di luce meridiana e nella seconda già figure di cinigia, dal loro bisbiglio, dai loro racconti fiorisce l'unico invito a oltrepassare la soglia, sorte di una interminata preghiera. Come nel *Canto d'amore per i defunti del luogo* si consuma, a lampi, l'Avvenimento: la riunione dei tempi, il sovrapporsi dei cieli, la compresenza delle generazioni: «In ancestrali profondità | nulla s'è perso, e tutto è qui | approntato per accoglierne la luce | che ci porta nell'ordito di tutte le storie» [17].

La storia di *Voglia di notte*, concepita nello stesso periodo, si inscrive in questo cerchio, vibra della medesima luce: la luce del Giudizio, del Giorno che riunisce per sempre le anime del luogo, sollevandone il destino. I trentuno brevi capitoli che la dispiegano sono lasse di un cantare, *retablos* di un menestrello ambulante, quadri di un Mistero Buffo; la Storia che vi si ingrana trasfigura in sagra, in leggenda, lievita a proporzioni esorbitanti − con gesti fuor di misura e voci stentoree che rimandano all'epopea sgangherata dell'Opera dei Pupi −, concresce in volute orientali e barocche.

La Storia riguarda il conflitto fra giornalieri e baroni, le occupazioni di terre in Sicilia nel secondo dopoguerra, dramma sociale impersonato nei due quadri iniziali dal nobile possidente Giulio Trecase d'Alimina e dal contadino Ignazio Lanzafame, «il primo e l'ultimo, almeno sino a quel momento, a ricevere la terra della "riforma"». Vestito di bianco dalla testa ai piedi e in groppa a un candido destriero (reduce forse dalla chestertoniana *Ballad of the White Horse*), l'uno è colto a covare, con la spocchia dell'assenteista, le sue disutili distese di «immacolato» sambuco; l'altro arranca con l'arto che gli rimane, brandendo la stampella «come una spada», verso il magro «campo dei papaveri», posto «a monte d'Alimina, su una scarpata pietrosa, Gòlgota dei giornalieri di quel tempo». Il barone è circonfuso di bianco, così bianco da farlo sembrare un «corvo» (malauguroso volatile forse allusivo

al risvolto reazionario del biancofiore di democristiana memoria); il villano di rosso, quello dei papaveri, del sangue dei giornalieri, e del suo credo politico.

Appena stabilito, con un gioco di elementari contrasti cromatici, di 'tinte unite', *il leitmotiv*, il racconto subito deraglia, mostrando la sua natura non cronistica, non lineare, il suo andamento erratico e desultorio, 'a capriccio'.

I sei successivi 'carretti' formano infatti il travolgente convoglio delle sesquipedali imprese erotiche di donna Annunziata Spampinato di Cavuso d'Oro, moglie negletta del Barone (dedito alla sola concupiscenza della 'roba') che si va offrendo senza ritegno e senza soluzione di continuità ai più dotati fauni dei paraggi (tutti, per contrappasso, di rigorosa estrazione plebea, e tutti assunti nel cielo degli Amanti): Venere Pandemia di scandalosi appetiti e madornali sospiri, involta in situazioni spinte e parole grasse da farsa campagnola o da licenziosa arcadia, e oggetto di fioriture encomiastiche degne di un poeta arabo o dell'autore del *Cantico dei Cantici*, che avranno il loro culmine nell'epicedio della Grande Meretrice:

«sia data per sempre gloria alle sue floride cosce e alle sue perniciose mammelle, alle sue labbra morbide come piume e alla sua bocca nido di pettirossi, ai suoi occhi generosi e concupiscenti e alle sue siderali sopracciglia e, in ultimo, al suo miele ineguagliabile: alla sua fonte d'acqua pura e densa di montagna, dolce e cheta di lago, salata e forte e distruttrice di mare, impetuosa e giocosa e infantile di torrente».

Esaurita la filza pornografica, due tavole ci riportano sul punto imbastito nei ricami inaugurali. La prima detta un report («La notte del tre di giugno, festa del Santo Crocifisso, partirono da Alimina mille giornalieri per occupare il feudo di Santa Maria») simile a quello che in *Garabombo l'invisibile* marca l'inizio della rivolta dei comuneros di Yanahuanca: «Il ventisei novembre, alle tre del pomeriggio, gli incaricati fecero scampanare in tutti i villaggi» [18].

Ma è ancora una falsa partenza: un'altra deviazione ci spinge sulle orme del solitario pastore Nino Barbaro, detto «il soave», e del titolo della storia che stiamo leggendo, perché, con un intrigo 'alla Martoglio', la sua pelle scura e i suoi crespi capelli sono stati prima spacciati dalla fedifraga madre per una «voglia di notte» non esaudita, e fatti poi fruttare nel proficuo «bisinisso» di un'attrazione da fiera. Snodo cruciale, perché il suo sembiante d'eremita, di santo francescano, tradisce l'autore ormai atteso alla sua sera, e sempre più assorto nella visitazione del luogo in cui dimorare:

«Per pianure fatate, dalle cento variazioni di verde, per borri argentei, per colline gialle di ginestra, lungo scarpate pregne d'artemisia, di gotiche ferule fiorite e di mille cattedrali d'agave, nei luoghi dove miriadi d'antenati avevano dormito all'addiaccio e sognato che non fosse tradito il gesto e la parola, e che un tempo sempre eguale "Per una sonata un uovo, per un uovo l'anima" fosse principio e fine di tutto, egli parlava con gli alberi, con gli uccelli, con le rane, con le formiche, e si sentiva un dio».

Nino Barbaro sarà al centro della notte di tregenda che precede la marcia verso il feudo: nuova diversione presidiata da Baratta e Fa Fuoco, illusionisti dell'Erebo affini alla coppia Woland−Korov'ev del *Maestro e Margherita*, *clowns* di un cabaret metafisico che terrorizzano i servi della terra, profetandone il gramo futuro di servi d'industria, con lampi, botti, piroette ed eruzione di fuochi che sembrano lava ma sono altoforni (come quello dell'AFEM che a poche verste da Aliminusa avrebbe presto acceso il suo calderone).

Il quindicesimo riquadro riconduce ancora al tema d'origine, ma con un ulteriore indugio: il resoconto dei fatti è affidato a un narratore interno, il giornaliere Ciccio Lanzafame, figlio di Ignazio, che ne riferisce «come fosse al braciere e dovesse tirar notte», cioè virandoli in mito, in superfetazioni di un rustico Omero. Il suo annunzio della gratuita strage di braccianti («formiche della terra», ossia irrisori

Mirmidoni) commessa dal barone Trecase e dai patrizi palermitani ospiti della sua tenuta («avevamo appena cominciato a raccogliere le spighe che il vento di ieri ha fatto cadere, quando ci hanno sparato addosso») dà via a un martirologio, a un catalogo epico:

«Il primo a cadere è stato Minico Sabiatale, una pallottola in testa toccò a Vanni Cirrito, un'altra fece uscire le viscere a Toto Manca, Ciccio Picicuto cadde gridando "Madonna mia!", Perollo, Tonio, Tonio Perollo s'accasciò sopra Ciccio Picicuto, Saro Pacienzia morì straziato da una gragnuola di colpi […]»

Un catalogo duplicato *e contrario*, nel parossismo di una protesta carnale, da donna Annunziata, che riappare nel sedicesimo, colma del disgusto per l'infame eccidio, prefigurando una rivalsa delle sue:

«Lo avrebbe ammazzato con le sue stesse mani, avrebbe liberato volentieri il paese da quel demonio, e poi si sarebbe messa a cosce larghe e avrebbe detto:

"Vieni Saro Checco, ché ti voglio addolcire la bocca. Vieni Tonio La Greca, ché non hai mai goduto, io ti voglio allungare la vita. Vieni Serafino La Ranuzza, poiché sei troppo magro, io ingrassare ti voglio" […] "Vieni Ercolino Volpe. Vieni Vanni Risicato. Vieni Cicco Traficante. Vieni Cicco Còcchiula." […] "Vieni Iachino Rizzo. Vieni Rocco Crasto, poiché le corna voglio farti calare…" […] "Vieni Beddicchio Strummento, poiché il tornio è pronto"».

Dopo questo memorando elenco di inviti, i fili della storia si riannodano, per confluire nella piena del concitato, esilarante intermezzo da buffonesco Grand Guignol, che contempla, nell'ordine, l'assedio della turba di contadini inferociti al palazzotto dei nobili assassini, l'ingloriosa morte di Trecase per zampa di un'asina macilenta, quella del «principino» Saro Oddo e del barone Tempovoglio ad opera di donna Annunziata, quella del conte Franzapane di Col Torto dal pugnale del principe Bischereno di Val Demone, quella del principe Bischereno *manu propria*.

Contraltare di queste ingloriose scomparse sono le esequie dei giornalieri caduti, con una nuova 'chiamata' degli eroi veri, all'insegna di una *pietas* virgiliana venata di gentile ironia:

«Totò Manca e Ciccio Picicuto ebbero per il loro estremo viaggio un mazzetto di ginestra; Tonio Perollo s'ebbe una lacrima di Rosolino Panzamollo, che teneramente gliela impresse con un dito sulla fronte, e Saro Pacienzia, pazienza, s'ebbe un banale, affettuoso gioco di parole sul suo cognome».

L'appello dei martiri introduce la scena-madre, quella in cui il corteo funebre diretto al paese si incontra con il corteo religioso, riunendo in un unico fiume il doloroso gaudio del popolo dei vivi e il dolore impresso nel popolo dei morti:

«II battito degli zoccoli dei muli e degli asini si fondeva, ormai, con lo scalpiccìo della processione del Santo Crocifisso. I giornalieri avanzavano nel corso, dritto come una candela, e le loro mogli, le loro figlie, i loro bimbi, i loro vecchi procedevano in senso contrario».

Qui il racconto avrebbe potuto concludersi. Nella figura rituale che ne restituisce iconicamente il senso il rischio dell'oleografia è ben scongiurato dal controcanto comico di Santo Imperio, «il più pio tra i giornalieri di Alimina, non certo il più forte», che porta la sua Croce con andatura sbilenca e mistico ardore, ma è il solo a non accorgersi di quel che è successo, e di Don Saro Cicero, prete 'sanculotto' che maledice sanguigno i magnati «sino alla settima generazione» senza avvedersi di star parlando ai morti.

Quasi a sorpresa, vinto diresti dalla preghiera di un pubblico paesano mai sazio di nuove, il nostro giullare si presta invece a prolungare il suo gioco, moltiplicando 'attrazioni' e improbabili sviluppi da *feuilleton*.

Protagonista di questo epilogo si può dire aggiuntivo è sempre donna Annunziata che, per aver dato corso a un temerario conato sessuale dell'anziano servitore Tonio Obliquo e quindi provocato il suo tragicomico infarto 'sul campo', s'induce a farsene *mater dolorosa*, accogliendolo in grembo come figlio e producendosi in una sconnessa parodia di lamentazioni mariane, in una sguaiata litania, con la conseguenza di farsi a sua volta uccidere da Masi Checco, l'umiliato Sposo Promesso. Ma ancor più cogente protagonista è il popolo di Alimina, cui è data la più ampia facoltà di parola, come a dar suono a una voce da sempre stretta al silenzio. Ecco allora il coro delle massaie che prendono in cura, fattive e insieme cerimoniali, la salma di Tonio Obliquo:

«"Io lo lavo" disse, umile, Nena Androlica.

"Io gli faccio la barba" fece, con aria competente, Cornelia Arimante.

"Io gli taglio i capelli" affermò, orgogliosa, Iachina Perollo.

"Io lo vesto con panni morbidi come piume" disse, invasata, Vanna Panzamollo.

"Io lo compongo nel letto" fece Apara Muluna, grave, conscia del compito che l'attendeva.

Ecco i giornalieri evocare a uno a uno i loro morti dinanzi al carabiniere Pinin Savoia, «piemontese sino al midollo», prontamente accorso per arrestarli:

"Minico Sabiatale!" gridò dal fondo delle viscere Ciccio Lanzafame, come a chiamare a raccolta i morti e a incitare i vivi a reagire.

"Vanni Cirrito!" gridò Turi Sarda, avvicinando una mano alla bocca affinché non si perdesse nemmeno una sillaba di quel nome.

"Totò Manca!" continuò, con quanta voce aveva in gola, Iachino Rizzo. "Ciccio Picicuto!" disse, con rabbia raffrenata, Cavatino.

"Tonio Perollo!" scolpì nell'aria Tano Garibardi.

"Saro Pacienzia!" invocò, spazientito, Gnaziu Impedicato».

Ecco il «prode» Ignazio Lanzafame, che si elegge tribuno e condottiero del popolo, ma è solo capace di massacrare la smunta asina di Cavatino (colpevole di avergli sottratto d'un calcio la gloria di giustiziare il barone omicida), per esser da parte sua giustiziato dal Masi Checco che ha appena ucciso la baronessa. Ecco infine Serafino Vertulanica, l'ultimo degli ultimi, «un povero cristiano senza arte né parte», correre in proscenio con un recitativo da *Cavalleria rusticana*: «"Hanno ammazzato l'asina vecchia di Cavatino Ingrassia. L'ho vista io con miei occhi. Diecimila coltellate le hanno dato!"». Una folla di nomi che riconsegna il paese ai suoi abitanti e l'autore al paese, in un crescendo, in una apoteosi che ne abbraccia la vita e la morte, il dramma e la pagliacciata, il sangue e il candore.

Sebbene discutibile in certe uscite del suo allegro e selvaggio decorso, *Voglia di notte* rimane al fondo un'offerta votiva, il ringraziamento di un dono: il dono del luogo che ti costituisce e da cui non puoi prescindere, e che è il tuo vero patrimonio. Da qui il poeta è partito e qui ritorna, privo ormai dei fervori della giovinezza, e ormai involto nel fervore del congedo, nell'alta euforia del Viaggio. Come altri testi coevi (da *Canto d'amore per i defunti del luogo*, a *Fantàsima*, a *Discesa ai morti*), *Voglia di notte* è poi un rendiconto, il bilancio di un uomo alle soglie del nulla, ed è ancora la *summa* di un artista orgoglioso delle sue conquiste, una collezione di procedimenti.

Ai procedimenti del poeta rimanda ad esempio l'iperbato, l'inversione che sturba il perbenismo della prosa («il povero vecchio sentì come una scossa, di lucertola un moto veloce al primo sole mattutino»), o il gusto della citazione taciuta, sia la «luce ferma, impassibile, senza smarrimenti» dell'*incipit*, che sembra smorfiare i «Fleuves impassibles» del *Bateau ivre*, o quel sorprendente «la terra se ne rallegrò» (del «boato di popolo») che si misura invece con *Giovanni*, 8, 56 («Abramo, vostro padre, esultò nella speranza di vedere il mio giorno; lo vide e se ne rallegrò»), o le riprese da ballata fra il termine del settimo riquadro («La sanguisuga che gli aveva, si disse, succhiato il criterio, aveva fatto un'altra vittima») e l'avvio dell'ottavo («La sanguisuga che aveva succhiato il criterio a mastro Pietro, si consolò»), fra la conclusione del dodicesimo («Ma sarebbero passati molti anni prima che avesse un'autentica esperienza d'incantato fervore e furore») e l'inizio del tredicesimo («La prima vera esperienza d'incantato fervore e furore, Nino la ebbe la notte che gli apparvero il vecchio Baratta e il suo palafreniere Fa Fuoco»), per non dire delle improvvise aperture di canto, come il mirabile 'monologo esteriore' di Ignazio Lanzafame sorpreso a vagheggiare le fioriture edeniche, il «paradiso deliziano» [19] del suo arido fazzoletto di terra:

«Il rosso ci vuole: sia quello della melagrana; il verde serve: sia quello delle melette; il giallo è impellente: sia quello del frumento, ah, il gallo tra le spighe che sveglia il bosco, che dice altolà alla luna, ah, il gallo che ha covato il sole per l'intera notte!, l'arancione è imperio: sia quello della nespola maestosa e soave; l'argento è saggezza: sia la quiete che fiorisce dalla mia fatica».

Delle esperienze del drammaturgo fanno certo tesoro i dialoghi, sempre sopra le righe, sempre 'in piazza', tenuti su una estroversa vivacità, su un *plein air* in cui senti il Verga dei *Malavoglia* e il Pirandello dialettale, di *Liolà* e *La giara*: nella coralità di un campiello siciliano, di un'aia gremita di voci, con il microfono che passa di mano in mano a comporre l'affettuosa radiofonia di una piccola patria.

Ma il procedimento principe è, correndo alla Scolastica, l'*adaequatio verbi et rei*, il modo con cui la parola aderisce al *milieu* che rappresenta. Una parola terragna, concreta, tangibile, che sembra emanare dal luogo, dalle sue zolle («V'era, forse, qualcosa che non si toccasse con mano?!», riflette Nino Barbaro); un italiano pregno di succhi dialettali, e votato all'ipotiposi, alla figurazione vivida e rilevata (a partire dai nomi-oggetto, la cui pronunzia basta a scolpire i personaggi). Così Ignazio Lanzafame è «più secco di un chiodo», il becero e becco barone si lascia cadere sul letto «come una cesta sfasciata», il gagliardo amatore Settimo Vàddara si riduce a «una sarda, un filo di paglia», Masi Checco presenta «una bella testa grossa che sembrava una zucca e un corpo magrissimo e lunghissimo che sembrava una canna», Turi Sarda spalanca una bocca «più grande di un càntero». Un dettato verghianamente incline a modellarsi in proverbio. «Cenere sei e cenere ritornerai», sentenzia Piddu Pinnalora, mentre il principino Saro Oddo ha la disdetta di «raccomandare, come si suol dire, la pecora al lupo», e Cavatino Ingrassia lascia andare uno scorato «asina vecchia, padrone perso!»; e persino la cavalla Titina non si perita di erogare alla padrona la sua pillola di saggezza: «poiché si sa, sembrava dirle, almeno per i vivi solo alla morte non c'è rimedio».

Risorse dell'amore. Non solo accorte applicazioni di un lungo apprendistato. La somma dei congegni non produce un intero, un conchiuso racconto, ma una 'storia infinita', la fiaba che ci contiene e che non si può estinguere. Il suo *explicit* sarà un'eco perduta nella lontananza: «i lamenti di Ciccio Lanzafame ingravidarono la sera». Non è una fine, è il principio del Viaggio annunziato dal poeta («Lo scriba è stanco e, in punta di piedi, | s'allontana dalla vita») [20], per essere «Tutt'uno con i miei morti | nella vigna del Signore» [21].

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Note

[1] Giuseppe Giovanni Battaglia, *Fantàsima,* dieci disegni e un acquerello di Vincenzo Ognibene, Villaurea, Palermo 1993; *Discesa ai morti,* introduzione e traduzione di Franco Pappalardo La Rosa, con due disegni di Vincenzo Ognibene, Aliminusa, Associazione culturale «Il Baglio», 1995.

[2] Le poesie in dialetto sono riunite in *L'Ordine di viaggio. Poesie 1968-1992,* presentazione di Giovanni Ruffino, cura e copertina di Vincenzo Ognibene, Aliminusa, Arbash, 2005; i versi italiani in *Poesie. 1979-1994*, a cura di Vincenzo Ognibene, introduzione di Donatella La Monaca, Roma, Lithos, 2015; le opere drammatiche in *Sei testi teatrali,* presentazione di Lina Prosa, cura e copertina di Vincenzo Ognibene, Aliminusa, Arbash, 2015.

[3] *Nasciu 'nta la campagna*, ora in *L'Ordine di viaggio. Poesie 1968-1992:* 29.

[4] Giuseppe Giovanni Battaglia, *L'ordine di viaggio 1969-78,* presentazione di Salvatore Silvano Nigro, Catania, Prova d'autore,1988.

[5] *Cu 'un trova la via chianta paroli*, ora in *L'Ordine di viaggio. Poesie 1968-1992*, cit.: 93.

[6] *Paroli liggeri di foddi*, ivi: 83.

[7] *Lu puzzu*, ivi: 75.

[8] *Il contadino guarda volare gli uccelli*, ora in *Poesie. 1979-1994*, cit.: 81.

[9] *Estate*, ivi: 102.

[10] *Lo scoppiettìo del vuoto*, ivi: 448.

[11] Cfr. Antonio Pizzuto, *Pagelle I*, Milano, Il Saggiatore, 1973: 44.

[12] *La conta delle ore. Poesie 1988-1992*, a cura di Vincenzo Ognibene, prefazione di Leone Piccione, Palermo, Nuova Ipsa, 2004.

[13] Ora in *Poesie. 1979-1994*, cit.: 401.

[14] Ivi: 405.

[15] Ivi: 413.

[16] *Nota dell'autore* a *Fantàsima*, ora in *L'Ordine di viaggio. Poesie 1968-1992*, cit.: 143

[17] In *Poesie. 1979-1994*, cit.: 400.

[18] Cfr. Manuel Scorza, *Storia di Garabombo l'invisibile*, Milano, Feltrinelli («Universale Economica»), 1977: 187. Nella sua partecipe *Postfazione* Paolo Ferruccio Cuniberti scrive: «Il villano Lanzafame ricorda i personaggi epici di *Rulli di tamburo per Rancas* o l'eroe Garabombo».

[19] Cfr. Angelo Maria Ripellino, *Apocalisse in stile liberty*, «L'Espresso», 18 febbraio 1968: 18.

[20] *Lo scriba è stanco*, ora in *Poesie. 1979-1994*, cit.: 452.

[21] *Canto d'amore per i defunti del luogo. In memoria dei morti di Aliminusa*, ivi:. 410.

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.

Salvatora Marzo e Pasquale Zizzari a Nardò il 24 Giugno 1959. La foto scattata da Franco Pinna fa parte del materiale documentario prodotto dall'inchiesta etnografica condotta in Puglia sotto la direzione di Ernesto de Martino nel 1959-1960

Raccontarsi. Case study di Salvatora Marzo

di *Ornella Ricchiuto*

Raccontarsi, nella "modernità liquida", significa ripensarsi costantemente in quanto i confini dell'essere, del territorio che si abita, della famiglia, dei ruoli sociali e delle professioni sono labili, fragili e in continua ridefinizione. Un approccio di antropologia visuale e autobiografico è dunque indispensabile durante l'intero arco di vita delle persone nei contesti educativi e formativi, in famiglia, nel gruppo dei pari, nelle istituzioni scolastiche ed extra-scolastiche, nei centri di ricerca culturali, nel mondo del lavoro.

Nelle culture orali sono gli anziani che raccontano e trasmettono la memoria di sé e della comunità; con l'avvento della scrittura e dei mezzi di comunicazione di massa, la narrazione diviene ancora più centrale grazie alle varie opportunità per l'individuo di in-scrivere e/o registrare se stesso sia nella macrostoria che nella microstoria.

Pensiamo ad esempio alla diffusione dei social network che rappresentano una sorta di diario democratico digitale mondiale dove ognuno è libero di raccontarsi quotidianamente, anche in modo visuale, mediante fotografie, musiche o video. Ciò che si perde nella dimensione "social" è il contatto vis-à-vis, espressione comunicativa alla base delle società orali, soppiantato dall'odierna tecnica di racconto on line, definita storytelling, che tende ad essere utilizzata soprattutto in campo pubblicitario per la vendita di un determinato prodotto. Chi usa lo storytelling non intende soltanto

commercializzare un prodotto, ma conquistare il cuore del consumatore, lasciare in esso un'emozione, conscio del forte potere persuasivo della narrazione. Pertanto nella società contemporanea il narrare continua a essere praticato e a sussistere come un bisogno odierno.

Oggi sarebbe opportuno interrogarsi su come la memoria venga trasmessa in quanto assistiamo a un'approssimazione nella sua ricostruzione; per gli antropologi la ricostruzione della memoria avviene nella ricerca e restituzione delle storie di vita della gente comune. Di seguito si presenta il case study di *Salvatora Marzo*, originaria di Nardò (città in provincia di Lecce), conosciuta dalla comunità con il nome di Tora o anche Tora Nucera e presso gli studiosi di antropologia per essere stata l'unica componente femminile dell'orchestrina di Nardò che curava gli affetti da tarantismo, guidata dal più noto Luigi Stifani. La pubblicazione *Salvatora Marzo. Biografia di una guaritrice*, è da intendersi come filo conduttore delle differenti generazioni di donne e uomini intervistati. Le condizioni di vita e i meccanismi di educazione soprattutto delle donne – se pensiamo alle generazioni passate come quelle di Salvatora Marzo – sono molto legati alle storie personali e al quotidiano.

La pubblicazione è il risultato di una ricerca che ha coniugato l'approccio di antropologia visuale a quello biografico e autobiografico. La biografia viene raccolta attraverso l'impianto metodologico interdisciplinare demartiniano intrecciando diversi linguaggi visivi e riflettendo anche su come una storia di vita svolga una funzione educativa e formativa quando dal passato si tenta di capire, organizzare, progettare il presente e pianificare il futuro partendo dal "mondo della vita". Già de Martino sottolinea come la sua pratica di ricerca si rivolge ad una migliore conoscenza del presente per trasformarlo.

Perché è così importante il raccontarsi o il raccontare una storia di vita? La pratica antropologica e autobiografica è un bisogno universale di comunicare la propria memoria, comprendere la direzione della propria avventura esistenziale e lasciare una traccia oltre il tempo vissuto.

Il lavoro di interconnessione tra la ricerca antropologica e la ricerca-formazione autobiografica nasce dall'incontro tra Ornella Ricchiuto – sociologa e ricercatrice in antropologia culturale – e Giuseppe Ricchiuto – studioso di processi educativi e formativi e ricercatore in autobiografia – che creano un nuovo modus operandi applicabile (e applicato) nel campo culturale, sociale, didattico, educativo, formativo, artistico e più in generale nel campo della vita. Questo modus operandi ha un centro nevralgico in *Liquilab*, una comunità di studi e ricerche per l'identificazione, la salvaguardia, la diffusione e trasmissione del patrimonio culturale immateriale del sud Salento.

Noi non possiamo più ascoltare direttamente la voce di Salvatora Marzo, per cui il lavoro di recupero di informazioni che la riguardano è avvenuto attraverso le testimonianze di persone che le sono state molto vicine, le quali, inevitabilmente, raccontando di lei, hanno parlato di sé, mettendo mano alle proprie vite, scavando nelle proprie esperienze e nei ricordi. La biografia di Tora si è intrecciata con le autobiografie dei testimoni e non poteva essere diversamente: ne è derivato l'affresco di una realtà sociale e culturale che con altri mezzi non avremmo potuto cogliere nella sua vivezza.

La voce di Salvatora Marzo emerge indirettamente soprattutto dalla voce della figlia Teresa Errico che non solo ricostruisce la memoria, ma cerca di entrare nei processi del presente e del futuro, identificando un legame forte tra memoria e protagonismo sociale. Ora l'autrice, in quanto donna e ricercatrice, nella presente pubblicazione persegue il filone del protagonismo femminile riflettendo sulla memoria di genere, considerando che soprattutto le donne di vecchia generazione erano spesso relegate nella sfera privata e dunque sconosciuti ne erano i loro vissuti.

Per recuperare la storia di vita di Salvatora Marzo, il lavoro di ricerca qualitativa, iniziato nel 2007 e conclusosi nel 2018, si focalizza sulle memorie della figlia Teresa Errico, fortemente legata alla

madre sia come modello educativo sia come donna che ha fatto del bene alla comunità di Nardò. Oltre a Teresa, si intervista la figlia Antonietta Errico, e altri testimoni di Nardò, Gregorio Caputo, Paolo Zacchino, Renato Calignano, Biagio Giuseppe Falconieri, Anna Maria Falconieri, Addolorata Gaballo, Antonio Gaballo, Franca Gaballo, Cosima Gaballo, Rosaria Gaballo, Gino Carrino, Maria De Giorgi, Gian Paolo Falconieri.

Tutte le testimonianze permettono di tessere un patchwork dei ricordi recuperando numerosi frammenti di memoria legati a Salvatora Marzo. Il ricordare è il frutto di processi di interazione e comunicazione; infatti, nei diversi incontri in questi dieci anni di ricerca, la compresenza di più testimoni ha contribuito alla scoperta di pezzi di memoria su Salvatora Marzo e sul contesto sociale, culturale ed economico in cui lei è vissuta, la comunità di Nardò del '900, una cittadina della memoria fatta di «reticoli invisibili di relazioni, avvenimenti e corsi di azione che trasformano lo spazio fisico della città – i suoi edifici, le mura, le piazze, le strade – in quello sociale dei suoi ricordi, delle esperienze degli attori sociali che vi hanno abitato nel passato o che vi abitano». I ricordi fotografano una personalità forte e generosa, operante in un contesto difficile, segnato da un lungo retaggio di miseria sociale, economica e deprivazione culturale.

È la storia umana di Salvatora Marzo, nata il 17 dicembre 1901 a Nardò e figlia di fruttivendoli; il padre Salvatore Marzo muore mentre lei è ancora nel grembo della madre Antonia Polo (soprannominata mamma 'Ntonia), che più tardi si risposerà con Giuseppe Di Gesù, (detto tata Peppu). "Zì Tora" o "Tora Nucera" è comunemente chiamata dai suoi concittadini: il primo soprannome esprime la stima, il rispetto e l'affetto nutrito nei suoi confronti, mentre il secondo si lega al cognome Nocera della nonna materna di Salvatora.

All'interno del centro storico di Nardò, "arretu lu furnu", Salvatora Marzo, la seconda di sette figli, trascorre la sua infanzia con Pissa, Michele (figli di Salvatore Marzo), Elvira, Margherita, Antonio, Angiolina (figli di Giuseppe Di Gesù) in una tipica abitazione del Mezzogiorno composta da due stanze, in cui si dormiva, si cucinava, si accatastava la legna per il camino e si tenevano le botti per conservare il vino. Una volta giunta in fase adolescenziale, incontra Michele Pietro Errico, nato l'11 luglio 1897 a Mesagne (paese in provincia di Brindisi), con cui si sposa il 7 maggio 1922 e trascorre il resto della vita a Nardò in via Santa Lucia; «papà mio, diceva quasi, che lui dentro agli occhi non se la toglieva mia mamma, se ne andava e tornava».

Madre di otto figli (in ordine per nascita Antonietta, Iolanda, Maria Grazia, Olga Carmela, Antonio, Egidio Giuseppe, Teresa Crocefissa e Angela), lavora per un breve periodo a Tursi (provincia di Matera), e in seguito a Gavignano Sabino in provincia di Roma per la lavorazione del tabacco. E ancora fattora e fruttivendola.

Durante il racconto affiorano le tradizioni familiari (la cena della vigilia di Natale composta da ventiquattro pasti o la "palomma" di Pasqua, i sepolcri,…); i costumi del tempo (la madre di Salvatora indossava sempre gli abiti di colore nero dovuto al lutto del primo marito); il sapore del pane fatto in casa o della pignata di carne e patate; il profumo del timo utilizzato sopra alle botti di vino prodotto dalla famiglia; e poi la guerra, l'emigrazione dei figli e delle figlie di Salvatora verso la Francia.

Per circa ottant'anni Salvatora Marzo è punto di riferimento come guaritrice della popolazione neretina, una popolazione isolata e abbandonata in condizioni inumane da uno Stato distante. Nella comunità di Nardò dei primi del '900, dalle testimonianze ascoltate, si può dedurre che i rimedi della medicina popolare fossero ritenuti più efficaci rispetto alla medicina ufficiale; si ricorre a degli specialisti che curano attraverso «scongiuri, erbe, rimedi tratti dal corpo umano, dagli animali e altro: pozioni, unguenti, che oggi provocherebbero repulsione e disgusto».

Secondo la figlia Teresa, sua madre impara i rimedi di medicina tradizionale attraverso l'insegnamento della nonna Antonia, che si individua come caposcuola da cui prende il via una trasmissione del sapere che passa a Salvatora e successivamente a Teresa. Si tratta di una genealogia di donne, segno di una tradizione. «Le leggi di questa trasmissione sono ratificate e sancite con speciale cura, dovendo tendere a tramandare un sapere specialistico e sacrale da cui dipende la vita e la morte». Questo sapere orale che si tramanda fa parte di un sistema di discendenza matrilineare, un sapere femminile che contempla la sfera magico-sacrale e quella naturale che si incontrano e si fondono nella ritualità.

Salvatora si spinge in costanti sperimentazioni da sola e lo fa per spirito di solidarietà nei confronti dei bisognosi senza chiedere nulla in cambio. Si intuisce come Salvatora non sia solo un "dottore" dotata di tecniche e conoscenze bensì, dal punto di vista antropologico, è uno stare nel mondo, un relazionarsi al contesto umano e naturale, ponendosi spesso in una mediazione tra naturale e soprannaturale, e tra individuo e malattia. Salvatora, in quanto curatrice, è al centro di una rete di relazioni sociali instaurata dalla gente comune.

Oltre a praticare le terapie coreutico-musicali legate al tarantismo, Salvatora Marzo è una curatrice nell'ambito del parto, in un contesto dove la medicalizzazione e l'ospedalizzazione delle gravide è rara. È anche una *aggiustaossa*, esperta nel ridurre manualmente slogature e fratture. Inoltre, la figlia Teresa Errico fa riferimento all'utilizzo di erbe e dell'albume, quali rimedi naturali contro le infiammazioni. Così, oltre alle terapie coreutico-musicali e alle cure legate alla nascita e al corpo (levatrice e *aggiustaossa*), si aggiungono le terapie erboristiche che Tora sperimenta.

I rimedi tradizionali sono piuttosto semplici e di facile esecuzione; per le ferite esterne, le tipologie di preparazione più impiegate sono gli alimenti (per esempio limone e zucchero), le parti vegetali, soprattutto foglie fresche. Rispetto alle piante, Teresa fa riferimento alle "sanapiaghe", in italiano l'achillea millefoglie, che possiede diverse proprietà curative, tra cui quella di cicatrizzare rapidamente le ferite e le piaghe. E ancora Teresa racconta l'unguento di sua madre contro le infiammazioni e i linfonodi ascellari ingrossati, che si compone di sapone nero, lampascione, pomodoro e olio.

Nell'ambito della medicina popolare, ritroviamo nella storia di vita di Salvatora Marzo dei "relitti" di bassa magia cerimoniale comprensibili solo se contestualizzati «in quella civiltà, in quell'epoca e in quell'ambiente storico, dove la comunità condivide quella mitologia o quella religione, perché è nella condivisione comunitaria di un certo ordine metastorico che la pratica magica, che ad esso fa riferimento, diventa leggibile ed efficace». Nella civiltà contadina della prima metà del '900 vige un sistema di medicina e magia popolare in quanto l'esistenza stessa si basa sull'esperienza diretta. «Questa era il possesso da parte di un uomo di un sapere riguardante il significato delle 'cose della vita', e il 'significato' che essa comprendeva era garantito dalla tradizione stessa della comunità».

L'esperienza qui è da intendersi come un saper fare pratico che si fonda sull'abitudine e quindi su attività ripetute. Attività che hanno dei ritmi antichi e che si trasmettono da una generazione all'altra. Tant'è vero che dalla testimonianza di Teresa Errico, si riscontra come la maggior parte del sapere di Salvatora, ricevuto dalla mamma Antonia, si riversa poi nella figlia. Dalle parole di Teresa sembrerebbe che le credenze popolari siano legate a un "prima", un passato identificabile nella civiltà contadina fondata sull'irrazionale, ma in realtà ci sono stralci di interviste che ne testimoniano la presenza nella società contemporanea, caratterizzata da processi di razionalizzazione della scienza e della ragione. Si configura l'immagine di uno "schizoidismo culturale" che vede la coesistenza di una mentalità di matrice empirica e scientifica e di una mentalità magica. Tale coesistenza si spiega antropologicamente come sistema di meccanismi di difesa e rassicurazione messo in atto dalle comunità per giustificare i fallimenti e le incertezze della vita quotidiana.

Oggi Salvatora Marzo rimane una figura amata soprattutto dalla figlia Teresa e indissolubilmente legata alla cultura popolare del Salento. Lei ci lascia una preziosa eredità: la solidarietà. Una donna che antepose l'amore per la famiglia e per la gente bisognosa di Nardò all'amor proprio.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Riferimenti bibliografici

A.A.V.V., *Le tradizioni popolari in Italia. Medicine e magia*, Banca provinciale lombarda, Milano, 1989.

Francesca Cisternino e Gigi Za (a cura di), *Giovanni Paternò. Medico di Castelmezzano*, Libellula Edizioni, Tricase, 2008.

Ernesto de Martino, *Sud e Magia*, Feltrinelli, Milano, 2013.

Alfonso M. Di Nola, *Lo specchio e l'olio. Le superstizioni degli italiani*, Laterza, Roma-Bari, 1993.

Marinella Fiume, *Di madre in figlia. Vita di una guaritrice di campagna*, Le farfalle, Catania, 2014.

Paolo Jedlowski, *Il sapere dell'esperienza. Fra l'abitudine e il dubbio*, Carocci, Roma, 2008.

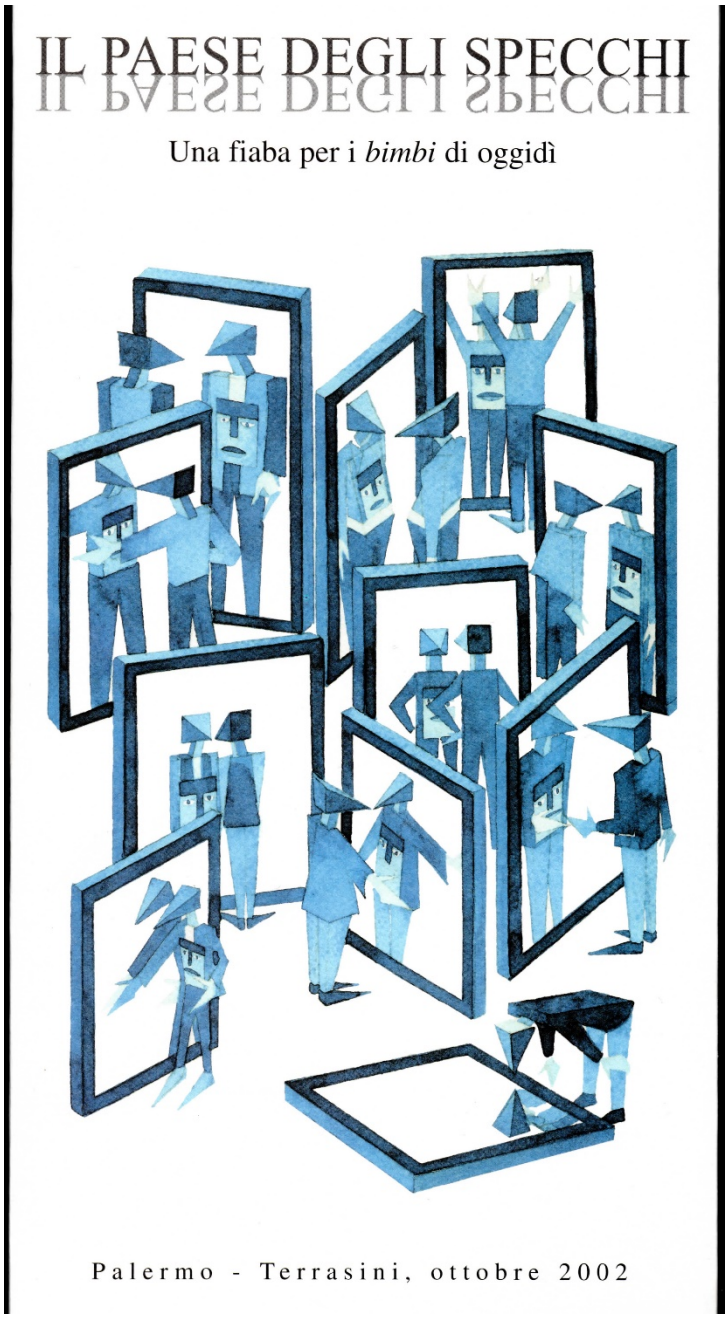
Ornella Ricchiuto, *Salvatora Marzo. Biografia di una guaritrice,* Liquilab, Tricase, 2019.

Amalia Signorelli, *Ernesto de Martino. Teoria antropologica e metodologia della ricerca*, L'Asino d'oro edizioni, Roma, 2015.

Anna Lisa Toma (a cura di), *La memoria contesa. Studi sulla comunicazione sociale del passato*, Franco Angeli, Milano, 2001.

Ornella Ricchiuto, sociologa e ricercatrice in Antropologia Culturale. Si occupa di ricerca antropologica finalizzata all'identificazione, salvaguardia e diffusione del patrimonio culturale immateriale nel sud Salento. Collabora con la Cattedra di Antropologia Culturale dell'Università del Salento. È presidente e fondatrice di Liquilab. Tra i suoi lavori: "*Oltre il tabacco. Storie di donne a Tricase. Una ricerca antropologica*, Liquilab Editore, 2015; *CantiCunti. Una ricerca antropologica a Tiggiano nel Salento*, Liquilab Editore, 2017; *La comunità del Mito. Prime annotazioni per la ricerca*, in Palaver, vol. 7, Università del Salento, 2018; *Beni intangibili. Ricerche etnografiche nel sud Salento* Liquilab Editore, 2018; *Salvatora Marzo. Biografia di una guaritrice*, Liquilab Editore, 2019.

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



Illustrazioni di Enzo Venezia

Il paese degli specchi. Una fiaba per i bimbi di oggidì

di *Giovanni Ruffino*

Vi fu un momento, un quarto di secolo fa, in cui mi resi intimamente conto che il mio rapporto con la realtà (le persone, le cose) stava drasticamente cambiando. Ovviamente il "trauma" non riguardava soltanto me, ma anche quanti non ne erano pienamente consapevoli. Furono particolarmente due le percezioni "traumatiche": l'iniziale irrompere della rivoluzione telematica e l'affermazione del berlusconismo come metodo, dalla politica alla comunicazione. Fu così che in una notte insonne scrissi Il paese degli specchi, che un grande artista come Enzo Venezia volle illustrare, facendomi uno dei doni più belli da me ricevuti. La breve nota linguistica conclusiva sull'imbroglioneria, più

che disvelare la metafora, peraltro dichiarata nella formula MONITOR NON SPECULA, recupera il mestiere del linguista, fino a quando questo mestiere non apparterrà anch'esso al passato.

«C'era una volta, ai piedi di un alto monte ricco di robusti cerri, un paese chiamato Speculònia. Questa terra di Speculònia si distingueva per una sua condizione specialissima: era un paese di specchi e i suoi abitanti altro non facevano che specchiarsi da mane a sera. Penserete forse a una sorta di crudele costrizione, e invece no, non era in alcun modo una imposizione – o almeno così sembrava – , ma la condizione stessa dell'esistere, tanto che tutto il restante (il nutrirsi, il riposare, il fare all'amore) veniva relegato a marginale accidente. Specchi dappertutto dunque: un firmamento di specchi nel breve spazio di Speculònia. Provatevi a immaginare questo mondo: specchi di cristallo di rocca, lucenti, levigati, purissimi. Specchi quadrati, ancorati cioè alla terra; specchi rotondi, proiettati verso la volta del cielo; specchi ottagonali, che in quella suggestiva simbologia rappresentavano il segno massimo di una compiuta armonia.

Entro questo universo lucente si dispiegava la vita di quei fortunati. Gli abitanti di Speculònia ignoravano ogni forma diretta del comunicare, e praticavano una speciale forma di Speculazione come alto esercizio di indiretta conoscenza: colloquiavano solamente attraverso le immagini riflesse. In tal modo (attraverso, cioè, questa pratica della speculazione collettiva) si presumeva di eliminare l'angoscia generata dalla conoscenza di sé e di considerare semmai gli specchi come attributi della veritas e della prudentia. Accadeva dunque che, quando un giovinetto e una fanciulla destinati ad unirsi si accingevano al rito del primo incontro, entravano da due opposte aperture dentro a una grande sala, e, invece di correre subito ad abbracciarsi, consumavano questo loro primo atto di conoscenza comunicando attraverso le loro immagini riflesse in un grande specchio quadrato situato in fondo all'ampio luogo, conosciuto come «Sala del grande specchio», o anche «Sala degli amorosi sguardi riflessi».

Questa filosofia della Speculazione come grado più alto della conoscenza, era presente sin nelle pieghe più intime del sentire e del pensare. Inoltre, al confine estremo di quella terra, in alto, sulla grande porta ottagonale di specchi fulgenti, si potevano leggere queste parole: «Come il sole, come la luna, come l'acqua, come l'oro, sii chiaro e lucente e RIFLETTI ciò che è nel tuo cuore».

In questo straordinario luogo non c'erano leggi né signori, e men che meno primi ministri, consiglieri comunali o forze dell'ordine. Gli abitanti, poi, non avevano – come comunemente accade – un loro nome, cognome o soprannome. Quest'ultima circostanza potrebbe apparire del tutto incomprensibile se non la si collocasse nel contesto: i riflessi speculari sono tanto mutevoli da riverberare di una medesima persona immagini sempre dissomiglianti, un se stesso ogni volta diverso. In queste condizioni, dunque, che senso avrebbe avuto far corrispondere alla mutevolezza delle immagini riflesse la immutabilità di un nome, di un appellativo?

Quanto al resto, esisteva, a dire il vero, un Essere che – pur non potendosi definire sovrano, nè principe, né primo ministro della terra di Speculonia – esercitava su quella gente una sorta di potere oscuro, un potere che non si esprimeva attraverso azioni, parole, gesti, ma che ognuno percepiva in maniera distinta e al tempo stesso indefinibile e vaga. Sulla vera natura di quell'Essere si congetturava, indotti ora dalla paura ora dalla speranza, e così talvolta si concepiva come un'Entità crudele e malvagia; talaltra come un'Essenza indefinita, tutta quanta disposta a contemplarsi sotto forme molteplici, quasi ad esprimere la facoltà di potersi da se stessa determinare: una sorta di GRANDE FRATELLO.

Di questo Essere misterioso e tetro, che si diceva vivesse sulla sommità del più alto monte di Speculònia, si conosceva – tramandato da padre in figlio – il nome soltanto, *LOKI*, anch'esso

indecifrabile e inquietante. Non meno indecrittabile era poi la scritta che si leggeva all'ingresso della sua cupa dimora:

ROT IN OM NON ALU CEPS

messaggio che gli abitatori di Speculònia sentivano carico di cupe minacce.

Vivevano poi, precipitati in un anfratto profondo dell'alto monte, altri due Esseri, uno di natura maschile, l'altro femminile, stupefancenti più che misteriosi. I loro nomi erano *Endàch* ed *Endàche*, che nella lingua di Speculònia volevano dire «essere vuoto», «essere fatto d'ombra». E infatti Endàch ed Endàche erano esseri del tutto incorporei, definibili come «uomo ombra», «donna ombra», condannati a vivere in quella insana spelonca perchè soltanto colà s'erano potuti modellare nella cristallina rocca uno specchio perfettamente triangolare, il solo capace di riflettere anche i *non corpi*.

Endàch ed Endàche erano però sentiti come esseri non malefici e, per quanto si ignorassero le ragioni di quella loro straordinaria natura, si percepiva attorno ad essi un oscuro sortilegio, un malefico e inestricabile viluppo.

Per il restante, a Speculònia tutti erano, o sembravano, eguali: vivevano per specchiarsi e si specchiavano per continuare a vivere. Tutto il resto non contava. Vigeva però un solo divieto, un divieto drastico, assoluto, inappellabile: nessuno mai, in alcun modo o in alcun luogo, avrebbe potuto specchiare quella tal cosa di sé che si trova dentro e che si chiama *COSCIENZA*.

Sicché mai nessuno, a Speculònia, avrebbe potuto dire di un suo simile: «costui possiede una specchiata coscienza». Anzi, a dire il vero, tutti sussurravano di coscienza e di coscienze, ma nessuno sapeva in realtà cosa fosse di preciso, e i più la ritenevano una sorta di bolo gelatinoso e fluttuante, situato tra la radice del collo e l'ombelico.

Comunque sia, la proibizione era crudele, dal momento che gli abitanti di Speculònia erano convinti – pur non sapendo con precisione di cosa si trattasse – di avere delle magnifiche coscienze, e ciò li rendeva desiderosi, anzi bramosi di rimirarle nel più terso degli specchi. Ma nonostante ciò, il divieto veniva rigidamente osservato, e mai nessuno aveva osato trasgredirlo.

Viveva a Speculònia una fanciulla di rara bellezza. Era piccola di statura, ma tanto ben costruita nelle membra, da apparire flessuosa e slanciata come un giovane ornello. Il suo passo era leggero e al tempo stesso risoluto e sicuro come quello di una gazzella, tanto che i giovinetti guardavano la immagine riflessa di lei con ammirato desiderio, e le fanciulle sue coetanee con malcelata invidia. Aveva capelli neri e lucenti, e due occhi verdi di straodinaria trasparenza si incastonavano in un viso dolcissimo, ornato da due labbra morbide e coralline. Questa splendida fanciulla – come tutti i comuni abitatori di Speculònia – non aveva un suo nome, e dunque d'ora in poi (per comodità e anche per nostro diletto) la chiameremo *IEL*.

IEL non era felice. Da quado il suo amante e sposo le aveva sussurrato che, oltre alle sue tante grazie, anche la coscienza doveva essere di straordinaria bellezza e assai desiderabile, ad altro non pensava, e con crescenti tormenti, che a scoprirne le fattezze riflesse in uno specchio.

E così, tra angustie, patimenti e inesaudite pulsioni, attraversò tutta la piena giovinezza. Quando però giunse al suo trentesimo anno, la voglia divenne tanto travolgente che un giorno deliberò di rinserrarsi all'interno della grande sala dello specchio quadro, pronta a consumare la più inaudita delle trasgressioni. Cominciò a denudarsi piano, tutta tremante, e quando rimosse l'ultimo velo potè vedere riflesso nella luminescente galassia dello specchio quadro quella sua limpida, tersa coscienza. Dopo

un primo momento di ammirato stupore, volle pienamente conoscere, anzi scrutare quella parte sinora ignota di sé, e così si contemplò a lungo, esplorandosi sin nell'intimo. Stava ancora indugiando, estasiata, quando uno spaventoso boato annunciò il più sconvolgente degli eventi, e quel firmamento di specchi andò in frantumi nel volgere di pochi attimi, sprofondando quelle terre nella più tetra oscurità e i suoi abitatori nella più grande prostrazione e in un cupo presagio di morte.

IEL comprese di essere stata la causa di un immane disastro: la sua trasgressione aveva dovuto in qualche modo turbare gli equilibri che governavano quel mondo, o forse si era spezzato un qualche misterioso incantesimo. E così trascorse molti giorni e molte notti nell'angoscia di vedersi morire tutti intorno e di morire essa stessa nella desolazione di quei luoghi prima così lucenti. Quando però venne la luna piena (che è, a volerci pensare, il più fascinoso degli specchi), ebbe un sussulto nel ricordarsi all'improvviso del vecchio saggio (si diceva avesse cinquecent'anni), che viveva in un eremo quasi inaccessibile.

Si mise in cammino, e dopo aver affannato per tutta la notte al chiarore del plenilunio, raggiunse sfinita e dolente la dimora di quello straordinario vegliardo.

Costui, come si è detto, viveva in totale isolamento ormai da molto tempo, ma nonostante ciò era in grado di conoscere tutto quanto accadeva nelle terre sottostanti, e dunque conosceva anche la terribile sventura che aveva sconvolto la vita di Speculònia e dei suoi abitanti. Il vegliardo però non ne aveva subìto conseguenza alcuna giacché il solo specchio della sua dimora, forgiato in levigatissimo bronzo, aveva resistito al totale e improvviso sconvolgimento.

IEL gli si gettò ai piedi supplicandolo di aiutarla, e così il gran vegliardo, con espressione severa e al tempo stesso benevola, si dispose a lustrare quel suo magico specchio. Lo lustrò a lungo, sino a quando non apparve nella tersa superfice bronzea la misteriosa frase che campeggia davanti alla dimora del truce *LOKI*: «Se riuscirai a sciogliere l'enigma di questa scritta – disse il vegliardo – ogni cosa si risolverà».

Per quattordici giorni e quattordici notti (tanti ce ne vollero perché la luna ritornasse piena) IEL tentò in ogni modo di sciogliere l'arcano. Ma alla fine ogni segreto fu disvelato e l'oscuro messaggio fu sciolto:

MONITOR NON SPECULA.

Stava tutta qui la ingannevole illusione, nel motto malefico, anch'esso capovolto, rovesciato nei riverberi di quella globale speculazione.

A questo punto avvenne un altro fatto mirabile e inatteso. Quelle parole girarono vorticosamente su se stesse come inghiottite nel fuoco dello specchio, da dove alfine riemersero nuovi ammonimenti:

L'UOMO SI SERVE DEL BRONZO COME SPECCHIO

L'UOMO SI SERVE DEL PASSATO COME SPECCHIO

L'UOMO SI SERVE DELL'UOMO COME SPECCHIO

Subito dopo una grande luce inondò quelle terre e tutti quanti si destarono come da un sonno lungo e profondo, mentre il castello di *LOKI* sprofondava in un'abissale voragine.

Ma l'evento tra tutti più straordinario fu di vedere i due *ESSERI OMBRA* (Endàch ed Endàche) riacquistare i loro copri e le loro sembianze, e ancor più straordinaria fu la storia che essi raccontarono.

Romeo e *Italia* (così si chiamavano in realtà), erano stati, cento e cento anni prima, due amanti felici, sino a quando *LOKI*, il vanìdico ingannatore, invaghitosi della bella Italia, cominciò a tormentarla nelle forme più ossessive. E siccome la sua turpe bramosia era interamente volta a concupirla, ogni notte proiettava la sua mano nei grandi spazi eterei che lo separavano da lei. Quando però questo iniquo rito dell'etere ferito venne alla fine interrotto dalla coraggiosa fanciulla, la quale con un affilato coltello tranciò di netto quella orrenda propaggine, scattò la vendetta di quell'essere mostruoso, dalla cui mano mozzata si riprodussero milioni di *monitor / specchi*, mentre Italia e Romeo furono tramutati in vuote ombre. Tutti poi ebbero quella crudele condanna di trascorrere la loro esistenza a specchiarsi e specchiarsi sino alla più folle alienazione e a una totale sottomissione.

Ma ora, dopo lo smarrimento della fittizia *speculazione*, il lungo incantesimo era finito. Italia e Romeo tornarono ad amarsi e *IEL* (così continueremo a chiamarla), acclamata regina di Speculònia, decretò che tutti quegli orribili, oppressivi strumenti fossero distrutti, e che da quel momento ci si dovesse soltanto specchiare reciprocamente negli occhi. E se un fanciullo o una fanciulla avessero desiderato di compiacersi della propria coscienza, avrebbero potuto farlo specchiandosi negli occhi del proprio amante.

In breve tempo gli occhi di quella brava gente divennero grandissimi e più lucenti degli specchi di cristallo di rocca; e con un altro decreto della sempre più amata regina, Speculònia cambiò il suo nome in *Oculònia*, e tutti gli *Oculonesi* vissero da quel momento felici e contenti».

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Nota linguistica

Cerretano è la forma antica (e antiquata) di *ciarlatano*, parola ricostruita per etimologia popolare su *ciarla* 'discorso vano, chiacchiera'. La vera origine di *cerretano* è il toponimo *Cerreto* (amena località umbra, ben lontana sia dalla Brianza, sia dalla Valle dei Templi). Cerreto di Spoleto era nota nel Medioevo per i suoi venditori ambulanti inclini alle truffaldinerie. Ce lo spiega già Ludovico Antonio Muratori nelle sue "Dissertazioni sopra le antichità italiane":

Il nome di 'cerretani' ebbe origine da Cerreto, terra del Ducato di Spoleto, perchè di là gran copia di ciarlatani solea uscire.

La prima attestazione risale al sec. XV, ed è di Antonio Pierozzi, noto col nome di S. Antonino di Firenze:

Ippocrito fa tal simulazione per aver grandi e grosse limosine senza molto bisogno, sotto nome di giusto e buono, come i cerretani*, dei quali piuttosto si potrebbe dire, che vanno rubando e ingannando.*

Da qui una fantasmagoria di accezioni, quali 'accattone professionale', 'venditore ambulante che all'occorrenza si improvvisa medico, chirurgo, dentista, e ricorre a trucchi, giochi di destrezza ed espedienti sbalorditivi per spacciare meglio la sua merce e la sua opera', 'truffatore, imbroglione'. Interessanti anche i derivati: *cerretanare* 'imbrogliare', *cerretanerie* 'ciarlataneria', *cerretanesco* 'ciarlatanesco'.

Ecco là in piazza una bandieraccia sopra certo banco cerretanesco *alla cui ombra si riducono i mezzi disperati e tutti i falliti* (Pietro Aretino).

Il campo semantico dell'imbroglioneria merita qualche spicciola notazione.

Imbrogliare e imbroglio si caratterizzano per una ricca serie sinonimica con una gran varietà di registri, livelli d'uso e tonalità espressive. Già in latino l'imbroglione disponeva di un buon numero di eccellenti sinonimi: CIRCULATOR, CIRCUMFORANEUS, NEBULO, BLATERO, VANIDICUS, VANILOQUUS, VENDITATOR, CIRCUMSCRIPTOR (e alcuni altri). Per la lingua italiana c'è l'imbarazzo della scelta, lungo una scala che va dal livello familiare ed espressivo a quello spinto e triviale: *aggiratore, bìndolo, cavalocchio, (ac)chiappaminchioni, parabolone, gabbaminchioni, garbuglione, lostofante, mastroimbroglia, mestatore, truffatore, vendifròttole, vendifumo, fànfano, truffaldino, gabbamondo* (e i romaneschi *magliaro* e *pataccaro,* da *patacca* 'grossa moneta di scarso valore'). E per imbrogliare: *bindolare, fottere, fregare, turlupinare, buggerare, buscherare*. Per il siciliano potremo servirci del generico (e italianeggiante) *mmrugghiuni* (con la variante *mmrugliuni* e l'espressivo *mmrugghiunazzu*), ma se si vuole si può ricorrere anche agli arcaici e meno generici *ciarmaturi* e *ciràulu*, e all'esotico *bazzariotu* (con z sonora, come in *bazar*).

Può essere anche utile qualche postilla etimologica.

La voce *imbrogliare* (costruita su *brogliare* 'far brogli') è un francesismo (*broullier*, 'mescolare', da *brod*, parola di origine germanica da cui anche l'it. *brodo*). *Bìndolo* (da cui *abbindolare*) è anch'esso un germanismo (*windel* 'argano') e propone la metafora dell'arcolaio (strumento che (rag)gira). *Farabolone* è alterazione di *parabolone* 'chiacchierone che molto promette e poco o nulla fa'. *Garbuglione* va con *garbugliare* e *garbùglio* 'intreccio, viluppo intricato', voci di orgine incerta (dalla famiglia BULL(I)ARE 'far bolle'? rifacimento espressivo di voci come *guazzabuglio*, *subbuglio*?). *Lestofante* equivale 'garzone(fante) lesto' (anche di mano). *Fànfano* è voce toscana di origine espressiva, semanticamente e formalmente simile a *fanfarone*, che però è un ispanismo del 1600 (*fanfarron*). *Fregare* da FRICARE con senso di imbrogliare, discende dal significato di rubare, attestato sin dal secolo XVI. *Turlupinare* deriva da *Turlupin*, nome di famoso comico francese del 1600.

Buggerare (di cui *buscherare* è deformazione eufemistica) deriva dal latino mediev. BULGERU, BUGERU varianti di BULGARU 'bulgaro', che assume poi il significato di 'eretico' e 'sodomita' (nel medioevo i Bulgari erano considerati eretici. Inoltre, nella concezione medievale e dantesca, le pene infernali sono consimili per eretici e sodomiti).

I termini siciliani *ciràulu* e *ciarmaturi* richiamano entrambi atmosfere di incantesimo e di fascinazione. *Ciràulu* era l'incantatore di serpenti, e continua il grecismo latino CERAULA 'suonatore di corno', significato che in Sicilia e nell'Italia meridionale ha assunto un senso stregonesco. *Ciarmaturi* deriva dall'antico francese *charmer*, che continua il latino tardo CARMINARE 'fare incantesimi', da CARMEN nel senso di 'formula magica' (francese *charme* e italiano *ciurmare*, *ciurmerìa*, *ciurmatore*).

Monitor è voce inglese (*monitor screen* 'schermo avvisatore'), penetrata nell'italiano intorno al 1960 (inizialmente nella forma *monitore*). Attraverso la voce inglese, anche forme come *monitoraggio*, *monitorare*, *monitorizzare*. Tutte queste voci appartengono alla grande famiglia etimologica del latino MONERE (con ADMONERE, MONITOR, MONITUM): *ammonire, mònito, monitore, ammonizione, ammonimento.*

Due esempi, uno istruttivo, l'altro beneaugurante:

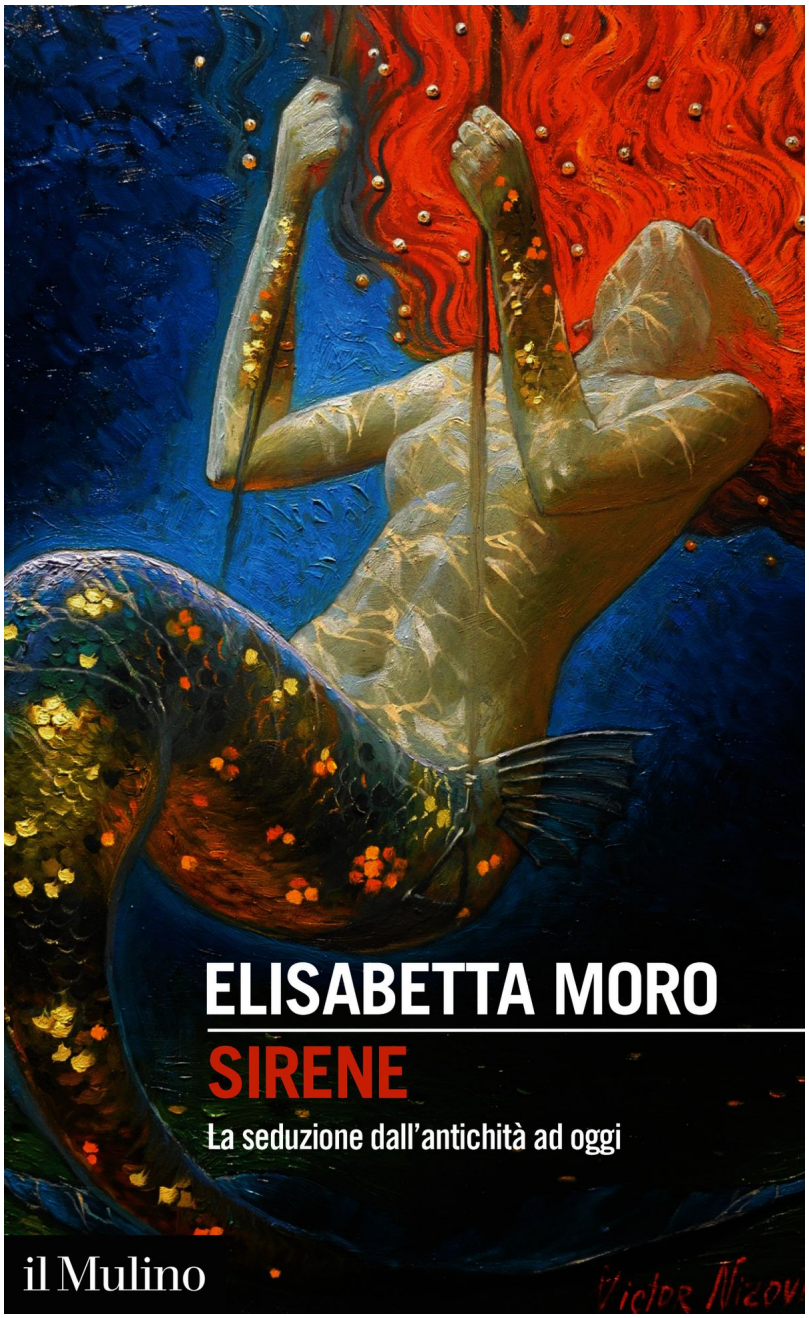
Coloro che sono di mala natura, non si muovono per ammonimenti *a far bene*

(dal "Tesoro" di Brunetto Latini, volgarizzato da Bono Giamboni nella seconda metà del sec. XIII).

Ebbi due o tre ammonizioni, *poi fui sospeso dall'impiego; poi fui destituito* (G. D'Annunzio).

Giovanni Ruffino, ha insegnato Linguistica italiana nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo, di cui è stato Preside dal 1998 al 2007. Il suo prevalente impegno scientifico è rivolto alla dialettologia, alla geografia linguistica, alla sociolinguistica e alla lessicografia. È direttore del Centro di studi filologici e linguistici siciliani e responsabile del progetto ALS – *Atlante Linguistico della Sicilia* –, nonché promotore e fondatore dell'"Archivio delle parlate siciliane". È componente del Comitato scientifico della "Rivista Italiana di Dialettologia (Bologna) e di "Geolinguistique" (Grenoble). Dal 2017 è accademico ordinario dell'Accademia della Crusca. Autore di numerose pubblicazioni, ha recentemente dato alle stampe un *Profilo linguistico della Sicilia e* con Roberto Sottile *Parole migranti tra Oriente e Occidente.*

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



La sirena, un mito che si rinnova

di *Orietta Sorgi*

Le sirene esistono ancora e soprattutto sono mai esistite davvero? O sono state piuttosto il frutto immaginario degli uomini che sin dall'antichità hanno cercato di sopperire, sul piano simbolico, ai problemi inquietanti del loro tempo? Così si chiede con stupore Antonino Buttitta durante una conversazione con una gallerista statunitense di arte contemporanea che non mostrava alcun dubbio nell'affermare in proposito: «Beati voi che vivete in un'isola dove ci sono le sirene». Già, la Sicilia, l'Isola del mito, dove prodigi e incantesimi hanno segnato profondamente il paesaggio sin dalle origini (Buttitta, 2015: 45). Una tesi avvalorata peraltro anche da un autorevole storico come Francesco Renda quando nell'introduzione alla sua storia della Sicilia annotava l'esistenza di ciclopi e lestrigoni. Con buona pace anche dell'editrice del libro, Elvira Sellerio.

Il problema è allora quello di capire le ragioni di tale permanenza, non tanto di distinguere la realtà dall'elemento fantastico, se è vero che, richiamando ancora Antonino Buttitta, la realtà quale noi la percepiamo non è in *obiecto* ma in *intellectu* e che gli uomini nel loro orientarsi nel mondo, producono e scambiano simboli (Buttitta, 1996).

Per quale motivo allora figure mostruose come centauri, unicorni, arpie, satiri, che hanno riempito i racconti e le fiabe tradizionali, sono andati via via scomparendo da ogni orizzonte letterario, mentre al contrario le sirene continuano a popolare le pagine dei nostri romanzi e dei vari format televisivi e cinematografici, arrivando persino a destare notizie allarmanti di cronaca sulla loro presunta esistenza?

Sono questi gli interrogativi posti da Elisabetta Moro che ritorna sull'argomento con un recente contributo dal titolo *Sirene. La seduzione dall'antichità ad oggi*, edito dal Mulino. La caratteristica principale di queste creature ambivalenti – nota la studiosa – dall'aspetto biforme per metà umano e per metà animale, sia nella versione alata delle origini, che in quella medievale dalla coda di pesce, è quella di mutare costantemente in tempi e luoghi diversi, adattandosi alle circostanze pur mantenendo in fondo dei tratti comuni. Non si tratta solo di personaggi, presenze o icone, ma di funzioni narrative, estetiche, religiose e sonore. In questo senso dice bene Antonino Cusumano quando intravede nella sirena un principio costitutivo di metamorfosi:

«Figure femminili di straordinaria densità simbolica, le sirene, più e meglio di altre immagini, sembrano compendiare nella loro incerta e ibrida natura la cifra ambigua e contraddittoria del mito, lo statuto essenzialmente ossimorico di tutti i miti. Nel loro corpo per metà umano e per metà ferinamente divino, legano tutti gli elementi fondanti dell'architettura cosmologica: il cielo, l'acqua, la terra, congiungono Eros e Thanatos, risolvono in un indifferenziato continuum la vita e la morte. Creature di confine e di mediazione, incarnano per antonomasia, sia sotto l'aspetto semantico, sia sotto quello iconografico, la funzione eminentemente culturale della metamorfosi e della doppiezza, quell'ibridismo fecondo di significati e contaminazioni, quella *commixtio naturarum* o *concordia oppositorum* che rimanda ai processi di elaborazione e rappresentazione dell'alterità, tra realtà e immaginazione, attrazione e repulsione» (2011: 117).

Custodi dell'oltre tomba e al tempo stesso garanti della vita attraverso la forza del canto che sconfigge la morte (Buttitta, 2010: 31 – 34). Che duplicità e ambiguità siano caratteri costitutivi del mito è un fatto indiscusso come peraltro ricordano autorevoli studiosi come Vernant, Detienne, Kerenyi e Eliade, per citare solo alcuni fra i più noti. E che all'interno del vasto corpus mitologico che l'antichità ci ha tramandato, quello delle sirene risulta ancora oggi essere fra i più efficaci sotto il profilo simbolico, è anch'esso fuor di dubbio, proprio per quella natura sostanzialmente ibrida che sembrerebbe incarnare la morfologia del racconto. Nel personaggio della sirena e nelle sue innumerevoli variazioni, s'intravede anzitutto il bisogno di andare oltre, di oltrepassare il limite nel tentativo di unire universi impossibili e opposti, ricorrendo all'audacia e alla seduzione e rischiando situazioni di caos e sovvertimento. Come l'Ulisse omerico, anche la sirena in fondo condivide lo stesso destino, quello che spinge entrambi ad osare l'imprevedibile, contravvenendo alle regole e allontanandosi fuori dai confini, sfidando il regno dell'aldilà, per riaffermare l'eternità, nella ricerca continua di nuovi orizzonti.

Non potrebbe essere un caso, a ben riflettere, che la sirena si sia diffusa universalmente a partire dall'Odissea, benché compaia nei vasi cretesi alcuni secoli prima. L'episodio di Ulisse che, ammonito da Circe, resiste alla forza del canto mortifero e seduttivo, tappando le orecchie ai suoi compagni e legandosi all'albero maestro della nave, sembra pertanto rispondere alle esigenze di un racconto che da quel momento in poi si impone con forza e si rinnova nel tempo. Le sirene, sconfitte dall'astuzia dell'eroe, soccombono alla sfida, procurandosi la morte con un tragico volo negli abissi: e su quegli scogli dove precipita Partenope, una delle tre figlie caudate di Acheloo e Calliope, sorgerà un giorno la città di Napoli.

Ancora una volta è una sirena a fornire la matrice mitica alla fondazione di una città, a dare quell'*incipit* da cui tutto ha origine. La leggenda vuole che gli abitanti delle coste campane ritrovarono il corpo senza vita di Partenope, interpretando quel prodigio come volontà oltremondana di assumere la tutela della città. Lo stesso motivo che si ritrova in Colapesce, quando si immerge per l'ennesima volta negli abissi marini senza più risalire in superficie per sorreggere le colonne della Trinacria. Allo stesso modo quel tuffo mortale di Partenope garantirà le sorti di un nuovo insediamento, protetto da quel sacro legame fra le acque, i riti agonistici (il tuffatore ad esempio) e l'edificazione (Seppilli 1977). Da allora i residenti riservarono alla loro protettrice un grande tributo, onorandone la sepoltura e quel sepolcro è divenuto il cuore della città. Più del loro patrono San Gennaro, i cittadini non hanno mai smesso di immortalare la loro Sirena, in cui ritrovano le radici della loro stessa esistenza e la loro identità culturale, celebrata e rievocata di volta in volta anche dalla produzione artistica figurativa e musicale.

Sul piano letterario, in epoca moderna e contemporanea, è stata la sirenetta di Andersen a riproporre il tema dell'impossibilità di coniugare mondi diversi, come quello terrestre e quello acquatico. Attraverso la vicenda di una fanciulla che trasgredisce le regole in nome dell'amore e stregata da un principe, abbandona la sua famiglia per unirsi al mondo degli umani. Ma i due universi non si possono incontrare – come dimostra l'epilogo della fiaba – e l'amore fra le due creature è destinato al fallimento: il principe sceglierà di sposare una principessa e la sirenetta, non potendo più ritornare al suo mondo d'origine, vagherà nell'universo celeste.

Un tema, quello dell'eros, che viene ripreso anche da Giuseppe Tomasi di Lampedusa nel breve romanzo Lighea, dove narra della passione amorosa, carnale e spirituale al tempo stesso, fra un giovane grecista catanese e una sirena, affiorata in una baia vicino ad Augusta. Dopo una breve ma intensa stagione sentimentale, la creatura sparisce improvvisamente senza una ragione. Ormai vecchio e in pensione, al termine di una prestigiosa carriera accademica nelle discipline ellenistiche, il professore Rosario La Ciura vive a Torino in completa solitudine. Finché incontra e stringe amicizia con un giovane cronista de "La Stampa", Paolo Cabrera, dalle comuni origini siciliane, a cui ha modo di raccontare le sue esperienze giovanili, riaffermando l'esistenza delle sirene e la loro immortalità. Il romanzo si chiude col suicidio del vecchio professore che, in viaggio per la Sicilia, si lancia dalla nave in quello stesso punto d'acqua che fu la culla del suo incontro amoroso, per poi scomparire misteriosamente nel nulla come la sua amata.

Una chiave di lettura che fa gioco sul paradosso è quella di Kafka, per il quale non il canto della sirena, non la potenza sonora della sua voce è lo strumento dell'incantamento, ma il suo opposto e cioè il silenzio, l'arma con cui si prendono gioco di Ulisse, vanificando la sua astuzia proverbiale.

Nel romanzo *La pelle* di Curzio Malaparte si ritorna sul tema della metamorfosi: qui la protagonista non è più una Vergine trascendentale, dall'aspetto avvenente, ma diviene l'oggetto di un sontuoso quanto grottesco banchetto offerto dal generale statunitense Flat ai commensali dopo la caduta dell'occupazione nazista nel 1943. Metafora della città martoriata dai bombardamenti, la sirena viene trasformata in pietanza, servita accuratamente su un vassoio e condita da varie salse e contorniata da coralli. Un gusto sostanzialmente macabro che richiama, nella narrazione, ben noti processi di ribaltamento e discesa dall'alto al basso, efficacemente descritti da Bachtin.

Tante varianti su un unico tema riconducibile in fondo al carattere della mutevolezza e alla personificazione dell'alterità, tratto pertinente di ogni processo culturale. Elisabetta Moro ricorda a questo proposito la presenza delle sirene all'interno dei circhi equestri e ad altri format di intrattenimento, già in voga nell'Ottocento come quelli di Phineas Barnum, che portò alla ribalta una strana creatura ritrovata nelle isole di Figi nel 1842, ritenuta una presunta sirena. Il successo di questi spettacoli incontrava nel pubblico quella curiosità per l'esotico che in quegli anni si andava

sviluppando, rafforzato anche, su un piano scientifico, dalla nascita dei primi musei etnografici, a seguito delle ricerche sul campo condotte da Franz Boas.

La verità è – afferma in conclusione l'autrice recuperando la lezione di Lévi-Strauss – che le sirene altro non sono che «significanti fluttuanti», segni in grado di caricarsi di una significazione mitica virtualmente infinita. Che mutano con il tempo e nelle diverse culture veicolando significati diversi, ma non al punto di non poterli riconoscere per quello che sono. «Nel caso delle sirene – sono parole dell'autrice – siamo in presenza di un surplus di significazione, come avviene di solito nel mito, dove il senso decolla dal suo supporto linguistico, la parola appunto, per acquistare una sorta di supersenso».

«In questo senso i "significati fluttuanti" – è ancora Elisabetta Moro che scrive – sono l'esemplificazione di come funzionano i simboli, della loro forza e dei loro limiti. Attraverso questi segni ad alta definizione e al tempo stesso aperti a significati sempre nuovi, gli uomini cercano di raccontare il mondo, quando mancano le parole per dirlo. …E in quella tracimante potenza simbolica che ha fatto durare nel tempo il nome sirena. Ed ha permesso, in civiltà tra loro diverse, come quella pagana e quella cristiana, di attribuirlo ad esseri la cui forma (uccello o pesce) e le cui funzioni simboliche sono cambiate continuamente. Fino a diventare opposte. Positive quando le incantatrici platoniche e pitagoriche fanno funzionare addirittura l'armonia del mondo, negative quando conducono alla perdizione».

Proprio su questo punto vorremmo soffermarci, per concludere, riportando ancora un ulteriore passo dell'autrice:

«Sempre oscillanti, barcamenanti fra un regno e l'altro: reale e immaginario, vita e morte, logos e mythos, sapienza e conoscenza, profezia e poesia. In fondo la morte inflitta dalle enigmatiche incantatrici ai marinai costituisce un naufragio dell'Io nel gran mare dell'essere. E se la seduzione in senso letterale non significa attrarre, portare a sé ma al contrario, sviare, far perdere, sottrarre a sé, allora l'abisso liquido suggerisce a chiare lettere l'immagine della deriva, dell'andirivieni, di Odisseo o chi per lui».

L'esempio delle sirene risuona oggi profetico se attribuito alla particolare tragedia della pandemia virale che noi tutti e il pianeta intero stiamo vivendo in questi giorni. Ed è proprio sul concetto della deriva che vorremmo riflettere, come conseguenza di quell'oltrepassare i limiti che ha contraddistinto la nostra storia collettiva, economica e sociale più recente. Sfidare l'impossibile è stato il dictat del Terzo millennio, turbando gli equilibri naturali in nome di una presunta onnipotenza dell'uomo sul resto dell'universo e di una quantificazione progressiva delle risorse materiali ritenute sempre in crescita infinita, e determinando quelle conseguenze che potrebbero risultare irreversibili. L'esperienza di Ulisse e delle sirene ci serva allora da monito per il futuro.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Riferimenti bibliografici

Bachtin, M.

1965 *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Torino, Einaudi

Buttitta, A.

1996 *Dei segni e dei miti. Un'introduzione all'antropologia simbolica*, Palermo, Sellerio

2010 *Le Signore del canto*, in Ravazza, N., a cura di, *Sirene di Sicilia*, Milano, Magenes: 31 – 34

2015 *L'Isola di Ludovico*, in Sorgi, O., Militello, F., a cura di, *Gibellina e il Museo delle trame mediterranee. Storia e catalogo ragionato*, Palermo, edizioni CRICD, Assessorato dei Beni Culturali e dell'Identità Siciliana, Regione Siciliana: 42 – 46

Cusumano, A.

2011 *Sirene o della metamorfosi*, in Mannia, S., a cura di, *Divinità, santi, eroi, navigatori*, Palermo, Fondazione Buttitta: 115-128

Detienne, M.

2007 *Noi e i Greci*, Milano, Cortina

Eliade, M.

1976 *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Boringhieri

Kerenyi, K.

1991 *I rapporti col divino*, Torino, Einaudi

Seppilli, A.

1977 *Sacralità dell'acqua e sacrilegio dei ponti*, Palermo, Sellerio

Vernant, J.P.

1981 *Mito e società nell'antica Grecia*, Torino, Einaudi

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.

Una favola tra educazione alla legalità e educazione linguistica

di *Roberto Sottile*

I libri valgono e restano per quello che vi è scritto ma anche per quello che la lettura illumina, restituisce e presentifica. Nel tempo del coronavirus i libri sembrano assumere una luce particolare Così è per il libro di Maria Concetta Armetta, *Armalilàndia. Cu nasci scìmia, po mòriri omu? Chi nasce scimmia, può morire uomo?* (Pietro Vittorietti Edizioni, Palermo 2018), che – come si legge nella Prefazione – «offre agli alunni della scuola primaria e secondaria di primo grado un […] contesto narrativo che consente di riflettere sugli atteggiamenti mafiosi nella nostra società e di attivare in classe percorsi di Educazione alla Legalità». In un mixing di italiano e dialetto siciliano, il libro racconta la storia dello zoo di Palermo che improvvisamente, a causa di una malattia contagiosa, diventa microcosmo della cultura e della prassi mafiosa. C'è un capomafia*, Chiddu*, che, spalleggiato da tre scimmie, pretende che tutti gli altri animali gli paghino il pizzo per potere vivere tranquilli nelle loro gabbie. La cultura mafiosa che impera nello zoo di *Armalilàndia* presenta tutti i corollari di una società che nega la legalità: intimidazioni, prestiti a usura, ritorsioni, estorsioni, soprusi. La vita illegale dello zoo è talmente deleteria per il quartiere su cui insiste e per il personale che vi lavora, al punto che il sindaco, con propria delibera, sancirà che lo zoo dovrà essere "chiuso per mafia". Sarà riaperto solo dopo un lungo processo di sanificazione e dopo un arresto della curva dei contagi che comincerà a scendere non tanto grazie all'invenzione di un vaccino o di un farmaco, ma grazie a un nuovo contagio di un nuovo virus, quello della legalità. Questa seconda infezione determinerà una

mutazione genetica tra gli animali dello zoo i quali assumeranno finalmente consapevolezza che la violenza non è mai una soluzione, che chi semina odio raccoglie odio, che chi nasce scimmia può morire uomo, che la mafia teme la scuola più della giustizia (Caponnetto), che la mafia è un fenomeno umano con un principio, una sua evoluzione e una sua fine (Falcone). Riaperto lo zoo, dopo la fine dell'epidemia, la sua vita tornerà a scorrere normalmente e i bambini vi potranno tornare con le loro famiglie per trascorrere giornate liete e serene all'insegna dell'armonia. Una bella storia che, ai tempi del Coronavirus, si rilegge sotto una nuova luce, mentre la lettura attiva e riattiva mille nuove suggestioni.

Il libro di Maria Concetta Armetta, insegnante elementare palermitana "di frontiera", è molto più di una favola a lieto fine. Nel suo lavoro, l'educazione alla legalità si coniuga saldamente con l'educazione linguistica. Così, mentre a ragazzi e insegnanti è offerto uno strumento per affrontare in classe la questione della mafia, allo stesso tempo viene fornito un preziosissimo quadro narrativo e linguistico all'interno del quale compiere un percorso di scoperta, conoscenza e riflessione simultanee sulla legalità e sulla lingua. Anzi proprio la lingua sembra essere la vera protagonista della storia.

Il punto di partenza è semplice, ma non banale o scontato: se la mafia è, per certi versi, un "tratto antropologico", la caratterizzazione di certi tipi umani passa anzitutto per la lingua; non è possibile, allora, inventarsi un racconto sulla mafia senza mettere in bocca ai personaggi espressioni, parole, verbalizzazioni di un "codice" che linguisticamente si esprime in dialetto. Messa in questi termini, il dialetto – che in tal modo assume un valore mimetico – non ne esce però bene: utilizzato come lingua dei mafiosi, sembrerebbe riproporre lo stereotipo-pregiudizio linguistico che vuole che a Palermo il dialetto sia la lingua della delinquenza e l'italiano quella delle istituzioni (cfr. D'Agostino 2006).

Ma l'interesse linguistico del lavoro di Armetta risiede effettivamente altrove, specialmente se si considerano i seguenti tre aspetti:

1) nel racconto, a usare forme dialettali non sono soltanto i mafiosi ma anche quanti ne subiscono la pressione e l'oppressione;

2) se è vero che nel libro il dialetto assolve a una funzione mimetica (e riguarda tutti i personaggi), non va dimenticato che ne assume un'altra perfino più rilevante: quella espressiva;

3) infarcendo di espressioni, parole e modi di dire dialettali un libro di narrativa pensato come strumento di percorsi educativi per la scuola, non solo si potenziano gli aspetti pedagogici connessi alla riflessione linguistica (che nella scuola deve sempre essere trasversale – e quindi può intrecciarsi anche con temi come la legalità), ma, al tempo stesso, si attua in maniera intelligente e originale la valorizzazione e l'insegnamento del patrimonio regionale nelle scuole, secondo il dettato e lo spirito della Legge 9/2011, che non è certo quello di istituire a scuola l'ora di dialetto o l'ora dell'insegnamento grammaticale del dialetto.

Quanto al primo aspetto, i protagonisti di *Armalilàndia* sono *armali* «dai tratti tipicamente siciliani» (così si legge nella Prefazione e nella quarta di copertina). Questa loro sicilianità è espressa, oltre che con la messa in rilievo di certe specifiche azioni e certi tic, con la loro stessa lingua costituita (anche) da un insieme ricchissimo di elementi lessicali, fraseologici, paremiologici e onomastici tratti dalla cultura dialettale (la maggior parte dei quali opportunamente evidenziati graficamente e glossati nel testo tramite note). Ma non si tratta, in effetti, dell'espressione linguistica di personaggi «dai tratti tipicamente siciliani»; più esattamente si tratta di "traduzione" in siciliano o "in salsa siciliana" di tipi e caratteri umani universali. Così, le tre scimmiette – quelle che nell'immaginario comune tengono rispettivamente le mani sulla bocca, sugli occhi e sugli orecchi, a simboleggiare quanti non vogliono, ottusamente, accorgersi della realtà per leggerla, comprenderla e affrontarla – nello zoo di

Armalilàndia – dove sono il braccio operativo di *Chiddu*, il capomafia della cosca dei *Supirchiusi* – diventano rispettivamente *Parrapicca*, *Nentivitti* e *U Surdu* (riproponendo, peraltro, implicitamente il *tricolon* palermitano *nenti sàcciu, nenti vitti e si c'era nun ntisi*) a predicare simbolicamente l'omertà, carburante, se non motore, di ogni atteggiamento e prassi mafiosi. Le due giraffe – che, al pari degli struzzi che nascondono la testa sotto la sabbia, stanno «tutto il giorno con le teste in giù a fissare il terreno» (loro, che, con il collo così lungo, potrebbero aprire lo sguardo a orizzonti sterminati!) –, sono antroponimicamente *Lagnusìa* e *Mi Siddìa* affidando ancora una volta ai loro nomi parlanti l'essenza del loro modo di concepire e vivere la vita. L'elefante che, per la sua stessa stazza, è "un uomo" eternamente spossato che si trascina «lentamente da una parte all'altra» senza riuscire a prendere con la proboscide «le noccioline dai bambini visitatori che, poverini, restavano delusi», è onomasticamente/proverbialmente "l'elefante *Passapitittu*", portatore (e destinatario) di un nome volto a predicare i suoi caratteri di 'persona insulsa e antipatica' per usare la "definizione" che del composto dialettale si trova nel *Vocabolario Siciliano* di Piccitto-Tropea-Trovato. La leoncina, che all'interno dello zoo guiderà il processo di riscatto dal giogo mafioso, porta il nome di *Amunì*, a ribadire il fatto che, se si vuole cambiare la realtà, bisogna mettersi in gioco e compiere, per tappe, un lungo e faticoso percorso di cambiamento. Ancora con riferimento ai processi onomaturgici che presiedono alla designazione e alla connotazione dei personaggi di *Armalilàndia*, l'autrice non trascura neanche di far entrare in gioco nomi (che sono poi soprannomi) in grado di rivelare nella loro stessa sostanza semantica il relativo movente, evidenziando che molto spesso i soprannomi possono essere di natura idiomatica, essendo cioè affibbiati a un membro della comunità in ragione di un suo particolare tic o vezzo linguistico. Così la cassiera dello zoo è la *Signorina Beddamatri* perché «da qualche tempo, quando si avvicinava alle gabbie degli armali, esclamava agitando le mani verso l'alto: – *Beddamatri, chi successi*?». Onomastica e metaonomastica dialettale si fondono, dunque, a dare senso e significato profondo, e linguisticamente ben congegnato, alla caratterizzazione dei personaggi.

Si osservava più sopra che nel libro di Armetta il dialetto serve a sicilianizzare linguisticamente tipi e caratteri umani che sono in realtà universali: una sorta di traduzione/ricollocazione palermitana attraverso l'uso del codice locale. Ma, a ben pensarci, il dialetto di *Armalilàndia* non è né siciliano né palermitano, giacché non attinge semplicemente alla tradizione linguistica della Sicilia o del capoluogo per riprodurla in maniera più o meno fedele. Al contrario, partendo dal ricco e in parte ancora vitale materiale lessicale e fraseologico del dialetto, l'autrice lo riproduce e lo riusa consapevolmente fino a piegarlo, talvolta, a rielaborazioni del tutto congrue con gli obiettivi didattici del volume. Così il proverbio siciliano *cu nasci tunnu un po mòriri quatratu* (già da altri prestato al gioco linguistico e reinventato come *cu nasci tunnu un po mòriri simmenthal*) viene qui rielaborato come sottotitolo del libro nella domanda (certamente retorica) *Cu nasci scìmia, po moriri omu*? Né siciliano, né palermitano, dunque, ma originalissimo "armalilandiese", riconducibile esclusivamente al microcosmo/macrocosmo dello zoo, che si fa lingua propria ed esclusiva del racconto pur restando intrinsecamente, fedelmente e lealmente palermitana.

In un tempo in cui si usa il dialetto un po' dappertutto, nella letteratura come nei social, nelle insegne dei locali come nella marchionimia (un po' dappertutto, ma sempre meno nel parlato ordinario), cresce tra i siciliani la convinzione che in dialetto si possa parlare (e scrivere) di tutto, senza che si colga in ciò una grande contraddizione: che in dialetto si può parlare e scrivere di tutto a patto che lo si metta in rapporto 1/1 con l'italiano. Questa (presunta) "interscambiabilità", che ad alcuni sembra un punto di forza, è in realtà un punto di debolezza: il dialetto, già in condizione di eteronomia rispetto all'italiano, finisce, infatti, per dipendere (ancora di più) dalla lingua nazionale – il che non è uno scandalo, ma è un paradosso se si considera che chi vuole promuoverlo per farlo parlare di tutto, lo fa per affrancarlo dall'"oppressione" della lingua nazionale.

Quanti ritengono che il dialetto debba potere parlare di tutto, partono da una considerazione: se il dialetto non ha parole (dovendo trattare di temi dei quali esso non è abituato a parlare – per es. scienza, medicina, filosofia, economia, diritto), basta assumere di peso una dose massiccia di lessico da una lingua che lo possiede (in genere l'italiano) per "sicilianizzarlo" colorandolo di vernice dialettale. Per quanto ciò possa apparire "normale" – il prestito e il calco linguistico sono il termometro della vitalità di una lingua –, non pochi sono i dubbi e le contraddizioni che emergono. Per esempio, se una tale operazione di "pianificazione linguistica" viene compiuta da italofoni L1 – che del dialetto sono "semiparlanti" –, accade che si perviene sì alla produzione di testi in siciliano o con parole siciliane, ma con una matrice linguistica sostanzialmente e irrimediabilmente italiana. Si produrranno, cioè, testi la cui struttura sintattica e testuale è costitutivamente italiana e solo sicilin(izzat)a nel lessico; testi la cui struttura lessicale è costitutivamente italiana e solo sicilia(nizzat)a nella fonetica (cfr. Paternostro e Sottile in stampa, a proposito della traduzione in siciliano del *Corriere dell'Unesco* ad opera di una Associazione significativamente chiamata *Cademia siciliana*). In tal modo, il lessico di questi testi finisce per apparire del tutto "innaturale".

Molto recentemente, per esempio, abbiamo visto circolare sui social un manifesto in siciliano realizzato nell'ambito di una campagna promossa dalla Regione Lombardia tesa a invitare gli italiani a restare a casa, dicendolo in tutte le lingue regionali d'Italia. "*Lassa u viru davanzi a porta*" è quanto si legge nel manifesto riferito alla Sicilia e al dialetto siciliano. Siccome *virus* è parola che in siciliano non esiste, è stata presa quella dell'italiano, sicilianizzandola "per ipotesi", senza un reale ancoraggio, cioè, alla effettiva realtà linguistica. Quest'ultima quantomeno pretenderebbe una considerazione: quando una nuova parola entra come prestito nel sistema linguistico che la riceve, essa ha bisogno di diverso tempo per adattarsi alla fonetica e alla morfologia di quel sistema (se la parola *virus* è entrata nel siciliano, è entrata proprio nella forma *virus*: proporre *viru* significa "ipotizzare" come quella parola verrebbe adattata in siciliano o come dovrebbe "suonare" in siciliano). Poiché l'ingegneria linguistica assume più meno esplicitamente il principio operativo di introdurre nuove parole da un'altra lingua (in genere l'italiano, lingua tetto), adattandole alla morfofonologia della lingua che accoglie (in genere un dialetto), si finisce per trascurare che la reale prassi linguistica dei parlanti segue in molti casi ben altre vie e ben altre soluzioni (spesso imprevedibili e apparentemente imperscrutabili). Per esempio, nel caso del siciliano, la parola per *accendino* (oggetto inventato nella prima metà dell'800) non corrisponde né ad *accendinu* né ad *accenninu* (che sembrerebbero le uniche forme possibili in ragione del loro grado di adattamento alle leggi fonetiche del siciliano): i parlanti siciliani hanno optato per il termine *machinetta*, risolvendo via metafora il problema di disporre di un termine nuovo per un oggetto nuovo. D'altra parte, quando dall'uso (e dalla memoria) è cominciato a scomparire l'arcaismo *naca*, è intervenuto a sostituirlo l'italianismo *culla* senza che i parlanti si siano accaniti a farlo diventare "sicilianissimamente" *cudda* (eppure, nella prospettiva dell'ingegneria linguistica, l'unica forma "realmente – ma solo ipoteticamente e puristicamente – siciliana" dovrebbe essere *cudda* in quanto adeguatamente adattata al siciliano – che, d'altro canto, è una forma che non esiste nella reale prassi linguistica dei parlanti siciliani).

Alla domanda se la lingua italiana stesse bene, Tullio De Mauro era solito rispondere che la lingua sta benissimo, mentre ad accusare qualche problema di salute sono i suoi parlanti. Tale suggestione, *mutatis mutandi*, può essere riproposta anche nel nostro caso: certamente, adoperarsi per dare al siciliano la possibilità (anche solo in potenza) di parlare e scrivere di tutto può essere un modo per garantire i diritti dei suoi parlanti. Ma, in ogni caso, come i parlanti hanno i loro diritti (che le "Accademie", disseminate in tutte le regioni italiane, dichiarano di volere difendere ad ogni costo), anche la lingua ha i propri; uno di questi potrebbe essere quello di non subire un processo forzato di ingegnerizzazione che, seppur legittimo (in fin dei conti, l'ingegneria linguistica è una branca della sociolinguistica), impegna a riflettere se tali operazioni non conducano, alla fine, a rivitalizzazioni artificiali, senza considerare il problema della loro reale utilità.

Non è facile stabilire se con l'idea che in siciliano sia possibile (e necessario) parlare e scrivere di tutto, c'entri la lingua alla quale ci ha abituati la scrittura dell'ultimo Camilleri. Conta, comunque, che il dialetto che si trova in *Armalilàndia* non è né camilleriano (non è, cioè, "inventato", anche solo in parte), né presenta una matrice italiana (non è, cioè, traduzione e adattamento in siciliano di parole e costrutti italiani, quale risultato di una dialettofonia di ritorno). La matrice linguistica che agisce nell'autrice di *Armalilàndia* resta compiutamente (e felicemente) dialettale; lo attestano, per esempio, le costruzioni sintattiche con il verbo posto a fine frase. E proprio perché nell'uso del dialetto dell'autrice agisce (fortunatamente) tale matrice, essa finisce per risalire anche nei frammenti di italiano regionale nei quali ci si imbatte leggendo il libro: «niente aveva detto», «se l'era vista pietre pietre», «mio figlio nella munnizza è stato seppellito», «rispose Fino, schiacciando l'occhio». E, ovviamente, anche nei "pezzi" di siciliano: «Talè, ora puru 'u cabarettista spiritusu fai?», «a jurnata fici!» (al netto della dimensione diamesica e diafasica). Per questa ragione il dialetto di cui è infarcito il racconto di Armetta, nella sua reale autenticità, si presta più che adeguatamente a essere strumento per un percorso serio e consapevole di educazione linguistica nelle scuole.

Quanto al secondo aspetto, abbiamo notato che il valore del dialetto utilizzato, spesso in condizione di *code switching*, nel libro di Armetta assume anche – e ovviamente – un valore espressivo. Non potrebbe essere diversamente. Tale è il valore principale che esso assume oggi tra bambini e ragazzini, prevalentemente italofoni. Riproporlo con la stessa funzione diventa, allora, una sorta di necessario "avvicinamento attanziale" da parte dell'autrice ai suoi potenziali giovani destinatari. Ma c'è di più: è stato recentemente pubblicato (2019) da tre validi linguisti romani (Vignuzzi, Bertini Malgarini, Carosella) un libro per "Einaudi Ragazzi" dal titolo *Eh? Espressioni tipiche regione per regione*. Si tratta di una raccolta di modi di dire tratti dalle varie tradizioni regionali e locali della nostra penisola con l'intento di guidare i ragazzi in un viaggio tra le espressioni dialettali e nei loro significati. Un viaggio che «ci permette di conoscerci meglio e di sentirci in qualche modo tutti più italiani» (così si legge nella quarta di copertina): si va da *Salut!* della Val D'Aosta a *Bedda matri!* della Sicilia. Di ciascuna espressione viene spiegato quando si usa, quando è nata, in che senso e in che misura è legata alle consuetudini della vita e ai caratteri antropologici delle diverse realtà regionali dell'"Italia delle Italie". Questo inventario di un pezzo del patrimonio fraseologico e paremiologico delle regioni italiane non ha altro scopo – credo – se non quello di consegnare alle nuove generazioni uno prezioso scrigno di memoria al quale attingere per assumere consapevolezza della ricchezza culturale dell'universo linguistico italiano. Si potrebbe affermare che il libro di Armetta compie sostanzialmente la stessa operazione su scala regionale e palermitana: *Talè cu c'è*, *Chista è a zita*, *Cchiù scuru i menzannotti un po' fari*, *ci su cosi i rùmpiri*, *testa ca un parra si chiama cucuzza*, *e comu veni si cunta*, sono unità farseologiche, tutte opportunamente collocate e contestualizzate all'interno del racconto, che permettono a bambini e ragazzi delle scuole quantomeno di riflettere, assieme agli insegnanti, sulle potenzialità espressive e sul valore identitario di uno straordinario patrimonio di lingua, storia e cultura di cui sono portatori i codici locali, le lingue regionali.

Quanto, infine, al terzo aspetto, si è detto che *Armalilàndia* è anzitutto un percorso didattico di educazione alla legalità all'interno del quale il dialetto entra per dare verisimiglianza antropologica e forza espressiva alla storia da cui partire per riflettere sulla mafia e sugli atteggiamenti mafiosi. Ora, nel libro le frasi e le espressioni dialettali sono idealmente poste in parallelo con molte altre frasi di cui è disseminato il racconto e dovute agli eroi dell'antimafia (in molti casi vittime della mafia). Esse sono ovviamente scritte in italiano perché così sono state pronunciate da chi le ha create e lasciate in eredità. Ma dentro un racconto disseminato di dialettalità, le frasi di Falcone, Borsellino, Padre Puglisi, sembrano risuonare, suggestivamente, con un forte accento palermitano dando al lettore, come probabilmente anche al bambino, la sensazione che non esiste una Palermo della mafia come altra cosa da una Palermo dell'antimafia, che non esiste una Palermo che parla un codice e una Palermo che ne parla un altro: esiste un'unica Palermo, di una sola palermitanità, dentro la quale si può scegliere e decidere se stare da una parte o dall'altra. La gente a Palermo non è diversa per cultura

e lingua; lo è in base alle scelte che compie, o in base alla sua possibilità di decidere da che parte stare. Forse per questo, alla fine della storia, nello zoo di *Armalilàndia* si giunge alla pacificazione dopo aver scoperto che il capo mafia condivide con *Amunì*, l'eroina dell'antimafia, lo stesso dramma: quella di un congiunto ucciso. Non importa che da un lato il congiunto è un delinquente e dall'altro un padre fatto uccidere dallo stesso capo mafia per non essere riuscito a saldare un debito contratto per un prestito a usura; conta che il mafioso *Chiddu* e la giovane *Amunì* possono solidarizzare e prendersi per mano in nome dello stesso sordo dolore; conta che essendo figli dello stesso destino a nulla serve seminare odio. Quello che conta, alla fine, è che è possibile – che deve essere possibile – parlare a Palermo tutti la stessa lingua.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Riferimenti bibliografici

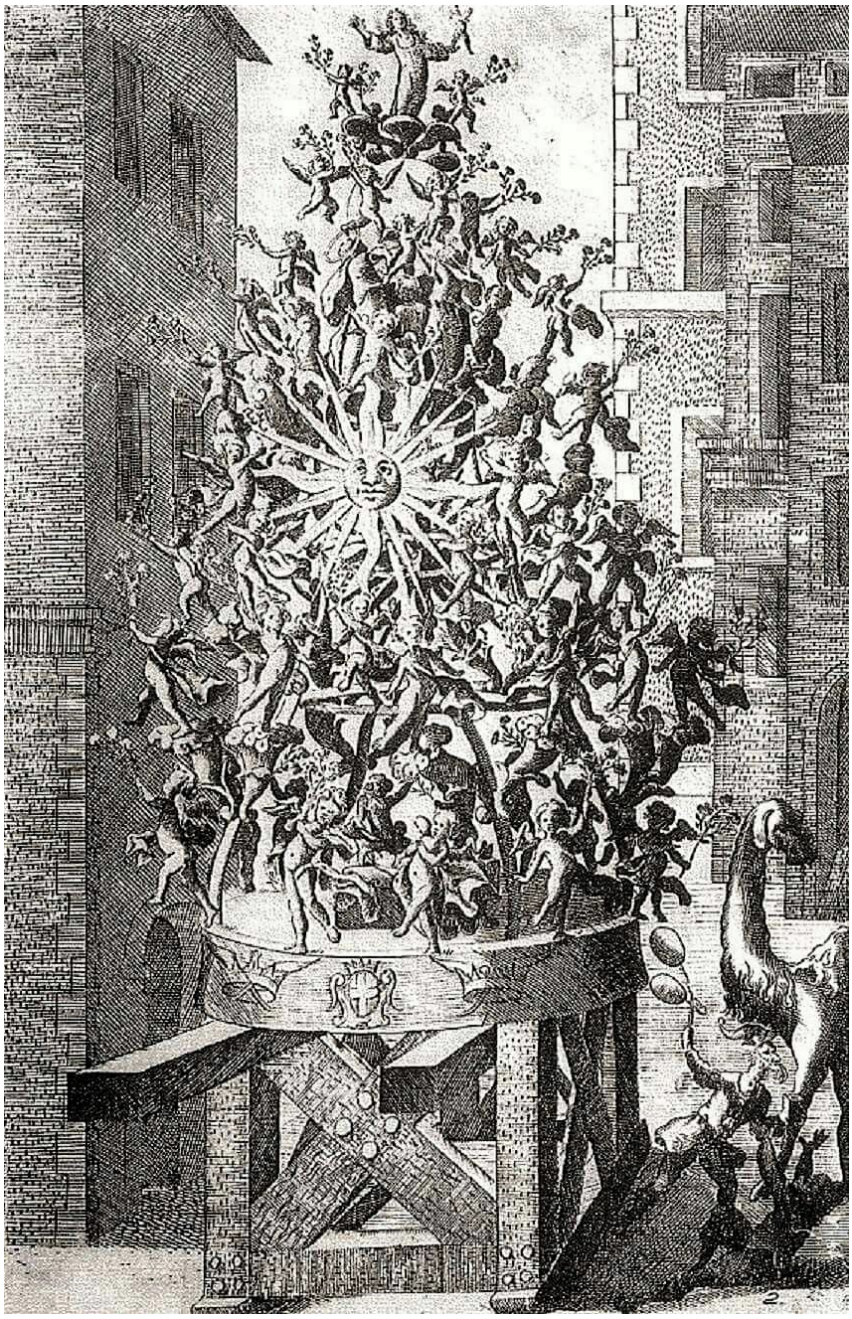
D'Agostino¸ Mari (2006), *Sociolinguistica dell'Italia contemporanea*, Bologna, Il Mulino.

Paternostro, Giuseppe e Roberto Sottile (in stampa), «Dalla risorgenza alla restaurazione: il dialetto fra nostalgia, rivendicazioni identitarie e appropriazioni indebite», in Atti del Convegno *ILPE IV – La mediazione delle ideologie linguistiche attraverso la stampa: il caso delle lingue romanze*, Messina, 23-25 ottobre 2019.

Vocabolario siciliano (1977-2002), a cura di G. Piccitto (vol. I), diretto da G. Tropea (voll. II-IV), a cura di S. C. Trovato (vol. V), Centro di studi filologici e linguistici siciliani, Catania-Palermo.

Roberto Sottile, insegna Linguistica italiana nel Dipartimento di Scienze umanistiche dell'Università di Palermo. Con il Gruppo di ricerca dell'Atlante Linguistico della Sicilia (ALS) ha pubblicato il *Vocabolario-atlante della cultura dialettale. Articoli di saggio* (CSFLS, Palermo 2009) e il "Lessico della cultura dialettale delle Madonie. 1. L'alimentazione, 2. Voci di saggio" (CSFLS, Palermo 2010-2011). Ha anche dedicato una particolare attenzione al rapporto tra dialetto e letteratura e tra dialetto e mondo giovanile. Recentemente ha pubblicato il libro intitolato *Dialetto e canzone. Uno sguardo sulla Sicilia di oggi* (Cesati, Firenze 2018).

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



La vara di Messina, incisione del 1644

Messina ermetica. Canzoni siciliane del XVII secolo sull'alchimia

di *Sergio Todesco*

Al netto delle elucubrazioni esoteriche che spesso la pubblicistica ha dedicato alla Sicilia, con titoli volti a solleticare il gusto di lettori della stessa risma degli *illuminati* ben descritti da Umberto Eco nel suo straordinario *Pendolo di Foucault*, è indubbio che l'Isola sia stata per secoli attraversata da correnti ermetiche quivi giunte dalla Spagna musulmana che introdusse in Europa opere di alchimia tradotte in latino, o da altre parti del continente, spesso attraverso la mediazione di studiosi, come Arnaldo di Villanova (presente a Messina tra il 1308 e il 1309), Raimondo Lullo (presente a Messina tra il 1314 e il 1315) o Athanasius Kircher (presente a Messina nel 1638), o di ambienti religiosi cui non era estranea la frequentazione con testi di scienze occulte ufficialmente censurati nell'*Index*

librorum prohibitorum. Di fatto l'alchimia e le dottrine ermetiche mostrano un forte radicamento in Sicilia in un arco temporale assai ampio, basti pensare al palermitano Giuseppe Balsamo sedicente Conte di Cagliostro (presente a Messina tra il 1764 e il 1765), fino a tempi a noi più vicini, come mostrano le vicende di personaggi quali Raniero Alliata di Pietratagliata o Casimiro Piccolo.

La scoperta, fatta parecchi anni or sono presso la Biblioteca Regionale di Messina, di un manoscritto tardo-secentesco di alchimia contenente due "Canzoni" in ottava rima siciliana sulla materia e la pratica dell'Arte Filosofale, mi aveva confermato l'esistenza di una corrente culturale di tipo ermetico-alchemico, attestatasi nell'Isola fin dalla presenza araba ma qui incrementatasi lungo il Medioevo e la Rinascenza e perdurata fino alle soglie dell'Età contemporanea.

Non sono molte le tracce di una produzione alchemica "autarchica" in Sicilia; alla Biblioteca Comunale di Palermo è conservato un codice trecentesco contenente il *Liber thesauri pauperum* in dialetto siciliano, attribuito ad Arnaldo di Villanova; presso la stessa biblioteca si trova anche un *Manoscritto di alchimia e di scienze occulte*, vasta silloge di oltre settanta trattati del sec. XIV (il cosiddetto "Codice Speciale", su cui esiste una dotta monografia di Isidoro Carini), mentre la Biblioteca Ventimigliana di Catania conserva un codice di alchimia del sec. XVIII. Nel 1983 J. Bignami Odier e A.M. Partini hanno pubblicato, all'interno di un saggio dedicato a Cristina di Svezia e le scienze occulte, una *Canzone* di ventinove ottave in versi endecasillabi con rime alternate (*Opera del Siciliano filosofo – Siracusano*) dedicata allo stesso tema.

Pochi anche i libri a stampa che testimonino di un tale interesse: l'opera di Giacinto Grimaldi *Dell'Alchimia*, edita a Palermo nel 1645, scritta per confutare a sua volta le tesi esposte nella *Expostulatio contra chymicos*, confutazione dell'impostura dell'alchimia di Francisco Avellino, stampata a Messina nel 1637. Agli inizi del XVIII secolo infine un gesuita messinese dedicava, nella sua *Chimica filosofica, o vero problemi naturali sciolti in uso morale*, un capitolo (*Problema XX. Si può mai trovar la Pietra Filosofica?*) dedicato all'alchimia.

A tale apparentemente rarefatta presenza di scritture locali va comunque ad aggiungersi la ricca produzione a stampa di provenienza europea presente nei più svariati fondi librari isolani; porto qui ad esempio l'ex Biblioteca gesuitica dell'Ignatianum di Messina, che conservava (ancorché purgato con vistose cancellature ad inchiostro nei passi ritenuti pericolosi o eretici) l'assai raro e famoso *Theatrum Chemicum* in sei volumi, pubblicato ad Argentorati (Strasburgo) nel 1659-61.

Se dall'*excursus* sulle fonti cartacee passiamo ai dati storici, il quadro diviene ancora più complesso e articolato; per rimanere a Messina, si considerino per un verso alcune tracce, nemmeno tanto labili, concernenti la pratica dell'alchimia presso cenacoli come quello degli Accademici della Fucina (la cui denominazione, peraltro, già in qualche modo rinvia a contesti da *Forgérons*), fondata nel 1639. Tali fermenti alchemici, pur non pienamente documentati all'attuale stato delle ricerche, affiorano con evidenza in alquante simbologie a tratti presenti in molte composizioni poetiche e in prosa elaborate all'interno del cenacolo, senza contare che uno dei componenti il sodalizio (Domenico Ruffo) aveva scelto per sé come appellativo proprio "l'Alchimista". Nel 1653 l'Accademia diede inoltre alle stampe l'opera *Il Mercato delle Maraviglie della Natura*, di Niccolò Serpetro da Raccuja, in cui venivano esposti numerosi segreti della natura, alcuni anche di ordine alchemico. A causa di quest'opera Serpetro fu accusato di eresia e pratiche di magia dal Tribunale della Santa Inquisizione di Palermo, dal quale fu condannato al carcere.

Altra Accademia messinese fortemente segnata da simbolismi ermetici fu certamente quella della Clizia, fondata nel 1701, il cui emblema, l'Eliotropio o Girasole, bene mostrava come i componenti il sodalizio fossero imbevuti di frequentazioni con testi, e forse anche pratiche, alchemici.

È altresì significativa, sempre in ambito peloritano, una notizia riportata da Francesco Susinno su un episodio della vita del pittore messinese secentesco Onofrio Gabrieli, laddove viene riferito che costui «"*… invanitosi di maniera e volendo spendere e spandere (...) diessi alle speculazioni di fare l'Alchimia e di congelare il mercurio, nel che fare internassi tanto che andò a terminare la storia dolente in doversi confinare tra' PP. di S. Francesco di Paola …*», testimonianza che aggiunge un ulteriore tassello all'ipotesi che l'alchimia venisse abbondantemente praticata anche in ambienti religiosi. Ricordo inoltre le passioni alchimistiche di Agostino Scilla e la temperie di credula fabrilità alchemica che vide impegnati tanti intellettuali messinesi nel Settecento, come emerge da una lettera del 1783 di Andrea Gallo a un Don Antonio Lapis, pubblicata agli inizi del XX secolo nell'Archivio Storico Messinese per cura di Letterio Lizio Bruno, nella quale si descrive un maldestro tentativo di impostura ai danni di un credulo Marchesino da parte di un sedicente adepto dell'arte ermetica.

La visione ermetico-alchemica dell'universo giunse forse a permeare anche l'ambito cerimoniale e rituale, stando almeno alle ipotesi formulate da Domenico Puzzolo Sigillo, storico ed erudito messinese operante nella prima metà del XX secolo. Costui, direttore dell'Archivio di Stato e di fede massonica, propose – in manoscritti inediti cui ho avuto la possibilità di accedere – una singolare teoria sulla festa dell'Assunta e sul senso della colossale *machina* festiva della Vara. L'orizzonte ermetico acquista infatti lineamenti più nitidi in quella sorta di *documenti per servire alla storia della Vara* che Puzzolo Sigillo raccolse in gran copia, alternando alla proposizione di straordinarie trascrizioni d'archivio i riferimenti a una letteratura di stampo esoterico-tradizionalista, molto diffusa negli anni '20-'30 presso una parte non trascurabile degli intellettuali italiani (entro un più ampio quadro culturale europeo contraddistinto da forti istanze irrazionalistiche), comprendente Luigi Valli, *Il linguaggio segreto di Dante e dei Fedeli d'Amore*, Roma 1928, Julius Evola, *La Tradizione Ermetica*, Bari 1931 e il rarissimo Dante Gabriele Rossetti, *Il mistero dell'amor platonico nel Medioevo*, 5 voll., Londra 1840.

All'interno di tali quadri di riferimento, sostanzialmente metastorici, in cui si cercava di dare corpo alla costruzione di un'identità di Messina attingendo a dottrine esoteriche tardo-medievali nonché a una genealogia della città assai sensibile agli aspetti misterici della sua fondazione, o comunque a quella che J. Seznec chiamerebbe *la sopravvivenza degli antichi dèi* (negli appunti di Puzzolo si cita a più riprese il raro opuscolo di Giuseppe Miraglia, *Ubicazione dei tempii pagani nella Messina moderna*, del 1903), si snodano minuziosissime indagini d'archivio, con la restituzione di notizie attinte da atti notarili trascritti, relative a contratti di affidamento di lavori di svariata natura concernenti la grande *machina* della Vara e i due colossi Mata e Grifone.

Attraverso tale percorso, che comprende e lega insieme vicende politiche, istanze esoteriche e grandi eventi della storia patria, Puzzolo Sigillo ci introduce all'enigma della Vara, non già *bara* o *fercolo*, bensì *lauda o sacra rappresentazione*, piramide sacra risalente agli inizi del XIII secolo la cui messa in opera, secondo la lettura proposta dallo studioso, consentiva simultaneamente la possibilità di una triplice fruizione: quella cattolica, attraverso l'apoteosi della Vergine Maria Madre di Dio; quella settaria latina, attraverso una continuazione del culto latino dell'Alma Cerere, Dea Madre delle Messi, culto agostano sopravvissuto all'avvento del Cristianesimo e perseguito come strategia utile al mantenimento di un'identità etnica avvertita come periclitante di fronte a spinte acculturative esterne (i Greci, il Papato, l'Impero); e quella ermetico-alchemica, contenente i simboli delle varie tappe di un cammino spirituale e iniziatico il cui contenuto si sarebbe trasmesso secondo insegnamenti segreti, al contempo artigianali ed esoterici.

Puzzolo Sigillo, con le esagerazioni proprie di un certo esoterismo del suo tempo, dalle indubbie prospettive neo-paganeggianti, attingendo a piene mani a quella sorta di zona d'ombra della cultura massonica in cui si pretendeva che il simbolismo ermetico occultasse messaggi ereticali e politici, scrive: «*…In quanto camuffarono inventarono un linguaggio segreto con cui fingendo di poetare*

d'amore si comprendevano tra loro; mentre i simboli della loro Dottrina settaria ermetica li camuffarono sotto specie di una rappresentazione del domma cattolico dell'Assunta».

Di tali insegnamenti segreti il tanto citato quanto mai conosciuto Radese (secondo la letteratura ufficiale ideatore cinquecentesco della Vara) non sarebbe stato altro che uno dei depositari. Costui infatti, il cui vero nome era Antonino Ravesi, attivo almeno dal 1504 al 1532, non poteva, a giudicare dai documenti raccolti da Puzzolo, essere stato l'inventore della Vara, secondo quanto tradizionalmente sostenuto e fino ad oggi acriticamente accettato, bensì uno dei numerosi *Magistri* della Vara o *parrini di la vara*, preceduto da un D'Alibrando non meglio identificato, padre della moglie di Ravesi Nicoletta D'Alibrando, e seguito dal figlio *Franciscus* Ravesi anch'egli *mastro de la Vara*, già citato in un atto del 1521 e quindi collaboratore del padre, nonché dai generi Giovannello Cortese (fino al 1546) e Masi de Santi (fino al 1561), dal genero di Cortese Jacopo Xicli (dal 1574 al 1609) e dal figlio di quest'ultimo Presti Giovan Battista Xicli eletto a seguito di rinuncia del padre il 30 ottobre 1609 e indicato come *parrino di la vara* almeno fino al 1637. Si tratta come si vede di una trasmissione di saperi e competenze artigianali, ma forse anche di contenuti dottrinari sui quadri di riferimento teologici, astrologici e misterici della grande *machina*, secondo una linea rigidamente maschile, da padre a figlio o da suocero a genero.

Quanto fin qui richiamato giova a rafforzare l'ipotesi di una città che, come tante altre in Sicilia, nonché essere emarginata e periferica rispetto alla circolazione di idee assai in voga in tutta Europa, da tale circolazione risulta direttamente investita.

Passando a esaminare le due *Canzoni*, va detto che nonostante esse occupino una minima parte (tre fogli in tutto) del corposo manoscritto (un volume in 4° rilegato in pergamena di 303 fogli numerati al solo *recto*), dedicato alla trascrizione di importanti opere alchemiche del tempo (il *Novum Lumen Chemicum* e altri scritti di Michele Sendivogio, il *Della tramutatione metallica sogni tre* dell'erudito bresciano Giovan Battista Nazari, la celeberrima *Pretiosa Margarita Novella* attribuita a Pietro Bono da Ferrara etc.), costituiscono in effetti la porzione più pregevole del volume, per la loro evidente origine locale e, soprattutto, per la curiosa testimonianza da esse offerta di un uso particolare cui in passato è stato piegato il dialetto siciliano: di descrivere cioè operazioni ermetiche in odore di magia facenti parte di un universo culturale esoterico e tendenzialmente "aristocratico", la cui presumibile area di elaborazione avrebbe pertanto dovuto essere, come di fatto è stata storicamente, ben distante dai contesti "popolari" cui ordinariamente si riconduce un registro linguistico *subalterno* come il dialetto. È pertanto plausibile che le canzoni siciliane qui proposte costituiscano un significativo esempio di produzione letteraria esito di un equilibrio sincretico fra cultura popolare e cultura dotta, le cui dinamiche viene così reso possibile cogliere *in vivo*.

I testi contenuti nel volume possono comunque aiutarci a valutare tanto la circolazione di testi famosi in tutta Europa in un ambito apparentemente "provinciale" quale quello messinese del XVII secolo, quanto la particolare competenza in materia dell'ignoto amanuense, che collaziona gli scritti dimostrando una consuetudine da studioso, in grado di padroneggiare ampiamente il latino. Un appunto alla fine del volume («*brevitatem rei citius invenies apud Dionisium Saccarium, et apud Filalectam, seu introitus apertus ad Palatium Regis*») ci consente inoltre di fissare un termine *post quem* il manoscritto potè essere redatto, dato che la prima edizione del volume di Ireneo Filalete risale al 1667 (Eirenaeus Philaletha, *Introitus Apertus ad Occlusum Regis Palatium; Autore Anonymo Philaletha Philosopho* (…), Amstelodami, Apud Joannem Janssonium à Waesberge & Viduam ac Haeredes Elizei Weyerstraet, 1667). Tutto concorre insomma a far supporre che l'autore sia un religioso, tenuto altresì conto che i manoscritti posseduti dalla Biblioteca Regionale provengono con certezza da un fondo gesuitico e da biblioteche conventuali.

Vane sono risultate le ricerche volte a dare un'identità al Mastro Roberto Della Valle autore delle due *canzoni*, come pure del misterioso autore, il cui nome si nasconde sotto un anagramma, del sonetto in volgare che le segue, nel quale si abiura la pratica alchemica dapprima sperimentata manifestando una ritrovata adesione alla fede cristiana.

Questo straordinario documento locale, in cui il dialetto viene utilizzato per una materia al contempo aristocratica e in fumo di eresia, dispiega a ventaglio una gamma di nodi problematici. Si potrebbe pensare al dialetto come veicolo di ulteriore "nascondimento ermetico", e in tal senso deporrebbero alcuni componimenti poetici elaborati in seno alle citate Accademie, in cui è evidente l'intento di mascherare sotto versi di argomento in apparenza amoroso, mitologico o bucolico contenuti di tipo sapienziale. Il modello storico più illustre di queste forme poetiche era naturalmente il Dolce Stil Novo e l'universo simbolico dei "Fedeli d'Amore", nelle cui composizioni la donna amata allude a una Sapienza di tipo trascendente la cui conquista viene assicurata attraverso percorsi di tipo iniziatico.

Al contempo le Canzoni di Mastro Roberto della Valle potrebbero esprimere, sempre come elaborazioni maturate all'interno di un contesto colto cui non risultavano mai estranei orizzonti autarchici, vezzi campanilistici e tentativi di esperire contenuti autonomi della cultura locale.

Altra ipotesi è che l'impiego del dialetto fosse stato proposto come codice utile a verificare e/o dimostrare l'universalità delle simbologie ermetico-alchemiche e la loro "traducibilità" in idiomi lontani da quelli storicamente deputati (l'arabo, il greco, il latino).

La soluzione a tali ipotesi, tutte fin qui indimostrate e al contempo plausibili, non può che esser legata a un approfondimento dei contesti in cui vide la luce il manoscritto, e che potrebbe riservare sorprese rispetto alle apparenti certezze su cui riposa certa storiografia abituata a tagliare con l'accetta – in modo manicheo – i fatti culturali. Una puntualizzazione storica, tutt'altro che peregrina, è quella che rimanda al probabile periodo di redazione del codice, la fine del XVII secolo o l'immediato inizio del XVIII. Un periodo, come sappiamo, caratterizzato da uno dei momenti più critici della storia di Messina, quello del ritorno degli Spagnoli nella città dopo la rivolta filofrancese del 1674-78 e della durissima repressione che ne seguì, che vide la cancellazione di ogni privilegio, l'abolizione del Senato Messinese, il trasferimento della Zecca, la soppressione dell'Università, la persecuzione e deportazione di tutti i promotori della rivolta e la spoliazione dagli archivi di migliaia di documenti che costituivano la memoria storica della città.

A me pare opportuno, all'attuale stato della ricerca, dare spazio alle canzoni, qui di seguito trascritte integralmente rispettando la grafia e i refusi originali, con l'avvertenza che la stessa composizione dei testi, due dei quali pienamente intrisi di dottrina ermetica mentre il terzo a ogni evidenza frutto di pentimento e di abiura, potrebbe ascriversi ad autori diversi. Le poche annotazioni marginali dell'ignoto amanuense sono state riportate tra parentesi, precedute da un asterisco.

Come è facile percepire dalla lettura, si tratta in ogni caso di un autore assai competente in tema di letteratura alchemica, le cui citazioni abbondanti e appropriate riguardano operazioni presenti nei testi alchemici dell'epoca e autori oltremodo famosi in tutta Europa, quali Arnaldo di Villanova (medico e alchimista catalano, presente in Sicilia agli inizi del XIV secolo alla corte di Federico II di Aragona), Geber (Abū Mūsā Jābir ibn Ḥayyān al-Azdī, alchimista arabo medioevale), Aristotele, Avicenna. È inoltre inequivocabile il doppio registro – reealistico e simbolico – impiegato nel descrivere tecnicamente le singole fasi dell'*Opera*, e tuttavia emerge altrettanto chiaramente come sia dominante la prospettiva esoterico-iniziatica della materia trattata, il cui fine riserva all'adepto un completo e definitivo affrancamento dalle leggi naturali (*Cui purrà chisti versi interpetrari / sarrà patruni di*

zoch'è sugettu; *Si sì furmica tornirai Liuni*, etc.). Rimangono infine degne di nota la potenza immaginifica e la forza evocativa dei versi, la cui prometeica modernità cattura e affascina il lettore.

Ulteriore interesse delle *Canzoni* è infine costituito dall'utilizzo di termini oggi desueti nel dialetto siciliano (*pussanza*, *cassu*, *a gutta a gutta*, padisci, *incuntinenti*, *onninamenti*, *giurranda*, *cunorti* etc.), ma qui presenti nella loro vitalità e in grado di esprimere nella nostra *lingua* operazioni complesse di teurgia chimica.

"Canzoni di Mastro Roberto della Valle siciliano

intorno alla materia e prattica della Pietra filosofica"

1

Nelli caverni oscuri e munti brutti

si ritrova una petra, ch'in mult'anni

ha fattu la natura, e li soi frutti

fannu a cui l'ascia nesciri d'affanni

e trovasindi a li paisi tutti

d'Italia, Franza, Spagna ed Alemanni

e nota beni li mei versi e mutti

chi parru senza fraudi e senza inganni

2

Di petra ha forma comu veramenti

Arnaldu à li soi libri nota e scrivi

e di natura sua, tuttu è putenti

che si trasmuta in undi chiari, e vivi,

ed ha pussanza di fari li genti

richi, e ben sani, e di fastidiu privi

di modu chi sarrai sempri cuntenti

si cu l'ingegnu à lu secretu arrivi

3

ed è composta di quattru elementi

si comu voli in tuttu la natura

Pighiali in manu netti e risplendenti

cu summa diligentia e multa cura

e poi l'attacca tutti strittamenti

l'unu appressu di l'autru, e ben procura

chi sianu stritti forti, e talimenti

chi nuddu focu li dugna paura

4

Sta petra tantu nobili e giocunda

ch'in lu so occultu natura ci là misu

L'anima tanta bedda lustra e munda

Ch'è un veru suli, e di chistu t'avvisu

Ma si tu fai chi lu so focu e l'unda

l'haggi di l'autri parti ben divisu

Di quantu beni voi tuttu t'abbunda

senza peccatu cu piaciri e risu

5

Havi lu spirtu, è corpu, havendu l'alma,

e truviralla cui sapi operari

Si voi chi la furtuna torni calma

voghi la petra in quattro parti fari,

e non ti para gravusa la salma

di multi voti lavarila a mari

chi comu è netta ti darrà la palma

di quantu tu purrai desiderari

6

Platuni voli chi tri voti sia

in acqua chistu corpu misu in fundu

Lavalu tantu chi tua fantasia

canuscia chi sia puru, vivu, e mundu

chi comu è nettu gran causa haviria

un'autra vota turnari à lu mundu

e rendiri piaciri e curtisia

à cui l'ha misu à stu statu giocundu

7

Ed ogni vota chi lu voi lavari

ricordati chi sia beni asciucatu

si tu n'ha suli voghi preparari

un bagnu chi sia un pocu caudiatu

e lassalu ddà tantu dimurari

chi ricanusci chi sia ricriatu

e poi lu focu voghi rinfurzari

ch'asciuchi l'acqua, e restiti annittatu

8

Solvi li corpi in acqua, e chistu passu

ha fattu beni cui l'ha 'ntisu tuttu

cui no l'intendi mettasi d'arrassu

pri non ristari cunfusu e distruttu

e quando sarrà frittu comu un tassu

dallu in putiri a lu draguni tuttu

tantu chi resti di sua vita cassu

e chi desij lu perdutu fruttu

9

A talchi resti satisfactu, presti

L'aurichi dammi ad ascutari intenti

Bisogna chi stu corpu primu resti

privu d'ogni bruttizza e ben lucenti

e curra comu un oghiu a gutta a gutta

chiaru in culuri d'oru risplendenti

e poi lu duna in putiri a la pesti

nella sua cambaredda rilucenti

10

E stia cu chista pesti cundannatu

sintantu chi canusci chi sia mortu

in terra nigra tuttu cungelatu

e chistu sia lu primu tò cunfortu

Poi l'ardi tantu chi sia caucinatu

e comu l'hai cunduttu a chistu portu

Sacci di certu chi sarrai beatu

si tu sai beni cultivari l'ortu

11

Mentri chi sta à lu passu d'agunia

e chi n'è mortu ancora veramenti

gridirà multu forti, cridi a mia

pri lu travaghiu e fatica chi senti

Coghiri stu suduri duviria

l'homu chi fussi saviu e prudenti

e poi ben nettu lu cunserviria

intra d'un vasu diligentimenti

12

Pirchì faria miraculusi gesti

quandu tempu sarà di dari initiu

E cu lu tempu risuscita presti

non aspettandu finu à lu giuditiu

Sarà di multi signi manifesti

quandu ch'è mortu, e darà veru inditiu

C'havirà bianca e poi russa la vesti

e mai non cessirà gridari sitiu

13

Allura dacci a biviri na pocu (mestrum)*

di l'acqua amara stupida et ardenti

non stari tantu chi diventi crocu

ogni fiata chi chiamari senti

Ma subitu chi bivi à lu so focu

lu porta, e fallu stari destramenti

e comu lu padisci a chiddu locu

daccindi nautra pocu incontinenti

14

Sacci chi chistu biviri è infinitu

e sempri chi tu voi non speddi mai

e comu tu canusci ch'è cumplitu

di chidda etati ch'ammazzatu l'hai,

Pighialu in manu, e fa chi sia ben fritu

e poi l'esalta cu calidi rai

e multu presti l'havirai guaritu

S'un autra cosa a modu miu farai

15

Va pighia l'alma chi tu l'hai attaccatu (Cristalli usciti dal rosso)*

quandu di lu so corpu nisciu fora

e dunaccindi un pocu, e poi scalfatu

lu teni qualchi spatiu e dimora

Poi lu riguardi ch'havirà lu ciatu

e nci sintirai diri sta palora

Di mortu vivu su risuscitatu

ed'è bisognu ch'ogn'unu m'honora

16

Hora vi voghiu à tutti dimustrari

li mei pussanzi chi sunnu infiniti

Vughiati dissi dunca dimandari

ch'incuntinenti cuntenti sarriti

Li duni chi vi voghiu prisintari

non sunnu giochi festi ne cunviti

Pirchì vi voghiu a tutti ricchi fari

di modu chi mai chiù bisognu aviti

17

e subbitu li detti a chiddi genti

tutti li cosi chi ci dumandaru

di modu chi ristaru assai cuntenti

et à li casi loru sind'andaru

Stettiru sempri ricchi ed opulenti

e tutti li piaciri si pighiaru

Ringrattiandu à Diu omnipotenti

di iornu e notti fin'a chi camparu

18

E pirchi li planeti tutti foru

pronti a furmari sua bedda pirsuna

Li detti un dunu a tutti quanti foru

Si trasmutassi cui in suli cui in luna

Detti à lu mastru tantu argentu ed'oru

chi mai non vitti puvirtà nisciuna

poi di mirtu, e triunfali alloru

nci misi in testa nà bedda curuna

19

Tornu di l'elementi a rasciunari

pirchì sta porta principali importa

Non ti rincriscia dicu putrefari

pirchì di l'operari chistu importa

l'acqua pri la lambicu distillari

divi à lu bagnu, e lassa pri la storta

e poi la terra tantu caucinari

pri fina chi canusci chi sia morta

20

Voli lu focu ogni unu sapienti

chi tu lu purghi tantu chi sia nettu

in summa tutti quanti l'elementi

volinu haviri lu culuri rettu

l'acqua ritrovu chi sia ben lucenti

russu è lu focu in culuri perfettu

la terra bianca sia, l'aria splendenti

chi non sia d'acqua ne di focu infettu

21

Havendu fattu chistu tu farrai

lu chiù tesoru ch'a lu mundu sia

Poi tutti insiemi li componirai

pri li rasciuni di filosofia

Primu una libra d'oru purghirai

cu l'acqua fridda chi lu corpu havia

e tanti voti lu calcinirai

chi torni biancu pri sua curtisia

22

Allura li culuri firmi e boni

si vidirannu visibilimenti

e poi facendu la coniunzioni

diventa tutta bianca incuntinenti

e fatta c'hai la sublimationi

fermati (siddu è russu risplendenti)

Dapoi t'accosta à la fissationi

chi ci bisogna dari onninamenti

23

Non sulamenti bisogna fixari

sta midicina acciò chi sia cumplita

ma ci bisogna in tuttu ingressu dari

à tal chi tegna virtuti infinita

e guarda in chisti cosi non errari

si tu voi haviri l'opera cumplita

Ancora nautra cosa ricurdari

ti voghiu, pri tu sciri à la via trita

24

Quando lu mestruu hai fattu è tu lu ietta

d'intra d'un vasu è mettilu à lu focu

ma fa chi stij cu la menti netta

facendo d'homu gravi e non di jocu

in primu focu lentu si ci metta

e poi lu furzirai di pocu in pocu

tantu chi bùghia, è non cu multa fretta

chi violenti lu locatu è locu

25

Stu passu prima importa a tutta l'arti

comu Rinaldu recita è cumanda

Al hura purrai fari quattro parti

di sta minestra e fa chi non ti spanda

e metti l'una di l'autra in disparti

e dapoi pighia fetida vivanda

*e truviraicci d'intra ascusu à marti (*cro cus)*

chi ti darrà d'honuri la giurranda

26

Saturnu, Venus, Mercuriu, cu Giovi

pronti li trovi in chiddu locu intendu

e tu di l'acqua fridda quandu chiovi

si ietta in facci a tutti à to cumandu

e vidirai chi nuddu non si movi

anzi ogn'unu nd'aspetta disiandu

è tu di chiddu statu li rimovi

e va di gradu in gradu sublimandu

27

Comu su netti, la gratia divina

voghi continuamenti ringratiari

Allura forma la tua midicina

Vulendu argentu finu et oru fari

Un autra cosa à parrari m'inclina

pr'haviriti di tuttu à sadisfari

e poi di fari beni ti destina

à poviri, è cattivi liberari.

28

Ti voghiu rasciunari di li vasi

à talchi di l'intuttu ti cunorti

Concludi l'Ortulanu, è S. Thumasi

chi sulamenti sianu di dui sorti

e sianu intrambu rutundi e non spasi

li coddi longhi sianu, dritti, e torti

et à li punti loru giusti e rasi

Pri siggillari beni e multu forti

29

Quattru furneddi in tuttu divi fari

e cridi sulu à la mia opinioni

Lu primu furnu sia pri putrefari

e l'autru sia pri distillattioni

Lu terzu pri vuliri caucinari

è poi fa l'autru pri coniuntioni

Pirchì autramenti t'esponi ad errari

cu multa e grandi tua confusioni

30

Chist'è na medicina dichiarata

la chiù felici, perfetta, e superna

e chist'è la diadema coronata

chi sana certu ogni pirsuna inferma;

chist'è la vera scientia pruvata

chi fa allegrari l'auceddu chi sverna

e chista è la ricetta ritruvata

Di Geber, Aristoteli, e Avicenna.

31

In nomu di Diu forti e principali

haiu cumplutu chistu miu cuncettu

ma non ti incriscia passari lu sali

tantu lu passa fina chi sia nettu

Haggi lu to nimicu à sublimari

fallu tri voti dicu in focu nettu

Cui purrà chisti versi interpetrari

sarrà patruni di zoch'è sugettu

32

Ti scrissi tutta l'arti integramenti

comu operandu vidiri purrai

e si l'intendi diligentimenti

Lu gran secretu in putiri havirai

Cchà fazzu fini à li rasciunamenti

e preguti chi l'arti stimi assai

Chi non sparagni travaghi ne stenti

Quando lu beddu corpu annittirai.

finis

"Sonni d'un filosofu sicilianu anticu supra l'arti Alchimica"

L'inventuri s'insunnau

vidiri una gran sciumara

stupida fitenti ed'amara

chi tuttu si spavintau

In dui parti equalimenti

chiddu sciumi si spartia

e l'una veramenti

salata nci paria

e l'autra sindi ija

cu la bucca afflitta e magra

parìacci forti et agra

tantu chi non la tastau.

Ciascunu brazzu di lu sciumi

curria dudici mighia

cu tal modu e tal costumi

ch'è grandi maravighia

non nci è homu chi ndi pighia

tantu è piriculusu

cui lu gusta e l'havi in usu

l'Altu Diu lu cunsighia.

L'unu brazzu sindi andava

intra un locu quasi tundu

di nisciuna parti spirava

chi si ripusava in fundu

poi nci parsi un autru mundu

e paria chi fussi infermu

e lu fundu supra un pernu

fu pusatu, e dimurau.

Non intendu alcunu focu

ne gran friddu chi parissi

veru chi di dda na pocu

nci parsi chi ridissi

unu chi nci purgassi

setti vasi beni ornati

undi nceranu apparichiati

li vivandi chi mangiari

Certamente in chiddu puntu

incuminzau à sintiri

lu travaghiu ch'era vintu

la pena e li martiri

e cu tutti li suspiri

lu pighiau cu festa e giocu

da poi sintiu lu focu

chi tuttu lu scarfau

La vivanda e li vasi

erano di dui musturi

pri paura non mi spasi

chi campava cu terrori

ad ogni vinti quattro huri

pighiava la crottioni

et haviva l'occasioni

chi tuttu lu declinau.

Sa non era pani e carni

ch'era venenu e morti

ne ancora pernici e starni

ma acqua acitusa e forti

eccettu chi pri bona sorti

una parti di farina

chi tuttu lu ricriau.

Compliti li setti iorni

paria di vinticincu anni

pri tutti li contorni

s'alligrava senza danni

havia eccettu alcuni affanni

pri lu solitu caluri

e quistu sempri tutti l'huri

tantu chi si maturau.

Non pinsandu a chistu mundu

eccettu chi al altu Diu

ch'era spintu di lu fundu

paria al ingegnu miu

allura giudicai Iu

chi criscia di virtuti

tanti foru li camuti

chi tuttu s'annigricau

Chistu mundu abbandunau

lu so spirtu è la sua alma

tuttu quantu tramutau

la fortuna turnau calma

happi chidda vera palma

e lu portu di saluti

tutti sunnu cechi e muti

eccettu cui l'indivinau.

Ancor chi lu corpu so

fu disfattu e fattu terra

e ben cridiri si può

chi lu mortu non fa guerra

chistu mundu già s'afferra

cu tutti dui li manu

vidirailu vivu e sanu

e dirrai risuscitau.

Di la terra nigra e oscura

si farrà la camellina

si tu guardi e teni cura

vidirai poi la citrina

e divintirà farina

pri cui lu mundu campa

chist'è l'oghiu di la lampa

chi sempr'ardi e mai non manca.

Poi vidiri s'iddu è veru

chi non piangi pri fatiga

comu facia primeru

pri molestia di briga

anzi si stringi è liga

la sua peddi pulpa ed'ossa

in tandu cava la sua fossa

è dirrai santificau.

Lu marti di la sira

quantu di pocu caviali

lu primu annu è calamita

ti suspinci senza l'ali

si no ti veni mali

lu secundu e terzu annu

à tutti chiddi chi lu sannu

Salamuni nci parrau.

Ma cui voli prosperari

è campari comu un Re

non si voli disperari

di lu so sangui si c'è

iu ti giuru pri mi fè

cu pura concientia

chi tutta la scientia

lu poeta ti narrau

l'Inventuri s'insunnau.

O'tu chi leggi chisti mei canzuni

à tutti l'autri lassa è cridi à mia

chi multi su ristati à lu rituni

pasciuti di la loru gran follia

S'annu fattu stimari Bestiuni

cu li loru pinzeri è fantasia

Si sì furmica tornirai Liuni

cridimi zertu è poi beatu tia.

fine

"Sonetto del Prè (il di cui nome si contiene in Anagramma) TIMOTEO PEDALZOZ

Nel di cui sonetto dichiara il suo senso che si deve fugire quest'Arte Alchimistica"

Vane speranze andate ad Albergare

Fuor del mio cuore, o di Plutone, o Aletto

Ne promettete più gioia, o diletto

Ma solo inganni, e le dovizie amare

e se cieco ne fui in rammentare

Nuova usanza di fuoco, al fuoco astretto

Il fuoco fuggo, e di alchimista 'l petto

Sò chè l'fuoco divin farò soffiare

Perdonami Sig.r, humil t'adoro

solo a tè unica speme oggi ravviso

e in ogni piaga tua scopro un tesoro

Lapis fù il sangue tuo, che in Croce assiso

Non fosti a Trasmutar il ferro in oro

Ma l'Anime dall'Inferno al Paradiso.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Riferimenti bibliografici

Marcelin Berthélot, *Introduction à l'étude de la chimie des anciens et au moyen-age*, Paris, Steinehil, 1889;

Jeanne Bignami Odier e Anna Maria Partini, *Cristina di Svezia e le scienze occulte*, in "Physis. Rivista internazionale di Storia della Scienza", XXV, 2, 1983: 251-278;

Titus Burckhardt, *Alchemie. Sinn und Weltbild*, Olten, Walter Verlag, 1960 (trad. it. *L'alchimia*, Torino, Boringhieri, 1961);

Eugène Canseliet, *Alchimie*, Montreux, Jean-Jacques Pauvert, 1964;

Isidoro Carini, *Su le scienze occulte nel Medio Evo e sopra un codice della famiglia Speciale. Discorso letto all'Accademia di scienze e lettere in Palermo dal sac. Isidoro Carini*, Palermo, Stamperia Perino, 1872;

Benedetto Chiarello, *Chimica filosofica, o vero problemi naturali sciolti in uso morale dal P. Benedetto Chiarello della Compagnia di Giesù*, in Messina, nella Stamparìa di D. Antonino Maffei, 1702;

Michele Cometa (a cura di), *Alchimie della visione. Casimiro Piccolo e il mondo magico dei gattopardi*, Mazzotta, Milano, 1998 (catalogo della Mostra tenutasi a Palermo nel 1998);

Chiara Crisciani e Michela Pereira, L'*arte del sole e della luna*. *Alchimia e filosofia nel medioevo*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1996;

Jean Maugin de Richebourg, *Bibliothèque des philosophes chymiques*, 4 vols., Paris, André Cailleau, 1741, 1754;

Vincenzo Di Giovanni, *Ricette popolari dal libro Thesaurus Pauperum di Rinaldo* (sic) *da Villanova in antico volgare siciliano / ora pubblicate da Vincenzo Di Giovanni*, Palermo, Stab. Tip. Virzì, 1878 (Per le nozze Salomone Marino – Abate);

Wilma Di Palma, *Cristina di Svezia. Scienza ed alchimia nella Roma barocca*, Bari, Dedalo, 1990;

Denis I. Duveen, *Bibliotheca alchemica et chemica. An Annotated Catalogue of Printed Books on Alchemy, Chemistry and Cognate Subyects in the Library of Denis I. Duveen*, London, N.W., E. Weil, 1949;

Mircea Eliade, *Forgerons et alchimistes*, Paris, Flammarion, 1956 (trad. it. *Il mito dell'alchimia*, Roma, Avanzini e Torraca, 1968);

Julius Evola, *La tradizione ermetica, nei suoi simboli, nella sua dottrina e nella sua "arte regia"*, Bari, Laterza, 1931;

Maurizio Fagiolo dell'Arco, *Il Parmigianino. Un saggio sull'ermetismo del Cinquecento*, Roma, Bulzoni, 1970;

John Ferguson, *Bibliotheca chemica*, 2 vols., Glasgow, J. Maclehose, 1906;

Carl Gustav Jung, *Psychologie und Alchemie*, Zürich, Rascher Verlag, 1944 (trad. it. *Psicologia e alchimia*, Roma, Astrolabio, 1950);

Athanasius Kircher, *Mundus subterraneus*, Amstelodami, ex officina Janssonio-Waesbergiana, 1678;

Letterio Lizio Bruno, *Due lettere inedite di Andrea Gallo*, in "Archivio Storico Messinese", A. VII (1906): 121-126 (124-126);

Giuseppe La Monica, *Sicilia misterica. Fondazioni e restauri di monumenti tra Rinascimento e Barocco*, Palermo, S. F. Flaccovio, 1982;

Jean Jacques Manget, *Bibliotheca Chemica curiosa*, 2 vols., Genevae, Chouet, G. De Tournes, Cramer, Perachon, Ritter, & S. De Tournes, 1702;

Musaeum hermeticum reformatum et amplificatum, Francofurti, apud Hermannum à Sande, 1677;

Giacomo Nigido-Dionisi, *L'Accademia della Fucina di Messina (1639-1678) ne' suoi rapporti con la storia della cultura in Sicilia*, Catania, Cav. Nicolò Giannotta Editore, 1903;

Bent Parodi, *Il principe mago*, Palermo, Sellerio, 1987;

Constantin Photiadès, Le vite del conte di Cagliostro, Palermo *Sellerio, 2005;*

Attilio Russo, *L'Accademia della Fucina di Messina: una società segreta esistente già dal primo decennio del secolo XVII*, in "Archivio Storico Messinese", vol. 73, Messina, 1997: 139-172;

Antonio Saitta, *Accademie Messinesi*, Messina, Edizioni de "Il Fondaco", 1964;

Francesco Susinno, Le vite de' pittori messinesi, ms. 1724 (edizione moderna curata da Valentino Martinelli, Pubblicazioni dell'Istituto di Storia dell'Arte Medioevale e Moderna, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Messina Firenze, Le Monnier, 1960: 268);

Theatrum chemicum praecipuos selectorum auctorum tractatus de chemiae et lapidis philosophici antiquitate … continens, 6 vols., Argentorati, Sumptibus Heredum Eberh. Zetzeneri, 1659-61;

Thesaurus pauperum di Arnaldo da Villanova in dialetto siciliano in un codice del secolo XIV, a cura di Giovan Battista Palma, in "Aevum. Rivista *di* scienze storiche linguistiche e filologiche", V, 1931: 401-478;

Lynn Thorndike, *A History of magic and experimental science*, 8 vols., London-New York, Columbia University Press, 1923-60;

Sergio Todesco, *Due componimenti siciliani del XVII sec.sull'alchimia da un ms. inedito della Biblioteca Regionale di Messina*, in "Archivio Storico Messinese", III serie – XXXII, vol. 41° dalla fondazione, Messina, 1983: 99-125;

Sergio Todesco, *Esoterismo e identità locale. Le machine festive messinesi nell'esegesi d Domenico Puzzolo Sigillo*, in "Città & Territorio", A. IX n. 1 (gen.-feb. 2000): 32-37;

Luigi Valli, *Il linguaggio segreto di Dante e dei Fedeli d'Amore*, Roma, Optima, 1928;

Elémire Zolla, *Le meraviglie della natura. Introduzione all'alchimia*, Milano, Bompiani, 1975.

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; *In forma di festa. Le ragioni del sacro in provincia di Messina*, 2003; *Miracoli. Il patrimonio votivo popolare della provincia di Messina,* 2007; *Vet-ri-flessi. Un pincisanti del XXI secolo,* 2011; *Matrimoniu. Nozze tradizionali di Sicilia*, 2014; *Castel di Tusa nelle immagini e nelle trame orali di un secolo,* 2016.

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

Pitigliano: quell'idea di integrazione che ci fa mediterranei

di *Francesco Valacchi*

La signora Elena Servi, fra gli ultimi abitanti di religione e cultura ebraica a Pitigliano, cui si devono molte informazioni di prima mano sulle quali è basato lo sviluppo di questo articolo, precisa che molti ebrei originari della città furono deportati ma che questo avvenne in altri luoghi e in altre città, come Firenze. Pitigliano e la fervente solidarietà comunitaria seppero invece proteggere i propri cittadini di religione e origine ebraica anche dalla tragedia della *shoah*. Il minuscolo borgo in provincia di Grosseto si presenta circondato da un sistema murario di singolare ideazione e fattura poiché costruito a partire dagli scavi nel tufo sui quali si erge l'intera cittadina [1].

Percorrendo la "via cava di San Giuseppe", un camminamento antico scavato nel tufo, si entra in Pitigliano direttamente dalla "Porta di Sovana", affacciata verso ovest, direzione nella quale giacciono le terme di Saturnia e poi il mare di Talamone. Pitigliano è città sotterranea, i suoi ipogei e magazzini ne sono realmente il cuore; le sue cantine, dove fermentava e fermenta l'ottimo vino rosso della zona, solidali al tufo delle mura e delle fondazioni degli edifici sono le case, botteghe e luoghi d'incontro e vita. Dalla "Porta di Sovana" si prende l'omonima viuzza che si districa fra i buglioli di altre brevi vie della parte vecchia del borgo e si giunge alla via degli Aldobrandeschi, signori di Pitigliano nel Medioevo prima che a loro subentrassero gli Orsini, svoltando a sinistra e poco dopo s'incontra la chiesetta di San Rocco che pare sbarrare la strada.

La chiesa è con ogni probabilità la più antica chiesa del borgo, risale infatti al Dodicesimo secolo, tempo prima che gli ebrei iniziassero a riempire la comunità e ad arricchirne la vita sociale. L'edificio è sobrio, come caratteristica dei monumenti della sua epoca e presenta molti arricchimenti, anche strutturali, del Rinascimento, periodo artistico in cui venne ristrutturata [2]. Risaltano, nell'interno composto dall'unione di tre navate, gli affreschi degli stemmi delle famiglie principali e più influenti della cittadina nelle varie epoche assieme agli stemmi ecclesiastici e della comunità di Pitigliano, sormonta gli stemmi quello dei Savoia (dal momento che l'affresco risale al 1891).

Su un lato della chiesa, ereditato dall'edificio originario e mantenuto nei vari interventi di conservazione e ristrutturazione, rimane un architrave in nenfro (pietra locale, tufo vulcanico di colore scuro utilizzato già dagli etruschi), che riproduce al centro in bassorilievo una figura umana a mezzo busto le cui mani sono addentate da due draghi alati, la suggestiva figura rappresenta l'anima umana o la natura umana assalita dalle forze del male che rischiano di smembrarla: monito a mantenersi forti nella fede ma anche nell'umanità. Si prosegue lasciando la chiesa di San Rocco sulla destra e imboccando via Generale Orsini, da ovest verso est, dal mare verso l'entroterra, la via entra in Piazza San Gregorio VII e dalla parte opposta prosegue col nome di via Roma, fino a giungere a Piazza della Repubblica, sulla quale vigila il Palazzo Orsini e si trova la Fontana delle Sette Cannelle. Il Palazzo è la residenza dei signori Orsini di Pitigliano, anticamente il palazzo apparteneva alla famiglia Aldobrandeschi che lo cedette agli Orsini nel 1313 in occasione del matrimonio di Anastasia, figlia di Margherita Aldobrandeschi, con Romano Orsini.

Gli Orsini, incaricando Nicola da Sangallo il Giovane della ristrutturazione di quella che era la rocca degli Aldobrandeschi (risalente anch'essa al Dodicesimo secolo, come la chiesa di San Rocco), si resero artefici della creazione dell'aspetto attuale dell'edificio. La mole imponente e l'aspetto di fortezza, compatta e sorvegliata dai merli, nasconde una piazza interna elegante eppure sobria. Sembra quasi che gli Orsini, con i lavori del 1520, concentrati sul rinnovo delle strutture difensive della loro rocca, volessero esporre un aspetto austero e pronto alla battaglia onde contrastare nemici esterni ma anche sovversioni interne al borgo. L'epoca di reggenza dei conti Orsini infatti ebbe senza dubbio periodi turbolenti e di scontro con la comunità, come l'insurrezione, organizzata da notabili della comunità che nei primi mesi del 1547 costrinse alla fuga il Conte Giovan Francesco Orsini, sostituito al potere da Nicolò IV, il quale riuscì a mantenere il potere, sembrando quasi andare incontro alle istanze degli insorti, e impresse invece una svolta dispotica alla reggenza [3].

Alle lotte interne della famiglia Orsini nell'ultimo periodo prima che la Contea venisse posta dall'Imperatore sotto il controllo dei Medici (1573), i quali la restituirono (solo formalmente nel 1576) a Nicolò IV [4], fecero da contraltare le congiure orchestrate dall'esterno e guidate molto spesso dai Duchi/Granduchi di Firenze portando la situazione della casata Orsini a rassomigliare all'immagine di umanità straziata su due fronti rappresentata sulle mura della chiesa di San Rocco. Non di rado tali congiure tesero a far apparire la casata degli Orsini troppo vicina alla comunità ebraica del luogo, per squalificarla agli occhi degli equilibri di potere dell'epoca e dunque ottenere il controllo pieno della contea [5]. Un po' come la personalità di Nicolò IV che nascondeva (o meglio cercava di velare) sotto una patina di austerità le sue varie intemperanze, comprese alcune avventure amorose con donne della comunità ebraica [6], l'aspetto di fortezza massiccia del Palazzo Orsini nasconde una piazzetta interna dalle fattezze leggere e sobrie, cuore della vita degli Orsini nei momenti di armonia con la comunità.

Dirimpetto al Palazzo dei Conti Orsini la Fontana delle sette cannelle scandisce col suo scroscio lo scorrere del tempo per la comunità di Pitigliano e per i passanti, a vario titolo, da Pitigliano e dalla sua storia. La Fontana venne commissionata da Giovan Francesco Orsini, padre di Nicolò, e realizzata nel 1545, vale a dire appena due anni prima della rivolta che lo costrinse alla fuga. L'opera si trova alla testa dell'acquedotto di Pitigliano e venne costruita a coronamento dell'acquedotto stesso dal

quale attinge l'acqua (seppure l'opera idraulica venne terminata successivamente). Senza dubbio la fontana è monumentale nell'aspetto per le sue arcate, cinque imponenti archi rivestiti anch'essi della pietra che contraddistingue la città: il tufo. La fontana domina il luogo d'incontro del popolo di Pitigliano, della sua comunità che è fusione della comunità autoctona e della comunità ebraica, lo è stata fisicamente, con la presenza degli ebrei, lo è sostanzialmente, con la persistenza delle tradizioni mutuate dall'ebraismo nel registro di identificazione dei pitiglianesi. Lo scorrere dell'acqua delle Sette cannelle rimanda all'acqua del bagno rituale: la *mikvah*, il bagno rituale cui i credenti si sottopongono per ritrovare la purezza spirituale e che deve essere in contatto con una fonte di acqua corrente (l'acquedotto in questo caso). La Comunità di Pitigliano assommata in Piazza, riunita di fronte alle Sette cannelle, pare quasi rappresentare un momento di sintesi, nella storia del borgo dopo la ribellione al Conte Orsini, in un momento di antitesi alla signoria della contea e, superato il momento dello scontro, di nuovo riunita nella realtà del borgo (prima con gli Orsini, poi coi Medici [7], poi nel Regno dei Savoia e così via), in un eterno cammino della e nella storia del paese. Un cammino da sempre vegliato dallo scorrere dell'acqua purificatrice: l'acqua corrente della Fontana delle Sette cannelle.

Poi vi è la Sinagoga, cuore del quartiere ebraico che a Pitigliano fu ghetto solo per determinati e ristretti periodi. I cittadini di origine ebraica infatti non furono confinati o obbligati a pernottare all'interno del loro quartiere che per periodi relativamente brevi, avendo l'opportunità, storica, di andare a collocarsi in seno alla comunità in maniera omogenea alla popolazione autoctona; non a caso Pitigliano era ed è conosciuta, a buon diritto, come la "Piccola Gerusalemme". Gli ebrei di Pitigliano seppero far rete e amalgamarsi con i pitiglianesi portando al borgo l'arricchimento di usanze e tradizioni che anche, tutt'oggi che vede la Comunità religiosa ebraica ridotta ad una sola famiglia, sono tesoro culturale oltre che socio-economico di Pitigliano. Come ci ricorda Elena Servi, erede della tradizione ebraica del paese in una breve intervista concessa telefonicamente, esempi fra tutti della sapienza artigiana trasmessa dalla comunità ebraica alla cittadina sono l'arte della lavorazione artigianale dei tessuti e della conceria.

L'edificio della Sinagoga (*bet knesset*, casa dell'assemblea), risalente al 1598 e eretto grazie ai finanziamenti del facoltoso membro della comunità Leone di Sabato, venne restaurato grazie anche all'aiuto del comune nel 1995. La Sinagoga si trova naturalmente in quello che era il quartiere ebraico e per raggiungerla dalla Fontana delle Sette cannelle si deve ripercorre via Roma e poi via Zuccarelli. Questo percorso ci conduce nel quartiere del ghetto annunciato da negozi che vendono alcune specialità ebraiche di vario genere (anche se è rimasto un unico negozio con alcuni prodotti autenticamente *kosher* in vicolo Marghera) e infine ci guida alla Sinagoga.

Gli ebrei iniziarono a giungere a Pitigliano alla fine della seconda metà del Quattrocento e una sensibile comunità vi rimase almeno sino alle Leggi razziali dello Stato italiano. Già a premessa delle tenebre di quel periodo la Comunità ebraica di Pitigliano si era distinta nell'opposizione, assieme alle Comunità di Asti, Reggio Emilia e Senigallia, al nuovo assetto delle Comunità ebraiche che il governo fascista impose (beninteso, ascoltando le istanze pervenute dal Consorzio delle Comunità ebraiche italiane) con il D.L.30 ottobre 1930 n. 1731 assieme alle successive disposizioni di legge del 24 settembre 1931, n. 1279 e del 19 novembre 1931, n. 1561 [8]. Con tali disposizioni di legge avvenne una regolamentazione delle Comunità e la soppressione di alcune per unificarle alle più grandi, e l'opposizione, sicuramente per motivi di campanilismo a difesa delle proprie tradizioni micro-religiose e folkloristiche, come suggerito da0 De Felice [9], ebbe anche motivi di profondo senso di appartenenza alle tradizioni locali, come nel caso di Pitigliano che vedeva la sua Comunità ormai costola inscindibile della popolazione del Comune [10]. Sulla facciata dell'edificio della Sinagoga è impressa la scritta:

«E facciano per me un santuario ed io abiterò in mezzo ad essi. Aprite per me le porte della giustizia. Questa è la porta [che conduce] al Signore»

Non sempre certo questa vicinanza al Signore rafforzava la pace e la fratellanza della Comunità e anche fra fedeli si giunse spesso a confronti di tipo fisico persino all'interno del luogo di culto [11]. Nel 1629, ad esempio, scoppiò una vera e propria rissa fra due ebrei, all'interno del luogo di culto, per l'utilizzo di alcuni arredi della Comunità [12]. L'alta litigiosità della Comunità di Pitigliano parrebbe legata, in special modo per ciò che concerne il periodo antecedente al Settecento, alla eterogeneità delle famiglie sue componenti. Gli ebrei infatti iniziarono a popolare la Contea degli Orsini dalla fine del Quattrocento [13], provenienti da varie località della Toscana del Sud e dell'estremo Nord del Lazio, in sostanza poi la prima significativa iniezione di popolazione ebraica avvenne a seguito delle Bolle papali del 1555 e del 1569, provvedimenti restrittivi e discriminatori della Santa Sede avverso i fedeli di religione ebraica. Le famiglie di ebrei delle città limitrofe (in special modo delle Comunità dello Stato della Chiesa), riparate a Pitigliano per abbandonare una realtà ormai impossibile da sostenere, mantenevano comunque il portato delle realtà e delle tradizioni locali, specialmente nel contesto tradizionalista e conservatore delle Comunità ebraiche di quel tempo [14], e pertanto, sino alla seconda metà del Settecento (quando raggiunsero una maggiore integrazione), continuarono ad essere evidenti screzi e divisioni fra le varie famiglie ebraiche.

Un episodio che con grande probabilità può essere considerato un punto di svolta per la Comunità ebraica di Pitigliano fu la "notte degli orvietani" [15], durante la quale i pitiglianesi si esposero in prima persona per salvare i concittadini ebrei dalle angherie di alcuni cavalieri orvietani che raggiunsero la cittadina appositamente allo scopo di attaccare e derubare i cittadini di Pitigliano. L'evento avvenne nel 1799 e deve essere senza dubbio contestualizzato nel clima di disordini politici e sociali della fine del Settecento in Italia improntati ad una generale natura anti-napoleonica. In quei turbolenti mesi gruppi di esagitati e anche semplici delinquenti si muovevano, aizzati da cattolici e sanfedisti, per opporsi, con la forza, a quei comuni toscani che si palesavano a sostenitori di Napoleone. Pitigliano fu una delle località che si schierò, almeno come intenti, al fianco dei francesi e venne quindi raggiunta da dei cavalieri che si professavano aretini (ma provenivano in realtà dalla città di Orvieto e dalle sue campagne) con l'animo di saccheggiare il saccheggiabile [16]. Le bande di coloro che oggi chiameremmo "giustizialisti cattolici", spesso cercavano di allearsi con i conservatori dei borghi che intendevano "riaddomesticare" e, per ottenere maggior ascendente sui tradizionalisti, attaccavano le minoranze religiose, come gli ebrei di Pitigliano. Nel momento di fermento politico, esito del naufragio degli ideali della Rivoluzione francese nel cesarismo napoleonico che sembrava un'inarrestabile deriva contro i valori dell'Europa cattolica, il conservatorismo italiano diede vita a violente manifestazioni come quella delle spedizioni punitive contro città e comuni toscani vicini mirate a isolare e colpire le minoranze non cattoliche e non conservatrici (beninteso per trarne vantaggi politici ed economici). Ma nel caso specifico di Pitigliano il processo di identificazione ed omogeneizzazione della minoranza ebraica con i pitiglianesi era ormai giunto ad un punto che non permise l'isolamento degli ebrei e la loro conseguente condanna alle angherie degli "aretini" (orvietani nella realtà dei fatti).

Dunque nel 1799 troviamo gli ebrei di Pitigliano come parte integrante della Comunità locale, completamente inserita nel tessuto sociale ed inscindibile da esso, al punto che la Comunità avrebbe finito per proteggere i cittadini di origine ebraica e conservarli come parte della comunità anche durante il disgraziato periodo della *shoah*. Durante le persecuzioni nazifasciste, orchestrate dalla Germania di Hitler con Mussolini come meschino complice, gli ebrei furono comunque protetti e la stragrande maggioranza fuggì nelle campagne salvandosi dalla deportazione. La completa integrazione della Comunità ebraica in un comune come quello di Pitigliano dipende senza dubbio da un coacervo di motivazioni difficili se non da elencare anche solo da sviscerare ma l'eterogeneità della provenienza dei nuclei familiari che conobbero un processo di integrazione nella Comunità

locale parallelo a quello nella Comunità religiosa fu senz'altro uno dei principali. Gli ebrei di Pitigliano si integrarono famiglia per famiglia nel tessuto sociale della città intessendo relazioni di interdipendenza forti con gli autoctoni prima ancora che con i correligionari di provenienza differente [17], andando così a costituire parte integrante della comunità del borgo.

Pitigliano resta quindi uno snodo centrale nell'integrazione mediterranea sociale e politica rappresentando un esempio storico di fusione culturale e del "senso comune" popolare fra componente originaria del luogo e componente esterna (di religione ebraica), forte del fatto che il processo di costituzione di comunità geografica finì per precedere quello di comunità etnica e religiosa. Proprio questa caratteristica peculiare, che apparve ad esempio nella citata opposizione alla riorganizzazione accentratrice e verticistica delle comunità ebraiche del 1930, finisce per sottolineare un aspetto centrale della Comunità ebraica del borgo maremmano: la capacità di creare una rete di legami comunitari con i pitiglianesi che a tratti (nella storia e nell'articolazione presente) appaiono anche più radicali di quelli con i correligionari esterni. Appare quindi una caratteristica importante per gli ebrei di Pitigliano e per Pitigliano in sé: la capacità di insistere su una rete locale come punto di forza contro l'impoverimento economico e demografico del borgo. La rete locale che ne è nata dà origine nel presente non solo alle iniziative turistiche e culturali (come la ristrutturazione della Sinagoga e la riorganizzazione di Palazzo Orsini), ma anche alla rinascita di una tipologia di attività produttive legate a doppio filo all'orizzonte locale eppure articolantesi in una dimensione "glocale" (per usare una definizione cara al teorico della globalizzazione post-moderna Ulrich Beck)[18] che ridà consapevolezza e ritagli di potere politico ed economico alla realtà del borgo.

Pitigliano, vittima, come molti altri borghi dell'area, dello svuotamento e dell'impoverimento della periferia a partire dagli anni Cinquanta del secolo scorso, ha trovato una sua identità e ha conservato una sua vitalità, grazie alla forza di assorbire la tradizione della Comunità ebraica locale, mutuandone la cultura e con essa lo spirito imprenditoriale (si pensi che la prima tipografia locale, "La tipografia della Lente" come ricorda Elena Servi, fu fondata da un ebreo, il signor Osvaldo Passi), così che appare oggi come realtà dinamica e in crescita economica nella piccola impresa artigianale e non solo alimentare [19].

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Note

[1] Per testimonianze sul singolare progetto e utilizzo delle mura da parte degli Aldobrandeschi ad esempio vale la pena consultare Giuseppe Bruscalupi, a cura di G: C. Fabriziani, *Monografia storica della contea di Pitigliano (opera postuma)*, Martini, Servi e c., Firenze, 1906: 302-303.

[2] Una testimonianza della centralità ed importanza della chiesa di San Rocco per la comunità di Pitigliano è resa anche in Pietro Fanciulli, *La contea di Pitigliano e Sorano nelle carte degli archivi spagnoli di Simancas e Madrid e dell'Archivio di Stato di Firenze, Mediceo del Principato: con documenti inediti spagnoli e italiani*, Azienda tipolitografica artigiana (A.T.L.A.), Pitigliano, 1991: 228.

[3] Per approfondire da vicino gli eventi del periodo si può trovare materiale nel già citato Giuseppe Bruscalupi, a cura di G: C. Fabriziani, *Monografia storica della contea di Pitigliano (opera postuma)* (op. cit.), passim.

[4] Marco Maria Melardi, *Il parco di caccia degli Orsini a Pitigliano-Grosseto fra storia e leggenda*, in (a cura di Ferruccio Canali) "Bollettino della Società di Studi Fiorentini" n. 26-27, 2017-2018: 44-56.

[5] Cfr. Pietro Fanciulli, *La contea di Pitigliano e Sorano nelle carte degli archivi spagnoli di Simancas e Madrid e dell'Archivio di Stato di Firenze, Mediceo del Principato: con documenti inediti spagnoli e italiani* (op. cit.): 226-231.

[6] Cfr. Marco Maria Melardi, *Il parco di caccia degli Orsini a Pitigliano-Grosseto fra storia e leggenda* (op. cit.): 50, nota 49.

[7] I Medici, come già parzialmente esaminato, furono complici molto spesso dei periodi di turbolenza ai danni dei loro feudatari Conti Orsini secondo una macchinosa strategia basata sul "gioco a somma zero", molto in voga tra le signorie rinascimentali, cfr. Marcella Aglietti, *La nobiltà feudale nel Ganducato di Toscana tra Sette e Ottocento: norme, caratteri e rappresentazione*, in (a cura di) "Feudalesimi nel Mediterraneo moderno Tomo I", Associazione *no profit* Mediterranea, Palermo, 2015:165-184.

[8]Per una disamina generale delle disposizioni che accentravano il potere sulle Comunità al Consorzio oltre che per una chiara visione generale della storia ebraica sotto il fascismo cfr. Renzo De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Einaudi, Torino, 1972: 102-109.

[9] Cfr. *idem*: 109.

[10] In proposito cfr. (a cura di Franco Paioletti), *Pitigliano dal Risorgimento al primo Novecento*, Ed. del Grifo, 2011

[11] Cfr. Roberto G. Salvadori, *La comunità ebraica di Pitigliano dal XVI al XX secolo*, Casa Editrice Giuntina, Firenze, 1991: 49.

[12] Cfr. *Idem*.

[13] Cfr. Amedeo Spagnoletto, *La notte degli orvietani o Purim Sheni di Pitigliano. Ricordi di un rituale a 200 anni dagli avvenimenti*, in "La rassegna mensile di Israel" terza serie vol. 65 n. 1 1999:141-178.

[14] Aspetto ricordato anche nella pubblicazione cardine del De Felice: cfr. Renzo De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo, op. cit.*:103.

15 Per una descrizione succinta ma completa cfr. Amedeo Spagnoletto, *La notte degli orvietani o purim sheni di Pitigliano. Ricordi di un rituale a 200 anni dagli avvenimenti*, in "Rassegna mensile di Israel" terza serie, vol.5 n.1: 141-178.

[16] Cfr. *idem*: 146.

[17] Cfr. Roberto G. Salvadori, *La comunità ebraica di Pitigliano dal XVI al XX secolo, op. cit.*: 54.

18 Per lo sviluppo del concetto di "glocalità" anche nell'orizzonte economico cfr. Ulrich Beck, *Che cos'è la globalizzazione*, Carocci, Roma, 2009: *passim*.

19 Ringrazio vivamente la gentilissima e squisita signora Elena Servi che, sentita per telefono in tempi di isolamento, ha saputo darmi puntuali precisazioni e rilasciarmi una preziosa intervista essenziale per la redazione dell'articolo. Ringrazio altresì l'associazione "La Piccola Gerusalemme" per l'indispensabile aiuto.

Francesco Valacchi, vive a Livorno, laureato in Scienze strategiche a Torino e Studi internazionali a Pisa, si è poi dottorato in Scienze politiche/Geopolitica nel 2018. Si occupa di geopolitica, geoeconomia e *International Political Economy* con particolare riguardo all'area asiatica. Ha pubblicato una monografia dal titolo: *Le Federally Administered Tribal Areas: Storia e futuro dell'estremismo islamico in Pakistan e Afghanistan*; è collaboratore di riviste come "Affarinternazionali" e dell'Istituto di Alti studi in Geopolitica e Scienze Ausiliarie, e della rivista RISE del *Torino World Affairs Institute*.

Sicilia 1955 (ph. Franco Pinna)

Dove sta il popolo oggi?

populismo e demologia

di *Francesco Virga*

Nell'ultimo numero di *Dialoghi Mediterranei*, l'antropologo Fabio Dei si è chiesto come sia possibile «ripristinare una demologia di taglio gramsciano» [1] in un mondo che sembra aver messo a dura prova tante categorie gramsciane. Il saggio di Dei merita una attenta lettura anche perché, oltre a passare in veloce rassegna alcuni studi che hanno messo a fuoco le profonde trasformazioni sociali e

culturali degli ultimi anni, pone domande particolarmente stimolanti: «dove sta il popolo oggi? Come individuare la linea di demarcazione fra l'egemonico e il subalterno?» e conclude così:

«la sinistra non può rispondere all'attuale crisi dell'egemonia con una semplice critica al "popolo", non abbastanza sofisticato, non abbastanza intelligente da distinguere i problemi veri da quelli falsi; fondamentalmente irrazionale, prono alla propaganda sciovinista che produce paure fittizie, incline a pensare, come spesso si dice, "con la pancia". Non può sostenere che il "popolo" non esista, né che sia solo una finzione impugnata della destra; o che, invece, va bene solo se si adegua ai valori ritenuti corretti, progressisti, politicamente corretti. In questo senso, sia la politica sia (nel suo piccolo) la demologia hanno bisogno di una scossa populista per capire qualcosa della intricata e scandalosa situazione politico-culturale nella quale ci siamo trovati immersi senza ben saper come».

Riservandomi di tornare in modo più articolato ed approfondito sui tanti problemi sollevati dall'antropologo, in questo mio breve intervento voglio concentrare la mia attenzione sulla questione centrale posta: «dove sta il popolo oggi? Come individuare la linea di demarcazione fra l'egemonico e il subalterno?».

Gramsci nei suoi scritti usa poco il termine 'popolo'. Soltanto nei suoi ultimi appunti scritti in carcere ne troviamo una chiara definizione, laddove precisa che per "popolo" deve intendersi «l'insieme delle classi subalterne e strumentali di ogni forma di società finora esistita» [2]. Non mi sembra casuale il fatto che questa definizione si trovi proprio nelle sue celebri *Osservazioni sul 'folclore'* che, a partire dall'ultimo dopoguerra, tanta fortuna hanno avuto negli studi demologici italiani. Lo stesso Dei, in un suo recente libro [3], ha dato una spiegazione delle ragioni della fortuna e del successivo declino di questi studi.

Indubbiamente le veloci e profonde trasformazioni della società italiana hanno contribuito a mettere in crisi alcune categorie gramsciane. La scomparsa, nel giro di pochi lustri, della millenaria civiltà contadina, in cui trovava radici gran parte della cultura popolare nazionale, non poteva non produrre effetti. Il *boom economico* prodotto dal disordinato sviluppo industriale del Paese, il *consumismo* e la *mutazione antropologica* degli italiani denunciati da un incompreso Pasolini [4], il proliferare delle mafie hanno fatto il resto. Per non parlare della rivoluzione informatica e della globalizzazione.

Appare oggi sempre più evidente che le classi dirigenti, specialmente in Italia, non hanno saputo governare i cambiamenti epocali avvenuti. E la maggior parte degli intellettuali italiani, con il loro conformismo e opportunismo, hanno fatto parte di questa classe dirigente e sono stati organici al sistema di potere esistente. Aveva ragione Pasolini di scrivere nel 1975:

«quando si saprà […] tutta intera la verità del potere di questi anni, sarà chiara anche la follia dei commentatori politici italiani e delle elites colte italiane. E quindi la loro omertà. [...] Mai la distanza tra il potere e il Paese è stata più grande» [5].

La realtà è molto diversa da come spesso viene rappresentata. Intanto le "classi", anche se diverse e molto più frammentate rispetto a quelle dei tempi di Gramsci, esistono ancora. E non credo che «le differenze tra le classi sociali dipendono più da elementi culturali che da elementi obiettivi»[6], come sostiene P. Sylos Labini, anche se gli *elementi culturali* contano e non vanno mai sottovalutati. Ma dove ha visto Luca Ricolfi la *società signorile di massa*? [7]

Una delle poche cose certe oggi mi sembra questa: la classe operaia non ha più, nel processo produttivo e nella società, la centralità che aveva prima. È questo dato di fatto ad aver indebolito il pensiero politico gramsciano e soprattutto la sua idea di partito. Anche per questo sbagliano, secondo me, quanti ancora pensano di trovare in Gramsci un prontuario per la soluzione di tutti i problemi

odierni. Gramsci, come Marx, non ha predisposto ricette per *l'osteria dell'avvenire*. Anzi è Gramsci stesso in carcere a temere di non riuscire ad essere all'altezza del proprio tempo:

«Come è possibile pensare il presente e un ben determinato presente con un pensiero elaborato per problemi del passato spesso ben remoto e sorpassato? Se ciò avviene, significa che si è 'anacronistici' nel proprio tempo, che si è dei fossili e non esseri modernamente viventi» [8].

Dobbiamo tenere presente costantemente questa domanda per non diventare fossili prima del tempo. Secondo me la dialettica gramsciana tra il polo egemone e quello subalterno della società è ancora uno strumento utile per comprendere il mondo di oggi. Non a caso, mentre in Italia si archivia Gramsci, nel resto del mondo fioriscono i cosiddetti 'Subaltern Studies' [9] che, fin dal nome, si richiamano allo studioso sardo. Per non parlare del successo mondiale del film coreano *Parasite* che mette in scena una modernissima forma di "lotta di classe" che conserva, comunque, tratti dell'antica guerra tra poveri.

Insomma, anche se tanta acqua è passata sotto i ponti della storia, continuano ad esistere classi dominanti e classi subalterne e le disuguaglianze sociali, invece di diminuire, crescono. A mancare oggi è soltanto quella che una volta si chiamava "coscienza di classe"; e questa coscienza manca soprattutto tra le classi subalterne proprio perché subiscono spesso l'egemonia delle classi dominanti.

È la realtà dei fatti e non una nostra fissazione a rendere ancora attuale gran parte dell'opera di Gramsci. Il suo stesso concetto di "egemonia" aiuta ancora a comprendere quello che accade sotto i nostri occhi. Oggi, infatti, anche attraverso la televisione, è la visione del mondo delle classi dominanti che viene ogni sera rappresentata e che il popolo, ossia le classi subalterne, fa propria.

Esemplare appare, da questo punto di vista, il metodo di analisi seguito dal pensatore sardo per descrivere i subalterni. Uno dei suoi ultimi *Quaderni*, scritto nel 1935, ha questo titolo: «*Ai margini della storia. Storia dei gruppi sociali subalterni*».[10] In esso si sofferma ad analizzare alcuni studi del suo tempo intorno alla figura di Davide Lazzaretti e a dare alcune importanti indicazioni di metodo. Gramsci coglie acutamente il difetto principale di tali studi:

«questo era il costume culturale del tempo: invece di studiare le origini di un avvenimento collettivo, e le ragioni del suo diffondersi, del suo essere collettivo, si isolava il protagonista e ci si limitava a farne la biografia patologica, troppo spesso prendendo le mosse da motivi non accertati o interpretabili in modo diverso: per una élite sociale, gli elementi dei gruppi subalterni hanno sempre alcunché di barbarico e di patologico» [11].

Ecco perché non si è compresa la ragione vera del successo avuto da Davide Lazzaretti nel 1870 tra i contadini e i pastori del monte Amiata, prima della sua brutale eliminazione fisica compiuta dagli apparati repressivi dello Stato. La verità è che si voleva nascondere il grande malessere sociale che regnava in Italia in quel periodo. La stessa cosa, aggiunge Gramsci, è avvenuta più in grande per il brigantaggio meridionale. Malessere sociale accresciuto anche dal fatto che, al Governo del nuovo Stato unitario, erano andate da due anni le sinistre suscitando nel popolo speranze e aspettative presto deluse.

È interessante anche notare l'attenzione prestata da Gramsci alla presenza di elementi e motivi religiosi nel movimento di protesta guidato dal Lazzaretti. Particolarmente significativo appare ai suoi occhi il fatto che la bandiera usata da Davide, nel corso delle sue manifestazioni, era rossa con la scritta «La Repubblica e il regno di Dio». E qui non si può non citare quanto aveva scritto due anni prima, in un contesto completamente diverso, anche per mostrare come, dietro la scrittura frammentaria del sardo, ci sia una unità ed una forte coerenza interna:

«la religione è la più gigantesca utopia, cioè la più gigantesca metafisica, apparsa nella storia, poiché essa è il tentativo più grandioso di conciliare in forma mitologica le contraddizioni reali della vita storica: essa afferma […] che l'uomo ha la stessa natura […], in quanto creato da Dio, figlio di Dio, perciò fratello degli altri uomini, libero fra gli altri e come gli altri uomini, […] e che tale egli si può concepire specchiandosi in Dio, «autocoscienza» dell'umanità, ma afferma anche che tutto ciò non è di questo mondo e per questo mondo, ma di un altro (- utopico -). Così le idee di uguaglianza, di fraternità, di libertà fermentano tra gli uomini, in quegli strati di uomini che non si vedono né uguali, né fratelli di altri uomini, né liberi nei loro confronti. Così è avvenuto che in ogni sommovimento radicale delle moltitudini, in un modo o nell'altro, sotto forme e ideologie determinate, siano state poste queste rivendicazioni» [12].

Tornando al Quaderno intitolato *Ai margini della storia,* rimasto purtroppo incompiuto, Gramsci, dopo aver notato che i gruppi subalterni subiscono quasi sempre l'iniziativa dei gruppi dominanti, anche quando si ribellano e insorgono**,** invita «lo storico integrale» a cercare e valorizzare ogni traccia di iniziativa autonoma dei gruppi subalterni. (ivi: 2283-4). Quanti storici hanno seguito il metodo di Gramsci per raccontare la storia delle classi subalterne?

In ogni caso Gramsci muovendosi nella direzione della "unificazione culturale del genere umano", pur criticando il "senso comune" (dove spesso si depositano i pensieri egemoni) ha sempre avvertito maieuticamente l'utilità di partire da esso per superarlo. Da questo punto di vista è fondamentale l'idea gramsciana secondo la quale «tutti gli uomini sono filosofi»:

«Occorre distruggere il pregiudizio molto diffuso che la filosofia sia un alcunché di molto difficile per il fatto che essa è l'attività intellettuale propria di una determinata categoria di scienziati specialisti o di filosofi professionali e sistematici. Occorre pertanto dimostrare preliminarmente che tutti gli uomini sono "filosofi", definendo i limiti e i caratteri di questa "filosofia spontanea", propria di "tutto il mondo", e cioè della filosofia che è contenuta: 1) nel linguaggio stesso, che è un insieme di nozioni e di concetti determinati e non già e solo di parole grammaticalmente vuote di contenuto; 2) nel senso comune e buon senso; 3) nella religione popolare e anche quindi in tutto il sistema di credenze, superstizioni, opinioni, modi di vedere e di operare che si affacciano in quello che generalmente si chiama "folklore"» (Q. : 1375).

È questa sua profonda convinzione che permette a Gramsci di guardare con fiducia alla possibilità che le classi subalterne si liberino dalla loro subalternità:

«È preferibile "pensare" senza averne consapevolezza critica, in modo disgregato e occasionale, cioè "partecipare" a una concezione del mondo "imposta" meccanicamente dall'ambiente esterno, e cioè da uno dei tanti gruppi sociali nei quali ognuno è automaticamente coinvolto fin dalla sua entrata nel mondo cosciente (e che può essere il proprio villaggio o la provincia, può avere origine nella parrocchia e nell'"attività intellettuale" del curato o del vecchione patriarcale la cui "saggezza" detta legge, nella donnetta che ha ereditato la sapienza dalle streghe o nel piccolo intellettuale inacidito nella propria stupidaggine e impotenza a operare) o è preferibile elaborare la propria concezione del mondo consapevolmente e criticamente e quindi, in connessione con tale lavorìo del proprio cervello, scegliere la propria sfera di attività, partecipare attivamente alla produzione della storia del mondo, essere guida di se stessi e non già accettare passivamente e supinamente dall'esterno l'impronta alla propria personalità?» (Q. : 1063).

Tra le numerose incomprensioni dell'autentico pensiero gramsciano un posto centrale occupa l'accusa di populismo. Su questo punto Asor Rosa, nel suo *Scrittori e popolo* del 1965, prese un incredibile abbaglio, mai abbastanza stigmatizzato, considerando *populista* la ben più complessa nozione gramsciana di *nazionale-popolare*. Gramsci non ha mai mitizzato il popolo e non l'ha mai considerato *naturaliter* progressista. Il sardo, con il suo spiccato realismo critico, ha semplicemente osservato che senza la partecipazione popolare nessun cambiamento potrà mai realizzarsi [13].

La cosa che rimane per me più viva e vitale in Gramsci è la sua serietà, la sua onestà intellettuale, la sua sobrietà. L'invito costante ad osservare storicamente e criticamente tutto e a respingere ogni

forma di dogmatismo e di fanatismo. Le sue domande, spesso, contano più delle risposte. Il suo rifiuto di considerare il marxismo un *formulario meccanico* che pretende di *avere tutta la storia in tasca.* (Cfr. Q XI: 25). Ecco perché lo stesso Gramsci, nella solitudine del carcere, quando si sentì incompreso e tradito dai suoi stessi compagni, trovò la forza per superare i momenti di sconforto e scrivere:

«Tutti i più ridicoli fantasticatori che nei loro nascondigli di genî incompresi fanno scoperte strabilianti e definitive, si precipitano su ogni movimento nuovo persuasi di poter spacciare le loro fanfaluche. D'altronde ogni collasso porta con sé disordine intellettuale e morale. Bisogna creare uomini sobri, pazienti, che non disperino dinanzi ai peggiori errori e non si esaltino a ogni sciocchezza. Pessimismo dell'intelligenza, ottimismo della volontà» (Q.: 2331-2).

E di questo mi pare che ci sia particolarmente bisogno oggi.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Note

[1] Fabio Dei, *Populismo e demologia,* in *Dialoghi mediterranei,* n. 42, 1 marzo 2020.

[2] A. Gramsci, *Quaderni del carcere,* Einaudi, Torino 1975, vol. III: 2312. Per una più completa visione della mia interpretazione del pensiero di Gramsci, rimando all'articolo *Gramsci nel tempo della frattura tra élites e popolo* pubblicato nel n. 36 (marzo 2019) di questa stessa rivista.

[3] F. Dei, *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco,* Il Mulino, Bologna 2018.

[4] P. P. Pasolini, *Scritti corsari,* Einaudi, Torino 1975.

[5] Pasolini, *Lettere luterane*, Einaudi Torino 1976: 108.

[6] P. Sylos Labini, *Le classi sociali negli anni '80,* Laterza, Roma-Bari 1986.

[7] Luca Ricolfi, *La società signorile di massa,* La Nave di Teseo, Milano 2019.

[8] Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere,* op. cit.: 1377.

[9] Erich Hobsbawm, *Come cambiare il mondo. Perché riscoprire l'eredità del marxismo,* Rizzoli, Milano 2011.

[10] A. Gramsci, op. cit.: 2277.

[11] Ibidem: 2279

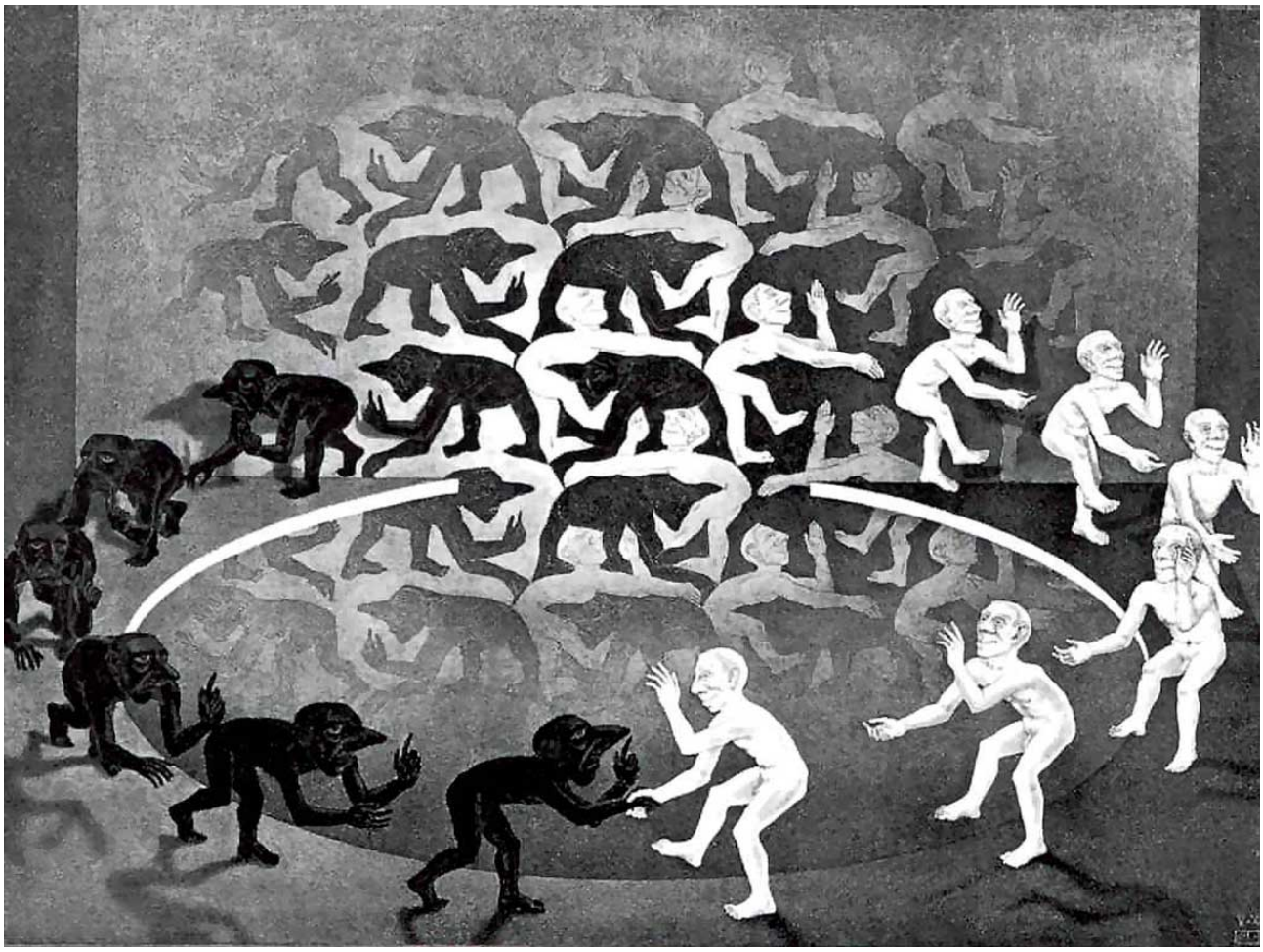
[12] Ibidem: 1488

[13] Successivamente Asor Rosa ha corretto il suo giudizio.

Francesco Virga, laureato in storia e filosofia con una tesi su Antonio Gramsci nel 1975, fino al 1977 lavora con Danilo Dolci nel Centro Studi e Iniziative di Partinico. Successivamente insegna Italiano nelle scuole

medie della provincia di Palermo. Nel 1978 crea il Centro Studi e Iniziative di Marineo che continua ad animare anche attraverso un blog. È stato redattore delle riviste «Città Nuove», «Segno» e «Nuova Busambra». Tra le sue pubblicazioni si ricordano: *Il concetto di egemonia in Gramsc*i (1979); *I beni culturali a Marineo* (1981); *I mafiosi come mediatori politici* (1986); *Cosa è poesia?* (1995); *Leonardo Sciascia è ancora vivo* (1999); *Pier Paolo Pasolini corsaro* (2004); *Giacomo Giardina, bosco e versi* (2006); *Poesia e storia in Tutti dicono Germania Germania di Stefano Vilardo* (2010); *Lingua e potere in Pier Paolo Pasolini (*2011); *Danilo Dolci quando giocava solo. Il sistema di potere clientelare-mafioso dagli anni cinquanta ai nostri giorn*i (2012).

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



Escher, *Incontro*, 1944

Continuare a pensare durante i giorni di crisi. La “tenuta” dell’operatore

dialoghi intorno al virus

di *Alfredo Ancora* [*]

20 aprile

Una “sosta” obbligata?

Quando il tempo scorre nelle sue forme *obbligatorie*, irrompe il pericolo *di vivere senza pensare* soprattutto per chi fa il nostro lavoro. Bruno Callieri [1], maestro indiscusso della psichiatria italiana, diceva: «La vita vissuta dell’uomo ha la struttura della via, cioè il suo “qui-ora” si costituisce sempre mediante un “da-dove” e un “verso-dove”». Seguendo questo suggerimento cerchiamo di descrivere “un idea” di percorso un po’ speciale, necessariamente *in process,* nei viottoli del pensiero di noi, “tecnici della salute mentale”, in questi giorni (marzo-aprile 2020). Un andamento necessariamente a zig-zag perché interessa anche noi come “persone comuni”, prima, durante, forse anche dopo la

pandemia-pan-demonio, fonte di caos e *dis-ordine* nei nostri atteggiamenti mentali e nelle nostre "intoccabili" (almeno finora) condizioni di vita.

Il nostro *passato* lo conosciamo (formazione, vissuti personali, professionali etc.), il *durante* lo stiamo vivendo fra mille contraddizioni di chi *sta dentro* e deve stare anche *fuori* [2]. Il futuro non possiamo prevederlo interamente, ma forse possiamo prepararci! Andremo incontro ad un periodo di cui non possiamo immaginare il prodotto finale "psichico ed esistenziale" a meno che non ci si lasci andare a ipotesi "tranquillizzanti" del tipo *tanto tutto tornerà come prima*.

Dovremmo partire dal concetto di crisi, più precisamente dalla crisologia, *scienza della crisi,* che il novantanovenne Edgar Morin [3] considera come *possibilità di cambiamento* e non solo nell'accezione negativa in cui comunemente viene considerata. Infatti, nella sua ultima intervista (aprile 2020) commentando la situazione attuale intravede in questa crisi «la possibilità di riconquistare il tempo interiore "come una sfida politica, ma anche etica ed esistenziale» [4].

Noi (psichiatri, psicoterapeuti, psicologi,) assomigliamo ai "guaritori feriti", di cui parla Carl Gustave Jung: «Solo il guaritore ferito può guarire» [5]. Per questo, è importante conoscere in una crisi le vari fasi evolutive delle sue potenzialità trasformative, di un possibile intervento su una sua acutizzazione [6], di un eventuale inizio di cambiamento. È necessario riflettere sul carico di angoscia dei tempi attuali che "gonfia" i nostri pensieri con aria di forti dubbi sul *se* e sul *come* intervenire. Noi operatori siamo sottoposti come tutti gli altri (anche se siamo in possesso di qualche strumento di analisi in più) alle stesse tensioni. In un certo senso si è formato un quadro fuori dall'ordinario: tecnici e pazienti nella stessa situazione, *livellati,* come ci ricorda il grande Totò nella sua *A livella* [7]. È noto lo stile dissacrante del grande comico-epistemologo che in questa poesia-monologo racconta come marchesi e netturbini finiscono poi tutti egualmente sotto terra! Per certi versi anche adesso sua Maestà Corona Virus, monarca assoluto, ci ha reso tutti egualmente sudditi! È chiaro che non tutti vivono nelle stesse condizioni, come chi abita in luoghi ristretti o scarsamente igienici, nomadi, migranti, fasce deboli della cosiddetta scala sociale, anziani con un triste primato di decessi. E pensare che un proverbio africano così recita: «quando muore un vecchio è come se andasse a fuoco una intera biblioteca!»

Una questione più dolorosa riguarderà coloro che hanno perso (o perderanno) il lavoro [8]. Senza dubbio l'insulto iniziale e i relativi provvedimenti restrittivi hanno riguardato tutti, ricchi e poveri, precari e stabilizzati, pensionati e non, dipendenti e datori di lavoro! Potenza di un virus! Tutti uguali! «Siamo tutti sulla stessa barca, nessuno si salva da solo» ha detto Papa Francesco durante la preghiera [9] del 27 marzo in un piazza S. Pietro deserta nella sua bellezza spettrale! Allo stesso tempo, sale una domanda: questa crisi come e se cambierà noi operatori prima di tutto a livello personale e poi come e se influenzerà le nostre "pratiche", più attente certamente a bisogni psichici lievitati in questo periodo anomalo! Saremo capaci di apprendere anche dai contesti in cui si presenterà il disagio e non di estrapolare da esso? Né possiamo certamente trascurare quel materiale di "macerie e rovine interne" [10] che ogni evento nefasto talvolta trascina con sé, alcune volte sotto traccia, come "ferite invisibili" di cui parla Richard F. Mollica [11].

Dipenderà dalle risorse individuali messe in campo (e soprattutto quelle rimaste!) in che forma leggera / pesante sarà toccato ognuno di noi e da quanto la società sarà capace di creare "ammortizzatori" per lenire indubbi stati di sofferenza non solo psichica. L'attentato alle condizioni di vita attuali per certi versi ci ha riportato indietro nel corso del tempo a quel senso di «precarietà dell'esserci e al rischio di non esserci» descritta negli anni cinquanta da Ernesto de Martino [12] come "crisi della presenza" e ripresa poi anche da Ulrich Beck (1986) nel suo *La società del rischio* [13].

L'obbligo di essere solidali

Forse per poter anche *apprendere* qualcosa da tale *attentato* al nostro modo di vita, spesso veloce e frettoloso, dovremmo allentare un po' le nostre difese ed aprirci di più "al mondo" spesso ignorato, scoprendo che ci si può avvicinare agli altri che popolano lo stesso condominio e che non abbiamo finora voluto/potuto neanche sfiorare con uno sguardo! Potremmo accorgerci che il bisogno degli altri è pari a quello degli altri verso di noi. Scoprire la solidarietà di questi tempi sta quasi divenendo una necessità! Siamo tutti interconnessi, non solo con internet ed altri mezzi virtuali ma anche con pensieri e comportamenti che si rimandano a vicenda come in un cerchio composto da tante parti interagenti fra loro. Se volessimo dare una forma a queste immagini per certi versi *circolari* potremmo ricorrere all'aiuto di Maurits Cornelis Escher [14], geniale incisore e grafico olandese nelle cui opere ogni figura è collegata all'altra e viceversa. Nel suo famoso lavoro "cielo/acqua" dove cominciano gli uccelli e iniziano i pesci e viceversa? Sul piano della nostra realtà quotidiana sta accadendo qualcosa di nuovo, da cui per altro alcuni "si difendono" chiudendosi in se stessi: l'uno rimanda ed è rimandato all'altro. Un quadro di relazioni quasi obbligatorio che ha riguardato tutti e ognuno ha dovuto rispondere in una maniera o nell'altra. Anche noi, nel nostro specifico, indipendentemente dalla formazione personale, ci siamo trovati di fronte a un mondo circolare in cui emozioni-tecniche, operatori-operatori, operatori-utenti, sintomi fisici-psichici, contesto–cura, erano ricorsivamente collegati.

Il Tempo

In questa fase di restrizioni necessarie c'è la consapevolezza che stiamo ricorrendo ad ogni mezzo, per esorcizzare il *pavor vacui* che incombe e che ci obbliga a riempire il tempo con ogni cosa; e non è sufficiente affidarsi all'indimenticabile Edoardo De Filippo ("*ha da passà 'a nuttata*") per iniziare un altro giorno nella speranza di ricevere qualche buona notizia!

È duro ammettere lo *smacc*o del tempo per noi che sin dalle origini dell'umanità abbiamo sempre cercato di fermare o modificarne l'andamento. Ne parlava già Zenone nell'antica Grecia e da allora lo abbiamo sempre rincorso! I mezzi che ci stanno aiutando a "passare il tempo" ci vengono dati per la maggior parte dalla tecnologia virtuale: mostre, biblioteche, programmi televisivi (alcuni molto discutibili!), musica, balletti, opere, film. L'intero mondo virtuale è a nostra disposizione attraverso i suoi canali! Scorrono rappresentazioni di realtà che ci fanno viaggiare anche se "all'interno della nostra camera" per citare un fantasioso autore settecentesco [15]. Sembrerebbe paradossale: finestre "virtuali" sul mondo ci possono aiutare a guardare anche le realtà in carne ed ossa di tutti i giorni, delle persone vere, degli altri che per la nostra organizzazione di vita non abbiamo potuto/voluto trovare il tempo di vedere fino ad allora! Potenza del tempo! Scandito in altro modo ci può far rendere conto che non siamo soli al mondo e soprattutto non siamo i soli!

Lo Spazio

Come lo stiamo vivendo nel momento in cui si è forzatamente ristretto (non solo fisicamente), è divenuto "circoscritto" in base a restrizioni subite e poi accolte non con qualche difficoltà? Fuori dalle "quattro mura" è divenuto *distanziamento sociale* (parola del nuovo vocabolario) protettivo e separante. Nei fatti relazioni familiari e lavorative sono state messe a dura prova e forse ridisegnate altre. *Indigeni e nativi* hanno scoperto di fare parte di una stessa tribù a cui pensavano di non appartenere!

Che succede quando *l'idea dello spazio* si restringe improvvisamente richiedendo adattamenti non sempre possibili? Prendiamo un esempio dai tempi normali, quando degli amici decidono di fare un viaggio in barca (ovviamente non in panfilo!). Lo spazio-barca [16] è una dura prova, un luogo piccolo e nuovo a cui abituarsi che mette a rischio l'utilizzo di tutte le risorse personali e mentali, dal momento che richiede un atteggiamento munito di flessibilità e tolleranza diverso da quello a cui si è

abituati. Il rischio reale è di generare dinamiche interpersonali non sempre gestibili, col rischio di scatenare aggressività ed istinti primordiali per la sopravvivenza! Lo spazio-barca è un esempio di come in situazioni normali si possa generare una vera e proprio situazione di crisi anche fra persone che si conoscono!

Il bisogno di uscire – dato per scontato fino ad oggi – diventa "desiderio" di poter respirare una boccata d'aria! Irrompe improvvisamente nella nostra vita ridisegnandone forzatamente le necessità e mettendo a dura prova i meccanismi adattivi personali! Una immagine surreale, simile a "l'aria dei carcerati" che per tutto il giorno aspettano con ansia *l'ora di aria*, appunto! Non è un caso che per descrivere questo stato d'animo i francesi usino la parola *confinement* (traduzione letterale: confinamento ma anche reclusione). Allo stesso modo siamo quasi "obbligati" a riflettere sul nostro sistema di relazionarsi spesso autocentrato e difensivo, pronto a chiudersi verso possibili minacce degli altri. Sembra paradossale che il virus ci abbia fatto scoprire alcune cose "nuove" (che poi nuove non sono!). Ad esempio: nuovi modi di lavorare da casa, meno consumismo (obbligatorio causa chiusura di molti negozi), il "ritorno" dell'essenziale", la scoperta che l'inquinamento e la diminuzione delle polveri sottili possono essere ridotti (ma non si era detto che era un processo inarrestabile e inevitabile?).

Qualcosa non quadra! Questo virus ci ha scosso sin dalle fondamenta. È divenuto un "terrorista": ha attentato alle nostre condizioni di vita! Non so prevedere se il passaggio da questa situazione allo stato successivo porterà con sè anche l'adozione di nuovi parametri di valori, cominciando dal cosiddetto *capitale umano* che forse non è sempre monetizzabile, che l'aumento del Pil non coincide necessariamente con una maggiore felicità e salute, e che un nuovo modo di vivere è possibile (con qualche rinuncia!).

In questi momenti siamo stati "costretti" a come pensare/vivere anche il tempo in maniera diversa! Il tempo attuale è un tempo "sospeso", "forzato", "contingentato", "compresso", che sta influenzando le nostre condizioni di vita, Saremo pronti ad eventuali *aggiustament*i (forse cambiamenti)? È difficile rispondere se non accodandosi a valutazioni "comode" basate sul "tanto tutto tornerà come prima" (passato il temporale si chiudono gli ombrelli). Stiamo facendo i conti su quanto sia impossibile *desiderare il cambiamento senza cambiare*, stando fermi col pensiero/comportamento e sperando solo il ritorno alla nostra normalità rassicurante, salvo poi ricominciare a lamentarsi del traffico della vita accelerata, delle "bombe d'acqua" etc! Per riflettere in modo diverso potremmo iniziare a pensare questo periodo come esperienza di tempo *vissuto,* non solo *subito*, marcato dal nostro orologio interno. Lo ricorda Henry Bergson [17] quando nel suo *Memoria e tempo* (1889) evidenziava la differenza fra il tempo vissuto (quello interiore) e il tempo cronometrato (quello sociale).

Quale atteggiamento mentale

Come "tecnici del mentale" conosciamo le problematiche del nostro lavoro al quale siamo stati formati e che ci ha permesso di "imbastire" un rapporto con un *pensiero/azione/pensiero* nell'approccio di chi si rivolge a noi. Queste premesse aiutano a porci alcune domande. Innanzitutto se e come immaginiamo che il contesto di cura possa cambiare, se alcuni elementi *o categorie* si dovranno aggiornare [18] per com-prendere (nel senso di prendere insieme) come formare nuove relazionalità più complesse. Esse sono il frutto di una storia attraversante dimensioni spaziali e temporali vissute diversamente precedentemente. *Col senno del poi, forse potremo leggere questo periodo come un momento di svolta, arricchiti di nuove consapevolezze e della forza necessaria a percorrere il cambiamento in atto.* In questo passaggio verso un nuovo rapporto e nuove necessità è utile un *pensiero nomade,* aperto*,* capace di uscire da rigide strettoie metodologiche ed adattarsi a realtà terapeutiche *contaminate* [19] in cui giocheranno un forte impatto afferenze prodotte da un

quadro sociale modificato, a tutt'oggi non ancora "svelato" ma di cui si possono intuire alcuni "segni".

Che fare?

Non voglio certo proporre "nuove tecniche" post crisi pandemica né lanciarmi in ardite previsioni. Lascio *gli oroscopi mentali* a chi sa leggere nella sfera di cristallo! Più semplicemente, si tratta di riflettere su come si possa partecipare alla stessa esperienza di cura e quanto la *com-passione* [20] – soffrire insieme – possa influenzare la relazione terapeutica iniziata, ancora in corso, sospesa, ripresa. Non si può considerare la situazione di questi giorni come a sé stante dal percorso terapeutico. È un dato in continua evoluzione per i motivi che finora abbiamo esaminato e per gli altri che si consolideranno nel tempo. Qualcosa cambierà e forse attiverà forme d'incontro legate a nuove necessità. Un esempio su tutti. Non dobbiamo dimenticare come è nata la psicoterapia di gruppo (nel 1940) a opera di due psichiatri inglesi Heinric Foulkes e Wilfred Bion, in un clima sociale e culturale minato pesantemente dalle vicende belliche che avevano procurato una enorme mole di soldati traumatizzati. Per il loro tipo di problematiche, difficilmente risolvibili in termini individuali, essi sperimentarono l'intervento terapeutico *in piccolo gruppo*, iniziando cosi un nuovo approccio dei disagi psichici. È nota la concezione di Bion [21] secondo la quale nessun individuo, per quanto isolato, possa essere marginale rispetto a un gruppo, o mancare di manifestazioni attive di psicologia di gruppo; infatti egli afferma che «l'uomo è un animale gregario, e in quanto tale non può fare a meno di esser membro di un gruppo anche quando la sua appartenenza al gruppo consiste nel comportarsi in modo da far credere che egli non appartiene a nessuno» (Bion, 1971: 141). Stare insieme diventa anche «l'occasione di facilitare la percezione dell'esperienza traumatica come un'esperienza condivisa, anziché come una situazione estrema ed eccezionale» (Pelicier,1989) [22].

Un altro esempio di piccolo cambiamento è costituito dall'approccio psicologico e psichiatrico verso stranieri provenienti da altri mondi e modi di intendere la malattia e la cura. Sintomi che i migranti hanno portato, definiti da Callieri [23] «idiomi culturali del disagio psichico», sollecitando, oltre alle problematiche umane e sociali, anche riflessioni sul nostro modo abituale di conoscenza, ritenuto il solo possibile. Forse sarà necessaria una diversa attenzione da parte di chi lavora nelle strutture psichiatriche, territoriali ed ospedaliere, in quanto non si potranno affrontare nuove situazioni con vecchi servizi [24]. Se non altro, per non ripetere – anche se ad un altro livello ed in un altro contesto – quanto accadde per l'arrivo degli "stranieri" che ha trovato strutture impreparate nell'approccio terapeutico da utilizzare. L'*intruso culturale* aveva fatto irruzione prima nei nostri pensieri e poi nei nostri ambulatori!

Abbiamo potuto anche apprendere i nuovi contesti e allo stesso tempo osservare come alcuni paradigmi non fossero più sufficienti nella costruzione di realtà terapeutiche *nuove.* Come l'identità, che è un concetto mobile, il tempo e lo spazio rivisitati secondo nuovi calendari, gli spiriti la cui presenza /assenza ci mette spesso in difficoltà in determinate situazioni cliniche, l'uso del corpo che in alcune culture veicola il disagio psichico (ho male qui!). Callieri nel suo affascinante *Corpo, esistenze, mondi* [25] ci ricorda come «il mondo della vita ha per soggetto l'esistenza con i suoi vissuti e non l'organismo a cui la pratica medica ha ridotto la nozione di "corpo"».

In sintesi, penso che bisognerà creare nuovi momenti di ascolto di gruppo in cui sia possibile *raccontarci* l'esperienza comune e la sofferenza individuale.

L'orizzonte della crisi

Angoscianti "bollettini" ci annunciano ogni giorno, oltre ai guariti, impressionanti numeri di decessi che colpiscono il nostro stato d'animo simile per certi versi a quello descritto nel libro postumo di E.

De Martino, *La fine del mondo* (1977) [26], in cui l'illustre storico delle religioni individuava non una «catastrofe cosmica che può distruggere o rendere inabitabile il pianeta terra», ma «una perdita del senso dei valori intersoggettivi della vita umana».

Non penso che si potranno "rimuovere" facilmente le immagini di camion militari che trasportavano deceduti covid senza che le famiglie abbiamo potuto dare l'ultimo saluto! Quelle immagini hanno richiamato alla mente il terremoto dell'Irpinia (1980, più di tremila morti), quando alla sofferenza della perdita dei loro congiunti si aggiunse per alcuni anche un altro dolore: non poter vedere i propri cari neanche in una tomba perché sepolti in fosse comuni! Due episodi lontani nel tempo ma toccati dalla stessa *doppia* violenza. La perdita di vite umane e nello stesso tempo l'espropriazione della morte e dei suoi rituali fondamentali [27], primo fra tutti la cerimonia funebre, la mancanza di tempi e modi della condivisione del dolore con parenti amici o l'intera comunità. In ogni cultura l'estrema separazione è sempre accompagnata da liturgie che variano da un paese [28] all'altro, ma che hanno lo stesso scopo: lenire il dolore della perdita insieme agli altri.

Ogni considerazione, ogni possibile ipotesi d'intervento non può che essere "viziata" perché fatta *dal di dentro*. Non è il momento, forse, di affidarsi a previsioni o a impostazione fideistiche legate al *dio -Algoritmo*, né tantomeno al *dio-Pil* (ambedue forse dovrebbero essere ridimensionati). Certamente possiamo guadagnare in consapevolezza nel nostro *pensare/pensarci* in questi tempi e in ogni futura pratica, come *prodotto culturale* [29] di un sistema vivente in rapporto con tutte le parti interagenti con la formazione di questa crisi, visibili e non. A questo tipo di "pasta" contribuiranno anche altri ingredienti come le afferenze emotive, sociali ed esistenziali di cui possiamo adesso considerarne solo la possibile influenza, cogliendone il divenire e non ancora il divenuto. Tralascio ogni considerazione sulle conseguenze economiche già visibili in alcune categorie di lavoratori.

In sintesi non possiamo conoscere con quale approccio ci avvicineremo al nostro lavoro! Con quello di sempre? Ordinario, conosciuto e per certi versi rassicurante per noi e per chi ci chiede aiuto? Le crisi creano sempre condizioni per qualcos'altro. Un piccolo esempio di cambiamento (come abbiamo già visto) è avvenuto già nella sperimentazione in questa fase emergenziale in cui non è stato possibile *l'incontro naturale* con i nostri pazienti. L'impiego di alcuni strumenti digitali che la scienza per fortuna ci mette e a disposizione (tablet, computer, video chiamate con skype, zoom etc.) rivelatosi necessario per il "continuum" del nostro lavoro è da considerare provvisorio (tranne in alcune situazioni-limite). Non può diventare un mezzo usuale per il proseguo degli incontri, diventando un mezzo di alleanza implicita fra terapeuta e paziente, uno strumento di comunicazione più "comodo" o "più facile".

Questi canali comunicativi sussidiari devono rimanere tali e non possono sostituire la comunicazione anche empatica fra paziente e terapeuta, insostituibile nella costruzione di ogni rapporto di cura.

Qualche considerazione finale

Il periodo che tutti stiamo vivendo ci invita (forse!) a uscire da un mondo rigorosamente autocentrato sullo individualismo e poco sugli altri. Potremmo scoprire, volendo, di essere non solo interconnessi (anzi iperconnessi!) anche *intersolidali.* Siamo ovviamente consapevoli *che la solidarietà non virtuale* è un'altra cosa. È una direzione verso! Una riflessione immediata è quella di un cambiamento verso un mondo mentale più sano ed "igienico", non utopico, ma reale capace di modificare qualcosa *di noi*, *dentro di noi* e di *noi con gli altri*. È difficile dirlo *nel durante* della crisi. Come terapeuti, produttori di cambiamenti, consideriamo molto attentamente l'importanza dell'alterità: costituisce *la pasta* del nostro lavoro! Tuttavia, dobbiamo sempre tener presente in questa particolare situazione la *doppia valenza* con cui ci avviciniamo a tale evento: come persona che come gli altri vive questa crisi

e come "tecnici del mentale" pronti ad intervenire sui disagi psichici attuali e su quelli possibili. I soccorritori saranno indenni da danni? Quali e come essi stessi metabolizzeranno questa difficile fase?

È troppo presto per poterlo dire: siamo ancora nel centro del dramma! Per comprensibili ragioni rimando a tutta la vasta letteratura sul trauma e sulle cosiddette sindromi postraumatiche. Voglio solo ricordare qui lo studio effettuato dalla psichiatra del Colorado, Sharon Wilk (1999)[30] che ha coniato il termine "disturbo postraumatico da stress di seconda mano" per indicare il disagio che colpirebbe i soccorritori, e quello più recente di Ari Gounongbé (2015) che ammonisce di «salvare senza soccombere alla difficile situazione degli altri» [31]. Questi contributi mettono il focus su chi opera, sui suoi bisogni, sui rischi.

In sintesi, forse non c'è bisogno di nuove tecniche, ma di un *nuovo pensiero* più elaborato e condiviso. Il quadro che si va configurando potrebbe rappresentare un'occasione unica nella storia del pensiero "psy": trasformare l'esperienza che ci ha toccato tutti in un momento di emergenza in un approccio comune nel creare spazi di gruppo aperti alla rappresentazione dei vissuti di tutti: terapeuti, pazienti e tutti gli attori di questo *psicodramma collettivo* (come avvenne nella nostra esperienza con i terremotati di Abbruzzo)[32].

La nota finale è di ammirazione al lavoro esemplare di tutti quegli operatori sanitari che stanno lavorando in condizioni estreme perché non adeguatamente protetti. Molti, moltissimi i deceduti. Il loro impegno, fra le altre cose, ha riportato in auge una parola desueta e di bassa intensità comunicativa: *missione.* Essa rimanda all'impegno etico di ciascuno di noi e si associa ad un'altra parola – forse un po' dimenticata – *passione*. Questi termini che io definirei come *parole-pensiero,* fanno pensare al nostro lavoro attuale e futuro, al ricordo della *terapia /therapeia* (che in greco vuol dire servizio), all'apertura all'altro con cui dobbiamo iniziare un percorso dì cura. Per difendersi dagli attacchi proditori del virus è essenziale, ora più che mai, utilizzare l'arma del pensiero ed avere una mente attiva.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

[*] Queste riflessioni (marzo/aprile 2020) sono maturate nel corso di: 1) teleconferenza Psicologi dell'emergenza Regione Marche (in collaborazione con la Dott.ssa Nicoletta Cella e Dott. Massimo Mari direttore Coreg); 2) teleconferenze Université Populaire "E. De Martino-D.Carpitella", Paris (in collaborazione con la presidente Dott.ssa. Morena Campani); 3) Co-visione gruppi di operatori Centri di accoglienza, Roma.

Note

[1] *Tra fenomenologia e psicopatologia*, Seminario con Bruno Callieri ed Eugenio Borgna (ASSEPsi 2004)

[2] *Dentro e fuori: la natura dello stress* in George Devereux, *Etnopsicoanalisi complementarista,* Franco Angeli Milano, 2014

[3] *Pour une crisologie* di Edgar Morin dans Communications 2012/2 (n° 91), pages 135 à 152. Cfr. anche il più recente testo di J. Diamond, *Crisi (*Einaudi, Torino, 2019) in cui l'autore americano descrive come le nazioni, siano riuscite a riprendersi dalle crisi utilizzando processi di trasformazione

[4] Morin E., *Fratelli del mondo* in "La lettura" 5 aprile 2020 in cui dice non con qualche amarezza che «stiamo diventando *clienti* non *familiari* di una stessa umanità».

[5] Jung parla dell'archetipo del *guaritore ferito*, di colui che tiene in sé due poli opposti: il guaritore e il ferito. Cfr. Jung C.G., *Gli archetipi dell'inconscio collettivo* (1934-1954), Bollati Boringhieri, Torino, 2008. Anche dalla filosofia buddista ci viene una suggestione su queste tematiche, come ci riferisce *Frank Ostaseski (Saper*

accompagnare, Mondadori, Milano, 2019 nuov. ediz*.):* «Non abbiate paura delle vostre ferite, dei vostri limiti, della vostra impotenza. Perché è con quel bagaglio che siete al servizio dei malati e non con le vostre presunte forze, con il vostro presunto sapere».

[6] A questo proposito rimangono fondamentali (e mai superati) i contributi di *Scott* D.R., Ashworth P. L.*, Operation of* 24 *crisis intervention service in theory and practice*, Paper given at Annual Meeting of Mind, 1976 e di Aguilera D.C., Messick J.M., *Intervention en situation de crise* The Mosby Company, Saint Louis Toronto 1976.

[7] Un dialogo surreale fra due ombre, quella di un marchese e quella di un netturbino. Il nobile si sente oltraggiato per avere vicino la sua tomba uno di rango inferiore, il netturbino. Quest'ultimo, sfoderando la sua naturale saggezza, ammonisce il borioso nobile del fatto che, indipendentemente da ciò che si era in vita, col sopraggiungere della morte si diventa tutti uguali, grazie all'azione della morte-livella (la livella come è noto è uno strumento usato in edilizia per stabilire l'orizzontalità di un piano).

[8] Come ben riferito da Elena Marisol Brandolini nel suo *Morire di non lavoro, la crisi nella percezione soggettiva* (Edizioni Ediesse, Roma 2013): «Volevo scrivere un libro sugli ultimi, su quelli che sono diventati gli ultimi con questa crisi e non ce la fanno più; oppure vanno avanti, inventandosi strategie di sopravvivenza. Volevo osservare, raccontare, non dare risposte, parlare di condizioni concrete, di donne e uomini concreti, provare a individuare alcune suggestioni. L'indagine sulla percezione soggettiva della crisi, proposta attraverso la tecnica del focus group». Questo testo contiene una disamina cruda delle conseguenze di perdita di lavoro da cui emergono umiliazione e rabbia, disperazione ed isolamento, fino al suicidio, come risposta estrema!

[9] "Pregava" anche in una trasmissione Tv una nota conduttrice in compagnia di un noto politico che si è servito anche durante la sua campagna elettorale dell'utilizzo di simboli religiosi (crocifissi, rosari, etc.). Papa Francesco non lo hai mai ricevuto.

[10] Di questi temi – anche se con un taglio diverso – si è occupato l'antropologo Marc Augé nel suo testo *Rovine e macerie (*Bollati Boringhieri, 2004) in cui descrive il senso del tempo e la coscienza della storia nell'ambito delle distruzioni e perdite non solo materiali.

[11] *Mollica Richard F.*, Le *ferite invisibili,* Il Saggiatore, Milano, 2007

[12] De Martino, E. (1948), *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, nuova edizione 2007, Torino: Bollati Boringhieri. Secondo l'autore *la presenza* ("l'esserci" di Heidegger) entra in crisi nel momento in cui avvengono degli eventi traumatici imprevisti che egli chiama *l'intrusione del negativo.*

[13] *La società del rischio* è un saggio di Ulrich Beck del 1986, pubblicato in Italia per la prima volta da Carocci nel 2000.

[14] Escher a cura di Bussagli N. e Giudiceandrea F., ed. Skira, 2015. Su questo straordinario personaggio è stato realizzato il film di Michele Emmer, regista e matematico che è stato uno dei maggiori divulgatori del maestro olnadese in Italia.

[15] *Viaggio intorno alla mia camera* di Xavier de Maistre, Mondadori, Milano,1997. L'autore scrisse nel Settecento questo libretto la cui lettura è stata ripresa molto in questi giorni: fu infatti scritto in periodo di quarantena (L'autore era agli arresti domiciliari). Fra le tante citazioni di un uomo che non si arrese mai a "imprigionare" anche la sua fantasia ricordiamo questa: «Nessun ostacolo potrà fermarci; e, abbandonandoci gaiamente alla nostra immaginazione, la seguiremo ovunque le piacerà condurci».

[16] Debbo questa *libera* suggestione all'amico e collega Alessandro Fischetti che parla del pensiero –barca a proposito del pensiero che caratterizza il progettista navale a differenza di quello edile che nel suo progetto si dovrà misurare con *un elemento continuamente mutante* (da A. Fischetti in *Formazione e costruttivismo*

in *La bottega dell'anima Problemi della formazione e della condizione professionale degli psicoterapeuti* (a cura di S. Benvenuto, O. Nicolaus, FrancoAngeli, Milano, 1990: 101).

[17] Come è noto Bergson tenne ben presente il pensiero di S. Agostino sul tempo, più precisamente, la soluzione di S. Agostino "psicologica" e filosofica del tempo proposta nell'undicesimo libro delle *Confessiones.* Come è noto il padre della Chiesa tratta parallelamente *il tempo come oggetto* creato da Dio e contrapposto all'eterno (*tempus factum*), e come *dimensione soggettiva* che si costituisce invece come prodotto di un'esperienza individuale, anticipando in un certo modo quella di Henri Bergson. Quest'ultimo, infatti, sosteneva che per il tempo, realtà dinamica, non si può utilizzare una definizione "statica", ma una altrettanto "dinamica". Per sostenere ciò utilizzava alcuni esempi: «come non concepiremo mai un fiume, sempre diverso per le sue acque, se non ci fosse il letto su cui scorrono, così lo scorrere del tempo è accompagnato dalla nostra coscienza che fa sì che noi abbiamo l'apprensione del tempo come memria del passato, attenzione al presente, attesa del futuro». Famoso è anche l'altro esempio, quello "della zolletta di zuccchero". «Essa scioglie in un bicchiere d'acqua: la fisica calcolerà il tempo che lo zucchero impiegherà a sciogliersi secondo un procedimento analitico che va dall'istante iniziale a quello finale della solvatazione e questo tempo così calcolato sarà definito simbolicamente uguale per tutte le volte che si misurerà nelle stesse condizioni: mentre molto diverso sarà il tempo vissuto della mia coscienza che non terrà conto del tempo spazializzato e oggettivato della fisica ma piuttosto dalle mie condizioni psicologiche di insofferenza o calma: questo sarà il vero tempo per me» (H. Bergson, *Materia e Memoria* in *Opere (1889-1896):* 260 e sgg. Laterza, Bari-Roma 1996).

[18] A proposito di come ci sia bisogno di adattamenti di alcune categorie (spazio, tempo, dolore, cura etc.) per affrontare nuove realtà sociali e culturali: *Per una semiotica transculturale nella cultura dell'incontro* in Ancora A., *Verso una cultura dell'incontro*, FrancoAngeli, Milano 2017: 74-102.

[19] Ancora A. *La contaminazione in psicoterapia* in *Il contagio e i suoi simboli* di G. Manetti (a cura), Edizioni ETS, Pisa, 2003.

[20] Il termine "compassione" – parola scritta per intero – nella nostra lingua e cultura comunemente viene utilizzato per indicare soprattutto la pietà o la misericordia, sentimenti legati *solo* alla sofferenza. Ho scritto il termine *com-passione* per marcare meglio il senso di *partecipazione con* che nella concezione buddista ha un senso di vivere insieme con gli altri sia la gioia che la sofferenza.

[21] W. Bion, *Esperienze nei gruppi*, Armando Roma, 1971: 141.

[22] Y. Pelicier, *La gestion de la crisi est aussi une psychoterapie* in *Quale psicoterapia* (a cura di L.Persson) Edizioni Cisspat, Padova 1990

[23] Callieri B., Postfazione a *La consulenza transculturale della famiglia*, di Ancora A., FrancoAngeli, Milano 2000: 188.

[24] "I servizi di fronte al nuovo" in Ancora A. *I costruttori di trappole del vento,* FrancoAngeli, Milano 2006:130-131.

[25] Callieri B., *Corpo, esistenze, mondi,* Eur, Roma 2007

[26] E. de Martino, *La fine del mondo*. *Contributo all'analisi delle apocalissi culturali,* a cura di Clara Gallini, Einaudi, Torino 1977

[27] Sulla mancanza di rituali anche in altre religioni (come nella musulmana) cfr. l'originale e drammatico articolo di Abdessamed 'Albakii', *maestro delle partenze* (raccolto da Ottavia Salvador). Egli, che in Italia sia occupava delle cerimonie funebri dei credenti musulmani, riferisce quanto è ulteriormente triste morire in tempi di corona-virus: «la questione più grave è che siamo costretti a trasgredire il rito con il quale accompagniamo il morto alla sepoltura» (vedi https://medium.com/@ottavia.s/abdessamed-albakii-maestro-

delle-partenze). Cfr. anche El Khayat G. Préface à *Pour une thérapie transculturelle* de Ancora A. l'Harmattan, Paris, 2019. Purtroppo, si è ripetuto anche ai giorni nostri (20 aprile 2020) a New York, dove per l'ingente numero di decessi verificatisi, non c'è stata altra scelta che seppellire i senza nome (e i senza soldi) nelle fosse comuni di Hart Island.

[28] Ancora A., *La morte degli altri,* in *Attraversando* (cura di S. Putti), Eur, Roma, 2014

[29] Prendo in prestito questo termine da Gregory Bateson, epistemologo e filosofo della natura come egli si definiva, per indicare *il divenire* di ogni fenomeno culturale. Cfr. G.Bateson, *Mente e natura una necessaria unità,* 1976, cit. Inoltre é utile leggere la crisi attuale anche nei suoi aspetti ecologici attraverso il testo di S. Manghi, *La conoscenza ecologica*. A*ttualità di G. Bateson*, Raffaello Cortina, Milano, 2004.

[30] Riportato dal Corriere della Sera (inserto del Corriere della salute, 16 maggio 1999). Questo fenomeno non gode di una bibliografia adeguata (forse perché finora "sommerso") a differenza del disturbo postraumatico da stress.

[31] A. Gounongbé, *Secourir sans succomber à la détresse d'autrui,* dans Santé mentale n. 200, septembre 2015

[32] Cfr. M. Angelica Maoddi, *Stranieri nella propria città Dalle illusioni dei terremotati alle sofferenze degli sfollati*, relazione presentata al Convegno A.I.E.P.P L'Aquila 23/04/2009.

Riferimenti bibliografici

Ancora A. (2010), "Psychosis and the mind of a therapist: From the Phenomenon to its Complexity", in *Chaos and Complexity Letters* (CCL), vol. 4 issue 4 (special), Nova Science, New York.

Ancora A. (2011), "Postfazione" a M.R. Moro, *I nostri bambini domani. Per una società multiculturale*, FrancoAngeli, Milano.

Ancora A.(2017), *Verso una cultura dell'incontro,* FrancoAngeli, Milano

Bateson G., Ruesch J. (1976), *La matrice sociale della psichiatria*, il Mulino, Bologna.

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

Callieri B., Maldonato M., Di Petta G. (1991), *Lineamenti di psicopatologia fenomenologica*, Guida, Napoli.

Cecchin G., Lane W., Ray A. (1993), *Irriverenza. Una strategia di sopravvivenza per i terapeuti*, FrancoAngeli, Milano.

Demangeat M. (2010), "Préface" à *La consultation transculturelle de la famille: les frontières de la cure* de A. Ancora, Editions l'Harmattan, Paris.

De Martino E. (1976), *La terra del rimorso*, Il Saggiatore, Milano.

Devereux G. (2014), *Saggi di etnopsicoanalisi complementarista,* (nuova edizione) FrancoAngeli, Milano.

Gadamer H.G. (1995), *Dove si nasconde la salute*, Raffaello Cortina, Milano.

El Khayat G. (2019), Préface à *Pour une thérapie transculturelle* de Ancora A., l'Harmattan, Paris.

Leff J., Vaughn C. (1985), *Expressed Emotion in Families: It's Significance for Mental Illne*, Guildford Press, New York.

Leff J. (2010), *Introduction to Family Transcultural Consultation: the Borders of Care* of A. Ancora, Nova Science, New York.

Lingardi V. (2004), *La personalità e i suoi disturbi*, Il Saggiatore, Milano.

Manetti G. (a cura di) (2003), *Il contagio e i suoi simboli,* Edizioni ETS, Pisa.

Maturana H., Varela F. (1985), *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, Marsilio, Venezia

Revue Santè Mental n.4 (2020), *Dossier le traumatisme psychique.*

Selvini Palazzoli M. (1989), *Sul fronte dell'organizzazione. Strategie e tattiche*, Feltrinelli, Milano.

Selvini Palazzoli M., Cirillo S., Selvini M., Sorrentino A.M. (1988*), I giochi psicotici nella famiglia*, Raffaello Cortina, Milano.

Voltaggio F. (1992), *L'arte della guarigione nelle culture umane*, Bollati Boringhieri, Torino.

Watzalawick P. (1988), *La realtà inventata* (edizione italiana a cura di A. Ancora, A. Fischetti), Feltrinelli, Milano.

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 Paris.

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

Bogotà (Colombia), Street Art (ph. Juan Barreto)

A socio-historical analysis of the 2020 corona pandemic: between old and new virtues and vices

dialoghi oltre il virus

di *Zakaria Sajir, Rafael Ruiz Andrés* [*]

14 aprile

Introduction

The corona pandemic has certainly challenged the illusionary dualism between humans and nature, as argued by Yoan Molinero [1]. The number of fatalities connected to the COVID-19 has not only reminded humankind of its fragile nature but also re-awaken in most of us, our primordial instincts; in the age of early post-capitalism [2] these takes the form of rushing to supermarkets to buy toilet paper and canned food in spite of government advice, before rushing back home and hide in our modern “caves” until all is over.

Not only has the COVID-19 shocked our daily life, but also the intellectual panorama. Among all the well-recognised voices that have reflected on the current crisis in the past days, there has been a strong division between the most apocalyptic visions [3] and those who believe in a promised Paradise after the quarantine [4].

We wish to be more nuanced, and depart our reflection from the statement that both threats and opportunities are mixed in this situation, an approach that is also shared by Yuval Noah Harari [5]. According to the Israeli thinker, this pandemic will lead us to a crossroads. The first choice humankind will have to face is between totalitarian surveillance and citizen empowerment. The second choice is instead between nationalist isolation and global solidarity. We share Harari's moderate perspective, far from Apocalypses and Paradises; yet in this article we want to adopt a framework of analysis capable of combining the generation of new social dynamics and the reappearance of established dynamics through a socio-historic approach that embraces both a synchronic and a diachronic perspective [6].

The Corona pandemic has pushed states, organisations, and people on the one hand to set up new forms of solidarity and strengthen pre-existing forms of cooperation with their lights and shadows. Yet on the other hand this global health crisis has exacerbated old frictions and given rise to new tensions. In the sections below we will provide our reflections on these dual dynamics of "old" and "new" by isolating some examples of solidarity and tension, which bridge the recent "past" and present by inducing potential social change, as described by Harari.

In this paper, we will analyse both vectors past/present and solidarities/tensions through a multi-level perspective [7], which is concretized in two layers: inter-state solidarities (macro level) and intra-state solidarities (meso level). We want to complement Harari's vision by delving into an attitudinal analysis of States, collectives and individuals, the very same actors who will cope with the changes exceptionally outlined by Harari. These two levels will be complemented in the conclusions with a third one: micro-level, that is the individual sphere, identified as the actual crossroad of this coronavirus crisis.

Although some of the examples we illustrate here are already known to some of the readers, we kindly invite you to reflect one again on these episodes. The most important part of the social phenomena we see first-hand does not reside in meta-conceptual frameworks, which often bend reality to match theoretical explanations. Rather, the essence of social dynamics resides precisely in our daily reality, which is apparently well-known to us, but is revealed in its fullness only after careful revision. In other words, if there is any possible change after this crisis, it may already be "blowing in the wind".

Solidarities

Solidarity is undoubtedly one of the pillars of our societies, despite the fact that we are all living in a digital swarm where everybody is as connected as they are isolated from the rest [8]. This remaining solidarity was already seen in the shock of the previous financial crisis: the elderly supported their families in the countries most affected by the Great Recession between the late 2000s and early 2010s. In our current exceptional circumstances, solidarity between different actors has once again come to the fore through various initiatives. To paraphrase the philosopher Levinas [9], it is in "solitude" where "solidity" is forged. The "solitude-solidity" nexus that has been imposed on all of us during the quarantine can be a framework for the gestation of ingrained solidarities: solitude, solidity and solidarity comes from the same Latin root. In the isolation we may find our great need for the other and discover new and creative ways to re-establish the social ties during the quarantine and after.

Inter-state solidarities

In line with Harari's statement, the solidarity needed for the future seems to be already being built up through various inter-state initiatives.

In the absence of a consolidated approach from the European Union, Germany has acted so far on its own initiative by sending masks ventilators and admitting patients from France and Italy in a number of Landers [10].

Moreover, despite the distance and the tensions that have arisen following the Russian annexation of Crimea and the 17+1 initiative sponsored by China with the countries of Central and Eastern Europe, Russia and China were the first ones to react to the coronavirus crisis in Europe. Apart from the economic aid provided by both state powers and the efforts made in Europe in the fight against COVID-19 by some giants such as the Alibaba group, Chinese medical workers travelled all over the world to provide assistance to some of the countries hardest hit by the pandemic and provide advice on the best strategies to tackle it [11].

Although the United States of America (USA) initially held a more isolationist stance, in later phases of the pandemic the USA finally joined the global solidarity network. President Trump, after urging the American industry to produce respirators for the national hospitals, has announced that medical supplies will be sent to countries like France, Spain or Italy [12].

Could these different examples be a decisive step towards the stabilization or development of a multilateral global order far from the block dynamics of the clash of civilizations as described by Samuel Huntington? [13] We cannot be naive: along with the charitable intentions that could have guided these actions, we should not forget that these are also mapping out future global geopolitics. We might be witnessing the fatigue of the United States and the domination of China in the international scene, achieving, via humanitarian means, even what it could not achieve through its Silk Road Project: the inclusion of Europe on its side of the chessboard [14].

In any case, all these solidarity initiatives, if they are genuinely a sign of a new path being taken, they should also include the eternally forgotten Global South. The poorest areas of the globe have once again disappeared from the media landscape. Any inter-state solidarity that wants to trace a path to the future must look to the Global South as stakeholders and not as "neo-colonised" territories. If not, we will simply be witnessing the confirmation of a mere change of players in the geopolitical chessboard rather than a genuine new global solidarity order. The fact that the pandemic is a global phenomenon should bring us closer to understanding the meaning of that famous line by John Donne, later taken up by Ernest Hemingway: when you hear — albeit in the distance — the sound of the bell, never send to know for whom the bell tolls. It tolls for you!

Intra-national solidarities

In addition to the unquestionable forms of solidarity shown by workers employed in the sectors more directly involved in the management of this crisis, we should highlight the irruption of spontaneous forms of solidarity in civil society. This resurrection of civil society is particularly significant because it is at odds with the way in which individualism has progressively replaced collectivism in the last decades of 20th century and at the dawn of the third millennium [15] when all the previous community networks have been sacrificed for the individual's sake.

Despite the weakening of the role of civil society in many countries in recent decades, throughout the pandemic, the members of the civil society have taken the lead showing some of the most interesting and undoubtedly genuine dynamics of solidarity, which — according to some of the thinkers who shared their reflection on the coronavirus crisis — could be the beginning of a different model of

solidarity action in the future [16] provided that these diverse civil-society-based forms of solidarity may be able to overcome the multiple tensions that we will discuss in the next section.

An example that comes to mind is the "ritual of applause", which has spread from Italy to the rest of Europe, in which people are gather at their balconies and windows to pay homage to those workers who are performing in the hospitals and other professionals and volunteers who are providing an essential service in these days [17].

The clapping ritual is the closest substitute for active participation that has remained to those confined to their homes, making them feel part of the fight of their civil societies against coronavirus. The clapping ritual is a symbolic dynamic that, as all symbolic social dynamics do connect individuals and the society as a whole [18], being a new and original expression of one of the oldest anthropological mechanisms. Along with this example and also related to our symbolic nature, we have been witnesses of collective singing with the neighbours. Apart from the content of these songs, which ranges from national anthems to popular songs, what really matters is that even though confinement has relegated us to the individual sphere the music sang together is able to create a sense of community through the harmonic fusion of different voices, and confirming that we are not alone. We are in this together.

Beyond doctors and supermarket staff, there are people who cannot be strictly confined in their homes either because of their commitment to the most vulnerable sectors. In all the countries experiencing the coronavirus crisis, the most historically mobilized sectors of civil society continue their cooperation through various initiatives in which they creatively have to balance their work with the constraints of the lockdown. From services to provide telephone assistance to those who are most alone to groups of volunteers delivering food to people who live on the streets, civil society shows its brightest side in its performance. Particularly significant is the work of groups like the Community of Sant' Egidio, which unites people from different nations in its work through transnational networks [19]: the experiences lived by the volunteers caring for homeless in the countries that first suffered the crisis (Italy) are serving as a guideline for those who are now experiencing it (Spain). Furthermore, in this transnational network, they are promoting an Easter global campaign to send economic aid to the poorest countries to assist them in their fight against the pandemic.

The fight of civil society against the pandemic is also visible in social networking sites through hashtags — #StayHome, #QuedateEnCasa, #ResteChezToi, #RestateACasa — promoting creative forms of online civic engagement and channelling exhortations to stay at home and respect the confinement so as not to saturate the hospitals. Together with this revival of civil society, could the quarantine be a turning point in which many of us rediscover the value of the humanities and the arts? Museums and theatres have opened their virtual spaces whilst musicians have taken the initiative by streaming their individual and collective performances to make the confinement more bearable. A myriad of videos, songs, and poems online invite people to stay at home and enjoy the pleasure of arts and culture in these challenging times. Ironically it is these very disciplines, which in recent decades have been so devalued in school curricula for allegedly not being efficient enough, that give us today that extra something to face this critical situation more humanly. Moreover, these disciplines can probably, as has already happened in the past, guide us in our reflections and thus allow these old and new forms of solidarity to create alternative social models after the lockdown.

Tensions

Together with what has been described so far, old and new forms of tension are surfacing, exalted by the very strain that the virus implies for our social networks. The dark places of humanity, such as those that pushed Primo Levi to coin the term "Gray Zone" where the boundaries between evil and

good are blurred, and where tension appears [20]. Although these gray zones might become familiar at some point in our lives, the surrealistic condition of reality-fiction in which the virus has plunged us all at once makes them even more evident.

Inter-state tensions

Robin Niblett wrote on March 20 that with this pandemic, "it seams highly unlikely in this context that the world will return to the idea of mutually beneficial globalization that defined the early 21st century" [21]. Other global thinkers broadly share this idea, yet nowadays we are not sure whether in the future states will withdraw from hyperglobalization — as Stephen Walt [22] calls it —or whether they will instead move towards a "More China-Centric globalization" — as Kishore Mahbubani thinks [23].

The certainty we have today is that along with this pandemic old tensions have resurfaced between the advocates of globalisation as we know it and its detractors. In fact, long before the virus appeared and spread around the world, many people were already pondering the merits and faults of globalization [24]. Today these tensions present themselves in a new form, but the essence hasn't changed: globalisation is to blame — even for the virus, as wrote the author of "The Butterfly Defect", Ian Goldin [25].

As mentioned in the previous section, it is certainly true that Russia and China were the first to provide aid to the European countries most affected by the pandemic, sending medical equipment, personnel and giving valuable advice on the most efficient way to contain the advance of the virus. However, the same aid mission from Russia directed to Italy, dubbed "Russia with love", has generated strong controversy about the real purpose of this assistance and especially about the presence of Russian soldiers on Italian soil, a few steps from NATO bases. So much so as to result in a public diplomatic skirmish between *La Stampa* journalist Jacopo Iacoboni [26] and the Russian Ambassador to Italy, Sergey Razov. This was an episode that revived Cold War style accusations and counter-accusations, and which ultimately required the intervention of the Italian Prime Minister Giuseppe Conte [27].

According to Stephen Walt the pandemic will have the effect of strengthening the state and the nationalist movements at the expense of inter-national organisations like the European Union (EU). These tensions are more visible today than ever in Europe and are juxtaposing two different visions of the EU in a battle that will decide its future [28]. Far from the spirit of the founders of the European community, the long negotiations between national government leaders to find a common solution to the pandemic have only had the effect of revealing and confirming a dangerous breach among the top of the class — the northern states including Germany and the Netherlands— and the southern European countries — hardest hit by the pandemic — led by Italy and Spain and including France [29].

These tensions are old to the extent that they re-propose the same fronts that during the Eurozone crisis pitted advocates of fiscal transfer against advocates of fiscal discipline [30]. However, we can consider them new tensions because of the background of global health crisis that caused them, for the intensity at which these tensions are appearing at the institutional level, and last but not least, because these tensions are unprecedentedly dangerous as they are leaving deep scars on the peoples historically most faithful to the European integration project. For the time being this degree of popular alienation from the EU is expressed through symbolic acts: the mayors of small Italian municipalities lower the EU flag in protest to the decision of the European Council to postpone any decision; the naive attempts of boycotting organised via social network sites by the citizens of southern countries against the products of northern countries; and the EU flag burning that is doing the rounds on Italian social media. Yet the truth is that no one knows the outcome of the historical event we are witnessing

and how these inter-state tensions will develop and most of all whether euro-sceptics like Matteo Salvini will be able to grab this golden opportunity to make political capital out of this misery.

Refugees fleeing from some of the most dangerous countries in the world — Syria and Afghanistan — had already produced strong tensions between EU countries during the refugee crisis and produced a domestic backlash against immigration and served to strengthen extreme right-wing parties. Also during the pandemic people continue to flee from wars and persecution. The situation has turned even more critical according to some refugee rights groups following the Italian government's decision to close domestic ports since these no longer be considered a safe place, until the end of the state of emergency. The arrival of new refugees on the southernmost island of Lampedusa has created tension with the locals who have expressed their concern about the dangerous overcrowding of the island [31].

Intra-national tensions

"The international system will, in turn, come under great pressure, resulting in instability and widespread conflict within and across countries" wrote John Allen [32]. We believe indeed that the tensions revived by the pandemic are apparent also within national borders. There are two issues in particular to highlight: firstly, are the tensions arising from the conflict between freedom and security emphasised by the exceptional measures that have been taken to prevent the spread of the virus. We are thinking for example about the tension between the religious freedom requested by Haredi Jews in Israel and the strict health regulations [33]. This conflict has had a different outcome in China. According to Bob Fu, the founder of China Aid, the lockdown has been instrumental in continuing repression against the Christian minority [34]. This type of tension is probably here to stay and might become one of the crucial crossroads in the aftermath of the Coronavirus crisis.

Secondly, apart from the mental health problems associated with long forced confinement, old tensions worsen during the pandemic; we are referring to the social cancers of misogyny and racism that manifested themselves in clear and direct ways but also in more insidious ways. For example, although the government recognised that allowing the demonstrations on March 8th to proceed normally was ill advised, various sectors of society took the opportunity to express veiled criticism of the feminist movement. Moreover, during the forced and prolonged cohabitation, various sources around the world confirm an increase in cases of gender-based violence [35].

We also record cases of racism against various ethnic groups. For example, in the United States, where COVID-19 has been renamed by the President of the USA himself and his closest advisors as "China virus", citizens of Asian descent have been subject to racial prejudice [36]. In Italy, old forms of racism against immigrants and "non-EU" immigrants resurfaced during the pandemic. So much so that many people have been asking on social network sites why only Italians are dying of coronavirus but not immigrants ("extracomunitari"). The most audacious ones intervene during the open phone sessions of live broadcasts to express their hope that more immigrants will die and less Italians. In Italy, the intervention of a virologist [37] is required to confirm the syllogism: the coronavirus can infect all human beings > the "extracomunitari" are human > also the "extracomunitari" can be hospitalised for coronavirus infections. Pathetically, all this mixture of ignorance, racism, malevolence, and dehumanization to the detriment of the "other", is simply treated as another case of fake news.

Conclusion: more hope than optimism [38]

"Man is a centaur, a tangle of flesh and mind, divine inspiration and dust"

— Primo Levi [39]

It is certainly too early to measure the consequences and the plasticity of the changes discussed here and in the absence of data we cannot even afford great optimism for the future. Far from just emptying our public spaces and locking us back into our homes, this pandemic, as Stefano Massini [40] said, has "infected" the very concept of time, taking away our control of the future and leading us to discover that it was just an illusion of control. Our goal was not to add more predictions about the post-coronavirus era, but rather to share our reflections on the basis of the old and new forms of tension and solidarity that reappeared during the pandemic. Only a naive person in the absence of necessary data can cling to optimism. Unlike the authoritative global thinkers who took part in the debate, we do not think that the world will necessarily turn into a better, worse place after the crisis. It is likely that in the future we will go through a phase of restructuring of the global order. However, much of this future will depend on one key player: the individual; this is the last level we wanted to introduce in our final reflections.

The real test will be on the day the quarantine ends. Three possible scenarios are envisaged: if the individuals who have went through this experience have reacted by developing or integrating into networks of solidarity, they are in a position to be citizens with greater power to claim more solidarity both at state and international level. Others may leave with more mistrust and fear of the "other" and transfer their attitude to votes that defend these positions in the political arena. There is also a third option, which although it may seem unlikely today, has its reason to exist: once out of the pandemic tunnel and back to our daily routine made of work, commuting, weekends out, family, children, commitments, we can perhaps forget all this and treat it as if it was all just a bad dream.

The most important point is that all three options have the same chance of happening. That is why we cannot afford the luxury of optimism. We can hope that those who today have discovered that it is time to move from the individual sphere to a society where individuals take care of each others; that those who have (re)discovered the work of solidarity tomorrow will not remain silent, but will raise their voices louder and escape from the condition of voluntary servitude [41].

Perhaps in the end the pandemic will not bring any radical change, rather this change will be brought by these very individuals with their actions. In them ultimately lies our Hope.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, Maggio 2020

[*] **Abstract**

Durante le ultime settimane abbiamo assistito a una proliferazione interminabile d'interpretazioni di come la pandemia causata dal COVID-19 cambierà il mondo che ci attende dopo la quarantena. Con questo articolo non intendiamo aggiungere un'analisi predittiva alla lunga lista di quelle già esistenti. Crediamo che sia ancora prematuro sapere in quale direzione si svilupperà il domani e, con questo, avere un'idea chiara dell'impatto che questa crisi avrà. L'obiettivo di questo articolo è più che altro quello di riflettere da una prospettiva socio-storica sulle diverse realtà emerse in seguito all'impatto del coronavirus, alcune delle quali inedite, mentre altre proseguono con la evoluzione di dinamiche del passato.

Ci soffermeremo su due vettori dove è possibile osservare questa realtà bifronte del nuovo e del vecchio: solidarietà e tensioni. Mediante distinti esempi tratti da differenti livelli di analisi (specialmente un macro livello di reti interstatali ed un meso livello di collettività intrastatali), riflettiamo su come la pandemia del COVID-19 ha avuto l'effetto di spingere gli Stati e la società civile a costruire nuove forme di solidarietà e a rafforzare le forme di cooperazione preesistenti, che si sono sviluppate in parallelo con l'irruzione di nuove tensioni e la recrudescenza di vecchi attriti.

Al termine di questa analisi, diamo un breve sguardo al futuro, ma non per farne una riflessione pessimistica o ottimistica. Non crediamo infatti che il mondo diventerà necessariamente un posto migliore o peggiore dopo la crisi; tuttavia, siamo convinti che gran parte delle alternative del domani dipenderanno da un attore chiave: l'individuo. Dinanzi a un ingenuo ottimismo, sosteniamo la speranza che questo individuo, in seguito allo shock del COVID-19, possa convertirsi in una piattaforma per la gestazione di un mondo in cui le reti di solidarietà prevalgono sulle dinamiche di tensione.

Note

---

[1] Molinero, Yoan. 2020. "Covid-19: desvelando el espejismo del dualismo cartesiano". *Sociología en cuarentena*. Available at: https://sociologiaencuarentena.tumblr. com/post/613736318804099072/covid-19-desvelando-el-espejismo-del-dualismo/amp (accessed 10 April 2020).

[2] Mason, Paul. 2015. "The end of capitalism has begun". *The Guardian*. 17 July. Available at: https://www.theguardian.com/books/2015/jul/17/postcapitalism-end-of-capitalism-begun (accessed 8 April 2020).

[3] Agamben, Giorgio. 2020. "L'invenzione di un'epidemia". *Quodlibet*. 26 February. Available at: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia (accessed 8 April 2020).

[4] Zizek, Slavoj. 2020. "Coronavirus is 'Kill Bill'-esque blow to capitalism and could lead to reinvention of communism". *Russia Today*. 27 February. Available at https://www.rt.com/op-ed/481831-coronavirus-kill-bill-capitalism-communism/ (accessed 8 April 2020)

[5] Noah Harari, Yuval. 2020. "The world after coronavirus". *Financial Times*. 20 March. Available at: https://www.ft.com/content/19d90308-6858-11ea-a3c9-1fe6fedcca75 (accessed 8 April 2020).

[6] Koselleck, Reinhart. 1993. *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.

[7] Dobbelaere, Karel. 1999. "Towards an integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization". *Sociology of Religion* 60/3: 229-247.

[8] Byung-Chul, Han. 2014. *En el enjambre*. Barcelona: Herder.

[9] Levinas, Emmanuel. 1997. *Fuera Del Sujeto*. Madrid: Caparrós Editores.

[10] Momtaz, Rym. 2020. "Germany to send face masks to Italy to help deal with coronavirus". *Politico.* 14 March. Available at: https://www.politico.eu/article/germany-to-send-face-masks-to-italy-to-help-deal-with-coronavirus/ (accessed 8 April 2020).

[11] Efe. 2020. "La reacción de médicos de Wuhan enviados a Italia: '¿En qué están pensando?'". La Vanguardia. 21 March. Available at: https://www.lavanguardia. com/internacional/20200321/474280896980/coronavirus-italia-expertos-chinos-medidas-confinamiento.html (accessed 13 April 2020).

[12] Woodall, Hunter. 2020. "Trump Vows to Send Ventilators to Europe as U.S. Governors Plead for Supplies". *The Daily Best.* 30 March. Available at: https://www.thedailybeast.com/trump-vows-to-send-ventilators-to-europe-as-us-governors-plead-for-supplies?ref=scroll (accessed 8 April 2020).

[13] Huntington, Samuel P. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuste.

[14] Crawford, Alan. Martin, Peter. Bloomberg. 2020. "'Health Silk Road:' China showers Europe with coronavirus aid as both spar with Trump". *Fortune.* 19 March. Available at: https://fortune.com/2020/03/19/china-europe-coronavirus-aid-trump/ (accessed 14 April 2020).

[15] Hobsbawn, Eric. 1998. *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica.

[16] Markus, Gabriel. 2020. "El virus, el sistema letal y algunas pistas para después de la pandemia". *El País*. Available at https://elpais.com/cultura/2020/03/2 1/babelia/1584809233_534841.html (accessed 8 April 2020).

[17] Agencias. 2020. "Aplausos, música y esperanza: balcones en tiempos de coronavirus". *El* Mundo. 25 March. Available at https://www.elmundo.es/album/internacional/2020/03/25/5e7b36ddfc6c83a4378b45c6.html (accessed 14 April 2020).

[18] Norris, Pipa; Inglehart, Ronald. 2011. *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. New York: Cambridge University Press.

[19] See https://www.santegidio.org/pageID/30284/langID/en/itemID/35224/To-global-contagion-we-respond-with-the-globalization-of-solidarity-images-of-hope-coming-from-the-Communities-of-Sant-Egidio-in-the-world.html (last accessed 14 April 2020).

[20] Agamben, Giorgio. 2009. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Pre-Textos: Valencia.

[21] Niblett, Robin. 2020. "The End of Globalization as We Know it". *Foreign Policy*. 20 March. Available at: https://foreignpolicy.com/2020/03/20/world-order-after-coroanvirus-pandemic/ (accessed 12 April 2020).

[22] Walt, Stephen. 2020. "A World Less Open, Prosperous, and Free". *Foreign Policy*. 20 March. Available at: https://foreignpolicy.com/2020/03/20/world-order-after-coroanvirus-pandemic/ (accessed 12 April 2020).

[23] Mahbubani, Kishore. 2020. "A More China-Centric Globalization". *Foreign Policy*. 20 March. Available at: https://foreignpolicy.com/2020/03/20/world-order-after-coroanvirus-pandemic/ (accessed 12 April 2020).

[24] Goodman, Peter S. 2020. "A Global Outbreak Is Fueling the Backlash to Globalization". *New York Times*. 5 March. Available at: https://www.nytimes.com/2020/03/05/business/coronavirus-globalism.html (accessed 12 April 2020)

[25] Goldin, Ian. 2020. "Coronavirus shows how globalisation spreads contagion of all kinds". *Financial Times*. 3 March. Available at: https://www.ft.com/content/70300682-5d33-11ea-ac5e-df00963c20e6 (accessed 12 April 2020)

[26] Iacoboni, Jacopo 2020. "Coronavirus, la telefonata Conte-Putin agita il governo: 'Più che aiuti arrivano military russi in Italia' ". *La Stampa*. 25 March. Available at: https://www.lastampa.it/topnews/primo-piano/2020/03/25/news/coronavirus-la-telefonata-conte-putin-agita-il-governo-piu-che-aiuti-arrivano-militari-russi-in-italia-1.38633327

[27] Wright, Jack. 2020. "Moscow is accused of hiding military spies among a group of doctors it had sent to Italy's coronavirus epicentro". *Daily Mail Online*. 3 April. Available at: https://www.dailymail.co.uk/news/article-8185677/Moscow-accused-hiding-military-spies-doctors-sent-Italys-coronavirus-epicentre.html (accessed 12 April 2020)

[28] Fabbrini, Sergio. 2020. "The future of Europe in being decided now". *Social Europe*. 3 April. Available at: https://www.socialeurope.eu/the-future-of-europe-is-being-decided-now (accessed 12 April 2020).

[29] Elliot, Larry. 2020. “The coronavirus crisis has brought the EU’s failings into sharp relief”. *The Guardian*. 29 March. Available at: https://www.theguardian.com/business/2020/mar/29/the-coronavirus-crisis-has-brought-the-eus-failings-into-sharp-relief (accessed 12 April 2020).

[30] Lehner, Thomas. Wasserfallen Fabio. 2019. “Political conflict in the reform of the Eurozone”. *European Union Politics.* Vol. 20(1) 45-64.

[31] Bertelli, Michele. 2020. “Tensions on Italian island as refugees arrive after ports closed”. Aljazeera. 10 April. Available at: https://www.aljazeera.com/news/2020/04/italy-closed-ports-ngos-boats-arriving-200409222037636.html (accessed 12 April 2020)

[32] Allen, John. 2020. “The History of COVID-19 Will Be Written by the Victors”. *Foreign Policy*. 20 March. Available at: https://foreignpolicy.com/2020/03/20/world-order-after-coroanvirus-pandemic/ (accessed 12 April 2020)

[33] Holmes, Oliver. Kierszenbaum, Quique. 2020. “Calls to seal off ultra-Orthodox areas add to Israel’s virus tensions.” *The Guardian*. 6 April. Available at: https://www.theguardian.com/world/2020/apr/06/calls-to-seal-off-ultra-orthodox-areas-adds-tension-to-israels-virus-response (accessed 12 April 2020)

[34] Parke, Caleb. 2020. “In coronavirus fight, China hasn’t stopped persecuting Christians: watchdog”. *Fox News*. 24 March. Available at: https://www.foxnews.com/world/coronavirus-china-update-christian-persecution-vom (accessed 12 April 2020)

[35] Fielding, Sarah. 2020. “In quarantine with an abuser: surge in domestic violence reports linked to coronavirus”. *The Guardian*. 3 April. Available at:https://www.theguardian.com/us-news/2020/apr/03/coronavirus-quarantine-abuse-domestic-violence (accessed 12 April 2020)

[36] Aratani, Lauren. 2020. “‘Coughing while Asian’: living in fear as racism feeds off coronavirus panic”. *The Guardian*. 24 March. Available at: https://www.theguardian.com/world/2020/mar/24/coronavirus-us-asian-americans-racism (accessed 12 April 2020)

[37] Vitali Rosati, Solidea. 2020. “Coronavirus, Burioni: “Extracomunitari? Basta fake news”. *Il Resto del Carlino*. 24 March. Available at: https://www.ilrestodelcarlino.it/cronaca/coronavirus-extracomunitari-1.5080055 (accessed 12 April 2020)

[38] Eagleton, Terry. 2015. *Esperanza Sin Optimismo*. Barcelona: Taurus.

[39] Levi, Primo. 1984. *The Periodic Table*, trans. Raymond Rosenthal. New York: Knopf.

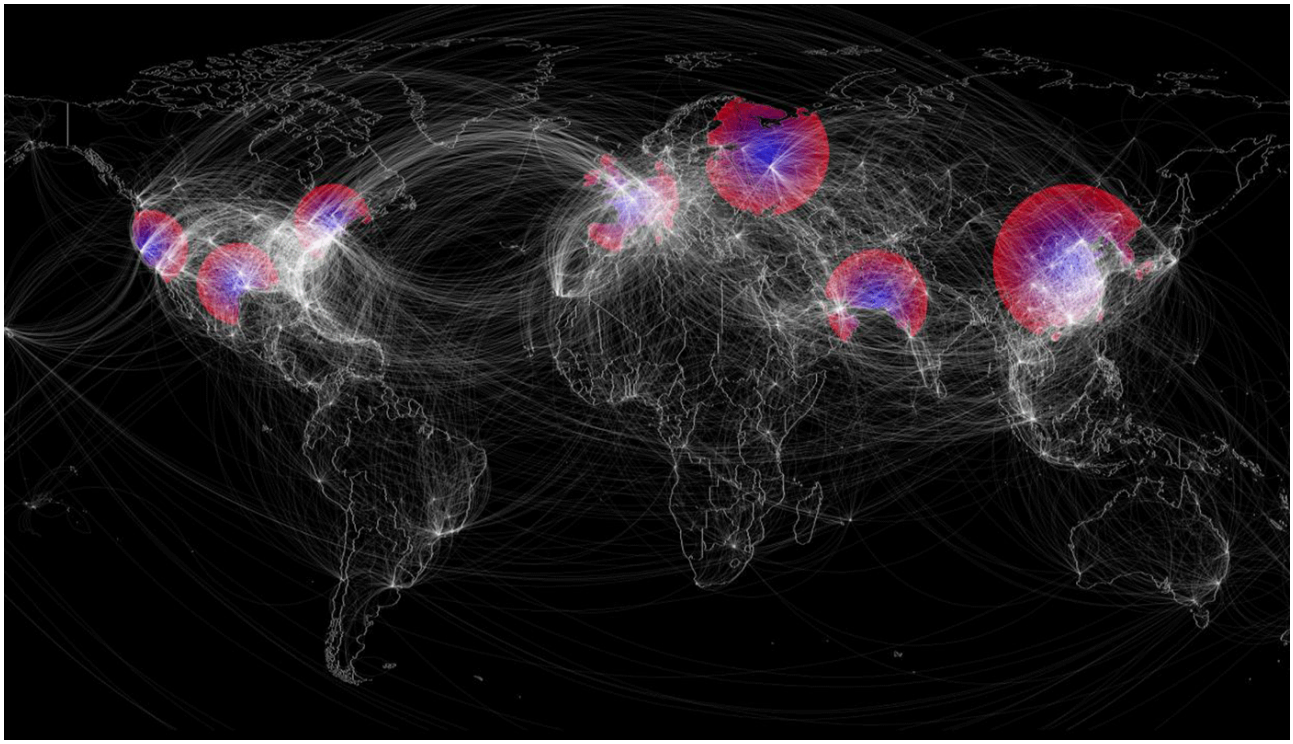
[40] Huffpost 2020. Massini: “Coronavirus ci ha tolto il controllo del futuro. Prima lo davamo per scontato”. Huffpost. 3 April. Available at: https://www.huffingtonpost.it/entry/massini-coronavirus-ha-infettato-la-concezione-del-tempo-ci-ha-tolto-il-controllo-del-futuro_it_5e8737fdc5b6d302366ecd7e

[41] De la Boétie. E. 1922 [1577]. *Discours de la servitude volontaire*. Paris: Bossard.

Zakaria Sajir, ha conseguito un dottorato in Sociologia (2018) presso la University of Leicester nel Regno Unito attraverso uno studio comparato di natura quantitativa sulle forme di partecipazione politica espresse dai membri di cinque comunità di origine marocchina residenti nelle città di Bruxelles, Lione, Torino, Barcellona e Madrid. Dal 2016 è membro nella commissione direttiva e responsabile del team britannico a livello sub-nazionale nell’ambito del COST Action ETHMIGSURVEYDATA. Attualmente è visiting researcher presso il Consiglio Superiore delle Ricerche Scientifiche (CSIC).

Rafael Ruiz Andrés, ha un dottorato in Scienze Religiose dell'Università Complutense di Madrid (2019). La sua tesi ha affrontato il tema della revisione del processo di secolarizzazione sulla base di uno studio storico-sociale del caso spagnolo (1960-2019). Ha fatto parte del programma Europaeum, guidato dall'Università di Oxford, e ha svolto un soggiorno di pre-dottorato presso l'École Pratique des Hautes Études (Parigi). Attualmente collabora con l'Istituto di Scienze Religiose dell'Università Complutense ed è ricercatore della Fundación for Islamic Culture and Religious Tolerance.

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



Veduta aerea come metafora di analisi

Il bivio: ipotesi di un costrutto culturale. Uno sguardo dal Canada

dialoghi intorno al virus

7 aprile

di *Linda Armano*

La cosa interessante di vivere, seppur momentaneamente, in un altro Paese (nel mio caso in Canada) è osservare l'evolversi degli eventi italiani usando la rappresentazione della "veduta d'aereo". Non si è certamente dentro al contesto sociale, si perde l'interazione con la gente, non si vive sulla propria pelle la situazione del momento. Ma la caratteristica interessante è la strana sensazione di vedere le cose che accadono come se si sorvolasse sopra ad un luogo conosciuto e lo si osservasse da un'altra angolatura, facendosi contemporaneamente attraversare da ciò che accade all'interno dell'altro contesto in cui si è inseriti. In qualche modo è come se si potessero mettere assieme due framework e cercare di capire quali sono le discrepanze, quali sono i limiti e i punti di forza di entrambi i contesti, oppure di un contesto in particolare, al fine di comprendere le dinamiche sociali e possibili immaginari futuri. Inserendo, all'interno di questi framework, il tanto dibattuto tema dell'ultima pandemia che ha colpito il mondo, è inevitabile non chiedersi quali sono i limiti socioculturali della cosiddetta società moderna e soprattutto cosa, a livello di valori culturali, non funziona.

Nel 2016, per il numero 21 di *Dialoghi Mediterranei*, avevo abbozzato qualche idea sui limiti dei valori occidentali post-moderni tentando di comprenderne i nervi scoperti. All'epoca avevo analizzato le ricadute esistenziali soggettive provocate da valori incapaci di tirare fuori dalla crisi gli

individui. Non avevo affrontato però, in quel contributo, il crollo definitivo di radicati valori culturali che, mai come ora, odorano di artificialità e scelleratezza.

Fino ad oggi però, contrariamente a molti miei colleghi, non ho scritto nulla riguardo alla drammatica pandemia che il mondo, o l'Italia nel caso specifico, sta vivendo. Un po' perché ho trovato fuori luogo la compulsione dello scrivere a tutti i costi pensieri esistenziali che ormai hanno intasato il web, un po' per necessità etnografica. La complessità dell'evento non consente infatti analisi estemporanee di nessun genere.

Negli ultimi mesi molte cose sono state scritte, sentenziate e contraddette. Si è cercato di ricostruire la storia della diffusione del coronavirus, da dove è venuto, chi l'ha diffuso e per quali ragioni, come andrà a finire. E ancora si è cercato di dare una spiegazione politica alla diffusione delle notizie, tentando di coglierne la struttura e le finalità economiche-finanziarie. E di qui sono sorte ipotesi su manovre globali per depotenziare la nuova Via della Seta, alludendo ad un impedimento contro l'espansione della potenza cinese in Europa la quale, assieme ad altri Paesi (come Russia, Polonia, Pakistan ecc.), avrebbe coinvolto nei suoi rapporti anche l'Italia escludendo invece altre nazioni (quali la Francia e la Germania).

Inoltre, in base ai Paesi colpiti e in base alle notizie create e diffuse, si sono conferite rappresentazioni di popoli partendo dalla loro reazione all'epidemia, prendendone a modello alcuni e denunciandone altri. Ma il veloce evolversi degli avvenimenti ha reso evidente il fatto che nemmeno tali giudizi sono opportuni. Fino a qualche tempo fa l'Italia era stata infatti assunta come il massimo esempio negativo e, in modo intimidatorio, è stato anche affermato da molti: "se facciamo come gli italiani ci ammaleremo tutti!". Ci si è ormai resi conto infine che anche le predizioni statistiche sono saltate, facendo slittare l'assicella temporale che decifra la fine della pandemia sempre più in là. Insomma, i numeri della scienza, della statistica, seppur legittimati da tentativi umani di comprensione dell'evento, non si sono dimostrati, in questo caso, efficaci.

Notizie sparse (giornali, interviste a specialisti ecc.) sottolineano come la diffusione del virus sta procedendo così rapidamente da non essere pensabile dal nostro cervello. Tali crescite esponenziali, ha affermato Hod Lipson della Columbia University, non si sono mai verificate sotto gli occhi di una singola persona come invece sta accadendo in questo periodo. L'improvviso picco non sarebbe quindi da noi comprensibile con gli strumenti che ora l'umanità ha a disposizione.

Neppure i tanti pensieri filosofici ed antropologici sono finora serviti a fornire qualche soluzione, soprattutto per un prossimo futuro. Sono state parole pressoché vuote, prive di contenuto pratico ed esistenziale. Dopo tutto anche esse sono il prodotto di abitudini accademiche dei decenni passati (perpetuati comunque nei tempi attuali) volte spesso a concentrarsi sul prodotto scritto fine a sé stesso. Il recupero dell'etnologia dal «circolo vivo del sapere ozioso» (de Martino, 1977: 54) lo sosteneva già de Martino più di settanta anni fa. Al suo interessamento di «promuovere, mercé l'etnologia, un allargamento della nostra autocoscienza storica, una migliore determinazione dell'essere e del dover essere della nostra civiltà» (idem: 55) che può considerarsi pressoché raggiunto dalla produzione antropologica, bisognerebbe aggiungere un'attuale urgenza di più sofisticate metodologie di *applied anthropology*. In quest'ultimo caso sono infatti palesi la debolezza e l'inutilità di metodi e di concetti esistenti atti al superamento di una crisi che pone l'individuo davanti alla morte concreta propria e altrui. Nonostante l'instabilità valoriale sia capitata spesso nella storia, l'attuale pandemia sembra atrocemente sfidare il nostro patrimonio di valori e di conoscenze.

La questione fondamentale, seppur generale, quindi è: come può l'antropologia mettersi al servizio di una trasformazione esistenziale di cui soprattutto la cosiddetta classe popolare (se ancora può essere utilizzata tale categoria), sente ora l'assoluta necessità? Questo dibattito dovrebbe essere

formulato davanti alla constatazione di due principali fatti: da un lato l'umanità ripiegata su sé stessa e dall'altro il delirio dell'assolutismo finanziario.

È banale dire come il coronavirus 19 abbia modificato i comportamenti delle persone in tutto il mondo, alterandone le abitudini. Ma questi nuovi comportamenti forzati, hanno anche inevitabilmente consentito di individuare molto chiaramente quali sono i limiti culturali (intesi come insieme di valori e di norme) sia delle singole popolazioni, categorizzabili per esempio all'interno di uno stesso spazio circoscritto (come l'Europa), sia del mondo intero. L'irruzione del virus ha inoltre mostrato il vero volto delle classi dirigenti e le varie sfaccettature nel comprendere, non solo la pandemia, ma anche la vita in generale.

Nell'interessante lavoro di Pierre Dardot e di Christian Laval, *La nuova ragione del mondo. Critica alla razionalità neoliberista* (2013), i due autori affermano come l'attuale vocazione egemonica sia capace di inaridire qualsiasi possibilità di critica nei confronti della cosiddetta «genealogia del presente» (2013: I). Al di là della drammaticità che il fenomeno coronavirus 19 sta scatenando in tutto il mondo, tale avvenimento di così violenta portata sta mostrando, a livello pratico e teorico, anche le soglie da varcare per riscoprire nuove possibilità di essere altro rispetto a ciò che fino ad ora l'Occidente è stato. Siccome per quest'ultimo la società è un concetto dotato di senso soltanto come aggregato di processi che concepiscono l'individuo come imprenditore di sé stesso, ecco che la critica radicale verso un simile sistema dovrà per forza esibire una portata antropologica.

Dardot e Laval forniscono quindi alcuni spunti fondamentali da cui è possibile partire per costruire una nuova epistemologia dell'essere umano occidentale. La condotta di sé è descritta dai due autori come un artefatto che può essere decostruito tramite delle contro-condotte, come sosteneva Foucault, capaci di rivaleggiare con quell'essere creato nella e per la logica concorrenziale che l'attuale periodo storico ha eretto come ontologia sociale.

Il soggetto imprenditore

La concezione che vede nella società un'impresa non può che generare una norma soggettiva che non corrisponde più a quella del soggetto produttivo delle precedenti società industriali. Come hanno messo in luce molte ricerche (per es. Lacan 2002), l'individuo attuale è in relazione con un dispositivo di prestazione e di godimento; non mancano infatti oggi descrizioni dell'uomo "ipermoderno", "incerto", "flessibile", "precario" (Finelli, Toto, 2013; Recalcati 2019). Queste preziose ricerche, spesso tra loro convergenti, all'incrocio tra psicanalisi e sociologia, rendono conto di una particolare condizione dell'uomo mai conosciuta in epoche precedenti. Numerosi psicanalisti dichiarano infatti la presenza di persone affette da sintomi che testimoniano un soggetto spesso rapportato, nella letteratura clinica, a vaste categorie come "l'uomo nell'era della scienza" oppure "il discorso capitalista" (Dardot e Laval, 2013). Il fatto che una prospettiva storica si sostituisca ad una strutturale determina la considerazione che il soggetto non è un elemento al di fuori della storia ma, al contrario, è l'effetto di discorsi inscritti nella storia e nella società. Gli ultimi studi prodotti, sia di psicanalisi che di sociologia, registrano dunque, ciascuno a modo suo, una mutazione del discorso sull'uomo che può essere rapportata, come sostiene Lacan (2002), da un lato alla scienza e dall'altro al capitalismo. Si tratta, in particolare, di un discorso scientifico che dal XVII secolo comincia ad enunciare cosa sia l'uomo e che cosa debba fare; ed è proprio per fare dell'uomo quell'essere produttivo e consumatore, quell'essere di fatiche e di bisogni, che un nuovo discorso scientifico ha cercato di ridefinire il metro umano. Ma tale quadro, assai generale, è ancora insufficiente per spiegare come una nuova logica normativa abbia potuto imporsi nelle società occidentali. In particolare, non mette a fuoco le inflessioni che la storia del soggetto occidentale ha potuto subire negli ultimi tre secoli, e meno ancora le trasformazioni in corso che possono essere messe in relazione con la razionalità neoliberista.

Il nuovo soggetto deve essere colto nelle pratiche discorsive ed istituzionali che alla fine del XX secolo hanno prodotto la figura dell'uomo-impresa, o "soggetto imprenditoriale", favorendo l'imposizione di una fitta trama di sanzioni, incentivi e coinvolgimenti che generano comportamenti psichici di tipo diverso. Portare a compimento l'obiettivo di riorganizzare da cima a fondo la società, le imprese e le istituzioni, implica anche la trasformazione delle relazioni e dei comportamenti di mercato, le quali hanno ricadute pratiche anche sui singoli soggetti. Perciò se l'uomo *benthamiano* era l'uomo calcolatore del mercato e l'uomo produttivo delle organizzazioni industriali, l'uomo neoliberale è l'uomo competitivo, completamente immerso nella competizione mondiale. Oltre alla modificazione dei regimi normativi e dei registri politici, Dardot e Laval mettono in luce, nella loro analisi, come più difficili da afferrare furono inizialmente le progressive modificazioni dei rapporti umani, le trasformazioni delle pratiche quotidiane indotte dalla nuova economia, gli effetti soggettivi delle nuove relazioni sociali nello spazio commerciale e delle nuove relazioni politiche nello spazio della sovranità. Sbilanciando la storia contemporanea verso la figura di un uomo economico guidato dall'interesse, la mercificazione espansiva ha assunto nei rapporti umani la forma generale della contrattazione. In questo contesto il contratto è diventato più che mai il suggello di tutte le relazioni umane. I contratti, sempre garantiti dagli organismi sovrani, si sono così sostituiti alle forme istituzionali dell'alleanza e della filiazione e, più in generale, alle vecchie forme di reciprocità simbolica.

Essendo la società come un insieme di rapporti associativi tra persone, il che costituisce il nocciolo di quello che chiamiamo "individualismo" moderno, il nuovo governo degli uomini penetra fino al loro pensiero, lo accompagna, lo orienta, lo stimola, lo educa. Il potere quindi, come dice Bentham (1998), si fa "legislazione indiretta" destinata a pilotare gli interessi. Postulare la libertà di scelta, suscitarla, costruirla praticamente, presuppone che gli individui siano guidati come da una "mano invisibile" a fare le scelte che saranno proficue per ciascuno e per tutti. Ecco quindi, per esteso, tutte le premesse per fabbricare uomini utili, docili nel lavoro, inclini al consumo, insomma per creare l'uomo efficiente.

La governabilità imprenditoriale dipende quindi da una razionalità complessiva che trae la propria forza dal suo particolare carattere inglobante, poiché permette di descrivere le nuove aspirazioni e le nuove condotte dei soggetti, di prescrivere le modalità di controllo e di influenza che devono essere esercitate su di essi, di ridefinire gli obiettivi e le forme dell'azione pubblica. In questo modo, la struttura neoliberista produce il soggetto di cui ha bisogno servendosi di mezzi per governarlo affinché si comporti davvero come un'entità in competizione che deve massimizzare i risultati esponendosi ai rischi da affrontare ed assumendosi la totale responsabilità di eventuali fallimenti.

Ciononostante, il principio di utilità, la cui vocazione omogeneizzante è esplicita, non è riuscito ad assorbire tutti i discorsi e tutte le istituzioni. E il periodo di dramma acuto che stiamo vivendo mostra benissimo come tale sistema semi-onnicomprensivo non sia riuscito ad introdursi in tutte le attività sociali, così come in tutte le menti.

Qual è ruolo dell'antropologia nella creazione di nuovi scenari futuri?

Il marasma esistenziale che l'umanità sta vivendo può certamente essere riassunto nella crescente consapevolezza di una ristrutturazione dei parametri su cui il mondo occidentale si è basato sino ad oggi. La pandemia sembra, in questo scenario, aver velocizzato il processo in cui è estremamente palese come i vecchi paradigmi non stanno ora più in piedi, nonostante l'Occidente non se ne sia ancora svincolato. Contemporaneamente, l'evento catastrofico mostra anche il segreto di quella strana facoltà della logica neoliberale di estendersi ovunque, nonostante le sue crisi e le rivolte che induce nel mondo intero.

Proclamare tuttavia la fine della logica neoliberale sarebbe certamente frettoloso, imprudente e banale. Inoltre, farebbe cadere nello stesso errore commesso nel 2008 quando, il terremoto finanziario, mise in luce le debolezze su cui si basava la vita odierna, alimentando la speranza in una vera e propria rivoluzione ontologica, ma trascurando la capacità di riorganizzazione su basi che sono già tragicamente operative nelle nostre vite quotidiane.

L'Italia in questo frangente può essere un buon contesto su cui ragionare. A partire dal 2008 il termine *crisi* si è collocato al centro del nostro lessico e fino ad oggi non ne abbiamo più fatto a meno ogni volta che dobbiamo spiegare e valutare un accadimento sia politico che della vita privata, all'interno delle nostre esistenze. Dopo i grandi crolli finanziari globali, non ci volle molto tempo perché anche in Italia, accanto a tali effetti, comparissero i problemi concretamente economici della crisi, ben più comprensibili nelle vite quotidiane: l'aumento vertiginoso della disoccupazione sia adulta che giovanile e del ricorso alla cassa integrazione; le difficoltà ad accedere al credito e la chiusura di molte piccole e medie imprese; la delocalizzazione di quelle medie e medio-grandi; la progressiva diminuzione dei nuclei familiari con un tenore medio e l'aumento di quelli poveri e poverissimi, con conseguente contrazione dei consumi e dunque delle opportunità del lavoro; il peggioramento delle prestazioni del sistema welfare a causa delle difficoltà della finanza pubblica; la paralisi degli investimenti, fino al problematico coinvolgimento dei piccoli risparmiatori nel crollo di banche italiane dedite anch'esse a speculazioni, spesso malamente gestite. A rendere inoltre ancora più complicata la questione, sono emersi altri pericoli quali la sovrapproduzione, la deflazione, la recessione (Signorelli 2016). Sosteneva ragionevolmente Amalia Signorelli che questo tipo di crisi, com'è vissuta dal basso, nelle costanti e negative ripercussioni nella quotidianità, spesso non è affatto padroneggiata per mancanza degli strumenti necessari per una sua piena comprensione. La percezione diffusa è però che, contrariamente allo schema classico delle cicliche crisi economiche, con una relativamente breve e concentrata fase acuta, superata poi da una ripresa grazie a interventi politico-economici nazionali ed internazionali destinati a durare più anni, tale crisi sia stata creata da precise scelte di politica finanziaria. Al contrario di crisi passate, dove la parola crisi serviva appunto a categorizzare la transitorietà dell'evento rispetto alla vita quotidiana, quella attuale è stagnante e strutturale. All'interno della quale è banale quindi dire che il covid19 sia arrivato come una calamità che ha fatto saltare abitudini e i pochi precari equilibri della vita quotidiana delle persone, le certezze e le poche risorse rimaste, una sfida delle visioni del mondo, dei sistemi di valori destinata a peggiorare comportamenti di relazioni sociali già compromessi, oltre che inasprire la coppia oppositiva rassegnazione/risentimento chiaramente evidente anche nei rapporti quotidiani tra persone.

La concorrenza generalizzata tra individui, l'indebitamento cronico che modella la soggettività, diventando un vero e proprio stile di vita per centinaia di migliaia di individui, sommati all'incomprensione diffusa del misterioso effetto di forze e agenti, poco analizzati, fattori causali della presente situazione esistenziale, unitamente al collasso improvviso dovuto al covid19, tutto questo sembra aver determinato una curiosa contraddizione: chi tra gli italiani ha sperimentato la brutalità di un accelerato impoverimento e di una verticale perdita di status sembra ora, anche dietro a concrete disperate minacce di un ulteriore peggioramento della propria esistenza, cominciare a ragionare sulle cause e sui possibili rimedi alla crisi economica ed esistenziale che troppo a lungo si è protratta. L'improvviso avvento del covid19, oltre a farci capire che non eravamo più abituati alle crisi acute, ma solo alle crisi strutturali applicate gradualmente con il contagocce, per usare le parole di Chomsky, ha sollevato anche la questione di come superare la crisi demolendone la struttura.

Negli ultimi anni, la scarsità di spiegazioni razionali di ciò che è capitato e che capita nella vita delle persone nel nostro Paese, è effetto anche di un altro tipo di contraddizione: è stato spesso affermato infatti che, oltre alla crisi, c'era la possibilità di una ripresa che avrebbe consentito di superare le difficoltà presenti; ma in che cosa dovrebbe consistere questa ripresa nessuno lo ha capito. Nessuno

sa se questo significa tornare alla situazione precedente rispetto al periodo economico finanziario attuale o se dobbiamo crearne uno nuovo coerente con il processo di globalizzazione. Insomma, viviamo in un orizzonte culturale alquanto nebuloso dove si sono fatti sempre più labili i parametri che dovrebbero consentirci di stabilire un qualche tipo di ordine, un sistema di ruoli ed un orizzonte di valori. L'insicurezza relativa al lavoro e al reddito si somma quindi ad una profonda e poco esplicitata insicurezza su come è fatto il mondo e su come funziona.

Per abbozzare qualche ipotesi, oltre che idea per un futuro fattibile, bisogna partire da livelli analitici generali ma profondi. Alcuni studiosi (come per esempio Signorelli, 2015) hanno affermato che l'espressione "crisi dei valori" non ha alcun senso dal punto di vista antropologico, poiché i valori sono degli assoluti astratti, elaborati da un gruppo umano nel corso della sua storia per orientare la propria vita morale; dunque, o sono vigenti o non lo sono. Credo che tale affermazione rappresenti benissimo ciò che sta accadendo ora, non solo in Italia, ma anche in altri Paesi occidentali. Come è chiaramente visibile dagli episodi scatenati dalla pandemia globale, a livello individuale i valori occidentali appaiono fragili strumenti per il ripristino, una volta tornati alla normalità, di personalità equilibrate ed autonome; a livello collettivo essi appaiono altrettanto deboli supporti per la costruzione di una convivenza in grado di garantire almeno condizioni generali stabili nei rapporti umani e un minimo di certezza delle regole. Insomma, i valori attuali, ancorché maggioritari in quanto a diffusione, non sembrano in grado di tirar fuori la convivenza umana dalla crisi di inconsistenza, di vuoto e di incertezza che caratterizza il contesto attuale. Inoltre, i nuovi valori, così come i nuovi parametri esistenziali, sono ancora da definire ed è attualmente difficile, nella situazione disastrosa in cui siamo, immaginare quali potrebbero essere. Sicuramente è possibile però affermare che il mondo è alla ricerca, oltre che di nuove ideologie in cui credere, anche di equilibri geopolitici diversi.

Dopo il 1989 la grande potenza mondiale erano gli Stati Uniti d'America. Ma oggi non è più così. Negli ultimi decenni la finanza ha avuto un predominio assoluto, al di sopra non solo della politica, dalla quale ha preteso indipendenza, ma anche dell'economia produttiva. Ma, se da un lato tale parametro mostra ora tutta la sua artificialità, dall'altro consente, a buona parte del mondo, di prenderne atto e rendersi conto che i debiti a favore di banche, le quali creano questo denaro dal nulla, non potranno più essere ripagati.

Leggendo gli articoli di giornali degli ultimi mesi, sia italiani che esteri, sembra riemergere l'idea secondo cui, contro le logiche artificiali della finanza, la politica deve riprendersi le sue responsabilità. L'illusione di lasciare fare ai mercati sembra giunta, a livello ideologicamente diffuso, al suo termine. Sembra essersi, in altre parole, palesata una consapevolezza (che possiamo chiamare anche populista, intesa in questo caso prodotta dal basso) che il mercato, per sua natura, genera colossali squilibri capaci di mettere in crisi l'umanità intera, oltre che l'equilibrio della Terra. L'assioma secondo cui i capitali del commercio globale possano fare ovunque ciò che vogliono, sembrano non adattarsi più alla realtà di oggi. Sembra quindi esserci attualmente la premessa di una presa di coscienza secondo cui produrre beni in tutte le parti del mondo per poi rispostarle altrove inquinando e alterando gli equilibri ecologici, non ha senso e non è sostenibile.

Non solo, il commercio internazionale non governato crea squilibri nei bilanci di pagamenti. Risulta evidente che la dimensione complessiva del commercio globale dovrebbe essere rivista oltre che ridotta. Andrebbe inoltre riconsiderata come urgenza l'equilibrio nei rapporti commerciali. Ora si sa che la priorità è diventata la stabilità della moneta, sacrificando però, su questo altare, il benessere esistenziale di popoli interi. In tale scenario è presumibile che anche la grande dimensione delle aziende entri in crisi, in quanto tutti i vecchi paradigmi stanno in piedi solo perché ci sono aziende talmente grandi che possono dettare legge sia alla politica che agli Stati.

Tutti questi aspetti ci fanno inoltre riflettere su come anche l'attuale forma della democrazia dovrebbe essere messa in discussione. Oltre all'osservazione diretta, ci sono numerose analisi che hanno ricostruito la storia dei regimi democratici, come si sono insediati e consolidati e quali nuove sfide devono ora affrontare. Ripercorrendo tali lavori si nota come, negli anni Settanta e Ottanta, lo studio della democrazia si concentrava sulla «transitologia», ovvero sulle condizioni che determinano un cambiamento di regime (O'Donnell, Schmitter e Whitehead, 1986; Linz e Stepan, 1996). Successivamente alla «terza ondata di democratizzazione» (Huntington, 1991), l'attenzione degli studiosi si è spostata sul tema del consolidamento democratico, ovvero la stabilità e la capacità di persistenza dei nuovi regimi (Gunther, Diamandouros, Puhle, 1995; Morlino, 1998).

La democrazia è ormai ritenuta dalle opinioni pubbliche il sistema politico più adatto per la maggior parte delle società (Lipset, 1960); tutto ciò non significa che non conosca ripetutamente delle crisi. Alcuni studiosi hanno anche parlato di un apparente «paradosso» tra due fenomeni presenti in aree geografiche diverse: da una parte, la diffusione dei regimi democratici al di fuori dell'area occidentale, dall'altra le difficoltà interne (Torcal e Montero, 2006; Dalton, 2004; Norris, 2011) delle democrazie avanzate tanto da sostenere l'idea di «crisi democratica» (Crozier, Huntington e Watanuki, 1975; Crouch, 2004; Rosanvallon, 2009). In generale si può dire però che i sintomi più significativi di questa crisi, che investe il circuito istituzionale-rappresentativo, sono: l'incremento dell'astensionismo elettorale (Dalton, 2007; Franklin, 2004; Lane, Ersson, 2007); il venir meno della militanza nei partiti e negli altri corpi intermedi (van Biezen, Mair, Poguntke, 2012); l'emergere di movimenti antipolitici, antistituzionali e forme di protesta (Morlino, 2011).

Per quanto riguarda l'Italia, dopo gli anni sessanta e settanta dello scorso secolo, la partecipazione popolare alla vita politica e alla democrazia è andata scemando fino a sparire completamente dagli anni Duemila. Ora, se tale consapevolezza sta riemergendo a livello diffuso, non si è ancora giunti a comprendere come la democrazia dovrebbe essere utilizzata.

Nel momento attuale, di fronte ad un'emergenza sanitaria estremamente grave, accanto ad un'emergenza economica e una crisi democratica gravissime, anche l'antropologia dovrebbe entrare in questo dibattito in maniera più attiva rispetto a quanto ha fatto finora. Insomma, al di là dell'impegno teorico, dovrebbe ragionare sulle immediate priorità socioeconomiche, ed in senso lato esistenziali, per contribuire, assieme ad altri settori della ricerca, a risolvere l'emergenza, e con uno sguardo più ampio, pensare di progettare le vie d'uscita per una complessiva trasformazione storica della cultura e della società.

La ricchezza nelle mani di pochi ha costruito debito, mancanza di libertà, precariato nel lavoro, oltre che la perdita di diritti storici che avevamo acquisito. L'antropologia dovrebbe problematizzare la questione di come questi soggetti hanno tutto l'interesse a mantenere lo status quo continuando a fare ciò che hanno sempre fatto, ossia offrire, davanti all'emergenza economica, prestiti internazionali (che creano altro debito), perpetuando la stessa logica basata su altissimi tassi di interesse, clausole restrittive e condizioni politiche che impediscono di far risollevare l'economia di determinate nazioni. Tutto ciò asseconda le esigenze di chi ha nelle mani tutto il potere d'acquisto del mondo e non auspica certamente il miglioramento delle economie mondiali. Di fronte a questo scenario, la crisi economica è il modo migliore per mantenere ed aumentare il potere di tale logica e comprare, senza fare salire l'inflazione, beni reali. Il caso italiano è purtroppo esemplare in questo senso.

Come può quindi l'antropologia contribuire al progresso, oltre che materiale, anche esistenziale delle persone rendendole felici? Guardando in senso stretto al post coronavirus italiano, è fuori dubbio un piano di investimenti nell'economia reale capace di garantire a tutti un lavoro decente, oltre che un sollevamento delle imprese affinché riescano a vendere i loro prodotti non solo per gli stranieri. Il paradigma neoliberista che afferma di produrre per l'estero è la traduzione del concetto di assoluto

sfruttamento del mercato interno, facendo in modo che il proprio bene sia competitivo solo perché è venduto, grazie a leggi che permettono di farlo, in tutto il mondo. Nel momento in cui però una giusta politica tornasse a governare l'economia, sarebbe assurdo continuare come si è finora fatto. In questo caso, si potrebbero riconfigurare nuove immagini di riorientamento verso il mercato interno, smettendo di produrre beni destinati solo ai ricchi stranieri, e cominciando ad d interrogarsi su che cosa la popolazione interna ha realmente bisogno.

Non è inoltre solo affare dell'economia restituire alle piccole e medie imprese la loro potenza attraverso un credito accessibile e non a strozzo come forniscono ora le banche private. E ancora, la ricerca non dovrebbe più dipendere da aziende multinazionali, le quali hanno più a cuore i loro profitti che la salute del mondo. La ricerca dovrebbe essere pubblica e liberata dai conflitti di interesse che spesso facciamo finta di non vedere.

Il periodo attuale mostra, in maniera estremamente evidente, che siamo di fronte ad un bivio drammatico che sancisce la libertà o la nostra schiavitù per i prossimi decenni. Le questioni da porsi sono molto pratiche: quale futuro possiamo creare? Quali strumenti può mettere a disposizione l'antropologia? Come gli antropologi possono sporcarsi le mani per contribuire a reinventare le basi per un futuro umanamente possibile?

Ragionare sul concetto di insoddisfazione

Un utile punto di partenza è, a mio avviso, cominciare a pensare a nuovi concetti di democrazia e quindi di "popolo", ma anche di stratificazione sociale. Si tratta certamente di un salto epistemologico che non accetta una continuità con il passato. Prendendo come riferimento l'Italia semplicemente come campo di riflessione, è inutile ribadire che negli ultimi anni si sono moltiplicati i segnali di scontento verso i leader e verso le istituzioni politiche e rappresentative.

Per poter ripensare ad un nuovo concetto di democrazia bisognerebbe ripartire dalla decostruzione dei punti di debolezza attuali causa dell'insoddisfazione della popolazione verso le istituzioni politiche. Il primo problema da affrontare è quindi quello della definizione del concetto di insoddisfazione. Di Palma (1970) definisce l'insoddisfazione pubblica come un sentimento valutativo e affettivo relativo al processo politico, ai politici e alle istituzioni democratiche che però non mette in discussione il regime o sistema politico. Da questa definizione è chiaro come l'analisi dà per scontata la metabolizzazione dell'accordo procedurale (Inglehart, 2003), delle regole del gioco di una moderna democrazia, indipendentemente dai molteplici contenuti che essa assume. Pertanto, in tale enunciato, non sono in crisi la legittimità delle istituzioni e la struttura portante della democrazia (compresi i meccanismi che la governano ed il processo di selezione dell'élite alla quale è affidata la funzione di *decision-making*, riconosciuti invece come appropriati). Non mettendo in discussione le basi portanti della democrazia, tale definizione non affronta perciò il dilemma delle molte aspettative delle persone e delle poche risposte ricevute dalle rappresentanze politiche, oltre che l'esigenza di offrire soluzioni e costruire un rapporto di fiducia tra i cittadini e i suoi rappresentanti. È inevitabile inoltre che, per quanto l'insoddisfazione abbia una sua base materiale in termini di risposte e di soluzioni, la crisi di rendimento della democrazia si gioca molto anche in termini simbolici e antropopoietici dato che il rapporto tra rappresentanti e suoi elettori è anche in grado di costruire l'individuo sociale.

In tale dibattito, è fondamentale considerare anche un altro aspetto. I cittadini non potendo contare su un'informazione completa rispetto alle decisioni prese o in generale allo stato di salute della democrazia, valuteranno la performance di quest'ultima sulla base delle aspettative e delle preferenze, e l'insoddisfazione si presenterà come lo scarto e il divario tra queste e le scelte attuate dal governo.

Finora sono stati prodotti molti indicatori quantitativi, efficaci per fornire una mappatura della soddisfazione democratica e inquadrare il caso italiano entro il panorama europeo. Molti dati statistici raccolti negli ultimi anni mostrano come, in relazione alla soddisfazione popolare nei confronti della concretizzazione di ciò che viene definita come democrazia, il divario tra l'Italia e il resto dell'Europa si è nel tempo ridotto. Tale aspetto è certamente da collegare all'esistenza generalizzata di un calo di performance della politica riconosciuto nel *mainstream* comune, oltre che una ridotta fiducia nei confronti dei governanti e dei partiti nella maggior parte dei Paesi europei (Facello, 2012).

L'obiettivo del presente dibattito non è certamente quello di leggere le diverse configurazioni della soddisfazione per la democrazia né in Italia né altrove come già è stato ampiamente articolato in altri lavori (Morlino e Tarchi, 2006). Ma è invece quello di stimolare una prefigurazione, a cui anche gli antropologi possano concretamente concorrere, di un nuovo modello di democrazia partendo da un'analisi etnografica dell'insoddisfazione quotidiana. In altre parole, accanto ad altre misure necessarie per fare fronte all'attuale crisi (non solo economica ma anche antropologica), si afferma la necessità metodologica della realizzazione di un "sillabario dell'insoddisfazione" da cui partire per poter poi costruire, partendo dalla viva voce delle persone, un "sillabario per una futura ricostruzione democratica soddisfacente".

Conclusioni e comparazioni sociali della pandemia

Da antropologa, cerco di notare gli scarti di senso, cioè quei punti in cui "culture come discorso" e "culture come pratiche" non coincidono e producono un effetto di distorsione che si nota però più "da fuori", con lo sguardo straniante dell'antropologia, che non da dentro, nella vita quotidiana di chi quella cultura la vive. Con la crisi medica e sociale italiana in corso, mi pare evidente che c'è uno scarto tra quel che la nostra società dice di voler fare, e quel che di fatto realizza, forse obbedendo a logiche motivazionali di ordine morale più che economico-funzionale.

Tornando all'inusuale, anti-quotidiano periodo storico che stiamo vivendo, non si può fare a meno di notare come la logica simbolica (cioè il sistema di associazioni che stabilisce le priorità indipendentemente dall'utilità e che anzi determina cosa quella cultura considera utile ed indispensabile) emerge con forza come fondamento dell'agire sociale. L'obiettivo primario è certamente quello di contenere la diffusione del coronavirus e non di bloccarlo (obiettivo di fatto attualmente impossibile e quindi da escludere), in modo da evitare un sovraccarico sul sistema della sanità che in certe zone si è realizzato e che devasta non solo le vite dei malati e dei loro cari, ma in generale distrugge alle fondamenta l'idea stessa di vita associata.

Leggendo, in generale, l'attuale situazione determinata dalla pandemia, emerge un immaginario simbolico che enfatizza la frattura assoluta tra spazio privato e spazio pubblico, frutto anche del parallelo sviluppo urbanistico ed economico. In concreto comunque la logica sottostante sembra affermare il fatto che il pericolo è sempre "fuori" e quindi la necessità di trovare uno spazio "dentro" per stare al sicuro.

In Italia è stato abbinato, al tentativo di rallentamento della pandemia, la parola d'ordine "#ioStoAcasa", in quanto solo in questo modo si diminuirebbero le possibilità di diffusione e quindi si realizzerebbe il contenimento sperato. Sembra una logica razionale, ma mi pare evidente che ci sono sintomi chiari che non sia così. Ciò che si nota a prima vista è la crescente insofferenza che a volte sfocia in odio aperto verso determinate categorie (come per esempio verso i runner); l'indifferenza sociale verso le aziende che hanno tenuto aperte fabbriche non indispensabili alla fornitura dei servizi essenziali; la riduzione degli orari di apertura dei supermercati; la riduzione dei mezzi di trasporto pubblico. Quanto elencato sono pratiche sociali, vale a dire sistemi di azione che dipendono da istituzioni di diversa natura (senso comune, decisori politici, amministratori locali) ma

che hanno l'effetto di sembrare ovvie e dettate dalla loro intrinseca utilità e che si possono comprendere solo a patto di rileggere quel "#ioStoAcasa" non come un'approssimazione di "cerco di ridurre il più possibile la diffusione del virus", ma piuttosto di un principio culturale immotivato e alquanto difficile da spiegare in termini pratici che mi pare dica "dentro si sta sicuri, fuori si sta in pericolo".

Tornando inoltre alla metafora della "veduta d'aereo", con cui ho aperto il presente contributo, e alla comparazione tra la situazione italiana e quella canadese che ho sotto gli occhi, è possibile abbozzare di seguito alcune considerazioni. La logica, al di là degli obiettivi razionali che la società si è data (ridurre le occasioni di contagio), viene sperimentata e vissuta, nelle due realtà che contemporaneamente vedo in maniera estremamente diversa. Se da un lato in Italia si punta a ridurre la mobilità delle persone, in Canada si punta ad aumentare la distanza di sicurezza tra di esse. In alcune situazioni purtroppo si è visto come nel primo caso, costringendo più persone negli stessi spazi per tempi contingenti, lungi dal diminuire il contagio, esso è stato aumentato.

La situazione canadese è ben diversa da quella italiana, e tale diversità implica uno spontaneo confronto. Man mano che la pandemia aumenta (soprattutto attraverso un'attenta osservazione dell'aumento dei casi nei vicini Stati Uniti), in Canada vengono aumentate le possibilità di uscire in sicurezza, lasciando i runner liberi di girare da soli e a debita distanza, gli anziani, i padroni di cani e chi vive in spazi angusti, di muoversi negli spazi pubblici mantenendo sempre una distanza di almeno due o tre metri. Vengono certamente indossati mascherina e guanti monouso, cambiati ad ogni occasione di passaggio di spazio, non solo da persone che si incrociano per la strada, ma anche da tutti coloro che lavorano a stretto contatto con il pubblico. In Canada, per ordinanza governativa, non si può entrare in banca o al supermercato senza che un addetto non disinfetti le mani ai clienti; la distanza di sicurezza è inoltre aumentata tramite barriere di plexiglas tra chi lavora in cassa al supermercato (come anche nelle banche o in qualsiasi altro negozio) ed il cliente. In altre parole, il senso comune in Canada, contrariamente dal contesto italiano in cui si afferma, in questo periodo, con forza "#ioStoAcasa", sostiene a gran voce un "Io resto a distanza". Concretamente ciò significa che una persona che corre da sola, anche a chilometri di distanza dalla propria casa, non è percepita un pericolo oggettivo per la diffusione del covid19.

Gli imprenditori canadesi sono inoltre aiutati da fondi erogati dal governo per mantenere alto il loro livello economico, nonostante non costringano i lavoratori a contatti ravvicinati nelle fabbriche. Anzi, per i lavoratori, è stato diminuito l'orario di lavoro e riescono a vivere adeguatamente anche con il sostegno economico del governo. In altre parole, in Canada non è successo, come per esempio nel bergamasco, che le fabbriche, in quanto luoghi chiusi, in quanto "dentro", siano stati mantenuti aperti in quanto comparati alla casa e quindi percepiti come spazi sicuri. Inoltre, in Canada i tempi di accesso ai supermercati non sono stati ridotti, come invece avviene in Italia. Ridurre i tempi di accesso ai supermercati può difficilmente aumentare la sicurezza, dato che è geometricamente inevitabile che una riduzione dei tempi aumenti il numero di persone che occupano uno spazio nel medesimo tempo residuo, riducendo così la rarefazione sociale che si dovrebbe raggiungere. Da quando infatti i supermercati italiani sono aperti dalle 8.30 fino alle 19.00, si sono formate code lunghissime di persone che hanno aumentato di molto la pericolosità dell'andare a fare la spesa. In Canada la coda ai supermercati viene fatta in auto, nei parcheggi, sostenendo la logica del mantenimento della distanza sociale. In questo modo le auto parcheggiate sono mantenute ad una distanza di sicurezza le une dalle altre.

In Italia inoltre, sempre nel tentativo di raggiungere l'obiettivo di ridurre i contagi, anche la diminuzione di treni e di autobus negli spazi urbani ed interurbani non sembra essere stata efficace. Meno autobus ma fabbriche aperte e meno autobus e supermercati aperti con orario ridotto, non può non significare che un aumento di persone compresenti negli autobus residui. Fare di una

risorsa necessaria una risorsa competitiva diminuendo l'offerta non riduce il consumo, aumenta la competizione, che negli spostamenti significa affollamento e vicinanza di corpi, l'opposto di quel che si diceva di voler fare. In Canada tutto questo non è successo. Anzi, gli orari degli autobus sono rimasti gli stessi, ma insistendo sull'idea del mantenimento della distanza e consentendo, grazie a sussidi, ai lavoratori di stare a casa si incentivano indirettamente anche gli spostamenti a piedi, approfittando anche dell'arrivo della bella stagione.

Pratiche così contraddittorie come sono avvenute in Italia (dai runner alle fabbriche aperte, ai negozi con l'orario contingentato, ai mezzi di trasporti ridotti, oltre a controlli polizieschi che servono solo a incrementare il rischio di contagio) si possono spiegare solo se sono motivate da qualcosa di diverso dalla razionalità e dall'utilità.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Riferimenti bibliografici

L. Armano, *Scontro di valori e fine di un mondo possibile. Limiti dei valori occidentali postmoderni*, in "Dialoghi Mediterranei", n. 21, 2016.

J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, (1781), cap. VIII, trad. it. Torino, 1998.

C. Crouch, *Post-democracy*, Cambridge, Polity Press, 2004.

M.J. Crozier, S.P. Huntington, J. Watanuki, *The crisis of democracy: report on the governability of democracies to the Trilateral Commission*, New York, New York University Press, 1975.

R. J. Dalton, *Political support in advanced industrial democracies*, in Norris P. (a cura di), *Critical citizens: global support for democratic governance*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

Id., *Citizen politics. Public opinion and political parties in* 23 *advanced industrial democracies*, Washington DC, CQ Press, 2007.

E. de Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Argo, Lecce, (1941), 1977.

G. Di Palma, *Apathy and partecipation. Mass politics in western societies*, New York, Free Press, 1970.

C. Facello, Democrazia di insoddisfatti? *L'Italia in prospettiva comparata*, Quaderni di Sociologia, 60, 2012: 41-58.

R. Finelli, F. Toto, *Dal postmoderno all'ipermoderno*, in "Consecutio Rerum, Rivista critica della post-modernità", 4(7), 2013.

M. Franklin, *Voter turnout and the dynamics of electoral competition in established democracies since* 1945, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Gunther R., Diamandouros P.N. e Puhle H.J. (a cura di), *The politics of democratic consolidation: Southern Europe in comparative perspective*, Baltimore, The Johns Hopkins University, 1995.

S.P. Huntington, *The Third Way. Democratization in the late twentieth century*, Norman-London, University of Oklahoma Press, 1991.

R. Inglehart, *How solid is mass support for democracy: and how do we measure it?*, in "Political Science and Politics", 36, 1, 2003: 51-57.

J. Lacan, *Scritti*, Einaudi, Torino, 2002.

J.E. Lane, S. Erson, *Party system instability in Europe. Persistent differences in volatility between West and East*, in "Democratization", 14, 1, 2007: 92-110.

J. Linz, A. Stepan, *Problems of democratic transition and consolidation*, Baltimore, John Hopkins University Press (trad. it. 2000: *Transizione e consolidamento democratico*, Bologna, il Mulino), 1996.

S. Lipset, *Political man. The social bases of politics*, New York, Doubleday & Company (trad. it. 1963: *L'uomo e la politica*, Milano, Edizioni di Comunità), 1960.

L. Morlino, *Democracy between consolidation and crisis. Parties, groups and citizens in Southern Europe*, Oxford, Oxford University Press (trad. it. 2008: *Democrazie tra consolidamento e crisi*, Bologna, il Mulino), 1998.

L. Morlino, M. Tarchi, *La società insoddisfatta e i suoi nemici. I partiti nella crisi italiana*, in Morlino L. e Tarchi M. (a cura di), *Partiti e caso italiano*, Bologna, il Mulino, 2006: 207-243.

Id., *Changes for democracy. Actors, structures, processes*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

P. Norris (a cura di), *Critical citizens: global support for democratic governance*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

G. O'Donnell, P. Schmitter, L. Whitehead, *Transitions from authoritarian rule*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1986.

M. Recalcati, *Le nuove melanconie. Destini del desiderio nel tempo ipermoderno*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2019.

P. Rosanvallon, *La politica nell'era della sfiducia*, Roma, Città Aperta, 2009.

A. Signorelli, *Ernesto de Martino. Teoria antropologica e metodologia della ricerca*, L'Asino D'Oro Edizioni, Roma, 2015.

A. Signorelli, *La vita al tempo della crisi*, Einaudi, Torino, 2016.

M. Torcal, J.R. Montero, *Political disaffection in contemporary democracies*, London, Routledge, 2006.

Van Biezen, P. Mair, T. Poguntke, *Going, going ... gone? The decline of party membership in contemporary Europe*, in "European Journal of Political Science", 51, 1, 2012: 24-56.

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.

Mattia Presti, Bozzetto per gli affreschi sulla peste di Napoli, 1657, Museo di Capodimonte, Napoli

I giorni del corona

dialoghi intorno al virus

14 aprile

di S*ebastiano Burgaretta*

Nei giorni della forzata clausura imposta dalla contagiosa diffusione del coronavirus ho aperto un quotidiano dialogo con me stesso e con la realtà esterna sulla base delle proprie, intime riflessioni, da un lato, e degli stimoli provenienti dal mondo esterno, dall'altro. Ho così delineato un tracciato umano

e culturale della realtà con la quale tutti in questo periodo stiamo confrontandoci. Ne è venuta fuori una sorta di diario in versi, che, ora con la gravitas consona all'emergenza sanitaria, che è anche esistenziale, economica e sociale, del momento, ora con la leggerezza di una terapeutica autoironia, nulla tace al vaglio di quello che si presenta come un work in progress, ancora, dati i tempi lunghi dell'emergenza in corso, suscettibile di aggiustamenti e integrazioni. Ne pubblico qui alcuni stralci.

Dipinte in queste rive

Son dell'umana gente

Le magnifiche sorti e progressive

(G. Leopardi, *La ginestra*, vv. 49-51)

A la fini ni calàssunu li pinni,

se fini ci sarà ppi unni unni.

Zzocch'è-ssou si ripiggghja la natura,

ca nun canusci finàiti e cunfini.

E nun è-mmancu a furia i 'na muntagna,

né Etna né sterminator Vesevo,

ccu scusciu a gnutticàrini e-ffocu.

Nu scazzùmmulu vola scàusu e nuru,

ca si infingi ri re ppi sgricciunata,

nfilannu all'uruvisca a-ttutti bbanni,

mutu mutu çiusciannu a caravolu.

E-nnui, ca ni sintìimu 'n cazzu e-mmenzu,

ccô culu 'n terra ni tuccàu mpicati.

*

Flebile la luce dei giorni,

accesa per un dono di natura.

Ora sappiamo quanto poco

basta a spegnerla del tutto.

L'avevamo dimenticato nel tempo

andato dell'imbelle sarabanda.

*

Declina disperata a conclusione,

prova d'orchestra al modo di Fellini

a me pare in grande somiglianza,

la grande abbuffata nei decenni

tutta consumata a prezzo zero.

Se ne profila il conto all'orizzonte

con un tasso alto assai d'interesse.

*

Non uno sguardo viatico di luce,

non una mano a stringere la mano.

Soli i figli dell'uomo nel trapasso,

soli i viventi a gemere l'assenza.

Il passo in solitudine dei morti,

il pianto in solitudine dei vivi.

Dopo il buio discreto della sera

anche la luce d'un giorno velato,

nel silenzio sospeso dell'ignoto,

scioglie una continua litania

di mezzi militari tutti uguali

in cui a parlare è l'anonimato.

*

Tu scrivi a chi non puoi visitare,

pur d'essere presente alla sua vita,

tu scrivi, renitente alla deriva,

a chi due volte è chiuso tra le mura.

Son come raddoppiati quei cancelli,

quasi che cinque fossero già pochi.

Non voce amica là ad ascoltare,

né occhio di madre a contemplare

la pena in solitudine dei figli.

Tu scrivi e rimani in audienza,

il cuore dilatando nell'attesa.

*

Il computo fai degli amici,

chi prima e chi dopo contattare,

cominciando da quelli che sai soli.

Pesa la solitudine assai più

ora che le giornate son più lunghe

non certo per il marzo equinoziale.

Domandi, ascolti e poi domandi

e poi di nuovo ancora ad ascoltare

quanto d'incerto palpita in tutti.

Comparti quindi tu quello che puoi,

nudato nell'anima e nel canto

che vibra ancora in te resiliente.

*

L'antico tuo mezzo di ristoro,

l'autoironia tua vivificante

attiva ti soccorre e salutare,

ora che sei chiamato a ridestare

giovani energie traballanti

nel vento impetuoso del malore.

Tutto di te è dato all'altrui riso,

istrione consapevole tu fatto

e da te stesso messo alla berlina,

per ricomporre sostegno all'armonia,

che crepa e si sfilaccia in alcuni

in mano alla continua gragnuola

di false notizie e tiritere

aggiunte al bollettino quotidiano

di morti e di dubbii morenti.

*

Nnê strati si pò-ccùrriri a la nura.

Comu n'arriddhuçemmu nui mischini!

Ci ha statu unu a Roma supra 'm ponti,

ca nuru ìa ennu pp'addhaveru

e-ppi-gghjunta ri iornu suttô suli.

Sì, u senziu scirrari pò-mmacari

a occarunu ca l'avi legghju ri natura,

ma, çettu, nun è cosa abituali

passari ammenzê strati senzê nuddhu,

nuddhu, nuddhu propria veramenti.

Se poi çiovi ri sècutu ttri-gghjorna,

li strati addhivèntunu assummusi

e-mmèttunu ntô scantu a ccu ci 'ncappa.

*

Un metro, un metro e mezzo o due metri,

sconfina la fiducia in diffidenza.

La figlia teme d'accostarsi a padre,

non si sa mai in chi si sia intoppati

nel far la lunga coda al mercatino.

E l'ansia si fa strada un po' in tutti.

Distanti pur dentro una medesima

stanza di quotidiana convivenza.

Niente abbracci e men che meno baci,

soltanto sguardi, proibito il resto.

*

A cibo e medicine siam ridotti.

E non è questo forse l'essenziale,

che d'altro c'è bisogno in assoluto?

Quasi tutto superfluo il resto

disvelando si va al nostro inconscio.

Quante necessità che sono indotte

appaiono nella loro nudità!

I giorni di questa forzata clausura

si offrono maestri al comprendonio

duro di solito nelle nostre teste.

Come sempre, alla libera coscienza

il discrimen tra vita e schiavitù.

*

L'immagine del vecchio claudicante,

icona medievale ai giorni nostri,

stupore balenante in quella piazza

deserta sotto una battente pioggia

nel seno d'un blu crepuscolare,

a rompere il silenzio siderale

d'un Cristo crocifisso che grondava

ancora acqua lungo il suo costato,

perché l'uomo lo unisse al sangue

dei tanti mille morti del corona.

*

Non poterti incontrare coi parenti

o gli amici che ti danno respiro

così tutto d'un colpo inaspettato

non è facile da interiorizzare,

ai fini d'un personale equilibrio

di vita che sia a nostra misura.

Ma il fatto sta nella misura nostra,

che cedere non vuole all'assoluto.

Nel relativo spesso c'è sollievo.

Visitare ogni giorno su in terrazzo

i vasi d'ippeastro con le punte

che cercano la luce nel vigore

potente naturale dei colori,

coi quali volto nuovo avrà la vita

ritornata in questa primavera,

sia vera primavera finalmente.

*

Combatti bene con le tue restrizioni

col dare fondo alle tue risorse.

Scrivi, leggi e ascolti musica,

quella mediorientale preferita,

che ti concilia bellezza e neuroni.

Preghi e reimplori tenerezza

agli amici che tieni custoditi

con tanto amore sulla scrivania.

Puntuale torna a te l'ombra di Banquo,

che annichila il tutto in un istante.

Vanno cadendo i figli d'Adamo

come birilli uno dopo l'altro.

Ma birilli non sono in verità,

né i numeri che sono diventati.

Carni vattiata e scheggia divina

è in ognuno che ora ci precede

nel cammino che va verso l'ignoto;

scheggia del tutto cui apparteniamo,

volenti o nolenti, in realtà.

Da qui la pena che ti si rinnova,

a pesar de lo que estés haciendo

en algo ofreciendo para sustentar.

*

Ha fame ora la gente nel paese,

il crollo economico è fatale

anticipo di un crollo sociale.

Temperie nuova questa e immane,

cui mai nessuno s'era preparato.

Disorientati tutti in ogni dove.

L'istinto primo di sopravvivenza

spinge malamente alla chiusura

di porte e frontiere in Europa,

è l'istinto di morte che tentenna

per la paura, che si ha, di vivere

aprendo tutto alla condivisione.

L'immagine abusata della barca,

in cui si è tutti sotto la tempesta,

stenta ancora a convincere chi crede

d'essere al sicuro per sé solo.

Quando a picco cola tra i flutti,

il legno al fondo porta con sé tutti.

*

E sulla santabarbara ch'è oggi

l'Italia della morte e del bisogno,

c'è chi soffia, per raccattare voti

e prega oscenamente alla tivù

con la show girl fatta giornalista,

in spregio alla pazienza della gente,

come se in alto s'avesse piacere

a tenere la gente chiusa in casa,

quasi cessata fosse l'emergenza.

Ansiogena la stampa che li serve,

alimentando il fuoco del disagio.

Quanti nodi irrisolti del passato

tornano fantasmi ingigantiti!

*

Aperte sempre le tabaccherie.

Il metadone per i tabagisti

non può, certo, mancare ogni giorno,

razione necessaria alla vita.

Le dipendenze vanno assecondate,

per limitare i danni alle persone,

Mitridate ne fu il caposcuola.

Non sia mai fossero aperte pure

le librerie superstiti qua e là.

Dionescampi da simile flagello,

sarebbe un guaio un'altra dipendenza,

calamità pubblica evidente,

quella dai libri sciocca e letale.

*

E tu pure prepari u lavureddhu

ppi lu sapurcu ri lu santu iovi.

Non più il bonsai d'ulivo benedetto

dei tanti quarant'anni già passati.

Un giardino piccolo d'Adone,

nel rituale domestico quest'anno,

sarà sul davanzale con un lume,

segno inequivocabile di vita.

Pasqua, quest'anno, di resurrezione

che è pasqua, giocoforza, di attesa,

in quanto a nessuno più che a lui,

il vecchio claudicante ha cantato,

importa realmente di noi tutti.

*

Latitante l'Europa e renitente

memoria corta registra su di sé,

diffondendo dal Nord altri veleni,

e galleggiano le democrature.

Il megafono Ursula dei ricchi

paesi che son privi di memoria,

ripete, smentendosi, la replica

di colei che la striglia da Berlino.

U saziu nul-lu criri a lu rijunu,

dicevano sapienti i nostri padri.

Il povero sì ch'è riconoscente.

Benedetto piuttosto Edi Rama

che ridona dignità all'Europa.

Candela accesa per tutti l'Albania,

che serba e coltiva la memoria,

vera virtù capace di dar vita.

*

Finita da un bel po' la grande ola

di inni patriottici e di canti

del vasto repertorio nazionale,

che a Napoli facevan l'esorcismo

al contagio montante dei primordi,

un pugno di balordi a Pozzuoli,

cinquanta criminali in realtà,

balla e canta all'ombra dei palazzi

in barba a leggi e a moribondi.

Esibizioni, applausi finali,

grida di protesta alla luna:

fateci sfogare, il grido è alto,

sennò qua noi la gente uccidiamo.

Non dirlo, avrei detto a mia nonna,

se fosse ancora viva qui con me,

che sono del quartier dei Marocchini.

Non c'entrano i figli del Marocco,

son figli di Partenope la vecchia,

putenti questi son puteolani,

di creta sulfurea concretati.

*

Non mancano né sciocchi né sciacalli,

quando il campo è libero e impune,

o almeno si pensa ch'esso sia così.

La rete è il reticolo perfetto

per tele da tessere all'incanto.

Tutto vi passa dentro a buon mercato.

Una comune, in primis, influenza,

su cui si va tanto esagerando,

manovre di politici incapaci.

Non aprite per nessun motivo a chi

sta andando in giro porta a porta,

a vendere, si dice, mascherine,

ché ladri armati sono invece essi.

Non aprite la porta a quelli che

dicono di disinfettar le case,

i condomini e le banconote,

nemmeno a chi vuol somministrare

il tampone per il coronavirus.

I vecchi proteggete da chi si offre

di prendergli alla posta la pensione.

Presunti volontari, al mio paese,

che si presentano per la Croce Rossa,

telefonano a casa di anziani,

cercando traversine per le culle.

Al centro commerciale tal dei tali

prodotti gratis solo ai primi dieci

clienti che si presentino da soli.

Anche un Eracleonte di Gela,

storico antico si sono inventati,

che scrisse pari pari del corona,

a buggerare il veneto bacucco.

Insomma grasse bufale per tutti.

Limite non hanno i buontemponi,

nemmeno i delinquenti una misura.

*

Continua il silenzio inaudito

degli ambulanti che vendono per strada.

Mi mancano gli arabi melismi

e la loro cadenza musicale

con la sequela e l'innesto proprio,

l'un nell'altro con armonia perfetta,

che a Trapani le marce il venerdì

m'impressero per sempre nella testa,

con maggior chiovi che d'altrui sermone;

virili nenie recondite di vita

che i secoli trapassano al sicuro.

*

Sarà lunga, comunica il governo,

la notte che ci sta avvolgendo tutti,

tunnel, chiamato ancora, senza luce,

abisso il cui fondo resta ignoto.

Ha sa passà 'a nuttata, Eduardo,

ma chista nuosta è chiù scurnusa assaje.

A giorni alterni dà il comunicato

quel povero Cireneo della via

in sorte alla politica legata.

Il viso sempre più si fa tirato,

eppure per rispetto non trascura

capelli e pochette al modo suo.

Non è neanche da immaginare

se invece di pochette fosse Papeete.

*

Poveri cani anch'essi coartati,

per nemesi beffarda questa volta,

dal male catubbo dei lor padroni.

Cinque, sei o sette volte al dì

portati in giro li vedi a far pipì.

La madre, il padre e la figlia,

pure il nonno, che non s'era mai visto,

ora con doppio turno quotidiano,

a reggere il provvido guinzaglio

di quell'unico quadrupede fedele

e paziente nel farsi trascinare.

Mai tanti cani a spasso nel paese,

dice una signora alla finestra,

smaltendo sotto un velo ironia

la pena che quelle bestie le danno,

le stesse che soltanto un mese prima

rischiavano di farla dentro casa

per la morosità dei padroncini.

*

L'isola chiusa e rigide ordinanze

titillano gli istinti agli sceriffi

nel brodo di coltura siciliano.

Da Messina a Palermo e a Pachino

la voce è soltanto una sola,

e assai spesso tramutata in urlo.

Quella del mio sindaco è su nastro,

restate in casa va gridando in giro,

e l'altro: che cazzo fate voi qua!?

rivolto a dei giovani a passeggio,

a calci in culo vi rimando a casa!

Pure dai droni il grande fratello

minaccia e parla come il padreterno

che dal cielo irrompeva con De Sica:

questa sera, dall'alto rimbombava,

comincia il Giudizio universale.

Ma io avverto odor di vaselina

per un giudizio ch'è particolare.

*

Com'è strano, carissimo Antonino,

vivere ciò che tu hai profetato,

chiedi ancora, a Le Palme, o madre mia,

l'ulivo benedetto, tu cantavi.

Non palme, non croci, né processioni.

Hoy en día el Domingo aquí de ramos

i rami ha perso e la sua luce.

Non ha rami d'ulivo, non ha voci

la gloria sia pure d'un somaro.

La piazza è vuota e vuota anche la chiesa,

lo streaming e il virtuale danno il là,

sterilizzando riti e comunione,

a questa settimana di dolore.

La grande settimana degli antichi,

megali evdomàda degli orientali,

s'è ristretta e fatta piccolina,

a misura dei cuori rattrappiti

di noi che patiamo questi giorni.

*

Tace la città, ch'è intorpidita,

silente sembrerebbe abituata.

Questo silenzio nuovo mai sentito,

consonante con quello tuo interno,

sgomento aggiunge allo stupore,

al quale sei pure abituato.

Da che dipende quello che è fuori,

ti sorprendi a domandarti ora,

è figlio d'obbedienza spirituale

o semplice prodotto della legge?

*

Quanta vuota retorica spalmata,

corredo stomachevole di rito,

in tutte le tivù interessate

a non esser da meno dentro il coro.

Le signore del trash televisivo

gareggiano nel dar consolazione.

Onoriamo gli eroi degli ospedali,

infermieri, dottori e portantini.

Destinatari d'eroica patente,

dai politici ora rilasciata,

sono gli stessi che a gran voce ieri

erano da noi tutti sbertucciati,

perché venduti al dio denaro.

E ancora adesso, nel marasma d'oggi,

resiste tenace quella moda,

s'è vero che ci sono avvocati

i quali invogliano a denunciare

la mala sanità di questi giorni;

gratuito patrocinio assicurato

a quelli che volessero far causa,

anche questo abbiamo da smaltire.

*

Da quando in questo mese di clausura

impieghi le tue mani in pulizie,

per dare alla tua casa lo splendore

che tutti i venerdì era Maria

a curare con grande dedizione,

gusti la gioia antica del connubio

tra mente e braccia come nel passato.

Recupero vitale al tuo cuore,

u fesi ri tô pattri bbinirittu

e a menti tova aggualata 'n terra.

Al Séder di Pésach va il nitore

dei tempi belli della scialbatura.

*

U lavureddhu e un cero acceso

l'intera notte sul tuo balcone,

a vegliare da soli nell'assenza.

*

Negata è a te, amara sera,

la tenerezza dell'Arimateo

che accoglie nelle mani il Crocifisso.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Sebastiano Burgaretta, poeta e studioso di tradizioni popolari, ha collaborato con Antonino Uccello e, come cultore della materia, con la cattedra di Storia delle Tradizioni Popolari dell'Università di Catania. Ha curato varie mostre di argomento etnoantropologico in collaborazione col Museo delle Genti dell'Etna, con la Villa-museo di Nunzio Bruno, con la Casa-museo "A. Uccello", col Museo teatrale alla Scala di Milano. Ha pubblicato centinaia di saggi e articoli su quotidiani, riviste e raccolte varie. Tra i suoi volumi di saggistica: *Api e miele in Sicilia* (1982)*; Avola festaiola* (1988); *Mattia Di Martino nelle lettere inedite al Pitrè* (1992)*; Festa* (1996)*; Sapienza del fare* (1996); *Retablo siciliano* (1997)*; Cultura materiale e tradizioni popolari nel Siracusano* (2002)*; Sicilia intima* (2007)*; La memoria e la parola* (2008); *Non è cosa malcreata (*2009)*; Avola. Note di cultura popolare* (2012)*.*

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

Los Angeles, Street art (ph. Mario Tama)

Il dramma del Coronavirus ci renderà migliori?

dialoghi intorno al virus

13 aprile

di *Antonino Cangemi*

In questi giorni di emergenza Covid-19 in cui la vita di ciascuno di noi rimane in uno stato di sospensione, quasi mutilata, per le restrizioni derivanti dalle severe regole di distanziamento sociale, della componente relazionale, non possiamo non chiederci che cosa accadrà quando si tornerà all'ordinaria quotidianità.

Gli interrogativi sono tanti e tante le possibili e differenti risposte. Innanzitutto, se si riconosce che la situazione surreale e di collettiva angoscia in cui si è coinvolti racchiude vari motivi su cui riflettere e da cui trarre insegnamenti, è lecito porsi una domanda di fondo: il dramma del Coronavirus ci renderà migliori? Domanda che ripropone la più classica e ricorrente: la storia è davvero maestra di vita? A essa tanti autori di aforismi rispondono con scetticismo e ironia, se non addirittura con una chiara negazione. Così anche il premio Nobel Elias Canetti: ‹‹La storia ci insegna che dalla storia non c'è niente da imparare››.

Messo da parte un pessimismo giustificato dall'andamento della storia (è un dato di fatto che le sue tragedie, le grandi guerre prime tra tutte, non hanno suggerito all'umanità correttivi, o comunque

correttivi significativi, a modus vivendi connaturati alla sua indole), non si dovrebbe dubitare su un punto: l'emergenza Covid-19 produrrà degli effetti di natura antropologica. È però difficile prevedere quali.

Per mesi si è sperimentata una vita priva di contatti immediati con gli altri. L'altro è diventato un soggetto da temere, un possibile portatore e trasmettitore del virus. Abbiamo imparato a guardarlo con sospetto e diffidenza. Quella diffidenza che prima veniva confinata alle minoranze (immigrati di colore, labili di mente, omosessuali), adesso si è estesa alla maggioranza. Quando il Covid-19 sarà soltanto un ricordo (e occorrerà più di quanto si immagini perché è ragionevole presumere che la ripresa avverrà lentamente e per gradi) di questa diffidenza generalizzata rimarranno strascichi nei comportamenti sociali? La nostra cerchia di relazioni sociali tenderà a restringersi? Si cercheranno e si frequenteranno meno amici, si allacceranno meno contatti, ci si chiuderà maggiormente in se stessi e negli ambiti ristretti dei propri nuclei familiari e delle limitate conoscenze fidate?

È questa un'ipotesi, per quanto non gradevole, che va presa in considerazione: l'isolamento forzato dei giorni del Covid-19 consegna all'umanità un modello di vita nel quale sul bisogno di socialità prevale il timore del prossimo sino al punto di circoscrivere, o ridurre all'essenziale, le attività che necessitano dell'interazione diretta con gli altri. Dovesse verificarsi ciò, l'informatica e in genere la tecnologia sarebbero poste al servizio del distanziamento sociale: lo smart working, ad esempio, si affinerebbe e diffonderebbe non tanto per rendere più agevole il lavoro di chi ha problemi di salute o deve accudire figli piccoli ma per limitare i contatti diretti, tantissime attività che oggi postulano la presenza fisica degli altri potranno esercitarsi prescindendone, con l'ausilio di potenti strumenti meccanici.

Ma potrebbe verificarsi il contrario, ed è ciò che ci si auspica: che il lungo tempo passato in quarantena scateni nell'uomo, tornato "libero", le proprie inclinazioni sociali, le faccia riemergere dopo il lungo letargo. Dopotutto l'uomo è un animale sociale, ha bisogno degli altri, la solitudine è una condizione alla quale è costretto ma che contrasta con la sua natura. In tal caso si dilaterebbero i confini della vita sociale, ci si incontrerebbe di più, si rivaluterebbe l'importanza delle relazioni; anche la vita culturale, intesa in senso lato, si intensificherebbe: si scoprirebbe, più di prima, il piacere di gustare con gli altri la visione di un film e le sale cinematografiche si riempirebbero, si ripopolerebbero i teatri, si incrementerebbero i luoghi di discussione e confronto.

Se questa fosse la risposta alla lunga prigionia causata dal Covid-19, si andrebbe nella direzione di quella che Virgilio Titone definì la «società della conversazione», alla quale lo storico e umanista castelvetranese contrapponeva la «società del silenzio»: una società incline al dialogo, al confronto, all'apertura mentale, la più fertile per il progresso scientifico, per la creatività artistica e per la stessa economia. L'informatica, la più rilevante innovazione dei nostri tempi, non mirerebbe a contenere le relazioni umane ma li favorirebbe; i social media non sostituirebbero i contatti diretti ma, utilizzati con parsimonia e intelligenza, li rivitalizzerebbero.

Altro interrogativo da porsi: la globalizzazione, intesa nei suoi aspetti positivi, subirà una brusca frenata? La società moderna è stata sinora una società sempre più globalizzata, e il dilagare del Covid-19 in tutti i Paesi del mondo – un'autentica pandemia – lo testimonia. Le relazioni commerciali si estendono tra i diversi continenti e, allo stesso modo, quelle politiche, sociali, culturali e scientifiche. Ci si sposta con assiduità e frequenza da un Paese a un altro, per lavoro, per diletto, per quella sete di conoscenza connaturata all'uomo (celebre quanto veritiero il monito dell'Ulisse dantesco: «Fatti non foste per vivere come bruti, / ma per seguir virtute e conoscenza».

La pandemia del Coronavirus ha chiuso le frontiere. Quando potranno riaprirsi e si potrà viaggiare senza rischi, tornerà tutto come prima? Oppure gli Stati si chiuderanno in se stessi, si restringeranno

le relazioni internazionali, si potenzieranno i "nazionalismi" e l'autarchia? Se ciò dovesse accadere, ci troveremmo dinanzi a un'inversione di tendenza innaturale con riflessi negativi non marginali sul progresso e sull'evoluzione dei consorzi umani: si registrerebbe un progressivo impoverimento in tutto il mondo, sia sotto il profilo economico che politico, sociale, culturale e scientifico. Peraltro proprio il dramma collettivo del Covid-19 reclama una maggiore cooperazione tra i popoli. Limitandoci a un solo ma significativo esempio, la ricerca del vaccino e del farmaco antidoti al virus vede impegnati le comunità scientifiche di tanti Paesi di diversi continenti e grazie all'interlocuzione tra di essi, non ostacolata da barriere ideologiche o da irragionevoli rivalità, si potrà trovare la risposta più congrua. Senza contare che, in un mondo diviso, i Paesi più poveri diventeranno ancora più poveri e quelli più ricchi ancora più ricchi, accentuandosi quel divario già oggi abbastanza marcato; lo stesso vale per il progresso tecnologico di cui potranno beneficiare i Paesi più avanzati senza esportarlo in quelli più arretrati.

Nel dopo Coronavirus ci sarà maggiore o minore solidarietà tra i popoli e, in genere, tra gli uomini? Le risposte delle istituzioni dell'Unione Europea alle richieste dei Paesi più colpiti dal virus non alimentano ottimismo. L'Unione Europea tentenna e si trincera dietro l'affermazione di princìpi economici che oggi più che mai risultano astratti e, nella sostanza, difende (o crede di difendere) gli interessi degli Stati economicamente più forti. Si è di fronte, a mio avviso, a posizioni miopi, di chi non riesce a vedere oltre la soglia, di soggetti in cui manca quello sguardo prospettico che sa proiettarsi oltre il presente. La solidarietà è la forza generata dall'unione di più debolezze e, oltre che eticamente rilevante, è incisiva nell'economia. Tanto più nell'economia di Paesi che hanno stretto un legame in vista di un fine comune. Se il più forte aiuta il più debole lo fa anche nel suo interesse, specie quando entrambi fanno parte di uno stesso organismo.

Diversi segnali positivi arrivano invece dall'Italia, dove a fronte dell'emergenza sono state promosse tante iniziative di solidarietà capitanate da varie categorie. L'avere vissuto un dramma comune che ha mietuto vittime e ci ha costretto a rinunciare ad alcune libertà, anche fondamentali, ci farà capire il valore non solo morale della solidarietà, del soccorso reciproco, dell'aiuto a chi versa in una condizione più infelice, o, al contrario, si consolideranno i nostri egoismi? Per quel che riguarda la politica dell'Unione Europea e l'Europa in genere, va fatta una considerazione. Il Covid-19 è stato paragonato a una guerra, e come la guerra ha causato morti, angosce, sacrifici economici, misure cautelative di salvaguardia dell'integrità fisica. Quando la guerra finisce si contano i morti e i feriti, si fanno i bilanci. Non c'è guerra, infatti, che non si concluda con vincitori e vinti. Se il Covid-19 è come una guerra, sconfitta la pandemia, si può prevedere un nuovo assetto della geografia politica. Gli equilibri tra le potenze mondiali cambieranno e se l'Europa si ostinerà a chiudersi nei suoi egoismi, il peso del vecchio continente diminuirà ulteriormente e probabilmente la stessa Unione Europea vivrà la più devastante delle crisi.

Ma, estendendo le riflessioni al più ampio ambito antropologico, il futuro dell'umanità appare poco roseo se le istanze solidali saranno surclassate dagli individualismi. Un uomo che non avrà cura dei suoi simili e, in particolare, di quelli più deboli sarà vittima della sua aridità e soffrirà le pene di una solitudine non solo fisica ma anche morale. Purtroppo, certo cinismo e con esso la scarsa considerazione del prossimo già si manifestano, soprattutto in taluni Paesi agiati dell'Europa continentale, e non pare un caso che in essi si registra il più alto tasso di suicidi.

Quale sarà il destino degli immigrati dopo il Coronavirus? È facile prevedere che, terminata la pandemia, i barconi torneranno con la frequenza di prima nei nostri mari e tenteranno di approdare nei nostri porti; e, peraltro, con l'arrivo della primavera, già si sono rivisti i battelli carichi di migranti e le tragedie del mare, passate in secondo piano nella cronaca monopolizzata dall'emergenza Covid-19. Quale sarà la risposta alla disperazione dei migranti? Non è certo un azzardo immaginare che le voci scomposte e strombazzanti dei demagoghi e dei populisti riecheggeranno ancora più forti

moltiplicando i proseliti tra la gente comune. Avranno un argomento in più, i demagoghi e i populisti, per perorare la loro causa: gli "estranei" e i "diversi" contagiano malattie misteriose e sconosciute come il Covid-19 e, per tutelare la nostra salute, occorrerà sbarrargli ogni via d'ingresso. Naturalmente un simile argomento, già di per sé ai più seducente, non avrà bisogno di un avallo scientifico: l'opinione delle folli e di chi sa tracciarne le direzioni fa leva sulle suggestioni e le suggestioni contrastano con la scienza (vedasi le battaglie contro i vaccini). Dovesse, nelle comunità, rinvigorirsi il sentimento xenofobo, come purtroppo pare probabile, non si prenderebbero in considerazione due punti su cui vale la pena riflettere.

Uno: proprio l'esperienza del Covid-19 ha dimostrato l'inaffidabilità dei populisti e dei demagoghi. Nei Paesi guidati da agitatori delle masse, la risposta all'emergenza Coronavirus è stata debole e contraddittoria: si pensi agli Stati Uniti di Trump, al Regno Unito di Boris Johnson, al Brasile di Bolsonaro. Se ci si affida all'emotività e non alla ragione, il governo dell'ordinario e ancor più di situazioni straordinarie si rivelano alquanto insicuri. La tragedia del Coronavirus dovrebbe invece indicare una strada da seguire: quella della competenza. Chi regge le sorti di un Paese potrà affrontare le sfide più difficili con maggiori possibilità di vincerle se è competente. Anche la politica esige competenza, e la competenza comporta sapere assumere decisioni a un tempo rapide e meditate che sappiano fare tesoro, pur nella discrezionalità, dei contributi scientifici. Due: il progressivo calo delle natalità in Italia e in tutta l'Europa richiede una politica di accoglienza e soprattutto di integrazione degli stranieri. Per quanto possa apparire paradossale e non credibile agli occhi di gran parte della gente comune, l'immigrazione (gestita s'intende con misure razionali) è una risorsa per l'Italia e per l'Europa su cui fare leva per una difficile ricostruzione dopo le catastrofi economiche causate dall'emergenza Covid-19.

Altra categoria di persone più deboli: gli anziani. Sono le vittime principali del Coronavirus. In una società assai diversa di quella di cinquant'anni fa, la maggior parte delle persone più avanti negli anni è stata espulsa (il verbo può apparire crudo ma rispecchia la realtà) da nuclei familiari sempre più ristretti. Gli attuali modelli di vita in cui lavoro, relazioni amicali e sentimentali, svaghi si accavallano freneticamente, non prevedono margini di tempo, se non limitatissimi, da dedicargli. Nelle case di riposo (tante non protette da regole e ambienti salutari) dove sono stati confinati, i vecchi sono stati aggrediti dal virus senza potere contare, per difendersi, su sufficienti anticorpi.

Si è detto anche che il nostro Paese è quello tra i più colpiti dal Covid-19, se non in proporzione il più colpito, in termini di sacrifici di vite umane, per la media avanzata della sua popolazione: troppi vecchi e mal sopportati. La morte di tantissimi di essi riaccenderà l'affetto nei loro confronti? Le innumerevoli perdite graveranno sulle nostre coscienze? La tragedia del Covid-19 ci ricorderà l'importanza di generazioni che hanno affrontato privazioni e sofferenze simili a quelle della pandemia e che a quelle privazioni e sofferenze hanno saputo fare scudo maturando una filosofia di vita rispettosa della persona umana? Si terrà conto che proprio da uomini non certo giovani anagraficamente sono arrivate le parole, dettate dal cuore e rielaborate dalla ragione, di soccorso e di incoraggiamento in un momento per tutti delicatissimo: papa Francesco, solo e tenacemente caparbio nella sua benedizione urbe et orbe in una surreale e deserta piazza San Pietro martellata dalla pioggia, e Sergio Mattarella, sobrio, equilibrato ed efficace nel rappresentare istituzionalmente un Paese in gravi difficoltà? È azzardato prevedere che la condizione degli anziani possa migliorare nel post Coronavirus: significherebbe riappropriarsi di valori e costumi di vita propri di un modello di società, ancorato alla cultura e alla civiltà contadina, che appartiene al passato. Rispolverarli saprebbe di miracolo.

Altra categoria particolarmente debole è quella dei detenuti. Hanno sbagliato, è giusto che con la pena paghino i loro errori. Ma la pena, oltre che tendere alla rieducazione – come da dettato costituzionale – deve essere proporzionata alla colpa e non eccedere i limiti della ragionevolezza e della sensibilità

umana. Il che non accade se si considerano le condizioni delle carceri, lo stato della loro "abitabilità". Il vivere uno accanto all'altro in celle di pochi metri quadri li ha resi più vulnerabili al Covid-19, con l'indifferenza – colpevole – delle istituzioni. Apriranno gli occhi, rectius il cuore, governanti, amministratori, magistrati insensibili? Si costruiranno luoghi di reclusione che rispettino le condizioni minime di igiene e sicurezza? Ci si ricorderà della loro sofferenza non commisurata alle loro colpe che vanifica ogni intento di rieducazione?

La clausura, per quanto forzata, potrebbe paradossalmente sortire anche effetti positivi. Nei giorni di prolungata "tregua" (si consenta l'eufemismo) da una quotidianità pervasa di stress si avrebbe più tempo a disposizione per leggere e meditare, su se stessi, sulle proprie relazioni, sul mondo che ci circonda. Quanti di noi riesce a farlo o è riuscito a farlo frenando quel senso di frustrazione causato dalla costrizione che annienta i migliori propositi? Il dopo virus ci regalerà un uomo più "pensante", più "filosofo", più consapevole dei propri limiti e delle proprie fragilità? Già, perché il Coronavirus scopre e focalizza la debolezza dell'uomo. L'uomo del 2000 è padrone della scienza nei limiti stessi della scienza. Vi possono essere eventi imprevedibili sotto più punti di vista, difficili da contrastare, che svelano la sua "piccolezza". L'uomo iper tecnologico, nel domani più prossimo, avrà meno sicurezze. Dovrà convivere presumibilmente, per un periodo non brevissimo, con un virus misterioso che può ripresentarsi quando sembrava sconfitto, perché occorrerà più tempo di quanto non si creda perché si possa disporre di un vaccino scientificamente testato e perché questo vaccino potrà essere somministrato su larga scala.

Infine, un'ultima domanda: chi ha vissuto l'incubo del Coronavirus e che ha conosciuto, anche attraverso la voce dei media, la spietatezza di una morte subìta senza la consolazione, nel trapasso, di persone vicine e priva di quei riti che facilitano l'elaborazione del lutto, avrà acquisito un senso più "religioso" della vita e del suo mistero? L'uomo del day after, non importa se credente, sarà più predisposto al raccoglimento spirituale?

In realtà, oltre a queste, di domande ce ne sarebbero molte altre e tutte potrebbero sintetizzarsi, se si vuole anche semplificando all'estremo sino all'elementarità e tornando al quesito di fondo di cui all'inizio, in una sola: ci troveremo, domani, dinanzi a un uomo e a un mondo più maturi e più sensibili? «The answer, my friend, is blowin' in the wind», cantava Bob Dylan. Già, la risposta soffia nel vento.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

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.

Anonimo, Principe con falcone, India, XVII sec

Mai distanti pur se lontani. Breve storia dell'antivirus

dialoghi intorno al virus

di *Valerio Cappozzo*

19 aprile

«Non c'è nulla di più affascinante del volo di un falco che taglia l'aria sottile un attimo prima dell'alba». Queste le parole pronunciate da Sua Eccellenza Sheikh Nasser Sabah Al-Ahmad Al-Sabah

all'aprirsi delle porte del Qaṣr Bayān, il palazzo reale del Kuwait, alle quali aggiunse: «vederlo sfrecciare rasoterra per poi alzarsi in cielo, prendere la mira e precipitare sulla preda». La falconeria è un'arte basata sul rapporto di intesa e di fiducia tra l'ammaestratore e il rapace. Significa saper coordinare a distanza la natura ed è per questo motivo che nei Paesi arabi è da millenni considerata una scienza sapienziale. Il falconiere, a terra o a cavallo, lancia il predatore che diventa il protagonista della caccia per tornare a essere servitore una volta riposatosi sul guanto. Nel Medioevo questa pratica arriva in Europa attraverso la Spagna andalusa interessando imperatori e poeti, come Federico II di Svevia che ne fu abile interprete fino a comporre il trattato più dettagliato d'Occidente, il De arte venandi cum avibus. Ne parlano Dante, Boccaccio e anche Leonardo da Vinci nel Rinascimento, quando studia il volo degli uccelli, come riportano le carte del Codice conservato nella Biblioteca Reale di Torino, o i diversi appunti e le definizioni sulle specie di volatili e i progetti che ispirarono le sue macchine volanti. Gli uccelli rappresentano la congiunzione tra il mondo terreno e quello celeste, e il riuscire ad ammaestrarli dà una sensazione di controllo sui due livelli della geosfera.

Gli scambi culturali tra ovest ed est trovano nella falconeria una particolare connessione che comprende non solo la tecnica venatoria, ma soprattutto il rapporto con il mondo naturale che prescinde dalle categorie razionali. L'opportunità del mio primo viaggio in Kuwait nacque grazie all'invito della famiglia reale a presentare le ricerche su Dante e l'Islam al Dar al-Athar al-Islamiyyah, organizzazione culturale e sede della più imponente collezione museale privata di arte araba; il secondo, non a caso, fu organizzato per parlare di falconeria e dei viaggi mediorientali dell'imperatore Federico II, tematica ispirata dalle parole di Sua Eccellenza, dalle passeggiate nel mercato Al-Mubarakiya della città, dove diverse botteghe vendono strumenti e oggetti per falconieri, e dalla storia che il giovane autista Nadir mi raccontò tornando in albergo. Ne appuntai i particolari più rilevanti pensando di ritrovarla poi nelle Mille e una notte o in altri testi arabi di cui però non mi pare se ne faccia cenno, e non saprei dire in quale periodo storico sia ambientata. Ma è una storia adatta in questo momento di reclusione forzata a causa della pandemia che sta sconvolgendo il mondo, in certa misura come successe in Nord Africa ai tempi di Hasna e di Alam, costretti a stare distanti tra di loro migliaia di chilometri.

Alam veniva dal distretto di Thatta in Pakistan, nella regione del Sindh. Figlio di lavoratori nella fornace di mattoni era riuscito a risparmiarsi la pelle bruciata dal calore e dalla sabbia rovente grazie a un buon naso con il quale sapeva scegliere la frutta migliore e delle spezie di ottima qualità che vendeva con il suo carrettino ambulante. Nipote di un abile falconiere, per il quale spesse volte aveva svolto il ruolo di assistente nell'addestramento dei piccoli falchi, sapeva legarli con cura alla filagna durante gli esercizi. Aveva acquisito anche una certa esperienza artigianale: sceglieva le penne da infilare sulla punta dei burga, i cappucci di cuoio usati nella fase graduale di ammansimento dei rapaci, e preparava la pelle di vitello per la concia, oltre a tagliare i geti, i laccetti legati ai piccoli bracciali posti sulle zampe. Infine si occupava di provvedere al logoro, la preda legata a una corda per richiamare i falchi. Aveva anche un suo guanto, regalatogli dal nonno, che lustrava con cura aspettando di poterlo usare come posatoio una volta diventato ammaestratore.

Hasna invece, veniva dal Marocco, dalla regione di Drâa-Tafilatet nella provincia di Tinghir. La sua città, Kalaat M'Gouna, è situata nell'incantevole valle delle rose, specie originaria della Persia che in Nord Africa aveva trovato un clima ideale. Collocata sulla rotta commerciale che dal Maghreb portava verso il Medio Oriente, la città era luogo di mercato di questi fiori, celebri per il colore e per il profumo intenso che ancora oggi vengono usati per creare profumi e incensi. Figlia di estrattori di resine aromatiche, lavorava nella distilleria locale e conosceva le tecniche per estrarre l'essenza dai fiori, e fare detergenti, oli e balsami. Suo zio era un falconiere e anche se ad Hasna non era permesso di partecipare alle battute di caccia, era affascinata dai rapaci che vedeva volteggiare sopra i roseti seguendo i richiami dell'anziano parente. La sua era una giovinezza che seguiva il ciclo della fioritura,

che si alternava tra vapori profumati e petali di un rosa intenso, fino al giorno in cui lo zio e il padre decisero di fare un viaggio grandioso per raggiungere Damasco, dove ogni anno aveva luogo il mercato dei profumi e la fiera dei falconi da caccia.

Anche il giovane Alam, con il nonno falconiere e due cugini, si recò nella capitale siriana per acquistare dei falchi pellegrini. Inconsapevoli del loro prossimo destino, i due giovani iniziarono un viaggio che durò per entrambi più di un mese. Arrivati a Damasco Alam, camminando per il grande mercato di Al-Hamidiyya, lasciandosi guidare dal suo olfatto, cercava le spezie per riportarne qualcuna con sé. Anche Hasna era alla ricerca di nuovi aromi con i quali pensava di dare toni alternativi ad alcuni profumi durante il processo di distillazione dei fiori. Guardandosi intorno tra i mille colori delle polveri contenute in larghi sacchi di tela tra centinaia di persone che discutevano sui prezzi, richiamando l'attenzione del venditore e quest'ultimo dei clienti in un unico e profondo mormorio, d'improvviso le loro mani, sprofondate nella sacca dei semi di anice, si sfiorarono. Nel ritrarle rapidamente uno sguardo, un sorriso d'occasione e una brevissima pausa, durante la quale i loro occhi entrarono gli uni negli altri, generando in entrambi un naturale sorriso. Così si incontrarono e da subito si amarono.

Pochi giorni dopo dovettero ripartire per il lunghissimo viaggio di ritorno. Con uno strazio nel cuore promisero che si sarebbero ritrovati a Damasco, passata l'estate, i primi giorni di ottobre, davanti alla bottega dove si erano incontrati. Ripartirono lei con il padre, lo zio e due falchi femmina acquistati; lui con il nonno, i due cugini e il falco reale scelto. Entrambi i gruppi, oltre alle spezie e alle varie mercanzie che riempivano fino al limite i carri, andavano in direzioni equidistanti ma contrarie.

Non appena tornati lei in Marocco, lui in Pakistan, scoppiò un'epidemia che coinvolse l'intero Nord Africa. Diffusa molto probabilmente a causa degli sbarchi dalle navi che da tutto il Mediterraneo si fermavano al porto di Cartagine, il virus si oppose per lungo tempo alla forza del loro amore ma non alla sua persistenza. Alam, sconvolto e preoccupato dalle notizie vaghe che arrivavano, decise, all' oscuro del nonno, di preparare il falcone reale acquistato pochi mesi prima a Damasco e, indossato finalmente il suo guanto, lasciò partire il rapace. L'amore, quello vero, porta spesso a intuire la stessa cosa nello stesso momento con eguali intensità e audacia. E così Hasna preparò uno dei falchi femmina che lo zio aveva scelto nel mercato, e lo liberò in volo con la speranza che istintivamente avrebbe ripercorso il lungo viaggio per tornare nel suo primo nido. Entrambi i volatili, uno da ovest e l'altro da est, viaggiarono per migliaia di chilometri in direzione di Damasco. La storia non racconta se effettivamente arrivarono a destinazione, se nidificarono insieme, o se i due giovani si rividero un giorno, ma si ferma qui, perché quello che importa è il gesto d'amore che i due hanno consegnato ai falchi, unione tra il cielo e la terra, sigillo della promessa d'amore di una donna e di un uomo.

In questa breve storia che Nadir mi ha raccontato, la lontananza viene sopraffatta dalla passione, accendendo il desiderio. Mi è ritornata in mente di questi tempi dove tutto ci è a distanza e dove temiamo che nel prossimo futuro 'distacco' diventerà sinonimo di sicurezza. Non si dovrebbe dimenticare, con l'ausilio della letteratura, che proprio la distanza, la lontananza sono stati i primi pretesti del fare poesia. Sin da quella beduina preislamica il motivo della gioia d'amore, contrastata dalla sofferenza a causa della separazione dalla donna amata, è la ragione del comporre versi. Lo sarà in maniera incisiva anche nella poesia provenzale dove alla privazione della fisicità si aggiunge l'impossibilità di poter amare ed essere corrisposti da una donna, o da un uomo, di rango superiore. Dal Medio Oriente, dopo una lunga stazione nella Spagna andalusa per poi passare in Francia e in Germania, la poesia arriva in Sicilia e la distanza, come l'assenza, diventano la leva che spinge all'elevazione spirituale grazie alla quale l'anima dell'amante torna alla sua fonte prima. L'amore, quindi, innalza in volo il sentimento che come un falcone è legato al padrone anche se libero di svettare nella volta celeste. Numerose sono le similitudini tra l'innamoramento e la falconeria nella

letteratura medievale. Peire Vidal, il celebre trovatore provenzale dell'XI sec. associa l'ammaestramento del falcone a quello del sentimento amoroso:

Ma l'astore che viene preso nella rete,
il quale è selvatico finché non viene addomesticato,
dacché diventa docile e domestico,
se qualcuno lo tiene e lo educa gentilmente,
vale molto di più di qualsiasi altro quando è preso;
è identica l'usanza
per cui chi vuole amare una giovane donna,
deve conquistarla con gentilezza.

L'immagine del falco si tramanda in letteratura anche per le qualità venatorie. L'attrazione per la persona amata attira a sé con una forza preponderante, secondo il mistico persiano Rûmî, la stessa che può avere la luna nel sollevare le maree:

Nel firmamento è apparsa all'alba una Luna
è scesa dal cielo e ha rivolto a me lo sguardo.

Come falco che strappa via un uccello qual preda
mi rapì quella Luna e corse di nuovo nel cielo.

E quando a me stesso guardai, più me stesso non vidi;
ché, in quella Luna, il mio Corpo per grazia sottile s'era fatto anima pura.

Secondo Der von Kürenberg, poeta bavarese del XII sec.,ammaestrare un falco insegnandogli la fiducia e il rispetto, concordando insieme i richiami più adatti per potersi distinguere dagli altri rapaci come dagli altri falconieri, crea un rapporto unico e inscindibile:

Io mi allevai un falco,
per più di un anno.
Quando lo resi docile come lo desideravo
e nel suo piumaggio
misi ornamenti d'oro,
si alzò nell'alto,
per altre terre lui prese il volo.
Da allora vidi il falco
volare in bella maniera:
portava alla sua zampa
dei lacciuoli di seta,
e nel suo piumaggio era
il colore rosso oro.
Dio unisca insieme quelli
che vogliono per sé l'amore.

Questi versi fanno ripensare alla storia di Nadir, alla speranza che provoca in chi l'ascolta: si saranno mai rincontrati Alam e Hasna, i due protagonisti? La loro distanza forzata, causata non solo dalla lontananza geografica ma da un'epidemia, una catastrofe di cui oggi capiamo bene gli effetti e la sensazione di impossibilità, la stessa che i due giovani devono aver provato. Non è un caso se le tematiche del ricordo melanconico dell'incontro con la donna amata, il tentativo vano di rimediare al dolore d'amore dato dalla lontananza – ne abbiamo fatto accenno poco sopra –, sono alla base del principio poetico di diverse tradizioni letterarie, da quelle beduine a quelle stilnovistiche. Jaufré Rudel

ha cantato in occitano il concetto del «amor de lonh», l'amore di lontano, con delle parole che dal XII sec. entrano nelle nostre quarantene con un vigore che non risente del tempo trascorso:

Allor che i giorni sono lunghi a maggio,
mi piace il dolce canto degli uccelli di lontano,
e quando mi sono partito di là
mi ricordo di un amor lontano.
Vado per il desiderio imbronciato e a capo chino,
così che né canto né fior di biancospino
mi giovano più dell'inverno gelato.

Mai d'amore io godrò
se non godo di questo amor lontano,
perché non conosco [donna] più nobile e buona
in nessun luogo, vicino o lontano;
tanto è il suo pregio verace e fino.

A guardare indietro nella storia si nota che la poesia non è stata solo la versificazione dei pensieri, ma un atteggiamento dello spirito. Nella situazione in cui ci troviamo, proprio in nome di una continuità secolare, sarebbe forse importante imparare dalla falconeria come avvicinare a noi gli affetti che sentiamo distanti. Ultimamente i balconi italiani hanno mostrato al mondo la voglia di socializzare, di condividere un momento cantando, conversando con coloro che pur vivendoci vicino avevamo sempre tenuto lontani. Il balcone è anche il protagonista della tragedia più famosa della letteratura inglese. Romeo scavalca un perimetro a lui proibito e Giulietta gli dichiara la sua passione che supera il nome di famiglia, lo status sociale, ogni impedimento, ogni distanza predeterminata per potersi, un giorno, amare, a discapito del finale shakespeariano.

Ma il balcone è anche il protagonista di uno dei momenti politici più nefasti della storia d'Italia, l'annuncio dell'entrata in guerra decretato da Mussolini da Palazzo Venezia a Roma. Tra il desiderio di vicinanza e il contrasto tra popoli ancora oggi ci confrontiamo con il bene e il male dell'umanità, ma in una maniera diversa, affrontando la pandemia, da molti definita 'guerra', al tempo stesso con paura e coraggio.

Questi ultimi mesi hanno cambiato il corso della vita quotidiana dell'intero mondo, ma hanno anche stimolato la voglia di sentirsi più vicini. I pensieri vanno più velocemente alle persone a cui vogliamo bene, a chi si ama, aspettando di condividere un abbraccio. Come ci insegna la letteratura del passato, si può essere lontani ma senza sentirsi a distanza. Basta un gesto, un'idea, una promessa per poter rimanere uniti. Forse questo è l'unico antivirus di cui disponiamo oggi, lo stesso usato da Alam e Hasna e lo stesso di cui, piena di consapevolezza e amore, Giulietta conosceva la formula.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Valerio Cappozzo, professore di letteratura italiana e direttore del Programma di Italianistica all'University of Mississippi (U.S.A.), è autore del Dizionario dei sogni nel Medioevo. Il Somniale Danielis in manoscritti letterari (Olschki 2018). Oltre all'interpretazione dei sogni lavora sul concetto di diplomazia culturale tra il mondo cristiano e musulmano nel Medioevo e nel Rinascimento. Su questo ambito di ricerca sta curando un libro su Boccaccio e l'Islam, approfondendo la ricezione araba della Divina Commedia e preparando una monografia sui viaggi mediorientali di Francesco d'Assisi e di Federico II durante le crociate. Membro del comitato scientifico di diverse collane e riviste letterarie e filosofiche, è attualmente il segretario dell'American Boccaccio Association e il co-direttore della rivista «Annali d'Italianistica».

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

Tunisi, operazione di sanificazione

Nuove povertà, fragilità sanitarie e prospettive nella Tunisia ai tempi del Covid-19

dialoghi intorno al virus

di *Simone Casalini*

16 aprile

La peste è tornata in Occidente e lo ha colto alle spalle. Senza difese, senza strategie né piani di contenimento. Nel mondo globalizzato – dal mercantilismo, dal colonialismo, dal capitalismo – la guerra è un orizzonte confidente, la peste no. L'emergenza del coronavirus ha così riproiettato i fantasmi del passato e restituito un motivo per ricentrare il discorso pubblico su di sé. È la corsa di una cultura e della sua trama alla sopravvivenza con un dibattito di prospettiva che investe la difesa o lo sgretolamento dello status quo. Un timore che ha reso afone e invisibili le altre vittime della pandemia.

Al di là del Mediterraneo, nei Paesi considerati banlieue dell'Occidente stesso, il livello di guardia ha elevato ugualmente i suoi indici, ma spesso senza poter opporre soluzioni sanitarie. Se a gennaio c'erano solo due laboratori abilitati a rivelare il contagio da Covid-19 in Africa – in Sudafrica e Senegal –, poi estesi con l'azione dell'Organizzazione mondiale della sanità (Oms), la disponibilità di posti in rianimazione è lo specchio della disuguaglianza. Secondo un'inchiesta condotta da *Jeune Afrique*, sono 15 in Burkina Faso, 15 in Somalia, 20 nella Repubblica del Congo, 22 in Gabon, 25 in Malawi, 40 nel Mali, 55 in Uganda, 130 in Kenya, 80 in Senegal. Si difendono i Paesi del Maghreb: 450-500 in Tunisia, 2.500 in Algeria (ma altre fonti parlano di poche centinaia) e 3.000 in Marocco. Il *Financial Times* ha censito invece i respiratori, indispensabili nella fase acuta delle patologie polmonari causate dal coronavirus. Ce n'è uno in Sierra Leone, 3 nella Repubblica centroafricana, 4 in Togo, 5 in Niger, 10 nella Repubblica del Congo, 11 in Burkina Faso, 15-20 in Camerun, 20 in Costa d'Avorio, 56 in Mali (15 nel settore privato), 60 in Tanzania, 80 in Senegal. In Algeria salirebbero a 2500 e 3.000 in Marocco. Il Sudafrica sarebbe il Paese più attrezzato (mille posti di rianimazione e 6000 respiratori) se non fosse che buona parte delle dotazioni è concentrata in strutture sanitarie private.

Il numero di posti letto disponibile dovrebbe essere pari al 19% delle persone infette in modo grave dalla pandemia e che dunque potrebbero richiedere l'accesso a strumenti di assistenza respiratoria o al reparto di rianimazione. La "soglia critica", cioè il numero totale di pazienti contagiati oltre il quale il sistema sanitario rischia di collassare, appare dunque un esile confine anche se finora la propagazione pandemica in Africa è stata contenuta. Forse per il problema di reperire un numero adeguato di tamponi. Ma, oltre il rosario dei numeri, preoccupano l'esiguità del personale medico e delle risorse economiche da mobilitare per fronteggiare l'emergenza.

Su avenue Bourguiba, a Tunisi, il formicolare delle persone si è arrestato sotto la statua del leader della Tunisia moderna che dal suo cavallo osserva solo la sorveglianza delle forze dell'ordine. Il presidente della repubblica Kaïs Saied ha anticipato i tempi, chiudendo il Paese sul modello italiano, dapprima (il 17 marzo) con un coprifuoco (criticato) dalle 18 alle 6 del mattino quando si erano registrati 29 casi e poi, pochi giorni dopo (22 marzo), girando definitivamente la chiave dello spegnimento delle attività economiche e sociali. Il 5 aprile il parlamento ha votato l'applicazione dell'articolo 70 della Costituzione che offre la possibilità al governo di legiferare per decreto legge per un tempo massimo di due mesi. Un passaggio non indolore che ha anche acuito lo scontro sotterraneo degli islamisti di Ennahda con il presidente Saied e il nuovo governo presieduto da Fakhfakh, la cui genesi è collocata proprio nel Palazzo di Chartage. Ma a preoccupare è la tenuta sociale di un Paese – a dieci anni dalla rivoluzione che defenestrò Ben Ali – in cui una parte consistente delle persone stenta nell'economia informale (il 41,5% secondo l'Istituto tunisino degli studi strategici) e 280 mila famiglie sopravvivono in uno stato di estrema indigenza.

Con il Fondo monetario internazionale la Tunisia ha concordato un finanziamento – "Programma Corona" – che depositerà nelle casse statali 400 milioni di dollari, mentre l'Italia ha concesso un prestito di 50 milioni di euro. Risorse in parte ristornate per assicurare un reddito ai tanti lavoratori tunisini rimasti senza occupazione e incapienti. Un'équipe medica si è invece librata in volo da Tunisi con destinazione Milano per sostenere lo sforzo della sanità italiana. Un gesto che raddoppia quello

dell'Albania. Infine, la Cina ha recapitato nella capitale tunisina macchinari sanitari accompagnati dal messaggio del presidente Xi Jinping di essere pronto ad aiutare il Paese crocevia tra Oriente e Occidente, un po' Africa e un po' Europa, luogo di innesti e diramazioni pluriculturali, "con tutti i mezzi possibili".

L'emergenza e il regime restrittivo hanno allontanato Silvia Finzi dalla sede della "Dante Alighieri", che si affaccia su avenue de la Liberté, storico grammofono di diffusione della cultura italiana. Oltre a guidarne il comitato direttivo, Finzi insegna Civiltà italiana all'università La Manouba e dirige il *Corriere di Tunisi* che dopo sessant'anni non ha lasciato la sua impronta sulla carta, ma è stato diffuso in via digitale a causa dei restringimenti che hanno chiuso la storica tipografia Finzi.

In 64 anni non era mai accaduto che il Corriere di Tunisi non uscisse, professoressa. Forse si può partire da qui per descrivere l'emergenza.

«C'è stato uno sforzo notevole per licenziare questo numero digitale e mi ha rincuorato perché far saltare un'edizione avrebbe rappresentato la rottura di una storia pluridecennale. Si è trattato di inventare, capire, provare. Ci siamo riusciti».

Com'è cambiata la sua vita?

«Completamente. Sono confinata in casa mentre prima ero sempre in movimento, in relazione con gli altri. Con gli studenti stiamo verificando la possibilità di proseguire con le lezioni attraverso le piattaforme online. Le tecnologie, alle quali ci eravamo interessati troppo poco o che impiegavamo per conversare con amici distanti, offrono una serie di nuove opportunità. Certo non potevamo pensare che la distanza fosse quella della nostra casa, della nostra strada».

Questo pone diversi interrogativi.

«Ci interroga sul presente e sul futuro: cosa significa distanza sociale? Se il modello di vita in prospettiva è quello di mantenere le distanze allora è un orizzonte complesso. Perché la nostra vita è intesa come abolizione delle distanze e dunque è sconvolgente anche dal punto di vista teorico. Il contatto è fondamentale e ora mi manca».

Come hanno reagito i suoi studenti, i giovani e com'è mutato il rapporto con loro?

«Per loro è una questione essenzialmente di mezzi. Non tutti possiedono un pc, uno smartphone o una connessione e quindi questa fase di restrizioni può amplificare la disuguaglianza. L'incontro virtuale, poi, può essere fruttuoso o, altre volte, più complesso. Tutti i nostri sensi nella vita sono sollecitati, la distanza ne elimina molti. Ne restano due: la vista e l'udito. Non so come sarà il domani, ma questa distanza ci fa capire come sia importante immaginare un altro tipo di vicinanza. Non sono in grado di avanzare previsioni, ma credo che, al di là del non essere contagiati, questo virus ci allontana e ci avvicina. Ci allontana perché pone una distanza tra noi e gli altri, ci avvicina perché così facendo evitiamo di esporre gli altri ad un possibile contagio».

Alcuni intellettuali vi hanno scorto, nella difficoltà di una libertà limitata, il ricostituirsi di una comunità, forse prima atomizzata. Ma potrebbe essere anche vero il contrario, che l'isolamento acuisca il senso di frammentazione sociale.

«Questa pandemia ha richiamato l'attenzione ad alcuni valori di solidarietà e umanità globale. È transitata da elemento estraneo a vicino, che investe le nostre vite. La lezione dovrebbe essere quella di un'umanità non più rinchiusa dentro frontiere, religioni e culture ma coinvolta nel mondo.

Abbiamo preso coscienza di questa verità primordiale, che non siamo immuni a nulla. E dovremmo avere questa consapevolezza anche per fenomeni che appaiono in altre parti del mondo. Non solo un virus, ma anche l'autoritarismo, l'ingiustizia, lo sfruttamento. La mia generazione tra due mondi, tra due Storie, non si è resa conto di ciò. Ha creduto di passare attraverso le maglie, mentre questa pandemia ci dimostra che non è così».

La Tunisia ha un rapporto plurisecolare con l'Italia – di interscambi, relazioni, ibridazioni, anche di conquiste reciproche o progetti di espansione arresi (quello coloniale italiano) – ai primi del Novecento erano più di centomila gli italiani nel Paese (oggi ridotti a cinque/seimila). Con quali occhi guardate alla vicenda italiana?

«C'è una grande solidarietà e un'attitudine di dolore rispetto a tutto quello che sta accadendo in Italia. Nello stesso tempo osserviamo l'evoluzione del virus qui. La situazione economica tunisina non è quella italiana, le fragilità sono superiori. Moltissimi lavorano alla giornata e c'è il timore che la situazione possa degenerare in disordini sociali. E poi abbiamo smarrito una prospettiva: siamo stati educati alla proiezione attraverso i nostri progetti di vita, lavoro e ricerca. Ora siamo immobilizzati, investiti da informazioni contraddittorie che non possiamo verificare, e non scorgiamo un lembo di futuro. Siamo in balia dei venti, profughi nella nostra terra. E le fasce deboli sono più esposte».

La propagazione del contagio appare circoscritta (780 casi in tutto il Paese al 16 aprile), ma il numero di tamponi effettuati è il vero discrimine. Erano poco più di 10mila l'11 aprile.

«I tamponi sono pochissimi e vengono effettuati quando esiste un rischio accertato o sintomi chiari. I mezzi sono esegui. Come sempre la società civile tunisina ha reagito in modo intenso, con forme di solidarietà economica. E i medici sono splendidi».

Com'è il sistema sanitario tunisino?

«Lo immaginiamo carente al netto della generosità del personale che lo anima e colpito nella difficoltà dell'emergenza. Nello stesso tempo credo si sia fatto uno sforzo di inclusione per estendere le cure ad un'utenza che prima era esclusa. Ma non sappiamo realmente quanti posti letti ci siano in rianimazione o quanti respiratori abbiano gli ospedali della Tunisia».

I dispositivi di protezione individuale ci sono?

«Sono contati. Io non ho nemmeno una mascherina».

Il presidente Saied ha scelto di chiudere il Paese. Il governo do Fakhfakh si è insediato da poche settimane. Come giudica la gestione preventiva dell'emergenza?

«Credo che le scelte siano state tempestive. Le decisioni del premier Fakhfakh mi sono sembrate corrette e nelle sue dichiarazioni traspare serietà. Segue i consigli del mondo scientifico. Ma esistono delle discrasie tra i controlli che sono molto severi (la Tunisia ha adottato il regime di sanzioni più duro: dal 24 marzo al 14 aprile, la Guardia nazionale tunisina ha sequestrato 11.344 patenti, 11.356 carte di circolazione e 214 veicoli. Seicento persone sono state fermate, quasi trecento mandati di arresto sono stati emessi ai danni di titolari di esercizi commerciali, *ndr*) e che portano anche alla confisca dell'auto se vieni sorpreso in un quartiere diverso da quello di residenza, e gli assembramenti che si creano nei cantieri ancora aperti o alla sedi dei governatorati dove le persone vanno a ritirare i buoni spesa e gli aiuti sociali. Peraltro, persone come me possono seguire queste direttive, ma altre più fragili sono in difficoltà: è una questione di sopravvivenza».

Una questione di disuguaglianza…

«Il coronavirus alimenta un problema sociale. La malattia è un moltiplicatore di disuguaglianza. Un senzatetto o una famiglia di sette persone che vivono in quaranta metri quadri non possono resistere a lungo alle restrizioni».

Le moschee, come le chiese in Italia, sono state chiuse.

«È stata una delle misure di sicurezza, ma trasmettono le preghiere in modo quasi continuativo. La prescrizione non viene sempre rispettata perché il desiderio del rito collettivo, della preghiera comune è forte».

La presenza dell'esercito e delle forze dell'ordine è tornata una costante in strada, ricordando i tempi di Ben Ali. C'è qualche timore rispetto all'esile percorso democratico?

«No, è una situazione legata ad un'emergenza sanitaria dalla quale non credo che possa discendere una svolta autoritaria. Questo non cancella la preoccupazione per ciò che accade nel mondo, come in Ungheria, con regimi democratici che scivolano verso l'autoritarismo. Il discorso nazionalista primitivo e arcaico continua a pulsare».

La Cina ha inviato macchinari sanitari e proposto aiuti. Da anni è penetrata in Africa, espandendo la propria area di influenza politica e la ragione economica. Sta capitando anche in Tunisia?

«No, non direi. La presenza cinese è un fattore soprattutto in Algeria».

Il mondo intellettuale tunisino si è interrogato sulle prospettive?

«Il mondo intellettuale ha voglia di riflettere, soprattutto sul domani, su quali elementi del nostro status quo potranno modificarsi. Io sono meno ottimista: credo che chi sostiene il tema dell'equa distribuzione delle ricchezze lo continuerà a fare anche domani, chi lo osteggiava difenderà le sue posizioni. L'emergenza non stimolerà una presa di coscienza collettiva».

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Riferimenti bibliografici

Yadh Ben Achour, *La tentazione democratica*, Ombre corte, Verona, 2010.

Larbi Chouikha e Éric Gobe, *Histoire de la Tunisie depuis l'indépendance*, La Découverte, Paris, 2015.

Silvia Finzi (a cura di), *Memorie italiane di Tunisia*, Finzi editore, Tunisi.

Tania Groppi e Irene Spigno (a cura di), *Tunisia. La primavera della Costituzione*, Carocci, Roma, 2015.

Asma Nouira, Hamadi Redissi, Ahmed Zghal, *La transition démocratique en Tunisie*, Diwen Edition, Tunis, 2012.

Hamadi Redissi, *L'islam incertain. Révolutions et islam post-autoritaire*, Cérès éditions, Tunis, 2017.

Stefano Torelli, *La Tunisia contemporanea*, Il Mulino, Bologna, 2015.

Anne Wolf, *Political Islam in Tunisia. The History of Ennahda*, C. Hurst&Co., London, 2017.

Simone Casalini, giornalista professionista, è caporedattore del *Corriere del Trentino*-*Corriere della Sera* e collabora con alcune riviste di politica internazionale, 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).

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

Un effetto collaterale della pandemia: il colpo di coda della religione

dialoghi intorno al virus

di *Augusto Cavadi*

9 aprile

Passata le tempesta, tra i mille bilanci inevitabili non potrà mancare una riflessione teologica. O meglio: socio-antropologica e filosofica sul dibattito teologico che è già in corso in questi mesi di pandemia. Il papa che chiede a Dio, nella piazza deserta antistante san Pietro, di fermare la diffusione del virus, o – a livelli infinitamente più bassi – un leader politico di destra (smaccatamente edonista) che recita in diretta l' *Eterno riposo* con una conduttrice televisiva, suscitano le reazioni più opposte (e, in una certa misura, imprevedibili): da una parte, voci 'laiche' esprimono ammirazione per il gesto drammatico di un vecchio prete barcollante che, davanti al mondo, sotto una implacabile pioggia, si rivolge al suo Dio; dall'altra, non pochi teologi (anche cattolici) gridano allo scandalo per ciò che la preghiera del papa sottintende (Dio può fermare il morbo: ma allora perché prima lo permette?) e, ancor più, per la promessa medievale dell'indulgenza plenaria ai credenti che avessero voluto associarsi alla sua supplica pubblica.

Che significato custodiscono, e in parte rivelano, questi episodi (e molti altri simili in aree ebraiche e islamiche)? Molto in sintesi, direi che rappresentano il tentativo – disperato – della religione tradizionale, istituzionale, di reagire al proprio *tramonto irreversibile.* In fasi di sofferenza noi mortali, sia come singoli individui che come collettività, siamo disposti a tutto pur di alleviare l'angoscia della malattia e della morte: anche a mettere fra parentesi le nostre esigenze critiche, solitamente vive. È ovvio, dunque, che in buona fede (papa Francesco) o in malafede (leader istrioni innominabili) approfittino di queste faglie per riproporre messaggi, credenze, simboli, gesti…appartenenti a una paradigma teologico-culturale in agonia. Ma proprio questi anacronistici tentativi (patetici o tattici) – mostrando platealmente la loro inefficacia alle persone di buon senso (dunque non proprio a tutte: ci sarà sempre qualcuno che attribuirà l'eclisse inevitabile del covid-19 alla Madonnina del Duomo di Milano) – finiranno con il rivelarsi degli autogoal.

Possiamo concludere, dunque, con la facile previsione che – dopo la pandemia del coronavirus – si completerà l'estinzione epocale della "religione", inutilmente soccorsa con i respiratori artificiali della paura planetaria? Sì, ma con molti "ma".

Eclissi della *religione*, emersione della *religiosità*

Proprio nei giorni dell'eremitaggio forzato ho finalmente potuto leggere uno dei tanti libri in lista di attesa sul mio tavolo: *Le metamorfosi di Dio. La nuova spiritualità occidentale* (Garzanti, Milano 2005), a firma di Frédéric Lenoir, originariamente edito in Francia nel 2003. In esso si racconta, senza eufemismi, la gravità della crisi che attraversano le grandi religioni mondiali (in particolare le tre religioni del Libro): sia dal punto di vista quantitativo (cresce il numero dei cittadini che si dichiarano atei o agnostici o comunque non-praticanti) sia, ancor più, dal punto di vista qualitativo (chi continua a dirsi ebreo, cristiano o musulmano non ritiene di poter aderire *toto corde* alla propria confessione religiosa, ma si riserva il diritto di condividere alcune credenze e alcune norme di comportamento come di rifiutarne altre, tradizionalmente ritenute irrinunciabili).

Tuttavia Lenoir si chiede se le religioni ufficiali oggi in crisi di consensi siano state sempre le uniche protagoniste della scena pubblica. E risponde negativamente. Infatti, in parallelo con le versioni istituzionali maggioritarie, si sono registrate delle correnti religiose alternative che, nonostante le persecuzioni solitamente feroci, si sono più o meno sotterraneamente perpetuate negli ultimi venti secoli. Nel volume le esemplificazioni via via evocate sono innumerevoli: l'ebraismo ha conosciuto il cabalismo, l'islamismo ha conosciuto il sufismo, il cristianesimo ha conosciuto movimenti ereticali di ogni genere. Per limitarci alla storia cristiana, e agli ultimi sette-otto secoli, l'autore cita (fra moltissimi altri): Alberto Magno, «attraverso il quale, nel medioevo prima dell'averroismo, l'occultato si congiunge con la filosofia ufficiale» (così Gilbert Durand citato a p. 252); Meister Eckhart, Tauler, Suso; Ruggero Bacone, Nicolas Flamel, Nicola Cusano, Blaise de Vigenére, Basile Valentino, Patricius Patrizi,Giorgio da Venezia, Egidio da Viterbo, Marsilio Ficino, Pico della

Mirandola, Valentin Weigel, Kunrath, Robert Fludd, Angelus Silesius, Paracelso, Cornelius Agrippa, Giordano Bruno; Goethe, Novalis, Schubert, Saint-Martin, Hamann, Martines de Pasqually, Swedenborg, Erkartsthausen, Etteila, Barchusen, Ashmole, Gaffarel, Morin de Villefranche, Blacke; Nerval, Ballanche Bonald, Maistre, Baader,Schlegel …sino ai nostri giorni, in cui troviamo personaggi di enorme influenza quali Mircea Eliade, Gaston Bachelard, Carl Gustav Jung, René Guénon, Henry Corbin, Eugen Drewermann e così via. Allora: è corretto affermare che la *religione* è al tramonto? Indubbiamente. Ma a patto di aggiungere subito che la sua eclissi corrisponde all'emergere in piena luce (soprattutto, si potrebbe precisare, grazie alle garanzie di libertà di opinione offerte dalle istituzioni liberal-democratiche) di forme di *religiosità* a lungo, e invano, represse: «è difficile non chiamare 'religiose' le intime esperienze del sacro dei nostri contemporanei, anche se intendono collocarsi al di fuori del quadro di una religione».

Ho trovato molto acuto – e molto interessante – il tentativo di Lenoir di andare oltre la fenomenologia sociologica e antropologica e di individuare quei mutamenti teologici (dunque proprio teorici, speculativi, se vogliamo metafisici) che la rivincita della religiosità 'alternativa' alle religioni 'canoniche' sta comportando nella mentalità degli stessi credenti che si dichiarano ancora appartenenti a una comunità confessionale di tipo tradizionale. A suo parere, il divino sta acquistando – anzi, ha già acquistato nelle fasce più consapevoli dei 'fedeli' – nuove "figure":

- «la realtà ultima viene sempre meno associata alla figura di un divino personalizzato e assume maggiormente quella di un divino impersonale, inoggettivabile, indicibile»
- «l'uomo non cerca tanto di venerare un Dio esterno quanto di sentire il divino nel profondo del suo essere»
- «l'uomo vuole reincantare il mondo, vale a dire ritrovare il divino attraverso le sue manifestazioni cosmiche» (idem: 271).

Sarebbe davvero impossibile illustrare queste tre "metamorfosi" nello spazio di un breve saggio. A integrazione – e ad aggiornamento – delle pagine abbondanti che vi dedica Lenoir si potrebbero citare, almeno, i tre volumi recenti delle edizioni Gabrielli di San Pietro in Cariano che raccolgono i contributi di vari teologi contemporanei: *Oltre le religioni. Una nuova epoca per la spiritualità umana* (2017); *Il cosmo come rivelazione. Una nuova storia sacra per l'umanità* (2018); *La spiritualità oltre il mito. Dal frutto proibito alla rivoluzione della conoscenza* (2019).

Almeno un'avvertenza per così dire metodologica da parte dell'autore, comunque, tengo a sottolinearla. Egli l'avanza a proposito della prima "metamorfosi" (che avviene sulla scia della venerabile tradizione della "teologia negativa" risalente al neoplatonico Proclo e del suo discepolo cristiano Pseudo-Dionigi Aeropagita, del V secolo), ma aggiunge che vale anche per le altre due:

«Senza una vera e propria preparazione filosofica o teologica, è possibile cogliere veramente il valore e il senso di simili opere di teologia mistica? Il fatto che questi autori 'colpiscano' i nostri contemporanei è sicuramente una dimostrazione che questi ultimi sono in cerca di una formulazione del divino più profonda, esperienziale, apofatica, di quella che da alcuni secoli domina in Occidente, fatto che ci autorizza a collegare le ricerche attuali di un divino impersonale a queste correnti filosofiche e teologiche che appartengono all'universo tradizionale. Ma occorre sottolineare la differenza di livello tra i due universi. Alcune ricerche individuali attuali probabilmente colgono queste antiche espressioni nella loro coerenza e profondità. Altre vi trovano una semplice risonanza – cosciente o incosciente – di una ricerca superficiale o artificiale, se non addirittura illusoria» (idem: 281).

Insomma: solo una vigilanza critica, resa possibile da una solida formazione filosofica e teologica, può ridurre il rischio di vivere le trasformazioni epocali come semplici variazioni di moda. Il rischio non è solo di perdere un'occasione storica per crescere nella relazione dell'umanità con il Mistero che l'abbraccia da ogni lato, ma di cadere in derive irrazionalistiche. L'ambiente delle nuove

religiosità – è stato osservato di recente – «si è gradualmente disinteressato agli studi filosofici» e "tale disinteresse" ha consentito

«la produzione indiscriminata di teorie sull'aldilà, sugli stati extra-ordinari di coscienza e sull'evoluzione interiore dell'uomo totalmente slegate dall'utilizzo consapevole della più alta facoltà umana. Teorie in cui la fantasia, l'opinione, l'arbitrarietà del singolo e il sentire – appunto – sono veri e propri *tronisti*, e dove la riflessione filosofica rappresenta quasi un ostacolo, perché viene associata a un ragionamento meccanico, per sua natura fallace» (Andrea Colamedici-Maura Gancitano, *Tu non sei Dio. Fenomenologia della spiritualità contemporanea*, Tlon, Roma 2016: 193).

La spiritualità è la religiosità 'senza' qualcosa?

Se affido volentieri al lettore il piacere di assaporare tutte le articolazioni della trattazione di Lenoir, non vorrei sottrarmi al compito di avanzare qualche osservazione 'critica' (nell'accezione, ovviamente, etimologica e costruttiva del vocabolo). E la prima di queste osservazioni riguarda la distinzione fra "religione" e "religiosità". Essa è certamente preziosa, ma è anche sufficiente? A me pare di no. Sono convinto che la seconda categoria interpretativa ("religiosità") vada ulteriormente scomposta, analizzata, per evitare di adoperarla come ombrello troppo ampio (e dunque troppo generico). Mi pare infatti che, fuori dai confini della "religione", troviamo sì la "religiosità" ma anche – ben distinguibile da essa – la "spiritualità" in senso a-confessionale e a-religioso. Anche il nostro autore, riprendendo *Al posto di Dio* di Luc Ferry (Frassinelli, Milano 1998), distingue – opportunamente – la "religiosità" dalla "spiritualità laica", ma lo fa in termini che a me appaiano francamente svalutativi di quest'ultima. Infatti (se ho ben capito) la "spiritualità laica" consisterebbe «nella ricerca di una realizzazione personale in un solo livello di realtà: il mondo tangibile dove ci troviamo»; laddove "il credere religioso" (dentro o fuori da un contesto istituzionale, dogmatico, liturgico) vorrebbe «fare l'esperienza più 'verticale' di una pluralità di livelli di realtà, in sé e nella natura, attraverso pratiche di autorealizzazione, che cambieranno notevolmente a seconda degli individui, come la preghiera, l'astrologia, la meditazione, le terapie transpersonali o i rituali magico-religiosi».

Così rappresentata, la differenza fra spiritualità laica e religiosità mi lascia perplesso. Come ho proposto in varie occasioni (tra cui *Mosaici di saggezze. Filosofia come nuova antichissima spiritualità*, Diogene Multimedia, Bologna 2015), vedrei la "spiritualità laica" non come un *minus* rispetto alla "religiosità" bensì come la sua condizione di possibilità, il suo *humus* indispensabile: senza una sintassi spirituale basica (intessuta di senso critico, gusto del silenzio, sensibilità per la bellezza, compassione per la sofferenza di tutti i viventi, rispetto del contesto naturale, lealtà nelle relazioni, gestione dei bisogni e dei desideri…) ogni eventuale slancio "verticale" di tipo 'religioso' puzza di inautenticità. Di incoerenza e di ipocrisia. Di bigottismo.

Riconosco meno lontana dalla realtà la perimetrazione della spiritualità laica che offre André Comte-Sponville nel suo *Lo spirito dell'ateismo. Introduzione a una spiritualità senza Dio* (Ponte delle Grazie, Milano 2007). Dopo aver distinto il "sacro" come «ciò che ha a che fare con il soprannaturale o il divino» e il "sacro" come «ciò che ha un valore assoluto o che sembra tale, che si fa valere in modo incondizionato, che non può essere violato senza commettere sacrilegio o senza disonore», il pensatore francese non esita ad affermare che la spiritualità *tout court* (dunque, *anche* atea) non può non includere il riconoscimento del 'sacro' in questa seconda accezione del vocabolo: il sacro come «la dimensione della verticalità, dell'assoluto o del dovere (a seconda delle parole che vorremo utilizzare) della specie umana, dimensione che ci rende – grazie alla civiltà – diversi dagli animali». Se è la *fides* come "fede" che ci lega al sacro-divino, è la *fides* come "fedeltà" che ci lega al sacro-antropologico: e mentre è possibile una fedeltà («attaccamento, impegno, riconoscenza») senza fede («credenza» in «una o più divinità»), è impossibile (o almeno sospetta) una fede senza fedeltà. In

ogni caso «l'empietà (l'assenza di fede)» non va confusa con il «nichilismo (l'assenza di fedeltà)»: «quando si è perduta la fede, resta la fedeltà. Quando si sono perdute entrambe, non resta che il nulla, se non peggio». In altre parole, se lo intendo bene, Comte-Sponville è convinto che esiste un livello di spiritualità elementare (o di etica) anteriore alle eventuali, successive, opzioni teologico-religiose: «Il primo dovere, e il principio di tutti gli altri, è vivere e agire *umanamente*. Per questo, la religione non basta, né ce ne dispensa. L'ateismo neppure».

Insomma, accogliendo il positivo delle due proposte (Lenoir e Comte-Sponville), ma limandone certe approssimazioni, direi che tutti gli uomini siamo (almeno potenzialmente) dotati di "spiritualità" (basica, laica, elementare, fondamentale): vedrei in un Leopardi o in Mozart splendide espressioni di questa dimensione (che mi guarderei bene dal qualificare "orizzontale" o confinata nel «mondo tangibile dove ci troviamo»). Una cerchia meno ampia di umani ritiene di avvertire il contatto con il "numinoso" (il misto di "tremendo" e "affascinante" di cui ha parlato Rudolf Otto) e auto-interpreta (correttamente) come "religiosità" la propria esperienza spirituale: individuerei Foscolo o Beethoven come esponenti di questa dimensione (altra, ma non opposta né in competizione, con la spiritualità 'laica'). Una cerchia ancora più ristretta di umani ritiene possibile – talora necessario – incanalare in una "religione" istituzionale il proprio desiderio di comunione con l'Assoluto e, in Lui, con l'universo: gli esponenti più avvertiti e più nobili di questa dimensione (quali sono stati, ad esempio, Manzoni o Bach) non sono stati neppure sfiorati dalla tentazione di svalutare o denigrare quanti hanno preferito vivere 'soltanto' la spiritualità antropologica o la religiosità aconfessionale. Viceversa direi che essi hanno meritato e meritano il rispetto universale non solo per i meriti artistici, ma anche perché la loro "fede" in senso confessionale si è configurata come saldamente radicata in una "religiosità" più ampia e in una ammirevole "spiritualità" per così dire 'naturale'.

In che senso un Dio trascendente è "un Dio esterno" rispetto al "profondo" dell'essere umano?

Come abbiamo riportato sopra, Lenoir registra il passaggio epocale da un Dio trascendente a un Dio immanente: «l'uomo non cerca tanto di venerare un Dio esterno quanto di sentire il divino nel profondo del suo essere». Nessuno di noi, sin da quando ha imparato da bambino la preghiera di Gesù ("Padre nostro che sei nei cieli…"), ha potuto fare a meno di identificare trascendenza e 'esternità'. L'identificazione risaliva ai secoli precedenti: «Quanto il cielo sovrasta la terra, tanto le mie vie sovrastano le vostre vie, i miei pensieri sovrastano i vostri pensieri» (Isaia, 55, 9). Anzi, adottando il vocabolario di Jung, si potrebbe considerare l'equivalenza "cielo= sede del divino" come un archetipo universale.

Ma questa "immagine" della trascendenza avvicina o allontana dalla nozione filosofico-teologica corrispondente? A me pare che, dalla mitologia platonica in poi, la nozione di trascendenza sia prigioniera di quegli stessi *media* che erano stati originariamente elaborati per veicolarla. Un destino simile al semantema 'metafisica' che, nato per indicare testi mirati a scandagliare l'intimo degli enti, ha finito col significare la speculazione sull'astratto, sul mentale, sull'a-priori, sull'impalpabile: non più dunque sinonimo di "ultra-fisica" o di "intra-fisica", bensì di "extra-fisica".

«È abbastanza naturale – ha scritto Joseph de Finance – che l'intervallo assoluto che ci separa dal Tutt'altro ci si presenti dapprima sotto la figura familiare di ciò che, all'interno della nostra esperienza, ci separa da esseri che noi giudichiamo superiori: il Padre, il Re, il Cielo…Occorre un pensiero già esercitato per distinguere esplicitamente l'infinito dal grandissimo, ciò che sfugge ad ogni misura da ciò che eccede il nostro potere di misurare. Ad una coscienza religiosa ancora rudimentale l'Assoluto si presenterà dunque sotto dei volti la cui inadeguatezza ci sembra evidente. Non bisogna arrestarsi però a ciascuna di queste espressioni come se essa formasse, da sé sola, un senso compiuto; bisogna invece interpretarle attraverso il movimento che le ha suscitate, che le porta, le anima, dona loro un senso, e che le fa rifiutare via via che esse manifestino la loro insufficienza in rapporto ad un'esigenza sempre meglio percepita. È come se il loro ruolo fosse quello di rivelare al pensiero religioso, in ciascuna delle sue tappe, mediante questa reazione di rigetto, la vera portata

del suo slancio. Bisogna che il pensiero esista, e prenda figura, perché esso possa superarsi. Ma esso deve superarsi, altrimenti la figura diventa un ostacolo ed uno schermo, e lo slancio religioso affonda o si smarrisce» (*Au-delà de tout. Per un Dio senza antropomorfismi*, Ila Palma, Palermo 1984: 24-25).

Sì, affermare la trascendenza divina significa che «Egli è al di là, al di sopra», ma «come la sorgente e il fondamento di tutto». È proprio per questa ragione che

«vi è al fondo di ogni essere in quanto essere, e più in particolare al fondo di ogni spirito in quanto spirito, un'intima affinità con Lui – non rappresentabile, non esprimibile in concetti proporzionati – che assicura alle nostre affermazioni su Dio il sovrappiù di significato necessario alla loro verità. Se noi vogliamo portare in chiaro questo sovrappiù, non lo possiamo che per mezzo di termini che, a loro volta, attingono nell'indicibile il loro sovrappiù di senso; e così di seguito» (idem: 51- 52).

Insomma: la nozione 'comune' di trascendenza esige di essere trascesa… Se vogliamo pensare l'Impensabile con l'aiuto di metafore tratte dalla nostra esperienza mondana, potremmo riferirci a una poesia di Saffo o a una canzone di John Lennon. Dei marziani che atterrassero sul nostro pianeta il giorno dopo un disastro nucleare totale potrebbero trovare un libro con le liriche della poetessa greca o un cd con *Immagine* del cantante inglese. Si dedicherebbero, molto comprensibilmente, a capire di cosa sia fatto un libro o un cd; ad analizzarne i materiali, la struttura chimico-fisica, le fasi in cui si è snodato il relativo processo produttivo e così via. Se uno di loro sostenesse che con tutte quelle ricerche – in sé preziose – non si attingerebbe il *proprium* di quella poesia o di quella canzone in quanto 'trascendente' la carta del volume o il metallo del disco, "dove" se non nel volume o nel disco lo si potrebbe rintracciare? Eppure tale 'immanenza' non solo non escluderebbe, ma anzi presupporrebbe, una qualche irriducibilità ontologica fra i contenuti noetico-estetici e i supporti materiali che li veicolano.

De-antropomorfizzare Dio significa necessariamente spersonalizzarlo?

Rilevando, con esattezza e correttezza, ciò che sta avvenendo nel passaggio dalle religioni (monoteistiche) alla/alle religiosità, Lenoir – come abbiamo accennato sopra – sottolinea il passaggio «dal Dio personalizzato al divino impersonale»: «il rifiuto di un Dio antropomorfo si accompagna a una critica più radicale della concezione del Dio personalizzato sviluppata dai poli dominanti dei monoteismi. Un Dio che si rivolge personalmente agli uomini, si immischia nelle cose umane, conclude alleanze con loro e parla mediante la voce dei profeti». In termini equivalenti questo rifiuto è denominato, nel dibattito attuale, rifiuto del "teismo": basterebbe leggere il libretto molto agile del gesuita Roger Lenaers (*Cristiani nel XXI secolo? Una ri-lettura radicale del Credo*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2018) o la trattazione più impegnativa del vescovo episcopaliano John Shelby Spong (*Perché il cristianesimo deve cambiare o morire. La nuova riforma della fede e della prassi della Chiesa,* Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2019) per rendersi conto di ciò che è in questione. Tutta questa letteratura (e dunque, *a fortiori*, le pagine di Lenoir che non è un teologo, ma un filosofo e un sociologo) è, a mio sommesso avviso, inficiata da qualche equivoco che, almeno allo stato attuale, sono in grado solo di individuare, non certo di sciogliere. Essa, infatti, è motivata da un'esigenza sacrosanta: andare non solo «oltre alle ridicole rappresentazioni di un Dio barbuto», ma anche al di là del «Dio biblico che si adira, si lamenta, cambia idea, si arrabbia e non nasconde i propri rimorsi». Anzi, poiché nella storia occidentale si è avuta una de-antropomorfizzazione di Dio con il "deismo" illuministico, questa letteratura teologica contemporanea vuole andare anche oltre il Dio sobrio, ma comunque identificabile concettualmente, del Sei-Settecento:

«il Dio lontano e totalmente trascendente di una certa teologia cristiana razionalista, quello dei filosofi deisti del XVII secolo o il grande architetto dei massoni, quel Dio estraneo al mondo, nato dalla concezione di un cosmo-macchina disincantato»; insomma, un «Dio esterno, estraneo al cosmo e alle faccende umane" che "non si rivolge al cuore, alla sensibilità, non si 'prova'».

Né antropomorfismo ingenuo, dunque, né deismo cerebrale: in un solo vocabolo, non *teismo*. Non resta che il Dio "impersonale" che fa tutt'uno con la natura (prospettiva soprattutto anteriore, o comunque esterna, ai monoteismi) e/o con la storia dell'umanità (prospettiva soprattutto romantico-idealistica che ritiene di inglobare e superare l'unilateralità dei monoteismi)? Ma quanto questa concezione del divino si differenzia davvero dall'ateismo? «Io non sono ateo» (spiega un amico a Comte-Sponville), «credo che ci sia qualcosa, un'energia…». E il pensatore francese risponde: «Perbacco! Anch'io credo che ci sia qualcosa, un'energia […]. Ma credere in Dio non è credere in un'energia: significa credere in una volontà o in un amore! Non è credere in qualche cosa; significa credere in Qualcuno! Ed è a questa volontà, a questo amore, a questo Qualcuno […] a cui, per parte mia, non credo» (Comte-Sponville 2007: 76).

Ecco il punto che, a mio avviso, meriterebbe più attenzione: tra teismo e a-teismo (uso qui l'alfa privativa in senso letterale per indicare qualsiasi posizione teologica differente dal teismo) *tertium datur*. Ma questo *tertium* sarebbe una Forza anonima onnipresente (diciamo, con molta approssimazione, il Divino dei panteisti) oppure una "figura" che, senza essere banalmente qualificata «in base alle specificità dell'essere umano» (esponendosi al sarcasmo di Voltaire: «Se Dio ci ha fatto a sua immagine, gli abbiamo reso pan per focaccia»), sia comunque dotata *almeno* di quelle ricchezze che riconosciamo alla soggettività umana (quando la concepiamo potenzialmente capace di conoscenza, di libertà, di relazionalità, di responsabilità)?

È in questa direzione che hanno riflettuto personaggi come Tommaso d'Aquino, al quale la teologia puramente negativa (o apofatica) era molto ben presente. Ed è in questa direzione che continuano a riflettere pensatori contemporanei come Hans Küng che, ad esempio, propone la categoria della "transpersonalità" e di "superpersonalità":

«Dio non è certamente una persona nel modo in cui lo è l'uomo: l'Onnicomprensivo e Onnipervadente non è mai un oggetto da cui l'uomo possa distanziarsi per esprimersi su di lui. Il fondamento, il sostegno e il fine originario dell'intera realtà, che determina ogni singola esistenza, non è una persona particolare tra le altre persone, non è un super-uomo o un super-io. Anche il concetto di persona è una cifra per indicare Dio: Dio non è la persona suprema tra altre persone. Egli trascende anche il concetto di persona: Dio è *più che persona*. […] Un Dio che giustifica la personalità, non può essere egli stesso apersonale. Proprio perché non è una 'cosa', proprio perché, come si sostiene in Oriente, non è visibile, disponibile, manipolabile, Dio non è neppure im-personale o infra-personale. Dio trascende anche il concetto di impersonale: Egli non è neppure *meno che persona*. […] Dio non è qualcosa di neutro, un Es, ma un Dio degli uomini, che provoca la decisione della fede o dell'incredulità: Egli è spirito dotato di libertà creativa, è l'identità originaria di giustizia e amore, un interlocutore che trascende e insieme giustifica ogni personalità interumana. Se si vuole chiamare la realtà primissima e ultimissima con i nomi che le danno le filosofie religiose dell'Oriente (il 'Vuoto' o il 'Nulla assoluto'), si deve anche aggiungere che essa è l'Essere stesso che si manifesta con un'esigenza e una comprensione infinite. Nel caso che si faccia questione di parole, sarà meglio definire la realtà realissima come *transpersonale* e *superpersonale*, invece che come personale o apersonale" (*Dio esiste?*, Mondadori, Milano 1979: 704-705).

So bene che queste considerazioni di Hans Küng non sono definitive e lasciano aperte molte domande. Se meritano, a mio modesto avviso, di essere esaminate almeno come ipotesi è perché mi sembra assai poco ragionevole che il Tutto (comunque lo si concepisca: solo trascendente, solo immanente o trascendente-immanente) non abbia una qualche sua originaria e originale consapevolezza di quella microscopica particella costituita da ciascuno di noi mortali, laddove ciascuno di noi mortali è invece – almeno potenzialmente – in grado di rapportarsi con il Tutto in maniera consapevole e libera. Questa asimmetria fra il Tutto e una (microscopica) parte, a favore della (microscopica) parte, non mi convince dal punto di vista logico. Come, d'altronde, non mi convincono i tentativi di questa (microscopica) parte di andare al di là della generalissima affermazione che il Tutto non può essere meno consapevole della (microscopica) parte, producendo

teorie su cosa questo Tutto sia nella sua essenza, voglia nei confronti dell'universo e così via. Anche su questo silenzio apicale mi ritrovo in sintonia con Tommaso d'Aquino che – lo ricorda Lenoir a p. 275 – in *De potentia* (q. 7, a. 5, ad 14) ha lasciato scritto: «In ultima istanza, tutto ciò che l'uomo sa di Dio, è che non lo conosce, in quanto sa che ciò che Dio è supera tutto quello che di Lui possiamo conoscere». Purtroppo, il buon san Tommaso – in un tempo in cui la conoscenza del mondo biblico era, rispetto a oggi, ingenua quanto la conoscenza del mondo fisico – ha creduto che questa «nube dell'inconoscenza» (come recita il titolo di un celebre testo inglese, anonimo, del XIV secolo) fosse stata squarciata da un'autorivelazione di Dio stesso al popolo ebraico, prima, e – in Gesù di Nazareth – all'intera umanità, dopo. E ha scritto i volumi delle due *Summae* delle quali, in punto di morte, ha dovuto dare – per onestà intellettuale – come giudizio conclusivo: «Sono solo paglia» (cfr. ivi), chiedendo che venissero bruciati.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

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); *Peppino Impastato martire civile. Contro la mafia e contro i mafiosi* (Di Girolamo, 2018).

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

Foto Gianluca Ceccarini

Diari di una quarantena per schizzi d'immagini

dialoghi intorno al virus

14 aprile

di *Gianluca Ceccarini, Nahid Rezashateri*

Vìrus s. m. [dal lat.Virus «veleno»], invar. –1.In biologia, termine con cui si designa un gruppo di organismi, di natura non cellulare e di dimensioni submicroscopiche, incapaci di un metabolismo autonomo e perciò caratterizzati dalla vita parassitaria endocellulare obbligata. Quando un virus riesce a penetrare all'interno di una cellula con la quale è venuto in contatto, il suo genoma si integra nel materiale genetico della cellula ospite alterandone così il patrimonio genetico e obbligandola a sintetizzare acidi nucleici e proteine virali e quindi alla replicazione del virus.

Lo spazio che occupiamo è uno stato mentale dove ogni fenomeno, compresa la percezione di noi e della nostra identità, è un prodotto storico, mutante nel tempo, comunicante infiniti e metamorfici significati. La quarantena innesca modalità del vivere che, nonostante l'obbligata staticità, aprono all'esperienza del mutevole.

I giorni uguali agli altri, sospesi e monolitici, la realtà che si fa indecifrabile, la perdita di sicurezza, tutto concorre a farci sentire sulla pelle quanto tutto, nonostante i nostri sforzi, sia incontrollabile e mutevole. Abbiamo imparato che anche un virus può diventare mutevole e con esso le nostre paure e visioni distopiche. Abbiamo imparato che qualcosa di invisibile e infinitamente piccolo può fermare il mondo.

Questa condizione mentale durante la quarantena Covid 19 si è innescata paradossalmente a causa di qualcosa di estremamente intangibile, invisibile, dalla forma seducente: una sfera, un piccolo pianeta grigio da cui si innalzano alberelli dalla chioma rossa. Le forme e le rappresentazioni dei virus hanno sempre qualcosa di attraente.

Il virus conserva e protegge il proprio materiale genetico nel capside che può variare in dimensioni e complessità della struttura, poliedri che devono garantire efficienza e stabilità. Strutture geometriche complesse visibili all'occhio umano solo attraverso l'uso del microscopio elettronico.

Abbiamo imparato quanto a causa di una Pandemia le dimensioni del micro e del macro siano così drammaticamente collegate, quanto il battito d'ali di una farfalla o il contatto con un' entità biologica invisibile possano cambiare drasticamente le nostre vite e la nostra percezione.

Come molti fotografi, in questo strano e surreale momento storico, stiamo sentendo il bisogno di raccontare quello che ci sta accadendo. Chi ama la fotografia sa bene cosa intendiamo.

Siamo fortemente convinti che tra la Fotografia e l'Antroplogia ci siano dei legami profondi. Entrambe raccontano l'uomo e la realtà, ed entrambe costituiscono, per chi le pratica costantemente, un metodo, un filtro di analisi, osservazione e lettura del reale, e infine un'esigenza costante. Trovarsi improvvisamente catapultati in un periodo surreale e sentire sulla propria pelle che si sta vivendo un momento storico unico non può che innescare in noi un bisogno irresistibile di raccontare.

Ma come raccontare una pandemia in corso che ha stravolto le nostre vite e la percezione di tutto ciò che ci circonda? Nell'ambiente della Fotografia è già attivo un forte dibattito su cosa sia opportuno o meno fare: è giusto scendere in strada, nonostante i divieti, per fotografare le nostre città, le nostre strade deserte? É giusto entrare nelle corsie degli ospedali e puntare gli obbiettivi sui malati morenti e sugli infermieri stremati dal lavoro?

C'è chi pensa che non ce ne sia bisogno, che in alcuni casi la fotografia debba fare un passo indietro e che si possa comunque raccontare attraverso linguaggi altri, non necessariamente legati al reportage classico. Si può raccontare un fenomeno attraverso mille angolature, si può entrare nel cuore di un evento anche puntando l'attenzione su una parte del tutto, su una microstoria. E questo l'Antropologia lo sa bene.

Le scienze sociali, e in particolare l'Antropologia contemporanea, per loro natura hanno la caratteristica di essere autoriflessive: gli studiosi si domandano e riflettono sul loro operato, sul rapporto tra l'osservato e l'osservatore, sulle categorie del "noi" e dell'"altro", inoltre le storie locali e di vita e l'autobiografia sono generi ben consolidati all'interno degli studi demoetnoantropologici. L'Antropologia ha fatto della "ricerca sul campo" e dell'"osservazione partecipante'' il suo metodo privilegiato e, come diceva il noto antropologo polacco Bronisław Kasper Malinowski, il ricercatore per fare ciò deve "piantare la propria tenda nel centro del villaggio", un pò come quando il fotogiornalista si pone al centro della scena per testimoniare con le immagini il presente.

Le fotografie di reportage sono per noi delle forme efficaci di ricerca socio-antropologica, un potente metodo d'osservazione capace di raccontare la complessità del reale. Ma pensiamo anche che a volte

“la propria tenda” possa essere piazzata anche in luoghi periferici dal centro della scena, negli interstizi antropologici, in spazi apparentemente marginali o privati che in quanto parte del tutto possono avere la capacità di raccontare sorprendentemente molto.

Sin dai primi giorni dell’emergenza Covid 19 abbiamo cominciato a scattare foto e “scavare” nel nostro archivio di immagini, assecondando un bisogno di raccontare e raccontarci che cresce esponenzialmente con lo scorrere dei giorni.

Senza progettare molto, quasi istintivamente, si stanno pian piano concretizzando così due “diari di bordo” personali ongoing, costituiti perlopiù da foto scattate giornalmente e immagini recuperate dai nostri rispettivi archivi. Condividiamo gli scatti in tempo reale sui social con dei progetti open call dedicati alla quarantena, in particolare con il progetto #creativiinquarantena curato dalla fotografa Giulia Haraidon.

Sin dai primi giorni della quarantena viviamo in casa Nahid, io e mia madre. La reclusione forzata per me è stata un’occasione per ri-scoprire un rapporto di convivenza e intimità con mia madre che si era interrotto molti anni fa, quando decisi di lasciare la casa dei miei genitori. Per Nahid, nata in Iran e residente da 7 anni in Italia, la reclusione significa naturalmente disagio e preoccupazione costante per i propri cari lontani migliaia di chilometri e residenti in uno dei Paesi più colpiti dal virus.

Due microstorie personali che prendono vita all’interno delle stesse mura domestiche, due modi di percepire la Pandemia in corso, due linguaggi fotografici, due piccole testimonianze di un femomeno grande e complesso che sta sconvolgendo la vita di milioni di persone.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Gianluca Ceccarini, laureato in Antropologia presso l’Università la Sapienza di Roma con una tesi sulle dinamiche di identità territoriale dei culti micaelici nei santuari ipogei, nel 2001 è stato socio fondatore dell’ARSDEA Associazione Ricerche e Studi Demo-Etno-Antropologici, tramite la quale svolge diverse attività: ricerche sul territorio, allestimenti museografici, partecipazione e organizzazione di convegni, pubblicazione di articoli. Si occupa di ricerca demo-etno-antropologica, con un particolare interesse rispetto alle tematiche dell’Antropologia del Paesaggio, del Corpo e dell’Etnomusicologia, privilegiando l’uso della fotografia. Con Nahid Rezashateri, fotografa-moviemaker iraniana, nel 2018 ha fondato il collettivo SARAB che si occupa di progetti fotografici, antropologia visuale, cortometraggi e Media Art, con particolare attenzione ai temi dell’identità, della memoria e del paesaggio come processo culturale.

Nahid Rezashateri, ha studiato alla Scuola d’Arte e poi Graphic Design presso l’Università in Iran, dove ha sperimentato le tecniche di ripresa e stampa fotografica analogica. Ha svolto uno stage presso l’Associazione Culturale Kadre Sefid e progettato libri per bambini. Ha lavorato in un giornale iraniano e in una rivista pubblicitaria come graphic designer. È stata direttore di un collettivo artistico dello Sharood Cultural Office attivo nella progettazione di cortometraggi e animazioni: da questa esperienza sono nate le due animazioni “Tanham” e “Adamha va Kalaghka”. Ha partecipato a due mostre collettive con sue opere composte da varie tecniche e materiali come tessuto, pittura, ceramica, grafica. A Theran si è specializzata e ha lavorato nel campo del trucco teatrale e cinematografico. Nel 2012 si è trasferita in Italia dove studia Media Art all’Accademia di Belle Arti e segue corsi di fotografia ed editoria. Con Gianluca Ceccarini nel 2018 ha fondato il collettivo SARAB. Suoi progetti fotografici sono stati pubblicati su riviste nazionali e internazionali di fotografia.

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

Riti di purificazione zoroastriano

Purezza e comunità. Considerazioni preliminari in tempo di quarantena

dialoghi intorno al virus

di *Giovanni Cordova*

18 aprile

L'eccezionalità dell'attuale ondata pandemica sta generando effetti dirompenti in ogni spettro della vita associata e individuale. Linguaggio; tecniche del corpo; prassi e consuetudini sociali; confini tra individuo e società, pubblico e privato, Sé e comunità; abitudini quotidiane; assetti del mercato del lavoro; rapporti tra *governance* locale e nazionale; persino riti collettivi garanti del passaggio dal qui e ora all'oltre – che lo si declini su un piano sacro e trascendente o profano. Significati generali e interessi contestuali hanno in appena un mese subìto un rapido e radicale riorientamento, rivelando una stupefacente connessione – non necessariamente sincrona – tra micro- e macro-politiche globali (Appadurai 2001; Bromberger 2006).

Anche il campo della scienza ha fatto registrare sobbalzi non trascurabili. La sovraesposizione mediatica di medici, epidemiologici, virologi – alcuni dei quali particolarmente sensibili ai bagliori catodici – ha contribuito alla riabilitazione del parere 'esperto' contro la frammentazione post-moderna dell'autorità esegetica in svariati campi del sapere. Ma tale restaurazione è stata solo parziale: la tumultuosa e faticosa radiografia del virus Covid-19 operata da agenzie e attori operanti nel campo medico o farmaceutico e spesso in disaccordo tra loro genera disorientamento nelle percezioni popolari e nel senso comune se accompagnata dal registro saccente e messianico di alcuni scienziati, protesi ad affermare apoditticamente la non democraticità della scienza. Non intendo in questa sede richiamare una riflessione sulla natura dei fatti e dei paradigmi scientifici, su cui nelle ultime settimane si è assistito a una vivace produzione intellettuale da parte di un'altra categoria di scienziati, quelli afferenti alle scienze umane e sociali. Antropologi, sociologi, psicologi, scienziati politici e filosofi hanno problematizzato con vivacità il nesso tra sapere e potere in relazione al trattamento politico della pandemia, illuminando il portato sociale e culturale di cui fatti apparentemente neutri quali un microbo sono in realtà 'densi', come l'antropologia medica, per citare solo una tradizione disciplinare, ha dimostrato in merito alle ampie rifrazioni sociali, politiche e comunitarie della malattia.

Questo dibattito scientifico, non solo italiano, ovviamente, e che prende forma nell'ecumene deterritorializzata del web e di cui sarebbe improbo segnalare i riferimenti data la mole del materiale prodotto, riveste un'importanza cruciale in tempi di sacrificio dell'esercizio della critica – e della protesta – in nome dell'unità (ma di che tipo?) del corpo politico della nazione di fronte all'emergenza. Se "non tornerà più come prima", nonostante la famelicità dell'accumulazione capitalistica per spoliazione (Mellino 2014; Harvey 2004) e in contesti di disastri (Klein 2007) – del resto, secondo le denunce di alcuni sindacati, industriali e capitani d'impresa non hanno mai spento i motori nemmeno nella fase più drammatica della curva epidemica – è perché la quotidianità reimmaginata per imprimere un altro ordine delle cose sarà stata fabbricata anche nelle riflessioni condivise e dibattute in queste settimane.

E ancora, è oltremodo necessario tentare riflessioni critiche, anche al costo di essere derisi con ignominia sui quotidiani della stampa mainstream, come avvenuto recentemente in seguito ad alcune riflessioni provocatorie di Giorgio Agamben, in tempi di sospensione della trasmissione della conoscenza e di affermazione della didattica a distanza. Quest'ultima, sui cui si stanno predatoriamente affacciando aziende operanti nel campo del trattamento dei big data, solo per indicarne una tipologia, rischia di soverchiare egemonicamente modalità 'tradizionali' di condivisione del sapere anche dopo la pandemia, immunizzando i contesti educativi di quel potenziale corrosivo e sovversivo proprio della dimensione esperienziale e gruppale della scuola e, in misura più ridotta, dell'università: sapere è potere, ma è anche contropotere. E non sarà certo la teledidattica, con i suoi mostruosi limiti, a formare soggettività politiche e culturali avvertite delle contraddizioni dello spirito del nostro tempo.

In queste pagine non intendo riprendere temi e prospettive già al centro di analisi condotte da autorevoli studiosi. Avverto il limite di sistematizzare in senso esplicativo e non solo descrittivo la traiettoria di un 'fatto sociale totale' ancora non del tutto chiaro e sedimentato nella coscienza di chi scrive. Del resto, si tratta di una pandemia inizialmente presentata come una semplice influenza e che al momento, secondo l'OMS ha una letalità dieci volte superiore all'influenza 'suina' del 2009. Inoltre, non sono un sostenitore del finalismo immanente alla storia e sono tendenzialmente cauto a celebrare l'evento pandemico come riduzione della tossicità dell'antropocene o occasione di riequilibrio del rapporto tra uomo e natura.

Mi limiterò pertanto ad alcune considerazioni che partono con un semplice esercizio autoetnografico, consapevole del fatto che l'etnografo lavora attraverso il Sé dell'antropologo per contestualizzarlo e

trascenderlo (Okely, Callaway 1992), senza escluderlo per facilitare il traguardo di una conoscenza neutra, asettica, impersonale. È da questa dialettica di esperienza e conoscenza che il fieldwork diviene l'esito non soltanto di un esame delle categorie 'esterne' ma anche di un'esperienza interiore e intima (Claugh 2006), forse la sola possibile in tempi di domesticità forzata, assai complicati per fare etnografia.

Auto-disciplinamento.

Sono tra i privilegiati a potersi concedere alcune passeggiate al seguito del proprio cane – e non il contrario. Eppure, nonostante l'invidia – legittima – che questa possibilità ha suscitato tra chi invece non possiede un animale d'affezione, i movimenti legati alle necessità fisiologiche del proprio cane non sono del tutto liberi. Molti comuni hanno chiuso l'accesso alle strade e ai viali oggetto di predilezione da parte di *runner* e pedoni. Sui primi si è scatenata una vera e propria campagna di stigmatizzazione. Ora, su come la discorsività disciplinare del "Io resto a casa" si stia combinando in modo originale con forme di altruismo prescrittivo è stato già oggetto di ipotesi circa nuove modalità di soggettivazione parzialmente svincolate dai modelli ideologici dell'agentività individuale liberale (Cutolo 2020).

Quello che ho osservato e problematizzato sulla mia stessa persona è l'impatto micro-fisico dei dispositivi politico-retorici ampiamente veicolati in queste settimane. Risiedendo in una località affacciata sul mare, mi è stata preclusa la possibilità di passeggiare sulla via marina oltre che sul corso principale. Inoltre, in rete e nei canali telematici di chat, sono rimbalzati gli aneddoti riguardanti forze di polizia che intimavano a padroni e cani di non allontanarsi oltre un isolato dalla propria abitazione, invitando i presunti trasgressori a far rientro in casa. Tale prescrizione, vagamente richiamata nella recente e confusa produzione normativa e dettata apparentemente dal buon senso, che è l'arbitraria affermazione del senso comune della maggioranza, appare in contrasto con le più elementari conoscenze del comportamento animale, soprattutto nel caso dei cani maschi, che urinano non solo per soddisfare un'esigenza fisiologica ma anche per marcare il territorio, motivo per il quale amano dilazionare l'urina su medio-lunghi percorsi.

Inoltre, la patogenicità dell'uscita col cane sembra risiedere maggiormente nel contravvenire a una serie di relazioni ordinate più che nel suo potenziale virale contaminante. In queste settimane riecheggiano un po' ovunque le celebri pagine di *Purezza e pericolo* (2014), in cui Mary Douglas argomenta straordinariamente come i sistemi simbolici di purezza e sporcizia siano consustanziali alle ordinazioni e alle classificazioni sistematiche delle cose. Lo sporco sfida le categorie culturali pubblicamente elaborate e pertanto è una faccenda 'fuori posto'. Rendendo sfocati i confini tra sacro e profano, oltre che tra società 'primitive' e 'civilizzate', i meccanismi di attribuzione della colpa che vediamo all'opera tanto nelle pratiche quotidiane quanto nelle griglie penali fabbricate durante la pandemia, ci esortano a individuare nella contaminazione una potente risorsa giudiziaria: «non c'è niente che possa stare alla pari con essa per convincere i membri della comunità dei loro doveri. Un pericolo comune dà loro un pretesto, la minaccia di una contaminazione per l'intera comunità costituisce un'arma per la coercizione reciproca. Chi può resistere a usarla se ha a cuore la sopravvivenza della propria comunità?» (Douglas 2014: 11).

Una sera di fine marzo, durante un'uscita serale – l'ultima della giornata – col mio cane, percorrendo vie e strade letteralmente deserte, e dunque con un minimo rischio di incorrere o procurare contagio, allontanandomi di tre o quattro isolati dalla mia abitazione, mi sono passate accanto due vetture della polizia, a luci accese. Ho per alcuni secondi temuto di essere fermato a causa di un comportamento non troppo assertivo rispetto alle recenti prescrizioni – e a quel non detto ma fortemente consigliato, indipendentemente dalla sua validità epidemiologica o sanitaria, di uscire da casa non coprendo spazi e tempi superiori al necessario. Le vetture della polizia hanno proseguito il loro cammino e i poliziotti

si sono limitati a rivolgermi un'occhiata indagatrice, ma sono rimasto ugualmente turbato per la mia momentanea reazione, che definirei 'ansia da conformismo sociale'.

Non si trattava dell'ordinario fastidio che mi arreca essere oggetto di controllo documentale – abituale nelle stazioni, ad esempio – durante quelle interazioni nelle quali si sostanziano palesemente le asimmetrie nei rapporti di forza che affiorano dall'arbitrarietà con cui le forze dell'ordine scelgono chi controllare, invitando perentoriamente al riconoscimento althusseriano di un assoggettamento di cui il controllo d'identità è indice performativo (Fassin 2013).

In quell'occasione, mi sono chiesto piuttosto se, complice uno stato di latente vulnerabilità psico-politica amplificata da una condizione di potenziale pericolo come una pandemia, quel timore non fosse stato in fondo il sintomo dell'incorporazione di una descrizione egemonica della realtà operata da una configurazione di potere attiva nella produzione di soggettività. Attingendo alla profondità antropologica della scrittura gramsciana, Giovanni Pizza (2020) ha recentemente evidenziato le potenzialità di un esame delle modalità concrete – etnografiche – con cui lo Stato dialoga intimamente con i cittadini, ovvero su come si riproduca quotidianamente e molecolarmente la sua inevitabile presenza nella vita quotidiana. Pizza invita a «considerare lo Stato espanso, allargato, frammentato e vivente nell'intimità della vita quotidiana. L'attenzione alla dimensione molecolare dello Stato e alla produzione corporea di senso comune che lo legittima all'interno della società civile è al cuore di un tale lavoro» (Pizza 2020: 102).

Mai come in queste settimane andrebbe considerato lo Stato sia come dispositivo di dispositivi (Cutolo 2017) che come articolazione quotidiana di pratiche ed esperienze che produce senso comune incorporato. Lo Stato plasma l'adesione simbolica all'ordine sociale ma, allo stesso tempo, questo senso comune incorporato è volto alla disincorporazione delle relazioni sociali.

Sacrificare la comunità?

L'adesione all'ordine del distanziamento sociale – esplicito nella voglia di esercito che viene propagato sulla rete innanzi ai video degli irresponsabili trasgressori – e la soddisfazione che, in commenti disseminati qua e là e raccolti con una postura che definirei proto-etnografica, trapela nel vedere piazze finalmente vuote, strade sgombre, forze dell'ordine che scorrazzano indisturbate nelle città, mi inquietano, benché in questa fase sarebbe superficiale e oltremodo generalizzante individuarvi l'affermazione incontrastata di una soggettività patologicamente identificata in un ideale sociale anti-collettivo più che atomistico. Nello spazio del web infatti assumono proporzioni maggioritarie soggetti e posture abili a ritagliarsi ampia visibilità, indipendentemente dal loro ancoraggio 'reale'. E non dobbiamo stupirci se, come nota Gino Satta (2020), l'allarmismo generato dalla retorica degli italiani recalcitranti al rispetto delle regole poggia su dati infondati. In fondo, è la trasgressione a fondare e giustificare la proibizione, e nelle riflessioni durkheimiane non è da essa che il mantenimento della coesione sociale viene minato, ma dall'anomia.

Sempre Mary Douglas (2014: 34) rilevava come le credenze nella contaminazione siano oggetto e animino rivendicazioni e contro-rivendicazioni sociali: «il tipo di contatti che sono ritenuti dannosi riveste anche un peso simbolico», dal momento che le idee sulla contaminazione vengono «usate come analogie per esprimere un punto di vista generale sull'ordine sociale».

Così appare reato non giustificare il proprio solitario spostamento, a meno di non addurvi una necessità non procrastinabile, mentre oltre il 60% dei cantieri e delle aziende in Lombardia, centro epidemico alla stessa stregua di Wuhan e New York, non ha mai chiuso. Al destino di bambini, anziani, disabili – pur nell'eterogeneità dei rispettivi statuti – non è stato attribuito carattere d'urgenza, mentre le pressioni di Confindustria e delle classi sociali che controllano la produzione

economica hanno esercitato ben altro peso politico, influendo massicciamente sulla gestione della pandemia. La triade 'curare-sorvegliare-punire' non mette affatto fuori gioco una quarta azione paradigmatica, produrre, al netto dei pur evidenti rallentamenti cui questa dimensione economica è andata incontro.

Riflettendo sugli effetti performativi del potere, Judith Butler (2017) suggerisce di analizzare le pratiche di resistenza collettive e democratico-popolari impegnate nella fondazione di una discorsività altra, senza fermarsi alle retoriche che adottano esplicitamente. L'autrice le qualifica infatti primariamente come 'incarnate'.

Riporto a tal proposito alcuni ampi passaggi tratti dall'introduzione al volume della studiosa tradotto in italiano col titolo *Alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*. Riguardo a quelle azioni collettive critiche e transitorie, che spesso evaporano non appena assumono la consistenza di quelle forme di governo inizialmente combattute,

«dovremmo forse soffermarci sull'importanza del fatto che i corpi si riuniscono, e che i significati politici messi in atto da tali dimostrazioni non sono solo legati al discorso, scritto o orale che sia. Le varie tipologie di azioni incarnate esprimono significati in modi che, in senso stretto, non sono né discorsivi né prediscorsivi. In altre parole, le modalità di aggregazione esprimono già un significato molto prima di ogni particolare istanza che possano porre, e a prescindere da essa. I raduni silenziosi, incluse le veglie o i funerali, spesso esprimono un significato che eccede ogni particolare descrizione, scritta o verbale, di ciò che effettivamente sono. Queste modalità performative, incarnate e plurali, sono parte fondamentale di ogni possibile comprensione del "popolo", pur nella loro necessaria parzialità […]. Il motivo per cui la libertà di riunione è solitamente distinta dalla libertà di espressione consiste precisamente nel fatto che il potere che il popolo ha di riunirsi è di per sé un'importante prerogativa politica, separata dal diritto di dire ciò che ha da dire una volta che il raduno è avvenuto. Il radunarsi esprime un significato che eccede ciò che viene detto, e questo modo di significazione è in sé una messa in atto corporea e concertata, una forma performativa plurale. […] Dal momento che la performatività è stata spesso associata alla performance individuale, può essere importante riconsiderare quelle forme di performatività che possono operare solo attraverso forme di azione coordinata, le cui condizioni e i cui obiettivi consistono nella ricostituzione di forme plurali di agency e di pratiche sociali di resistenza. Così, il movimento o l'immobilità, il collocarmi con tutto il corpo in mezzo all'azione di un altro, non è né il mio atto né il tuo, bensì qualcosa che accade in virtù della relazione che c'è tra noi, che deriva da quella relazione, che crea ambiguità tra l'io e il noi, e che cerca al contempo di preservare e di disseminare il valore generativo di quell'ambiguità in una relazione attiva e di deliberato sostegno reciproco, una collaborazione, ben distinta da un'allucinata fusione o confusione (Butler 2017: 15-19).

Lo stato di emergenza politico/sanitaria ha incistato del sospetto il legame sociale. Come emendarlo per rigenerare le potenzialità trasformative e progressive dell'essere in società? L'immunità che stiamo forsennatamente ricercando non prevede forse, nelle sue declinazioni veicolate dalle agenzie governamentali, l'abolizione del *munus* che Roberto Esposito, nella sua lettura della comunità, pone a fondamento della vita in comune? La comunità è sì una collettività «i cui membri condividono un'area territoriale come base di operazioni per le attività giornaliere» (Parsons 1951: 97), ma la disposizione all'agire comune risiede tanto nella percezione «soggettivamente sentita» (Weber 1922) di una comune appartenenza e di un'identità di interessi quanto nella condivisione di un impegno reciproco – quasi un mutuo indebitamento, un dovere, dall'etimo *munus* – che proietta ogni suo membro sull'altro da Sé (Esposito 2006). Il filosofo italiano ci avverte che comunità non è il 'pieno' che risulta dalla «mimesi riproduttiva di un modello originario» (ibidem:100), ma una condizione di indebitamento permanente dovuto alla costante apertura all'altro che porta ciascun soggetto a trascendere se stesso e ogni pulsione di finitezza (individuale e collettiva).

Futura immunità

Se ogni definizione immunitaria della comunità comporta l'elaborazione di nuove griglie dell'esclusione sociale, un rischio ancor maggiore è che dunque dietro un indefinito atto di protezione si consumi il biopolitico esonero forzato dalla reciprocità e dunque il sacrificio stesso della comunità (Preciado 2020). Con ciò assisteremmo al passaggio finale dall'utopia della "futura umanità" alla distopia della "futura immunità".

L'economia morale liberale normalizza l'individualismo per poi rimuovere tuttavia i reali pericoli della vita sociale dai mondi locali, rigettando le minacce a una esistenza sicura nella cornice di una vaga e supposta 'società del rischio' (Bihel, Good, Kleinman, 2007), in cui i soggetti sono chiamati a riconoscere e fronteggiare rischi dipinti come incombenti mediante il ricorso a dispositivi e tecnologie del sé (Foucault, 1992). Bisognerebbe in effetti assegnare al neoliberismo statuto di 'forma di vita', la cui logica profonda risiede ben al di là di considerazioni meramente economiche, incardinandosi entro stili, aspirazioni, frustrazioni, economie morali. La razionalità di mercato e la responsabilizzazione individuale vengono estese a ogni meandro dell'esistenza umana (Wacquant 2012), imponendosi come una nuova incontestabile ragione del mondo attraverso la produzione di un certo tipo di relazioni sociali, forme di vita e soggettività (Dardot, Laval 2009).

Ma è presto per assemblare conclusioni definitive. Dall'India al nord Africa, all'America centrale, in ogni parte del mondo la governamentalità macro- e microfisica da Covid-19 incontra resistenze, tattiche, declinazioni sovversive. In Italia, ad esempio, le rivolte nelle carceri nel mese di marzo ci ricordano come l'impatto delle misure di sicurezza all'interno delle istituzioni totali siano ipocrite, del tutto inutili sul piano sanitario e oltremodo deleterie per il benessere complessivo della persona.

La partita resta aperta, il futuro della soggettività neoliberale che istituzioni e agenzie hanno senza sosta fabbricato e ancorato a modelli culturali negli ultimi decenni (McGuigan 2014) appare quanto meno incerto di fronte all'irruzione decisa nel dibattito e nella sfera pubblica del diritto alla salute collettiva e alla sua parziale preminenza sulle libertà individuali. Vero è che attorno alle categorie di purezza e pericolo prende forma il patto costitutivo di ogni comunità. Ricordiamo tuttavia che «il paradosso finale della ricerca di purezza è che essa è un tentativo di forzare l'esperienza entro categorie logiche di non-contraddizione: ma l'esperienza non è malleabile, e chi si lascia attrarre da questo tentativo cade in contraddizione» (Douglas 2014: 249).

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Riferimenti bibliografici

Appadurai A., *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi, 2001 (1996)

Biehl J., Good B., Kleinman A., *Introduction: Rethinking Subjectivity*, in Id. (a cura di), *Subjectivity. Ethnographic Investigations*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 2007: 1-23.

Bromberger C., *Towards an Anthropology of the Mediterranean*, in "History and Anthropology", 17 (2), 2006: 91-107.

Butler J., *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva,* Milano, nottetempo, 2017 (2015).

Claugh P., *"Knowledge in Passing": Reflexive Anthropology and Religious Awareness*, in "Anthropological Quarterly", 79(2): 261-283.

Cutolo A., *Dallo Stato di carta allo Stato post-sociale. Identità personale, biometria e cittadinanza nella prospettiva antropologica*, in F. Dei e C. Di Pasquale (a cura di), *Stato, violenza, libertà. La critica del potere e l'antropologia contemporanea*, Roma, Donzelli editore, 2017: 153-173.

Cutolo A., *Storie virali. Altruismo e sorveglianza nella pandemia*, 2020, http://www.treccani.it/magazine/atlante/cultura/Altruismo_e_sorveglianza_nella_pandemia.html.

Dardot P., Laval C., *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, 2009.

Douglas M., *Purezza e pericolo*, Bologna, il Mulino, 2014 (1970).

Esposito R., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi, 2006 (1998).

Fassin D., *La forza dell'ordine. Antropologia della polizia nelle periferie urbane*, Bologna, Edizioni La Linea, 2013 (2011).

Foucault M., *Tecnologie del sé*, in L. H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton (a cura di), *Un seminario con Michel Foucault. Tecnologie del sé*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993 (1988): 11-47

Harvey, D, *The 'new' imperialism: accumulation by dispossession*, in "Socialist Register*",* 40, 2004: 63-87.

Klein N., *Shock economy*, Milano, Rizzoli, 2007 (2007).

McGuigan J., *The Neoliberal Self*, in "Culture Unbound", Vol. 6, 2014: 223-240.

Mellino M., *David Harvey e l'accumulazione per espropriazione,* in "EuroNomade", 2014, http://www.euronomade.info/?p=3244

Okely J., Callaway H. (eds.), *Anthropology & Autobiography*, Routledge, 1992.

Parsons T., *Il sistema sociale*, Roma, Edizioni di comunità, 1996 (1951).

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

Preciado P. B., *Lezioni dal virus*, https://clinicadellacrisi.home.blog/2020/04/15/lezioni-dal-virus/?fbclid=IwAR2E8MP2XNuKJPOwC0jEjWFSslk_uZ2FSbiNT6AGwzbl_-AJfl_KdOP-g

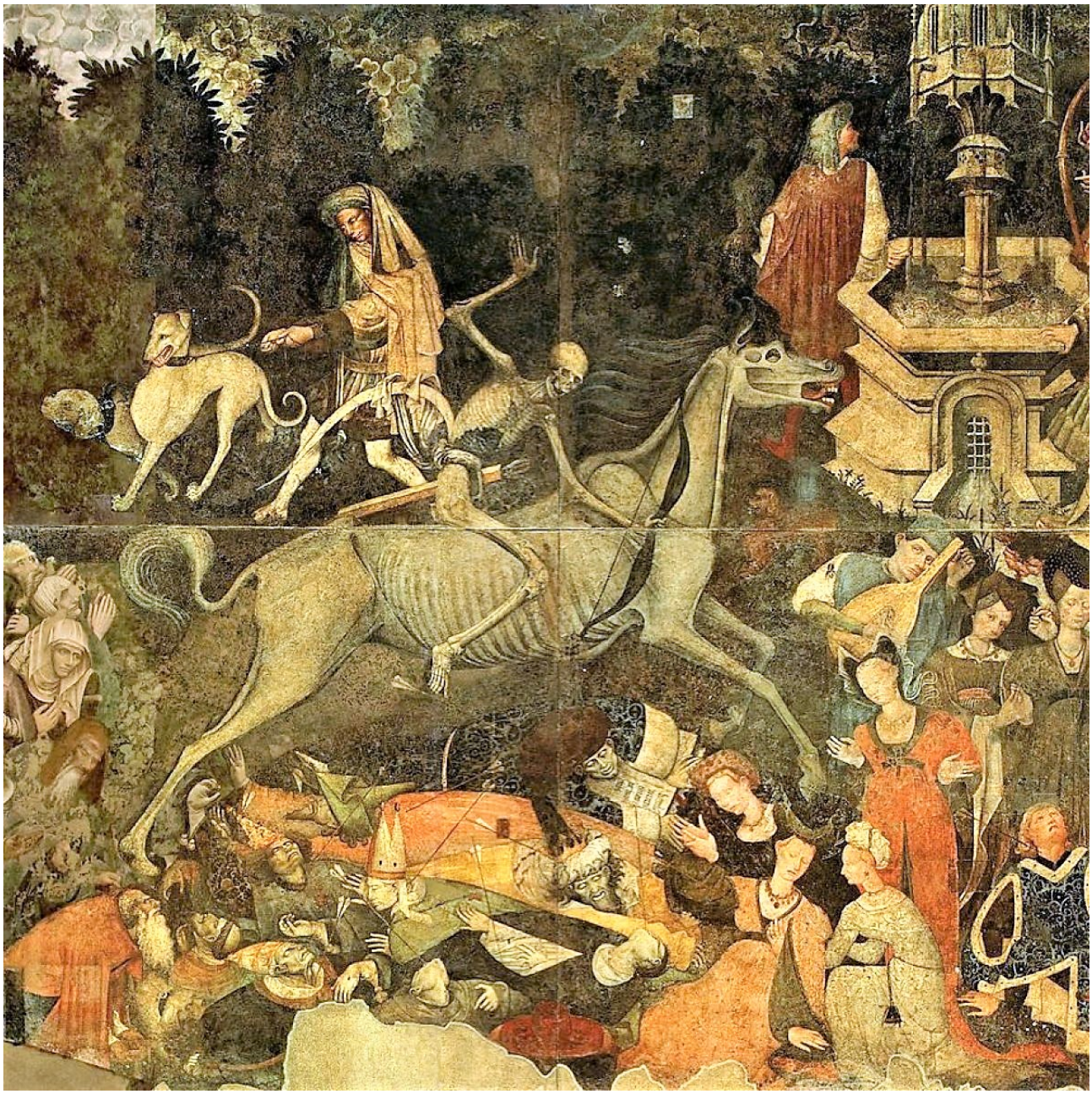
Satta G., *Storie virali. Le meraviglie d'Oriente e la caccia all'untore*, 2020. http://www.treccani.it/magazine/atlante/cultura/Storie_Virali_Le_meraviglie_d_Oriente.html

Wacquant L., *Three steps to a historical anthropology of actually existing neoliberalism*, "Social Anthropology", Vol. 20, n. 1, 2012: 66-79.

Weber M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1922.

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.



Il trionfo della morte, Palermo, Palazzo Abatellis, 1446

Le vite impigliate, le carezze perdute e la casa ritrovata

dialoghi intorno al virus

di *Antonino Cusumano*

28 marzo

Scrivo mentre fuori dalla finestra infuria la tempesta del virus e quanti sono costretti a restare in casa si interrogano se stiamo vivendo un'esperienza – unica, epocale e drammatica – o piuttosto un esperimento distopico, il durissimo banco di prova che sfida, con l'irruzione del più piccolo essere dell'universo, il mondo ordinato e organizzato delle nostre consuetudini, dei nostri paradigmi, dei nostri progetti. Tutto quel che pensavamo fosse l'ordine naturale delle cose. Non sappiamo se le città, improvvisamente precipitate nella infinita notte del coronavirus, svuotate di voci e di presenze umane, di corpi e di anime vive, trasformate in immensi onirici 'non luoghi', siano parte di uno scenario futuribile che prepara catastrofi e apocalissi ovvero rinascimenti e rifondazioni. Certe letture biopolitiche si spingono a ipotizzare improbabili disegni cospiratori, occulti e paranoici complotti, millenarismi postmoderni, escatologie metastoriche o metafisiche.

A guardar bene, però, la potenza virale dell'invisibile e dell'imprevedibile ha messo in crisi la nostra onnipotenza tecnologica, le dittature del Pil e del consumo, la nostra vita sociale, il calendario quotidiano del tempo. Un tempo sospeso, come quello dell'infanzia, senza più la misura segnata sul quadrante dell'orologio, senza più la cesura tra feriale e festivo. Ma un tempo forse anche ritrovato, nel rallentamento dei ritmi, nella dilatazione delle ore e delle giornate in cui non occorrono più – ricordando i versi di Montale – «*le coincidenze, le prenotazioni, /le trappole, gli scorni di chi crede/ che la realtà sia quella che si vede*». Un beffardo contrappasso sembra volere arrestare le nostre corse affannose, rimuovendo abitudini strutturate, gli *habitus* dei nostri gesti irriflessi, cancellando in un sol colpo le mille scadenze delle nostre agende affollate.

Mi ritrovo a gestire l'illusione di aver guadagnato tempo per leggere, studiare, scrivere. Ma è tempo non dato bensì obbligato e nel grande vuoto della vertigine che si spalanca inaspettato e inquietante mi accorgo che qualcosa si è inceppato anche nei meccanismi dei bioritmi della mente, nella capacità di concentrazione, negli equilibri tra veglia e sonno. Si può forse sfuggire alle cronache che incalzano, ai reiterati bollettini di guerra che ogni giorno producono drammatiche statistiche, macabri rosari di contagiati, di deceduti, di percentuali? Di salvati e di sommersi? Si può restare estranei all'ansiogena e kafkiana attesa dell'inimmaginabile e dell'imponderabile? E in questo innaturale contesto si possono leggere le pagine di un libro, si può organizzare il pensiero in un testo, senza alzare la testa e guardare fuori dalla finestra, senza restare paralizzati dall'immobilità dell'aria, dalla maestà del raggelante silenzio? L'impotenza prodotta dalla forma anomica dell'epidemia è forse il segno che identifica con qualche approssimazione la condizione di spaesamento e di smarrimento nelle secche della quarantena in cui siamo stati gettati.

Tramortito dai numeri e dalle curve dei contagi, dallo sciame di grafici e tabelle che oscurano le vite e le identità degli uomini e delle donne trafitti dal virus, leggo dei morti senza funerali, della solitudine dei defunti e dei loro cari che non possono avvicinarli e salutarli. Non c'è ingiustizia più profonda che si possa consumare del lutto negato e mortificato, sottratto alla pietà dell'ultimo rito, quello del congedo e del compianto. La civiltà di tutte le culture è fondata su quel culto che tiene insieme i vivi e i morti ma rischia di tradire le sue origini nella crescente tendenza a nascondere la morte, a obliterare il cordoglio, a dimenticare i morti, che oggi lo stato d'eccezione riduce a numeri, a salme da contabilizzare nel bilancio e da smaltire nel forno crematorio più vicino. Un destino assimilabile per certi aspetti a quello dei migranti spariti senza nome e senza storia nelle foibe e nell'ecatombe del Mediterraneo. Le vite nude inghiottite dalla nuda morte.

Se davanti alle necessità di ordine politico e sanitario sono travolti o rimossi i codici valoriali e simbolici costitutivi del nostro sistema di convivenza civile e culturale, se sono soffocate o minacciate le stesse ragioni fondanti dell'animale sociale da cui muove la filogenesi della specie umana fino alla militarizzazione delle relazioni e delle azioni, c'è da interrogarsi sulla profondità e irreversibilità della crisi culturale, sugli effetti di lunga durata che produrrà questo fenomeno solo apparentemente emergenziale e in realtà connesso e incistato al modello di sviluppo e agli stili di vita contemporanea,

alla dissennata entropia che divora spazi e risorse, agli "ecocidi" di cui ha scritto Jeremy Rifkin, al nostro modo di vivere, di declinare e di abitare la globalizzazione. Globale è il virus che non conosce frontiere geografiche né differenze di genere o di classe, di lingua o di religione. Planetaria è la pandemia, non soltanto un *blow up* che riguarda la salute pubblica, un evento traumatico che sconvolge le vite e i destini individuali, ma piuttosto una *hybris* antropologica, sindrome della vulnerabilità dell'antropocentrismo, della fragilità dei primati produttivistici, delle insufficienze del potere scientifico, della parzialità dell'ordine economico che abbiamo pensato universale.

Dai limiti delle risorse e dei mezzi sanitari sull'orlo del collasso, dalla destabilizzazione di ogni forma di sicurezza e garanzia esistenziale, dalla paralisi di tutte le attività e mobilità si aprono tuttavia epifaniche vie alla immaginazione di nuovi scenari, di inedite prospettive, di altri mondi possibili. Si può ripensare ai prezzi che abbiamo pagato per qualche comodità in più o per qualche fatica in meno. Nella dimensione domestica a cui siamo costretti si possono riscoprire le bellezze del quotidiano, la nostalgia dell'abbraccio proibito, della carezza non data, le parole perdute della cura degli altri, i luoghi abbandonati e le piccole cose dimenticate. L'amico poeta Sebastiano Burgaretta mi ha mandato pochi giorni fa questi versi: «*Flebile la luce dei giorni/ accesi per un dono di natura. /Ora sappiamo quanto poco/basta a spegnerla del tutto. / L'avevamo dimenticato nel tempo/andato dell'imbelle sarabanda*». Mi sembra che diano un orizzonte di senso a questi nostri giorni insensati.

La letteratura – si sa – è invenzione più vera della verità fattuale, lo sguardo spesso più alto e profetico sui gesti e le azioni degli uomini in carne ossa, sulle loro più intime storie di vita. Della trama dei fatti storici rende visibili, come per effetto di una lente di ingrandimento, i fili sottili dell'ordito invisibile e impercettibile. A rileggere le pagine degli scrittori le narrazioni di pestilenze – reali o metaforiche – ritroviamo gli affanni e le arcaiche paure che viviamo oggi, le reciproche sorveglianze che rendono sospetti il fratello al fratello, il fantasma immunitario che esalta le primordiali fobie del contatto e del conseguente contagio, le credenze visionarie e superstiziose e le rovinose pratiche della caccia all'untore, le speculazioni degli sciacalli di turno e l'assalto ai "forni", le ingegnose forme di resistenza e le creative invenzioni di solidarietà, i reiterati decreti e i diversi tentativi di esorcizzare il nemico, di addomesticare l'ignoto.

Il racconto dell'Italia afflitta dalla peste, da Boccaccio a Manzoni, restituisce qualcosa del confuso evolversi della cronaca degli avvenimenti attuali: le brigate e il diletto del novellare tra le mura familiari, al riparo dall'assalto della malattia e della morte, «l'idea del venefizio e del malefizio» secondo i disegni divini – «la crudeltà del cielo e forse in parte quella degli uomini», «i molti infermi mal serviti o abbandonati ne' loro bisogni per la paura c'aveono i sani» –, i lazzaretti e la loro tragica espansione, i lanzichenecchi quali capri espiatori, le contraddittorie "grida" delle autorità, hanno oggi altri nomi, altri soggetti, altri contesti, ma sono ancora tra di noi, nelle nostre giornate di quarantena, e la letteratura ci aiuta a riconoscerli. Sappiamo che «l'itala gente dalle molte vite» di carducciana memoria rivela nelle calamità più drammatiche i diversi profili della sua plurima identità, l'indole complessa e i molteplici costumi. Così, nelle settimane in cui scriviamo, alle canzoni ai balconi e ai balli sulle terrazze per "stringere a coorte" gli animi degli italiani si sono accompagnate la borsa nera delle mascherine e le speculazioni dei profittatori di guerra; alla generosa corsa dei medici e degli infermieri volontari che hanno risposto in massa agli appelli lanciati dal governo si è alternata l'occhiuta ricerca degli untori identificati prima nei cinesi insediati nel nostro Paese e poi nei giovani fuggitivi che dal nord tornano al sud, immaginato – nonostante tutto – come asilo e rifugio destinato ad accogliere i figli della diaspora.

Quale Italia raccontano quei *flash-mob* ai balconi, i tricolori sventolati, le torce accese, i cori improvvisati, gli applausi agli operatori sanitari? Il fragore che rompe il silenzio, il canto che sconfigge l'afasia della solitudine, l'appuntamento fissato sui social che surroga la socialità perduta, che invoca la comunità ritrovata, la ricerca di figure eroiche e salvifiche da celebrare sull'altare di un

rinnovato sentimento dell'italianità. L'Italia – con l'enfasi della retorica o con l'afflato solidale ad una comunità forse più "immaginata" che reale – sembra riscoprire l'unità nazionale come antidoto a certo egoistico ostracismo dei Paesi d'oltralpe, ma poi torna a dividersi istituendo nuove frontiere tra regione e regione nella strenua difesa dal contagio, nella confusa mischia dei conflitti di poteri e di sovranità territoriali. Da qui le dense implicazioni di carattere antropologico: la lezione demartiniana della "crisi della presenza" attualizzata in un momento storico di estrema fragilità psicologica collettiva, gli slittamenti delle categorie puro/impuro dal piano epidemiologico a quello sociale e morale, il ritrovato "spirito del dono" incorporato negli "angeli degli ospedali" e nelle sfide di solidarietà e di vicinanza emotiva, le fantasiose forme di agency nelle tattiche popolari di uso del tempo e dello spazio.

A Palermo in preparazione della festa di san Giuseppe si sono accesi come sempre i tradizionali roghi nelle piazze e negli slarghi dei quartieri popolari, nonostante i rigorosi divieti e le restrizioni imposte dalla particolare congiuntura. Le vampe appartengono ad arcaici riti di catarsi e purificazione, sciolgono voti contratti col santo, segnano i confini spaziali e le scansioni temporali della festa, riaffermano bisogni di garanzie e di rigenerazione. Trasgressioni da sempre e inutilmente contrastate dalle forze dell'ordine e oggi, nelle drammatiche circostanze di angoscia esistenziale e di insicurezza collettiva, ostinatamente ribadite con più forza simbolica e fattuale nonostante i rischi sanitari. Intemperanze che nella violazione dei divieti in osservanza alla tradizione ripropongono la questione delle tensioni e delle conflittualità nei rapporti tra alcuni costumi e pratiche della cultura popolare e determinate prescrizioni di legge, tra usi empirici e saperi scientifici.

Una delle disposizioni restrittive imposte dal governo da alcuni contestata in Sicilia è stata pure la chiusura dei botteghini del lotto e dei centri scommesse, frequentati per lo più da quella popolazione meno abbiente che dal gioco con i numeri trae ragioni di speranza e di fiducia nel futuro. Un rito antico che risale alle arti della divinazione, una abitudine diffusa e sostenuta dall'idea di rovesciare la sorte e vagheggiare fortune e ricchezze prodigiose pur contro ogni logica matematica di probabilità di vincita. Anche in questo caso sembrano scontrarsi due ordini di realtà, due mondi: quello esemplato sulle norme delle istituzioni pubbliche e quello governato dai dispositivi mitico-simbolici della cultura folklorica. Che non siano sopravvivenze affatto residuali ma vitali testimonianze di credenze intimamente connesse al culto dei morti è dimostrato dalle difficoltà e resistenze opposte alla loro modifica e rimozione.

Nella lunga "quarantena" che coincide con una quaresima senza pasqua il coronavirus è stato causa di una sorta di ripiegamento penitenziale e di una clamorosa irreggimentazione disciplinare, con i corpi sottratti ai loro gesti naturali (toccarsi, accarezzarsi, abbracciarsi, salutarsi con una stretta di mano) e i visi coperti da una mascherina che ne modifica non solo l'aspetto ma l'espressione, la riconoscibilità. Anche la proposizione incessantemente replicata come a popolazione infantilizzata: "io resto a casa", è stata preghiera, litania, formula magica, slogan ossessivo e conativo, che nella quotidiana iterazione in tutti i media assume la funzione di amuleto apotropaico, di scongiuro che fa leva sulla paura di restare soli per esorcizzare le paure del contagio. Propiziatorio è invece il messaggio affidato alle parole "Andrà tutto bene" dentro il disegno infantile di un arcobaleno esposto in ogni luogo come a disseminare il bisogno di protezione degli spazi e l'augurio di una speranza. Ex voto rilanciati nella rete digitale per una grazia di salvezza da ricevere.

Mai forse come in questo paesaggio frantumato e in questo passaggio critico i social media hanno avuto un ruolo essenziale e centrale di cerniera, di collante, per molti giovani di *cosmos* e *logos* in un orizzonte di intensi traffici e compulsive dinamiche. Non solo tecnicamente e concretamente sussidiario della socialità assente o limitata, ma anche umanamente e culturalmente vitale nella comunicazione tra generazioni, nella partecipazione e condivisione delle esperienze e delle percezioni, nella loro rappresentazione e rielaborazione anche ludica e creativa, nel ricorso allo *smart*

working e alle lezioni a distanza, e perfino nella fruizione dei riti religiosi. In ogni caso, assicurare il contatto (video/audio) senza rischiare di essere contagiati offre la possibilità di essere rassicurati, di "fare comunità" nella diaspora provocata dall'isolamento forzato, di promuovere interazioni nuove, di connettere idee, energie, risorse, emozioni, immaginazioni.

Con la stessa velocità di diffusione del coronavirus, corrono sui social le informazioni ma anche le fake news, impazza il virus inestinguibile dei rancori privati e degli odi politici, delle allusioni e delle maldicenze, delle violenze verbali e razziali. Non si fermano dunque nel dibattito pubblico gli attacchi alle Ong, ai migranti, agli stranieri, le critiche a chi li soccorre. Ma circolano anche infondate tesi antiscientifiche, strampalate ideologie negazioniste e formidabili collezioni di luoghi comuni. La permanenza obbligata tra le pareti domestiche e l'immersione prolungata nella saturazione tecnologica dei media sembrano, talvolta, produrre non solo casi di depressioni e disturbi psichici ma anche un'esasperazione dei toni nelle comunicazioni, l'allentamento dei freni inibitori, l'inasprimento perverso di cinismi e discriminazioni. Prevalgono tuttavia le funzioni socializzanti e rassicuranti esercitate dai reticoli delle *communities* costruite *online*, dal momento che nell'isolamento e nel distanziamento dall'Altro la privazione delle relazioni *offline* ne accresce il desiderio e il bisogno.

Tra i libri che ho letto in questi giorni di "quarantena" quello di Marco Aime, *Comunità* (Il Mulino 2019), dialoga in evidente consonanza con lo speciale sentimento del tempo che stiamo vivendo. Quanta più è rarefatta la socialità, quanto più avanzato e cogente il processo di costrizione alla separazione, tanto più forte appare l'investimento simbolico sui legami – materiali e immateriali – che tengono insieme l'idea di comunità, l'orgoglio di appartenenza, la dimensione collettiva dell'interdipendenza. «Le comunità – scrive Aime – sono in gran parte immaginate, e la nazione più di altre, ma tutte hanno bisogno, in qualche momento, di essere reificate, per essere percepite nella loro esistenza reale» (Aime 2019: 42). Tanto più in un tempo in cui il lavoro e la scuola – due luoghi sociali deputati alla legittimazione civile e alla formazione culturale dell'italianità – sono interdetti e sospesi, il concetto di comunità assume istanze ideali e sovrastrutturali di particolare rilevanza, essendo percepito e vissuto come presidio d'identità, baluardo di sicurezza, edenico asilo. «Un cerchio caldo» secondo l'analista svedese Göra Rosenberg. La minaccia del virus ci fa scoprire che le nostre vite sono indissolubilmente legate da relazioni di mutua dipendenza, impigliate in una rete di comuni e reciproche responsabilità. L'astrazione si fa concreta esperienza, diventa necessità, s'incarna in forme inedite di ritualità, nelle nuove possibili riarticolazioni tra locale e globale.

Mentre scrivo si moltiplicano sui social gli appelli all'orgoglio nazionale, le immagini che esaltano la bellezza del nostro Paese, la storia illustre delle nostre città, le risorse infinite del genio italico. Ma se nella rappresentazione online prevale la retorica, un po' ingenuamente romantica, un po' intenzionalmente patriottarda, nella prassi, fuori dalla Rete e al di là del balcone, è attiva spesso senza mostrarsi la sollecitudine per gli altri, la ricerca della prossimità, la cura di quella solidarietà che Stefano Rodotà definì: «un'utopia necessaria». È il mondo del volontariato che in un contesto di generale sgomento e di dolorose solitudini restituisce il vero significato a quella parola a lungo proscritta o confusa nella dimensione puramente caritatevole. Forse la più grande lezione ispirata dalla particolare temporanea limitazione delle libertà individuali è propria quella di sporgersi oltre la bolla dell'individualismo inteso come trincea a difesa dell'immunità dal contagio, oltre l'orizzonte dell'utilità personale, nella consapevolezza che è bene comune la responsabilità che tiene insieme la società, la relazione che ha valore per sé stessa ed è fondamento umano della comunità. Cosa sarebbe, del resto, ciò che chiamiamo cultura senza la vita associata, la prossimità, i nodi e i reticoli di gruppo, il tessuto connettivo della mobilità e della socialità?

Richiamando il valore antropologico del dono Marco Aime scrive che «ciò che spinge a donare è la volontà degli uomini di creare rapporti sociali, perché l'uomo non si accontenta di vivere nella società e di replicarla come gli altri animali sociali, ma deve produrre la società in cui vive» (Aime 2019:

82). La condivisione di una medesima condizione di rischi e di privazione dei diritti di circolazione e di contatto fisico, l'obbligazione civica e morale prima che normativa e giuridica di restare a casa in nome dell'onere della salute degli altri e in funzione del contenimento del fenomeno di diffusione del virus, descrivono la tessitura dei legami di evidente reciprocità e di stretta interdipendenza, un intreccio inestricabile che sfida i confini e le logiche della separatezza. C'è qualcosa di religioso nell'atto richiesto dalle istituzioni e compiuto dalla popolazione, qualcosa che assimila la penitenza dei corpi ristretti nel domicilio al rito di un metaforico sacrificio fondato sullo scambio tra l'offerta materiale e il bene spirituale, tra la temporanea sottrazione della libertà individuale e la salvezza della vita collettiva. Una durkheimiana affermazione del primato della società, della legge superiore della comunità. Un rito di passaggio che nella mitologia sottotraccia dovrebbe assicurarci la liberazione dal coronavirus, la purificazione immunitaria attraverso l'espiazione domiciliare.

La casa in questa narrazione è il luogo centrale che salva e protegge, lo spazio liminare che custodisce l'ordine con il quale colonizziamo il mondo, il riparo materno in cui si radica la territorialità dell'esistere e dell'abitare, il confine che separa il noto dall'ignoto, il domestico dal selvatico, la vita dalla morte. Di qua il *genius loci*, lo spirito tutelare, di là il caos, l'irruzione del virus. In queste giornate di disordine esistenziale vale la pena riprendere in mano il libro di Carla Pasquinelli, *La vertigine dell'ordine* (Baldini Castoldi 2014), per ritrovare tra le pareti della casa la quotidianità sconvolta, il cosmos perduto. L'antropologa sembra invitarci a ripensare la nostra esperienza di abitante di quegli interni familiari, i gesti irriflessi che compiamo, gli oggetti che adoperiamo, le abitudini e le posture che assumiamo. Ci esorta a riorganizzare lo sguardo, a risignificare gli spazi, a ridefinire l'identità, il nostro Esserci-nel-mondo. Perché «abitare non è solo occupare un luogo, ma è riscattarne la datità tramite le azioni e le pratiche che si dispiegano al suo interno. Siamo noi i veri demiurgi, sono le nostre modalità quotidiane del fare, del prendersi cura, a trasformare una piccola porzione di spazio in un centro» (Pasquinelli 2014: 116).

La casa dunque non come argine da presidiare ma come microcosmo da riordinare, un osservatorio da cui sporgersi per riappropriarci delle nostre relazioni con il mondo. Ma anche un laboratorio sperimentale dei rapporti familiari, della comunicazione tra generazioni, della tenuta e della convivenza domestica. Se ci chiedono tuttavia di restare a casa, di non uscire, di rispettare le interdizioni, se le categorie del dentro/fuori diventano vincolanti e non inclusive, se l'obbligo si associa al divieto, allora c'è il rischio che le ragioni securitarie del confinamento per motivi igienico-sanitari possano tradursi in egoismi e discriminazioni sociali contro chi è fuori e stigmatizzato come estraneo, fino a trasformare la casa in un bunker privilegiato e incontaminato. Si consideri che l'epidemia piomba eguale e indifferente in un mondo disegnale e differente, accentua le cesure tra l'emerso e il sommerso dell'umanità, tra chi è regolare e chi è clandestino, tra chi ha un tetto e chi non lo ha. Da una parte, nell'ansia di proteggersi dal contagio, la cui fonte è dappertutto, si può diffondere la postura poliziesca di quanti invocano l'esercito, pronti a segnalare, fotografare, additare gli untori che non rispettano le regole, spesso identificati nei diversi, negli stranieri, negli emarginati, per lo più destinati a occupare delle città gli spazi pubblici all'aperto, a usare le strade come luoghi di relazioni primarie. Dall'altra parte, il virus acutizza la questione delle ineguaglianze nell'accesso alla salute, all'alloggio, ai servizi sociali e ai diritti di cittadinanza, inasprisce la conflittualità, minaccia la tenuta di questa democrazia "immunitaria". Il virus separa non solo i vivi dai morti, sepolti in solitudine senza commiato, ma anche i vivi dai vivi, i giovani dagli anziani, i cittadini domiciliati a casa dagli sfrattati, i lavoratori stanziali dagli ambulanti, i regolari dai clandestini, i prosciolti dai carcerati.

Nello stato di eccezione il prezzo del collasso economico e del disordine sociale sarà pagato dai più deboli, dai migranti, dagli invisibili dei ghetti delle campagne, da quei soggetti che rischiano di essere ostaggio delle mafie per sfuggire alla fame e alla povertà. Alle criticità del sistema sanitario si accompagna l'implosione del già fragile welfare così che il contesto segnato dalla strage quotidiana

provocata dallo sciame epidemico è destinato a farsi più violento e più cupo. Se il nemico non è più al di là delle frontiere ma è tra di noi, incorporato dentro di noi, se noi stessi temiamo di diventare forestieri superata la soglia di casa, allora è più facile che lo straniero incarni il fantasma di questo microrganismo assassino, che la paura di essere contaminati induca a respingerlo piuttosto che ad accoglierlo, che lo Stato incalzato da mille priorità non si occupi di profughi e di migranti e che questi precipitino nelle spire più pericolose della clandestinità, nelle vie di fuga della criminalità e dell'usura. Unica preziosa risorsa, anche in questo momento, è quel che resta della rete di accoglienza territoriale affidata ad associazioni, gruppi di cittadini, famiglie. Una sfida tanto più ardua e difficile nel generale deficit dello stato sociale delle amministrazioni pubbliche e nell'oggettivo distanziamento fisico imposto dalle restrizioni. Restando sorda o assente la politica su questo faticoso fronte, non riuscendo a vedere gli ultimi, gli invisibili, il peso e il ruolo della sussidiarietà cadono per intero sulla società e da quest'ultima sul mondo privato e domestico.

È quanto scrive Michel Agier nel suo libro, *Lo straniero che viene,* da poco pubblicato in Italia da Raffaele Cortina, che ho letto durante questi giorni. Si tratta di una riflessione sulle pratiche che si compiono in nome dell'ospitalità, sui modelli di accoglienza e sulla condizione storica e antropologica di chi è straniero o è considerato tale. L'antropologo muove da una critica all'idea di "ospitalità incondizionata" di Jacques Derrida, che giudica ideologica e impraticabile, per risalire alla corretta traduzione della *xenia* dell'antica Grecia che si risolveva nell'istituzione di un patto, di uno scambio, di una relazione formalizzata: «mai priva di condizioni, permette di riconoscere l'Altro, ma in maniera concreta, così come si presenta, e di assegnargli un posto in uno spazio» (Agier 2020: 46). Dal momento che lo straniero non integrato non è tollerabile occorre che nella simmetria degli obblighi e nell'asimmetria degli status sia trasformato in ospite. In un mondo in continuo movimento si può essere stranieri, sostiene Agier, per almeno tre profili: per ragioni spaziali o geografiche, per questioni giuridico-politiche, per costumi culturali. Chi arriva da fuori, chi ha altra nazionalità o cittadinanza, chi è diverso per lingua, religione o altro ha comunque diritto ad essere ospitato e, secondo il principio kantiano, a non essere chiamato 'nemico'.

Agier riferisce di esperienze etnografiche e guarda con attenzione e ammirazione all'esempio di Riace, laddove ad un'accoglienza civile e generosa ma non gratuita si è accompagnata una convivenza fatta di regole, di reciprocità, di progettualità collettiva ispirata al modello di una comunità aperta. Non un approccio emergenziale, assistenziale o semplicemente umanitario, destinato a generare alienazione e subalternità, a compromettere il rapporto di fiducia tra chi arriva e chi è residente, ma piuttosto un'opera d'inclusione, di elaborazione e partecipazione ai processi decisionali, una accoglienza diffusa che si caratterizza per la creazione nello spazio di concreti legami sociali e culturali. Ospitalità è in ultima analisi sinonimo di una relazione politica che al di là del riconoscimento dei diritti d'asilo trova la sua legittimità nell'attualità del cosmopolitismo. In questa prospettiva le pagine scritte da Agier prima dell'insorgere dell'attuale epidemia sembrano essere in qualche modo profetiche:

«Si diffonde la sensazione di poter condividere uno stesso mondo, la cui ultima frontiera comune è attualmente il limite naturale del pianeta Terra. Ormai non dobbiamo più attendere per pensarci come "terrestri". La scoperta dell'unicità ecologica della Terra, e della nostra interdipendenza e responsabilità collettiva in tale contesto, può nuovamente, e in modo diverso dall'età dell'Illuminismo, assegnare alla nostra epoca il compito di tradurla in una unicità politica, resa immaginabile dalla fine della Guerra fredda. A partire da questo problema dell'unificazione planetaria, si sono formate concezioni più o meno entusiastiche, utopiche, felici o inquiete. Gli argomenti non mancano. Il nostro pianeta è un insieme finito che ciascuno può abbracciare e anche "vedere" nella sua totalità; nessun popolo o luogo ne è escluso. Ha una superficie curva, quindi non potremo mai scappare gli uni dagli altri. E, infine, è un mondo potenzialmente comune» (Agier 2002:105).

Sono parole che irrompono con insospettata tempestività nel dibattito politico e culturale dei nostri giorni, stretti nella sospensione tra rigido isolamento e spontanei slanci solidali, tra autodisciplina e

ribellismo, tra resistenza e traumi collettivi. Agier ci invita a ripensare il mondo come un progetto comune, «un mondo che è – e sarà – sempre più mobile e produrrà un numero sempre maggiore di stranieri», un pianeta in cui «avremo bisogno di inventare una cittadinanza nomade per tutti» (Agier 2020: 165). Da qui il diritto ineludibile alla mobilità, perché tutti siamo stati o saremo stranieri, così che «riconoscendo lo straniero in noi, possiamo non detestarlo in lui», per usare le parole della filosofa Julia Kristeva.

La lezione del coronavirus, che scavalca confini e si fa beffe di ogni becero sovranismo, sta tutta qui. Nel segno del cosmopolitismo, non retorico né intellettualistico ma materialmente imprescindibile, è forse possibile guardare con più fiducia all'esperienza di questa pandemia che ancora ci angoscia, al mondo che verrà dopo, quando la tempesta sarà finita. Mentre cesso di scrivere ho davanti la straordinaria immagine del Papa, solo al centro sul sagrato di piazza San Pietro vuota sotto la pioggia, un'icona potente che segna l'oltranza dell'immaginazione e l'altezza impareggiabile della tragedia. Nel balcone la primavera ostinata si annuncia con violette e ciclamini già fioriti. Mai viste tante rondini posare sul davanzale della finestra. Leggo che l'Europa chiamata a decidere è ancora una volta divisa di fronte all'appuntamento della Storia. Nel frattempo lo spread sale. Qualcuno ha tentato un assalto ad un supermercato. Il numero dei morti per covid 19 ha superato le diecimila unità. Più di centomila i contagiati. Negli altri Paesi si contano migliaia di altre vittime.

Come nessuna cultura basta a se stessa, così nessuno si salverà da solo. Lo dice il Papa. Ce lo ricorda il coronavirus. Ce lo insegna il Poeta: «*Nun mi lassari suli// Ascùtami, parru a tia stasira/e mi pari di parrari o munnu. / Ti vogghiu diri/ di non lassàrimi sulu /nta sta strata longa/chi non finisci mai/ed havi i iorna curti./ Ti vogghiu diri/ca quattr'occhi vidínu megghiu;/e ca lu pisu spartutu nte spaddi/diventa leggiu./Ti vogghiu diri/ca si t'appoji a mia/e io m'appoiu a tia/ non putemu càdiri/ mancu si li furturati n'assicùtanu a vintati»*.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Nota

[1] «Non mi lasciare solo// Ascoltami, parlo a te stasera/ e mi pare di parlare al mondo./Ti voglio dire/di non lasciarmi solo/ in questa strada lunga/ che non finisce mai/ e ha i giorni corti./ Ti voglio dire/ che quattro occhi vedono meglio/ che milioni d'occhi/ vedono più lontano, /e che il peso diviso sulle spalle/ diventa leggero./ Ti voglio dire/che appoggiato a me/ e io appoggiato a te/ non possiamo cadere/ nemmeno se la bufera/ c'insegue a ventate» (da *Io faccio il poeta* di Ignazio Buttitta)

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. La sua ultima pubblicazione è la cura di un libro-intervista ad Antonino Buttitta, *Orizzonti della memoria* (2015).

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

Compianto del Cristo morto, di Niccolò dell'Arca, 1463-1490 (part.)

Il contagio e i riti funebri: qualche rilettura di antropologia del lutto

dialoghi intorno al virus

di *Fabio Dei* [*]

20 aprile

Uno degli aspetti più tragici della pandemia da Covid-19 che il mondo intero sta attraversando è la sorte dei corpi delle persone decedute. Come in tutte le epidemie, i cadaveri infetti non possono essere restituiti alle famiglie. Non solo i morenti restano soli nei reparti di terapia intensiva: ma a chi sopravvive è negata la possibilità dei riti del cordoglio. È questo l'aspetto forse più disumano di questo esperimento di socialità sospesa cui siamo costretti. Ancora più disumano dell'immaginario distopico di quei filosofi che paventano la nostra riduzione a nuda vita. Nell'ottica antropologica, in realtà, la vita umana non è mai "nuda" finché è sorretta dalla cultura. Neppure la privazione radicale dei diritti di cittadinanza basta a renderla tale. Ma cosa succede quando la morte viene spogliata da ogni dimensione culturale e relazionale? Si può parlare forse di una "nuda morte"?

Tutto questo serve almeno a farci capire, però, in che misura le pratiche rituali siano importanti nella contemporaneità. Non dovremmo essere una società del tutto individualizzata e deritualizzata? Non

è forse vero, come sostengono teorie sociologiche di moda, che abbiamo tentato di negare e nascondere il fenomeno della morte? Non è vero che abbiamo relegato il processo del morire negli spazi anonimi degli ospedali, privatizzando il dolore e disfacendoci quasi con vergogna delle pratiche tradizionali del lutto? Beh, no, non è del tutto vero. Malgrado abbiano cambiato volto, le forme culturali e rituali che circondano la morte sono ancora fondamentali. Quelle forme per il cui tramite una comunità si stringe attorno alle persone in lutto, aiutandole a superare il vuoto che si apre di fronte a loro. Aiutandole, per meglio dire, a continuare a vivere, contro la tentazione da un lato, e la paura dall'altro, di seguire i morti nel loro abbandono del mondo. Ci accorgiamo dell'importanza di tutto questo nel momento in cui viene a mancare. Anche quando i funerali sono standardizzati, svolgendosi fra gli spazi squallidi degli obitori, una cerimonia religiosa frettolosa o una ancor più informale cerimonia laica, l'anonima inumazione nei loculi – anche in questi casi, si tratta di un momento fondamentale perché la separazione fra i vivi e i morti possa aver luogo. Il che implica socialità, corpi delle persone che si toccano, si consolano, si abbracciano; e implica la presenza del corpo del deceduto. Cioè, le due condizioni che oggi non si danno per motivi di ordine sanitario.

Certo, dire di questo universale bisogno dei riti è banale e scontato. Un effetto collaterale della pandemia è l'affannarsi di tanti intellettuali a esprimere interpretazioni sul fenomeno e previsioni su quello che verrà. Ma è forse più utile tornare alla dimensione di lunga durata del pensiero: di fronte alle emergenze fare un passo indietro, e tornare a interrogare i classici. Ed è quanto vorrei fare in queste brevi note, intese come una modesta sollecitazione all'apertura di più organiche riflessioni. Intanto, è sempre utile ripartire da James G. Frazer. Questo dinosauro dell'antropologia ottocentesca è stato un raccoglitore di dati di seconda mano secondo metodologie da lungo tempo obsolete: eppure le sue rassegne di costumi "primitivi" non cessano di sorprenderci e inquietarci, come del resto aveva visto quel suo critico tutto speciale che è stato Wittgenstein. Fra il 1932 e il 1933, Frazer (ormai famoso come autore del monumentale *Ramo d'oro*) tenne a Cambridge una serie di conferenze dedicate a *La paura dei morti nelle religioni primitive*, pubblicate poi come volume con lo stesso titolo. Si trattava, secondo il suo stile, di un'ampia silloge di riti funebri dalle più varie culture di tutto il mondo, volta a mostrare la diffusa presenza di un senso di timore, talvolta di vero e proprio terrore, nei confronti dello spirito dei morti. Spesso, le cerimonie funebri sembrano volte ad allontanare le anime dei defunti, a farle partire per un altro mondo, a separarle dai viventi, dai loro spazi e dalla loro quotidianità:

«In generale, il sentimento dell'uomo primitivo […] verso gli spiriti dei morti è molto diverso dal nostro, in quanto è dominato, nel complesso, più da paura che da affetto. Noi pensiamo ai nostri cari defunti con angoscia e affettuoso rimpianto e non concepiamo felicità maggiore di quella di riunirci per sempre in un mondo migliore, nell'oltretomba. Per il selvaggio, la cosa è assolutamente diversa. Se da un lato sarebbe sciocco e vano negare che anche egli pianga sinceramente la morte dei suoi parenti e amici, dall'altro egli è generalmente convinto che i loro spiriti dopo la morte subiscano un grande mutamento, che nel complesso peggiora il loro carattere e la loro indole, rendendoli suscettibili, irritabili e collerici, facili a offendersi al minimo pretesto, e a far ricadere sui vivi il loro scontento, affliggendoli con disgrazie di tutti i generi…» (Frazer 1978: 9).

Emergono tuttavia dalle pratiche del lutto, che Frazer incessantemente allinea, due elementi cruciali. Il primo è che tale paura sembra entrare in contrasto con un sentimento opposto, quello di "rispetto e affezione per le anime dei defunti", che si cerca di trattenere presso di sé, di non lasciar sfuggire dall'ambito della casa e della comunità.

«Molti popoli, per esempio, hanno l'abitudine di accogliere in casa gli spiriti dei morti e di intrattenerli con grandi festeggiamenti una volta all'anno: la festività dei morti in Europa è un esempio evidente che perdura nei tempi moderni. Inoltre, molti popoli avevano l'abitudine di seppellire i morti in casa: una pratica difficilmente compatibile con un profondo e radicato senso di paura per i morti e con il terrore di entrare in stretto contatto con loro. Altre popolazioni, inoltre, pur non seppellendo i morti nelle abitazioni, cercano di richiamarli e installarli in casa…» (Ibid.: 109).

Non si tratta di una contraddizione, ma di un atteggiamento ambivalente costitutivo della natura stessa dei riti funebri. Il cordoglio è al tempo stesso queste due cose. Da un lato irresistibile attrazione ad andarsene insieme ai propri cari defunti, oppure a trattenerli, perché rappresentano una parte di sé; dall'altro necessità di allontanarli per poter tornare a vivere. I riti del lutto elaborano questa fondamentale ambivalenza. E la elaborano – questo il secondo punto che emerge con forza da questo testo – attraverso concrete azioni che si fanno sui cadaveri. Per quanto Frazer insista sulle credenze come causa dei riti, le sue descrizioni di pratiche che, pur nella loro grande diversità, appaiono universalmente umane hanno sempre al centro la materialità dei corpi defunti.

Facciamo un salto indietro sul piano cronologico, anche se non certo su quello metodologico. Nel 1907 era apparso sull'*Année Sociologique*, la rivista della scuola francese di Durkheim, il saggio di un giovane studioso, Robert Hertz, dedicato alla "rappresentazione collettiva della morte" (Hertz era nato nel 1881, e scomparirà prematuramente nel macello della Grande Guerra, nel 1915). Questo scritto è dedicato alla pratica della "doppia sepoltura": vale a dire all'esistenza in molte società tradizionali di due distinti momenti rituali funebri, a distanza di tempo. Una prima sepoltura provvisoria, dopo la quale il defunto non si stacca completamente dalla comunità in cui viveva, e un secondo momento, di solito a distanza di un paio d'anni, dopo che il corpo si è decomposto e ne sono rimaste soltanto le ossa, che segna la definitiva separazione. Nel tentare di comprendere questa pratica, così poco familiare per l'Occidente moderno, vengono in primo piano alcuni aspetti forse universali della ritualità funebre. In primo luogo l'idea che la morte culturale, diversamente da quella biologica, non debba compiersi in un solo istante ma stemperarsi nel tempo. Di solito i riti introducono discontinuità nel trascorrere continuativo di una natura che "non compie salti": ad esempio la crescita degli adolescenti non avviene da un momento all'altro, ma i riti di iniziazione demarcano lo stato di bambino e quello di adulto in modo netto e radicale. Qui avviene il contrario: la cultura interviene per rendere la morte più una condizione progressiva che un evento unitario.

«Ora ci sarà facile capire perché la morte è stata a lungo considerata uno stato transitorio, avente una certa durata. Passando da un gruppo all'altro, ogni cambiamento dello stato dell'individuo comporta una modificazione profonda dell'atteggiamento mentale della società nei suoi confronti, modificazione che si compie gradualmente e richiede del tempo. Il fatto bruto della morte fisica non basta a consumare la morte nelle coscienze: l'immagine di colui che è morto di recente fa ancora parte del sistema delle cose di questo mondo: essa se ne distacca a poco a poco, con una serie di lacerazioni interiori. Noi non riusciamo a pensare alla morte come tale tutta in una volta; la persona fa ancora troppo parte della nostra sostanza, abbiamo messo troppo di noi stessi in essa; la partecipazione a una stessa vita sociale crea legami che non si spezzano in un giorno» (Hertz 1978: 90).

Un secondo punto che emerge con grande evidenza dal saggio di Hertz è che anche in questo caso al centro del rito sta il cadavere, il suo trattamento, la sua dislocazione in rapporto agli spazi domestici e pubblici della comunità, il rapporto fra le sue parti molli e degradabili e quelle che restano nel tempo. In altre parole, vi è nel rito una dimensione corporea e materiale che non può mai esser surrogata da pratiche puramente spirituali. E questo processo riguarda non tanto o non solo la psicologia individuale, ma il gruppo, la società. È la coscienza collettiva che deve operare il passaggio del defunto dalla società dei vivi a quella dei morti, da quella visibile a quella invisibile: passaggio che deve compiersi gradualmente perché, scrive Hertz, «noi non possiamo pensare alla morte come tale tutta in una volta». «Il gruppo ha bisogno di atti che fissino l'attenzione dei suoi membri, che orientino l'immaginazione in un senso definito, che suggeriscano a tutti una determinata credenza. Ora la materia su cui, dopo la morte, si eserciterà l'attività collettiva, che servirà di oggetto ai riti, è naturalmente il corpo stesso del defunto» (Ibid.: 91).

Sia il tema dell'ambivalenza che quello della intrinseca socialità del lutto sono ripresi e svolti in una cornice di grande profondità filosofica da Ernesto De Martino in uno dei suoi capolavori, *Morte e pianto rituale*. Il libro, com'è ben noto, parte dallo studio delle forme arcaiche del "lamento funebre"

nel Mezzogiorno contadino degli anni '50, documentate da De Martino in quelle spedizioni etnografiche degli anni '50 che rappresentano l'evento "mitico" di fondazione dell'antropologia italiana del dopoguerra. Lo scopo del testo, tuttavia, va ben al di là dell'indagine folklorica; e anche del programma, tutto gramsciano, di inclusione delle "plebi rustiche del Mezzogiorno" nella nuova unità nazional-popolare dell'Italia democratica. È in gioco, più in generale, il modo in cui la cultura affronta la morte. L'ambivalenza attrazione-paura viene riletta da De Martino in chiave al tempo stesso storicista e esistenzialista. La "crisi della presenza" che si apre per i sopravvissuti nel momento dell'estremo dolore per la perdita delle persone vicine si manifesta come irrelata depressione o agitazione: vuole trattenere i morti, oppure andare con loro al di là del mondo dei viventi. Ed è una crisi che non può esser vinta individualmente. Il lavoro del lutto si articola secondo norme di comportamento e di linguaggio dettate dalla tradizione. Il rito, con i suoi automatismi e le sue stereotipie, è il modo in cui l'intera comunità si stringe attorno agli individui colpiti dall'abisso della morte: li guida, li sorregge, li libera dalla insostenibile responsabilità di far fronte al non dicibile, al non pensabile. Con l'obiettivo di allontanarli dalle tombe, di restituirli alla vita sociale, di riaprirli al mondo dei valori e delle scelte.

«La crisi del cordoglio si presenta […] come il rischio di non poter trascendere il momento critico della situazione luttuosa. La perdita della persona cara è, nel modo più sporgente, l'esperienza di ciò che passa senza e contro di noi: ed in corrispondenza a questo patire noi siamo chiamati nel modo più perentorio all'aspra fatica di farci coraggiosamente procuratori di morte, in noi e con noi, dei nostri morti, sollevandoci dallo strazio del "tutti piangono ad un modo" al saper piangere che, mediante l'oggettivazione, asciuga il pianto e ridischiude alla vita e al valore» (De Martino 1958: 42).

Anche in De Martino viene in rilievo l'ambivalenza nei confronti dei morti e del loro corpo. Da un lato attrazione, volontà di trattenere, e non per la credenza nei benefici che gli spiriti possono portare, come crede talvolta Frazer attribuendo ai suoi "selvaggi" un ingenuo utilitarismo, ma perché quegli "spiriti" sono una parte di sé; e dall'altro necessità di staccarsene, attraverso una dinamica di "trascendimento nel valore" che muta storicamente nei suoi contenuti ideologici e nelle sue forme rituali poggiando tuttavia su un nucleo esistenziale elementarmente umano. La forza dell'argomentazione di De Martino, rispetto alle precedenti che abbiamo visto, è di evidenziare non solo la forza trascendente del rito ma anche la profondità della crisi che l'evento luttuoso apre. Si può misurare questa crisi psicopatologica quando la cultura fallisce il suo compito. Si manifesta qui tutta una fenomenologia dell'angoscioso caos che minaccia di inghiottire la "presenza", propagandosi come un contagio che procede per analogie e corti circuiti simbolici a partire da quel peculiare oggetto-del-mondo che è il corpo senza vita:

«Tuttavia quest'aspra fatica può fallire: il cordoglio si manifesta allora come crisi irrisolvente, nella quale si patisce il rischio del progressivo restringersi di tutti i possibili orizzonti formali della presenza. […] Una serie di sintomi di crisi si riferisce al centro della situazione luttuosa, cioè al cadavere […], spoglia corporea che, dopo il trapasso, sta davanti ai sopravvissuti. […] Il cadavere appare una «estraneità radicale»: infatti esso tende a sottrarsi alla potenza formale, e il suo "oltre" sta diventando "vuoto" […]. Il cadavere "contagia": infatti, nel suo andar oltre irrelativo e senza soluzione, comunica caoticamente il proprio vuoto ad altri ambiti del reale, e al tempo stesso i più disparati ambiti del reale, con progressione minacciosa, spiano l'occasione più accidentale per farsi simbolici rispetto al cadavere, e per ripeterlo in una eco multipla senza fine» (ibidem: 42, 45-6).

Questi tre autori classici gettano basi ancora oggi non superate per un'antropologia della morte e del lutto. Il fatto che le loro osservazioni si riferiscano a società tradizionali (dai Dayak del Borneo di cui parla Hertz ai contadini poveri lucani di De Martino) non implica che non siano applicabili a quelle contemporanee. Certo, i processi di individualizzazione e di secolarizzazione hanno cambiato il lessico con cui si parla di questi "temi ultimi"; e hanno reso il dolore del lutto un'esperienza in una certa misura più privata e introspettiva, meno legata alla materialità e alla formalizzazione del rito.

Ad esempio, il corpo viene esposto ma la sua manipolazione è affidata a "neutri" specialisti, non avviene in pubblico e la cerchia più prossima di persone care non entra in contatto con esso. Ma tali dimensioni non sono per questo venute meno. La dialettica tra il trattenere e il lasciar andare, e la centralità del cadavere restano i tratti cruciali del nostro modo di immaginare la morte, nonché dei riti funebri contemporanei. Questi ultimi sono costituiti da un insieme di azioni pratiche che si organizzano attorno al cadavere. Come ha sostenuto l'antropologa statunitense Beth Conklin (2018: 105), il cadavere è una peculiare forma di persona-cosa, che conserva almeno per il periodo del funerale le caratteristiche della persona vivente. È al tempo stesso, per evocare un'altra categoria classica, un "oggetto inalienabile", che "appartiene" alla sua cerchia familiare o sociale più vicina, e rappresenta per essa un potentissimo marcatore di identità sociale.

Ci accorgiamo meglio dell'importanza di tutto ciò in situazioni particolari. Una di queste è la morte intervenuta dopo un periodo abbastanza lungo di coma o di incoscienza. In questo caso i corpi hanno già perduto la loro agency, hanno attraversato una fase di liminalità, e l'ambiguità del distacco ha avuto più tempo per risolversi. Un'altra situazione limite è quella dell'assenza dei corpi, che può avvenire nel caso di incidenti o disastri, attentati terroristici oppure donazioni di organi post-mortem. Qui i corpi sono smembrati, in modo da non risultare più riconoscibili – spezzando l'unità di corpo e persona, osserva ancora Conkli. E vi sono poi i corpi dispersi, il cui esempio più drammatico negli ultimi anni è rappresentato dai naufragi dei migranti nel Mediterraneo. Il lutto perde allora il suo riferimento materiale, ed è costretto a cercare supporto in una materialità sostitutiva, quella delle immagini o di oggetti che retoricamente "stanno per" il defunto – che saranno però sempre poveri succedanei, non in grado di svolgere fino in fondo il lavoro del distacco (lo dimostra il fatto che nella nostra attuale situazione di "sospensione della socialità" la comunicazione on-line è valida supplente delle comunicazioni in persona, ma appare del tutto inadeguata e anzi persino offensiva quando tenta di prendere il posto della ritualità funebre).

Una situazione simmetricamente inversa è quella dei corpi recuperati ma non identificati, come accade appunto per molte delle tragedie nel canale di Sicilia. Qui c'è un corpo ma non la "persona" sociale inscritta in esso. Come avviene allora il lutto? Giorgia Mirto, una giovane studiosa impegnata in progetti internazionali su questo tema, ha documentato il fatto che in molti cimiteri siciliani le sepolture dei migranti non identificati sono oggetto di pratiche informali di pietà e di culto da parte di donne del posto. Non è l'idea astratta della morte, né il peso etico del drammatico destino di questi annegati, ma la presenza materiale dei corpi e delle tombe che richiama il lavoro del cordoglio, al di là di ogni vincolo parentale e comunitario. L'assenza dei corpi ci riporta anche alle immagini di bare caricate su camion militari in Lombardia, o a quelle delle fosse comuni e perfino dei funerali drive-in negli Stati Uniti, che abbiamo visto in questi giorni (aprile 2020) sui media. Non sappiamo ancora molto di come sarà vissuto questo trauma dalle singole famiglie che ne sono colpite, né dalle più vaste comunità. Certo, sono morti che non "passano" in un solo momento, che avranno una loro lunga durata e necessiteranno certamente di una "seconda sepoltura"; né sarà scontata la capacità della nostra società, nel suo complesso, di riuscire – per citare ancora De Martino – a «trascenderle nel valore».

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

[*] Una versione abbreviata di questo scritto è apparsa su *Alias Domenica – Il Manifesto* del 26 aprile 2020.

Riferimenti bibliografici

Conklin, B., 2018, *Reflections on the work of recovery, I and II*, in A. G. Robben, ed., *A Companion to the Anthropology of Death*, Oxford, Blackwell: 103-16.

De Martino, E., 2000, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino, Bollati Boringhieri (ed. orig. 1958).

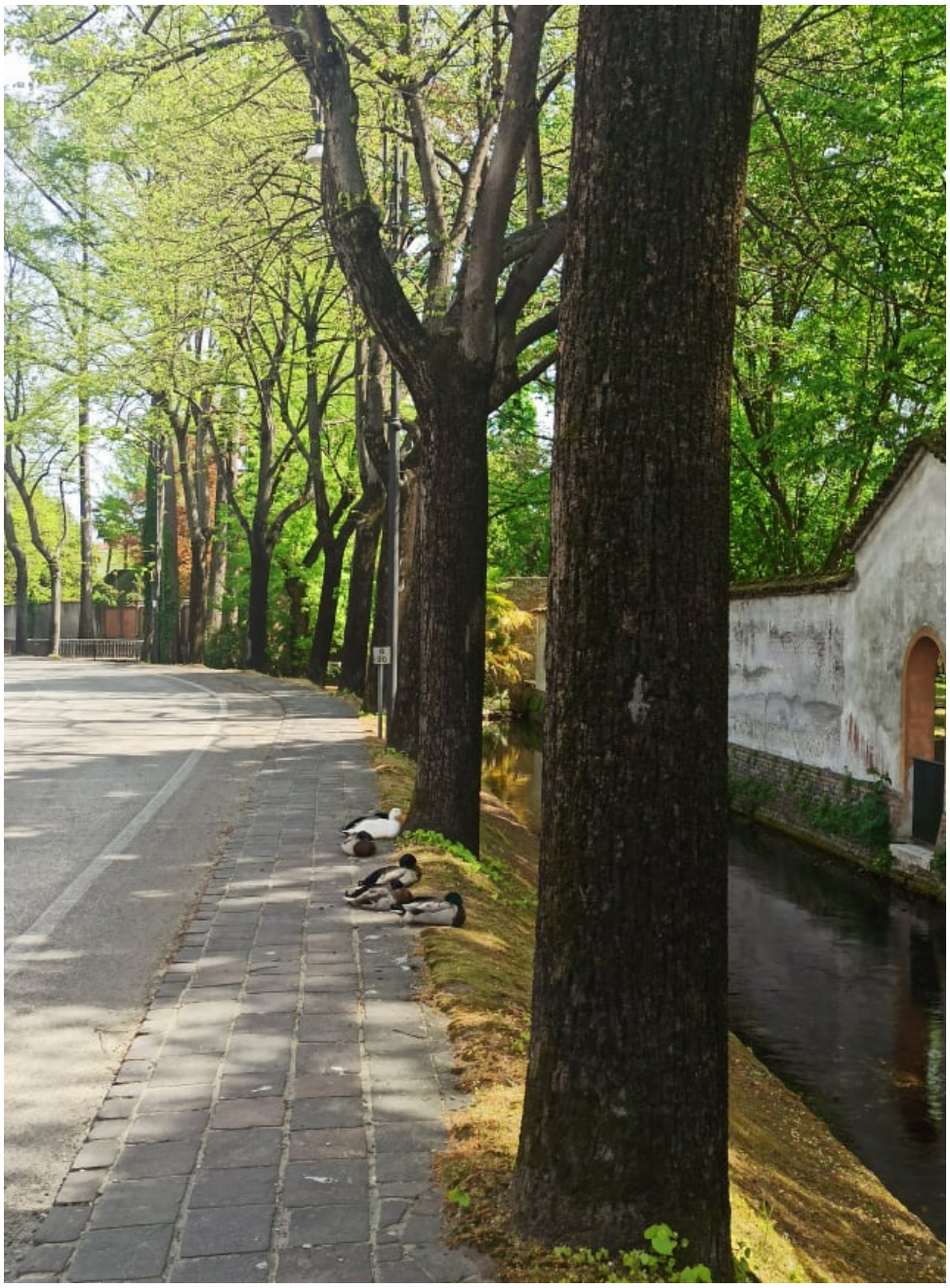
Frazer, J. G., 1978, *La paura dei morti nelle religioni primitive*, trad. it. Milano, Mondadori.

Hertz, R., 1978, *Sulla rappresentazione collettiva della morte*, trad. it. Roma, Savelli.

Mirto, G., 2019, *La sepoltura delle vittime delle frontiere in Italia*, «Lares», LXXXV (1): 49-84.

Fabio Dei, insegna Antropologia Culturale presso l'Università di Pisa. Si occupa di antropologia della violenza e delle forme della cultura popolare e di massa in Italia. Dirige la rivista *Lares* e ha pubblicato fra l'altro *Antropologia della cultura materiale* (con P. Meloni, Carocci, 2015), *Terrore suicida. Religione, politica e violenza nelle culture del martirio* (Donzelli, 2016), *Antropologia culturale* (Il Mulino, 2016, 2.a ed.), *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco,* Il Mulino, 2018). Con C. Di Pasquale ha curato i volumi *Stato, violenza, libertà. La critica del potere e l'antropologia contemporanea* (Donzelli, 2017) e *Rievocare il passato. Memoria culturale e identità territoriali* (Pisa University Press, 2017).

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



San Vito al Tagliamento (ph. V. Dell'Orzo)

Travolti dal campo. L'antropologia nello spazio pandemico

dialoghi intorno al virus

di *Valeria Dell'Orzo*

15 aprile

La rapidità con la quale abbiamo visto mutare la nostra quotidianità ha avuto un effetto stordente: gli spazi della nostra mobilità fisica si sono ristretti sensibilmente, le forme della socialità alla base dell'esistenza umana si sono alterate e riformulate per rispondere all'impossibilità di attuare le tante forme comunicative e espressive veicolate dal contatto, dalla vicinanza, dalla possibilità e dalla necessità di condividere uno stesso spazio. L'insieme duttile dei significati che sorreggono la struttura sociale dell'essere umano ha subìto un drastico cambio di paradigma; gli archetipi del vivere, sviluppatisi e fissatisi nella loro plasticità sono stati sradicati in maniera brusca e repentina dal dilagare di un virus temibile non solo per i suoi effetti, letali in particolari condizioni, ma ancor di più per l'inumana rapidità con la quale riesce a propagarsi. La velocità di contagio di cui è capace il corona virus ha imposto il mutare di consuetudini relazionali e personali, ha costretto tutti a dare una nuova immagine alla propria vita quotidiana investendone ogni aspetto; ha soprattutto comportato che queste riformulazioni avvenissero col tempo di uno strappo repentino, di un taglio che nettamente ha separato il prima dal dopo, senza la possibilità di una continuità adattativa e di un fluire graduale verso nuove forme e nuove strutture della socialità.

Quella che a livello mondiale, secondo le fluttuazioni della percezione e della possibilità di intervento, è di certo una crisi, da intendere con Jared Diamond (2019) come quel momento, quella combinazione di eventi, che sancisce la differenza, personale o sociale, tra un prima e un dopo, la curva apicale di una fase di cambiamento e di un'irreversibile svolta del vivere, costituisce una sfida a tutto campo che coinvolge, o trascina, anche il mondo dell'antropologia, spiazzata non solo dall'imposizione di un'indagine relegata entro le mura domestiche – prassi in effetti già applicata in specifiche ricerche che possono giovarsi dell'uso del mondo informatico – dallo stravolgersi destabilizzato e destabilizzante dell'assetto sociale del quale si è parte e entro il quale si agisce su più livelli; la comunità scientifica è stata colpita, come tutti, anche nell'intimità del privato, del sistema di rappresentazione del mondo e di sé, della grammatica delle relazioni. Per quanto sia già diventata un'ovvietà nel discorso pubblico, resta fondamentale, nell'approcciarsi a una riflessione sul virus che ha investito tutti, tenere salda l'immagine di quello che è il tratto principale dell'essere umano, che ne ha determinato la sopravvivenza e lo sviluppo: la socialità.

In pochi giorni, di Paese in Paese, siamo stati costretti a pensare e osservare distopie che fino a quel momento avevano trovato spazio solo in alcuni spaccati dell'immaginario nella letteratura e nella cinematografia: la distorsione delle abitudini strutturate, il distanziamento forzato, le strade delle più grandi città semideserte, reiterate tra le immagini dei media come un'esortazione o un monito, gli ospedali di fortuna montati in fretta per sopperire alla carenza di posti, le centinaia di bare allineate e sole, in attesa di sepoltura. Tutto questo ha materializzato alcune delle più ataviche paure dell'essere umano: essere vulnerabili, essere soli, essere impediti nei gesti comuni, assenti al rito della morte, inermi di fronte a una minaccia invisibile. Tutto ciò è diventato parte concreta di una quotidiana angoscia, di un'ansia collettiva, di fronte alla quale non sappiamo ancora come reagire perché è mancato il tempo di strutturare nuove architetture di senso e di partecipazione, nuovi segni adeguati a significati atavici che si sono resi irriconoscibili, inintelligibili troppo rapidamente.

Trovarsi privati della propria libertà di spostarsi, camminare, seguire le rassicuranti abitudini giornaliere risulta opprimente, ma spaventa molto meno dell'idea di non potere assistere le persone care, di non potere partecipare al lutto e condividerne la coralità del dolore e del distacco, di essere assenti ai riti di separazione dai propri defunti, trovandosi a vivere quel lutto mutilato, attentamente descritto dall'antropologa Villa (2020), e ancora non potere condividere gli spazi, le feste, la tavola, con i parenti e le persone più vicine, tutto questo ha esasperato gli animi, portando, quando possibile, all'estremizzazione delle prassi di compensazione.

La produzione di cibo domestico, per esempio, si è plasmata nell'esibizione virtuale delle proprie conquiste, si è tornati al pane come risposta alla crisi, al grano come speranza di rinascita, in una

corsa alla panificazione ormai da anni abbandonata e riscoperta con acceso fervore (e esaltata appropriazione di ingenti quantità di lievito!).

Anche investire gli altri di una forte carica morale, sia questa il biasimo verso i trasgressori delle regole che di giorno in giorno sono state introdotte alterando la linearità precedente, oppure un'esaltazione di virtù rivolta ad alcune attività professionali, sono prassi che servono a esorcizzare la crisi di destrutturazione degli equilibri, la paura di una minaccia che ci ha trovati impreparati. Il bisogno di confermare la propria presenza si è tradotto in un intensificarsi di contatti virtuali, spesso ripescati indistintamente anche dai tanti rapporti ormai persi nel tempo dell'oblio, secondando una crescente fame di presenza, avviando compensatorie videochiamate di gruppo per inscenare come in un set teatrale un sabato sera tra amici o un pranzo domenicale in famiglia.

I primi giorni del dilagare in Italia, ma non solo, del virus, hanno visto l'attuarsi di un apotropaico rito collettivo che, scandito secondo i tempi e le modalità dei più recenti flashmob, ha di fatto riproposto il tradizionale modello del frastuono regolamentato volto a allontanare il male, ha organizzato una sequenza di atti sonori, dagli applausi al canto corale, fino agli stornelli improvvisati, per riempire il silenzio inumano che le città si sono trovate improvvisamente a ascoltare. Il rumore condiviso ha tentato di esorcizzare il male, creando la percezione di essere meno soli, compartecipi a distanza di uno stesso dramma della rappresentazione e della socialità e, dunque, dello stesso rito esorcizzante. L'abitudine contemporanea all'immediatezza, impostaci dai ritmi della globalizzazione di cui siamo figli e produttori al tempo stesso, ha però fatto sì, probabilmente, che in mancanza di immediati risultati anche la pazienza verso la riproposizione di un rituale si sia rarefatta e venuta meno e così, ben presto, i raduni sonori si sono ammutoliti.

La corsa al virtuale, al quale pensavamo di essere ormai tutti avvezzi e che spesso è stato ritenuto un valido spazio di socialità alternativa, una volta piombati nel suo uso quasi esclusivo come veicolo comunicativo ha mostrato – è innegabile – il suo potenziale per attutire la crisi in corso, per smussare le asperità dell'isolamento, ma anche tutta la sua fallace esiguità rispetto alla primigenia comunicazione diretta di cui l'essere umano ha bisogno per riconoscersi nel suo interlocutore. Per rendersene conto basta pensare alla differenza tra una visita ai propri cari e un saluto attraverso la cam, capace in quel caso di estremizzare il senso di impotenza e di distacco cui si è soggetti, oppure alla tanto discussa didattica a distanza, un'opera impegnativa per gli insegnanti, trascinati nel vortice di videochiamate di gruppo coi propri allievi, affastellate di difficoltà di connessione, giga esauriti, microfoni spenti o gracchianti, di bluff e escamotage simpatici ma pur sempre limitanti, nel tentativo di surrogare, senza la fisicità della presenza, quell'insieme di gesti, incoraggiamenti, richiami, solleciti, esortazioni, intese che conducono all'apprendimento e alla crescita non solo culturale ma anche sociale degli allievi. Didattica che non può prescindere dall'educazione alla condivisione dello spazio e alla comprensione, e al mantenimento, delle regole del vivere comunitario. Nello spazio umano della comunicazione a distanza, filtrata da impersonali e standardizzate tecnologie, «l'illusione della comunicazione non consiste invece nel farci credere che i soggetti individuali esistono, intangibili, al di fuori dell'atto di comunicazione che li mette in rapporto fra loro? Che essi scambiano informazioni per arricchire le loro conoscenze senza trasformarsi? Che perseverano nel loro essere facendo a meno del faccia a faccia e del corpo a corpo?», seguendo le domande poste da Marc Augé (2004: 62) in una sua riflessione sull'immobilità dello spostarsi virtuale, fatto di navigazioni sul web e sul senso del comunicare. Il trauma collettivo e transculturale del sistema del vivere sociale investe la necessità della nostra specie di comunicare e tessere relazioni di scambio (Harari, 2017), creare rappresentazioni condivise e mettere in atto momenti di contatto: le limitazioni imposte dal dilagare di un virus hanno mostrato quanto insufficiente sia per il genere umano la comunicazione virtuale, esaltata e esasperata dalle esigenze della globalizzazione, ma poco o per nulla soddisfacente se applicata come unico possibile veicolo.

Investito come tutti da un nuovo assetto esistenziale, anche gli antropologi hanno visto mutare prospettive, distanze, regole e orizzonti. Il campo potrebbe sembrare lo stesso, lo è geograficamente, linguisticamente e per una moltitudine di tratti culturali che continuano a connotare la realtà, eppure è oggettivamente mutato lo sguardo degli antropologi, immersi come tutti in un sistema socio-relazionale e spazio-rappresentativo che non può che alterarsi sotto la pressione della distanza interpersonale, della necessaria cautela, del più innaturale isolamento, del tentativo indispensabile di ricreare tutti quegli spazi di contatto e confronto che le necessità sanitarie hanno assottigliato.

«Il mestiere di antropologo […] ha come oggetto l'attualità; l'antropologo parla di quel che ha sotto gli occhi: città e campagne, colonizzatori e colonizzati, ricchi e poveri, indigeni e immigrati, uomini e donne; e parla, ancor più, di tutto ciò che li unisce o li contrappone, di tutto ciò che li collega e degli effetti indotti da questi modi di relazione. Tutto questo costituisce, in linea di principio, l''oggetto di studio dell'antropologo, così come, sempre in linea di principio, se ha gli occhi bene aperti egli può essere indotto a confrontare situazioni che, nonostante evidenti differenze, gli sembrano paragonabili perché hanno un'aria di famiglia imputabile alla storia, agli attori che esse mettono in scena o alle istituzioni che mettono in gioco. L'attuale globalizzazione, pur presentando la caratteristica originale di aver quasi chiuso il cerchio e di riguardare effettivamente tutti gli abitanti del pianeta, non dovrebbe sorprendere l'antropologo: egli ha trascorso gran parte della sua vita a osservarne l'avanzata; le deve la sua stessa esistenza» (Augé; 2004, 12).

Eppure trovarsi investiti da un fenomeno che globalmente ha stravolto lo spazio e il tempo della vita non può che disorientare anche il mondo dell'antropologia, che si trova a sondare un campo riformulatosi in poche ore, un suolo sociale e culturale attraversato da un terremoto epidemiologico che lo ha costretto a prendere, o meglio a cercare, una nuova e ancora instabile forma, alterato nelle sue più assodate pratiche giornaliere e interpersonali e trascinato tra i flutti delle percezioni mediaticamente agitate.

L'assedio costante di informazioni allarmanti che attraversano insistentemente i nostri monitor ha infatti contribuito, come sottolinea Marco Aime (2020), al riaffiorare di ataviche paure che sembravano sopite nella memoria e che invece sono riemerse come un congenito istinto alla più cieca e goffa tutela verso un'oscura minaccia, all'acuirsi di attuali idiosincrasie etniche, infondate quanto facili da alimentare, alla presunzione rassicurante di padroneggiare conoscenze e competenze improvvisate, che risponde al bisogno di affermare il proprio sé quando questo viene percepito insidiato e vulnerato.

Muoversi su questo mare senza orizzonti e senza rotte, agitato da frammenti di culture in bilico che in maniera improvvisa hanno preso vita nello spazio globale della pandemia in atto, impone agli antropologi di riorganizzare lo sguardo, di indagare, anche partendo da se stessi, le dinamiche sociali di questo nuovo mondo che ci ha condotti senza il tempo del viaggio entro un campo inedito, frastagliato e impervio.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Riferimenti bibliografici

Marco Aime, *Coronavirus, la paura del contagio rivela quanto siamo vittime dell'informazione*, "Così il virus invisibile ci cambierà", intervista a Mashable Italia, 13-2-2020.

Marc Augé, *Rovine e macerie. Il senso del tempo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004.

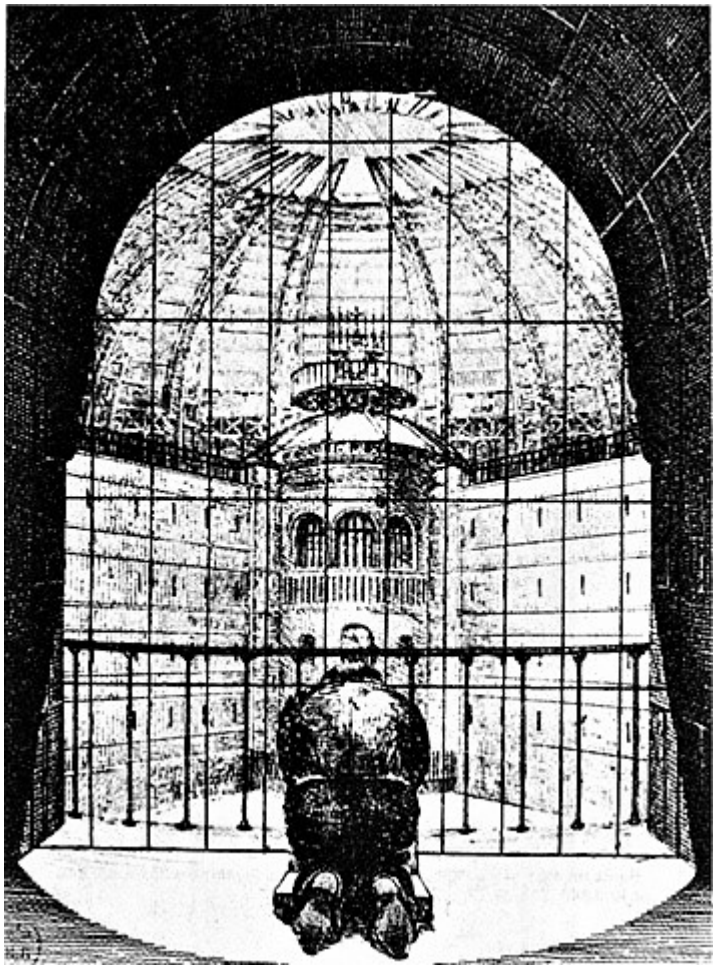
Jared Diamond, *Crisi. Come rinascono le nazioni*, Einaudi, Torino, 2019.

Yuval Noah Harari, *Sapiens. Da animali a dei: Breve storia dell'umanità*, Bompiani, Milano, 2017.

Marta Villa, *La morte ai tempi del coronavirus*", in "Il dolomiti", 27-3-2020.

Valeria Dell'Orzo, antropologa culturale, 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, con particolare attenzione al fenomeno delle migrazioni e delle diaspore e alla ricognizione delle dinamiche urbane. Impegnata nello studio dei fatti sociali e culturali e interessata alla difesa dei diritti umani delle popolazioni più vessate, conduce su questi temi ricerche e contributi per riviste anche straniere.

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



N. Harou-Romain, *Progetto di penitenziario*, 1840. Un detenuto, nella sua cella, dice le preghiere davanti alla torre centrale di sorveglianza (Foucault, 1976)

Dubbie certezze della crisi

dialoghi intorno al virus

di *Maria Rosaria Di Giacinto*

28 marzo

Era pura superficialità affermare che numeri e grafici fossero fredda compressione di turbolente energie umane, desideri e sudate notturne ridotte a lucide unità sui mercati finanziari (De Lillo, 2003:23)

Utopie distopiche

L'epoca attuale è caratterizzata da crescente complessità. Il numero di elementi da valutare per intraprendere l'azione sembra moltiplicarsi giorno dopo giorno. Nella società del benessere, si è costantemente sottoposti alla scelta all'interno di un sottofondo pressante che spinge verso l'eccellenza: non è permesso fallire, non è permesso ammalarsi, non è permesso deviare. Ogni cosa

è urgente ed esige il massimo del risultato il più in fretta possibile: diminuiscono i tempi, si accorciano gli spazi, cosicché nulla sembra essere oltre il momento e il successo. Il contemporaneo è nondimeno caratterizzato da una forte propensione al controllo e ciò si traduce nell'ossessione per la previsione: si interrogano i *big data* al fine di ottenere la ricetta migliore per l'avvenire migliore (Harari, 2018: 102).

Un presente che si accorcia in maniera inversamente proporzionale all'allungarsi del futuro è il paradosso secondo il quale la predizione a lungo termine trae linfa dall'intrappolamento nell'immediato, in cui spazio e tempo tendono asintoticamente a zero. Ciò è massimamente evidente nei momenti di crisi: forzare l'altro all'istantaneo significa privarlo dei tempi necessari alla riflessione [1]. Se lo sguardo si focalizza sul dolore, difficilmente scorge ciò che va al di là di esso. Un tempo concentrato, uno spazio ristretto traducono il movimento in costrizione. Così, attraverso l'attivazione del meccanismo della paura – del contagio, se si analizza l'oggi – si delega al potere la scelta: la complessità viene scremata e ci si colloca entro un quadro più semplice, normato e rassicurante. Un attuale immobile, un avvenire noto: le variabili inconoscibili, motore della diversità, vengono sacrificate sull'altare del sapere assoluto. Attraverso la stimolazione delle ansie collettive il tiranno priva i soggetti della loro individualità, spingendoli a rinunciare all'azione in favore della conservazione.

Non a caso, la peste sottende il sogno politico di una società pienamente disciplinata: ad ognuno il proprio posto in un regime di ispezione costante che fa dell'eccezionalità consuetudine (Foucault, 1976: 213). Misurata e analizzata nei circuiti biologici, la fisicità della carne assume la consistenza dell'algoritmo, muta in astratto impalpabile: una curva diagrammatica che parla di respiri allo stesso modo in cui parla di capitale. Nella materia che diviene *byte* si riduce il campo di azione dei pensanti relegandoli all'inazione. L'impiego di strumenti di avanguardia non soltanto rileva e amplia i saperi sull'individuo deumanizzandolo e facendone particella controllabile, ma li istiga all'autodisciplina: assimilata la norma, è possibile guardare dentro e fuori di sé nel tentativo di riconoscere e correggere il non conforme (Foucault, 1976: 200).

Preoccupati dal contagio, gli individui si alienano rispetto all'estraneo e rispetto a se stessi: non toccano corpi prossimi, non toccano il proprio corpo. Essi sono *altro dell'altro* e *altro da sé*, poiché tanto nel saluto ravvicinato, quanto nel portare la mano al viso, si cela il rischio di contrarre la malattia: nemici tra nemici, nemici a se stessi, controllano i movimenti, riconoscendone la pericolosità. Se «l'epidemia è il sogno del tiranno» (Benasayag, 2020), il Panopticon oggi – nella particolare contingenza che costringe i più all'immobilità della carne nelle case – parrebbe interamente realizzato. Nella prigione benthamiana, controllore e controllati si scrutano a vicenda scambiandosi i ruoli (Foucault, 1976: 222-223): le singolarità, infatti, non solo si autouniformano (ibidem: 186), ma segnalano al potere le variabili – non più individui – che mostrano discostarsene. Così, i telefoni cellulari diventano strumento di sottomissione tanto del possessore – tracciabile mediante segnali GPS – quanto dei suoi vicini, filmati dallo stesso qualora disobbedienti. Allo stesso modo, emarginati come clochard [2], ambulanti [3], migranti [4], già sottoposti a forte stigmatizzazione, subiscono l'intensificarsi della stretta oppressiva: colpevoli della loro "diversità" vengono relegati ancora di più negli angoli remoti di una società che tutto scruta, ma poco concede al dissimile.

La morsa egemone permea la pelle generando sfiducia e stanchezza (Benasayag, 2020). Nella trappola della dimensione contratta, si sperimenta l'eterno presente, in cui la limitatezza dell'azione fisica si traduce in difficoltà di attivazione del pensiero materiale. Pressati da sentimenti incalzanti, come la paura della malattia, si finisce per consegnare alle macchine e ai governanti frammenti della propria libertà. In piena tradizione cartesiana, l'algoritmo viene assunto a sinonimo di infallibilità in quanto privo di carne e, dunque, incorruttibile perché mai irrazionale. Il biopotere non si installa

semplicemente al di fuori del soggetto, ma lo attraversa nell'intimo. Dalla psicosi alla tristezza; dall'inazione all'inabilità: la dittatura necessita di individui infelici per legittimare la propria tirannia; specularmente, l'obbediente gode della sottomissione che riduce le variabili a sua disposizione, minimizzando i rischi (Deleuze, in Benasayg, 2020). Così, le singolarità sono sciolte dall'incombenza della scelta e dal timore dell'errore: guadagnano, al prezzo della rinuncia all'autonomia, l'illusione del prolungamento dell'esistenza.

Utopie dispotiche, distopie orwelliane, tante volte immaginate e, ora più che mai, attualizzate.

Soggettività oggettive

Che dimensione percettiva si sperimenta entro le mura mostruose e rassicuranti delle proprie case? Il diffondersi del virus incasella i singoli all'interno delle celle-abitazioni: una semplificazione fisica e concettuale insieme.

In questi giorni di marzo, gradualmente, ma inesorabilmente, le restrizioni crescono e la Storia "accelera" a fronte di una quotidianità rallentata. Lo scorrere lineare del tempo viene meno in termini ampi – l'evenemenziale si accavalla – e personali – i giorni si riavvolgono per ripetersi. Si rompe la successione temporale del prima e dopo di matrice occidentale di cui gran parte del globo partecipa.

Nella "normalità" del benessere, che sia ai vertici di una multinazionale o al supermercato sotto casa, si conosce – certo, non sempre con esattezza, ma costantemente – che ora è, che giorno è. Anche la distanza è spesso percepita in termini di minuti. Si calcola quanto costerà il tragitto per la cima di un monte o il posto di lavoro, quasi la porzione di quadrante percorsa dalle lancette sia moneta da spendere per ottenere ciò che si *deve* e si *vuole* fare. Un prezzo da pagare, questo tempo *neutro*, da "riempire" di eventi più o meno eccezionali dall'inizio fino al termine dell'esistenza. Allo stesso modo, lo spazio in cui siamo immersi diviene proiezione sulla carta geografica: un insieme di punti conosciuti in cui ciò che è rappresentato finisce per apparire "reale" più e ben oltre il *reale* cui si fa corrispondere; mentre ciò che non lo è cade nell'oblio dell'inesistenza (Minca – Bialasiewitcz, 2014: 16-17). Così, seguendo il percorso indicato dal navigatore, diveniamo punti di una mappa, rinunciamo alla complessità delle altre dimensioni.

In questa visione, l'umanità inscrive la propria esistenza all'interno di un cammino, continuo e ordinato, chiamato progresso. Tale logica viene proiettata in avanti: gli individui finiscono per occupare lo stesso posto delle particelle nelle trasformazioni chimiche, modificazioni di entità varia la cui possibilità è ricondotta alle leggi della statistica con tanto di correttori che prevedano l'imprevedibile. Modellizzazioni, che mirano alla perfezione e all'esattezza, spingono verso il calcolo dell'incalcolabile, affinché le variabili nel loro insieme si traducano nell'invariabile. Ma le strutture generali, che filtrano l'eccedenza che ci circonda, non soltanto interpretano il mondo: lo originano nell'atto stesso della concettualizzazione (ibidem). Il cartografo conosce operando una selezione, crea il semplice dal complesso e lo piega al proprio comando. L'occhio al di fuori della mappa occulta sé e la propria scelta, restituendo indietro soltanto ciò che crede abbia dignità di essere ed elidendo il resto (Duncan, Ley, 1993: 2).

I corpi si tramutano in corpuscoli, i soggetti in oggetti: come nel fenomeno della doppia fenditura in cui l'atomo si comporta da onda o particella in relazione al modo in cui l'osservatore lo guarda, esistiamo solo se siamo osservati. «A livello quantistico, la realtà non esiste finché non la si misura» [5]: così anche negli "esperimenti" sugli umani. Come le particelle vicine allo zero Kelvin tendono infinitesimamente all'immobilità, allo stesso modo si cerca di "congelare" gli individui per minimizzarne il movimento. Ma a discapito delle traduzioni logico-matematiche, non appena le singolarità pensanti si muovono, qualcosa sembra deformarsi e le componenti di quella legge esatta

v=dx/dt si addensano e si dilatano. Le coscienze materiali, partecipano del mondo e lo alterano: praticando l'azione, operano una mutazione *del* e *nel* tutto.

Ci posizioniamo dialetticamente, non siamo recettori passivi dell'imperio.

Oggettività soggettive

È plausibile credere che la mancanza di errore sia esso stesso un errore? Le modellizzazioni che aspirano a sostituirsi al mondo di cui partecipiamo, tendono a interpretare il tutto in termini di equazione matematica: una sorta di tirannia dell'algoritmo in cui la *policy* consegna la gestione della crisi ai numeri della statistica. Gli strumenti altamente tecnologici pretendono di situarsi oltre il contesto in una dimensione neutra e asettica, scevra da ogni influenza e, quindi, sempre corretta. L'estraniamento dal contingente – presunto, mai realizzato – pare contenere la migliore soluzione a qualsiasi problema.

Tuttavia, dall'atomo di Bohr al principio di indeterminazione di Heisenberg, passando per la relatività di Einstein, la scienza occidentale fa essa stessa i conti con contingenza e fallacia: inserita nella Storia, è immanente (Kuhn, 1962) e dipendente dall'uso. Nonostante l'estrema fiducia nutrita nel positivismo della scienza e l'illusione che dai *big data* possano scaturire previsioni a bassissimo livello di fallibilità, più volte i calcolatori mostrano di non essere in grado di anticipare gli eventi. Dalla bolla immobiliare del 2008 sino all'attuale pandemia, questi rendono evidenti i loro limiti, sebbene nell'immaginario collettivo restino entità perfette e inattaccabili. L'umanità che riduce e delega ogni cosa alla funzione, «subisce la fascinazione della macchina che non aiuta, ma decide» (Benasayag, 2020). Nel costruire artefatti – sedie come algoritmi – che assolvano a determinati compiti si dimentica che l'assegnazione di funzione non è intrinseca, ma avviene al di fuori dell'oggetto da parte di osservatori e utilizzatori coscienti (Searle, 2006: 22). Le modellizzazioni, dunque, falliscono anche su eventi come un'epidemia in quanto la non prevedibilità è dovuta al vivente (Benasayag, 2020).

A dispetto delle semplificazioni, viviamo nella complessità.

Forti fragilità

In questo scenario, due le alternative che si presentano: l'una predica controllo e sapere assoluto, l'altra riscopre le dinamiche dell'azione svincolata dalla piena conoscenza.

«Pensare e agire nella complessità significa riscoprire il coraggio: senza di esso non si può vivere neanche la vita personale. Ciò non significa essere forti o deboli, ma assumere la fragilità della vita: avere coraggio, non in termini di individualismo o isolamento, ma insieme» (Benasayag, 2020).

Finché il relegato, penserà esclusivamente a se stesso, vigerà il rifiuto della complessità e il sogno neoliberale dell'epidemia sarà realizzato. Il cemento della segregazione farà da schermo occultatore dell'indesiderato: una frontiera imperscrutabile che colloca al di là degli occhi falliti, ammalati, deviati… *altri*.

Lo sguardo che si volge verso ciò che è occultato dal potere resiste. «Guardare è resistenza, è complessità» (ibidem): nei progetti di solidarietà che coinvolgono i vari livelli sociali è possibile riconoscere l'accettazione dell'ignoto in cui l'inquietudine non si trasforma in paura. D'altronde, la stessa egemonia che costringe, così come la scienza, è «sottomessa all'imprevedibilità e all'azzardo assoluto» e gli eventi finiscono per deviare gli intenti (ibidem). L'inconosciuto estraniato dal mondo deve, dunque, essere reintrodotto, attraverso la consapevolezza che sia impossibile ottenere una spiegazione ad ogni cosa.

Accettare la fragilità non significa abbandonarsi all'ignoranza, piuttosto trattare la negatività come insita nell'umano e non come condizione patologica. Espellere dal corpo invecchiamento, malattia o perdita riduce l'esistenza a "funzionamento". Così, gli anziani sono visti come inutili al sistema e, quindi, sacrificabili o, ancora, vengono avviati progetti di vita post organica che mettono fine alla morte e rendono ciechi ai bisogni visibili dell'ecosistema sempre più provato dallo sfruttamento umano. Il rifiuto della fragilità diventa debolezza, che si traduce in desiderio incontrollato di forza, che a sua volta alimenta politiche oppressive e di depauperamento. Accettare *nel* corpo invecchiamento, malattia o perdita permette, invece, all'uomo di reintegrarsi nella Storia e pensare più consapevolmente all'ecocidio di cui è quotidianamente promotore. Del resto, l'uomo non *fa* la Storia, ma è *nella* Storia (ibidem); non *fa* il mondo, ma è *nel* mondo (Heidegger, 1927).

Se «governare è prevedere», «resistere è creare» (Benasayag, 2020): un fare che è un farsi, non in quanto atto – divino – che scaturisce dal nulla, ma come posizionamento dialettico e partecipazione prospettica verso il *tutto*. La complessità chiamata ad abitare nuovamente la Terra libera il soggetto, restituisce al vivere la dimensione dell'umano. In questa ottica, la vulnerabilità non risulta sinonimo di passività, ma è base della resistenza politica, in quanto insita nel corpo, singolare, di ciascuno: a ciascun corpo, dunque, il proprio valore, anch'esso singolare (Butler, 2013); la propria complessità nella complessità. Riconoscendosi precari e fallibili ci si riscopre interdipendenti e intimamente relazionali, si compie il primo passo per vivere «la vita buona nella vita cattiva» (ibidem). Nonostante la contemporaneità sia governata dal desiderio di controllo, il variabile resta imperscrutabile e può essere praticato ovunque, pur all'interno di mura circoscritte. La casa è un sito di resistenza il luogo in cui è ancora possibile il «gesto politico [comunitario] radicalmente sovversivo» (Hooks, 1998: 25 e 28).

E se è a livello del corpo che si esplica la lotta (Kruger, 1989), esso deve concedersi il lusso delle proprie impurità (Clifford, 2010).

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Note

[1] Intervista a M. Benasayag, *La Complessità ai tempi del Coronavirus* per *Fondazione Giangiacomo Feltrinelli*, 06/03/2020: https://www.youtube.com/watch?v=a58K2buoZxE

[2]https://bologna.repubblica.it/cronaca/2020/03/16/news/coronavirus_la_denuncia_multati_anche_i_senzatetto_che_non_possono_stare_a_casa_perche_non_ce_l_hanno_-251436619/, consultato il 24/03/2020.

[3]https://www.blogsicilia.it/palermo/coronavirus-vende-per-strada-la-frutta-ambulante-denunciato-sequestrate-200-chili-di-frutta/524699/, consultato il 24/03/2020.

[4]https://www.redattoresociale.it/article/notiziario/coronavirus_l_ultima_bufala_sui_social_migranti_immuni_al_contagio, consultato il 24/03/2020.

[5] Andrew Truscott: https://www.nature.com/articles/nphys3343, consultato il 24/03/2020.

Riferimenti bibliografici

M. Benasayag, *La Complessità ai tempi del Coronavirus*, intervista del 06/03/2020 per Fondazione Giangiacomo Feltrinelli. https://www.youtube.com/watch?v=a58K2buoZxE

J. Buttler, *A chi spetta una buona vita?*, Nottetempo, Roma, 2013

J. Clifford, *I frutti puri impazziscono*, Bollati Boringhieri, Torino, 2010

D. De Lillo, *Cosmopolis*, Einaudi, Torino, 2003

J. Duncan, D. Ley (a cura di), *Place/culture/representation*, Routledge, London-New York, 1993

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

Y. N. Harari, *21 lezioni per il XXI secolo*, Bompiani, Firenze, 2018

M. Heidegger, *Essere e tempo*, Niemcyer, Halle, 1927

B. Hooks, *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, Feltrinelli, Milano, 1998

B. Kruger, *Untitled (Your body is a battleground)*, 1989

T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1962

C. Minca – L. Bialasiewitcz, *Spazio e Politica. Riflessioni di geografia critica*, Cedam, Padova, 2004

J. R. Searle, *La costruzione della realtà sociale*, Einaudi Torino, 2006

Maria Rosaria Di Giacinto, si è laureata con lode nel 2017 in *Studi Filosofici e Storici* presso l'Università degli Studi di Palermo. Nello stesso anno ha partecipato come relatrice 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 inserito il suo saggio *Politiche di migrazione irregolare. Stati Uniti, Australia e Unione Europea: tre modelli a confronto*. Nel 2019 è relatrice nel convegno *Dai Vespri Siciliani a Strade Sicure*, ne ha raccolto gli atti per la pubblicazione che comprende un suo contributo: *Ricerca sul campo e cambiamenti di prospettiva*. Ha, inoltre, partecipato a numerosi scambi all'estero, all'interno di progetti UE. Laureanda *in Studi Storici, Antropologici e Geografici*, si occupa attualmente di migrazioni e cambiamenti climatici.

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

Mattia Presti, bozzetto per la peste di Napoli, 1657, particolare

Tutti a casa. La solitudine, il dolore e la morte al tempo del coronavirus

dialoghi intorno al virus

di *Piero Di Giorgi*

20 aprile

Penso che nessun essere umano oggi vivente sul nostro pianeta abbia mai vissuto un periodo così oscuro, incerto, confuso e incontrollabile. L'esplosione improvvisa del COVID 19 ha cambiato i nostri progetti, i nostri modi di vivere e forse di pensare, le nostre abitudini, le modalità di rapportarci l'un con l'altro, ha stravolto semplicemente le nostre vite.

Ho sentito evocare da subito una situazione da guerra e di conseguenza tutta una terminologia improntata al linguaggio bellico: "Siamo in guerra", "i medici e tutto il personale sanitario sono in prima linea", "al fronte" ecc. Mi dispiace, ma dissento. La guerra è un'altra cosa. Ne conservo qualche fugace ricordo anch'io. Nella guerra si contrappongono eserciti di uomini armati, si schierano popoli contro altri popoli, vi sono armi micidiali che distruggono città, monumenti, opere d'arte, non si risparmiano donne e bambini. Qui siamo, invece, di fronte a un nemico invisibile, impalpabile, che attacca tutta l'umanità, anche se sembra che il virus risparmi i bambini e sia più clemente con le donne. È questa, a mio avviso, la differenza più significativa, che tutta l'umanità combatte unita contro il virus e che emerge una carica di collaborazione e di scambio di conoscenze della comunità scientifica, ma anche di solidarietà e di aiuti in termini di personale sanitario e di attrezzature da parte di nazioni diverse.

Certo, a tal proposito, mi aspetto l'obiezione: e l'Europa? Certo, l'Europa ha perso ancora una volta l'appuntamento con la Storia. Se essa non è in grado di dimostrare di essere una comunità vera, come dice il suo acronimo "CE" (Comunità Europea), in una contingenza così drammatica in cui incombe la morte e anche una crisi economica senza precedenti, migrazioni, criminalità organizzata e povertà, allora se non ora, quando? Sembra che le burocrazie europee e certi governanti di alcuni Paesi non abbiano compreso la gravità del momento che stiamo attraversando, sia dal punto di vista della salute pubblica, sia dal punto di vista economico. In alcune regioni del Sud Europa si rischia la catastrofe. Si manifestano già episodi di "spesa proletaria", di scippi, di rapine nelle farmacie, che prefigurano assalti ai forni e rivolte di popolo. Ci sono tante famiglie che vivevano di lavoro nero, di lavori saltuari o precari e senza alcuna tutela, che non possono comprare generi di prima necessità, che non possono sfamarsi. Inoltre, se il Coronavirus esplode al Sud, dove le strutture sanitarie e ospedaliere sono molto più carenti che al Nord, sarà una vera catastrofe.

I comportamenti aberranti di rigido nazionalismo di alcuni Paesi del Nord Europa, Paesi che praticano i paradisi fiscali e che si fanno concorrenza tra loro di fronte alla situazione drammatica che attraversa l'Europa, penso che debbano portare a una riflessione profonda circa le istituzioni europee e a porci alcuni interrogativi. Il quotidiano conservatore *The Welt* non ha perso l'occasione di scrivere che i soldi dati all'Italia finiscono in mano alle mafie. Forse, a quel giornale sfugge che le mafie inseguono il denaro, che ormai sono delle holding internazionali presenti in tutto il mondo, e quindi anche in Germania, fanno parte delle élite finanziarie che speculano in borsa e sono in grado di fare fallire anche i singoli Stati.

A me pare che le nostre vite siano state affidate a una classe dirigente poco consapevole e molto scadente, formata da piccoli burocrati con una corazza caratteriale intrisa di egoismi nazionalistici, di populismi, incapaci di vedere che, in un sistema complesso, quale è il sistema Europa e il sistema-Mondo, le diverse componenti sono interdipendenti e che da soli non ci si salva. Altrimenti, non si spiegherebbe l'incomprensione da parte di chi ha la responsabilità di guidare l'Europa, che, per affrontare la tragica emergenza che stiamo vivendo e se si vuole la riconversione economica – perché di questo si tratta se non si vuole convivere per sempre con i virus – occorrono migliaia e migliaia di miliardi e perciò gli Eurobond o Ricovery Fund come li hanno ribattezzati, garantiti dalla BCE. Non solo, ma ciò che mi preoccupa ancor di più e che non riesco a comprendere è il silenzio assordante dei nostri rappresentanti europei rispetto al fatto gravissimo di un Paese membro come l'Ungheria di Orban, l'amico di Salvini, che si trasforma in dittatura. La domanda spontanea è: Non si sarebbe dovuto riunire d'urgenza il Parlamento europeo, il Consiglio e la Commissione per espellere quel Paese dall'Unione, essendo i suoi principi in totale contrasto con quelli di democrazia dell'Europa?

A mio modesto parere, occorre ripensare l'Europa, aprendo una discussione accesa sulla base dei presupposti e dei princìpi sui quali essa è nata, a partire dal Manifesto di Ventotene di Altiero Spinelli ed Ernesto Rossi. A quel punto, i governanti di quei Paesi che s'ispirano e si riconoscono nei princìpi di identità culturale, di solidarietà e libertà devono porre un aut-aut a quei governanti che non vi si riconoscono e trarne le dovute conseguenze. La mia ipotesi è che occorra, forse, pensare a una rimodulazione dell'Europa e approdare a una Comunità Europea più piccola ma più coesa sui principi dei suoi fondatori, piuttosto che un'Europa ampia soltanto come espressione geografica ma inesistente sul piano della condivisione di valori comuni. Un'Europa Mediterranea con un Parlamento vero nel ruolo di decisore, in rappresentanza dei cittadini degli Stati che lo compongono, con un Governo vero, che abbia la fiducia del Parlamento, con regole comuni, dal bilancio alla fiscalità, alla difesa e politica estera, al welfare, con retribuzioni e pensioni uguali, in sostanza una prospettiva di Federazione di Stati, magari dopo un periodo di alleanza confederale.

Angela Merkel ha perso un'occasione storica di mostrarsi all'altezza dei Padri fondatori dell'Europa, come Spinelli, De Gasperi, Kohl, facendo fare un passo in avanti decisivo all'Unione in direzione di

una confederazione unita e solidale. La posizione rigidamente nazionalista dell'Olanda, della Germania, della Finlandia ed altri ha avuto come riverbero, quasi come un meccanismo di difesa, il riaffiorare di un orgoglio nazionale di tanti italiani, che si sono alternati a ricordare ai nostri detrattori d'Europa che tutte le conquiste della modernità di cui loro fruiscono: telefono, radio, elettricità, le loro colonie, l'arte, la scienza le devono agli italiani Meucci, Marconi, Fermi, Colombo, Vespucci ecc. ecc.; che i loro musei sono pieni dei nostri artisti, da Leonardo da Vinci a Raffaello, a Tiziano, a Caravaggio e l'elenco sarebbe troppo lungo; e che gli inglesi hanno avuto l'ardire di mutare pure il nome dei nostri artisti per farli apparire come inglesi. Chi di noi è stato alla National Gallery di Londra, avrà certamente visto che per esempio Raffaello diventa Rafael e Tiziano diventa Titian e così via. Tuttavia, il risuscitato orgoglio si può giustificare come risposta emotiva a un'offesa ricevuta. Ma, non solo di passato vive l'uomo. La memoria del passato deve essere la spinta per proseguire e andare oltre le conquiste dei nostri progenitori.

Chiusa la parentesi sull'Europa, sempre a proposito di solidarietà, giorni fa ho postato su Facebook una breve riflessione sulle tante previsioni positive e generative di una nuova umanità che venivano fatte sul post-coronavirus. Costretto a stare a casa come tutti noi, oltre a leggere e a scrivere, parte del tempo lo impegno a guardare i messaggi sul cellulare, dove giungono una quantità di notizie di ogni genere, alcune ben gradite e utili degli esperti e sulle regole da osservare, sui movimenti e sulle precauzioni igieniche; altre di personaggi che, agiti dalla spinta compulsiva del loro narcisismo, pur di mostrarsi, scrivono o dichiarano, con toni teatrali e arricchiti da turpiloquio, notizie false e pericolose che, non solo contrastano con quelle degli scienziati, ma anche con l'evidenza di una cruda realtà che miete centinaia di vittime ogni giorno. Poi ci sono le tante barzellette, o brevi video ironici e divertenti e tante note canzoni italiane riadattate, su cui si è esercitata la fantasia degli italiani e che servono a stemperare il tragico clima e le ansie suscitati dal coronavirus. Arrivano anche, oltre ai tanti "ce la faremo", "andrà tutto bene", proclami di grandi cambiamenti verso un mondo migliore e rinnovato.

Nel mio post esprimevo le mie perplessità, consapevole della doppia natura umana, dove Eros e Thanatos convivono e si affrontano ogni giorno come in un campo di battaglia, prevalendo ora l'uno ora l'altra. Ho riflettuto soprattutto sulla morte, che è il traguardo verso cui tutti viaggiamo e se ogni giorno facessimo un pensierino su di essa, anziché rimuoverla, forse, vivremmo meno alienati e saremmo più buoni. Purtroppo, ciascuno di noi, nel proprio inconscio, si sente immortale, ma la morte, invece, come dice Pavese, "per tutti ha uno sguardo". Ed è quando la morte si materializza e diventa tangibile o perché colpisce una persona a noi cara o come nel caso del COVId 19 si manifesta come una minaccia che può colpire nel mucchio, senza distinzioni di sesso, di razza, di religione, ricchi e poveri, allora ci assale una valanga di sentimenti, paura, panico, disperazione e anche depressione. Allora, magari riemergono sentimenti pro-sociali, altruistici e solidaristici. Ma, non appena, il coronavirus passerà, perché passerà, allora gradualmente riemergeranno i sentimenti egoistici, d'invidia, di gelosia. D'altronde, gli sciacalli non mancano nemmeno adesso, nel pieno della bufera, della paura e del dolore, che speculano sui prezzi delle mascherine e dei disinfettanti o gli speculatori dei cosiddetti mercati e, forse, non sarebbe una cattiva idea chiudere le borse. Non è, peraltro assente lo sciacallaggio politico, gli slogan e la propaganda di chi vuol trarre profitto anche dalle tragedie. Ed è anche per questo che le distopie trionfano sulle utopie.

Personalmente, non ho avuto mai paura della morte perché, come ha scritto un filosofo, quando ci sarà la morte io non ci sarò e mentre io ci sono non c'è la morte. Io ho paura soprattutto della malattia, della sofferenza, degli ospedali, ma ciò che mi assilla come una presenza costante e un ricorrente ricordo è la morte delle persone a me care. Nella circostanza, sono preoccupato per mio figlio medico a Roma e penso ai tanti medici e infermieri che sono morti per avere svolto con abnegazione la loro professione di cura degli altri, impegnati in una lotta estenuante contro l'invisibile nemico. Va a loro la mia gratitudine, come penso di chiunque.

Mi angosciano quelle immagini da film di complottismo, in cui si vedono persone con tute da palombari e soprattutto le immagini di quelle centinaia di bare messe in fila e poi caricate sui camion per essere portate al crematoio. Certo, si muore sempre da soli, ma solitamente siamo accompagnati nella nostra sofferenza e fino al trapasso da familiari e amici, e i nostri cari, disposti intorno al letto di morte, possono piangerci, accompagnando il pianto con ricordi di episodi della vita del caro defunto e così potere elaborare il lutto per la grave perdita. In questi terribili giorni è scomparsa una generazione, che testimoniava la memoria del nazi-fascismo e della Resistenza, sopravvissuta alla seconda guerra mondiale, persone che avevano partecipato alla ricostruzione postbellica, al progressivo benessere dei primi anni 60', dall'acquisto della macchina al frigorifero, un generazione di nonni, che è stata fino a ieri il sostituto del welfare per i propri figli e nipoti disoccupati. È scomparso con loro un patrimonio di esperienza e di amore da trasmettere ancora ai nipoti, eppure sono morti soli, senza un'ultima parola, una lacrima e un'ultima carezza.

Mi manca tanto la fisicità pronunciata dell'abbraccio dei miei figli, la cui affettività viene spesso lodata dai miei amici. Mi mancano l'abbraccio e i baci dei miei nipoti, che non solo non posso abbracciare ma neanche vedere se non tramite le video-chiamate con watts-app, mi manca la socialità e la convivialità con gli amici. Penso anche alla solitudine delle tante persone che sono impaurite, smarrite, confuse e disorientate. Penso a quelle immagini di un uomo solo, papa Francesco, di fronte al portone di San Pietro, davanti a una enorme piazza spettrale, deserta, dove aleggiano le sue parole di speranza e di solidarietà e la sua vicinanza alle famiglie colpite dal dolore.

Ora, io non ho la certezza sul perché si è manifestato questo mostro invisibile e se c'è o no una nostra responsabilità nell'avere distrutto l'equilibrio ecologico uomo-ambiente o nell'averlo fabbricato nei laboratori. Sono convinto, tuttavia, che le deforestazioni, la devastazione di tanti ambienti naturali, la violenza di ogni tipo sulla natura, l'inquinamento delle città, il cambiamento climatico e i processi diffusi di desertificazione hanno qualcosa a che fare con il coronavirus. Sono preoccupato che, come conseguenza di ciò, dovremo, in futuro, sempre più spesso, convivere con queste terribili esperienze virali. Non so neanche quando il coranovirus cesserà di flagellarci, non lo sanno neanche gli esperti.

So di certo che non dobbiamo illuderci che, anche se potremo lasciare la casa, potremo subito tornare ad abbracciare le persone che vogliamo bene o a dare una forte stretta di mano. Dovremo ancora aspettare molto e continuare ancora a usare ogni precauzione, a portare la mascherina e i guanti, che il governo non ci ha mai dato, e mantenere le distanze finché non sarà trovata una cura o il vaccino.

Io so anche che il mondo in cui viviamo non è a misura d'uomo, è impregnato di egoismo, di solitudine, di conflitti, di violenze di ogni genere, dove esistono vergognose disuguaglianze e dove è un tabù parlare di patrimoniale o fare pagare di più ai ricchi come prescrive l'art. 53 della nostra Costituzione. È un mondo dove manca la solidarietà all'interno dello stesso Paese, dove la riforma costituzionale del 2001 ha creato le premesse di una balcanizzazione dell'Italia, di cui già si vedono i prodromi attraverso il disordine nella circostanza del coronavirus, in cui ogni regione prende autonomamente le sue decisioni. Sono stato il primo, diversi anni fa che ha scritto più volte che le regioni vanno abolite, perché sono solo uno strumento di potere e di spreco di denaro pubblico. Dopo qualche tempo, mi sono compiaciuto nel vedere che la mia idea era stata avanzata anche dal giornalista Curzio Maltese, che ho sempre stimato, sul Venerdì di Repubblica.

Ho la speranza che la tragica esperienza che stiamo vivendo, che il ricordo e il rispetto delle tante persone che sono morte impegni tutti cittadini del mondo a mobilitarsi per una riconversione dell'economia neoliberista, per un nuovo modello di produzione che metta al centro le persone e l'ambiente, perché insieme possiamo guarire la terra, costruire un mondo più giusto e uguale, dove nessuno resti indietro e dove ciascuno abbia garantiti i diritti umani fondamentali, dall'abitare al mangiare, all'accesso allo studio e alla cultura, alla salute. Ma so anche che per questo occorrerebbe

un umanesimo militante, fondato non già sul possesso di certezze e di verità, che creano muri, ma sul dubbio e sulla consapevolezza da parte di ciascuno dei propri limiti, dei propri condizionamenti pulsionali interni ed esterni, ma soprattutto della temporalità che scorre e scandisce la nostra vita, che tutto è minacciato dal decorso del tempo, che ci fa costatare la provvisorietà e la futilità di ogni cosa e ci avvicina sempre più a quel traguardo che è la morte.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Piero Di Giorgi, già docente presso la Facoltà di Psicologia di Roma "La Sapienza" e di Palermo, psicologo e avvocato, già redattore del Manifesto, fondatore dell'Agenzia di stampa Adista, ha diretto diverse riviste e scritto molti saggi. Tra i più recenti: P*ersona, globalizzazione e democrazia partecipativa* (F. Angeli, Milano 2004); *Dalle oligarchie alla democrazia partecipata* (Sellerio, Palermo 2009); *Il '68 dei cristiani: Il Vaticano II e le due Chiese* (Luiss University, Roma 2008), *Il codice del cosmo e la sfinge della mente* (2014); *Siamo tutti politici* (2018).

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

Dalla finestra di casa (ph. La Triplice Dea)

Il coronavirus dalla finestra di casa mia. Frammenti di storie di vita a Bologna

dialoghi intorno al virus

di *Lella Di Marco*

2 aprile

Sono fedelissima a quello che osservo, al silenzio, ai movimenti, all'immobilismo anche delle foglie sulle piante, agli uccelli, ai suoni che a tratti arrivano, ai pochi passanti. Soli o con qualche bambino. La giornata è primaverile, aria frizzante, il cielo quasi blu. Il sole splende. Io sto a casa – anzi posso dire – a casa sotto chiave.

È vero non voglio essere un pericolo per gli altri, sono ligia alle regole di contenimento. Non voglio toccare alcuno né cose e poi magari toccarmi gli occhi il naso o la bocca con i guai conseguenti. Sono

nella fascia più a rischio: ultrasessantacinquenne. Consapevole. Capace di intendere e volere, quindi intendo e voglio esprimermi con l'unico mezzo che mi è consentito: la tastiera e i contatti tecnologici.

Io resto a casa – perfetto, ormai da quasi tre settimane, "siamo tutti nella stessa barca", "il coronavirus ci ha reso uguali", "non facciamo polemiche, non è il caso". Figurarsi le polemiche in questo momento di aspirazione regia patriottica all'unità nazionale! Io non avevo i mezzi per fuggire nella casa a Cortina o nella villa in costa Smeralda come hanno fatto in molti, ma anche se in fascia a rischio, sono una privilegiata; posso girovagare da sola in uno spazio di 130 mq, affacciarmi al balcone, andare in terrazza, e addirittura dilettarmi in cantina, alla ricerca degli oggetti dimenticati. E poi posso leggere studiare finalmente…in pace

Posso piangere quando voglio senza dover dare spiegazioni, attaccarmi ai telegiornali in attesa di buone notizie, ascoltare tutti gli interventi degli innumerevoli virologi, mandare mail, contattare tutti gli amici vicini e lontani, conosciuti nel mio tempo di vita meno recente, rifarmi un pianticello, rispondere al telefono alle amiche un po' in crisi, dare con tranquillità – senza singhiozzare – consigli su come contenere le proprie ansie, come preparare il pranzo con i resti recuperati in frigo se non si è riusciti a fare la spesa, come gestire in modo creativo le relazioni familiari quando lo spazio è ristretto, il marito è nervoso e disoccupato, e di figli ce ne sono tre … e poi – il mio pezzo forte – come disinfettare tutto con l'aceto di vino se non si è riusciti a fare provviste di amuchina. Veramente tutto biologico senza additivi chimici e brevettato come da vecchie usanze trasmesse a me dalle mie nonne siciliane, nel difficile dopoguerra. Temo che presto il suo prezzo sul mercato possa aumentare o qualcuno farà aggiotaggio per renderlo prezioso e introvabile. Almeno per un qualche periodo. Infatti l'aceto è antibatterico naturale tanto potente quanto sconosciuto ai più. E poi ci sarà pure un motivo storico-scientifico se gli antichi greci lo usavano come anticoncezionale e il siciliano Luigi Natoli ha scritto il più famoso dei suoi romanzi *La vecchia dell'aceto*, per raccontarci di Giovanna Bonanno che lo proponeva alle donne per liberarsi dei mariti sgradevoli e violenti. Era il 1789 quando la nostra vecchietta fu arsa come strega.

Leggo molto, cerco di fare cose piacevoli, restando in casa ma il mio umore è mutevole, mi sento schizofrenica come tutto e tutti, in questo momento, nel Paese. Variabile ma costante nell'angoscia, nel senso di frustrazione, nel dolore diffuso, incredula in molte delle informazioni-comunicazioni che vengono diramate dai media e nelle conferenze stampa ufficiali, disgustata dalla retorica che dilaga, nel cercare comunque eroi, in attesa anche di santi; di *navigatori* attualmente ce ne sono a sufficienza. E così la giornata passa, come passerà la notte? Col buio arrivano anche le crisi claustrofobiche e di panico. Si cerca di contrastare "con tecniche di contenimento": ce le ha indicate anche il guru del momento per tv. Per addolcirci si mangia un pezzo di cioccolata, e poi si accende per l'ennesima volta il p.c. Si cercano collegamenti in rete, sperando ci siano le voci degli amici, le loro mail, i loro scritti in cui specchiarsi. Ci si sente comunque in gabbia. Di notte non arriva completamente alcun suono, voce, rumore, cinguettio; al mattino neppure un piccione arriva più sul davanzale della mia finestra. La situazione è veramente drammatica, ne ho consapevolezza, sono angosciata ma, al tempo stesso, non riesco a vederla seria.

Mi richiamano al vero le parole delle mie amiche. Distanziate ci sono e i contatti sono frequenti anche nella stessa giornata. Ovviamente siamo ancorate, per esserci, non disperderci, sostenerci a vicenda, condividere. Non subire altre perdite. Metto insieme disordinatamente le loro voci.

Micaela Casalboni, Teatro dell'Argine, Bologna, 20 marzo 2020

«Quelli che stiamo vivendo sono giorni inediti, sono giorni che non avrei mai pensato di vedere, che non so (ho paura di) analizzare, che non riesco a descrivere. La prima reazione alla domanda di

raccontare cosa succede a me e intorno a me in questi giorni è stata un mezzo rifiuto: c'è fin troppo "raccontare" in giro, alla televisione, su internet, fra le persone. Tutti dicono, riportano, ipotizzano, lamentano, criticano, oppure creano, sorridono, sono ottimisti oppure pessimisti. Intanto in strada c'è il silenzio, o almeno più silenzio del solito. Io sono fra quelli – i "felici pochi", per parafrasare la Morante – che fanno un mestiere che amano profondamente, e che, di conseguenza, porta con sé tanto coinvolgimento, tanto lavoro, tanta passione, tanta soddisfazione, tanta abnegazione in più. Anche se è un mestiere complesso, fragile e spesso non riconosciuto come tale. Io sono fra quelli per i quali il lavoro si è fermato dal 23 febbraio 2020, ed essendo il lavoro una grossa parte della vita, grossa parte della vita si è fermata da quasi un mese ad oggi.

Non so dire bene, non ancora, che cosa questo significhi, e nemmeno cosa provo; per ora so giusto descrivere che cosa succede. Faccio teatro insieme a una trentina di professionisti e professioniste (attori, registi, drammaturghi, insegnanti, ma anche tecnici, organizzatori, amministratori, e non di rado tutte queste cose insieme, o quasi) che fanno teatro non solo sul palcoscenico ma anche nella città, non solo tra artisti ma anche con la comunità, non solo avendo l'arte come fine ma anche abbracciando l'arte come straordinario strumento di dialogo, partecipazione e cittadinanza attiva.

Sono migliaia le persone di ogni età, origine, background che ogni anno fanno teatro in questo modo con noi, sul nostro territorio, ma anche in Italia e all'estero. Tutte le parole chiave di un siffatto modo di intendere e praticare l'arte sono chiaramente ora messe in discussione dalle misure che prevengono la diffusione del CoViD-19: presenza, corpo, azione, comunanza, contatto, respiro, scambio, creazione, collettivo, mescolanza di persone, età, culture, esperienze, status. Una sola parola non è messa in discussione, anche se certamente è messa fortemente alla prova: ascolto. Il primo sabato di chiusura forzata dello spazio che gestiamo, l'ITC Teatro Comunale di San Lazzaro di Savena, ci siamo sentiti in dovere di riempire al volo il vuoto lasciato dalla serata annullata con uno dei nostri spettacoli di repertorio, fatto scegliere dagli spettatori e spettatrici attraverso un sondaggio su Facebook e poi messo a disposizione online. Quindi abbiamo provato ad attivare altri modi di relazione con le persone che fanno parte della nostra comunità, e che non sono puri e semplici "spettatori", perché il loro esserci è sempre attivo, anche in un normale sabato sera di una normale stagione teatrale.

Questione di vicinanza, questione di ascolto, appunto, questione di coltura prima ancora che di cultura, nel senso che ci siamo vicendevolmente coltivati, noi e i nostri frequentatori e frequentatrici, in una relazione profonda e fiduciosa: ci sono allievi e allieve che fanno teatro (o circo, o danza, o magia) con noi una volta a settimana, qualcuno da pochi mesi, qualcuno da 20 anni; ci sono mamme e papà e insegnanti di ogni ordine e grado che seguono i percorsi di crescita dei loro figli e figlie attraverso le arti; ci sono le associazioni con le quali collaboriamo; e poi i progetti piccoli e grandi di "bellezza partecipata", come ci piace chiamarli, come Le Parole e la Città, Futuri Maestri e Politico Poetico, interrotto anch'esso dal 23 febbraio. Dopo l'iniziale shock e il tentativo di riprogrammare, recuperare, prevedere (tentativo che ci ha fatto lavorare più del solito anche se a porte chiuse), ora è apparso chiaro che tutto questo non finirà presto, avrà un raggio di diffusione globale, una portata epocale.

Abbiamo attivato una community online nella quale, più che proporre contenuti da "teatro comunale", si offre uno spazio di partecipazione, di ascolto e di contatto a distanza per tutti e tutte. Quotidianamente vi si postano brevi letture, ricette di cucina, articoli, documentari, pièces e ogni genere di risorsa bibliografica, video e audio che possa essere interessante. Ma si frequenta questo gruppo anche per salutarsi, condividere foto di lezioni o spettacoli fatti insieme, commentare, ridere, confidarsi, avere paura, stare insieme.

Cosa sarà dopo? Questa è la domanda. Ovviamente nessuno di noi può prevederlo. Altrettanto ovviamente, man mano che la primavera avanza e i giorni passano, è sicuro che cambierà tutto. Cambieranno le nostre città, il nostro modo di stare insieme, di fare qualunque attività; cambieranno sicuramente per molto tempo, forse per sempre. Cambierà il nostro mestiere, sarà messo a rischio, anche a rischio di estinzione in certi casi, tanta era la fragilità del settore anche prima del virus. Cambieranno, stanno già cambiando le priorità. Da un lato, forse, aumenterà l'empatia e la capacità di comprensione della sofferenza altrui; dall'altro, forse, l'egoismo già dominante degli individui e degli Stati non farà che aumentare ("ora che c'è il virus da combattere, non possiamo certo occuparci di quanto accade ai confini greci o in Siria").

Cosa sarà dopo? Personalmente, non posso pormi questa domanda. Non posso proprio. Se andassi davvero al fondo di questo abisso, so che mi ci perderei. Dunque, cerco di stare nel presente, di leggere, muovermi (a casa), fare esercizio, dare il mio piccolo contributo nel coltivare la nostra comunità, fare una vita regolare (finalmente, verrebbe da dire, visto che la nostra vita è, di solito, tutto tranne che regolare), non perdere la testa. Ieri un nostro allievo ha perso una persona cara a causa del virus. Non ha potuto salutarla, vestirla, portare una foto per la lapide. E ha condiviso il suo dolore e la sua rabbia nella chat del gruppo di teatro. Un'enorme pietra è caduta nello stagno di quel gruppo solare e simpatico di persone. Che subito dopo, però, si è stretto intorno al compagno in modo commovente, discreto, aperto, disponibile, empatico. Ora i morti si avvicinano a noi, non sono più solo "notizie al telegiornale", che siano gli annegati naufragati di barconi insicuri e ingiusti oppure i pazienti delle terapie intensive. Ora i morti si avvicinano a noi e ci toccano, ci riguardano, ci fanno da specchio. Che tipo di umanità uscirà da questo, lo scopriremo man mano. Speriamo più giusta, più attenta all'altro, sicuramente più traumatizzata e addolorata, ma più solidale».

Alessandra Lazzari, Bologna 20 marzo

«Ciao tesoro. In realtà ho un po' di saturazione da telefono e pc (vedo molti video sulla neuroplasticitá cerebrale e sulle funzioni del cervello, oltre che le mie adorate serie British in inglese), ed è per qs che sono un po' lenta con le risposte, ma sto benissimo! Io e Lucia facciamo maschere di bellezza, dipinti e sedute di acconciature (oltre che torte e involtini) e lei tiene alto il morale alle amiche facendo cappellini da party e mettendoli ai peluches per festeggiare compleanni a distanza via web!

Ieri abbiamo festeggiato San Patrizio – dopo ti mando la foto – ma solo con spremuta, torta e succhi, niente birra. ..! 😀

Facciamo un po' di allenamento e io lavoro a maglia. La vedo lunga, comunque. Non credo finirà a breve.

Avrei tanta voglia di chiacchierare con te! Non vedo nessuno (se non in video chat!) e faccio poco anche con Croce Rossa, perché i turni sono di 10 ore e per quel che ho visto non particolarmente utili… quindi mi risparmio per interventi diversi con la Protezione civile, se sarà necessario. Ho fatto anche un po' di formazione a distanza… non male.

Per ora stiamo molto bene ma non so se tra qualche settimana saremo ancora di qs umore. Speriamo!

Il contatto (anche coi morosi) ci manca. Il ragazzo di Lucia sta ancora lavorando in azienda, il mio è in tele lavoro.

Ho contatti quotidiani con medici di terapia intensiva e infermieri, e trovo che siano fantastici. Non posso dir lo stesso della gente, che, come sempre, spesso non capisce un cacchio.

Alessandro sta benone – felice e ancora libero di muoversi – per ora. Miei amici in Canada e US pure… Boh?

Tu come stai, cara? So che sei piena di risorse, e spero te la goda!

Fammi sapere se ti occorre qualcosa, per te ci sono sempre!

Un bacione, dammi news anche tu! Ale»

Selva, responsabile area progettuale e corsi di italiano e arabo per donne straniere, Ass. Sopra i ponti, (ovviamente tutto chiuso), 23 marzo

«Lavoro alla Ausl, non sono eroica né angelica: una semplice impiegata amministrativa tra scartoffie e computer, al massimo mi potrei beccare l'allergia agli acari. Dal 9 marzo negli uffici c'è una pressione soft ma insistente a scegliere il telelavoro, ci ho pensato: 33 anni non sono bastati per abituarmi alla sveglia alle 7, forse sarebbe una buona occasione per ritardarla. Però, significherebbe anche non poter più uscire… poi la consapevolezza: in casa, abbiamo 2 computer e 2 figli di 18 e 21 anni che fanno la teledidattica. Mi dispiace, visto che l'azienda non fornisce l'attrezzatura devo continuare a lavorare in ufficio, mi tocca, eh! (che poi, in questi giorni il carico di lavoro è calato verticalmente, tanti fornitori semi-chiusi, quasi tutte le attività di routine sospese per ampliare le terapie intensive. Se ci mettessero a casa d'ufficio per due o tre giorni alla settimana l'attività amministrativa non ne risentirebbe, ma immagino non vogliano creare un precedente, vabbè, lo capisco).

Comunque sia, forte dell'autorizzazione del caposervizio a recarmi al lavoro, continuo a prendere l'autobus tutte le mattine (siete avvertiti: statemi alla larga, sono una bomba batteriologica che cammina), perché l'avversione ad alzarmi presto non mi lascia scelta, invece rincaso a piedi il pomeriggio. Lo faccio da anni, sono circa 5 km, praticamente un trekking urbano che attraversa da ovest a est tutta la città, il momento della giornata in cui il ritmo dei passi mi permette di resettare la mente e seguire i miei pensieri, una pratica di salute psicofisica. In questi giorni il vuoto e il silenzio (senza la temperatura ferragostana!) rendono il centro storico di Bologna davvero magico – osservazione banale, lo so, però non si può fare a meno di rimanerne colpiti – spesso allungo il mio percorso per le stradine secondarie, un po' per diminuire le probabilità di incrociare una pattuglia, ma anche perché è la mia ora d'aria, meglio farla durare.

Mi dispiace per i ragazzi, stanno accusando pesantemente il colpo. La più piccola ce l'ha messa tutta per prenderla con positività, segue le lezioni on line, fa ginnastica nella sua camera, si organizza con le amiche per videochiamate collettive, ma quando le hanno impedito di fare una passeggiata per i parchi con l'unica amica che abita nei paraggi, è sempre più sfiduciata e depressa. A 18 anni hai l'ansia di vivere, inutile dirle "passerà" (passerà?); "porta pazienza", non è l'età della pazienza. Il grande è una sfinge. Non si esprime, non esterna il malessere. Ribelle irriducibile negli anni della scuola, che ha abbandonato per fare la maturità da privatista dopo aver ripetuto un anno, sembra non trovi il suo posto nella tragedia nazionale. Senza gli amici è perso, prima erano impegnati h24 in mille progetti grafici e musicali, e ora dove sono tutti? Gli mancano le coordinate interpretative, si direbbe. Ma ovviamente non posso fornirgliele io.

Venerdì rincasando mi sono imbattuta in una scena surreale, di questi tempi: un giovane musicista di strada suonava la chitarra (molto bene) accovacciato a terra accanto all'entrata di un discount di

prima periferia. Stranamente le persone mestamente in fila all'entrata non lo infamavano. Gli ho chiesto se non avesse paura della denuncia, mi ha risposto: "Che altro posso fare? A rubare non voglio andare, e comunque non sarei capace".

Daje chitarrista irriducibile!»

17 marzo, 11:31

«Le insegnanti di lingua ieri hanno fatto un primo tentativo, ma con scarso successo: non tutte le donne hanno tentato di connettersi e con le poche che lo hanno fatto in realtà il collegamento è stato pessimo.

La chiamata whatsapp sarebbe il modo più semplice e ben collaudato per le donne, ma consente di collegare al massimo 4 utenti, e non basta. Le piattaforme a disposizione non funzionano benissimo e in certi orari sono sovraffollate. Come prevedibile la tecnologia non è così magica come vogliono vendercela. Le ragazze però sono determinate a riprovarci, cambiando 'piattaforma' e orario, staremo a vedere se viene fuori qualcosa. Ieri alla fine sono riuscite a parlare con una sola signora pakistana, devo chiedere se ne è uscita una conversazione interessante.

Comunque in generale questa didattica a distanza può dare qualche risultato nella fascia del liceo, ma per i bambini e gli adulti poco pratici di tecnologie o per le famiglie che non dispongono di molti mezzi è devastante. Intanto bisognerebbe disporre di un pc a testa e una connessione veloce e nel caso di più di un figlio la dotazione individuale di pc non è per niente scontata. Poi, se la motivazione personale dello studente non è ottimale, ciao! con i bambini e ragazzini fino alle medie e anche primo biennio superiori e con tutti quei ragazzi tipo Salah che prendono come una sfida riuscire a schivare la scuola, siamo realisti: questo periodo diventa semplicemente senza scuola. Funziona per i ragazzi più maturi, che dispongono a casa della dotazione informatica minima per potersi connettere 'con comodità' e che hanno una sufficiente alfabetizzazione informatica (smanettare tutto il giorno sul cellulare non è alfabetizzazione informatica: ne ho visti che per farsi un account per potersi iscrivere all'università – erano persi).

Ah, dimenticavo: ci vuole anche la mamma alle spalle che ha il tempo, la voglia e la capacità di fare il cane da guardia: c'è qui una mia collega che è costretta a passare più tempo al cellulare con suo figlio sedicenne che sul pc dell'ufficio per badare che il ragazzo faccia quel che deve per la scuola. Con i figli in fase teen ager è l'ennesimo impazzimento. Non mi vengano a dire che è un'alternativa: è un tampone che lascia il tempo che trova. Per il momento non si può fare altro, ma che non ce lo vendano come un'innovazione che funziona.

Invece sembra (sottolineo sembra) che si stiano orientando verso scelte raziocinanti per l'esame di maturità: mi dice Hanan che le voci indicano il ritorno alla tesina e a facilitare la seconda prova (che per lei sarebbe greco), quindi cestinando l'invenzione delle buste con le citazioni a sorpresa da commentare. E c'è chi dice di espungere dal voto d'esame anche l'Invalsi. Se tutto ciò fosse confermato bisognerebbe attribuire al virus un effetto di rinsavimento. Che ha già dimostrato riguardo alla sanità pubblica.

Hanan poverina ieri era depressissima. L'ordinanza di Bonaccini che restringe ulteriormente la libertà di movimento specificando che si può fare attività motoria all'aperto solo "in prossimità del proprio domicilio" (tra l'altro rimanendo sul vago in modo che qualsiasi abuso è possibile, perché come si quantifica la "prossimità"?) l'ha gettata nello sconforto. Aveva trovato bene o male un modus vivendi mantenendo un filo sottile di socialità non solo virtuale facendo lunghe passeggiate per lo più a villa Ghigi e eremo di Ronzano con una sua amica – l'unica che abita in centro e quindi

ha più facilità di uscita di chi dovrebbe anche prendere degli autobus. Ieri hanno realizzato che è stato tolto loro anche quello, non rimane che la lezione on line la mattina, le serie tv, qualche chiacchiera virtuale sempre più annoiata e guardare il sole dalla finestra o fare ginnastica su un tappetino per non marcire. Era affranta. Pensa cosa vuol dire questa reclusione – senza colpa – a 18 anni! hai l'ansia di vivere e ti trovi prigioniera. I ragazzi vivono immersi nel presente.

Mi ha fatto troppa tristezza, non è giusto. Anche perché questo stupido sacrificio autoinflitto non porta nessun beneficio agli ammalati negli ospedali, equivale più o meno alle autoflagellazioni medievali. O come quando ai bambini si dice "mangia tutto che i bombi in Africa muoiono di fame" – e allora? ingrasso io per loro?

Penso che troverà il modo e il coraggio di trasgredire, ma – poverina – si reprime per non incorrere in una multa che sa che ci metterebbe in difficoltà. Io penso che in realtà eventuali multe comminate sulla base di provvedimenti così pasticciati alla fine saranno ampiamente impugnabili, ma comunque per presentare dei ricorsi bisognerebbe comunque pagare un avvocato, per tacere della seccatura… Ci vorrebbe di nuovo un Soccorso Rosso per rintuzzare questo fascismo ammantato di tute anticontaminazione.

A proposito: anche candeggiare l'asfalto, che sembra l'ultima moda in cui gareggiano i comuni – evidentemente per darsi l'aria di fare "qualcosa" quando in realtà nessuno sa cosa esattamente bisognerebbe fare – è inutile, anzi dannoso perché inquina le falde. L'ha detto l'ISS (Ist. Sup di Sanità): "se volete fatelo, ma non c'è evidenza dell'utilità stanti le modalità di diffusione del virus, mentre ci sono forti rischi che si produca inquinamento ambientale". Un altro gesto di pura superstizione, Manzoni docet.

Ah, come volevasi dimostrare, stanno emergendo indizi che l'ondata di moralizzatori e delatori via social scatenati contro i "runners" sia stata almeno inizialmente pilotata da ambienti leghisti – e infatti rientra perfettamente nel loro stile. Vedrai che prima o poi qualcuno produrrà anche le prove, tracciando qualche account facebook, e i/compagni/e che hanno beccato come tordi spero che arrossiranno almeno un po'».

Aziza, il marito è bloccato a Casablanca, 25 marzo

«In Marocco entrano in vigore oggi le stesse regole di quarantena di cui noi siamo stati pionieri. Tutti agli arresti domiciliari – in teoria. Non so come gestiranno l'enorme settore del commercio informale che bene o male dà da mangiare a buona parte dei quartieri popolari delle città. Anche lì il governo ha stanziato in fretta e furia misure straordinarie di ammortizzatori sociali (anche questo è un format uniforme, spalmato su condizioni al contrario differenziatissime!). Apprezzabile, ma come in Italia le cifre che i governi possono mettere in campo non coprono minimamente i bisogni che il coprifuoco crea. Lì è peggio perché i non garantiti sono molto di più: venditori, pescatori, ristoratori, domestiche, trasportatori… la maggioranza lavorano in nero, non risultano, non potranno chiedere contributi. E poi: chiudersi in casa? ma hai presente le condizioni delle medine? in 30, 20, 15 mq possono "abitarci" 5 o 10 persone: se gli togli lo spazio pubblico come fanno? immagino che in certi quartieri il coprifuoco non sarà rispettato, basta che non escano dal quartiere – tanto se si sfoltiscono un po' meglio! Però si ampliano gli spazi di arbitrio e corruzione: saranno anche costretti a pagare il silenzio dei controllori. Il coprifuoco sanitario è una misura classista, più le differenze sociali sono marcate più fa danni. Ah, dimenticavo: anche lì non si parla di fermare la produzione, ma solo "la vita". Anche se alcune fabbriche straniere (un recente stabilimento automobilistico francese delocalizzato, PSA) hanno chiuso per decisione autonoma, tanto si sono fermate anche le vendite.

In tutto questo ho letto che ieri i Cobas hanno proclamato lo sciopero della logistica: 2 settimane di astensione nei principali magazzini che si trovano nel cuore della zona rossa e della zona produttiva (che coincidono: Piacenza, Bergamo, Brescia). Immagino la difficoltà di organizzare lo sciopero col divieto di assembramento, speriamo che funzioni, sarebbe finalmente un elemento che fa entrare un punto di vista nuovo nella scena, inchallah»

Fatema, 25 marzo

«Qui cominciano ad emergere delle altre differenze: il tempo da dedicare ai figli e il tempo di lavoro. Questa del telelavoro da casa è una soluzione a dir poco semplicistica, in realtà il lavoro finisce per penetrare ancora di più nella vita privata e per ridurne i margini. Noi abbiamo uno stipendio buono, un bell'appartamento spazioso con uno cortile esterno privato e continuiamo a lavorare, niente preoccupazioni economiche, però, a differenza di tutte le donne casalinghe come principale occupazione, non possiamo permetterci di passare la giornata a inventare modi per intrattenere i bambini. Questo infatti è il problema principale che emerge dalle testimonianze che stanno inondando il post dei wu ming sul tema bambini: i loro lettori, intellettuali e professionisti quasi tutti in telelavoro, stanno impazzendo nell'impossibilità di intrattenere adeguatamente figli quasi sempre unici che gli stanno addosso dal mattino alla sera, così finiscono per trasmettere ai bambini pessimismo e depressione».

Giada Geraci, giovane animal-trainer che vive nel Veronese, 25 marzo

«Io non so perché ma non mi trovo particolarmente angosciata sul dopo (già qui c'è qualcosa di strano/anomalo, si parlerà del "prima del virus" e "del dopo virus") credo in un forte boom economico dopo questo momento di crisi.

Il mio problema è: quando ne usciremo? Conte mi piace particolarmente, e ringrazio chi da lassù ci ha tolto Salvini. Pensa se in un momento del genere avessimo avuto Salvini come capo del governo sarebbe stata la fine.

Conte forse doveva muoversi subito con tutte le restrizioni, ma credo che anche per lui non sia stato facile e non lo sia tutt'ora gestire una situazione che non è mai capitata.

La quotidianità che viviamo? Beh intanto i tanto odiati social network ci stanno aiutando a tenerci connessi, ma come tutte le cose buone anche questi hanno tanti lati negativi. L'odio smisurato che la gente riversa sui social era di forte impatto prima e lo sta diventando sempre di più adesso. La "clausura" gioca nella mente delle persone brutti scherzi, vedo molta aggressività. Inoltre ci ritroviamo a leggere post di persone che hanno un pessimismo cosmico cento volte maggiore di quello di Baudelaire, e sì che lui non era questo grande allegrone. Poi ci sono quelli che pensano sia tutto un complotto, e da lì milioni di teorie su virus creati in laboratori, guerre liquide, U.S.A. contro Cina, poi cambiano e diventa Russia contro Cina. Quindi diventa ben difficile anche barcamenarsi in mezzo alle fake news, in mezzo a post di gente che ti uccide psicologicamente, in mezzo a post di gente che inneggia alla Lega e così via. La gente non sa vivere nel "qui e ora", non conosce cosa sia il rispetto verso il prossimo e questa è una cosa terrificante.

Poi mi soffermo su alcune immagini di gente che va in giro, senza alcuna attenzione verso i decreti ministeriali e penso a quanto sia assurdo che la gente non riesca a stare bene neanche nella propria zona di comfort. Cosa ci può essere di migliore della propria casa come zona di comfort? Evidentemente non si sentono bene neanche a casa loro, e forse, a questo punto, neanche con se stessi, chissà…. Intanto mettono in pericolo tutti e questa cosa non la tollero, certe volte penso che sarebbe meglio avere l'esercito per strada. Noi non usciamo da 14 giorni ormai, tra poco dovremo

andare a fare la spesa, e stiamo già pensando a come fare, a che ora andare, perché non ho trovato nessuno che possa portarcela a casa. Questo sì che mi mette angoscia, perché ormai il nemico sono le altre persone, le guardi come se fosse il prossimo quello da combattere, me ne accorgo con i miei vicini, se apriamo le porte di casa contemporaneamente le richiudiamo alla velocità della luce. E al super mercato i nemici saranno carrelli e persone, chi avrebbe mai pensato di arrivare ad una situazione del genere.

Guardo i numeri dei contagiati la sera con la speranza che finalmente siamo arrivati al famoso picco, ma oggi dicevano che ci vorrà ancora qualche giorno… quindi attendiamo fiduciosi questo momento per poi aspettare la contrazione dei contagi, vedremo».

Hend, amica egiziana, telefonata, 25 marzo

Io oggi ho fatto il pane, con il lievito madre ovviamente è venuto un po' bruciato ai bordi …l'avevo dimenticato in forno quando ho risposto alla telefonata di Hend, la mia amica egiziana che lavora in un grande supermercato Conad. Lei non ha tempo per scrivere o parlare. Così al telefono dopo avermi urlato di non azzardarmi ad uscire da casa, perché basta telefonare e ordinare le vettovaglie e tutto mi sarà recapitato a casa. Servizio che la Conad fa per tutti quelli che lo richiedono, ma nel mio caso sarebbe lei personalmente a lasciarmi la spesa dietro la porta di casa. Dopo essersi assicurata che resto a casa. Ha urlato contro i provvedimenti di Conte, contro quelli di Bonaccini, il governatore dell'Emilia-Romagna che vuole i supermercati aperti anche di domenica.

Ha urlato contro i clienti indisciplinati, quelle persone che in gruppo ogni giorno si recano al supermercato per comprare un litro di latte e del pane, mentre continuano a parlare tra di loro, senza mascherina e il necessario distanziamento. Ha urlato contro lo sfruttamento dei lavoratori come lei che non hanno garanzie sindacali, ferie retribuite, turni massacranti in una gestione antisindacale in quanto dipendenti delle cooperative alle quali la grande distribuzione attinge lavoratori al bisogno.

Ha urlato contro la scuola che con le lezioni a distanza non tiene conto dei ragazzini che hanno bisogno di maggiore cura perché magari hanno difficoltà di apprendimento e nessuno a casa che può aiutarli. Situazione ovviamente che li fa rimanere indietro nella classe. Ha urlato pensando a donne che conosce costrette a stare in casa con marito violento e spesso pagano prezzi altissimi per botte e violenze che subiscono e non possono denunciarlo in quanto non hanno neppure la possibilità di fare una telefonata ai servizi senza che lui senta.

Ha urlato per tutti i morti musulmani in Italia per coronavirus. I loro cadaveri posti vicino ai forni crematori, senza rispettare il rito musulmano della sepoltura. Ha urlato per la scarsa informazione sui cimiteri islamici esistenti in Italia e il non potersi rivolgere alle agenzie di onoranze funebri in grado di rispettare i canoni islamici per le procedure di seppellimento di quelle salme che non potranno mai essere spedite al loro paese di origine. Ha urlato per la paura che si sta vivendo in Egitto dove non esiste una assistenza sanitaria pubblica, e sembra, dalle informazioni ricevute dai suoi parenti che, alla comparsa dei primi turisti colpiti dal virus, molti egiziani si siano posti in auto quarantena, in zone isolate dai centri abitati, vicine al deserto. Per scongiurare il peggio.

Hend urlava al telefono, temeva che io non la sentissi bene, perché tutto il giorno urla al lavoro, in quanto da dietro la mascherina le parole sono incomprensibili. Così le rimane l'abitudine e a furia di urlare ha la voce rauca.

Federico Bertoni, docente del Dipartimento di italianistica università di Bologna che fa sentire la sua voce a proposito delle video lezioni

19 marzo ore 19.01

«Cari ministri, rettori, direttori, presidi e giornalisti di Confindustria: questa è un'emergenza terribile che stiamo fronteggiando al meglio delle nostre forze, per gli studenti e per l'istituzione in cui crediamo. Ma nessuno provi a trasformare questa "occasione" (sic) in una sperimentazione forzata sulla didattica a distanza. Noi torneremo in classe, in aule di mattoni, circondati da persone in carne ed ossa. E soprattutto torneremo in piazza per impedirvelo».

Intanto con il sole che continua a splendere qualche cane al guinzaglio attraversa il parco, mentre una coppia di giovani che abitano di fronte casa mia si sono stesi su un telo a prendere il sole in terrazza e altre due ragazze stanno preparando la terrazza con cuscini e bicchieri per un aperitivo. Il silenzio è infranto dalle note di un violino che evoca il notturno di Chopin suonato da un giovane musicista siciliano che lavora al Teatro Comunale e che abita nelle vicinanze. Alle 17 appuntamento in terrazza con mia figlia, rigorosamente a distanza con guanti e mascherina, porterò delle bolle di sapone e le faremo scivolare sui tetti… E sarà subito sera. Come si farà a passare 'a nuttata?

Rosaria da Itri, 26 marzo

«Spero serenità nella tua casa. Oggi sono andata in terrazzo solo pochi minuti perché le nuvole coprono spesso il sole. Ho notato anche che ci sono problemi a connettersi a Internet, io almeno faccio molti tentativi prima di poter aprire la posta. Non potendo andare nell'orto ho seminato 13 pomodori e 2 zucchine nei vasetti dello yogurt, per fortuna ogni anno conservo un po' di semi dai frutti dell'orto così siamo indipendenti. Prima che chiudessero i negozi, un paio di settimane fa, avevo comprato una decina di piantine di insalata e le avevo messe nell'orto di Maurizio ma per ora non ci posso andare. Nei libri che ho spolverato ho trovato anche qualche foto, cartoline, qualche appunto dimenticato. Ora che pochi leggono, le foto non si stampano e non scriviamo quasi più, cosa rimarrà di tanti ricordi? Le prime cose che voglio fare appena potremo uscire: 1) andare all'orto; 2) andare a Napoli; 3) andare al cinema; 4) comprare un libro. Speriamo che almeno i semi nei vasetti germoglino presto.

Saluti».

M. Rosaria

A Bologna tutte le attività sono sospese e come in altri paesi annullate le festività e ricorrenze nazionali civili e religiose. Anche al centro Zonarelli, sede di associazioni migranti, tutto è sospeso a tempo indeterminato. Le informazioni arrivano attraverso una news mensile. Così ieri è arrivata una bella notizia: Hanna Casali, una giovane di origine etiope che abbiamo seguito per la tesi di laurea su *Le associazioni di volontariato mediatrici con i-le migranti* si è laureata con 110 all'università di Parma con tele discussione.

Le amiche migranti che conosciamo si chiudono nella loro comunità – rimanendo a casa, ma sono freneticamente connesse fra di loro e con le loro famiglie al paese di provenienza. Le amiche iraniane erano già molto in pena per quello che succedeva già prima dell'epidemia al loro Paese, per tutti i misfatti del regime, la farsa delle elezioni e poi tutte le falsità diffuse fin dai primi di febbraio, mentre i rapporti di tipo economico intensissimi con la Cina continuavano e il virus era già in azione. Sotto silenzio. E poi le migliaia di morti nelle fosse comuni in mancanza di un luogo di sepoltura, il collasso dei servizi sanitari, l'insufficienza dei medici e del materiale di protezione. Loro che da sempre vantavano l'eccellenza della sanità in Iran con le cliniche di chirurgia estetica a costi accessibili, e l'invito da parte governativa a servirsene per apprezzabili motivazioni estetiche. Rifarsi parti del corpo per sentirsi più belle era consentito – come a rendere omaggio al culto della bellezza che i

persiani fin dall'antichità hanno nutrito. Così anche la ricostruzione della propria verginità veniva considerata un atto estetico.

Neppure a Bologna hanno potuto festeggiare il loro capodanno Nowrooz legato all'arrivo della primavera. Festività grandiosa alla quale in passato ho partecipato anch'io, in alberghi di lusso, loro elegantissime, ingioiellate, in uno sfarzo da mille e una notte, con addobbi e pietanze cerimoniali. Da sottolineare che in Emilia-Romagna i migranti dall'Iran sono stati sempre politici o per motivi di studio comunque provenienti da famiglie benestanti. Oggi con la crisi economica globale la povertà è arrivata anche da loro. Io quel giorno ho potuto incontrare soltanto una di loro, furtivamente davanti ai cassonetti dei rifiuti. Ci siamo scambiati dei regali. Che meraviglia il dono di A.: due libri del loro connazionale Kader Abdolah, fuggito in Olanda già ai tempi della rivoluzione contro lo Scià ed ivi ancora residente. Per me una gradevole scoperta e corroborante cura all'isolamento nella sosta forzata. Mi sono persa con gioia immensa nella lettura di quei testi ricchi di persone, luoghi, storie, poesia, con riferimenti a vicende con intrecci romanzeschi formidabili, senza essere romanzate. Giusto equilibrio fra storie di vita personali, appartenenza, educazione, formazione e tutto il resto che è politica, economia, religione, rapporti internazionali.

Lorenza, una amica bolognese in Cina, 27 marzo

«Ciao Lella. Io sono a Yangshuo, un "villaggio" per i cinesi, visto che non raggiunge i 200 mila abitanti, nella provincia di Guilin, nella regione del Guangxi. Qui da quattro anni frequento una scuola di QI Gong, che letteralmente vuol dire "fare circolare, praticare l'Energia vitale" del Maestro Wang Zhi Ping, ha un sito scritto così, se vuoi cercarlo. Qui sono circondata da picchi carsici ricoperti di bambù e vegetazione tropicale, attraversati da due fiumi navigabili, Yulong e Li, paesaggio unico al mondo e quasi incantato, adatto ad una strega come me, ma estremamente vulnerabile e sfruttato, come del resto tutto e tutti qui in Cina, dove manca completamente il rispetto e la tutela dell'ambiente e dei diritti delle persone, a meno che non ci sia un ritorno economico o d'immagine all'estero. Incominciamo bene. Quando sono partita, il 5 febbraio, in Italia c'erano una ventina di casi di coronavirus, qui invece era la seconda settimana dalla chiusura totale di Wuhan e dell'Hubei, poi seguita dal resto della Cina, già all'aeroporto di Bologna la situazione era anormale, parcheggi super vuoti, nessuno in fila al check in. Sono passata per Mosca, uno dei pochi aeroporti che non aveva chiuso i voli per la Cina. Ho viaggiato come ai vecchi tempi, aereo mezzo vuoto con tre sedili tutti per me. Quando sono arrivata a Guangzhou, ero l'unica non cinese, con l'eccezione di due donne russe, che poi non ho più visto. Al posto di file chilometriche e interminabili attese per il controllo documenti, impronte digitali e riconoscimento facciale, c'era polizia aeroportuale con guanti e mascherina che ti provava la febbre con il termo scanner. Quando sono arrivata, sola, tutta vestita di nero con i miei inseparabili anfibi, mi hanno tutti guardata con stupore misto a incredulità, chiedendosi perché mai un'occidentale, al sicuro lontano da qui, si recasse in quel piccolo inferno. Visto di studio valido 6 mesi. Così soddisfatta la loro curiosità. Chiuso era tutto chiuso, sì, tranne metropolitana e treni, deserti, obbligo di mascherina, sempre, per uscire e andare a fare spesa. Qui non hanno dovuto vietare le libertà personali per decreto, la popolazione obbedisce e non si oppone tanto meno sfida l'unica autorità, il Governo, che come saprai è un unico Partito che si elegge da solo. Mi dilungo. Qui sono 7 ore avanti. Ora è tempo di coricarmi, ma domani ti scrivo, più sulle emozioni. Buon Tao. Alla proxima»

sabato 28 marzo 03:08

«Buongiorno Lella, per proseguire nella narrazione del mio stato d'animo e psico-fisico qui in Cina, praticare il Taichi QI Gong mi aiuta molto a tenere la mente libera e propositiva, il corpo morbido e rilassato. Adeguarsi ai cambiamenti drastici e repentini è sempre cosa non facile, soprattutto se vengono imposti dall'esterno e da autorità poco autorevoli che non hanno mai messo il benessere

della persona al centro. Quello che mi pesa di più in assoluto, che nel mio caso è dovuto anche ad una distanza fisica effettiva, non è la solitudine, sentimento con il quale ci dobbiamo relazionare tutta la vita, ma l'isolamento dell'obbedienza. Non poterci essere, non poter fare parte di un percorso decisionale alternativo, che non si basi solo su controllo e repressione, ma su mutuo appoggio e solidarietà attiva, concetti e pratiche che qui in Cina non esistono, mentre leggo che in Italia e non solo si stanno muovendo e diffondendo. Teniamoci stretti! Restiamo uniti!!»

«Qui in Cina le mascherine sono ancora obbligatorie, come il controllo della temperatura con il termoscanner per entrare ovunque, mercati, negozi di alimentari, treni, metro, bus, persino per entrare nel tuo condominio! Il picco qui c'è stato alla fine di febbraio, dopo un mese dalla chiusura totale di Wuhan e della regione dell'Hubei, seguita dal resto della Cina. Ma qui si fa prima a decidere, un unico organo statale lo fa senza opposizioni e poi applica le decisioni attraverso un controllo repressivo poliziesco capillare sostenuto comunque da una popolazione consenziente e ossequiente.

Ora c'è la persecuzione degli italiani, siamo diventati gli ebrei del virus, del tutto fuori legge e arbitraria ma non si può fare nulla. Io sono stata messa in quarantena nel mio appartamento di Yangshuo dal 4 al 20 marzo, malgrado fossi già qui da un mese e non avessi mai avuto febbre. Enrico, che mi viene a trovare una settimana sì e una no, lui lavora a Foshan, venendo da un'altra regione e non potendo stare in quarantena 14 giorni, è obbligato a stare in casa, giusto uscire qui di sotto. Quando è arrivato con il treno, gli sbirri lo hanno fermato e visto che era italiano hanno chiamato l'ambulanza e portato in questura a Yangshuo, chiamato il proprietario di casa e impostogli di sorvegliarlo, immaginati. Enrico è qui dal 21 di dicembre e deve stare in quarantena! Solo qui però, nel Guangxi, dove eravamo prima, nel Guangdong, nessuno ci ha dato fastidio, abbiamo vissuto come tutti i cinesi, per cui la vita qui si è un po' complicata. Se il mio maestro non apre la scuola dovrò decidere come proseguire e dove tornare in Italia, adesso per me sarebbe molto difficile, tra voli cancellati e aeroporti chiusi, in più sarei sottoposta a quarantena sorvegliata perché vengo dalla Cina, nel sito del Ministero degli esteri dice "a casa propria", in più privazioni delle libertà personali, non potrei neanche venire a Bologna!

Un abbraccio resiliente

Ciao, salutami Paola, quando torno ci facciamo un buon tè».

Lorenza, 2 aprile

«La ripresa cinese è solo sulla carta. Sì, è vero che ormai la pandemia è sotto controllo, ma tutto resta ancora chiuso, scuole di ogni livello in primis. Il 4 aprile qui celebrano i defunti, tre giorni di chiusura nazionale. La gente qui non ha le ferie quando vuole, ma quando decide il Governo!

Dall'8 si vedrà se si riaprirà qualcosa. Io il 4 Aprile festeggio i 22 anni di Koral! Prima volta che non passo il suo compleanno con lui. Mi si bagna il viso.

Il mio Maestro Wang Zhi Ping mi ha scritto che non riaprirà la scuola, di comprenderlo e di proseguire da sola con le cose che mi ha insegnato, per cui il mio "viaggio" a Yangshuo finisce qui. La scuola di Enrico, che è a 600 km da qui, a Huadu, resta ancora chiusa ma, visto che lì sono tutti studenti cinesi, forse riaprirà appena il governo darà il via. Se non dovesse succedere si aprirà per me la strada del ritorno. La via del Cuore non sempre cammina nella stessa direzione di quella della Mente».

Giada Geraci, 2 aprile

«Stavo ascoltando una conferenza di Erri De Luca, in un canale di filosofia, che ha proprio lo scopo di "prendere con filosofia" questo momento critico. E riflettevo su una frase detta da lui: "libertà di parola ascoltata", ed è proprio vero, quante volte ci riempiamo la bocca dicendo ed elogiando che in Italia ci sia la libertà di parola, democrazia ecc ecc, ma alla fine se questa Parola non è ascoltata, rimane solo e soltanto una triste libertà fittizia. E questo si collega al fatto che realmente la gente non è capace di ascoltare, e se ascolta lo fa esclusivamente fino ad un certo punto, e il punto è quando egli stesso può diventare protagonista di un ascolto che non è più ascolto. Perché alla fine siamo tutti un po' ego-riferiti, e del prossimo ce ne frega fino ad un certo punto. In queste settimane la mia psicologa la vedo su Skype il giovedì, e all'ultimo nostro incontro le descrivevo proprio come le amiche riversano addosso agli altri le proprie ansia, nello specifico su di me, sapendo, ed essendo consapevoli dei problemi d'ansia che ho avuto nell'ultimo periodo, ma questo non interessa, interessa vomitare sugli altri il proprio flusso d'emozioni, fregandosene alquanto se ciò in una persona leggermente empatica, come me, può creare o meno delle problematiche. Beh! in poche parole tutti una massa di s…»

Una amica che vive in collina a Sasso Marconi, 2 aprile

«Carissima Lella, felice di leggerti. Fatico a scrivere, leggo molto. Seguo le cose, le riflessioni di altri ed io stessa naturalmente vedo la vita da un'altra prospettiva. Ho ad esempio accantonato quello che stavo preparando. Forse ci sarà un domani ancora per noi, se riusciremo a superare questa prova, ma quello che succede intorno è un tale sconvolgimento di tutto! Ci dovrà essere un inizio, un cambiamento totale e spero che tutti lo sentano e lo accettino, aiutino che avvenga questa rivoluzione della terra, questo passaggio che solo avendo una mente aperta e sollevandosi un poco, si riesce a intravedere. Chiusissimi come siamo, guardo la valle e piano piano mi abituo all'idea. Ti penso con tantissimo affetto e spero davvero che ci si riveda un giorno non troppo lontano. Ti abbraccio vit».

Alessandra Lazzari, 3 marzo

Ciao cara! In realtà per la malaria non c'è vaccino, e non c'è nulla che dica che alcune terapie supportive per combattere la malaria siano efficaci per la polmonite interstiziale, che è quella che fa morire in relazione al CoVid19. Stanno provando a casaccio ma ci arriveranno, abbiamo ricercatori bravi sia in Italia che all'estero. Ci sono però interessi su farmaci e vaccini e vitamine non brevettabili che rallentano. E questo è un male. Come sempre, interessi economici rendono le persone avide e spietate.

Io sto benone, sempre mi manca molto il moroso, con cui ho solo scambi virtuali, interessanti e intelligenti ma appunto virtuali, ma sono molto fortunata e felice con Lucia, che mi ha fatto le méches e che mi tiene allegra. Lei forse si laurerà in telematico, ma vedremo quest'estate… non si sa nulla.

Alessandro sta ancora lavorando, la Barbara invece l'han lasciata a casa: in Australia non c'è ancora il lockdown totale, ma dice Alessandro che stanno abbastanza attenti. Mah! Speriamo. Ancora non han capito, come noi, del resto. All'inizio, nessuno capisce. Nemmeno dall'esperienza degli altri, purtroppo. Ovviamente mio figlio ha ben chiara la situazione, visto che è in contatto con l'Italia. Quindi cerca di stare isolato il più possibile, pur lavorando (settore della bio-nutrizione, quindi son scienziati… quindi più consapevoli).

Mi è arrivato del lavoro e son contenta, sia nei brevetti che nelle tesi di dottorato, quindi ok. Ho anche aumentato la formazione a distanza e sto imparando l'uso di varie piattaforme interessanti, piene di possibilità e che funzionano veramente bene.

Ho rallentato con Croce Rossa perché a mio avviso si perde troppo tempo, e i turni sono di 10/12 ore, e non su cose granché utili. Aspetto invece news da Protezione Civile.

Comunque hai ragione: la gente è pazza. Si passa dall'incuria e noncuranza più superficiali alla drammatizzazione più infantile e immatura: non siamo tanto diversi dagli americani che si buttano a comprare armi e scatolette. Io sto leggiucchiando Weber ed altri economisti e sociologi vari e mi fa abbastanza schifo essere agli arresti e obbedire a decreti che non passano dal Parlamento (che comunque non è nemmeno lui perfettamente legittimo) mentre la gente si impoverisce e si incazza e non ci viene detta la verità sulla pandemia: non c'è niente da fare, non mi fido e non c'è da fidarsi e, leggendo da tutto il mondo la stampa libera, mi accorgo che tutto può succedere. Ecco, questo non mi piace.

Sono insomma "tranquilla ma all'erta" e osservo come si procede. Invece, quando esco per la spesa, vedo facce ombrose e reazioni isteriche e, anche se la gente è così, ci rimango sempre male. Le guardie del supermercato sfogano la frustrazione del loro lavoro del cazzo facendo i kapò, danno ordini in modo sgradevole e autoritario per sentirsi finalmente "comandanti". Intorno a casa mia irresponsabili genitori fanno gruppetti coi figli e anziani stronzi fanno capannelli di discussione pubblica: non stanno capiti, come dicono qui.

La vedo lunga, cara. Spero solo sia l'occasione per rivisitare il modo di vivere che abbiamo stabilito… e di rivedere le priorità esistenziali.

Ho tanta voglia di vederti… ma gestisco. Fammi sapere se ti occorre qualcosa e tieni botta! Un bacione mascherato!

Ti voglio bene».

Boukhbiza Mohamed da Casablanca

2 aprile

«Salam

Che bello avere chi ti pensa. Grazie cara, conosciamo la fonte di tutte le catastrofi dove siamo stati sempre solo noi e la nostra terra, che paghiamo il prezzo, ora sono pure i loro interessi ad essere toccati. Dopo la tempesta dobbiamo unire le forze popolari mondiali decise per difendere noi e la nostra amata terra. Salam, M. Rafia».

La primavera a Bologna sembra sia proprio arrivata. Dei bulbi che avevo piantato in autunno stanno producendo fiori, così questa mattina con il primo raggio di sole è arrivata incredibilmente un'ape a salutare il primo narciso appena sbocciato. Sono straordinari sensori loro. E così sta rinverdendo la menta palestinese che anni fa il mio amico Zaki mi ha portato dal suo paese Nablus e continuano a crescere le palmette di due piantine nate da noccioli di datteri che Kaled mi ha portato lo scorso anno da Gerico e le piantine di coriandolo e zenzero, dono di Kadijia dal Marocco. Non riesco a buttare quelle piante, quando mi hanno detto che il virus trasportato può annidarsi, anche, in mezzo a loro, mi è venuto da piangere. Sono come gli oggetti che ho in casa, i vasi, i piatti di ceramica, i tappeti berberi, persiani, che negli anni gli amici mi hanno portato dai loro paesi di provenienza. Quegli oggetti parlano. Come i libri che teniamo in casa, ascoltando i quali siamo vissuti.

Per non anchilosarci facciamo ginnastica, salendo e scendendo più volte le scale di casa, massaggiandoci gambe e braccia, rimanendo a letto a riflettere. Cercando di proteggerci, isolandoci,

ma come proteggerci dall'isolamento? Fino a quando avremo resistenza e incolumità sia psichica che fisica? L'emergenza viene gestita con la logica della guerra: viene meno l'indagine sulle cause e si restituisce potere allo Stato per sorvegliare le persone comuni e per proteggere i signori del profitto. Tuttavia, su larga scala nascono inaspettate vie di fuga, tutte ancora da rafforzare. Azioni collettive come cooperare, solidarizzare, progettare, creare mondi nuovi, esprimere pensiero diventano antidoti alla solitudine e all'emarginazione. E, in una visione politica, rigettano l'idea che esista un'unica articolazione, quella dello Stato, per organizzarsi.

A Bologna moltissimi i gruppi di solidarietà su terreni diversi: sportelli per l'ascolto, spesa e farmaci a domicilio, attività di sostegno per gli anziani, consegna libri a domicilio, e tante altre iniziative gratuite on line. Le famose *cucine popolari* nate ormai da anni e presenti in alcuni punti strategici del territorio, hanno lanciato un appello per la richiesta di volontari. Hanno risposto in 500, legati al gruppo bolognese delle Sardine. Ieri, un mio amico del Bangla, integrato ormai nel nostro Paese, mi ha chiesto come fare per donare 500€ all'ospedale S. Orsola per l'emergenza in atto. Intanto arrivano tonnellate di materiale sanitario da Cina e medici e infermieri da tutto il mondo. Ma le mascherine diventate ormai un feticcio o un simbolo tragico, non sono mai sufficienti. Spariti dal territorio anche molti migranti, probabilmente oltre il pericolo contagio, vivendo di espedienti, la gestione della loro sopravvivenza, anche con il piccolo spaccio, è impossibile. Sembra che clandestinamente tentino di rientrare nei loro paesi dove, con le frontiere chiuse dovranno continuare a vivere da clandestini. Del resto, gommoni e trafficanti sono refrattari al distanziamento sociale.

Oltre la sofferenza e il dolore che gli uomini e le donne del mondo, stanno provando in questo momento, il dramma globale, e le quotidiane dichiarazioni dei politici, le loro incertezze, le loro incapacità, la loro impreparazione, le stesse parole incerte, frammentate degli scienziati, gli aggiornamenti sanitari: tutto ci giunge inquietante e aumenta la nostra confusione. Niente in questo clima può rassicurare. Io pretendo di capire. Voglio sapere la verità e quale progetto hanno Lor Signori in mente per il nostro futuro. Non posso trastullarmi con palliativi: esercizi di respirazione, rilassamento, contenimento delle ansie che ci propongono in reti Tv quasi unificate, né posso abbandonarmi ad altro che mi propinano. Voglio capire ma per capire devo conoscere. Devo sapere.

Quanto stiamo vivendo, per me, è come una continuazione dell'assalto alle torri gemelle. Ha la dinamica di una guerra non dichiarata, per la supremazia e il dominio mondiale. Ci sono dentro paesi, vittime ma anche carnefici. Qualcosa è sfuggito al controllo ma, comunque andranno gli eventi, grande vittima sarà la democrazia. Sapevamo che il sistema era già in agonia e che la fase storica era di transizione ad altro, ma sembra che qualcosa di imprevisto e forse di imprevedibile possa accelerare i tempi.

Non so come e chi scriverà la Storia di questi anni, con quale ottica, se tutto è già sotto controllo. Per questo ritengo che le storie personali, scritti anche brevi servono nel presente ma soprattutto nel futuro. Testimonianze, semplici spaccati di vita quotidiana, racconti ed esperienze perché la Storia continua e chi vive e scrive lascia traccia con le sue parole. Non si tratta di e-sistere ma vivere, noi non ci tiriamo fuori dalla realtà ma vogliamo vivere all'interno della Storia da protagonisti.

Cambierà tutto, dal lavoro ai comportamenti soggettivi, alle relazioni individuali e sociali. La socializzazione digitale non è una conquista per il bene comune, anche se vedo indispensabile e urgente la digitalizzazione di molti servizi. Temo l'uso ad oltranza della tecnologia. Abbiamo scoperto, in questo periodo, che in Italia ci sono ricercatori eccellenti giovani e meno giovani, di cui molte donne, ma mortificati dalle scelte politiche, antiche e recenti che penalizzano ricerca, sanità, scuola, emarginati quando non costretti a fuggire dal suolo natio con i loro cervelli. Abbiamo scoperto che la burocrazia può essere semplificata se si vuole, che nella sanità esistono medici eccellenti prima invisibili e inascoltati, che senza traffico nelle città molto inquinate si respira meglio, che il mare

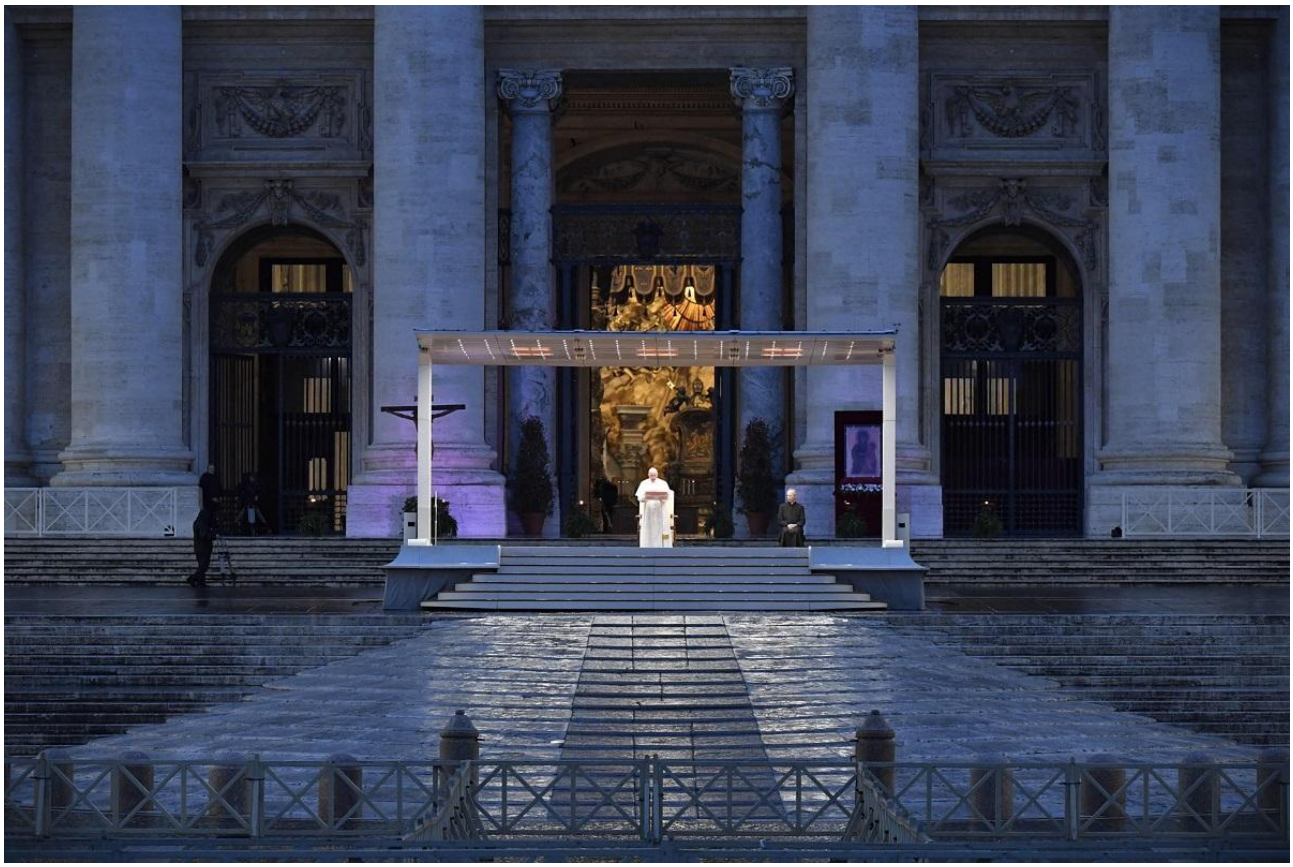
Adriatico, come del resto la laguna a Venezia, si sta ripopolando di pesci, che in molti boschetti sono ricomparsi animali spariti da tempo…

Vogliamo conoscere per sapere cosa sta accadendo e perché, e quando si tornerà alla "normalità" dovremo costruirne una nuova. Quella di prima ci stava già distruggendo.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Lella Di Marco, laureata in filosofia all'Università di Palermo, emigrata a Bologna dove vive, per insegnare nella scuola secondaria. Da sempre attiva nel movimento degli insegnanti, è fra le fondatrici delle riviste *Eco-Ecole* e dell'associazione "Scholefuturo". Si occupa di problemi legati all'immigrazione, ai diritti umani, all'ambiente, al genere. È fra le fondatrici dell'Associazione *Annassim.*

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



Vittime o testimoni colpevoli? Una riflessione teologica al tempo del coronavirus

dialoghi intorno al virus

di *Leo Di Simone*

15 aprile

Canta il servo Kabir: «Sadhu! basta compravendite, basta bene e male: non mercati né botteghe ha la terra ove stai andando!» (Kabir) [1]

Chissà per quanto tempo ancora ci troveremo a parlare di questo argomento che non era sicuramente nei nostri piani di discussione. Eravamo impegnati in discorsi più importanti, come la crisi economica e politica, seriamente preoccupati per il nostro futuro di europei, ecclesialmente occupati dal tema delle due Chiese e di un possibile scisma, ed ecco irrompere il virus, l'imprevisto, l'imponderabile, a mettere a soqquadro tutto un sistema. Il virus è diventato l'unico oggetto di discussione. E non è certo mancata l'informazione in questo tempo di crisi che si avverte infinito, in cui il tempo sembra dilatarsi come mai prima lo avevamo percepito, noi abituati ad andare di fretta ed ora costretti ad una inusuale calma meditativa.

L'informazione, sì, alla maniera del villaggio globale, nelle forme alle quali siamo ormai avvezzi: quelle degli estemporanei e pilotati copia-incolla che tutto e nulla dicono e quelle delle più patenti contraddizioni nella difformità delle interpretazioni di dati a disposizione e posizioni scientifiche. Un caleidoscopio di notizie non tutte in sintonia tra di loro. La confusione delle lingue di babelica

memoria. E nonostante il fluire scrosciante del materiale informativo monografico e dettagliante almeno nell'intenzione, non possiamo dire di saperne molto circa cause, motivazioni, proiezioni, in una parola sulla verità del fatto che si mostra piuttosto velata anziché non. Ma questo non è solo un aspetto della situazione epocale nella quale siamo venuti a trovarci, un aspetto secondario e marginale; è l'aspetto che muove alle interpretazioni di un evento non del tutto chiaro e non del tutto chiarito e che comunque avrà una incidenza profonda nel nostro futuro prossimo ed in quello dell'umanità dopo di noi. Un'esperienza e una lezione che probabilmente forniranno nuovi indirizzi alla comunità umana vivente sul nostro pianeta, indicazione di vie che non necessariamente però verranno percorse, stante l'abitudine umana di calcare più volentieri il consueto, nell'impulso di una inconscia e repentina coazione a ripetere.

In questa congiuntura ermeneutica, perché di questo si tratta, dall'origine dell'evento funestante fino alle conseguenze possibili della sua interazione nefasta nel corso della vita biologica e culturale dei popoli, anche la teologia cristiana è chiamata a dare il suo apporto. Non può starsene oziosa e continuare ad occuparsi tranquillamente delle sue questioni dogmatiche interne ed autoreferenziali, tralasciando l'interpretazione e l'esaltazione della speranza di un altro mondo possibile del quale possiede peraltro un progetto consegnatole in forma utopica dalla dichiarazione della fede rivelatale. E qui è doveroso declinare *utopia* nel senso datole da Max Horkheimer, nei due aspetti di cui si compone: «critica di ciò che è, e rappresentazione di ciò che dovrebbe essere» [2]. Una teologia critica dunque, in prima istanza, consapevole del suo ruolo *destruens* almeno fino alla soglia simbolica dell'indignazione che indusse Cristo a cacciare violentemente i mercanti dal tempio e a disputare cruentemente con scribi, farisei e potentati del suo tempo; e di quello *construens* consistente nell'impegno della ricerca di forme capaci di coniugare utopia ed escatologia rappresentandole in modelli di sempre più perfettibile reificazione antropica. Uno sforzo diuturno per un tentativo di miglioramento di questo mondo sulla scorta di quel progetto evangelico che costituisce non tanto la forma della Chiesa ma del mondo e di cui la Chiesa dovrebbe essere garante ed esecutrice. Perché la Chiesa non è fuori dal mondo e del mondo condivide gioie e speranze, dolori e angosce e si costituisce di quella percentuale di cittadini che professano una fede e vivono una frequentazione ecclesiale. Non molti in percentuale, perché ormai, come ha asserito il Papa, non siamo più in regime di cristianità. E comunque ancora in regime di cristianesimo culturale, sempre secondo l'antica ricetta crociana, o ancora troppo cristiani come sostiene Umberto Galimberti che estende all'Europa intera questo imprinting di cristianità indita. Ma io non sono d'accordo.

Non sono d'accordo perché si fa presto a dire «chiesa» o a dire «cristianesimo». Molta gente, forse la maggioranza, identifica la Chiesa col Vaticano e col Papa. Confonde l'essere cristiani con l'essere religiosi, con l'atteggiamento cioè della religiosità naturale che si mescola col superstizioso e il sacrale e nulla ha a che vedere con il cristianesimo. L'emergenza coronavirus, l'insorgere del pericolo, la paura e il timore di rimetterci la pelle, hanno senz'altro rinfocolato l'istinto religioso connaturato nell'uomo, ciò che si caratterizza antropologicamente come *sacro*, come *tremendum* per dirla con Rudolf Otto, ossia con ciò che fa tremare di paura. In simile situazione ciò che religiosamente è più a portata di mano viene utilizzato senza indugio e senza contraddizione con l'abituale razionalità e/o con la poca dimestichezza col cristianesimo, per cui diventa, nel/e per l'inconscio collettivo automaticamente cristiano.

Da questo punto di vista abbiamo davvero visto di tutto sul palcoscenico mediatico: statue di madonne e di santi portate in giro su furgoncini, acqua benedetta spruzzata per strada per esorcizzare il virus, luoghi di culto tappezzati con le foto dei parrocchiani e tante altre amenità simili. Anche le plateali uscite di cattolici fondamentalisti che hanno gridato al «castigo di Dio» e interpretato la comparsa del virus come la punizione per una umanità perversa e corrotta rappresentano la risposta emotiva e ancestralmente religiosa all'evento misterioso e minaccioso del virus. In mezzo a tutto questo bailamme è forse mancata qualche seria interpretazione teologica della situazione; una lettura

squisitamente cristiana chiarificante le posizioni della superstizione e del miracolismo, del bigottismo e della semplicioneria che con più facilità emergono in situazioni estreme e che banalmente vengono confuse col cristianesimo *tout court*, con i veri contenuti della fede perlopiù sconosciuti ai frequentatori della religiosità popolare e di massa. Francamente mi sarei aspettato qualcosa di più robusto e chiarificante dal magistero oltre il paternalismo consolatorio e rassicurante.

La Chiesa istituzionale però, dal suo canto, è intervenuta nell'ambito dell'azione umanitaria e caritativa; l'azione della Caritas è stata ed è capillare, perché le parrocchie hanno un rapporto diretto con la gente e sono radicate sul territorio. Un'azione caritativa silenziosa che ha avuto poco risalto sui media, ma va bene così. Il rumore non fa bene e il bene non fa rumore. Inoltre si è dedicata al conforto spirituale dei suoi pochi – in percentuale – fedeli per i quali ha approntato liturgie mediatiche di ogni tipo. La tecnologia informatica ha garantito la sua mediazione sociologico-culturale. L'interazione con la gente è stata però prevalentemente di stampo emotivo, a orientamento fideistico e devozionale, suggerendo senza volerlo una fruizione individualistica dei sacramenti a scapito della dimensione comunitaria sempre più carente in tempi di individualismo come i nostri. Versione laica del fenomeno è stata l'esibizione canora sui balconi che ha toccato le corde patriottiche degli italiani che hanno realmente creduto che finalmente «l'Italia s'è desta», con un secolo e mezzo di ritardo almeno. Anche questa è fede, a suo modo, anche questa è espressione sacrale. E sono state non poco toccanti le immagini surreali della Basilica vaticana vuota e del povero papa Francesco privato del suo abituale stuolo liturgico di inservienti e concelebranti; per l'occhio mediatico quasi la prova generale di una ulteriore allucinata e allucinante serie televisiva di Paolo Sorrentino: *The last Pope*. Ma nonostante veglie, preghiere, atti di affidamento, interventi canonici ed eterodossi, atti di fede e di superstizione, Dio non ha risposto. Neanche al Papa. Sembra sentirlo ancora, per chi come me si ricorda perfettamente, il grido accorato del santo papa Paolo VI nella basilica lateranense per i funerali di Aldo Moro: «Tu, Dio, non hai ascoltato la nostra preghiera!».

Normalmente Dio non scende a sanare le situazioni con miracoli. La domanda che i più gli rivolgono del dove fosse durante la *Shoah* è oziosa. Non intervenne neanche per evitare la crocifissione del Figlio. Non è nello stile di Dio. Quella del Dio interventista o «tappabuchi» come lo chiamava Dietrich Bonhoeffer è un'invenzione del mondo laico che crede molto nel magico, nonostante tutto. E la Chiesa lo sa bene. Così come sa bene che molti cristiani continuano ad invocare il Dio che è garante delle sicurezze che cercano o che hanno acquisite per cultura, censo, etnia. Non invocano un Dio che parla e fa richieste puntuali, ma semplicemente un Dio che garantisce e sanziona il diritto e la continuità di certi benefici materiali. Per cui la richiesta del miracolo! E Dio tace. Per le cose che riguardano questo mondo Dio ha istruito e lasciato quali suoi rappresentanti i membri del genere umano. Nella Genesi è chiaro questo affidamento del creato al genere umano perché lo custodisca e ne rispetti le leggi arcane. Papa Francesco lo sa bene e per ribadire il concetto ha scritto l'Enciclica *Laudato si'*. Non occorre dire altro. Si può dire semmai che il miracolo che Dio è uso fare è quello della guarigione interiore della sua creatura umana, della conversione, non appena trovato aperto il varco antropico del pentimento del male fatto, del desiderio di bene, della ricerca di armonia, della necessità di alterità tale che essa si presenta in forma divina eloquente e amante. Ma non ci si illuda! Non è un miracolo automatico. Richiede la partecipazione umana, il lavorìo della coscienza, la corrispondenza spirituale, la sintonia sulla frequenza metafisica che pur alberga, stando alla testimonianza del peccatore Agostino, nel profondo del nostro essere e una volta intercettata realizza una vera e propria rivoluzione delle finalità.

Comprendiamo dunque la difficoltà dell'operazione, di una conversione di massa di una umanità completamente convinta del proprio limite e della propria indigenza, della propria pochezza e della propria impotenza non dico davanti a Dio anzitutto, ma davanti al microscopico virus; premessa essenziale per un più difficile riconoscimento di colpe ataviche, collettive, culturali, commesse con estrema leggerezza, senza considerarle neanche tali. E quindi lo stato di colpa davanti a Dio per aver

trascurato la sua volontà, avendo magari pregato abitudinariamente: «Sia fatta la tua volontà». Questa infatti è l'unica preghiera che appartiene al cristianesimo. Cristo ci ha detto di non dire molte parole come i pagani quando preghiamo, di non chiedere segni e miracoli, ma semplicemente questo: «Sia fatta la tua volontà». Quando lo diciamo non possiamo non constatare la situazione di inadempienza di una volontà divina di bene per il genere umano manifestata lungo tutto l'arco della rivelazione ebraico-cristiana. Dio vuole il bene per l'umanità. Qui risiede il cuore della rivelazione giudaico-cristiana, e teologicamente è ciò che si chiama redenzione. Senza riconoscere tutto questo non si può pregare in verità per nessun miracolo.

Noi abbiamo pregato e preghiamo per i malati, per i morti… ma quali malati? Ma quali morti? I nostri! Parenti, amici, personaggi pubblici, anonimi sconosciuti… li abbiamo contati. Sono tanti e abbiamo pianto. Ma come mai non abbiamo mai pregato né pianto per i 7.000 bambini sotto i cinque anni che ogni giorno muoiono nel mondo per cause legate alla malnutrizione? Cinque ogni minuto. Bambine e bambini che, a casa loro, in paesi colpiti da carestie e siccità, afflitti dalla povertà estrema o dilaniati da guerre e conflitti, continuano a essere privati di cibo adeguato, acqua pulita e cure mediche e perdono irrimediabilmente l'infanzia alla quale hanno diritto. Lontano dalle luci dei riflettori, dal cicaleccio dei media, dalla cognizione di un Occidente confessionalmente o culturalmente cristiano, troppo o troppo poco, a che livello non importa: e qui si dimostra che Galimberti ha torto. Se fossimo cristiani in qualche modo questo non accadrebbe, non dovrebbe né potrebbe accadere. E noi sappiamo che accade, non siamo ignari, siamo testimoni informati sui fatti e perciò colpevoli perché reticenti e omertosi. I nostri mezzi di comunicazione di massa sono reticenti e omertosi. I politici, le Chiese occidentali, noi tutti reticenti e omertosi. Colpevoli e privi di vergogna di fronte ad un mondo violato nella sua più profonda dignità e complici di una cultura generatrice di vittime innocenti in serie, computate in ineccepibili statistiche mondiali reperibili sui media e a cui nessuno presta attenzione. Vittime inevitabili secondo il sistema che afferma che ogni sistema è perfettibile e può generare «danni collaterali». Non abbiamo pregato e non preghiamo neanche per le circa 24.000 altre persone che complessivamente muoiono ogni giorno per fame o per cause ad essa correlate. Fame e malattie, di altri virus meno celebri e meno reclamizzati. Dell'HIV, ossia del virus dell'AIDS ce ne siamo dimenticati, ma è vivo e vegeto ancora dopo tantissimi anni e miete innumerevoli vittime nei paesi dove non c'è nessuna forma di assistenza sanitaria e si contraggono malattie per le situazioni di estrema povertà, di ignoranza, di assoluta mancanza di igiene, ove si è costretti a cibarsi di ogni cibo immondo.

C'è qualcosa che non funziona nei nostri computi, nelle nostra preghiere, nelle nostre visioni del mondo, nel sistema inumano che lo regge. C'è qualcosa di farisaico, di ipocrita. Direbbe Gesù: «I vostri morti sapete contarli, e gli altri? Non vi appartengono? Pregate perché siete stati toccati nella carne, negli affetti, nella libertà, nel dubbio del benessere, nella sicurezza che vacilla… Ipocriti!». «Una generazione perversa e adultera pretende un segno! Ma nessun segno le sarà dato, se non il segno di Giona profeta» [3]. Non lo sentiamo questo monito di Gesù rivolto a noi, del tutto identico a quei tanti che leggiamo nei Vangeli e riteniamo rivolti ad altri? Quei moniti di Gesù duri come pietre e taglienti come lame a doppio taglio. Il fatto è che non li abbiamo mai presi seriamente in considerazione. Li abbiamo ascritti alla dinamica rituale, anzi, alla logica cerimoniale, al vuoto di una religiosità borghese e vacua che si dissolve ai raggi prepotenti della ragione culturale, politica, dei miti prevalenti ispiratori di più prosaici avvenimenti rituali mondani proiettati sugli schermi mediatici del sistema. Ed è qui che risiede la colpa della Chiesa: nell'essersi lasciata coinvolgere nelle dinamiche mitiche del postmoderno senza un serio discernimento dell'identità propria ed altrui; nel non aver saputo proclamare ad alta voce, senza rispetto umano, in maniera politicamente non corretta, la novità evangelica che non è una forma di integrismo riservata agli adepti di una setta, ma la forma universale, cattolica dunque, di vita nuova per tutti gli uomini e le donne di questa terra. Per l'attuazione del progetto di redenzione, ancora utopico ed escatologico, e tuttavia in fieri a causa degli ostacoli che frapponiamo alla sua realizzazione.

Ecco perché siamo testimoni colpevoli! Ecco perché i peccati della Chiesa sono gli stessi peccati di un popolo, di una nazione, di un continente, di una cultura senza soluzione di continuità. Sia che si preghi a mani giunte sia che si strombazzi l'anacronistico inno di Mameli. Quando Thomas Merton pubblicò nel 1965 *Conjectures of a Guilty Bystander*, tradotto in italiano tre anni dopo come *Diario di un testimone colpevole* [4], non fece che raccogliere le sue meditazioni cristiane, di monaco e di contemplativo, di filosofo e di profeta, circa le mosse che la società e la politica americane stavano prendendo per il controllo planetario. «Interessi propri di un'epoca di transizione e di crisi, di guerre e di conflitti razziali, di tecnologia e di espansione» che non lo lasciarono indifferente come cristiano «deciso a dare un proprio contributo alla discussione» non tanto come testimone estraneo ai fatti ma come «testimone colpevole». «Benché io la pensi molto diversamente da quel 'mondo', credo che si possa dire che sono sensibile ai suoi problemi. Non mi illudo di non farne ancora parte» scrisse nell'introduzione, come una confessione [5].

Il cristiano, infatti, in qualsiasi posto o situazione si trovi, non è estraneo al mondo, né la Chiesa è una entità fuori dal mondo. I cristiani sono cittadini di questo mondo e dunque responsabili del suo stato e del suo buon andamento. Il loro interessamento a livello politico è un dovere spirituale. Il compito del cristiano non è solo quello di pregare e di occuparsi di questioni di astratta spiritualità o di imporre orientamenti etici; la forma più alta della spiritualità cristiana è quella di tentare di cambiare il mondo con i principi del cristianesimo che nel corso della storia hanno palesemente o surrettiziamente ispirato i principi antropologici più nobili: la costituzione di una società in cui ogni uomo e donna hanno il «diritto di vivere in pace, di mantenersi con un lavoro degno ed equanime, dignitoso e produttivo, che rappresenti il loro contributo all'equilibrio e all'ordine di una società nella quale non sia impossibile una relativa felicità» [6]. Così scriveva Merton nel 1965.

Si era accorto che anche la Chiesa cattolica americana stava cedendo alle lusinghe del grande incantatore, un oscuro mago di Oz orchestratore della cultura del consumo e del *divertissement* che è l'utile distrazione dai problemi seri della vita, l'oppio della nuova religione secolare. Certamente, scrive Merton nel 1967,

«gran parte del nostro presunto cristianesimo è in realtà un deplorevole culto rivolto a idoli. E il desiderio di crociata che si avverte proprio in quelle zone in cui il cristianesimo è più infiammato di fondamentalismo e d'integralismo non offre alcuna speranza di un correttivo […] Non possiamo più permetterci di mettere allo stesso livello la fede e l'accettazione dei miti riguardanti la nostra nazione, la nostra società o la nostra tecnologia […] di mettere allo stesso livello l'amore e una convivenza compiacente in modo sconsiderato, una costrizione al lavoro e al divertimento scialbamente vissuta, rivestita da artisti pubblicitari con un'aura di falsa felicità» [7].

Si era accorto che un virus mortale stava infettando la società americana e a partire da essa tutto l'Occidente; un virus subdolo e ammaliante che nell'arco di cinquant'anni ha infettato il mondo intero distruggendo l'anima dell'umanità. Sì, un virus che attacca e distrugge le facoltà spirituali dell'essere umano, cosificandolo, illudendolo di essere felice con la Coca Cola, col cinema, con le megaliturgie del calcio, con i ciclici rigurgiti della moda, con gli ultimi ritrovati della tecnica, e mostrandosi «in tutte quelle pompose e frivole maschere sotto le quali nasconde la sua astuzia, la sensualità, l'ipocrisia, la crudeltà e la paura» per creare «uomini-massa […] e lo stesso cretinismo spirituale che non permette di distinguere i cristiani dagli atei» [8].

Negli stessi anni altri stavano tentando di trovare lo specifico di tale virus e di dargli un nome scientifico. Si considerava che il virus era apparso sconvolgendo la tranquillità apparente scaturente dal progressivo evolversi della scienza e dal millantato progresso dell'umanità, positive conseguenze della rinascita planetaria dopo la seconda guerra mondiale. Del virus nessuno si accorgeva e di lui non si sapeva quasi nulla ed anzi alcuni consideravano le sue nobili ascendenze e il suo benefico

influsso sull'umanità. Il suo nome acclarato era «liberalismo progressista». È stata una pensatrice di razza a fare questa diagnosi, la filosofa Maria Zambrano; e ha constatato come il virus fosse cresciuto in un momento inopportuno di spaesamento e di illusioni, mentre nessuno aveva

«saputo affrancarlo dalle sue impurità, né dalle sue maschere. Al contrario, esso ha avuto la disgrazia, proprio in virtù della sua condizione generosa, di accettare le peggiori compagnie, le alleanze più dubbie. Il principio cristiano del liberalismo, l'esaltazione della persona umana al più alto rango fra tutte le cose di valore del mondo, rimase occulto sotto il rigonfiamento della superbia. Fatuità innestata in coloro che sono stati liberali senza sentire viva, dentro il loro cuore, la segreta radice cristiana della fiducia nell'uomo, sì, ma non in tutte le cose dell'uomo, bensì in quell'aspetto per il quale egli è immagine di qualcuno che al tempo stesso lo protegge e lo limita» [9].

Ciò ha segnato, nel corso di più di mezzo secolo fino al presente, il tra-mutarsi del virus in «capitalismo neoliberale», un sistema senza libertà che consente libertà vigilate solo all'interno dei confini segnati dal proprio sistema e in accordo con i suoi esclusivi interessi. All'interno del sistema c'è il mercato perfetto; fuori di esso il *caos* perché il sistema neoliberale squalifica radicalmente quanti non si identificano con esso, arrivando a considerare gli estranei soggetti pericolosi, sovversivi, infetti, da mettere in quarantena *sine die*. Inoltre il suo sistema di legittimazione è subdolo e violento e si serve di mezzi di propaganda che fanno leva sul sentimento religioso dei popoli, incidendo subliminalmente sull'emotività.

Non è peregrina la tesi secondo la quale il capitalismo del nostro tempo è sempre più simile a una religione o a una idolatria. Il Cristianesimo del XX secolo avrebbe combattuto una battaglia cruenta contro l'ateismo senza accorgersi «che nessuna ideologia era mai riuscita come il capitalismo a eliminare la religione ebraico-cristiana dal cuore delle persone e dei popoli», semplicemente sostituendosi ad essa, come una nuova religione, o meglio come una vera e propria idolatria. È la tesi principale che l'economista Luigino Bruni discute nel suo saggio *Il capitalismo e il sacro* (Vita e Pensiero, 2019) denunciando il culto idolatra del consumo senza soste che caratterizza l'aspetto sacrificale di tale religione, la quotidiana immolazione al dio del capitalismo. Ispirato agli scritti di Walter Benjamin, in particolare *Il capitalismo come religione*, e di Pavel Florenskij, *La concezione cristiana del mondo* il saggio evidenzia come lungi dall'avere eliminato il sacro dal mondo, come molti ingenui sostengono, il capitalismo è «diventato esso stesso un culto, una religione» proprio per il suo carattere sacrale. E qui bisogna dissipare un equivoco ermeneutico fondamentale: l'identificazione del «sacro» o del «religioso» col «cristiano».

Il sacro e il religioso sono ancestrali e attengono al *tremendum*, allettano e intimoriscono, seducono e respingono e tra il fedele e la divinità non ci può essere alcun rapporto di reciprocità, di amore, di libertà, ma solo di sospetto, di interesse e sfruttamento reciproco: «Io ti adoro e ti imploro a patto che tu mi faccia questo miracolo». Oppure, per converso: «Tutte queste cose io ti darò se, gettandoti ai miei piedi, mi adorerai»; così dice il demonio a Gesù tentandolo per la terza volta nel deserto, per tastare la sua disponibilità a piegarsi alla logica del sistema inumano che governa il mondo col potere [10]. Niente dogmi se non quello del consumo per il consumo nella religione capitalistica globale, solo liturgie di consumo e cerimonie per gli acquisti, lunghe processioni con carrelli come quelle che si vedono proliferare ai supermercati in questo tempo di virus a tutte le ore del giorno. Un culto senza tregua e senza pietà dove non esistono giorni feriali ed ogni giorno è festivo. Il *tremendum* provoca la paura del virus, del contagio, della fame, nell'impossibilità di scorgere un *archè*, un *telos*… Qui l'antropologo può rilevare dinamiche religiose antichissime e sempre uguali, benché con nuovi attori e nuovi contenuti.

Tutto questo comporta una sua naturale Nemesi, che rivendica il suo diritto con la spada e la clessidra stando alla simbolica mitologica classica. Nemesi che tramuta i testimoni colpevoli in vittime, senza

contraddizioni, quasi per corrispondere a quel tanto di irrazionale che la vicenda drammatica del Covid-19 sta imprimendo nelle nostre vite. Non ci è stata data né si potrà trovare verità scientificamente acclarata di questa emergenza pandemica, né ci si può sentire appagati dalle informazioni fornite dal sistema perché è chiaro che il sistema difende se stesso. «Come può Satana scacciare Satana?» dice il vangelo. D'altro canto la struttura mitica della religione capitalista è tale da avergli garantito la sopravvivenza tra i miti del XX secolo come il comunismo stalinista e il nazismo hitleriano. Hanno costituito la trinità laica del XX secolo. Tra i due criminali blocchi dittatoriali il capitalismo ha saputo conservare una patina esterna di liberà e democrazia, di rispetto e di tolleranza, mostrando una maschera umana e sentimenti e propositi che hanno intercettato le aspirazioni materialistiche della postmodernità, insieme alla scomparsa del pensiero utopico e dei grandi progetti di riscatto dell'intera umanità. Ora ci stiamo accorgendo, a parte quei profeti che se ne sono accorti da tanto tempo, che siamo le vittime che stanno pagando il prezzo di tanta grettezza e di tanto cinismo del sistema in cui abbiamo sguazzato. Ma ce ne stiamo accorgendo davvero? Davvero «l'Italia s'è desta?», giusto per limitarci alla nostra augusta nazione?

Che i tagli finanziari alla sanità, alla scuola, alla cultura fossero finalizzati all'indebolimento dei nostri corpi e delle nostre intelligenze è un fatto sul quale abbiamo sorvolato. Abbiamo accettato gli ospedali come aziende che si arricchiscono a spese della nostra salute e le industrie farmaceutiche sempre più fameliche e mai sazie delle nostre malattie. Ma abbiamo visto come hanno funzionato le aziende della salute in zone di «eccellenza», nel cuore dell'Italia industriale, e non osiamo proiettare la situazione nel futuro, tanto più che si paventa un *business* colossale per la produzione del famigerato vaccino. Intanto la situazione in cui viviamo si presenta con tutti i suoi tratti di ordine simbolico marcatamente kafkiani: reclusioni, mascheramenti, imbavagliamenti, untori, coprifuoco, isolamenti esistenziali, nevrosi scaricate sul cibo e sui congiunti, per quanto riguarda i sani… per i malati scenari più luttuosi e drammatici. È stato Dio, il fato, la natura, il caso, l'opera dell'uomo attraverso una scienza che non sa mantenere le sue promesse e mostra tutto il suo limite? Il dibattito è aperto e continuerà a blaterare per un pezzo sugli schermi del sistema, come un mantra assillante e mortifero. Il sistema intanto sostiene sia la tesi che l'antitesi in nome della sua coerenza. Fino alla prossima emergenza, di qualsiasi natura essa sia. Poi si parlerà d'altro, come se nulla fosse accaduto: polvere di stelle *please*!

La teologia cristiana, dal suo canto, non può far altro che puntare sul progetto umanistico interno alla sua struttura. Un progetto non nuovo ma negletto, anch'esso per diversi secoli. Dopo esserci cimentati nel declinare filosoficamente le dissimiglianze tra Dio e l'uomo finalmente abbiamo scoperto la singolarità del cristianesimo che consiste nella solidarietà totale di Dio con l'essere umano. Perché così Dio vuole. Perché così ha mostrato in Cristo per contestare e contrastare la nostra disumanità. Reinterpretando la religione di Israele Gesù Cristo ha messo fine alla violenza del sacro, non solo nell'ordine dei sacrifici rituali – la religione capitalistica cinicamente può pensare alle vittime del Covid-19 come a «danni collaterali» – ma il sacro di un Dio violento, un Dio totalmente «altro» che si definisce esclusivamente in termini di onnipotenza, di perfezione e di eternità.

Smascherare una volta per tutte e con unanime decisione e metodo la nefasta oppressione sacrale di marca religiosa che ancora anima le grandi istituzioni mondiali, chiese comprese, è il compito e la sfida della teologia che potremmo battezzare «teologia dell'indignazione»; una teologia che a partire dai toni chiari e netti della denuncia deve essere catalizzatrice di un processo di ri-costruzione dell'umano che rientra nei piani redentivi del Dio di Gesù Cristo: un Regno di giustizia e di pace a partire da questa terra. La teologia deve chiarire il fatto che l'assolutizzazione del sistema attuale – che comporta morte, miseria, disoccupazione strutturale, esclusione sociale, violenza, crisi ambientale, vuoto politico, ladrocinio istituzionalizzato, tutte cose generate dal modello di globalizzazione economica del capitalismo liberticida – deve essere equiparata all'idolatria. L'attuale sistema unico è diventato un idolo che come tutti gli idoli richiede immolazione di vite umane, «sacrifici» di ogni natura e soprattutto economici per pagare i debiti perenni contratti col famelico

Moloch: il debito come colpa irredimibile deve diventare universale, deve raggiungere una forma di disperazione cosmica coerente con la natura disumana del suo dio. Nonostante l'uso populista che si fa del termine globalizzazione, questa, come progetto e prassi è una rivoluzione conservatrice che porta sempre più il mondo alla restaurazione di un capitalismo criminale e privo di coscienza etica. Come ogni idolatria la globalizzazione capitalistica è una mistificazione che è pura violenza ammantata di rispettabilità borghese per la pubblica attrazione pubblicitaria, con i suoi sacerdoti in giacca e cravatta e forniti di seducente quanto ingannevole *bon ton*.

Mi rendo realisticamente conto però che gli idoli sono difficili da abbattere e che la teologia non può né deve risolvere empiricamente gli enormi problemi che gravano sulla nostra epoca. Non è il suo compito, così come non è compito della Chiesa/Chiese imporre modelli etici ed esistenziali in un contesto multiculturale che può accogliere solo testimonianze ma non lezioni. Per cui il compito della teologia, secondo il suo genio cogitativo, è generare la speranza utopica sulla lunga gittata del versante escatologico verso il quale, lo vogliamo o no, siamo necessariamente pro-gettati. Per non darla vinta alla rassegnazione che nega alternative allo *status* attuale, che ritiene assoluto il modello del mercato capitalistico; per costruire in alternativa e controcorrente un orizzonte di senso che permetta di criticare il mondo attuale mostrando la falsità e la malvagità degli idoli. Per non darla vinta alla «gettatezza» di heideggeriana memoria e matrice di un nichilismo eretto a sistema dal sistema, e poter coltivare la speranza nell'intelligenza umana sempre da educare e valutare in direzione del bene, del bello, del vero. Le forze positive che sono emerse ed emergono ancora in questa epocale contingenza virale in ordine all'impegno professionale degli operatori sanitari, nel campo della solidarietà e del volontariato, dell'assistenza agli indigenti… sono i tratti positivi di una umanità ancora presente a se stessa nella sua fontale dignità. Un segno di grande speranza.

Mi chiedo, infine, se il ritrovarsi nella condizione vittimaria non sia stata e non sia, adesso, l'occasione opportuna per ritrovare l'assetto reale della condizione in cui ci troviamo. Valutare il coronavirus come *kairos*, parola importante nel lessico cristiano, visione del «tempo come opportunità», momento favorevole da cogliere al volo, momento salvifico che giunge inatteso, imprevisto e imprevedibile, sbucando dal nulla. È il sintagma usato da Marco per narrare l'apparizione di Gesù nel suo vangelo; sbuca dal nulla, senza precedenti, senza antenati, senza storia. Il racconto di Marco è un enigma, nel significato che Eschilo nell'*Agamennone* attribuisce al termine *ainigma*, «detto oscuro» o «rompicapo tristemente profetico». Gesù esce da un *ainigma* che nessuno studioso della questione del «Gesù storico» ha saputo sciogliere in maniera soddisfacente. Esce dalla contraddizione del mutamento di Dio, perché Dio non è immobile e immutabile. Dio muta e passa dall'onnipotenza allo stato di vittima:

Πεπλήρωται ὁ καιρὸς … μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ: «il tempo è compiuto… convertitevi e credete alla buona notizia» [11]. Si tratta di un tempo nuovo, di una nuova notizia da annunciare all'umanità. In Galati 4,4 per Paolo la misura del *kronos* era stata ritenuta colma, *anacronistica*; *Kronos* era il padre snaturato che divorava i suoi figli. E Marco, che verosimilmente redige il suo scritto dopo Paolo, e plausibilmente sulla scorta di una tradizione aramaica, riformula col *kairos* l'immagine della pienezza del tempo perché essa è visibile, in carne ed ossa, nella persona di Gesù di Nazareth. La novità, il mutamento, sono possibili, il tempo è «soddisfatto» nella sua persona che rende presente l'*euaggelion*, la «buona novella», il «buon/dolce evento». Gesù di Nazareth è il *Kairos*, l'Evento designato dello scopo di Dio e manifestato secondo il suo imperscrutabile disegno prendendo poi forma paradossale nel *kairos* che è la *croce*, l'ora in cui si manifesta tutta la malvagità del sistema di potere inumano, sacrale e religioso e si realizza ciò che conta, con una diversa logica di metamorfosi che sembra smentire la «buona notizia». Nuova forma di nemesi che legittima la spada della parola e instaura il tempo nuovo che si caratterizza non per l'avidità e il sopruso ma per l'amore che offre la sua stessa vita.

La teologia, interpretando le scritture, può additare soltanto a questo cambiamento epocale nella storia dell'umanità che però non si realizza appieno senza la partecipazione dell'umanità. Il *kairos* è giunto inaspettato per incrinare tutte le nostre sicurezze e le nostre spavalderie e ci annuncia, a suo modo, che abbiamo bisogno di conversione, una parola cui abbiamo attribuito esclusivamente un significato religioso ma che significa semplicemente cambiare rotta, cambiare strada, nella verità di una notizia altra, più buona, più bella, più vera che possa costituire l'orientamento ultimo della vita del genere umano oltre ogni naturale crisi pandemica.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Note

[1] In esergo alla prima parte di Th. Merton, *Diario di un testimone colpevole*, Garzanti, Milano 1968: 11.

[2] M. Horkheimer, *Gli inizi della filosofia borghese della storia. Da Machiavelli a Hegel*, Einaudi, Torino 1978: 63.

[3] Mt 12, 39.

[4] Cfr. Th. Merton, *Diario di un testimone colpevole*, cit.

[5] Ivi: 9.

[6] Ivi: 93.

[7] Th. Merton, *Fede, Resistenza, Protesta,* Morcelliana, Brescia 1970[2]: 177-178.

[8] Id., *Diario di un testimone colpevole*, cit.: 48.

[9] M. Zambrano, *L'agonia dell'Europa*, Marsilio, Venezia 2013[8]: 16.

[10] Cfr. Mt 4,9.

[11] Mc 1,15.

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. 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.

Palermo, Corso Calatafimi e Porta Nuova (ph. N. Giaramidaro)

Il mio virus

dialoghi intorno al virus

di *Nino Giaramidaro*

17 febbraio

Metto insieme l'esiguo e zoppicante rimasuglio di coraggio nel varcare la frontiera del cancello di casa per andare a buttare le immondizie, manovra ora non più gravosa rapida e patita, quasi confinante con la vergogna, ma da me vissuta come un premio alla disciplinata reclusione casalinga. Superata la terra di nessuno del marciapiedi, di nessuno perché deserta, attraverso il corso assaporando la lentezza dei passi sino al cassonetto.

Non c'è nemmeno "un'ultima carrozza (che) cigolando se ne va" e neanche quel solitario con la gardenia nell'occhiello. Sono solo.

E riesco a distinguere il tipico rumore di una sperduta marmitta che evoca l'odore, ormai polveroso, dell'olio di ricino delle miscele carburanti dosate nelle officine dei corridori bravi e dilettanti delle motociclette anni Cinquanta.

Una specie di gentile aggressione in quei liberi, pochi passi, di ricordi e possibili futuri, e la sensazione lancinante di quei versi di guerra: "Si sta come d'autunno sugli alberi le foglie". Rientro nel coprifuoco, nel tempo sospeso della mia vita di soggetto ad alto rischio.

Sconvolgente, sì, scoprire come l'infinitesimo e primitivo possa perpetrare ecatombi moltiplicate nella società ecumenica mega-informatica e tecnologica: quella che sa in ogni momento cosa fai, dove vai, da dove vieni, e che conosce con esattezza la data di nascita del mondo, calcolando persino gli anni "rotti".

Una società globalizzata che si è creduta invulnerabile. Invincibile come i tirannosauri giganteschi, forti e feroci che però si sono estinti mentre lo scarabeo stercorario (alias scarafaggio), il millepiedi e le formiche continuano la loro incomparabile vita.

Come anche accade a grandi concentrazioni aziendali il cui obiettivo non è più quello di conseguire il bene sociale bensì espandersi aggregare fondere: diventare dinosauri e così giungere alle socialmente costose bancarotte nelle quali gli squali-manager guadagnano un sacco. E come è già accaduto alle grandi concentrazioni urbane chiamate non più città ma con tanti nomi inesistenti, dove nulla più funziona se non la precarietà e l'indigenza senza speranza alcuna di riconquista.

Siamo precipitati nell'incantesimo della fragilità il cui principe azzurro è il coronavirus. Si guardano con occhi diversi pure i parenti più prossimi, quelli con i quali si vive e sui quali sino a ieri poggiava il patto familiare e inattaccabile di mutuo soccorso. Si gira alla larga da tutti con la vergogna degli asciugamani separati nella monomania di lavarsi le mani, con molta schiuma e acqua calda. Forse arriveremo all'immaginaria sicurezza del metro e mezzo anche con moglie e figli.

Si fa strada il panico nel tempo monotono che non si muove tra le mura reclusorie di casa. Sentimento dei deboli, da sempre nemico dell'amore, di se stessi e del prossimo.

Sembra che il cielo non sia sempre più blu e nella sera che trema bisogna fare i conti con le parole del Papa – non sprecare l'insegnamento di questi giorni difficili – o l'esortazione del calciatore Neymar: la solidarietà deve essere più contagiosa del virus. Anche a costo del "distanziamento sociale". Che evoca lessici maccheronici come "lo trattava con la canna" (a distanza di una canna), un distanziamento di ceto altezzoso e mansueto, oppure l'oscura filastrocca dedicata al pipistrello: *Taddarita canna canna – lu dimoniu t'incarna – e t'incarna pi li peri, – taddarita, veni veni. – E t'incarna pi la cura –Taddarita veni allura*. Sì, la *taddarita*, la nottola sanguinaria che incarnerebbe il demonio e alla quale gli umani accollano le nefandezze più orripilanti, sino alle leggende dei vampiri.

Solidarietà che va avanti come una strada ferrata che sull'altro binario fa viaggiare la solitudine, già cinquanta giorni di solitudine.

La lontananza è come il vento, che fa dimenticare… soli si muore: filosofia della canzonetta che indirizza verso l'animale sociale, sentimento presente e vivo in questa quotidianità da anacoreti, con la libertà sospesa. Il Papa solo, nei sacri spazi deserti, sgomentanti. La città – le città – vuota, stradoni e viuzze senza anima viva, come in attesa smarrita di eventi terribili e ineluttabili, dove un singolo scalpiccìo risuona lancinante e completamente estraneo.

Cinquanta giorni di solitudine e devastazione della rassicurante monotonia: il piccolo bar con gli assidui, l'associazione dei fotografi, la libreria rianimata dietro l'università, gli incontri alla Libreria del mare. Le fisionomie dei luoghi e delle persone nella mente dovrebbero vedersi nell'esasperata nitidezza dell'immaginazione, ma con la psicologia affranta dalla prigionia cominciano a perdere lucentezza; stanze, ingressi finestre e pure i volti si accingono a scivolare in uno sbiadimento simile al fuori fuoco delle fotografie, nomi e volti appaiono e si affievoliscono nella memoria diventata balbuziente.

È iniziato un altro evo. Tutte le presunzioni dell'arroganza e le sicumere dei predatori cadono anch'esse nella fragilità che la malattia con virulenza sbatte in faccia anche ai più protervi. Non ci sono riusciti il socialismo reale tantomeno il capitalismo in tutte le sue metamorfosi, sino a quello selvaggio. Ora, grazie a un microbo, ad un organismo al margine della vita, Ate, l'antica dea, vola un po' più lontano dal mondo, tirandosi dietro la sua attribuzione di dissennatezza e la tracotanza che nasce dal difetto di senso della misura.

Il Corona Virus, oltre i suoi perniciosi contagi, ha convinto perfino gli Stati Uniti che la salute è di tutti e, per dirla alla tedesca, über alles. Noi qui, nell'Italietta, ci rifacciamo alla madre lingua: "Salus publica suprema lex". Concetto che è inchiodato nell'articolo 32 della Costituzione. Primo comma: "La Repubblica tutela la salute come fondamentale diritto dell'individuo e interesse della collettività, e garantisce cure gratuite agli indigenti". Insomma, il profitto ad ogni costo sta sul filo del rasoio del coronavirus, che contagia di briciole di etica l'esercizio di una democrazia stremata.

Paesi che aiutano altri Paesi, la sanità che diventa diritto di tutti, anche nell'America di Trump, annunciate gare di solidarietà con milioni e miliardi che abbandoneranno le fameliche casseforti, in un principio di cammino verso l'equità del cui prosieguo si vede solo la Speranza, antica ultima dea, patria dell'umanità.

Ma il decrepito Faust mitteleuropeo trova sempre irriducibili re Mida, questa volta in espressioni geografiche del nord Europa. Esempio l'Olanda, che vorrebbe far rivivere le sue Indie nei Paesi del sud dell'Unione. Sì, c'è una politica dei soldi che sempre più appare – rivoltiamo lo stratega Carl von Clausewitz – come la continuazione della guerra con altri mezzi. Insomma, atti ostili contro i quali sono in corso gli attacchi del coronavirus.

Del quale, per fare una sintesi grossolana da conversazione dal barbiere, si sa ben poco. C'è chi dice che bisogna fermarsi ad un metro e mezzo di distanza da qualunque essere umano, ma altri sostengono che la distanza di sicurezza sia di almeno otto metri. Le mascherine sono irrinunciabili, molti dicono che no. Lavarsi le mani spesso e accuratamente con molta schiuma, ma qualche luminare lo sconsiglia perché il sapone elimina i nostri preziosi anticorpi rendendo più facile il lavoro del virus.

Si profetizza il "picco", che contiene lo scemare del virus, ma la Fata Morgana si sposta sempre più avanti. I vecchi, questi ottantenni che non si decidono a morire, c'è chi li vuole segregati sino a fine anno, probabilmente in una solitudine senza rimedio, definitiva; e se si ammalano, nessuno li curerà con le attrezzature sanitarie adeguate: il loro filo della vita sarà reciso da un inesorabile Åtropo in camice bianco. E il Papa prega per loro che hanno paura di morire da soli, coatti in case che le cronache descrivono come campi di sterminio. «Sono le nostre radici – esorta Francesco – la nostra storia, ci hanno dato la fede, la tradizione, il senso di appartenenza, una patria».

In Svezia – il paese mito di noi terroni – dichiarano che faranno di più: negheranno la terapia intensiva anche a partire dai 60 anni a chi risulterà affetto da altre patologie.

Siamo precipitati in un maleficio ancora sconosciuto, intrappolati ai margini della desolazione, con la paura all'orizzonte, senza un indizio che conforti la nostra fragilità. Ci aggiriamo nella retrotopia di Zygmund Bauman, il tempo noto del passato, rassicurante poiché ormai il futuro – sostiene il sociologo – è per noi associato a un'idea di "sempre peggio", con la certezza dell'incertezza. Perché questo invisibile nemico incrudelisce con tenacia e una ferocia mai viste? Vittorio Gregotti, "La signora senza camelie" Lucia Bosè, Ellis Marsalis jr grande uomo del jazz, Luis Sepulveda che sognò un gatto che insegnava a volare ad un gabbianella: rapiti per sempre insieme ad altre decine di migliaia in questa vigilia d'estate disorientata.

Abbiamo una profusione di risposte, ma tutte sottoforma di ipotesi, tentativi di azzeccarci comprovati solo dalle parole. La pista più frequentata è quella del pipistrello, mai simpatico all'uomo, spesso preso a capro espiatorio di malattie, leggende e timori, e spesso sodale con i topi, specie anch'essa aborrita dall'umanità. Alla coppia di untori si era aggiunto il pangolino, frugale mammifero corazzato, dal volto di animale di compagnia, dannato dalle provette e dalla sapienza di alcuni studiosi. Ma anche per questa triade le accuse sono confutate, non c'è uno straccio di prova che la condanni.

Passiamo al vilipeso mercato di Wuhan, dove si vendono pipistrelli vivi per alimentazione e carne di pangolino clandestina. Ovviamente non è una circostanza occasionale quella di mangiarsi i pipistrelli e pure i topi, sulle bancarelle arrostiti e ancora infilzati allo spiedino. I cinesi continuano nel loro stile alimentare che ha come leccornìe pezzetti di fauna che a noi fanno accapponare la pelle; e sono sempre quasi un miliardo e mezzo.

Per far rientrare le cose nella credibilità interviene l'intelligence. Per ora la Cia. Suoi autorevoli funzionari riabilitano il mercato di Wuhan con tutte le sue derrate e spostano il mirino su un laboratorio di ricerca avanzata nei pressi della metropoli – 6 milioni e mezzo di abitanti, più dei 5,8 della Danimarca – ritenuto da diplomatici sempre americani carente già nel 2018. Intelligence e Sicurezza nazionale Usa sostengono «fra le varie possibilità» che il virus sia nato in quel laboratorio e si sia diffuso per un incidente. La Cina e scienziati che studiano sul pipistrello dichiarano che mancano le prove per questa ipotesi.

È chiaro che abbiamo perso di vista la ricerca della verità per inoltrarci nel contorto mestiere delle spie, nel quale l'auretta, il venticello della calunnia è assai poco gentile. «Siamo consapevoli di come questa storia venga utilizzata come base per teorie non verificate secondo le quali il nuovo coronavirus che causa Covid-19 sia stato progettato». È l'incipit di alcuni articoli pubblicati dall'autorevole rivista inglese *Nature* che introduce l'ipotesi complottista.

Secondo diversi "internauti", il coronavirus proverrebbe dagli Stati Uniti. I fedeli della teoria del complotto sostengono che «sia un'arma creata da Washington per punire la Cina e i suoi Paesi "amici", come Italia e Iran». E continuano a navigare nel mistero coronavirus: «viene dai serpenti, dai pipistrelli o forse dai pangolini?».

Sembrava che l'origine animale fosse l'unica pista da seguire, eppure ancora non c'è una posizione ufficiale capace di mettere tutti d'accordo. Perfino l'Organizzazione mondiale della Sanità (Oms) ha lasciato aperta più di una porta. «Primo obiettivo di governi e istituzioni deve essere quello di combattere il Covid-19. Quando le acque si saranno calmate, sarà tuttavia quanto mai doveroso fare estrema chiarezza sulla nascita del misterioso agente patogeno.

«Il coronavirus è un'arma da guerra biologica creata in un laboratorio di Wuhan e l'Organizzazione mondiale della Sanità ne è già a conoscenza», ha affermato sul sito *Geopolitics and Empire* Francis Boyle, professore di diritto presso l'Università dell'Illinois. E sostiene che sia «un'arma da guerra biologica potenzialmente letale, che sarebbe fuoriuscita da un laboratorio di massima sicurezza» di Wuhan. Il governo cinese avrebbe quindi inizialmente cercato di coprire il caso. Il laboratorio BSL-4 di Wuhan è anche un centro di ricerca dell'Organizzazione mondiale della Sanità e per questo motivo, secondo Boyle, la stessa Oms «non poteva non sapere».

La rivista, anch'essa inglese, *The Lancet*, il 17 febbraio aveva sostenuto che il primo caso di infezione risaliva al primo dicembre 2019 e che la persona contagiata non si era mai recata al mercato ittico di Wuhan. Il virus avrebbe "preso vita" in uno dei due laboratori che si trovano nei pressi del mercato del pesce di Wuhan, affermano due biologi della South China University of Technology che

contestano la versione fornita da Pechino, secondo la quale l'agente patogeno si sarebbe trasmesso direttamente dai pipistrelli all'uomo.

Un altro studio riferisce che questi pipistrelli «si trovano a circa 960 chilometri di distanza dal mercato di Wuhan e la probabilità che abbiano compiuto un volo così lungo, dalle province di Yunnan e Zhejiang, era minima. Come è minima anche la possibilità che l'infezione sia nata dalla tendenza locale di mangiarli». Migliaia di pagine in ognuna delle quali la preoccupazione ha lo scientifico obiettivo di affermare la propria tesi. Disponiamo di decine di confutazioni, opposizioni, smentite tutte autorevoli che non ci aiutano e consentono qualche pagina anche alla più precaria dietrologia. Per esempio, che il Covid – 19 sia un "virus delle spie" come non pochi film catastrofici preconizzano.

Insospettisce la circostanza che non abbia colpito regioni depresse ad alta promiscuità e con scarsissima igiene bensì zone industriali, il cuore dell'economia delle produzioni avanzate dell'Europa, del Giappone, della Corea del Sud. Sembra un virus "militare". Secondo la dietrologia, il coronavirus sarebbe una moderna "invincibile armata".

Giuseppe Cuttitta ha fotografato la Statua della Libertà di Palermo assediata dalla palizzata dei restauratori. Una emblematica immagine della nostra condizione di libertà sospesa, con gli anziani minacciati di rimanere ai domiciliari sino a dicembre, quando anche il più stoico degli assistenti si sarà stancato di loro.

Che ne sarà di noi? Gianluca Grignani canta: "Oltre la salita / lo hanno visto in tanti già / c'è la vita".

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

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.

Milano, via Dante, fine febbraio 2020, l'inizio dell'emergenza (ph. D. Inglese)

Domani ci sarà un "mondo"? Meditazioni demartiniane su Coronavirus e dintorni

dialoghi intorno al virus

di *Dario Inglese*

5 aprile

Immaginiamo. L'ultimo paziente ha appena lasciato la terapia intensiva. Dopo mesi di paura e angoscia la diffusione del virus è finalmente sotto controllo mentre all'orizzonte si stagliano il

vaccino e la cura, qualora dovesse ripresentarsi. Una grandiosa e rigenerante orgia festiva saluta la fine della crisi. La gente torna per le strade: si stappano bottiglie, s'improvvisano trenini, ci si abbraccia, si fanno garrire le bandiere al vento.

Immaginiamo. Che cosa resterà dell'emergenza Covid-19 al termine di questa brutta storia? Che cosa ci porteremo dietro? Dimenticheremo e andremo avanti, come in fondo facciamo sempre? Tornerà tutto come prima? Ed esattamente che cos'è mai questo *prima*?

Veniamo all'oggi. Abbiamo più domande che risposte. E poche sono le certezze in questi giorni inquieti. Ciò che stiamo attraversando scuote dalle fondamenta la nostra idea di comunità. Ci sbatte in faccia, con una violenza disarmante, quanto le nostre vite siano legate a quelle dei nostri simili e, con forza ancora maggiore, quanto stretto sia il nostro rapporto con l'ambiente. Son cose che si tende a sottovalutare; elementi acquisiti che escono dal raggio d'azione della nostra coscienza per ritornarci prepotentemente quando sono negati, o comunque messi in discussione. Difficilmente si potrà far finta di niente.

Non ho mai creduto fino in fondo al vecchio adagio secondo il quale le crisi fanno brillare il potenziale creativo insito nell'uomo, ma le risposte che saremo in grado di fornire oggi, durante questa fase liminale, credo possano guidare ciò che faremo domani fronteggiando altre catastrofi. Covid-19, infatti, avrà un impatto marginale sui nostri comportamenti pro-sociali momentaneamente frustrati: uscire, socializzare, abbracciare, baciare – quelle abitudini che ci mancano così tanto in queste interminabili ore passate tra le mura domestiche [1]. Sfiderà, piuttosto, il modo in cui organizziamo il rapporto *natura-cultura* nelle nostre società; il nostro ruolo nel mondo; la nostra relazione con gli altri esseri umani, gli altri esseri viventi, l'ambiente; il modo in cui abitiamo mondo. Quando le certezze cadono a una a una è proprio *il senso di casa* a pagarne il prezzo e ad aver bisogno di essere ristabilito. Dovremo farci trovare pronti.

Tutte le culture, com'è noto, organizzano il rapporto tra uomo e natura cercando di sottrarlo simbolicamente, ognuna a suo modo, al divenire storico. Esse cercano di produrre stabilità laddove c'è mutamento, si sforzano di stabilire uniformità laddove c'è fermento: un'illusione (un "trucco" secondo Francesco Remotti; un "inganno" secondo James Clifford) che si riverbera nei concetti d'identità e tradizione – come fossero blocchi immobili nel tempo – e che trasmette l'idea di permanenza nonostante il cambiamento. Le culture si situano così a metà tra una *natura indistinta* da cui partono (fingendo accuratamente di non farlo, come spiegava Claude Lévi-Strauss) e una *natura indistinta* cui possono sempre ripiombare, tra l'ordine e la possibilità del disordine, tra la stabilità e l'eventualità del collasso. Ogni cultura, cioè, si staglia sullo sfondo dell'*apocalisse*: un orizzonte (esorcizzato da riti *ad hoc*) in grado di dar senso al mondo e *far sì che ciò che è non possa essere altrimenti*. O almeno che, attraverso il richiamo a valori esemplari in momenti critici, possa essere avvertito come tale.

Ernesto De Martino ha molto riflettuto su questi temi e le sue pagine rendono particolarmente bene il timore di non *sentirci a casa* (neppure al chiuso delle nostre abitazioni) che ci ha afflitto in questi strani giorni. Secondo lo studioso napoletano, la cultura assolve una decisiva funzione di "appaesamento": serve, cioè, alla domesticazione del mondo e alla creazione di uno spazio di operabilità, sicuro e familiare, per l'essere umano. Questo processo, da lui definito «ethos del trascendimento», permette all'uomo di andare oltre l'*insensata* stereotipia dei cicli naturali e di darle un senso reintegrando il ripetitivo e *assurdo* movimento naturale in un orizzonte dato e condiviso. Tale processo, spiega De Martino, funziona tanto meglio quanto più resta dissimulato.

Perché la vita comunitaria proceda senza intoppi l'uomo ha bisogno di vivere in un grandioso *come se*: deve «stare nella storia come se non ci stesse» immettendo la propria azione (materiale e

simbolica) in una cornice di senso più ampia di cui non ha immediata contezza. Per millenni questa *cornice di senso* è stata sorretta, complice una visione ciclica e non lineare del tempo, da una mirabile alleanza tra il simbolismo magico-religioso e il potere del rito. Quest'unione ha garantito, in modi diversi secondo le diverse culture, che l'ethos del trascendimento sopravvivesse alle spinte centrifughe cui è costituzionalmente sottoposto: la necessità, dal punto di vista delle società, che il *mondo* (leggi: la cultura) vada avanti e, di contro, la possibilità che il *mondo* (rileggi: la cultura) possa cessar d'essere. Cultura e società, secondo De Martino, alimenterebbero allora la riproduzione dell'universo simbolico-materiale grazie (anche) alla paura che esso possa finire, garantendo così la *presenza* umana dal rischio, sempre in agguato (scorrere del tempo, malattie, morte, etc.), della crisi. A tal fine si servono di procedimenti atti a bilanciare questa delicata tensione dialettica.

Ma che cosa fare, si chiede a un certo punto della sua ricerca l'etnologo, quando una società arriva al punto di poter distruggere definitivamente tutto? Che tipo di valori si possono mettere in campo quando lo stesso principio della reintegrazione del disordine nell'ordine è in pericolo? La tarda produzione scientifica di De Martino ruota tutta intorno a questo problema e si colloca in un periodo storico figlio degli orrori della guerra e testimone di cambiamenti epocali. L'Europa era uscita da due conflitti sanguinosi perdendo di fatto il proprio ruolo egemonico sullo scacchiere mondiale; la scoperta dei campi di sterminio nazisti aveva portato alla luce lo scandalo (tanto intollerabile quanto *chirurgico* e *razionale* nei suoi metodi) dell'eliminazione di categorie umane non gradite; il pericolo del cataclisma nucleare si era palesato, in tutta la sua furia, con gli ordigni sganciati a Hiroshima e Nagasaki. Non solo. La civiltà occidentale aveva saturato ogni angolo del pianeta; i sistemi magico-simbolici contadini, costantemente erosi dall'avanzare della cultura di massa, non si dimostravano più in grado di dar significato alla vita comunitaria; il nativo *puro e incontaminato* della tradizione etnografica si diluiva in processi d'ibridazione culturale la cui scoperta cominciava timidamente a incrinare i paradigmi antropologici consolidati. È in questo contesto che il tema dell'apocalisse, sempre presente *in nuce* nella sua opera, diventa centrale per l'antropologo. Lasciamo parlare direttamente De Martino:

> «Per un verso il mondo, cioè la società degli uomini attraversata da valori umani e operabile secondo questi valori, non *deve* finire, anche se – ed anzi proprio perché – i singoli individui fruiscono di una esistenza finita; per un altro verso il mondo *può* finire, e non tanto nel senso naturalistico di una catastrofe cosmica che può distruggere o rendere inabitabile il pianeta terra, ma proprio nel senso che l'umana civiltà può autoannientarsi, perdere il senso dei valori intersoggettivi della vita umana, e impiegare le stesse potenze del dominio tecnico della natura secondo una modalità che è priva di senso per eccellenza, cioè per annientare la stessa possibilità della cultura» (De Martino 2019: 70).

Attraverso le sue inchieste empiriche e le sue elaborazioni teoriche, egli si poneva il problema di capire, in un sistema-mondo sempre più interconnesso e prossimo alla possibilità dell'auto-distruzione, quale fosse il *quid* in grado di legittimare l'*esserci* dell'uomo. Registrava la crisi degli universi mitico-rituali e la loro presa sulla realtà, ma in ogni caso non ne sentiva la mancanza. Avvertiva, piuttosto, come il problema dell'apocalisse avesse subìto un mutamento di scala (dal *locale* al *globale* con effetto su *tutti i locali*) in grado di eliminare ogni possibilità di reintegrazione escatologica e di annientare la stessa possibilità della cultura. Non è un caso, allora, che dopo la decennale indagine etnografica sull'universo folklorico in Italia meridionale De Martino, attirando critiche e generando malintesi, avesse puntato la sua attenzione sulla società borghese *tout-court* spostando lo sguardo dall'analisi della *presenza* alla concreta possibilità dell'*assenza*. In un imponente affresco rimasto purtroppo incompiuto (*La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*) [2], dopo aver aggredito la questione dal punto di vista antropologico, storico, filosofico, psicologico, letterario-artistico, egli abbozzava i tratti di una nuova etica laica ("umanesimo antropologico" la definiva) che, basandosi su una forma di "etnocentrismo critico",

riconoscesse la natura intersoggettiva del nostro *essere al mondo* e valorizzasse l'enorme responsabilità creatrice che da ciò deriva:

«Se dovessi individuare la nostra epoca nel suo carattere fondamentale, direi che essa vive come forse non mai è accaduto nella storia nella drammatica consapevolezza di questo *deve* e di questo *può*: nell'alternativa che il mondo deve continuare ma che può finire, che la vita deve avere un senso ma che può anche perderlo per tutti e per sempre, e che l'uomo, solo l'uomo, porta intera la responsabilità di questo *deve* e di questo *può*, non essendo garantito da nessun piano della storia universale operante indipendentemente dalle decisioni reali dell'uomo in società» (De Martino 2019: 70).

L'attenzione per le crisi psicopatologiche (individuali e senza possibilità di reintegrazione in un orizzonte di senso collettivo); l'analisi delle crisi culturali del mondo contadino, della società borghese o della *religione* marxista; e infine l'osservazione del progressivo crollo degli universi simbolici dei cosiddetti "popoli di interesse etnologico" servivano allora a De Martino per indagare le diverse risposte date al *problema del senso* e per proporre una soluzione adatta alla situazione politica del suo tempo. Non potendo più attingere a esemplari valori locali dettati, una volta per tutte, da una forza trascendente (religiosa o laica che fosse), il consesso umano non aveva che da lavorare per rendere il mondo, qui e ora, un posto migliore per tutti. Per trasformarlo, cioè, in una casa – un'enorme *patria culturale globale* – che per continuare a esistere doveva passare attraverso la consapevolezza della sua intrinseca fragilità. Un progetto grandioso (e carico di decisivi problemi interpretativi) che De Martino non era riuscito, ahinoi, a portare a termine ma che ci ha comunque lasciato preziosi interrogativi e vie di ricerca possibili.

Sono passati più di quarant'anni da quando *La fine del mondo* è stato pubblicato la prima volta (1977); ben più di cinquanta da quando De Martino ha cominciato a lavorare sul materiale preparatorio. Le pagine dello studioso risuonano oggi in una fase storica in cui il problema del collasso ambientale e dell'insostenibilità di una socio-politica antropocentrica si rivela ogni giorno più evidente. Echeggiano in un periodo in cui, indipendentemente dalle dispute su chi o cosa porti la croce della responsabilità, le conseguenze dei comportamenti umani sono sempre più visibili. Oggi, contrariamente al periodo post-bellico in cui scriveva De Martino, la paura non ha a che fare con la possibilità che qualcuno (consapevolmente o no) prema un bottone nucleare. Non solo. Oggi l'iper-oggetto [3] "apocalisse" è polverizzato in migliaia di piccole catastrofi ecologiche che mettono radicalmente in crisi il sistema *uomo-ambiente*. A restare costante, però, è il rischio radicale cui questo tipo di apocalisse ci espone: l'assenza di reintegrazione escatologica. O, magra consolazione, l'*offerta* di alternative poco allettanti: *il mondo senza di noi* o *noi senza il mondo* (Danowski, Viveiros de Castro 2017).

Le pagine di De Martino potrebbero allora aiutarci a leggere la situazione attuale e il nostro posizionamento; e, perché no, potrebbero aiutarci a rispondere agli interrogativi da cui eravamo partiti in questo scritto. Il *mondo*, quell'inestricabile matassa di *natura e cultura*, di *noi + ambiente*, in cui viviamo, amiamo, odiamo, scriviamo, lavoriamo, truffiamo, moriamo è entrato brutalmente in scena. Non possiamo più far finta di considerarlo un terreno neutro per le nostre azioni, bensì un prodotto, continuamente generantesi, d'ininterrotte relazioni. Relazioni fattibili diversamente. La fredda cronaca di questi tempi ci dice che l'Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS), dopo la prudenza iniziale, ha elevato Covid-19 a pandemia. Le misure prese dal governo italiano (seguito, con un certo ritardo, da molte amministrazioni europee e dagli Stati Uniti) e i comportamenti che buona parte del tessuto sociale nazionale, dopo aver sottovalutato la diffusione del virus, si è auto-imposto (*in primis* la limitazione degli spostamenti per limitare la curva dei contagi), ci mettono davanti al peso della nostra responsabilità. Ci fanno capire, ora che ne stiamo saggiando il limite, quanto sia importante la sfera intersoggettiva del nostro *esserci*. Quanto sia fondamentale, per la nostra *presenza*, che un mondo di significati condivisi ci sia anche domani. E c'è di più (e di peggio).

Gli scienziati sono sempre più concordi nell'evidenziare come la diffusione del Coronavirus sia l'esito delle spregiudicate politiche ambientali degli ultimi decenni e di una pressione antropocentrica ormai difficilmente sostenibile. Collegando la diffusione dei virus all'inquinamento – come causa scatenante (a monte) e come veicolo facilitatore per la loro diffusione (a valle) – i ricercatori ci lanciano un messaggio dirompente che non possiamo permetterci di ignorare: il problema va molto più in là della fine di questa pandemia. Ecco perché oggi Covid-19 è una piccola apocalisse. Perché, comunque vada, genererà un cambiamento in noi e nel nostro *mondo*: il *mondo* delle relazioni sociali; il *mondo* dei rapporti economici ed ecologici. E, sulle orme di De Martino, starà a noi decidere come affrontare questa apocalisse. Darle un senso. Reintegrarla senza negarla. Provarci almeno.

Oppure potremmo lasciarci trascinare dagli eventi vagheggiando la fine dell'emergenza (come fosse una mera parentesi) e il ritorno alla vita di *prima*. Ma siamo sicuri sia davvero possibile? Covid-19 ha fatto entrare in scena il *mondo*, in tutta la sua *materialità* e il suo intreccio di relazioni, e con questo *mondo* dovremmo pur farci i conti. Non è ingenuo realismo riconoscerne la *durezza* (in tutti i sensi) e gli effetti che produce sulle nostre vite. Giorgio Agamben, ad esempio, è stato travolto da un torrente di critiche dopo aver utilizzato il Coronavirus per ribadire la sua filosofia della storia e scorgere nell'azione profilattica del Governo italiano un secondo (e più vero) fine bio-politico (Agamben 2020a; 2020b). Quel che il filosofo romano non ha considerato, applicando meccanicamente la teoria dello *stato di eccezione* anche a questa situazione, è che ciò che sta accadendo (contagi, ricoveri, decessi, strascichi socio-economici) è *reale* e come tale va trattato. Sporcandosi le mani oggi, anche a costo di sospendere momentaneamente qualche libertà, per evitare che il contagio si diffonda domani e, soprattutto, pensando in prospettiva.

In un breve ma incisivo intervento sul blog *La giusta distanza – Piccolo osservatorio etnografico sull'isolamento* [4], Roberta Raffaetà dell'Università di Bolzano ha affermato che se il nesso tra epidemie e inquinamento dovesse essere confermato dai futuri studi scientifici, si potrebbe addirittura arrivare a sostenere che «la sospensione temporanea della normalità all'interno di una cornice democratica – ovvero sospensione "della normalità, non del diritto o dei diritti" – è una buona notizia. È una buona notizia perché ci permette di sfruttare le potenzialità di trasformazione offerte da questa fase di liminalità».

Che fare allora? I cambiamenti non si sono mai prodotti dal divano di casa, è vero. Ma lavorare sull'immaginario è ciò che adesso ci viene richiesto: trovare un modo per integrare *demartinianamente* questa apocalisse in un orizzonte di senso condiviso e autenticamente responsabile. Pensare quindi a soluzioni alternative per la gestione delle risorse. Considerare, visto che non v'è nulla di ineluttabile nelle nostre azioni e che il *mondo* lo generiamo ogni giorno, nuovi modi di *esserci*. Prendere gli altri sul serio. Prendere l'ambiente sul serio. Prendere tutti gli esseri viventi sul serio. Fare palestra cognitiva in questi giorni di stop forzato. E leggere. E studiare. E immaginare. E, perché no, fare antropologia: «it is not for anthropology to hold a mirror to the world. It is rather to enter the relations and processes that give rise to worldly things so as to bring them into the field of our awareness» (Ingold 2018: 129).

Al termine di uno dei capitoli de *La fine del mondo* (*L'apocalisse dell'Occidente*) Ernesto De Martino proponeva un antidoto contro il tragico *showdown* nucleare:

«Quando la tentazione vi prende di premere quel bottone – e si cade nella tentazione anche ammettendo che qualche altro un giorno dovrà premerlo "se necessario" –, quando siete vittima di questa tentazione ricordate non i duecentomila di Hiroshima o i sei milioni di ebrei, ma un solo volto umano in dolore, qualche volto concreto di persona che avete amato e avete visto soffrire, qualche bambina lacera e piangente che avete incontrato per via, una volta, il tal mese, il tal giorno della vostra vita: ricordate – non "immaginate" – questo episodio minuto, irrilevante […]; e se non vedete in quel volto tutti i volti, e il vostro stesso, o se avete bisogno

ancora di Cristo per questo ricordo, o se addirittura non ricorderete nulla, o se direte che è segno di virilità non ricordare in questo momento, allora qualcuno oggi o domani, forse voi stessi, premerà il bottone» (De Martino 2019: 361).

Qui, per concludere, vorrei aggiungere solo un piccolo tassello per integrare, non contraddire, quanto sostenuto dal maestro napoletano. Esperienza e immaginazione non sono movimenti contrastanti; entrambe, infatti, concorrono a dar senso al mondo, a farci entrare in risonanza con esso e i suoi abitanti (tutti, anche quelli più distanti – nello spazio, nel tempo, nella specie) e a guidare le nostre azioni. Come scrive Tim Ingold (2020: 225-226), immaginare è un atto pratico: «un movimento di apertura, non di preclusione, […] l'impulso generativo di una vita che viene continuamente trascinata dalla speranza, dalla promessa e dall'aspettativa della sua continuazione». Come sostengono Matteo Meschiari e il collettivo di scrittori *TINA* impegnati da mesi nella creazione di un romanzo (antropologico, storico, filosofico) dell'Antropocene: «fiction is action». Ricordiamo, allora, il dolore di *quella bambina*. Allo stesso tempo, però, alleniamoci ad immaginarlo. E immaginiamo il modo in cui tante culture del passato (e del presente) hanno affrontato (e affrontano) le loro catastrofi. Prepariamoci, ora che la *normalità* è sospesa, a trovare vie alternative di (co)abitare il pianeta. In questo modo, forse, le apocalissi venture non significheranno *la fine del mondo* bensì la fine di un *certo mondo*.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Note

---

[1] La semplice osservazione dei comportamenti di questi giorni non fa che confermare la celebre osservazione di Marx nei *Gundrisse*: «Nel senso più letterale, l'uomo è uno *zoon politikòn* (*ζῷον πολιτικόν*), non solo un animale sociale, ma anche un animale che solo in società può isolarsi». La spiccata propensione sociale dell'essere umano, infatti, sta trovando soluzioni creative per uscire comunque allo scoperto in tempi di isolamento e spostamenti ridotti all'osso (ed è forse l'ostacolo principale al rispetto dei ripetuti inviti a "stare in casa" per arginare il contagio). In questi giorni di *quarantena* sto conducendo una piccola osservazione partecipante sulla quotidianità nel mio quartiere (periferia ovest di Milano) e scorgo un modo nuovo – o forse vecchio? – di vivere la vita nei condomini. Gli abitanti del mio stabile, ad esempio, hanno letteralmente ripreso possesso dei balconi e vi passano tantissimo tempo. In queste *soglie* tra il privato e il pubblico, tra il dentro e il fuori, mangiano, fumano, giocano, litigano, si scambiano informazioni, fanno due chiacchiere con la gente che porta a spasso il cane o che torna dal supermercato, suonano, cantano, ballano, riproducono ritualità favorite dalle tecnologie digitali. Vivono questi spazi di confine, cioè, con un'intensità impensabile, addirittura *inopportuna* e *molesta*, solo un paio di mesi fa.

[2] Il volume ha avuto una gestazione piuttosto complessa, la sua prima apparizione risale al 1977 per i tipi di Einaudi (seconda edizione nel 2002), grazie alla supervisione di Clara Gallini. Nel 2016 Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio, sulla scia della progressiva riscoperta europea dell'eredità intellettuale di De Martino, hanno curato la traduzione francese dell'opera. Il testo, più snello e meno frammentario rispetto al ponderoso tomo delle precedenti edizioni, è stato presentato al lettore italiano, sempre da Einaudi, nel 2019.

[3] Il termine "iperoggetto" è stato introdotto nel 2010 dal filosofo inglese Timothy Morton, esponente della *object-oriented ontology*: approccio filosofico che intende superare il decostruttivismo postmodernista per prendere di mira gli oggetti un attimo prima che l'uomo, attraverso il linguaggio, ne alteri l'oggettività. Al di là della discussione sulla validità di questa proposta epistemologica, il concetto di "iperoggetto", a mio avviso, ha una sua utilità euristica ed è riassumibile come segue: un'idea o un fenomeno (concreto o astratto) che riguarda da vicino tutti gli esseri umani ma che è percepito come lontanissimo e dunque difficilmente pensabile. Scrive Morton (2018): «l'iperoggetto per eccellenza è proprio il riscaldamento globale, la cui

caratteristica principale è quella di esistere su dimensioni spazio-temporali troppo grandi perché possa essere visto o percepito in maniera diretta».

[4] Il blog è gestito dal gruppo di lavoro del *World Anthropology Day*, facente capo al Dottorato in Antropologia Culturale e Sociale dell'Università degli Studi di Milano Bicocca. La pagina è stato creata per offrire un punto di vista antropologico sull'emergenza sanitaria in corso.

Riferimenti bibliografici

Agamben G. 2020a, *L'invenzione di un'epidemia*, in *Quodlibet* (26/02/2020).

Agamben G. 2020b, *Contagio,* in *Quodlibet* (11/03/2020).

Clifford J. 1993, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo xx*, Bollati Boringhieri, Torino (ed. or. 1988, *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*).

Danowski D., Viveiros de Castro E. 2017, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, Nottetempo, Milano (ed. or. 2014, *Ha mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*).

De Martino E. 2019, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino.

Ingold T., 2018, *Anthropology. Why it Matters*, Polity Press, Cambridge.

Ingold T. 2020, *Siamo linee. Per un'ecologia delle relazioni sociali*, Treccani, Roma (ed. or. 2015, *The life of Lines*).

Morton T. 2018, *Iperoggetti*, Nero Editions, Roma (ed. or. 2013, *Hyperobjects. Philosophy and Ecology after the End of the World*).

Lévi-Strauss C. 2003, *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 1947, *Les structures élémentaires de la parenté*).

Remotti F. 2014, *Cultura. Dalla complessità all'impoverimento*, Editori Laterza, Roma-Bari.

Dario Inglese, ha conseguito la laurea triennale in Beni Demo-etnoantropologici presso l'Università degli Studi di Palermo e la laurea magistrale in Scienze Antropologiche ed Etnologiche presso l'Università degli Studi di Milano Bicocca. Si è occupato di folklore siciliano, cultura materiale e cicli festivi. A Milano si è interessato di antropologia delle migrazioni e ha discusso una tesi sull'esperimento di etnografia bellica *Human Terrain System*.

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

Passaggio potenziale (ph. Licia Taverna)

Ma come faranno i ladri?

dialoghi intorno al virus

di *Stefano Montes*

20 aprile

Qualche giorno fa, in piacevole conversazione telefonica, io e un mio caro amico, Gaetano Sabato, ci siamo scambiati opinioni e punti di vista vari; abbiamo riflettuto sull'enorme massa di pubblicazioni messe in circolo in seguito alla piaga che ci affligge in questo periodo; abbiamo considerato la questione 'coronavirus' in termini di vecchia e nuova comunicazione e significazione; abbiamo

discusso di tanto e altro ancora, finché, a un certo punto – non so come – siamo arrivati a una domanda che – fra i tanti e terribili guai odierni – potrebbe sembrare di scarsa rilevanza o addirittura fuorviante: ma come faranno i ladri? Nel senso che, i ladri – anche loro, come tutti – devono adattarsi alle restrizioni in corso e, non potendo più circolare liberamente, non possono avere fonti di sostentamento certo. Come faranno, allora, a campare i ladri? Ovviamente, sia io che Gaetano non siamo inclini al furto fortunatamente, ma siamo sicuramente sensibili – se non altro per cercare di capire quali soluzioni sarebbe possibile apportare in termini di giustizia sociale – a tutto quel flusso di sofferta economia sommersa che, nel bene o nel male, caratterizza alcune città italiane e alcune comunità in particolare.

Che intendo dire più esattamente con questo? La criminalità non va giustificata in nessun caso, naturalmente, ma ci sono comunità che sono al limite del lecito o del legittimo e che suscitano comunque problemi d'ordine morale e sociale che varrebbe invece la pena prendere in conto seriamente, non soltanto economicamente (e non soltanto in casi di emergenza come quello odierno). In qualche modo, situarsi tra il lecito e l'illecito – o il legale e l'illegale – significa stare sulla soglia, stare su un vero e proprio margine sociale che può portare a un cambiamento o, nel caso esso persista a oltranza, rivelarsi illusorio e persino ingiustamente fallimentare. È allora necessario chiedersi cosa è giusto e cosa non lo è. È altrettanto necessario capire se non si può parlare, nel caso di alcuni gruppi sociali o comunità, di un uso contestuale della legge o della norma sociale. Stare sul margine o sulla soglia – come direbbe Van Gennep (1981) – è sempre interessante per gli antropologi, sebbene a volte sofferto in pratica per alcuni individui che la esperiscono: sovente configura un passaggio potenziale che trasforma la marginalità di individui e comunità in altro, in un nuovo status, forse migliore, ma non necessariamente e non sempre.

Ciò che sicuramente destabilizza è l'incertezza prolungata e l'azzeramento di prospettiva futura. Si tratta, infatti, di vedere, in ogni singolo caso, se la situazione di margine si risolverà in un miglioramento del proprio status oppure se si trasformerà in un vero e proprio stallo, come – credo – succede in alcuni casi, per alcuni individui e categorie sociali, soprattutto in momenti di emergenza o di affanno istituzionale. Qui, parallelamente, se non addirittura sostanzialmente, il problema è – nel modo in cui lo intendo – d'ordine economico e allo stesso tempo radicalmente esistenziale, oltre che manifestamente normativo. L'intreccio di queste componenti è inestricabile e, da ciò, deriva la sua grande complessità d'analisi. Per di più, quale che sia la loro appartenenza di principio, i marginali non godono di uno statuto epistemologico certo nelle scienze sociali, in quanto costituiscono sovente un aggregato incerto non riconducibile classicamente a una qualche società o comunità ben precisata. Come scrive Declerck a proposito dei senzatetto parigini:

«D'autant plus que les clochards, justement, ne constituent pas une société clairement et distinctement identifiable comme telle. Si société il y a, elle n'existe que par défaut, composée d'instables et ponctuels agrégats d'individus plus ou moins isolés dans le silence ou la vocifération de leurs délires éthyliques» (Declerck 2001).

Rivolgiamoci qui, come esempio ed esperimento etnografico, a un paio di 'gruppi sociali' marginali che mi stanno a cuore, da me presi in conto, in passato, nelle mie ricerche deambulatorie per la città di Palermo: i posteggiatori e i lavavetri. Di fatto, né gli uni né gli altri si vedono più in giro per la mia città. Com'è possibile? Come faranno a vivere senza potere uscire e andare a piazzarsi negli angoli di strada in attesa di auto che arrivino e di vetri da lavare? Nelle mie irrequiete sortite in cerca di pane – un bene giustificatore talvolta delle mie colpevoli, marginalizzate dalle restrizioni, deambulazioni quotidiane – io non vedo più posteggiatori o lavavetri. Non ci sono, sono invisibili perché non sono più per strada, ma continuano a vivere da qualche parte, forse rintanati in una di quelle case affollate che affittano, abitandola in tanti, per risparmiare sul costo: nessuno può circolare liberamente d'altronde, e nemmeno loro possono farlo. Tra l'altro, dopo il primo stupore iniziale, io stesso mi

sono abituato, giorno dopo giorno, a vedere una città quasi vuota, priva delle solite persone per strada. Perché meravigliarsi, allora, che non ci siano più posteggiatori abusivi o lavavetri? Perché chiamare in causa una categoria di persone che sembra essere sparita dalla circolazione e dalla vista degli altri cittadini? Perché parlarne se nessuno, nelle comunicazioni ufficiali in televisione o altrove, se ne preoccupa? Non abbiamo già abbastanza guai, noi italiani, per occuparci di individui che non hanno un lavoro legittimamente ottenuto tramite concorso? La legge varrebbe per tutti, si potrebbe ribadire, e loro sfuggono in qualche modo alla norma regolatrice. Alle mie e altrui stranezze d'ordine urbano ci si abitua dopotutto: soprattutto alla lunga, come ci prospettano gli eventi critici in Italia e nel mondo intero.

Il fatto è che l'invisibilità o l'assenza non equivalgono alla soluzione del problema e la legge non viene spesso commisurata – nell'applicazione, in egual modo – ai suoi effetti per tutti i gruppi sociali, nelle differenti gerarchie. A gruppi sociali diversi, ricezioni e usi diversi! Ci sono tanti e diversi modi di esperire e usare la legalità, così come ci sono tanti e diversi modi di dare significato alla legge, soprattutto se questa viene vissuta nella routine giornaliera, nel racconto che ne fanno alcuni utenti e cittadini appartenenti a comunità particolarmente sul margine e al margine. Come affermano Ewick e Silbey, nonostante vi siano schemi generali – all'interno dei quali s'inquadrano le varie narrazioni relative alla legalità dei diversi attori da loro interrogati sulla questione – «as storytellers […] people adapted, elaborated, and sometimes transformed those common narratives of law. They combined elements of different schemas with scraps of their own biographies to forge distinctive accounts of events and relationships» (Ewick, Silbey 1998: 247). Spesso, e questo si può dire che vale pure per posteggiatori e lavavetri, i marginali vivono in uno stato di incertezza quotidiana, in una sorta di ristretta sacca di sospensione che evidenzia quanto grande sia lo scarto tra l'ideale e l'effettivo del lecito (e della legalità). Sia i posteggiatori sia i lavavetri 'esercitano un mestiere' che non ha nessuna garanzia salariale, al limite della legalità. Inoltre, sia gli uni che gli altri sono spesso invisi agli altri cittadini perché, a torto o a ragione, disturbano il flusso regolare di attività di passanti e autisti, chiedendo dei soldi in cambio di un servizio offerto ma non sempre richiesto. È un 'lavoro' senza garanzie e, per di più, antipatico da compiere in concreto.

Per quel che può contare, la modesta somma che io do, di tanto in tanto, a lavavetri e posteggiatori, la considero un'offerta. Quando vado di fretta, lo ammetto: sono anch'io, come tanti altri, infastidito e non dovrei. Mi chiedo, tuttavia, più in generale: cosa è regolare e cosa non lo è? Cosa è lecito e cosa non lo è? Quali cause sono all'origine del problema – di questo e di altri ancora – che noi tendiamo a trascurare o a lasciare correre nella routine quotidiana? E mi chiedo se il 'loro arrangiarsi' non diventi, in alcuni casi, l'unica fonte di sostentamento per alcuni individui a cui nessuno presta attenzione o riserva una qualche solidarietà? Come si instaura, in definitiva, un principio valido di solidarietà, da applicare in contesti più generali? La questione può essere criticamente inquadrata proprio a partire dalla mia stessa esperienza e modalità di racconto: il mio 'atto caritatevole' nei confronti di parcheggiatori e lavavetri. Io ne parlo infatti in termini di dono e non di vero e proprio servizio resomi, eppure potrei dire che, in alcuni casi, lo è: in tutti quei casi in cui il vetro dell'auto è molto sporco in estate, con lo scirocco, per la polvere. Oppure in tutti quei casi in cui, se vado di fretta, ho bisogno di un posteggiatore che mi tenga d'occhio l'auto per qualche minuto e al quale consegno le chiavi per spostarla in caso di necessità. Ma non sempre è così: non sempre vado di fretta, non sempre ho bisogno di un servizio che mi viene comunque offerto con insistenza.

Ciò che conta, comunque, è che si oscilla – io e tanti altri da me interrogati sulla questione – tra il servizio reso e l'obolo offerto. Da parte dei posteggiatori e lavavetri, invece, il loro viene considerato un lavoro a tutti gli effetti, per quanto precario e instabile. Un senzatetto, con il quale chiacchiero di tanto in tanto, mi ha persino detto, una volta, che lui offriva un servizio psicologico a tutti gli effetti: perché i passanti che gli facevano dono di qualche monetina, poi si mettevano a raccontargli tutti i loro guai e lui li aiutava facendoli parlare, interagendo e alleggerendo la loro tensione interiore.

Insomma, si metteva in atto, tra loro, una sorta di *do ut des* d'ordine pratico e amichevole, ma pur sempre profittevole, a dire del senzatetto, per il passante-cliente. Si potrebbe obiettare che il senzatetto di cui parlo non fa altro che chiacchierare con un passante che lo degna di attenzione; secondo il senzatetto, invece, viene offerto un servizio che è equiparabile a un costo. Non è per niente facile, allora, a conti fatti, capire cosa è dono e cosa è servizio in qualche modo remunerato. Non è per niente facile capire a chi, se parliamo di solidarietà, riservarla. Chi la 'merita' effettivamente? Ed è qualcosa che si 'merita' in genere o è una condizione dettata da una posizione gerarchica relativa alla società in cui si vive e della quale bisogna tenere conto? Tanto per incominciare i destinatari del dono dovrebbero essere visibili e accettati dalla società. È il primo passo. E non sempre è questo il caso, soprattutto nei momenti in cui l'attenzione mediatica viene attirata da altre emergenze come è il caso adesso. L'altro punto riguarda il dono e il valore da assegnargli.

Il dono è talvolta inteso essere una forma di riparazione o compensazione sociale da parte di quella società del profitto che lo considera una sorta di azione caritatevole nei confronti dei meno abbienti. Ma, anche in questo caso, implicitamente o esplicitamente, cristiana o socialista che sia, s'impone una scelta di un certo tipo. Chi sono i destinatari dei nostri doni e delle nostre scelte morali? Il ventaglio è ampio: i bambini africani afflitti dalle malattie, i poveracci italiani che stentano a campare, i migranti che sfuggono alle guerre? Io direi: tutti indistintamente. Poi, come sappiamo, si fanno delle selezioni su base ideologica, o altro, che determinano queste scelte. Non voglio aprire, qui, su larga scala, un capitolo affascinante e complesso – il dono è un tema al quale è consacrata una letteratura imponente – che riguarda quello che dovrebbe essere, nella mia prospettiva, lo smussamento di categorie concepite in termini sovente troppo oppositivi, troppo marcati e isolati gli uni dagli altri: il profitto (il calcolo) e il dono (la generosità), la norma sociale (in teoria) e il suo uso (in pratica), la produzione (di un messaggio) e la sua ricezione (disambiguazione interpretativa). L'uno e l'altro polo si mescolano, per lo più, nelle nostre società e modi di vedere, ed è difficile scinderli nettamente anche in base, talvolta, a quello che è il nostro vissuto individuale e temporale. Com'è noto, la critica di Derrida verteva proprio sull'effetto di circolarità – prodotto e riprodotto nel tempo – che Mauss attribuiva al dono: dare, attendere di essere ricambiato, ricevere e ricambiare a sua volta, pur nel differimento (ho intenzionalmente trasposto il dare-ricevere-ricambiare maussiano nei termini più consoni a Derrida per evidenziare il ruolo svolto dal tempo). Per esserlo effettivamente, nei termini di Derrida, un dono dovrebbe essere dissociato dal calcolo e dalla circolarità temporale. Il gesto teorico di Derrida è radicale:

«Benché tutte le antropologie, o le metafisiche del dono, abbiano, *a giusto titolo e con ragione*, trattato *insieme*, come un sistema, il dono e il debito, il dono e il ciclo della restituzione, il dono e il prestito, il dono e il credito, il dono e il contro-dono, noi ci *separiamo* qui, in modo brusco e deciso, da questa tradizione. Cioè dalla tradizione stessa. Assumeremo come punto di partenza nella dissociazione l'accecante evidenza di quest'altro assioma: non c'è dono, se ce n'è, che in ciò che interrompe il sistema o il simbolo stesso, in una partizione senza ritorno e senza ripartizione, senza l'essere-con-sé del dono/contro-dono» (Derrida 1996: 15).

Naturalmente, a difesa del lavoro di Mauss, si potrebbe dire che contano, nel dono, tutti quegli aspetti emotivi e cognitivi che sono solitamente tralasciati nello scambio basato sul profitto. L'intento di Mauss era inoltre più ampio di quello relativo a una semplice opposizione tra dono e profitto e teneva conto anche di alcuni aspetti solitamente tralasciati dai critici. Mauss sembrerebbe, infatti, indicarlo nelle conclusioni del suo noto saggio:

«È inutile cercare molto lontano quale sia il bene e la felicità. Essi risiedono nella imposizione della pace, nel ritmo ordinato del lavoro, volta a volta comune o individuale, nella ricchezza accumulata e poi ridistribuita, nel rispetto e nella generosità reciproca che l'educazione insegna» (Mauss 1965: 291-292).

È opportuno ribadire, inoltre, a ulteriore difesa di Mauss, che l'atto conta nel dono – quasi – quanto il dono stesso. Resta il fatto che il vissuto esperienziale, che sia individuale o collettivo, si traduce

spesso in vero e proprio linguaggio variegato – persino in linguaggio tecnico, sociologico, politico o altro – che orienta i nostri stessi processi cognitivi ed emotivi, producendo adesioni o resistenze diverse, a volte incommensurabili consapevolmente – soprattutto dal punto di vista della ricezione – in brevi lassi di tempo. Conferma ne è proprio l'orientamento di Derrida sul dono (e il costrutto di un certo tipo di ricezione) fondato sull'intersecarsi del metalinguaggio (la separazione dalla tradizione) e sui diversi linguaggi oggetto discussi (l'introduzione di Lévi-Strauss a Mauss, il racconto di Baudelaire, etc.). Ma ciò vale per tutti i livelli e registri del discorso. Da quello colto e filosofico a quello, in apparenza, più grezzo e diretto, ricorre l'elemento seguente: il linguaggio è messo in opera allo scopo di ottenere un riconoscimento da parte del destinatario e non soltanto per descrivere il mondo in sé, de-soggettivato e non connotato (Montes 2020).

In questi e altri casi, mi piace ricordare ciò che scriveva un noto antropologo del linguaggio, esperto di nativi americani: «Ogni linguaggio e ogni sottolinguaggio tecnico ben congegnato ingloba certi punti di vista e certe resistenze strutturate a punti di vista notevolmente differenti» (Whorf 1970: 206). È come dire, in buona sostanza, che ci si affronta a colpi di linguaggio al cui fondo soggiacciono punti di vista spesso molto divergenti. In questo senso, uno dei fini dell'antropologo (del linguaggio) sarebbe proprio quello di smontare i vari linguaggi al fine di mostrare il partito preso dei punti di vista: proprio perché il posizionamento singolo e collettivo deriva dai linguaggi di cui ci serviamo e di cui, forse, non sempre siamo ben consapevoli. Talvolta, invece, si è così consapevoli dell'incastro di linguaggi e punti di vista che essi si usano con intenzione, strumentalmente, per fini apertamente retorici. A maggior ragione, un buon lavoro antropologico consisterebbe nel prendere in conto i possibili effetti persuasivi impliciti nella costituzione del linguaggio e nell'uso specifico volto a ottenere effetti conativi. E tutto ciò vale sia per un senzatetto che rende un servizio psicologico ai passanti sia per il duello argomentativo sul dono ingaggiato da Derrida con Mauss. Più che essere strumento referenziale, il linguaggio tende a costruire (e decostruire) la realtà, per botte e risposte retoriche, e a impostare temi di ridotta e ampia portata sulla base di posizionamenti individuali e collettivi. Il rapporto tra linguaggi e testi è, anch'esso, importante e pertinente in riferimento al potere che si produce in qualsiasi forma d'interazione sociale:

«i testi fissati una volta per tutte infatti sono all'origine di un potere maggiore rispetto a quello prodotto da testi dipendenti da un contesto, a causa dei modi in cui riproducono culturalmente e ideologicamente le stesse idee in modo immutabile nel tempo» (Philips 2001: 273).

Comunque stiano le cose a proposito di marginalità e di dono, forse la domanda di partenza – come ricorda Kleinman in un bel libro in cui si prendono come esempio alcune storie di vita particolari (Kleinman 2006) – è la seguente: che cosa conta veramente? Non è una domanda alla quale, ovviamente, si può rispondere in modo lapidario, dall'alto di una conoscenza che si impone sulle altre. Non è il mio fine, non è la mia prospettiva. La tengo, semmai, questa domanda, come sfondo rispetto a ciò che scrivo qui e lascio, a ognuno, la possibilità di rispondere in base alla propria storia di vita. Come scrive Bourdieu, in uno noto testo collettivo dedicato alle periferie parigine: «L'intervento dell'analista è tanto difficile quanto necessario: deve dichiararsi senza la minima dissimulazione e, al tempo stesso, deve lavorare senza sosta per farsi dimenticare» (Bourdieu 2015: 38). Non so fino a che punto mi faccio dimenticare, qui, in questo scritto; sicuramente voglio lasciare traccia relativa alla sintassi dei miei diversi – sovente impliciti – posizionamenti al fine di includere anche me stesso nella mia osservazione e nella sua conseguente testualizzazione: poiché, «in una scienza in cui l'osservatore ha la stessa natura del suo oggetto, *l'osservatore stesso è una parte della sua osservazione*» (Lévi-Strauss 1950: XXXI). Non soltanto l'osservatore è parte della sua osservazione, l'osservatore è anche un traduttore di linguaggi – da una cultura all'altra, da una comunità all'altra – e un autore di testi che convertono, su carta o altri media, processi di soggettivazione e di oggettivazione colti nei loro esiti sincronici.

Teoria ed esigenze concrete andrebbero, dunque, sempre coniugate criticamente; produzione di un sapere e ricezione andrebbero tenute insieme, così come andrebbero associati l'inquadramento culturale e la focalizzazione sull'individuo al fine di smontarne l'eventuale occultamento di processi. Più lievemente, dunque, ma sulla stessa tonalità emotiva da me adottata, racconterò adesso un aneddoto etnografico attinente che ha a che fare con i posteggiatori e che è parte di un lavoro più ampio ancora in corso d'opera. Esiste, dunque, lo ribadisco, nella mia scelta di procedere in questo modo, una ragione d'ordine pratico-teorico e di riposizionamento prospettico. Come scrive Bruner, le «etnografie sono orientate da un'implicita struttura narrativa, da una storia che noi raccontiamo sulle persone che studiamo» (Bruner 1986: 139). Mi piace dunque pensare che questo mio scritto sia – più che una riflessione fondata su alcuni concetti presi come riferimento, eventualmente da 'appiccicare', dall'alto, a una situazione in corso di sviluppo – una breve etnografia che imposta un discorso dal basso, dando rilievo alla narrazione su me stesso e sulle persone incontrate e con cui ho parlato più recentemente e in passato. Breve o lunga che sia, un'etnografia contiene più di quel che vuol dire o rendere noto il suo autore. E ciò consente, nel bene e nel male, all'autore stesso di disancorarsi dal suo stesso posizionamento implicitamente adottato nei confronti di un argomento teorico o di una questione pratica. Spero che sia il caso anche di questo breve lavoro e, con ciò, che si dia il caso e la declinazione del problema ancora più palesemente. Se non altro perché, se «la relazione d'inchiesta si distingue dalla maggior parte degli scambi dell'esistenza ordinaria per il fatto di avere scopi di pura conoscenza, essa resta in ogni caso una *relazione sociale*» (Bourdieu 2015: 808).

Ecco dunque i fatti e le argomentazioni. Una volta, come altre in passato, sono andato a fare la spesa in un antico mercato palermitano. Era davvero una brutta giornata. Pioveva a dirotto. Poche persone in giro. Ognuno al riparo, individualmente, sotto il proprio ombrello. Anch'io lo ero. Ho fatto la spesa con piacere, a dispetto della pioggia. Nonostante tutto, infatti, a me piace la pioggia. Mi sento avvolto in una piacevole sensazione liquida che mi ricorda il mare e, paradossalmente, il fatto che, prima o dopo, l'estate arriverà. Finita la spesa, ho scambiato due parole con il solito posteggiatore che, ormai, conosco da anni, e al quale ho detto: "anche oggi qui, con questa brutta giornata?". Lui mi ha risposto: "per me, questo è lavoro, non è divertimento, e se non vengo qui, ogni giorno, non posso tirare a campare". La risposta mi è rimasta in mente per tanto tempo e ha prodotto una sedimentazione nelle domande poste e connesse. Ci si può infatti chiedere: cosa è lavoro? Cosa è divertimento? Quali sono vere le differenze tra l'uno e l'altro? Innanzitutto, 'lavoro' – nella terminologia del mio posteggiatore – può essere considerato ciò che è anche precario: basato sul ricavo di un solo giorno che, se manca, mette tuttavia in dubbio il vivere quotidiano.

La questione ha ricadute anche su me stesso e ciò che io sono, il modo in cui vivo. Come? Fortunatamente, io non vivo nella precarietà dei mezzi di sussistenza giornaliera, ma posso – come molti, credo – pormi il problema direttamente e capire inoltre quanto grave esso sia per chi lo vive in prima persona: tirare a campare. Tirare a campare – come scrive Jack London – può essere una scelta di vita che si oppone allo sfrenato consumismo e a un certo tipo di società che, anche artisticamente, si rifiuta. Vale la pena ricordarlo nelle belle parole di London:

«trovo scritto che fu per studiare sociologia che diventai un vagabondo. Questo è un pensiero molto gentile da parte dei biografi, ma non è esatto. Io diventai un vagabondo – be', a causa del tipo di vita che era dentro di me, della smania di andare in giro che avevo nel sangue e non mi dava pace. La sociologia fu puramente incidentale; venne dopo, così come è dopo un tuffo che ci si bagna. Me ne andai per la 'Strada' perché non riuscivo a starne lontano; perché non avevo nei jeans abbastanza soldi per pagarmi i viaggi in treno; perché ero fatto in modo tale che non ce la facevo a lavorare tutta la vita sempre allo stesso turno» (London 1976: 3).

Questa particolare visione, riguardante la scelta volontaria della marginalità come forma di vita, è più rara e inaspettata. Se, come succede più comunemente, non si tratta di una scelta e non ci sono altre

possibilità, allora si pone un grosso problema: perché, di fatto, bisogna affrontare il quotidiano nella continua precarietà, senza nemmeno quella adesione ideologica allo stile di vita che si vorrebbe (come è invece il caso per Jack London e per altri hobos del periodo). Nel breve scambio che ho avuto con il posteggiatore, l'altro punto che mi ha fatto riflettere riguarda il divertimento. E non è questione da poco. Il divertimento ha, anch'esso, uno spessore esistenziale e antropologico di grande complessità. Tutti quanti, suppongo, sappiamo e vogliamo divertirci. Il fatto è che è difficile definire il divertimento in modo coerente. E non è nemmeno facile separare il divertimento dal lavoro in modo netto, una volta per tutte.

Mi sono spesso, in passato, improvvisato lavavetri per sapere – vivere – sulla mia pelle cosa fosse, più esattamente, questo 'lavoro'. E quando qualche amico antropologo mi ha chiesto quale fosse, più concretamente, la mia esperienza, senza rendermene conto, ho a volte risposto: "è stato divertente". In realtà, non è per niente divertente stare sotto i raggi infuocati del sole da mattina a sera, in piedi, con i dolori alla gambe, sorridendo a persone che, al volante, non ne vogliono sapere di farsi pulire il vetro dell'auto. Perché, allora, a conti fatti, ho detto che era divertente senza pensarci più di tanto? Semplicemente, perché era una breve parentesi nella mia vita e sapevo bene che, quando avrei voluto, sarei potuto tornare alla mia vita di persona con stipendio fisso.

Potere scegliere cosa fare, nella vita, è importante. Il lavoro si può trasformare in divertimento e viceversa, purché si possa scegliere. Ovviamente, soprattutto per un antropologo, il divertimento ha a che vedere con l'orientamento culturale che, di per sé, può pure cambiare nel tempo ed essere soggetto ai processi di globalizzazione che stiamo vivendo, sempre più, oggigiorno. In un noto testo, *Disneyland e altri nonluoghi*, Augé, si interroga sul fascino che esercitano quei luoghi sugli utenti e – io direi – sul tipo di divertimento che possono loro offrire. La risposta, nella narrazione etnografica, arriva all'autore improvvisamente:

«Improvvisamente, credetti di capire. Credetti di capire quel che c'era di seducente nell'insieme di quello spettacolo, il segreto del fascino che esercitava su quanti vi si lasciavano prendere, l'effetto di realtà, di surrealtà che produceva quel luogo di tutte le finzioni. Noi viviamo in un'epoca che mette in scena la storia, che ne fa uno spettacolo e, in questo senso, derealizza la realtà […] A Disneyland è lo spettacolo stesso che viene spettacolarizzato» (Augé 1999: 24).

I rapporti tra realtà e finzione sono complicati, sempre più, in quest'era di mobilità imponente, dal fatto che le cose reali si intrecciano, spesso fittamente e finemente, con quelle di finzione. Belli o brutti che siano, i rapporti tra realtà e finzione sono complicati, inoltre, dal fatto che, in quest'era di globalizzazione galoppante, non soltanto si muovono persone che vogliono viaggiare per piacere ma, anche, persone che vogliono sfuggire alle guerre, persone sovente costrette a vivere altrove rispetto al loro luogo di nascita. Insieme a questa enorme mobilità umana, voluta e non voluta, sofferta o goduriosa, si muovono anche strane entità invisibili che ci condizionano in genere e che ci stanno condizionando molto ultimamente: i virus.

Un'antropologia moderna deve tenere conto del fatto che viviamo in un mondo non solo pensato per umani, ma per tutte le specie in genere che, per di più, intessono rapporti talvolta contrattuali, talaltra polemici, tra loro. Un'antropologia moderna deve prendere in conto – oltre tutto ciò – anche i virus: queste entità invisibili che entrano ormai, con forza, nel gioco di interazioni tra le diverse specie nel mondo. Come ricorda Keck, non si tratta di improvvisarsi medici o cercare di «conoscere i meccanismi che determinano le traiettorie dei virus dell'influenza, ma di comprendere le reazioni delle singole società al momento del loro apparire» (Keck 2010: 11). Detto ciò, rimane il fatto che i poveri e gli emarginati di prima sono – adesso, nell'emergenza – sempre più poveri ed emarginati. In sostanza, si ripropone la domanda d'inizio: come faranno i posteggiatori e i lavavetri? Come faranno, senza più la possibilità di arrangiarsi e tirare a campare? Come faranno, di più, tutti gli emarginati?

E, perché no, come faranno i ladri? Per quanto ladri, quindi da biasimare e condannare, sono anch'essi parte di un sistema mondiale in parte basato sul profitto e sulle furberie concesse ai potenti e punite se vengono da parte dei poveri.

Al di là della contingenza che stiamo vivendo (e che spero, personalmente, supereremo al più presto), credo inoltre che sia necessario cercare di rispondere a queste domande relative alla vita delle persone in difficoltà anche per fare un tipo di antropologia meno legata a un concetto astratto e omogeneo di cultura in cui gli individui sono spesso assenti nella loro singolarità. Insomma, deve cambiare sia la prospettiva dell'antropologia sia la volontà di integrare vecchi e nuovi oggetti/soggetti di studio. La marginalità e la disuguaglianza dovrebbero essere cardini di un'antropologia più moderna, sganciata da quelle obsolete formulazioni, troppo intellettualistiche o eccessivamente formalizzate, che annullavano, in passato, la visibilità materiale – oserei direi, in carne e ossa – dell'individuo. Recentemente, Fassin ha difeso questa posizione in un suo modo specifico che tiene conto di molti fattori e che, necessariamente, ne trascura altri per ragioni d'impegno personale o per scelte d'impostazione. Nel suo studio, Fassin confessa di avere messo a fuoco sulle vite ineguali tralasciando il lato estetico, le questioni relative al consumismo e agli scenari futuri, così come quelle riguardanti il puro piano metafisico, perché era soprattutto interessato alla vita psichica e alla presenza fisica degli individui. Era motivato da una necessità teorica e pratica quanto etica e politica. Ma il punto più importante, anche metodologicamente, è secondo me il seguente:

> «Non è questione di isolare le vite degli esiliati, degli oppressi, degli sfruttati, degli umiliati e degli offesi, a rischio di proporne una lettura commiserante, ma d'inquadrarle in rapporti sociali la cui iniquità fondamentale sta proprio in una gerarchia delle vite implicitamente stabilita o esplicitamente ammessa: è tale gerarchia a permettere di sminuire, stigmatizzare e brutalizzare queste vite mentre se ne favoriscono altre […] è proprio questa distribuzione ineguale delle conseguenze a permettere la produzione e la riproduzione di simili tratti generici» (Fassin 2019: 168).

Facendo riferimento a Bourdieu, per sintetizzare, si può dire che conta non solo la condizione degli individui ma anche la loro posizione nella scala gerarchica: condizione e posizione vanno viste insieme per una più efficace analisi della questione. Ciò vale, ritengo, anche per l'emergenza in corso. La questione che risalta agli occhi dalla diffusione di questo virus è che, sebbene possa colpire tutti senza distinzione alcuna dal punto di vista biologico, in realtà, ha effetti devastanti proprio sui marginali e vulnerabili del mondo. Abbiamo tutti il diritto di salvarci, ma, di fatto, possono farlo – ci riescono – meglio coloro i quali hanno maggiori mezzi economici, risorse e potere dalla loro parte. Forse, nell'emergenza, un essere umano vale quanto possiede? È così? Mi piacerebbe dire di no, anche se ciò che succede nel mondo sembrerebbe mostrare il contrario. Il virus non ha cambiato di molto le cose a mio parere. Per esempio, prima dell'emergenza, coloro i quali avevano i mezzi potevano viaggiare da un Paese all'altro, mentre i poveri erano sottoposti al vincolo imposto dalle frontiere; prima dell'emergenza, in alcuni Paesi, gli abbienti potevano curarsi meglio, mentre i poveracci potevano soltanto soffrire e lasciarsi andare alla miseria.

Insomma, l'irruzione del virus su scala mondiale acuisce – credo – un problema già esistente: la disuguaglianza e la vulnerabilità di alcuni – i poveri, gli esiliati e gli oppressi – rispetto ad altri, i potenti e i ricchi del mondo. Da ottimista, tuttavia, voglio continuare a sperare che il prezzo pagato in termini di vite umane possa, in futuro, fare riflettere e trasformare le coscienze. Lo spero vivamente. Rimarrebbe, qui, un punto da discutere più apertamente: il mio approccio teorico al tema e la considerazione metodologica riguardante soprattutto le nozioni di soglia e margine. Ho lasciato passare queste nozioni in modo quasi indolore, inavvertito, pur sapendo che hanno anch'esse un orientamento culturale e un affondo epistemologico. Come ricorda Jullien, la soglia è comparabile, nella lingua e cultura cinese, a un 'tra' che «si dispiega come l'*attraverso che lascia passare*» (Jullien

2016: 179). Nel sottofondo del mio discorso regna una disposizione, d'ordine pratico e teorico, prossima a quella presa in conto da Jullien per la cultura cinese. Non dico di più.

Scrivendo, ho già accennato al fatto che, in questa occasione, ho disseminato il mio testo di contrappunti teorico-pratici che mi riservo di prendere in conto pienamente – secondo gradi di maggiore linearità isotopica – in un prossimo contributo: se non altro perché la mia intenzione era, visto la serietà dell'argomento, di costruire (come sottolineano alcuni studiosi della comunicazione) un testo aperto e ricettivo. Detto ciò, la «dialettica tra apertura e chiusura è, credo, una dimensione importante dell'esperienza umana che è di certo degna di riflessione antropologica» (Crapanzano 2007: 11). Ne riparliamo: sarà l'occasione per un'altra apertura e una nuova riflessione su questa importante dialettica intessuta, già fin da adesso, benché più clandestinamente, all'interno del mio scritto. La clandestinità non è forse, anch'essa, una forma di marginalità? Me lo chiedo.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Riferimenti bibliografici

Augé M., *Disneyland e altri nonluoghi*, trad. di A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino, 1999 (1997)

Bourdieu P., *La miseria del mondo*, trad. di P. Di Vittorio, Mimesis, Milano, 2015 (1993)

Crapanzano V., *Orizzonti dell'immaginario*, trad. di D. Daniele, Bollati Boringhieri, Torino, 2007 (2004)

Declerck P., *Les naufragés. Avec les clochards de Paris*, Terre Humaine, Plon, Paris, 2001

Derrida J., *Donare il tempo. La moneta falsa*, trad. di G. Berto, Raffaello Cortina, Milano, 1996 (1991)

Philips S. U., "Potere", in Duranti A., *Culture e discorso. Un lessico per le scienze umane*, trad. di A. Perri e S. Di Loreto, Meltemi, Roma, 2001 (2001): 271-275

Ewick P., Silbey S. S., *The common place of law. Stories from everyday life*, The University of Chicago Press, Chicago e Londra, 1998

Fassin D., *Le vite ineguali. Quanto vale un essere umano*, trad. di L. Alunni, Feltrinelli, Milano, 2019 (2017)

Jullien F., *Essere o vivere*, trad. di E. Magno, Feltrinelli, Milano, 2016 (2015)

Keck F., *Un monde grippé*, Flammarion, Paris, 2010

Kleinman A., *What really matters. Living a moral life amidst uncertainty and danger*, Oxford University Press, Oxford, 2006

Lévi-Strauss C., "Introduzione all'opera di Marcel Mauss", in Mauss M., *Teoria generale della magia e altri saggi*, trad. di F. Zannino, Einaudi, Torino, 1965 (1950): XV-LIV

London J., *La strada*, a cura di A. Roffeni, Guanda, Parma, 1976 (1907)

Mauss M., "Saggio sul dono", in *Teoria generale della magia e altri saggi*, trad. di F. Zannino, Einaudi, Torino, 1965 (1923-24): 155-292

Montes S., "Retoriche in azione. Prove di bathmologia in antropologia", in Addis M. C., Prato A., a cura di, *Le forme della persuasione e il sistema dei media*, Edizioni ETS, Pisa, 2020: 109-123

Van Gennep A., *I riti di passaggio*, trad. di M. L. Remotti, Bollati Boringhieri, Torino, 1981 (1909)

Whorf B. L., "Linguaggio, pensiero e realtà", in *Linguaggio pensiero e realtà*, trad. di F. Ciafaloni, Bollati Boringhieri, Torino, 1970 (1956): 205-231

Stefano Montes, insegna Antropologia del linguaggio e Etnoantropologia all'università di Palermo. In passato, ha insegnato all'università di Catania, Tartu, Tallinn e al Collège International de Philosophie di Parigi. È stato inoltre direttore di ricerca di un team franco- estone con sede principale nell'Università di Tartu. In seguito, è stato anche direttore di ricerca per due anni di un team franco-estone con sede nell'Università di Tallinn. Ha pubblicato in diverse riviste nazionali e internazionali. I suoi temi d'interesse principale riguardano soprattutto i rapporti tra linguaggi e culture, tra forme letterarie e forme etnografiche. Più recentemente, si è interessato ai processi migratori e alle pratiche del quotidiano con particolare riguardo all'intreccio instaurato tra attività cognitive e agentive.

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

Porto San Giorgio (Marche)

L’amicizia al tempo del COVID-19

dialoghi intorno al virus

14 aprile

di *Francesca Morando*

Questo contributo tenta una sintesi di certi avvenimenti di cronaca che hanno accompagnato l’Italia da quando è stata contagiata dal virus COVID-19. Nel momento in cui il contributo viene elaborato, siamo ancora in pieno contagio. «Le rappresentazioni mentali del Sé – in altri termini, l’esperienza della nostra identità – variano in funzione del background culturale della persona. Per la maggior parte degli autori, infatti il Sé è costituito non solo da elementi *universali*, che derivano da processi cognitivi ed emozionali comuni a tutti gli esseri umani, ma anche da elementi *culturali*, che derivano dal fatto di crescere e di essere inseriti in una determinata società, e da elementi *idiosincratici*, che derivano dall’unicità dell’esperienza soggettiva personale (Fiske, Taylor, 2008 in Inghilleri, 2009: 55).

Stare rinchiusi in casa, alterando la propria *routine* sociale quotidiana ci ha costretto nel bene o nel male a utilizzare massivamente i *social media.* Così succede che per farsi compagnia, oltre ai soliti contenuti curiosi e divertenti, si condividano video, foto, file audio e vignette opportunamente calibrate sulla pandemia, proprio per prendere a cuor leggero la situazione indubbiamente pesante. Fioccano anche conviviali aperitivi telematici, dove ognuno, a casa propria e tramite una videochiamata corale, brinda e sgranocchia qualcosa, appunto per il gusto della socialità e della “voglia di fare gruppo”, reagendo positivamente alla costrizione della quarantena e alla voglia di continuare la tradizione sociale dell’aperitivo. Ulteriormente preziose risultano le (video)chiamate, che rinsaldano le amicizie distanti e fanno sentire tutto il calore italiano a chi si trova lontano dalla

famiglia d'origine e dalle amicizie, in Italia oppure oltre i confini nazionali, in solitudine, alle prese con usi sociali differenti e magari in preda al virus.

Ispirato da questo sentimento anti-solitudine, anche il Comune di San Lazzaro di Savena, in provincia di Bologna, si prodiga, attraverso il progetto "Pronto, come stai?" di telefonare ai 1.172 nonnini ultra ottantenni, per sincerarsi delle loro condizioni di salute, per accertarsi di eventuali necessità particolari, nonché avvalorarsi dell'importantissimo scopo di sollevare il morale dei vecchietti, in questo momento di forzata segregazione, essendo questi particolarmente vulnerabili agli spettri della solitudine e della depressione.

In questo periodo si susseguono anche atti di buon vicinato. C'è chi fa la spesa o cucina per i vicini anziani e c'è chi imbandisce una tavola a cavallo di due balconi, come hanno fatto a Porto San Giorgio, in provincia di Fermo, rispettando le distanze di sicurezza. È interessante notare come gli italiani orgogliosamente non sacrificano il buon cibo e, caratterizzati dalla socialità mediterranea, quando possibile, rafforzano le buone relazioni sociali, proprio per ritrovare i gesti della normalità, accantonata ormai dal 10 marzo, data del cosiddetto *lockdown*.

L'isolamento, però, nella maggior parte delle persone aggrava i problemi, le frustrazioni, le ansie, le paure e altri sentimenti negativi. Pertanto, se l'intento delle chiacchiere da bar è quello di supportarsi l'un l'altro, alla lunga può finire che qualcuno si "sopporti", a causa della cattiva gestione delle emozioni negative. Queste, infatti vengono rigurgitate più o meno inconsapevolmente, specialmente tramite i gruppi creati sui *social*, dove, nonostante gli *emoji* (volti, personaggi e disegni vari nei cellulari e nelle e-mail), le parole possono facilmente essere travisate.

Nonostante i momenti spensierati, la pressione causata dalla noia; dall'interruzione della vita sociale; dalla convivenza forzata con i propri cari; dalla lontananza dagli affetti; dalla tristezza causata dalla situazione nefasta in cui versa il Paese; dall'apprendere che persone conosciute sono state colpite dal virus; dall'intolleranza verso coloro che non rispettano le regole; dal lavoro espletato da casa; la frustrazione di non avere più liquidità, ecc… può rendere le persone suscettibili alle parole altrui, percepite spesso come aggressioni verbali oppure come pretesti per attaccare le opinioni "divergenti".

Per esempio, avere idee differenti riguardo alle vicende proprie della situazione emergenziale sembrerebbe scatenare momenti di incontrollata irritazione. Ecco quindi che amici di lunga data si coalizzano contro un membro della comitiva, in quanto si manifestano delle dinamiche di gruppo antisociali, sebbene attraverso la via telematica. Tale comportamento, come già evidenziato sopra, deriva probabilmente da un'inconscia necessità di scaricare la propria aggressività e insoddisfazione, accumulate in tante ore di stress non efficacemente gestito.

Poniamo adesso degli esempi concreti. Non tutti sono stati favorevoli ai *flash mob* di solidarietà sui balconi. Se da un lato lo spirito unitario di un Paese in sofferenza ha voluto dare un supporto morale al durissimo lavoro dei medici, rispettare effettivamente le regole di sicurezza e limitare al massimo le uscite, probabilmente ridurrebbe in concreto la diffusione del virus, alleviando, almeno in parte, il pesante fardello dei dottori, impegnati proprio a ricoverare negli ospedali di tutto il Paese le persone che manifestano i sintomi più gravi del virus.

Entrambe le posizioni si sono rivelate rispettabilissime, tanto più che la prima è stata guidata dalle emozioni, mentre la seconda dalla razionalità. Nonostante ciò, ho avuto modo di essere testimone di aspri battibecchi sulla "corretta" posizione da difendere. Di fatto i due atteggiamenti non si escludevano, perché seguire scrupolosamente la quarantena, per quanto ripetitiva e alienante, non vietava il supporto morale, attraverso un semplice applauso dal balcone per il cruciale lavoro sacrificante dei medici. Non molto diverso si è rivelato l'episodio dei cellulari e della musica dai

balconi. Anche in questo caso, la gente si è data appuntamento, tramite i *social media* per intonare canzoni, l'inno nazionale e agitare il proprio cellulare con l'applicazione della torcia accesa, lasciando la casa al buio, per vedere scenograficamente brillare i palazzi di sera. Il duplice scopo è stato quello di sostenersi unitariamente e soprattutto ringraziare, così, l'incessante lavoro dei dottori negli ospedali.

Parimenti, vi sono stati i sostenitori del *flash mob* e chi invece è risultato più scettico. Non sono mancati quindi i "difensori" di una o dell'altra posizione. Con il bel tempo, inoltre, osservo che su You Tube girano diversi video di gente che si mette a suonare vari strumenti musicali, intonando canzoni e coinvolgendo il proprio quartiere dai balconi di casa.

In fin dei conti l'Italia è sempre la patria del bel canto e non mancano le canzoni, soprattutto sui *social*, esorcizzanti il Covid-19, proprio perché in questo momento di solitudine aggrapparsi a qualsiasi cosa che spezzi la ripetitività giornaliera e rallegri per qualche minuto, sicuramente contribuisce in maniera positiva al superamento di un momento estremamente fragile su vari livelli (sanitario, sociale, finanziario, economico, psicologico, fisico, psichiatrico, ecc…).

Oltre all'amicizia, l'empatia e la solidarietà

Personalmente, in queste lunghe settimane di "arresti domiciliari" mi sono informata costantemente, senza cadere nella ricerca compulsiva informativa o peggio nell'angoscia. Cerco di vivere la mia quotidianità nel modo più sereno possibile e dunque non faccio mistero che mi hanno irritato (e non poco) alcune discussioni sui *social* prive di sostanza ma che estremizzavano certe correnti di pensiero, trascurando grossolanamente l'aspetto umano e sociale dei rapporti fra le persone, come il rispetto, la comprensione, il supporto reciproco, proprio in vista del momento fortemente critico. Ecco perché ho deciso di scrivere un articolo sull'amicizia.

Si sa che "chi trova un amico, trova un tesoro". Non a caso, oltre all'armonia con i propri cari, quella che ci condiziona, in grande misura, nel bene e nel male, è la sintonia con gli amici, che in certi casi possono essere vicini a noi, proprio come membri della famiglia. Per questo motivo ho anche sentito la necessità di accertarmi che le persone vicine e lontane, amici, colleghi o conoscenti stessero bene in salute. A tal proposito come "famiglia umana" un bellissimo esempio di amicizia e di solidarietà si è visto nel momento in cui sui *social* sono rimbalzate commoventi immagini di diversi Stati nel mondo che hanno illuminato alcuni propri monumenti (o come nel caso del Canada le Cascate del Niagara) con i colori della bandiera italiana per fare sentire a noi italiani l'abbraccio virtuale dei vari Stati come vicinanza psicologica alla nostra popolazione. In maniera concreta anche il generoso sostegno dei medici volontari forniti dalla Russia, dall'Albania e da Cuba rappresenta un importante atto solidale per il nostro Paese.

In questo momento, verosimilmente, la vera forza resta nel mantenere la calma e la fermezza psicologica. Ecco perché il decreto legge del 9 marzo 2020 n.14 prevede di assumere oltre ai medici e ai biologi, anche gli psicologi contro lo stress e il *burnout* degli operatori sanitari. Alcune persone, a causa della mancanza di lavoro e conseguentemente di soldi, stanno cominciando a registrare e a pubblicare dei video sui *social* di minacce contro vari politici e nel quotidiano, qualcuno prova a fare la spesa nei supermercati, cercando di non pagare gli acquisti, motivando tale condotta a causa dell'ingestibile mancanza di denaro.

Mi dispiace e mi preoccupano questi comportamenti, comprensibili per via del blocco economico durissimo, che certe categorie di lavoratori stanno sperimentando sulla propria pelle ma indice di una soglia di sopportabilità psicologica e materiale tangibilmente oltrepassata. Non mancano anche in questo caso, grandi gesti di solidarietà, come la pizzeria "Le due A" di via Struppa di Genova che

prepara le pizze per chi non può permettersi di fare la spesa (ed esclusivamente costoro, come giustamente specifica la titolare), in attesa che il Governo attui i provvedimenti, già individuati, per una grossa fetta di famiglie italiane in grande sofferenza. Ecco quindi che i genovesi hanno chiesto alla titolare, Alice, di potere pagare una "pizza sospesa", come il caffè a Napoli, per chi davvero non ha di che sostentarsi. Parimenti, sempre da Genova anche gli chef di vari ristoranti rinomati e alcuni laboratori di dolci distribuiscono gratuitamente dal 22 marzo i pasti e altri beni di prima necessità all'ospedale genovese S. Martino. I gesti di solidarietà non finiscono qui. Sono innumerevoli, come le associazioni a Barcellona Pozzo di Gotto, in provincia di Messina, che hanno destinato una raccolta fondi per l'ospedale "Cutroni Zodda" e fondi destinati alle derrate e ai beni di prima necessità delle famiglie del barcellonese.

Per fortuna tali gesti sono così tanti che è impossibile riportarli tutti, dai più piccoli ai più grandi. Questo avviene soprattutto grazie al grandissimo cuore degli italiani, che sono conosciuti per la vocazione all'altruismo e alla generosità, che travalica – e di molto – la sopracitata definizione di amicizia. Possiamo avere un motivo di orgoglio in più a levare il grido unanime: "grazie a Dio siamo italiani".

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Riferimenti bibliografici

Inghilleri, P., (2009), *Psicologia culturale*, Milano: Raffaello Cortina Editore.

https://24live.it/2020/03/31/barcellona-le-ali-di-trinacria-e-pedalare-protagoniste-di-altri-gesti-di-solidarieta/

https://it.wikipedia.org/wiki/Amicizia

http://www.genovatoday.it/attualita/coronavirus/solidarieta-chef-genovesi.html

http://www.genovatoday.it/attualita/coronavirus/pizze-gratis-struppa-solidarieta.html

https://www.ilrestodelcarlino.it/bologna/cronaca/il-comune-telefona-ai-suoi-anziani-1.5073482

https://www.ilrestodelcarlino.it/fermo/cronaca/pranzo-balcone-porto-san-giorgio-1.5087796

https://www.italiaoggi.it/news/coronavirus-anche-gli-psicologi-in-campo-sbloccate-nuove-assunzioni-anche-per-i-biologi-202003101708452573

Francesca Morando, mediatrice interculturale, consulente e *trainer* per la Pubblica Amministrazione per le questioni culturali, religiose e di genere. *Guest Speaker* in due corsi della NATO, è traduttrice giurata di lingua araba presso il Tribunale di Palermo nonché insegnante di arabo e italiano L2/LS. È stata docente oltre che in Egitto e nella Georgia caucasica, anche presso l'Università di Palermo e l'ex Università Gar Younis di Bengasi. Svolge divulgazione riguardo all'astronomia culturale ed è autrice di una monografia e di numerosi articoli scientifici.

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

I sostenitori ungheresi del partito Jobbik di estrema destra a una marcia nazionalista, 11 novembre 2015. (Janek Skarzynski AFP Getty Images)

Diritti civili, leggi speciali e xenofobie. Quando il virus non è democratico

dialoghi intorno al virus

10 aprile

di *Antonio Ortoleva*

Ogni società politica riflette il tipo umano che la compone, diceva Platone. E se la comunità è permeabile alla paura, la tirannia è il governo che ci vuole. Tentazioni tiranniche, o quanto meno restrizioni delle libertà personali e civili, decreti di emergenza varati da governi autoritari e non, sono oggi al centro, in tempi di pandemia, dell'attenzione di organismi internazionali e dell'opinione pubblica. Il virus Covid-19 non è democratico se ha ingenerato in mezzo mondo, assieme a un diffuso panico e a grandi mutamenti nello stile di vita, scelte politiche tendenti a violare diritti umani essenziali.

Comodamente alla scrivania, si può visionare una panoramica su ciò che sta accadendo nei cinque continenti consultando siti e testate giornalistiche di latitudini diverse, perché l'informazione italiana è, per sua non encomiabile tradizione, generalmente concentrata sugli accadimenti domestici e per di più indaffarata a riferire della cronaca quotidiana. La nostra perlustrazione comincia da Budapest, in piena Europa, la vicenda più clamorosa. Due terzi del Parlamento ungherese hanno approvato la legge che affida pieni poteri al premier Victor Orban. E senza limiti di tempo. Approfittando dell'emergenza sanitaria, che in Ungheria non mostra al momento esiti drammatici, il leader magiaro avrebbe così raccattato quel poco di potere che gli mancava, chiudendo di fatto i lavori della Camera a tempo indeterminato. Respinta la mozione presentata in extremis dai socialisti che avrebbero votato

la legge con il limite dei 90 giorni ai pieni poteri del premier. Ai tempi della repubblica di Roma, il *dictator* poteva essere nominato in momenti di emergenza, come una guerra, dai due consoli di concerto con il Senato. Ai sensi della Costituzione, poteva restare in carica fino a sei mesi. «Chi non vota questa legge, ha replicato Orban, è a favore del virus». «Un colpo di Stato», è stato il commento del partito ultranazionalista Jobbik, più a destra di Fidesz, la formazione ultranazionalista del nuovo "dictator".

Un fatto senza precedenti in ambito di Comunità europea che ha i suoi fondamentali proprio sullo stato di diritto. Tuttavia la risposta iniziale della Commissione è stata prudente e persino imbarazzata. La presidente Ursula von der Leyen, in una nota, ha chiesto che le misure siano «limitate al necessario, proporzionate e soggette a controllo» e che «seguirà da vicino la loro applicazione», benché tredici partiti aderenti al Ppe abbiano chiesto l'espulsione definitiva dal gruppo di Fidesz. In ambito italiano, Salvini guarda "con rispetto" alla scelta di Budapest e la Meloni sostiene che si è «fatto troppo rumore per nulla», mentre i partiti che sostengono il governo Conte ritengono sia incompatibile con i valori fondamentali dell'Unione. La legge dei pieni poteri tra l'altro stabilisce una pena sino a 5 anni di prigione per chi diffonde notizie false sul Covid-19 e sull'azione del governo, decisione interpretata come un ennesimo giro di vite sulla libertà di stampa e di espressione, già sanzionato da una decina di organizzazioni internazionali a tutela del lavoro dei giornalisti.

Una categoria, quest'ultima, ospite abituale e forzata delle galere in non pochi Paesi dove la libertà d'opinione è un delitto contro lo Stato. Ne sanno tanto i reporter egiziani, i quali firmano con uno pseudonimo quando fiutano che un articolo sia a rischio-prigione e con processi dilatati nel tempo. Dopo arresti di giornalisti e chiusura di testate che hanno raccontato violazioni di diritti umani o semplicemente avevano criticato il governo Al-Sisi, una sorta di silenzio stampa è calato al Cairo con l'emergenza Coronavirus dove agenti speciali hanno fermato l'editorialista dell'inglese Guardian, la scrittrice Ahdaf Soueif, assieme ad attivisti di primo piano della società civile, come la madre e la sorella di Alaa Abdel Fatah, uno dei simboli di Piazza Tahrir, con l'accusa di aver disinformato sull'epidemia e sulla risposta offerta dalle autorità sanitarie. Al Guardian è stato revocato l'accredito del proprio corrispondente, mentre il collega del New York Times ha ricevuto "visite non gradite".

Anche le patrie galere turche sono piene di giornalisti e intellettuali come Ahmet Altan, popolare scrittore e opinionista accusato di terrorismo, liberato dopo tre anni e mezzo, scarcerato per pochi giorni e rimesso infine dietro le sbarre tra le proteste internazionali. Mentre quel poco di libera stampa che rimane in attività evita, per ovvi motivi, qualunque accento critico verso il governo, in Turchia il manifestarsi del virus ha risvegliato un antico e mai sepolto fantasma: l'antisemitismo. Lo ha destato tra i primi uno dei più influenti personaggi del Paese della Mezzaluna, vicino, molto vicino al presidente Erdogan. «Sebbene non vi siano prove concrete, il sionismo potrebbe benissimo essere dietro il coronavirus». Sono le esatte parole pronunciate da Fatih Erbakan, leader degli islamisti dello Yeniden Refah Partisi, ma soprattutto figlio di Necmettin, già primo ministro e capo del primo partito a sfondo religioso che andò al potere negli anni Novanta in conflitto con i generali, da sempre tutori di un esecutivo laico. Non si ignora che Erbakan padre, costretto poi a dimettersi, sarebbe stato una sorta di padrino politico di Recep Tayyp Erdogan.

Lo spettro dell'antisemitismo, dopo la sentenza di Erbakan, si è spalmato nel Paese notoriamente allergico alle minoranze – vedasi i curdi – attraverso i media controllati dal governo e i social. Prendiamo a testimonianza un editoriale del quotidiano "Yeni Akit". Dove si legge: «Osserviamo come alcune persone oggi si siano rimboccate le maniche per realizzare il piano nazista. Vogliono ridurre il numero delle persone e sterilizzare i turchi, per poi vendere il vaccino israeliano».

Di questo teorema complottista esportato anche in Iran, su cui ha messo in guardia il "Jerusalem Post", se ne è discusso il 16 marzo scorso nella conferenza mondiale del Cam, il Movimento per la

lotta all'antisemitismo, in un primo tempo fissata a Philadelphia e per esigenze sanitarie tenuta in diretta streaming con 30 mila utenti dichiarati e collegati da ogni parte del mondo, proprio sul tema delle dicerie anti-ebraiche intorno alla diffusione del virus. Tra i principali relatori, Natan Sharansky, di cui diremo subito dopo, il quale ha affermato, come riferisce Paolo Castellano sull'organo ufficiale della Comunità ebraica di Milano: «Stanno incolpando gli ebrei, accusandoli di cercare di distruggere l'economia per fare soldi. Incolpano anche Israele per aver creato il virus. Sappiamo che accusare gli ebrei di diffondere la peste non è una novità. Lo abbiamo visto nel Medioevo durante la peste nera che ha investito l'Europa. La differenza tra il presente e il passato è che oggi esiste un solido Stato di Israele e siamo determinati a combattere l'antisemitismo e a sconfiggerlo».

Se si muove Sharansky, il problema deve essere maledettamente serio. Chi è Natan Sharansky, se qualcuno non lo ricordasse? Scienziato e scrittore allievo di Andrej Sacharov, dissidente ebreo-sovietico che ha conosciuto il gulag siberiano, fu liberato, su pressioni internazionali, sul mitico ponte di Berlino in cambio di due spie di Mosca. Episodio che ispirò il bellissimo film di Spielberg, seppur con altri protagonisti. Fu più volte ministro d'Israele e influencer di George W. Bush che pretendeva dai suoi collaboratori che conoscessero i suoi libri. E secondo la ricostruzione di due studiosi americani, esponente di punta della lobby ebraica americana, in particolare la potente Apac (American Israel Public Affairs Committee) che convinse il presidente Usa ad invadere l'Iraq, nonché estensore del progetto denominato "Taglio Netto" che intendeva stravolgere il quadro medio-orientale, facendo fuori tutti i nemici di Israele nell'area, Siria compresa.

Così lo descrisse Antonio Ferrari, l'inviato del Corriere della Sera, che assistette nel 1986 allo scambio in quella gelida notte a meno dieci sul ponte di Glienicke: «Ricordo bene il piccolo Sharanski, stretto in un cappotto, con il colbacco di pelliccia, accanto all'ambasciatore americano, magro e altissimo, che era andato a riceverlo. Un momento indimenticabile; da una parte la bandiera della Germania Est, dall'altra soltanto la libertà».

L'onda antisemita e anti-Israele, benché agli occhi degli osservatori indipendenti siano questioni ben diverse e divaricabili, per comodità o interesse politico vengono di solito fatte coincidere. Esecrabile la prima, richiama orrori nazisti del recente passato; lecita la seconda, consiste nella critica alla politica estera spesso aggressiva di Tel Aviv, in particolare verso i palestinesi. E senza dubbio il clima preoccupa le comunità ebraiche nel mondo, che restano in allerta.

Da un'ondata xenofoba all'altra. In India è montato il caso degli islamisti radicali del TJ che secondo alcuni esponenti politici locali e per una fetta di opinione corrente avrebbero importato il Coronavirus. Il 3 marzo scorso poco meno di 5 mila aderenti, alcune centinaia provenienti dall'estero, hanno partecipato al raduno annuale dell'organizzazione radicale a Delhi, nonostante i divieti. Drammatico flop: ben dieci risultarono tra i primi decessi oltre ad alcune centinaia di contagiati. Tanto è bastato per incriminare l'intera leadership del gruppo, compreso il capo supremo Maulana Saad Kandhalvi, ai sensi dell'Eda, Epidemic Disease Act. Tanto è bastato, per far definire da una tv indiana la vicenda come la Corona Jihad. «Hanno messo il Paese in pericolo diffondendo il virus», ha aggiunto un ministro dello Stato di Goa. Nella patria della spiritualità la tensione religiosa ha fatto schizzare nuova febbre sociale, già in fibrillazione a seguito della controversa legge sulla cittadinanza che discrimina i musulmani. Se ciò non bastasse, il catastrofico e improvviso lockdown ha provocato un esodo biblico dalle città verso le campagne e decine di vittime, tanto che il premier Narenda Modi ha chiesto perdono alla sua gente. Eclatante alle cronache il caso di un contadino quarantenne che è morto d'infarto dopo aver marciato per 250 chilometri in direzione di casa. Nel grande Paese asiatico più amato dagli occidentali, lo stato di emergenza ha indotto a superare i limiti costituzionali della più grande democrazia del mondo. Almeno due episodi hanno avuto ripercussioni in Parlamento tramite il partito dei Gandhi all'opposizione: poliziotti che pestano i passanti con i loro lunghi manganelli di

bambù e l'obbligo a Goa di inviare un selfie ogni ora a una piattaforma pubblica per dimostrare che si è in casa.

Mentre nelle Filippine il presidente Dutarte ordinava di sparare a vista a chi esce di casa e si sono registrati nella regione di Manila centinaia di arresti di gente che chiedeva cibo, nel mar della Cina si svolgevano operazioni navali a distanza ravvicinata come dimostrazione di forza tra navigli americani russi e cinesi. E a Mosca venivano individuati alcuni canali controllati dal governo, come RT, i quali avrebbero sparso panico in Occidente tramite fake news. Infine in Usa, dagli ospedali dal Tennessee al Minnesota, si dava precedenza ai contagiati privi di patologie o disabilità perché i posti letto in terapia intensiva non sarebbero sufficienti.

Chiudiamo questa panoramica con un volo in Sud Africa. Qui il governo di Pretoria ha annunciato che è allo studio un progetto alla Trump: costruire un muro di circa 40 chilometri al confine con lo Zimbabwe. Per evitare nuovi contagi, visto che sette milioni di sudafricani sono affetti da Hiv, quindi vulnerabili. Un muro destinato soprattutto a fermare gli ingressi illegali di immigrati.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

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.

Ex voto d’argento di famiglia

Il silenzio delle sirene

dialoghi intorno al virus

di *Gian Mauro Sales Pandolfini*

16 marzo

I miei prozii abitavano la casa che vivo oggi, al secondo piano di un delizioso palazzetto dei primi anni del Novecento costruito dai Rutelli, noti e illustri antenati che hanno disegnato il volto di Palermo durante la Belle Époque. Vivo insieme al mio compagno, Luca, e alla nostra gatta, Maria Carolina, in un loft di 50 mq dagli alti soffitti a vela e con un ballatoio all’ingresso, ricco di piante. Quando ci

siamo trasferiti qui appena due anni fa abbiamo deciso di appendere sulla parete del letto, a mo' di nume tutelare, l'ex voto che ho trovato durante le opere di ristrutturazione nel cassetto vicino al letto del prozio. Lui e sua moglie, una celebre psicanalista fiorentina morta prematuramente, che abitarono proprio quest'ala del più grande appartamento originario, non riuscirono mai ad avere il tanto agognato figlio.Quel bambino d'argento, che mai luciderei per rispetto alle rughe del tempo, custodisce oggi il nostro sonno, quel momento onirico della vita in cui ci spetta di diritto mettere in scena i desideri inappagati o gli incubi inconsci che la vita stessa ci impone di nascondere tra le grucce di armadi pieni di scheletri.

Ho sempre considerato l'armadio come un palcoscenico bizzarro e intimo in cui personaggi non graditi al grande pubblico avessero la libertà di recitare e danzare il loro dramma, una sorta di danse macabre di desideri, rimorsi e perversioni. Non è un caso che l'armadio sia il luogo deputato alla custodia degli abiti, come anche, nel mondo fiabesco, filmico e più in generale nell'immaginario popolare, uno scrigno di meraviglie, una porta per altri mondi, un accesso privilegiato agli spauracchi infantili.

Io, Luca e Maria Carolina trascorriamo queste strane giornate non avvertendo il peso del tempo né le costrizioni di uno spazio ridotto. L'uomo non ha mai avuto grandi difficoltà nell'adattarsi alle condizioni e agli accadimenti che s'impongono. Si dorme magari un po' di più, si guardano film, si legge, si sta al computer a scrivere o a mettere insieme idee e progetti per un futuro pur sempre imminente.

Nel momento in cui ho appena finito di scrivere "imminente", già quell'aggettivazione, che evoca prossimità e sospensione, si fa passato. Tutto viene divorato dal passato. Certa filmografia americana, molto in voga tra i produttori cinematografici contemporanei, fa spesso riferimento agli orrori di un futuro distopico, apocalittico, di rado alla retrotopia di cui parla Bauman, ovvero alla brama spasmodica di una buona fetta dell'umanità di tornare indietro nel tempo, laddove si anniderebbe una società migliore, una migliore esistenza, un ideale universo perduto. La memoria, i ricordi rappresentano un'immateriale tavola dei colori su cui l'immaginazione può facilmente ridisegnare quell'idealità dei desideri che si scontra con la realtà degli scudi all'appagamento. L'immaginazione è l'antidoto primo alla putrefazione del destino. Il pittore preraffaellita Sir Burne-Jones lamentava che nella sua epoca non sapevano che farsene di lui e che avrebbe preferito abitare le sontuose dimore del passato.

In questi giorni in cui persino il cielo blu e limpido sembra collassare e non avere più ragione di esistere, perché da nessuno goduto, protagonista assoluta non è più la natura, ma la cultura dell'uomo. Una friabile memoria profumata di pane corre libera tra le strade, s'insinua negli appartamenti, senza distinzione alcuna, non trova ostacoli alla sua diffusione. Un odore familiare, quotidiano, antico e sempiterno.

In questi giorni dechirichiani, assolati, silenti, unico baluardo di normalità è diventato il pazzo che da anni passa sotto casa, cantando neomelodica a squarciagola, a dimostrazione che forse proprio nella follia si annida la salvezza rassicurante della ripetitività e della ripetibilità, dell'incuranza e dell'impassibilità.

La speranza, Elpìs per gli antichi greci, l'unico male che non riuscì a uscire dal vaso di Pandora, è sovrastata oggi dalla nostalgia, che, con quel dolce affare delle lacrime, consente all'uomo di vedere l'inclemenza del mondo offuscata, opacizzata, senza la crudele nitidezza imposta dall'occhio vigile e presente. Gli occhi hanno per certuni la cattiva abitudine di osservare le cose come fossero antichi mosaici bizantini. Ne colgono la preziosità dell'insieme e della narrazione ma finiscono poi per cadere nella rete del particolare, laddove s'infiora il dettaglio, l'altare delle origini. Sono i dettagli che

rivelano, che stordiscono, perché puzzano di verità e il dolore la verità la conosce bene, se ne nutre. Molti di noi dentro le proprie case rincorrono le curve del sole, attendono che si distenda sul balcone e, appena esso sopraggiunge, interrompono qualunque attività, apparecchiano il suo altare, gli immolano ricordi, lo avvertono caldo sui vestiti, lo sudano persino, almeno qui in Sicilia. Dopo, nel momento in cui si allontana dietro i merletti del palazzo di fronte, tornano dentro e accendono i propri lumi, i propri artifici, nuovamente consapevoli che «la troppa luce produce il buio intorno» (Hillman 1999: 108).

L'uomo preferisce essere strozzato dalle ipnotiche serpi dell'illusione che dal cinto della necessità. La sua ricetta per la salvezza si avvale di risorse sublimi, in grado cioè di stordirlo e distrarlo, capofila indiscussa delle quali rimane l'immaginazione creatrice, seguita dalla nostalgia dei ricordi e infine dalla drammatizzazione degli eventi.

Corre allora in mio aiuto lo strano libello edito dal vecchio Franco Maria Ricci nella famosa collana della *Biblioteca Blu*, glorioso florilegio negli anni Settanta di scherzi letterari, insoliti e gustosi. In questo volume due scrittori argentini, il monumentale Borges e il suo collaboratore Bioy Casares, hanno allestito un teatrino di brevi racconti aventi in comune, come si legge in quarta di copertina, il «carattere antico, religioso, fantastico».

Ulisse, padre dell'epica classica, è diventato nel tempo simbolo dell'astuzia, dell'intelligenza e dell'avidità conoscitiva dell'uomo. Ha veleggiato attraverso il mondo e le sue storie, compiendo imprese memorabili, eroiche ed eccentriche, valicando quelle Colonne d'Ercole che gli valsero un posto d'onore nell'Inferno dantesco e scendendo persino nell'Ade, tra illustri «ombre incappucciate di tenebra» (Vernant 1987: 55). Ulisse ha padroneggiato l'eccezionalità del mostro, la magia di Circe, la ciclopicità di Polifemo, la celeste armonia delle sirene.

Queste, prima di assumere nel folclore euronordico le sembianze della donna-pesce, nell'antica Grecia erano rappresentate in modo completamente diverso. Divinità infere di straordinaria bellezza, custodi delle insidie del mare, burrascoso o calmo, abitavano un'isola del Tirreno, molto probabilmente l'odierna Capri. Erano creature dal corpo ibrido, con la testa di donna e il corpo di uccello (sebbene non fossero in grado di volare), abili con la cetra e il flauto, abilissime in quel canto che ammaliava i naviganti, fino a farli naufragare sugli scogli per poi divorarli. Si narra che proprio Ulisse, seguendo il suggerimento di Circe e curioso di sapere cosa gli sarebbe accaduto, turò le orecchie dei suoi compagni con la cera e si fece legare all'albero maestro per resistere a quella melodia ipnotica e sovrannaturale. Le sirene, sdegnate per l'insolita resistenza, si gettarono tra le onde del mare, tramutandosi in faraglioni o arenando nelle spiagge di quei luoghi che un giorno sarebbero diventati Napoli e Lamezia Terme.

Nel nostro racconto, riportato da Borges e Bioy Casares, è Kafka a parlare. Tutti i naviganti sanno bene che qualunque espediente è vano dinanzi alla forza incantatrice delle sirene. Ulisse sa bene il rischio che corre: il «pugno di cera» e il «mazzo di catene» avrebbero potuto cedere. Nessuno tuttavia immagina che le diaboliche divinità marine abbiano in mente un piano più subdolo, l'inaspettabilità del silenzio. Quando Ulisse si avvicina ad esse, le sirene, che hanno compreso il trucco, decidono di non cantare, ma egli crede di non udirle. Ulisse non ode il loro silenzio ed esse, «più belle che mai», non esistono più se non come ombre dell'Ade che si dimenano per farsi notare, con gli occhi lacrimanti, supplicanti e i capelli scarmigliati dalla brezza. Ulisse non incontra mai il loro sguardo e persino «quando fu più vicino a loro, non seppe più nulla della loro presenza». «Ulisse, così narrano, fu […] tanto ricco d'astuzia, che neppure la dea del destino riuscì a penetrare nell'intimo della sua coscienza. Forse […] avvertì in realtà che le sirene tacevano, e solo a mo' di scudo, per così dire, oppose ad esse e agli altri dèi quella commedia» (1973: 79-81).

Tacciono adesso le nostre città, *tacciono i boschi e i fiumi* di Tasso tra gli scaffali delle librerie, tacciono le urla della gente che si riversa per le strade. Unici suoni le sirene dell'ambulanza tra le sconfinate vie deserte, i singhiozzi tra le lenzuola soffocati nella notte per non addolorare i propri cari accanto, le immense risate dei bambini, gli unici che possono permettersi di voltare le spalle al mare mentre giocano alla vita: «da ragazzi si è come immortali», dice Pavese, «si guarda e si ride» (1999: 60). Tutti restiamo in attesa, in una gabbia d'oro, chi attingendo ai colori dell'arcobaleno per un immediato augurio di normalità, chi indossando passioni e sognando amori, chi giocando a scacchi con la morte tra le corsie degli ospedali, chi, con la cera alle orecchie proprio come Ulisse, resistendo all'abbraccio fatale di una seducente e fatale melodia celeste. Tutti siamo pronti a recitare, protagonisti instancabili, la commedia che deve necessariamente intrattenere il destino, confonderlo, stordirlo. In modo sublime.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Riferimenti bibliografici

Bauman Z., *Retrotopia*, 2017, trad. di M. Cupellaro, Laterza, Roma-Bari.

Borges J. L. e Bioy Casares A., 1973, *Racconti brevi e straordinari*, trad. di G. Guadalupi, La Biblioteca Blu, Franco Maria Ricci Editore, Milano.

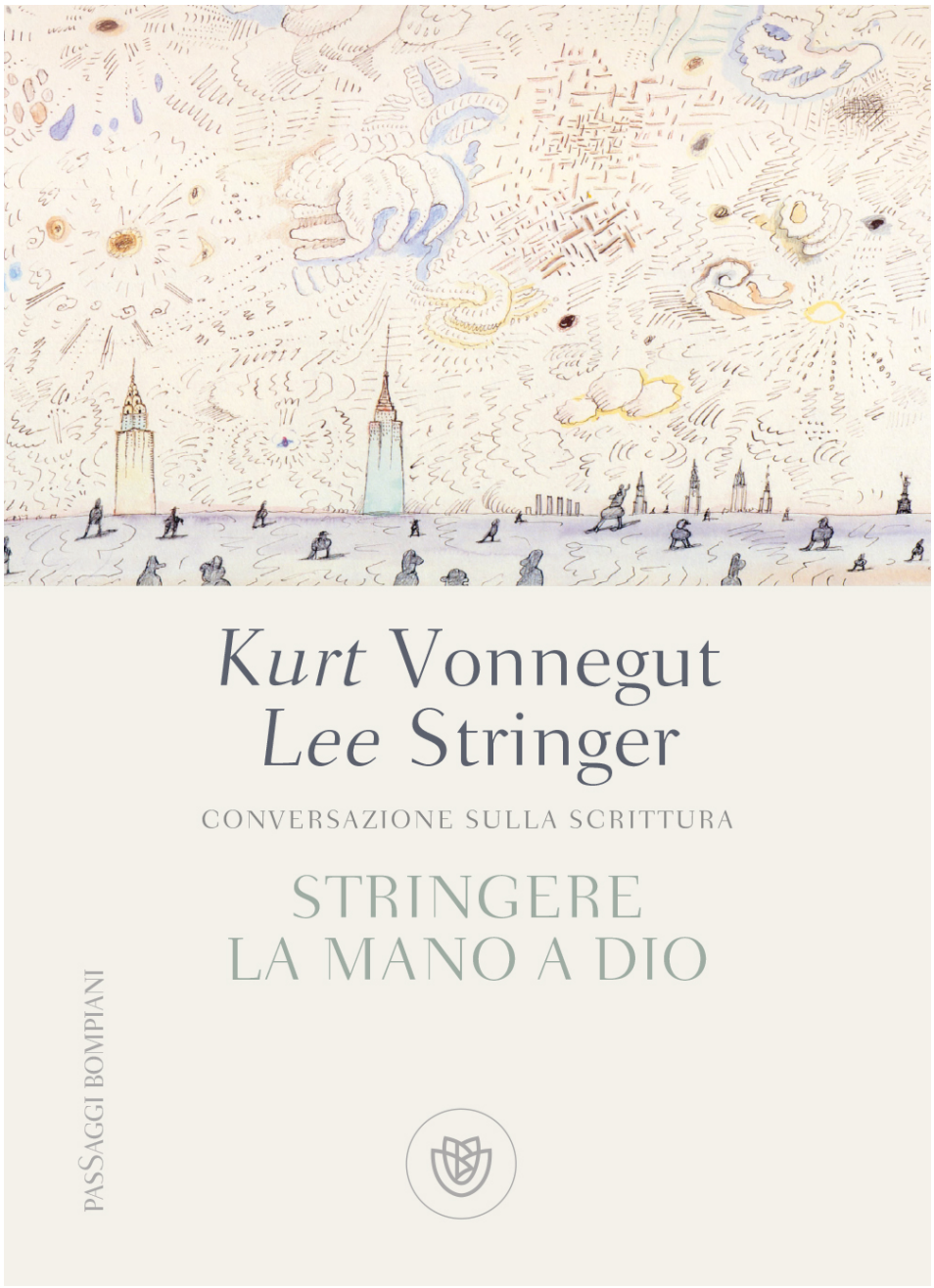
Hillman J., 1999, *Puer aeternus*, trad. di A. Bottini, Adelphi, Milano.

Pavese C., 1999, *Dialoghi con Leucò*, introduzione di S. Givone, Einaudi, Torino.

Vernant J. P., 1985, *La morte negli occhi. Figure dell'Altro nell'antica Grecia,* trad. di C. Saletti, il Mulino, Bologna.

Gian Mauro Sales Pandolfini, antropologo, si occupa di credenze popolari, siciliane e classiche attinenti la sfera magico-rituale e di fenomeni legati allo spiritismo tra Ottocento e Novecento. Ha contribuito al disvelamento dell'opera saggistica e letteraria, inerente l'occultismo, di Luigi Capuana, sostenendo il dialogo interdisciplinare tra antropologia e letteratura. Ha recentemente pubblicato, presso la casa editrice palermitana Ex Libris di Carlo Guidotti, *Metafischerie. Luigi Capuana e la cultura medianica tra Ottocento e Novecento*, con la presentazione di Vittorio Sgarbi, la prefazione di Clementina Giuffrida e le illustrazioni di Luca Ferracane. Già redattore e amministratore multimediale presso diverse case editrici palermitane, è stato archivista presso la biblioteca del Dipartimento dei Beni culturali-storico-geografico-antropologici dell'Università degli Studi di Palermo; ha collaborato e collabora all'organizzazione e all'allestimento di mostre d'arte moderna e contemporanea presso diverse istituzioni pubbliche e private; è stato consulente antropologo e coordinatore editoriale per conto di Sgarbi in qualità di ex Assessore ai Beni Culturali e all'Identità siciliana della Regione Sicilia.

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



Star bene. La rivoluzione che può cambiare il mondo

dialoghi intorno al virus

di *Silvia Pierantoni Giua*

13 aprile

Stringere la mano a Dio (Bompiani 2020) è il libro che avevo appena cominciato a leggere poco prima del *lockdown* imposto dall'emergenza Coronavirus. Si tratta di un piccolo volume di poco più di settanta pagine in cui vengono riportate due conversazioni tra gli scrittori americani Kurt Vonnegut e Lee Stringer, una in una libreria di Manhattan nel '98 e l'altra in un caffè di New York l'anno successivo. Le conversazioni non hanno un tema specifico. Sono dialoghi molto spontanei e di piglio quasi sempre ironico, favoriti dalle domande del sapiente moderatore Ross Klavan, prodigo di spunti

e di riflessioni sulla scrittura, sul processo creativo, sull'esperienza e la vita quotidiana come fonte di ispirazione e materiale da trasformare in racconti e romanzi. Quelli citati sono *Cronosisma* (Vonnegut, 1997) e *Inverno alla Grand Central* (Stringer, 1998) di cui, in certi passaggi della conversazione, vengono letti alcuni estratti.

Entrambi sono scrittori americani: Kurt Vonnegut (Indianapolis, 1922-New York, 2007) ha pubblicato numerosi romanzi il cui stile fantascientifico serve da pretesto per osservare l'umanità dei personaggi da angoli inconsueti; Lee Stringer (New Orleans, 1969), ha vissuto molti anni per le strade di New York e, a un certo punto, ha deciso di cominciare a scrivere abbandonando la sua vita da senzatetto, a cui fa spesso riferimento, superando anche la sua dipendenza dal crack.

Leggo le pagine tutto d'un fiato. Qualche giorno dopo, esce il primo DPR che impone a tutti gli italiani di "restare a casa". Vengo avvolta o meglio, travolta, da un turbinìo di attività tale per cui ho un effetto di straniamento dato dalla corrente che mi trovo a seguire, contraria a quella della maggior parte delle persone con cui sono in contatto. Molti individuano nuovi modi di passare la giornata; tanti si annoiano, altri riscoprono il piacere di leggere e svolgere quelle attività che in genere non si ha il tempo di praticare. Ecco, io, mi ritrovo invece dentro un'accelerazione incredibile di ciò di cui mi stavo già occupando prima dell'emergenza, ovvero il lavoro di insegnante e i diversi progetti di teatro in cui sono coinvolta; oltre alla moltiplicazione di telefonate, video-chiamate, messaggi, gruppi WhatsApp, come per tutti.

Senza avere neanche il tempo di pensare, lavoro ininterrottamente: sono al pc dalle 8.30 del mattino alle 9 di sera (quando va bene), il tutto a 200 all'ora, percependo tutto lo stress del modo in cui sto vivendo e senza avere la possibilità di sfogarlo con una passeggiata, una corsa, un po' di sport, una serata con gli amici.

Mi piacerebbe scrivere qualcosa sulle pagine di quel libro che avevo trovato piacevole e fresco come una pioggia di aprile; ma anche altri pensieri ed emozioni riguardo alla situazione che stiamo vivendo mi traversano la mente. "Forse potrei mettere insieme le due cose", penso inizialmente. Ma poi fa capolino un dubbio: "Voglio aggiungere altre riflessioni sull'argomento quando ne siamo già sufficientemente pervasi, per non dire invasi?".

Spesso ho pensato e penso ancora che sia rischioso lasciare che un "monotema" inglobi tutti gli altri. Ho la sensazione che quello del coronavirus stia diventando un mostro gigante, un Leviatano che continuiamo a nutrire inconsapevolmente con i nostri discorsi, messaggi, conversazioni e quant'altro; come se la vita improvvisamente si fosse drasticamente ridotta, ovvero fosse diventata il virus stesso. Spesso ho sentito me stessa e amici dire "quando finirà, farò questo o quest'altro", oppure "in un momento come questo, non mi sento di fare tale o talaltra cosa". La vita si è arrestata? Dov'è andata a finire? Cosa facciamo ora, nel momento presente? C'è un prima e un dopo o fa tutto parte dello stesso percorso?

Penso che una cosa che ci sta insegnando questo periodo sia proprio che la realtà è ben più grande dei nostri programmi e previsioni; che il futuro è frutto di come viene vissuto il presente. E così oggi, a maggior ragione in un momento di difficoltà come questo. Ciò non vuol dire ignorare o sottovalutare quello che sta accadendo. Al contrario. Si tratta proprio di partire dalla realtà e decidere come viverla, invece di subirla. Inevitabilmente siamo influenzati da tutto quello che implica la condizione in cui ci troviamo e ognuno ne è toccato in modo più o meno diretto, più o meno drammatico. Personalmente, ho la fortuna di essere qui, in una casa accogliente, con lo stipendio che arriva a fine mese, con amici e parenti in salute, a poter filosofeggiare sull'argomento. E questa è la prima grande considerazione che questa situazione mi ha portato, impreziosendo le mie giornate. Una profonda e sincera gratitudine.

Ecco che quindi mi trovo a scrivere alcune riflessioni a partire da questo piccolo volume, che certamente sono intrecciate con la realtà che stiamo vivendo. Come sempre d'altronde. Quel che cambia dal resto degli anni da me vissuti in prima persona, è l'eccezionalità del periodo che, dalla mia situazione privilegiata, mi permette di arricchire il pensiero.

Cominciamo dal titolo. *Stringere la mano a Dio.* Certamente non lascia indifferenti. Nel mio caso, ha attivato immediatamente una serie di pregiudizi come "sarà un libro di qualche mistico o che parlerà di religione". E il sottotitolo non mi ha certo aiutato a smorzarli. Il fatto che si trattasse di una conversazione tra scrittori non cambiava la mia convinzione di partenza: "Saranno due autori che scrivono di qualche rivelazione mistica/saranno due preti/sarà che nella conversazione emergerà qualche considerazione religiosa sul senso della vita" e così via.

Ebbene, niente di tutto ciò. O meglio, considerazioni sul senso della vita ne ho trovate parecchie, ma a partire da un punto di vista che di mistico e religioso ha ben poco. Allora cosa c'entra Dio? Al titolo dà nome una frase pronunciata da Lee stesso all'interno della prima discussione in cui racconta che quando era riuscito a concludere un suo scritto era come se «avesse stretto la mano a dio»; l'espressione indicava quella sensazione di gioia estrema e appagamento che poche volte si prova nella vita; quell'insieme di stupore/meraviglia/piacere/soddisfazione/incredulità che capita di sentire di fronte alla conclusione di un'opera di cui si è soddisfatti; quella sensazione di contatto diretto con il cielo o con la parte più profonda di noi, che è un po' la stessa cosa.

Nel libro *Il verbo degli uccelli* del poeta persiano Farid ad-Din Attar, mistico Sufi del XII secolo, centomila volatili si mettono in viaggio per raggiungere l'essere divino Simurgh e, una volta arrivati alla meta, si ritrovano in realtà davanti allo specchio dove si vedono riflessi scoprendo così che il Simurgh, il divino, erano loro stessi.

Questo racconto suggerisce come la ricerca del divino sia un percorso interiore di conoscenza, un viaggio per migliorare noi stessi. Questa sarebbe la sfida che ci pone davanti la vita. Lee, a seguito della domanda di Ross su quali fossero le sfide umane che si dovrebbero affrontare al giorno d'oggi, afferma che «già il fatto di essere umani è una sfida. […] La sfida non è cercare di essere qualcos'altro ma è proprio il sentirsi…umani». Penso che "essere" umani sia davvero una sfida; ma che la sfida sia riuscire a "sentirsi" umani, mi porta invece a sollevare una critica.

Così espresso, questo pensiero sembra implicare che la ricerca dell'uomo, la vera sfida, sia tornare alla propria natura, (sottintendendo che essa sia "buona/positiva"); e che la sfida sia riscoprire la natura genuina dell'uomo, facendo un'operazione di sottrazione delle "brutalità" cumulate negli anni. Credo invece che la natura dell'uomo non sia né "buona" né "cattiva" e che l'umanità non sia data per natura ma sia una ricerca, un percorso di consapevolezza che si costruisce nel tempo e in ogni tempo. In questo senso, trovo prezioso lo spunto che ci offre Kurt poche righe sopra, in risposta alla stessa domanda.

Lo scrittore afferma che non crede che l'oggi sia diverso da altri tempi perché pensa che «la condizione umana sia come il tempo meteorologico». L'idea che non ci sia nessuna "condizione eccezionale" mi piace molto perché sposta il centro dell'attenzione dalla circostanza all'uomo, il quale – come sappiamo – ripete gli stessi errori indipendentemente dall'epoca storica. L'imperfezione è una caratteristica insita nell'essere umano e questo spunto, calato nell'eccezionalità del presente che stiamo vivendo, mi porta a sua volta a un'altra riflessione legata alle tante considerazioni di natura "assolutista" che si respirano in questo momento, che oscillano tra il polo dell'apocalisse a quello della "redenzione/rivoluzione" in termini salvifici del mondo. In entrambi i casi, la sensazione è quella di star vivendo una situazione talmente più grande di noi che da un lato fa sentire impotenti, dall'altro diventa alibi perfetto per non sentirsi responsabili.

È sempre pericoloso pensare di poter "cambiare il mondo". Penso che quello che siamo chiamati a fare sia partire da sé, provare a migliorarsi, migliorando così le relazioni con gli altri esseri umani e con la natura. In questo, come in ogni periodo della vita ed epoca storica. Quello sì che può favorire l'eccezionalità di una situazione come questa, come altre ce ne sono state nella storia dell'uomo, è una sorta di accelerazione ed estensione di consapevolezza. La cosa straordinaria sarebbe riuscire a cogliere la "miracolosità" della vita ordinaria poiché, come si legge in introduzione al testo, «Il miracolo più grande di tutti è che i miracoli veri e genuini ci appaiono come banali occorrenze di tutti i giorni». Si tratta di una citazione del filosofo del XVIII secolo G.E. Lessing, nome che mi ha rimandato immediatamente a un suo famoso pensiero: «Se Dio tenesse chiusa nella mano destra tutta la verità e nella sinistra il solo desiderio sempre vivo della verità e mi dicesse: scegli! Sia pure a rischio di sbagliare per sempre e in eterno mi chinerei con umiltà sulla sua mano sinistra e direi: Padre, dammela! La verità assoluta è per te soltanto» [1].

Il pensiero di potersi sostituire a Dio, posizionarsi nella sua mano destra, ovvero essere persuasi di possedere la verità è propria dei fanatici e megalomani, come ben analizza lo psicoanalista Gérard Haddad nel breve saggio *Dans la main droite de Dieu* [2].

Pensare di poter "salvare il mondo" o, viceversa, di "non poter far niente" per un mondo che si starebbe rivoltando contro di noi, sono le facce della stessa medaglia: celano la presunzione di avere un potere tale da riuscire a cambiare le sorti dell'intero universo. Mi pare che la natura abbia rivelato sufficientemente d'esser ben più potente di noi. Questo non vuol dire che non siamo responsabili dei nostri comportamenti e che le nostre azioni non abbiano un'influenza sull'ambiente in cui viviamo. Basti pensare al riscaldamento globale, all'inquinamento e a tutto ciò che ne consegue. Un pensiero maggiormente sano e realista sarebbe quello di prendersi cura del proprio giardino, come suggerisce Voltaire. "Se tutti facessimo così…" potremmo dare il nostro contributo al miglioramento del mondo perché, come suggerisce Lee, «la condizione del mondo è sempre una questione personale, per quel che mi riguarda. La facciamo diventare una faccenda enorme, ma è *davvero* sempre una questione personale».

Lasciando da parte quindi fanatismi e megalomanie, potremmo forse a metterci in cammino su quella che penso sia la vera sfida, ovvero star bene, cominciare a "salvare" se stessi. Alla domanda se non gli venisse voglia di salvare suoi "ex compagni" senzatetto, ancora una volta Lee ci suggerisce un punto di vista prezioso:

«Non sono tanto presuntuoso. Sono stato a malapena in grado di salvare me stesso. Se c'è qualcosa che ho imparato vivendo per strada è che, se mi guardo intorno, tutti noi – chiunque in questa stanza – stiamo cercando a tentoni il modo migliore per vivere le nostre vite […]. Sarebbe un tantino presuntuoso dirsi certi di essere in grado di salvare chicchessia, per me, quantomeno. Salvarmi è un lavoro che mi occuperà tutta la vita…».

Ecco quindi che torna la visione della vita come ricerca. Una ricerca che ognuno intraprende in modo diverso. Nel caso di Kurt e Lee, attraverso la scrittura. Su questo tema, a un certo punto del dialogo intessuto nelle avvincenti pagine del libro, Kurt consiglia la lettura di *Lo scrittore e la psicoanalisi* di Edmund Bergler, opera in cui l'analista sostiene che gli scrittori sono fortunati perché possono curare la loro nevrosi tutti i giorni scrivendo. Kurt aggiunge che pensa sia così per ogni forma d'arte, un modo per migliorare sé stessi. A questa riflessione, aggiungerei che per arte non debba intendersi solo la pittura, la musica e così via; bensì qualsiasi azione fatta "a regola d'arte", ovvero con cura e amore. L'arte, è vero, forse più di altre attività, permette di stabilire un contatto privilegiato e profondo con la propria intimità offrendo quindi la possibilità di scoprirsi, conoscersi, passaggio fondamentale per provare ad operare quel miglioramento auspicato.

Con tutte le limitazioni che il Coronavirus ci sta imponendo e le conseguenze e difficoltà varie che ne derivano (a livello pratico e psicologico), non ci restano che due possibilità: decidere di abbandonarci passivamente a tale condizione, "fermare la vita" in attesa che ne giunga una più favorevole/semplice, avendo la pretesa che la realtà si adatti alle nostre esigenze e non viceversa; oppure, partire dalla realtà che viviamo e farcene qualcosa, cogliere la sfida che ci pone davanti. La sfida è quella di sempre, solo che in alcuni momenti si manifesta in modo più evidente (e questo è uno di quelli): provare ad essere migliori. In altre parole, star bene. Questa è la vera rivoluzione. Questo è il solo modo perché anche il mondo possa cambiare.

Sappiamo, inoltre, che è proprio nei momenti più difficili che pulsa la vita, che nascono come germogli nuove idee, che si cresce. All'inizio di questo libro ricco di spunti, Kurt afferma che scrive prendendo spunto dalla sua vita e ironizza dicendo: «Grazie a Dio ero a Dresda quando è stata rasa al suolo». E ancora, «dalle mie vicende ho guadagnato una forma di ottimismo. Anche il peggio che ci può capitare è un'opportunità, contiene delle possibilità». Sono proprio i limiti a farci trovare nuove idee, a farci scoprire nuove risorse, sperimentando così quanto può essere vasta la gamma di possibilità. Trasformare il dolore in arte, creazione, energia, passione, amore.

Ecco quello che avrei voluto dire alla mia vicina di casa quando si è affacciata alla finestra per sgridarmi mentre stavo cantando una canzone dal balcone in questo periodo di quarantena. Se non fosse rientrata immediatamente dopo aver affermato che questo non era il tempo di cantare ma di pregare, le avrei detto che anche la preghiera è una forma d'arte, ovvero ha, per chi ci crede, un "potere" trasformante. E che anche nei momenti peggiori, di guerre e atrocità, l'uomo ha saputo e voluto dare voce al proprio dolore attraverso tutti i canali espressivi che ha potuto usare. E che non c'è male che possa sconfiggere questa meravigliosa capacità di resilienza dell'uomo, questo desiderio di vita, questa tensione all'amore. Concludo dunque con quella che trovo sia una splendida preghiera lasciataci da Kurt in questo scritto come buon auspicio per questo presente e per il futuro:

«Non so se questo mondo resisterà, ma io terrò duro finché il mio cuore continuerà a battere».

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Note

[1] Gotthold Ephraim Lessing, "Eine Duplik" (1778), in *Werke, hrsg. Herbert G. Göpfert*, Munich, Hanser, Monaco 1979

[2] Gérard Haddad, *Dans la main droite de Dieu. Psychanalyse du fanatisme,* Premier Parallèle, Parigi, 2015

Silvia Pierantoni Giua, si specializza in arabo e cultura islamica durante il corso di Laurea Magistrale in Lingue e culture per la comunicazione e la cooperazione internazionale all'Università degli studi di Milano. Approfondisce poi la tematica della radicalizzazione islamista in occasione della stesura della sua tesi di laurea di Ricerca in Psicoanalisi diretta dallo psicoanalista F. Benslama, che ha discusso nel giugno 2016 all'Università Paris VII di Parigi. Attualmente si occupa della stesura di un progetto per la prevenzione del fenomeno del fanatismo.

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

Casablanca, piazza Hassan II deserta occupata dai piccioni

Appunti dal Marocco nel tempo del coronavirus

dialoghi intorno al virus

di *Nassih Redouan*

31 marzo

Nessun marocchino credeva che il pericolo del coronavirus fosse imminente. Molti pensavano, a torto, che il virus non avrebbe potuto trovare i mezzi necessari per spostarsi e venire da lontano, appunto dalla Cina, ed essere portato fino in Marocco. La maggior parte dei marocchini, alla stregua di molti europei, pensavano anche loro di essere al riparo di questo virus letale. Però, tutto questo calcolo su cui si sono basati molti Paesi, fra cui il Marocco, è risultato fallace ed infondato.

Dunque, il primo contagiato accertato in Marocco è stato un immigrato che tornava dall'Italia, il 2 di marzo. Molti hanno ricevuto la notizia del contagio con un po' di ironia e molta leggerezza, soprattutto nelle pagine dei social media. Ma questo atteggiamento, come si sa, non era limitato solo ai marocchini, lo hanno manifestato prima di loro gli italiani, con il loro modo di fare scherzoso di fronte a questa epidemia.

La verità è che quest'ironia, espressa dai marocchini, nascondeva un ineffabile senso di paura, specie quando il numero dei morti dal coronavirus in Italia cresceva ogni giorno in modo spaventoso. Non dobbiamo scordare che tra le più grandi comunità straniere in Italia c'è quella marocchina, dopo la rumena e l'albanese, e ciò ha facilitato l'arrivo tempestivo delle notizie sulla situazione drammatica

del nord Italia che giungono e si diffondono rapidamente. Perciò era urgente da parte del Marocco agire, a livello del Ministero degli esteri e degli interni, per frenare l'arrivo dall'Italia di nuovi rimpatriati, suscettibili di portare il virus o già potenziali infetti dal Covid-19.

Di seguito, il giorno 5 marzo le autorità marocchine hanno informato l'opinione pubblica di aver scoperto un nuovo contagiato. Si trattava di una donna anziana, che, appena tornata dall'Italia, pur sapendo che era infetta, ha organizzato una festa di addio invitando per l'occasione tutti i suoi parenti e conoscenti. Questa malcapitata donna ha contribuito, ignara delle gravi conseguenze e all'insaputa delle autorità locali, alla devastante diffusione del virus, prima fra i suoi parenti e poi nell'ambiente d'intorno.

In questo clima epidemico, quindi, e con una inedita consapevolezza della gravità della situazione, le autorità del Marocco, per arginare il propagarsi del coronavirus, hanno adottato in primis alcune misure drastiche, sospendendo tutte le attività culturali, fra cui i colloqui e gli incontri internazionali, gli eventi e le manifestazioni pubbliche.

La penetrazione del virus in Marocco, questo nemico violento e invisibile, che ha cagionato il crollo di grandi economie internazionali come quella cinese, italiana, francese e spagnola, provoca molti problemi. Infatti, il settore che subirà le gravi conseguenze è la sanità. Molto fragile e poco equipaggiato con materiale ancora inadeguato, come è invece nei Paesi sviluppati, il sistema ospedaliero non può reggere davanti a questa piaga che ha messo in ginocchio persino l'Italia, considerata fra le grandi potenze mondiali. Il Marocco non ha l'infrastruttura adeguata per resistere a questa pandemia. Mancano soprattutto grandi ospedali moderni che possono accogliere le migliaia di pazienti affetti da questo virus mortale.

L'opinione pubblica, consapevole della precarietà di questo settore, critica i vari governi, di destra e di sinistra, che si sono succeduti lungo la storia del Marocco, dall'indipendenza dal colonialismo francese fino ad oggi, per non aver contribuito a costruire un Marocco moderno, progredito e autosufficiente, in grado di far fronte alle varie avversità che possono insorgere con il tempo.

I responsabili marocchini, come primo provvedimento per salvare il Paese, hanno adottato la misura del confinamento. Tutti i cittadini devono stare a casa e limitare i loro spostamenti. Questa soluzione provvisoria di imporre alla gente di non uscire di casa, ha travolto le abitudini dei marocchini. Molti si sono visti incollati davanti alle tv per seguire i notiziari e sentirsi ripetere quotidianamente l'esortazione a non uscire di casa, come primo provvedimento per bloccare e rallentare l'espandersi del coronavirus. E se c'è bisogno forzoso di uscire per effettuare qualsiasi operazione, si deve ricorrere al distanziamento sociale per evitare di essere contagiati o di contagiare.

Il primo settore che ha risentito di questa epidemia è quello del commercio. Il governo marocchino ha approvato il decreto di emergenza che riduce gli spostamenti e che obbliga molte attività a chiudere, tranne quelle che approvvigionano il mercato di prodotti di prima necessità o di alimenti per la sussistenza di ogni giorno.

I marocchini con questo virus ora sono consapevoli, più che mai, della fragilità di molti settori quali la sanità, l'economia, l'istruzione e il settore sommerso. Quanti marocchini sono stati licenziati dal loro lavoro per colpa di questa pandemia, e non hanno ricevuto nessun indennizzo? Non abbiamo le statistiche e non conosciamo il loro numero esatto. Per esempio la compagnia aerea marocchina ha dovuto licenziare tutti i suoi dipendenti chiedendo loro di anticipare il pensionamento volontario, o offrendo loro piccole somme di denaro, come se stesse aspettando questa opportunità propizia per sbarazzarsi dei suoi dipendenti. Molte delle aziende multinazionali hanno chiuso i battenti, lasciando molte famiglie senza risorse e senza reddito su cui contare per far fronte a questa situazione precaria.

Per quanto riguarda l'economia sommersa, la metà della popolazione marocchina si dedica a vendere tutti i tipi di merce per le strade o nelle bancarelle. La sospensione di questa consistente percentuale del commercio informale che rappresenta il 20% di tutta l'economia del Paese, creerà non pochi problemi al governo marocchino, incapace di far fronte a questa grave crisi, per inesperienza e per inadeguatezza.

I giovani sono i più colpiti da questo confinamento. Non possono andare da nessuna parte, e non lo devono tentare, come sono soliti fare durante i tempi normali nel fine settimana. I grandi centri commerciali e i cinema sono chiusi, e nessuno può passeggiare per il lungomare o le spiagge. Però, nei quartieri popolari dove la densità della popolazione è altissima e gli appartamenti angusti, i giovani si ribellano alla misura di restrizione, uscendo per strada, noncuranti della gravità di questa situazione. Ma è normale vedere questi giovani comportarsi in modo trasgressivo e spensierato, restii a sottomettersi a questo provvedimento. Ciò è inerente soprattutto alla loro natura carica di molta energia e piena di vitalità. I giovani marocchini in questi tempi difficili impiegano il loro tempo a praticare qualche attività sportiva imitando i grandi giocatori del calcio mondiale o sono rinchiusi nelle loro camere immersi nel mondo virtuale dei social media.

Tuttavia, ci sono pure non pochi giovani che si sono fatti coinvolgere nelle attività di volontariato, con uno spirito di civismo, nell'assistenza alle famiglie bisognose e nel servire gli anziani che non hanno parenti, nel distribuire gli alimenti nei quartieri disagiati. Il clima, in generale, ispira solidarietà e mutua collaborazione.

Questa filosofia positiva che inneggia alla vita e sparge idee ottimiste per combattere la negatività del coronavirus è il nuovo slogan dei leader politici di ogni schieramento e ideologia. Tutta la politica marocchina aderisce, sotto un'unica bandiera, alla campagna contro questo virus, e tutto si fa sotto l'egida del Re del Marocco che ha indetto la creazione di un fondo per combattere il coronavirus. Le famiglie meno abbienti riceveranno una somma di denaro che va da 800 a 1200 dirhams, secondo il numero dei membri. Però, questo aiuto è possibile solo se la famiglia è munita della tessera Ramed (regime di assistenza medica ai meno abbienti economicamente). E per tutti gli altri in difficoltà economica che non hanno nessun documento lo Stato marocchino si è impegnato a far pervenire loro una somma di denaro per superare questo periodo di crisi.

Il Marocco, in questa infelice circostanza, deve porsi molte domande. Quando pensiamo di avviare un programma politico di svolta per uscire dall'arretratezza su tutti i livelli? Gli intellettuali, quelli veramente seri che vogliono il bene a questo Paese, credono che la priorità urgente debba essere data all'istruzione e alla sanità. Non possiamo combattere qualsiasi nemico con l'ignoranza e il sottosviluppo. Alcuni sociologi pensano che il coronavirus potrebbe essere paradossalmente un bene per il Paese, perché ha tolto tutte le maschere e ha svelato la verità di un Paese sprovvisto di molte cose. Altri intellettuali sostengono che il Marocco e non solo, uscirà da questa epidemia totalmente differente.

È probabile che il Marocco possa uscire da questa terribile esperienza diverso, ma non sappiamo in che modo. Alcuni hanno voluto identificare in questa epidemia la prova della vulnerabiltà dell'essere umano di fronte a un piccolo essere quale "il coronavirus" che è riuscito a paralizzare l'economia del mondo intero. Tant'è che l'uomo "progredito", con tutto il suo arsenale tecnologico, non è ancora in grado di trovare un antidoto che possa salvare le vite e arrestare il precipitarsi della situazione economica mondiale. L'Occidente, per questi intellettuali, ha esaurito la sua missione civilizzatrice e si sta autodistruggendo dedicandosi allo sviluppo delle armi di distruzione di massa. Non c'è dubbio che, se ci sarà una terza guerra mondiale, non lascerà nessun essere vivente dietro di sé.

Gli effetti del coronavirus sui rapporti sociali nel Marocco del nuovo millennio sono indescrivibili. I legami familiari che continuano ad essere ancora forti, in un Paese tradizionale e musulmano come il Marocco, subiscono una brusca rottura. Molte famiglie ancora resistono alla modernità che ha generalmente favorito l'affievolirsi dei rapporti intrafamiliari fra figli e genitori. Purtroppo il coronavirus, per molti marocchini, incarna questa modernità, che nella sua crudele spietatezza, divide le famiglie e confina molte persone ad una solitudine totale. Nessuno deve toccare l'altro e tutti hanno paura di tutti. A questo proposito, vale la pena rammentare l'espressione del filosofo francese Jean Paul Sarte: «l'inferno è l'Altro».

Infatti, tutta la popolazione marocchina vive in un inferno a base di incubi e pessimismo; nessuno per ora è in grado di prevedere che cosa ci nasconde il futuro. Tutti cominciano a temere quello che accadrà, soprattutto in considerazione di quel che vediamo in alcuni Paesi del Mediterraneo come la Spagna e l'Italia e anche nel Medio Oriente come l'Iran: centinaia o addirittura migliaia di feretri in attesa di essere seppelliti o inceneriti. Con il coronavirus, l'uomo ha probabilmente scoperto se stesso quale essere insignificante nell'immensità dell'universo. Ma forse l'uomo non smetterà di devastare la natura e l'ambiente finché non annienterà se stesso.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Nassih Redouan, docente di lingua e letteratura italiane presso la Facoltà di Lettere e Scienze Umane di Casablanca, ha studiato presso l'Università di Bologna – Dipartimento di Italianistica. Specializzato nell'Orientalismo italiano e nella storia degli arabi nel sud dell'Italia, in special modo la Sicilia saracena, ha contribuito alla nascita del secondo Dipartimento di studi italiani a Casablanca dopo quello già esistente a Rabat, la capitale del Marocco. Svolge anche l'attività di traduttore per enti pubblici e privati. Dal 2010 ricopre l'incarico di capo del Dipartimento degli studi italiani presso la Facoltà di Lettere e Scienze Umane di Casablanca.

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

Patrizia Razzoli

Coronatime. Descrivere la quotidianità in tempo di pandemia

dialoghi intorno al virus

di *Emanuela Rossi*

20 aprile

I molti antropologi che, come me, sono iscritti alla *newsletter* della rete "anthropology matters" [1] in questo periodo ricevono quasi quotidianamente commenti, idee, notizie sul Coronavirus in rapporto al mondo dell'antropologia. Qualche giorno fa, ad esempio, si è scatenato un piccolo dibattito generato da un post di un collega inglese, David Mills, sul blog *Coronatimes* [2]. «Making virtual conference attendance a 'second-best' option would lead to two-tier participation, further discriminating against those already on the academic periphery. The current hiatus is a time to rethink our default model of networking as travel, and to explore other approaches to connecting and thinking together» [3].

Mills, in parole molto povere, affermava che tutto lo spostamento che c'è stato in questo periodo verso tecnologie di comunicazione in remoto mostra la possibilità di organizzare conferenze che, usando queste stesse tecnologie, permetteranno l'inclusione degli studiosi del sud globale ed in questo modo si ovvierà alla discriminazione di quegli studiosi che già si trovano alla "periferia del mondo

accademico". I commenti apparsi su *Anthropology matters*, in seguito a questo post, sono stati diversi, alcuni piuttosto arrabbiati. C'è chi ha fatto notare che non in tutto il mondo si hanno a disposizione elettricità in modo continuativo, computer e connessioni alla rete, dunque non tutti hanno lo stesso accesso alle tecnologie di comunicazione in remoto.

Questo per la verità è un problema emerso anche nella didattica universitaria che dall'oggi al domani si è dovuta convertire al remoto. Tutti noi docenti siamo diventati esperti di programmi come *Meet*, *Team* e così via, che consentono di fare lezione o conferenze da lontano, così come esami e discussione di tesi di laurea. Salvo poi scoprire che in Italia 1 studente su 5 non possiede un computer, uno *smartphone* o un accesso alla rete per poter partecipare alle attività così concepite.

Delle varie notizie giunte attraverso la *mailing list* di *Antropologhy Matters* una ha colpito più di altre la mia attenzione: si tratta della proposta di *Curare*, una rivista di antropologia medica, che ha lanciato la *call* di un progetto chiamato "Diari del Corona". La rivista cerca corrispondenti da vari Paesi che osservino la propria vita e quella di altri, che seguano ciò che viene detto dai vari mezzi di comunicazione, che salvino su un diario questa documentazione e registrino ciò che succede nella quotidianità. Insomma, come scrivono, si tratta di una «richiesta di diari nel senso stretto del termine».

«This is perhaps a unique opportunity to generate ethnographic material that makes it possible to reconstruct collectively, in retrospect, what is happening right now and what we cannot comprehend at this moment of crisis. The situation in individual countries is developing differently, and countries are increasingly closing their national borders, which makes it interesting and important to look from a comparative perspective at what is happening in similar and different ways in individual countries. The retrospective interpretation of what has happened will probably be quite controversial in the public sphere when it later comes, among other things, to assessing how this situation was handled and the consequences of crisis management, as well as drawing lessons for the future. This kind of daily ethnographic recording will be all the more important for this discussion» [4].

La *call* mi ha colpito ed incuriosito perché è uno dei pochi casi in cui non si è prodotta una comunicazione istantanea degli effetti e significati del virus, ma piuttosto è richiesta la produzione di una forma diaristica di resoconto sì istantaneo, ma per un lavoro di analisi comparativa che sarà condotto in un momento successivo.

Sono poi rimasta colpita perché mentre leggevo la *call* avevo tra le mani gli "esercizi di descrizione" degli studenti del corso di Antropologia Culturale che insegnavo nel momento in cui è stata imposta la quarantena che ha trasformato tutti i corsi "in presenza" in corsi "a distanza". Mi sono ritrovata a fare lezione via *Google meet* a pochi (e bravi) studenti del corso magistrale in Lingue e Civiltà dell'Oriente che per fortuna avevo avuto modo di conoscere di persona nelle prime due settimane di didattica e con i quali avevo stabilito già una relazione.

È mia consuetudine chiedere agli studenti, che si avvicinano per la prima volta all'antropologia, un esercizio per provare a defamiliarizzare il familiare, attraverso la "descrizione estraniata" di uno spazio sociale. Per ragioni evidenti lo spazio sociale scelto dagli studenti in quasi tutti i casi è stato la loro abitazione, tranne che per Daniele Micocci, studente venticinquenne di lingua giapponese originario di Campi Salentina, che vive nella casa dello studente, ed Helena Moletti, 26 anni, studentessa di giapponese che ha effettuato la sua osservazione sulla strada sotto casa. I 9 studenti (7 studentesse e 2 studenti per essere precisi) hanno prodotto pagine interessanti su come è cambiata l'organizzazione degli spazi in cui vivono, i rapporti con il resto della loro famiglia e le relazioni a distanza con amiche, fidanzati, parenti e con i loro docenti.

Dopo una settimana di esitazione (soprattutto da parte mia) abbiamo deciso di riprendere le nostre lezioni secondo l'orario consueto via Google meet. Ho imparato ad organizzare delle tele-lezioni e

mi sono trovata a dialogare con gli studenti entrando principalmente nelle loro camere perché è da lì che la maggior parte di loro si è collegata. Nell'immagine che il pc mi restituiva ho visto sullo sfondo le loro "camerette", sentito la voce dei loro genitori, fratelli, sorelle e anche i loro cani che abbaiavano. Il loro imbarazzo quando improvvisamente nella stanza (e sullo schermo del pc condiviso) entrava qualcuno, forse la mamma. Ho assistito a pratiche inusuali (o vietate) nelle lezioni in presenza: fumarsi una sigaretta davanti allo schermo, bere qualcosa o dire di doversi disconnettere perché il pranzo era pronto. Io stessa ho avuto quasi sempre accanto al pc quando mi collegavo con loro una tazza di tè che mai ho nelle lezioni in presenza. Si è creata una sorta di "intimità in remoto" che molti di noi stanno sperimentando in questi giorni. Siamo tutti molto distanti fisicamente, ma anche vicini come forse mai sarebbe successo in classe. Nelle lezioni da lontano io a volte non mi trucco o indosso comodi abiti "da casa" e così ho visto fanno loro, ma anche le mie colleghe nelle tele riunioni.

L'esercizio di descrizione che ho assegnato agli studenti doveva dare conto dello spazio fisico in cui si trovavano, delle relazioni con le altre persone, considerando elementi quali prossemica e cinesica, dei paesaggi sonori e olfattivi. Il tutto utilizzando tra le 10 e le 15.000 battute. Come succede quasi sempre questa sorta di diario di campo ha svelato scenari molto interessanti, ovviamente condizionati dall'isolamento e dal fatto di trovarsi in una situazione assolutamente nuova. Tutti hanno scritto il loro resoconto tra la seconda e la terza settimana di *lockdown*.

Leggendo gli esercizi dei miei studenti ho pensato che la richiesta di "diari nel senso stretto del termine" da parte della rivista *Curare* non fosse priva di senso. Già dal mio piccolo punto di osservazione ho potuto notare che i 9 resoconti potrebbero aprirsi a varie interpretazioni a partire ad esempio dagli studi di antropologia dell'abitare, di quella degli oggetti ordinari o anche della famiglia o ancora dell'antropologia dei media.

Volendo tentare una tematizzazione sommaria, tutti i miei studenti, che per inciso mi hanno autorizzata ad utilizzare le loro parole in questo testo, hanno raccontato di parti delle loro case rifunzionalizzate. Gli spazi domestici si sono spesso trasformati; le stanze dei miei studenti, che sono quelle col pc, sono diventati luoghi multifunzionali.

Yasmina Moussaid di 23 anni, nata a Montevarchi in provincia di Arezzo, vive con i genitori due sorelle e un fratello, studentessa di lingua araba, è abituata ad un pendolarismo quotidiano tra il Valdarno e Firenze, scrive:

Così Virginia Zampini, pratese di 25 anni, studentessa di lingua cinese che vive con i genitori ed un fratello, scrive:

«Al piano terra c'è il mio studio, del quale si è appropriato mio fratello in questi giorni, la cucina e il salotto, mentre al secondo piano abbiamo le camere e il bagno. Al piano terra c'è un piccolo giardino e al primo piano un terrazzo, entrambi sono stati spesso ignorati da tutti, ma adesso si sono rivelati preziosissimi. […] Io mi sono dovuta adeguare a studiare in cucina, al cui tavolo passo ora la maggior parte delle mie ore di studio, tranne quando devo partecipare a riunioni o video lezioni, e in quel caso sfrutto la mia scrivania in camera, al secondo piano, lontana da rumori e distrazioni».

Patrizia Razzoli, pistoiese, è una studentessa "adulta", ha 55 anni e vive con il suo compagno, Lelio, la loro figlia Lavinia di 15 anni e una gatta. La conosco dal triennio, si è infatti laureata con me con una tesi sul cammino di Santiago de Compostela. Scrive Patrizia della nuova disposizione della casa:

«Lelio si è ricavato uno spazio di lavoro sul tavolo del soggiorno, che per questo motivo è sempre in disordine. La mia postazione pc è invece sul soppalco. Il fatto che i due spazi siano comunicanti non

consente in questo periodo di poter lavorare e studiare contemporaneamente. La soluzione al disagio per entrambi è stata lo spostamento di Lelio, con un altro tavolino del soggiorno, in camera nostra».

La figlia di Patrizia, Lavinia, ha la sua stanza e la possiamo trovare a guardare una serie dal *note-pad* e chiacchierare con le amiche.

«Alcune sono compagne di classe del liceo, altre amiche della scuola media che ancora frequenta e con le quali si intrattiene volentieri sia in chat, sia in conversazioni telefoniche, anche se quest'ultime rispetto alle prime sono più rare».

Quasi tutte le studentesse hanno descritto momenti dedicati all'attività fisica e così salotti, soffitte o camere diventano anche palestre.

Matilde Mescolini, 26 anni, pratese, studentessa di lingua cinese, da poco tempo si è trasferita in un nuovo appartamento da sola con il suo cane, scrive:

«il mio salotto è diventato anche una palestra, non sono un tipo sportivo ma in questa quarantena è necessario stimolare, oltre che la mente, anche il corpo; dunque mi sono mi imposta di praticare dell'attività fisica quotidianamente, spesso in videoconferenza con un'amica più attiva e ginnica di me, e anche questo diventa un pretesto per svagarsi».

E ancora Virginia:

«solitamente prima di cena faccio un po' di palestra. L'estrema staticità di questi giorni mi ha fatto recuperare alcuni vecchi attrezzi che avevano ormai cambiato fisionomia, come ad esempio la mia cyclette che è diventata un appendiabiti o il tappetino da yoga trasformato in scendiletto e che in questi giorni hanno recuperato la loro funzione primaria».

Camilla Parisi, bolognese di 25 anni, studentessa di lingua giapponese è chiusa in casa con la mamma; sua sorella ha deciso di passare il periodo di isolamento a casa del suo ragazzo. Scrive:

Anche Yasmina parla di una soffitta e di un garage rifunzionalizzati:

«Un altro cambiamento riguarda i luoghi che solitamente erano poco frequentati, come la stanza in soffitta e il garage, e che, in questo periodo, sono molto più frequentati. La prima perché contiene alcuni attrezzi per fare movimento fisico che, non potendo uscire di casa, si stanno rivelando molto utili, e il garage perché, da quando mio padre non lavora più, è diventato uno dei luoghi in cui passa più tempo. Quando non legge o non cucina, infatti, è in garage, a riordinare i suoi strumenti di lavoro: le collezioni di chiavi inglesi, le mazzette, i ganci, gli scalpelli, le valigette contenenti chiodi di ogni tipo, gli utensili elettrici».

Sul tema dell'abitare e del suo studio come oggetto di indagine di un'antropologia della contemporaneità, poiché in grado di incorporare a livello microsociale e materiale molte dinamiche fondamentali della società attuale, rimando alla rivista "Antropologia" [5]; così come per l'abitare, in una dimensione più intimamente domestica, legata al tema della cultura materiale e i cosiddetti "oggetti ordinari", rimando al lavoro di Fabio Dei [6], a sua volta ispirato anche a quello di Daniel Miller. Di Miller mi sembra interessante recuperare, in questo breve testo, il concetto di "*accomodation"* che mette in rilievo come la nostra relazione con la casa e l'abitare ci consenta di vederla non come oggetto ma come processo.

Scrive Miller al riguardo:

«Da un lato questo termine [*accomodation*] esprime il bisogno che tutti noi abbiamo di trovare una sistemazione […]. In secondo luogo questo termine può indicare un processo di adattamento nel senso di appropriazione della casa da parte dei suoi abitanti. È meno ovvio che l'adattamento sia reciproco. […] In terzo luogo il termine *accomodating* esprime un senso di disponibilità, di accordo favorevole al compromesso con qualcun altro, spesso l'unico modo con cui una *accomodation* può essere ottenuta. Se consideriamo la nostra relazione con la casa e l'abitare attraverso il concetto di *accomodating* abbiamo di fronte a noi la casa vista come processo, non come oggetto. Noi siamo sempre coinvolti in un processo di *accomodation* reciproco, siamo sia oggetti sia soggetti di questa pratica» [7].

L'idea di una produzione di "accomodamento" mi pare un aspetto interessante in un tempo in cui le nostre case, con le persone che qui coabitano, in certi casi anche senza volerlo, stanno effettivamente subendo trasformazioni. Sono i testi degli studenti ad avermi condotta in questa direzione.

Camilla ad esempio, nello spazio di poche righe, dà conto di almeno due "accomodamenti" per altro collegati: rispetto alla separazione dei suoi genitori che rende gli spazi domestici disponibili a nuove interpretazioni e ad un lucernario, nella sua nuova camera, che in date circostanze si fa rumoroso. Scrive:

«Quando i miei genitori si separarono, per non stare più in camera insieme a mia sorella più piccola, io decisi di trasferirmi nell'ex studio [del padre nds]. Come per il resto del soppalco, quindi, la mia stanza non ha finestre, ma un lucernario, così che fenomeni atmosferici intensi, come un temporale, si sentono sul tetto e sul vetro del Velux in modo particolarmente intenso. Questo mi ha portato a dormire sempre con i tappi alle orecchie».

L'altro grande tema è legato alla descrizione di una socialità mantenuta in vita attraverso chat, telefonate e programmi di videoconferenze. Anche questo tema ovviamente si può aprire ad un'analisi antropologica come ci ha mostrato sempre Daniel Miller [8].

Cosimo Pellegrini che ha 24 anni e sta passando il suo confinamento nella casa dove è cresciuto, assieme ai genitori e a sua sorella in provincia di Livorno, a Bibbona, studia lingua cinese. Cosimo nel comporre il suo testo si è ispirato ad un "classico" articolo sulla de-familiarizzazione del familiare e parla di sé e della sua famiglia in terza persona, come stesse osservando strane pratiche e rituali nuovi. Mi riferisco al noto *Body Ritual Among the Nacirema* [9] di Horace Miner.

Scrive Cosimo:

«La famiglia (senza il padre che è ancora ancorato al suo luogo di lavoro) si riunisce per Videochiamare i nonni residenti in un'altra provincia toscana, la chiamata rientra, nuovamente, tra i Nuovi Idoli, stavolta non è però specifica all'azione del chiamare i nonni, ma al gesto del videochiamare; difatti questo nuovo rituale è sempre più radicato tra gli italiani, soprattutto tra i giovani, che solitamente si riuniscono in sessioni di Chiamate rituali tra amici, anche loro chiusi nelle loro quarantene; questo rituale è legato all'utilizzo di varie app come: Skype, Hangouts, Meet, Discord e molte altre piattaforme utili alla partecipazione di 8 o più individui. Questo rituale rientra nelle nuove forme di socializzazione virtuale legata all'obbligo di quarantena e si è rivelata un'ottima valvola di sfogo per gestire la lontananza fisica e la reclusione sociale dei più giovani, essa ha preso prepotentemente il posto delle "serate ed uscite" fine settimanali dei suddetti, trasformandosi in rituali fissi in determinati orari della giornata. [….]. L'ultimo rituale della giornata il Videogiocare con alcuni amici scelti. Questo rituale comprende due specifiche azioni legate: la Telefonata e la Scelta del gioco. La chiamata è quasi sempre effettuata tramite delle applicazioni per le chiamate vocali da telefono (solitamente Discord), mentre la scelta del gioco è legata all'utilizzo o meno del computer ed alla disponibilità dei vari giocatori di disporre tutti dello stesso gioco. Questo rituale

può inoltrarsi fino a tarda notte, fino a che, finalmente, anche il figlio maggiore decide di ritirarsi a dormire».

Chiara Orefice 25 anni, nata ad Empoli, studentessa di lingua ebraica vive con i genitori e una sorella, racconta:

«Trascorro sempre il pomeriggio nella mia camera, ci sono volte in cui mi metto a sbobinare le lezioni registrate su moodle o google drive, altre in cui cedo alla disperazione e mi metto a dormire o altre invece, passate ad allenarmi. Combattere la noia e mantenere i nervi lucidi non è affatto facile ed è in questi casi che mi affido alla tecnologia. Grazie ai vari gruppi WhatsApp sul cellulare mi tengo in contatto con i miei amici, ci sentiamo al telefono e ci videochiamiamo. Cerchiamo sempre di risollevarci il morale, ci aggiorniamo sempre sulla situazione attuale cercando di essere ottimisti e pensiamo alle cose da fare una volta finita questa situazione».

Così Matilde:

«Con le videochiamate l'appuntamento è fisso, tutti i giorni riesco a mantenermi in contatto con la ristretta cerchia dei miei cari e amici e fidanzato, anche se qualcuno si sente piuttosto inibito dalla videocamera o dal telefono, quindi non sempre è troppo semplice interagire. È simpatico vedere come all'interno delle case tutto si muova e abbia un senso, come le persone si siano organizzate per vivere questa convivenza h24, sempre insieme appassionatamente».

E Virginia:

«Alle 18 sono andata in camera per prepararmi per un incontro di catechismo in remoto. Vista la situazione, anche per quanto riguarda il catechismo ci siamo dovuti organizzare per un approccio a distanza e, per un'oretta circa, insieme ai miei colleghi incontriamo virtualmente i ragazzi. A questo incontro prendono parte anche alcuni genitori, che passano dietro ai ragazzi per salutarci, chiederci come stiamo e commentare brevemente i tempi che stiamo vivendo. Dopo questo incontro ho fatto una videochiamata con un'amica, unico modo per preservare i rapporti sociali in questi giorni. Nonostante mi sia ormai abituata a queste nuove condizioni di vita, risulta ancora molto strano dover ridurre al minimo i rapporti con l'altro e potersi incontrare solamente attraverso uno schermo. Sento arrivare un buon odore dal piano di sotto, saluto la mia amica e scendo».

Un altro tema emerso nelle scritture dei miei studenti è il cibo e la sua preparazione che è diventato un modo per passare il tempo. Scrive Camilla:

Camilla Parisi, Eccomi stravolta poco prima di cuocere i ravioli cinesi che ho appena finito di preparare di questi tempi non mi fido molto a prendere cibo da asporto

«Non ne posso più di sentir parlare di Coronavirus. Così, per distrarmi, ho deciso di fare il pane. Da quando ho più tempo libero mi sono dedicata molto alla cucina e quasi ogni giorno preparo qualcosa di più o meno elaborato, dai primi, ai dolci, ai lievitati, per la gioia di mia madre, che mi fa sempre i complimenti. Giovedì, nello specifico, avevo finito il pane in cassetta e non avevo voglia di uscire con la pioggia e fare due ore di fila davanti al supermercato, tutto per prendere una cosa sola. Per fortuna avevo tutti gli ingredienti per fare il pane a casa. Dopo averlo impastato, l'ho lasciato qualche ora a lievitare».

O da una testimonianza di Patrizia su sua figlia:

«Più tardi, Lavinia è scesa in cucina con l'idea di preparare una torta, per ingannare il tempo. Le ho chiesto di non consumare tutte le uova perché altrimenti sarei stata costretta a scendere nuovamente a fare la spesa, cosa che – date le circostanze – avrei preferito evitare».

Così Matilde:

«Mi piace cucinare e soprattutto mangiare, quindi mi prendo tutto il tempo per rilassarmi con un buon bicchiere di vino e tra i fornelli do sfogo alla mia fantasia, mentre in sottofondo passano le spiacevoli notizie di ciò che accade all'esterno».

Daniele Micocci, l'unico studente fuori sede, rimasto in uno dei dormitori dell'università, si è collegato per le lezioni dalla stanza che gli ho sentito definire "cella". Daniele nel suo testo ha dato conto delle trasformazioni subite dalla mensa che è l'unico spazio sociale che al momento frequenta. Racconta:

«Sin dalla porta è possibile leggere numerosi cartelli che invitano gli studenti a mantenere all'interno dello stabile una distanza di almeno un metro contrassegnata in maniera raffazzonata da segnaposti di nastro per pacchi marrone per terra. In aggiunta, un altro cartello scritto a mano e in maiuscolo stabilisce che essi potranno prendere i pasti uno alla volta. Una volta all'interno, vi è uno divisore per file con il lato destro per coloro che attendono il proprio turno e quello sinistro per coloro che si accingono a uscire. In entrambi i lati vi è un dispensatore di soluzione a base alcolica per disinfettare le mani, sebbene a essere usato sia prettamente quella sul lato di coloro che entrano, nello specifico prima di prendere un vassoio di legno laccato dalla pila sistemata su tavolino lì accanto».

Questo testo rappresenta un primo tentativo di mostrare la ricchezza etnografica di alcune scritture della vita "ordinaria" in un periodo "straordinario". I testi che ho qui utilizzato possono aprirsi a molte possibilità di analisi che qui neppure ho abbozzato, ma mi è sembrato interessante provare a proporre una prima tematizzazione "a caldo".

Certamente suggestiva è la teoria dell'*accomodation* di Miller, sopra menzionata. Si sono descritti vari modi dell'accomodamento: spazi della casa che acquistano nuove funzioni, movimenti di oggetti, di persone e di attività da una stanza all'altra, accomodamento tra persone che nella quotidianità sono così vicine magari solo durante il fine settimana o nei periodi di festa e dunque devono ricalibrare le loro lontananze e vicinanze; a volte l'accomodamento è consistito nel decidere di passare il periodo di isolamento in una casa diversa da quella abituale oppure nel riprendere possesso della "cameretta" che si usava quando si viveva con i genitori.

In questo lungo periodo di isolamento e di immobilismo, visto che è vietato uscire di casa se non per comprovati motivi, le abitazioni invece si sono rivelate spazi incredibilmente dinamici, o ancora meglio è emersa un'idea della casa, nel suo rapporto con gli individui che la abitano, non come un oggetto, ma come un processo.

Citando Mary Douglas che propone di vedere la casa come una "macchina della memoria" si può affermare che «ogni edificio ha una peculiare capacità di memorizzare o anticipare. […] la casa stabilisce i suoi ritmi temporali in risposta a pressione esterne: lo fa cioè in tempo reale»[10]. La conseguenza di lunghi inverni sarà una dispensa piena di cibo, di un'estate molto secca delle riserve di acqua e così via. In questo momento ci troviamo a contrastare gli effetti di un evento esterno e non sappiamo se e cosa di questo rimarrà traccia nei nostri spazi domestici.

Per concludere mi piace l'idea di accostare questo nostro momento di isolamento forzato, caratterizzato dalla sospensione di tutte le attività connesse, alla "Struttura", al liminoide" così come

teorizzato da Victor Turner. Il suffisso -oide sta ad indicare qualcosa che, nel nostro mondo complesso, somiglia al liminale (il momento di sospensione o margine) dei riti di passaggio delle "società tribali". Si tratta di «'spazi neutrali' o zone privilegiate [...] che si collocano in disparte rispetto alla linea fondamentale degli eventi produttivi o politici»[11] dove si può giocare con i «fattori della cultura, raccogliendoli in combinazioni solitamente di carattere sperimentale, talvolta casuali, grotteschi, improbabili, sorprendenti, sconvolgenti» [12].

Se ci troviamo in un momento liminoide, alcune delle cose sopra descritte possono esser viste come sperimentazioni di nuove modalità del co-esistere e dell'accomodarsi. Sarà interessante vedere se e cosa di queste sperimentazioni porteremo con noi, concluso il periodo di *lockdown,* nella nostra "normalità" [13].

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Note

---

[1] «Anthropology Matters is the official postgraduate network of the Association of Social Anthropologists of the UK and Commonwealth (the ASA), including the open-access peer-reviewed Anthropology Matters Journal and an email list alerting members to jobs, grants, conferences, and other relevant issues. https://www.anthropologymatters.com/index.php/anth_matters». (consultato il 10/04/2020)

[2] «Corona Times is a blog written and curated by engaged scholars from across the world, coming together across multiple disciplinary and interdisciplinary perspectives, with a strong grounding in humanities and social sciences, and in dialogue with public health knowledge. The blog is a public engagement project of HUMA, the Institute for Humanities in Africa at the University of Cape Town». (consultato il 10/04/2020)

[3] David Milles, *Going online can redress global inequalities in academic collaboration,* https://www.coronatimes.net/going-online-academic-collaboration/ (10 aprile 2020)

[4] https://boasblogs.org/witnessingcorona/curare-corona-diaries-project/ (10 aprile 2020)

[5] "Antropologia", Volume IV, Numero 3, dicembre 2017

[6] Fabio Dei, *La materia del quotidiano*. Introduzione, in Bernardi, S., Dei, F., Meloni, P., *La materia del quotidiano. Per un'antropologia degli oggetti ordinari*, Pisa, Pacini, 2011: 5-23

[7] Daniel Miller, *Per un'antropologia delle cose*, Milano, Ledizioni, 2013: 88-89

[8] Daniel Miller, Don Slater *The Internet: An Ethnographic Approach,* Berg, 2001

[9] Horace Miner, *Body Ritual Among the Nacirema, "*American Anthropologist"*,* 1956, 58(3): 503-507

[10] Mary Douglas, *Il concetto di casa: un tipo di spazio*, in Bernardi, S., Dei, F., Meloni, P., *cit*: 30-31

[11] Victor Tuner, *Dal rito al teatro*, Bologna, Il Mulino, 1986: 68

[12] *Ivi:* 80

[13] Un ringraziamento sentito lo devo alle studentesse e agli studenti del corso di Antropologia Culturale, citati nel testo, che mi hanno ispirata ed aiutata con i loro esercizi di descrizione e le loro fotografie. Spero di non aver tradito, nella mia scrittura, le loro parole e la loro fiducia.

Emanuela Rossi, docente di discipline DEA all'Università di Firenze dove insegna Antropologia Culturale e dei Patrimoni. Presso la Scuola di Specializzazione in Beni DEA dell'Università di Perugia insegna Antropologia museale. Ha cominciato a lavorare su temi patrimoniali, inizialmente da una prospettiva museale, nel 2003, conducendo la ricerca di dottorato presso il *Museum of Anthropology* di Vancouver (Canada). Qui ha lavorato sul processo di formazione della collezione di manufatti prodotti dagli indigeni della costa nordoccidentale del Canada. Sempre in Canada fa parte della *Great Lakes Research Alliance for the study of Aboriginal Arts and Cultures* (GRASAC): un gruppo di lavoro internazionale che sta conducendo un progetto di *digital repatriation*. Attualmente sta facendo ricerca sui processi di "indigenizzazione" dei musei nazionali canadesi con una ricerca sulla *National Gallery of Canada* (Ottawa). In Italia, in questo momento, sta lavorando su alcune «comunità di eredità» nella prospettiva dell'antropologia dei processi di patrimonializzazione.

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

Aphrodite Pandemos, 460 a.C. (British Museum London)

Pan-demos. Alla ricerca di un nuovo pensiero

dialoghi intorno al virus

di *Donato Santarcangelo*

15 aprile

«Noi ancora non pensiamo autenticamente». Così M. Heidegger [1]. Che l'umanità sia progredita non c'è alcun dubbio, ma in quale senso, e a quale prezzo? Potremmo cominciare col dire sinteticamente, perché non è questa la sede di uno scritto esegetico, ma preliminare, che l'idea consolidata di progresso psichico, socio-culturale e scientifico si è *schiantata* già più di cento anni or sono. Come

un inaudito e crudele *killing joke*, infatti, lo stesso progresso culturale, sociale, scientifico ed economico, ha portato tra la seconda metà dell'Ottocento e l'inizio del secolo scorso i tre grandi «maestri del sospetto» a travolgere per sempre il concetto consueto di società ed economia (Marx), di pensiero (Nietzsche) e di coscienza (Freud). L'essere umano ha assistito, allora, in estrema sintesi, dopo aver scoperto, appunto, neanche tanto tempo prima, la scienza e i suoi (relativi) rigori nomotetici, a cui giocoforza (ne scriveremo tra poco) aveva, probabilmente per effetto alone, dato poi un potere di spiegazione onnicomprensivo (una sorta di positivistico delirio di onnipotenza), alla rovina di tutte le sue acquisizioni meccanicistico-soggettocentriche. Ma il clima di generale e assoluto disorientamento si è instaurato anche (e forse soprattutto, pensando alla percezione attuale dell'insieme della società mass-mediatica) per la crisi, molto probabilmente irreversibile, dei valori borghesi del liberalismo economico e politico e della capacità di mediazione e contenimento delle grandi religioni.

I valori borghesi del liberalismo economico e politico (e le loro controparti marxiste) sono in crisi strutturale in tutto il range delle loro manifestazioni, perché hanno mostrato tutte le loro lacune e, a tutt'oggi, (e la pandemia in corso non può che acuirla…) presentano una sostanziale insufficienza (al di là delle pur enormi differenze locali) nel ruolo di garanti del benessere individuale, economico, valoriale, psicologico-sociale a livello collettivo. Naturalmente purtroppo, a livello di fenomeni grossolanamente manifesti, le derive fondamentalistiche, in senso politico e religioso, sono e saranno ben evidenti. Gli effetti di questo epocale Big Bang culturale, sociale ed esistenziale sono tutt'ora, quindi, in pieno svolgimento, le *galassie* della comprensione di noi stessi, di ciò che ci sta intorno e della loro relazione, si allontanano a velocità sempre più accelerata, proprio come le vere galassie. Vediamo allora meglio, brevemente, lo strano destino del progresso scientifico, progresso iniziato dalla «nascita della geometria» presso i Greci, secondo la nota asserzione di Husserl, e che secondo lo stesso autore, è andata in crisi irreversibile, come egli scrive nel suo fondamentale scritto del 1909, per il *tradimento* dei concetti di Logos ed Episteme, instaurati dalla cesura platonico-aristotelica. Per Heidegger la crisi (e condividiamo) si deve invece proprio all'instaurarsi dei due concetti nella tradizione occidentale.

All'inizio del secolo scorso, arrivarono come un ciclone le concezioni di fisica relativistica di Einsten che dissolvevano perfino i consueti concetti di spazio-tempo, fino al colpo di grazia della fisica quantistica, i cui effetti e conseguenze sono ancora in divenire, che arrivava addirittura ad un'assoluta indeterminazione della possibilità di calcolo della posizione dell'elettrone rispetto alla sua velocità (Heisenberg), facendo crollare così, forse l'icona più rappresentativa del metodo scientifico, la misurazione di un fenomeno fisico e della sua riproducibilità. Cosicché, così come la coscienza (vero enigma che disturba il sonno dei riduzionisti e crediamo degli stessi *emergentisti*) si traduce in un fluttuare di possibilità dell'io rispetto allo strapotere dell'inconscio (individuale ma anche collettivo), così la posizione dell'elettrone si traduce in effetti in una mera nuvola di possibilità.

Non possiamo, in questo contesto, dilungarci sull'assoluto stravolgimento della realtà e delle sue implicazioni, operato, come detto, dalla fisica quantistica. Ricordiamo, però, a titolo esplicativo, tra le possibili implicazioni, le rivoluzionarie tesi di Wolfgang Pauli, premio Nobel per la fisica nel '45, per il *principio di esclusione* e di Carl Gustav Jung, rispetto ad una impostazione addirittura acausale della realtà, da integrare al consueto metodo nomotetico, di cui i fenomeni di sincronicità sarebbero la parte più evidente ed impressionante e a cui abbiamo dedicato un altro scritto [2]. Dobbiamo anche ricordare gli esperimenti sul non localismo quantistico (entanglement), perché determinerebbero addirittura l'esclusione del cardine del fondamento scientifico, il principio di causalità.

La fisica quantistica ci pone quesiti a cui mai avremmo pensato di dover dare una risposta, e ci sottomette ad un modello «standard» di esplicazione delle leggi del mondo subatomico, accettato per ora, per la sua universale esperibilità, ma sconosciuto nell'intrinseco funzionamento… Un po' come

l'infante che sa che con l'interruttore (quasi) sempre si accende la luce, ma non sa altro… Un mondo di disorientamento costitutivo dunque, mai esperito prima nel corso dei millenni di storia del *sapiens sapiens*, e acuito dalle contingenze sanitarie. E ora, quindi, cosa non riusciamo a vedere? La maggioranza di noi è per lo più incapace di vedere in trasparenza, (e con sufficiente equilibrio) proprio come gli intrecci perversi che da sempre spontaneamente si attuano tra potere legislativo, economico, esecutivo, religioso, sociale, culturale e tecnico-scientifico, si amplifichino e, come per un'alchimia perniciosa, si distillino poi, e questo è il vero punto cruciale, nel fare di tutti e di ciascuno, analisi queste, anche piuttosto classiche nei loro fondamenti, anche se partono da differenti presupposti teorico-metodologico, e magistralmente condotte tra gli altri, da pensatori del calibro di Weber, Heidegger, Adorno, Marcuse, Canetti, Berlin, Cioran, Freud, Fromm, Jung.

Gli è che, allora, uno status quo imperante, a livello epistemologico, non è affatto ininfluente nei vari livelli della percezione inconscia, preconscia e cosciente degli individui, come se ci fossero una sorta di universali impensati che archetipicamente, secondo la lezione junghiana sottilmente ci coinvolgono, soprattutto per i sottili e non appariscenti percorsi che Kuhn e Feyerabend, tra gli altri, hanno indicato. Potremmo allora arrivare a chiederci se le questioni della «ragion pratica» non siano addirittura costituzionalmente co-appartenenti a quelle della «ragion pura», come pare suggerito dai lavori di Putnam e senza nemmeno la mediazione del «giudizio» in senso kantiano, e magari se non siano tutte e tre questioni compenetrate, come in un'impensata matrice quanto-psicoide una e trina, laddove l'arte stessa, sulla scia del pensiero di Hegel, Heidegger e Gadamer, si connoterebbe per una sua precipua valenza gnoseologica, seppur in senso simbolico-ermeneutico. Fatale la questione del simbolico, che il Logos ha esizialmente eroso, e possiamo, a questo punto, riflettere sulla lezione di Heidegger:

«Ciò che è veramente inquietante non è che il mondo si trasformi in un dominio completo della tecnica. Più inquietante è che l'uomo non sia preparato a questo radicale mutamento. Ed ancora più inquietante è che non siamo capaci di raggiungere, attraverso un pensiero meditante, un confronto adeguato con ciò che sta realmente emergendo nella nostra epoca» [3].

E se, allora, i nuclei fondamentali delle maggiori questioni epistemologiche, in campo scientifico, della conoscenza in genere e, appunto, le sconfortanti analisi degli autori su citati non fossero, appunto, da relegare nel ristretto novero degli addetti ai lavori? Non dovremmo allora cominciare seriamente a chiederci *qual è la pandemia che veramente ci ha contagiati*? Forse quella dello stesso Logos? Logos con il quale Socrate, suo malgrado (in quanto inconsapevole autore dell'epìtome avviata all'avvento del nuovo paradigma *ab Mythos*), ha strutturato la via dualistico-metafisico-soggettocentrica dell'Occidente e divenuta poi *pantocraticamente* onnipresente?

Con le parole di Andolfo:

«Si possono qualificare come "logocentriche" tanto la cultura greca (e quella occidentale che ne è derivata) quanto la cultura egizia e tutte le culture del vicino Oriente antico, da quella mesopotamica a quella giudaica e a quella musulmana. La differenza fondamentale, tuttavia, è che la prima è incentrata sulla nozione di *logos* inteso come ragione, mentre le altre sono incentrate sulla nozione di *logos* inteso come parola. Come sottolinea Luisa Terzi, mentre in Occidente, a partire dal "concetto" elaborato dai Greci, la parola attiene al conoscere, nell'antica Mesopotamia, come nell'antico Egitto e nelle religioni del Libro, la parola attiene all'essere. Il *logos* della filosofia greca è la ragione soggettiva dell'uomo che si volge alla realtà sì al fine di comprenderla, ma persuasa della totale intelligibilità dell'essere, ossia della sua piena trasparenza al pensiero umano, che per tanto è in grado di leggere dentro (*intus-legere*) il reale esperito dai sensi, sorretto da una granitica fiducia nella corrispondenza della struttura profonda della realtà alle leggi del pensiero soggettivo, capace di discernere il vero dal falso anche contro la testimonianza dalle apparenze sensibili. Ecco che il logocentrismo filosofico greco acquisisce la forma di un pensare per concetti o universali logici basato sul pdnc (principio di non

contraddizione). [...] Il logocentrismo orientale, invece, è ancorato al rapporto tra l'essere e la parola e non tra il pensiero del soggetto e l'essere [...]» [4].

Vi è allora, crediamo, la necessità assoluta di ripensare, non più in maniera settoriale, a pensieri strategicamente più ecologici, più sostenibili, più solidali, perché questa strada di stendere in senso più etico un impasto che i suoi limiti etici sembra proprio averli già raggiunti, non può essere più produttiva, di quanto lo sarebbe voler leggere i fenomeni della fisica quantistica in senso kantiano (e l'esempio è probabilmente più adeguato di quanto possa sembrare, proprio perché in entrambi i casi apparirebbe sensato a prima vista, continuare con il classicismo dello status quo). Vitale è la necessità di un altro pensiero, perché il nostro, metafisico e fondamentalista è giunto, plausibilmente già da oltre un secolo, alla fase implosiva caratteristica dell'avvento di un nuovo paradigma, auspicabilmente quello di un Mythos mercuriale questa volta compenetrato alchemicamente dall'amara *lectio* del Logos saturnio. Non lo stesso pensiero del Logos che si corregge nelle sue determinazioni etiche, psichiche ecologiche, economiche, valoriali e socio-politiche, ma la *trasmutazione stessa del pensiero.* Un pensiero capace di rispondere alla domanda di senso, disperatamente chiesta dall'essere umano schizoide del XXI secolo, umano, e forse ancora *troppo umano* per le volizioni inconsce della Téchne. Un XXI secolo nel quale il simbolico diventa davvero marcusianamente *ad una dimensione*, per esseri umani parcellizzati e appiattiti dal letteralismo digitale della onnipotente tecnica. Un pensiero che pensatori come C.G. Jung e M. Heidegger hanno visto forse traslucere in filigrana:

«Con Jung e con Heidegger l'interrogarsi sul Simbolo e l'essere diventa l'unica possibilità, quasi teurgica di intravedere, lontani dal greve fondamento della metafisica, in trasparenza, le tracce del sacro, del Dio impensato e impensabile che secondo Heidegger, solo, può salvarci, così come la luce del Numinoso junghiano probabilmente alberga come latenza nel fondo quanto-psicoide dell'Atman-Sé» [5].

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Note

[1] M. Heidegger (1952), *Che cosa significa pensare*, in M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1991: 95.

[2] T. Cantalupi, D. Santarcangelo, *Psiche e realtà*, Tecniche Nuove, Milano 2014.

[3] M. Heidegger (1953), *La questione della tecnica*, in M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1991: 36.

[4] Cfr. M. Andolfo, *L'uno e il tutto*. *La sapienza egizia presso i greci*, Ares, Milano 2008.

[5] T. Cantalupi, D. Santarcangelo, *Psiche e realtà*, cit.: 80.

Donato Santarcangelo è psicologo, psicoterapeuta e psicoanalista junghiano, membro della International Association of Analitic psychology. Già docente a contratto presso la Facoltà di Psicologia dell'Università degli Studi di Torino, attualmente insegna all'Accademia di Brera di Milano ed è direttore del Dipartimento di Etica, Epistemologia e Filosofia della Scienza dell'Università Meier di Milano. Giornalista pubblicista, i suoi studi professionali sono a Milano e Parigi.

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

Upper West Side, Manhattan (ph. Sandro Battaglia)

All'ombra di Saturno

dialoghi intorno al virus

di *Flavia Schiavo*

19 aprile

New York divisa

Recentemente Andrew Cuomo, in uno *speech,* a forte impatto emozionale, ha richiamato alcune qualità essenziali di New York City, ricordando quanto e sin dalla sua "fondazione", che

convenzionalmente viene fatta risalire al 1624, anno della costituzione della Città, essa abbia amato e accolto, senza preconcetti, uomini e donne provenienti da varie parti del mondo, trasformandoli nei cittadini di una Metropoli inclusiva, che esiste *per* e *con* i suoi abitanti. Fatta da "villaggi" (potremmo definirli micro-comunità costituite in base a specifici insediamenti etnici, storici, o per particolari eventi economici e sociali, tra cui alcuni interventi immobiliari) e vissuta per strada, come affermano Claude Lévi-Strauss e Jane Jacobs [1], New York è densa (densità media di 27 mila persone per miglio quadrato), ibridata da una molteplicità di culture, dal cambiamento veloce, progressista, tollerante e costituita da un amalgama potente in cui la cittadinanza plurale si disegna ben oltre la somma algebrica delle singole persone.

New York vive di correlati vitali e sinergie, di incontri e scontri umani, di conflitti, alleanze, di "corpi" in azione, nasce *per* e *con* il flusso umano, *per* e *con* l'innovazione culturale, l'informazione e lo scambio. È una città i cui spazi non sono stati realizzati seguendo un modello astratto o un canone estetico. Anticlassica e per certi versi irrituale è, tra le città occidentali, quella in cui la relazione tra spazio e persone si dà come inscindibile. Cresciuta anche tramite pratiche non-normative, pur essendo costituita da imponenti "architetture" urbane, non può, forse, essere percepita o pensata a prescindere dai suoi abitanti, dal ritmo umano scandito da interazioni e azioni, tra la scala micro, di quartiere, e il mondo.

Oltre la sua più intrinseca natura, rievocata da Cuomo, che va necessariamente guardata insieme a un correlato opposto di cui è più arduo e faticoso parlare (New York è una città competitiva, brutale e sperequativa in cui molti vivono ai margini dell'inferno), la metropoli statunitense è stata, fin dall'inizio di aprile, tra gli epicentri mondiali dei contagi rilevati [2] e dei decessi attribuiti al Covid-19: più di 14 mila, a fronte di 28 mila negli interi States, nel periodo di Pasqua. Immediatamente dopo la principale solennità del Cristianesimo che celebra la resurrezione di Gesù, martedì 13 aprile, il bilancio di 3.602 decessi ha superato la soglia del giorno più nero della storia newyorchese, quello della strage del 9/11 2001, quando furono contati nella sola New York City 2.753 morti, periti per l'attacco terroristico alle Twin Towers.

Consapevoli che i "numeri" di questa pandemia siano fuorvianti, opachi, consegnino in modo impreciso un contesto in rapido cambiamento, e non restituiscano un reale spaccato della situazione né a livello locale, né tanto meno globale – quanto meno in termini generali – è possibile avanzare alcune ipotesi riguardo alle quantità in progress, via via pubblicate [3]. L'alta diffusione dei contagi a New York, dipendente da numerosi fattori, potrebbe essere ricondotta anche alla natura fluida della città, caratterizzata dalle molteplici enclave e da variabili economie. Forse la più importante degli States, la megacity ha una altissima densità di persone e attività, è un punto di confluenza e di flussi, un hub, ed è tra i luoghi cardine, a livello planetario, sia delle innovazioni culturali, sia delle ritualità più feroci insite nel capitalismo. Un capitalismo dinamico che, pur essendo innervato da fattori e processi antinomici spesso germinati per "strada" (pratiche di partecipazione autoprodotte; volontariato come modalità consueta di intervento; associazioni sociali e culturali; gruppi etnici in grado di innescare best practices, poi diffuse), punta al consumo e alla produzione, ed è sostanzialmente eterodiretto.

Nonostante sussista una significativa capacità di resistenza di alcuni gruppi svantaggiati, intensa in certe circostanze e contesti, che ha prodotto nel tempo notevoli risultati – è significativo ricordare che C. Dickens [4] in visita a New York abbia notato la diversa qualità della Democrazia americana al suo nascere – la crisi determinata dalla pandemia del Covid-19 sta amplificando macroscopicamente la discrasia tra le "città interne".

Fin dalla sua nascita New York ha "alimentato" più città, non solo riguardo alla morfologia urbana (fatto noto e costitutivo della struttura insediativa), ma rispetto agli strati sociali, ai sub-ambiti relativi,

ad alcune geografie urbane e alle specifiche condizioni di vita. Tale discrasia, di cui più volte si è argomentato [5], in queste condizioni di massima crisi, rappresenta l'elemento dominante, rendendo più espliciti e accrescendo enormemente i disagi di chi vive una condizione marginale: dall'assenza di prevenzione e cura; al cibo (caratterizzato da elevati consumi di Junk food e di grassi animali, causa di complicazioni tra cui l'obesità, i problemi cardiovascolari, il diabete, che rendono più fragili all'infezione virale in corso); agli scarsi consumi di vegetali freschi e frutta e dunque al minor apporto di nutrienti e vitamine con relativa incidenza sulla salute e sul sistema immunitario [6]; alla assenza, infine, di prevenzione per la insufficienza di Community Health Centers in area urbana, ad accesso gratuito, la cui presenza capillare favorirebbe un miglioramento della qualità della vita e una difesa riguardo alle malattie sistemiche destinate ad avere, come riportato dai canali di informazione, un'incidenza sulla mortalità, in presenza di infezione Covid-19.

Rende ancora più difficile la condizione di chi stia ai margini, la mancanza di quella organizzazione basilare che fornisca una chiara informazione, che distribuisca presidi per la protezione personale (carente anche per gli operatori sanitari), che argini il contagio e che si occupi dei gruppi socialmente svantaggiati e degli individui che presentino sintomi riconducibili al Covid-19. Negli ospedali, o in alcuni Pronto soccorso, come quello del Bronx, dove si registrano affluenze altissime, si assiste a scene catastrofiche: numerose persone, afroamericani e latini perlopiù, ammassati nei corridoi o sulle barelle, non ricevono alcuna cura adeguata, permanendo in stanze e spazi con altissime saturazioni virali. Afroamericani e ispanici rappresentano il 51% della popolazione newyorchese, ma costituiscono il 62% dei decessi attribuiti al Covid-19, presentando, infatti, un tasso di mortalità doppio rispetto ai bianchi della stessa fascia di età.

Il Covid-19, dunque, ha messo in luce, come lo stesso de Blasio ha rilevato, le due diverse se pure contigue e interrelate società newyorchesi: abbiente e indigente; in grado di rifugiarsi nelle diverse località di vacanza in lussuose dimore e di usufruire di numerosi servizi, tutelata da cure e da un sistema sanitario efficiente solo quando privatizzato, la prima; totalmente "nuda", frangibile ancor più di prima, e costretta a lavorare senza alcuna protezione, la seconda.

La città esperisce il contagio, dunque, come fosse costituita da due mondi disuguali e lontani: i quartieri residenziali della upper class, ora vuoti (così come alcune aree commerciali, per il lock-down) per l'esodo dei ricchi; mentre in distretti come il Bronx, i marciapiedi brulicano dei "lavoratori essenziali" che, abbandonati a se stessi e senza tutela, quasi ingranaggi sacrificali per far muovere la città, si espongono agli effetti dell'epidemia, e gli ambulatori nello stesso quartiere (nero per l'84%) straripano di sintomatici e infetti che per quasi il 100%, sono afroamericani.

Appare interessante, incrociando i dati e cercando di comprendere l'impatto sociale del Covid-19, porre in luce che il 79% dei lavoratori in prima linea a NYC, che abitano le aree più povere, tra cui infermieri, addetti alla subway, operatori sanitari, driver di furgoni, cassieri e impiegati dei supermarket, sono afroamericani o latini. In tal modo comparando le zone, del Bronx, dei Queens e di Brooklyn, in cui i contagi sono più elevati, si nota una sovrapposizione con le aree urbane dove tali lavoratori risiedono.

L'organizzazione privatistica del sistema sanitario americano potenziata da Trump, ancor più post Barack Obama, com'è noto non garantisce affatto le fasce più deboli della popolazione, i veri soggetti fragili negli States, soprattutto nelle grandi città, composte da una gran quantità di persone e da differenti gruppi, economicamente sfavoriti e gravati anche dalla condizione critica delle reti sociali, al momento ancor più disconnesse; persone il cui numero peraltro sta crescendo in modo esponenziale, anche per la chiusura di molte aziende e per la perdita di numerosi posti di lavoro: a metà aprile si contano più di 22 milioni di individui che in America hanno perso la propria occupazione; essi si sommano a una grande massa di popolazione che già in precedenza soffriva

condizioni inique e non solo in quartieri "marginali" come il Bronx, dove il tasso di decessi è più del doppio che in altre aree urbane.

Incidono fortemente in questo trasversale disastro newyorchese i tempi di reazione alla diffusione del contagio legati alle scelte discriminatorie e personalistiche di Trump (deliberatamente sorde ai pareri scientifici) che ha peraltro bloccato i finanziamenti all'Organizzazione Mondiale della Sanità e ha spinto i Governatori a rallentare le misure di contenimento; scelte mirate a perseguire i suoi progetti di rielezione essenzialmente fondati sul rilancio dell'economia americana, scelte orientate fin dall'inizio della pandemia a fornire linee guida assai lasche per l'intera Nazione. Linee in parte disattese, o diversamente declinate e corrette da alcuni Governatori locali [7], tra essi Gavin Newsom o London Breed (Governatore della California e Sindaco di San Francisco), in certi casi più prudenti e più responsabili, ma comunque lenti anch'essi nella risposta, tra questi Cuomo insieme a de Blasio (per le norme sul "social distancing" o per la chiusura delle scuole, emanata solo il 15 marzo) [8], e comunque immersi nell'enorme contraddittoria realtà americana. Tali Governatori, infatti, mentre si interrogavano (e si interrogano) sulla "giustizia" e talvolta sull'equità delle scelte, richiamando l'inclusività urbana, cercavano (e cercano) il modo per non fermare le città e per far ripartire un'economia fortemente gravata, ancor più, se possibile, che durante la crisi rovinosa del '29. Mentre si adottano varie misure di contenimento dei contagi si punta a riaprire negozi, aziende, attività commerciali. Oltre al voler garantire linfa vitale alle grandi compagnie, dunque, si tende a far muovere danaro, investimenti, e quell'enorme varietà di settori produttivi – dal macro al micro – fortemente radicati in ambito urbano e parte della sua vitalità, tra essi il Real estate market.

Paesaggi urbani del virus

La città, costituita dai Five Boroughs, i 5 Distretti (Manhattan; Bronx; Brooklyn; Queens; Staten Island), ha una popolazione complessiva di 8.398.748 (al 2018) suddivisa in un modo disomogeneo, soprattutto per quanto attiene la densità ponderata. Manhattan, che ha una superficie di 87 kmq (comprese le acque interne) e una superficie utile di 59 kmq, conta 1.628.701 abitanti che salgono, con i commuters e i city users, a una quota che ammonta a circa 4 mln di persone [9].

Le altissime cifre del contagio del Covid-19, soprattutto a NYC, e ancor più se paragonate a quelle degli altri Stati americani e di alcune città (vd. nota 2 e 3) producono uno straniamento analogo a quello generato dalle immagini dei paesaggi urbani spettrali. Essi raccontano una città che, sotto la spinta di un'emergenza sanitaria, per la quale non si possiedono gli strumenti che garantiscano in modo equanime gli abitanti, appare irriconoscibile.

Foto, immagini e video on line, sui social o in tv, riprendono Avenues, tra cui la Broadway o la Fifth, Streets, Parchi (Bryant Park o Central Park), trasformati in luoghi fantasmatici e vuoti. Mentre i ciliegi e i tulipani fioriscono nonostante, ambiti come Times Square mai deserti, mai solitari, restituiscono scatti di una città senza abitanti, o in cui gli individui sperduti e isolati assurgono all'immagine del quotidiano, laddove la malattia è diventata lo status permanente. Paesaggi dello sconforto. E talvolta paesaggi di morte. Fotografie che capovolgono il senso urbano precedente quando un raro passante isolato, uomo o donna che fosse, esprimeva l'occasionale peso dell'emarginazione contemporanea, in una città capace di nutrire come di divorare e in cui la corrente umana era parte stessa del paesaggio, suo fondamento ed estetica.

Talune immagini [10] che ritraggono la New York desolata di questi giorni possiedono una bellezza intrinseca connessa alla parte "ombra" della sfera emozionale. New York, forse più che altre città europee, storiche, classiche, stratificate, ha negli anni costruito un paesaggio identitario in cui le persone *sono* il paesaggio stesso, forse più degli oggetti urbani (i parchi; i ponti; le Avenue) o più delle architetture, per quanto esse, in alcuni casi assumano un valore imponente.

Se Place Vendôme, la Tour Eiffel, la Cour Carrée del Louvre, o Piazza del Campidoglio, tòpoi e modelli specifici, vuoti di gente, rimandano a immagini storiche o metafisiche – agli autori o agli architetti dello spazio, alle azioni unitarie che lo determinarono, a una forma di potere più univoco e storicizzato frutto dalle relazioni tra matrici culturali sedimentate e intenzioni politiche, o rinviano piuttosto a modalità di pianificazione e a quei progetti unitari che diedero vita a sistemi costituiti da un asse (come un boulvard), da interventi complessivi come il Ring a Vienna o l'Ensanche a Barcellona, o da una piazza pensata in rapporto alle architetture che ne definivano il bordo, agli equilibri geometrici perseguiti, a un linguaggio rispettoso di un canone – di contro il paesaggio di NYC, fatto di flussi, corpi, caso, collisioni, appare, oggi, ancor più vuoto di senso, se possibile. Nel gran numero di fotografie che ritraggono la città sfigurata, nata senza Piano e priva di un progetto unitario, mancano i veri fautori dell'urbano: i corpi in azione, autori dell'impresa trasformativa, concreta e imprevedibile. In assenza di quel senso primario, il paesaggio esprime il dramma di un crollo.

Il significato di uno spazio vuoto a New York City, ancor più che altrove, assumendo un valore tragico e collettivo, rende la solitudine dei newyorchesi, non identificabile con quella figura tragica del Novecento europeo che aveva descritto l'individuo straniato e solitario di fronte alla contemporaneità, ma diventa il correlato diretto dell'intera identità urbana. Questa, assente, ci pone di fronte a una frattura epocale, a uno scenario in cui luce e ombra convivono e in cui il tracimare di un deserto condiviso per l'assenza umana rappresenta il disorientamento dell'inconscio collettivo, vissuto non solo dagli abitanti ma da chi osservi da lontano questo epicentro, così duramente colpito.

Il rifugio

La crescita esponenziale dei contagi – lo stesso Cuomo ha affermato che con le cifre attuali potrebbero essere necessarie cure urgenti per una crescente ed enorme quantità di persone – ha indotto comportamenti di autotutela, ben oltre le prescrizioni. Una porzione consistente dell'enorme folla che abitava in città è, se residente, nascosta nelle case; una parte è assente per la sospensione delle attività turistiche e per il flusso dei commuters; una ulteriore porzione, quella appartenente alla upper class, è fuggita in luoghi vicini all'area urbana, come gli Hamptons. A Long Island il traffico aereo privato è aumentato: velivoli aziendali, idrovolanti, elicotteri privati hanno solcato il cielo di New York e dei suoi dintorni; nei luoghi di villeggiatura i negozi sono stati spogliati da ricchi newyorchesi che hanno acquistato persino congelatori extra, per assicurarsi cibo per un intero anno. Luoghi come Fisher Island, a Long Island in prossimità della costa del Connecticut, che ha fuori stagione una popolazione di sole 230 persone, hanno emesso un "new urgent protocol" chiedendo ai non residenti (in gran parte provenienti da NYC) di stare in quarantena per almeno un mese; mentre in altre frazioni di Long Island dove la popolazione è più che raddoppiata, passando dai 60 mila abituali a 100 mila, i newyorchesi non sono stati ben accolti dai residenti che hanno manifestato paura e rabbia per gli arrivi dalla grande città [11].

La paura e gli effetti del Covid-19 hanno prodotto non solo una città vuota, ma hanno messo il mondo di fronte alla rappresentazione esplicita della morte, tra i rimossi della civiltà occidentale. Non solo a New York, anche in Italia, come in Europa, l'opinione pubblica è stata scossa dall'immagine dei camion carichi di bare, dai corpi ammassati nei container refrigerati utilizzati come obitori temporanei, dallo strazio dei morti cui viene negata la possibilità di salutare i parenti, dalle fosse comuni dove, proprio a NYC, viene seppellito il popolo dei senza nome, fatto da quei corpi non reclamati dalle famiglie, per una morte collettiva che riguarda tutti e che in certi casi coincide con una morte sociale e con una morte dell'etica.

Tra i paesaggi urbani della desolazione – oltre a Times Square vuota di gente, alla Broadway deserta, ai parchi poco frequentati, ai marciapiedi spopolati – quello di Hart Island, un "potter's field" – un

“public cemetery”, chiamato così per una citazione biblica dal Vangelo di Matteo – a est del Bronx, è un cimitero pubblico, sito sull’isola da 150 anni. Esso, che accoglieva, prima della pandemia, circa 24 defunti alla settimana, ne riceve ora molti di più: per il notevole incremento dei decessi, da metà aprile, sono stati sfiorate cifre che ammontano a oltre 700 feretri al giorno. Le tragiche immagini dei morti della pandemia, che stanno saturando Hart Island, hanno fatto il giro del mondo, rimandando non solo al dramma della malattia, ma esprimendo brutalmente la differenza di condizione e di possibilità che la stessa pandemia sta amplificando e rendendo palese.

L’isola di Hart, lunga circa un miglio, dalle coste rocciose e con edifici abbandonati, è a est del Bronx, a Long Island Sound. Dal 1868, fu acquistata dalla Città, fu un campo di addestramento militare, sede di un manicomio femminile, di un sanatorio per la tubercolosi, di un campo di prigionia, di un rifugio per gli homeless, e iniziò ad accogliere corpi non reclamati di uomini e donne senza famiglia. Fin dall’inizio furono riservati 45 acri per il City Cemetery [12] usato anche per le persone che non potevano permettersi funerali privati, tra essi un’enorme quantità di migranti, in una fase in cui l’onda migratoria era imponente e la città, pur offrendo possibilità, divorava migliaia di persone manifestando pienamente la sua potenza destruens.

In media a Hart Island vengono sepolte circa un migliaio di persone all’anno, e si stima che vi siano seppellite circa un milione di individui, anche se il numero esatto non è calcolabile, in quanto negli anni ’30 le tombe furono riutilizzate, e perché un incendio durante gli anni ’70 distrusse i documenti e i registri contenenti gli elenchi dei tumulati.

La prassi utilizzata per il seppellimento non è cambiata, oggi come allora (come si vede in documenti d’archivio, tra cui un’immagine del 1890 di Jacob Riis): le bare vengono calate dentro una sorta di trincea da alcuni addetti, i detenuti della prigione di Rikers Island, che compiono questo rito funebre impilandole in profonde fosse tanto ampie e profonde da poter contenere più di 150 feretri di adulti, un migliaio di neonati e di altre piccole scatole di legno che contengono i resti. Brutale e ancor più violenta è l’immagine della scrittura dei numeri e dei nomi sulle scarne tavole di pino chiaro, con un grosso pennarello nero, in modo che quanto annotato sui registri possa essere rintracciabile per consentire, eventualmente, un recupero delle salme da parte delle famiglie.

In questa fase di esplosione della pandemia, quando la Città ha addirittura assunto lavoratori a contratto per seppellire le vittime, quella folla di seppelliti senza nome non dovrebbe essere osservata attraverso categorie massificanti. Chi sono, infatti, i morti? Ogni persona ha una storia, un nome, una identità. Ogni persona dovrebbe essere inclusa in una rete sociale di partecipazione, assistenza oltre che in un circuito di affetti. Rete che, in alcuni casi, a New York è molto attiva ed è in grado, spesso, di produrre azioni, pratiche di trasformazione e resilienza.

Tale immagine ottimista e aderente al mitologema dell’“American dream”, che combacia con la vision retorica richiamata da Cuomo, è sicuramente reale, ma non è l’intero: questa enorme metropoli, infatti, presenta e ha sempre presentato (sin dalla metà del XIX secolo, quando la città iniziò ad accogliere le grandi ondate migratorie) livelli incontrollati di sperequazione, condizioni non eque e differenziate di vita, innumerevoli disparità di stato che hanno prodotto e producono un disagio, tanto forte a volte, da cancellare l’identità delle singole persone.

Questa singolare condizione di invisibilità che per ora è appannaggio di chi si attiene alle norme del lock-down, condizione che rende gli abitanti di New York degli “invisibili temporanei”, riguarda anche altri. Tra questi gli homeless che, “invisibili” [13] per davvero, sono tra i pochi “visibili” per strada, e sono parte di quel cospicuo numero di vittime del Covid-19 seppellite nel Public Cemetery di Hart Island.

Difficili da censire, negli ultimi anni, i senzatetto hanno raggiunto livelli più elevati di quelli registrati durante la Grande Depressione del 1929. Secondo alcune valutazioni [14] a gennaio del 2020 le cifre riportano la presenza di: 62.679 individui; 14.682 famiglie; 21.886 bambini, rifugiati ogni notte negli alloggi comuni municipali, gli shelter, di New York City, in giro per strada o nella subway [15]. Una folla di homeless che, diversificata al proprio interno (una difformità riguarda ad es. il numero di donne, 4.928, e di uomini, 14.082, all'inizio del 2020), non proviene unicamente dai quartieri più marginali, ma attiene, anche se con alcune specificità, all'intera metropoli, mostrando quanto il problema sia trasversale.

Nell'ultimo decennio l'incremento medio dei senzatetto [16] è salito del 60%, mentre il numero di adulti "single homeless" è aumentato del 139%, rendendo visibile quanto l'isolamento affettivo e l'erosione e disconnessione dalle reti sociali siano questioni determinanti, se poste in relazione con i fattori che inducono le condizioni generali degli homeless stessi e messe in relazione con la pandemia in corso. In tal senso, seppur in sintesi, è utile richiamarne le principali cause della crescita dei senzatetto: per quanto riguarda le famiglie, una è la mancanza di alloggi a prezzi accessibili, la scarsità di housing sociale (carente anche durante la sindacatura di Bill de Blasio, Sindaco in carica dal 2014) dovuta a politiche urbane carenti e interconnessa al Real estate market, uno dei capitoli più vivaci del bilancio economico, cui va sommata la mancanza di occupazioni stabili a retribuzione fissa, la mobilità e la variabilità del mondo del lavoro, la competizione, nonché la carenza stessa di lavoro. Fattori che, incrociati ad altre variabili, determinano gli sfratti, spesso dopo un iniziale sovraffollamento degli alloggi a cui, in certi casi, sono connessi episodi di violenza domestica, esplosi in condizioni sociali di alto rischio.

A tali fattori gravissimi si associa, frequentemente, tra i senzatetto un'alta incidenza di disturbi mentali [17] oltre a quelli collegati alla salute o alla dipendenza (soprattutto alcol), che non vengono trattati né presi in considerazione, anche per l'impossibilità di questi di accedere ai servizi sanitari basilari.

Se l'epidemia di Covid-19 ha un impatto drammatico sulla vita psico-fisica di ogni persona, ha un effetto devastante su quella dei senzatetto che sono particolarmente vulnerabili, per il tasso più elevato dei problemi di salute e per l'impossibilità di praticare qualunque isolamento volontario o quarantena in residenze adeguate, per l'impossibilità di accesso ai bagni e all'acqua corrente necessaria anche solo per lavarsi le mani, per un evidente stato del sistema immunitario: da defedati è ovviamente più difficile sopravvivere.

Alcune Coalizioni, Leghe e Team di azione sul territorio (come la Legal Aid Society o la Coalition for the Homeless) stanno monitorando, oltre alla condizione dell'epidemia, la risposta della municipalità ai problemi degli homeless. Rivelando le incongruenze delle iniziative prese a livello della gestione del problema, questi gruppi che vivono anche grazie all'azione di volontari, stanno spingendo il governo urbano ad agire per garantire alcuni servizi fondamentali, tra essi l'alimentazione, o l'apertura di camere d'albergo non occupate da destinare ai senzatetto malati o più vulnerabili [18]. L'ulteriore difficoltà a reperire cibo dipende anche dalla chiusura, in conseguenza dell'esplosione dell'epidemia, di quelle mense che, aperte abitualmente, fornivano ad alcuni almeno un pasto caldo al giorno.

In questo momento, dunque, sia l'emergenza collettiva, sia il lock-down sia la sospensione di numerose attività, non garantiscono l'immenso popolo degli invisibili, la cui terribile situazione non può essere certamente risolta dalle pur importanti iniziative della Coalition for Homeless che, ad esempio tramite il Grand Central Food, coordina la distribuzione di un migliaio di pasti, ogni notte, in quelle strade dove vivono i senzatetto. Cosa sono un migliaio di pasti per una immensa

popolazione, che cerca riparo nella subway, o dorme, esposta al contagio, sui marciapiedi della città deserta?

Il tema dei senzatetto, privi di documento di identità, invisibili ma tutt'altro che incorporei e senza nome, cittadini di una perenne solitudine esperita quotidianamente, apre alcune questioni; una è certamente connessa alla "casa", che in questa fase ha una risonanza concreta e simbolica, l'altra è profondamente interconnessa con la "cura" sia intesa in senso concreto, sia simbolico, un'altra ancora è collegata alla "città", intesa come casa comune.

Conclusioni

Pensare e tenere vivo l'intelletto senza staccarlo dalle emozioni, che sono comunque linfa vitale di ogni ragionamento, interrogarsi su quello che sta accadendo oltre l'economia, non vuol dire ovviamente affermare che gli aspetti concreti siano secondari, tutt'altro, ma significa rintracciare alcuni fili, tra il simbolico e lo storico, che tessano reti di immagini e riflessioni, che provino a tenere insieme i frammenti e gli eventi che in questa fase stiamo vivendo.

Integrare emozioni e logos, significa provare a decodificare il senso avvertendo pienamente l'onda d'urto dell'inconscio collettivo che ora, potremmo dire, vive all'ombra di Saturno. Pianeta che governa la legge, l'ordine, la sterilità, la rinuncia, la prudenza, la lontananza dei rapporti, e definisce un archetipo, che simbolicamente restituisce il nostro tempo, contraddistinto da un valore d'ombra che invade il vissuto umano, il pensiero, le parole, i sogni. Un vissuto ribaltato in cui il rapporto tra interno ed esterno assume un peso differente sia in termini generali, sia rispetto al quotidiano di ognuno.

La casa, in questa fase rappresenta ancora di più un rifugio salvifico, ad alto valore simbolico. Joseph Rykwert, nel suo *La casa di Adamo in Paradiso*, aiuta a comprenderne il senso, non riflettendo unicamente sugli esiti architettonici dei maestri del Movimento Moderno e sulle loro sperimentazioni sulla "abitazione", ma guardando a un'idea astratta, reputata portante: quella della "prima casa". Non in chiave strettamente materica, bensì riflettendo su un archetipo, probabilmente trasversale alle differenti culture e alle differenti fasi storiche. Un'idea molto potente che, in questo mio scritto, estendo alla citta, intesa come polis collettiva e come "prima casa" altrettanto collettiva.

In questa fase la casa, e la città intesa come casa, non rappresenta solo un riparo, ma assurge a un prioritario "luogo tutelare". In questa permanenza si compiono, dunque, i principali eventi delle nostre vite, deprivate di alcuni elementi fondamentali tra cui la libertà di spostamento, la scelta di incontrare le altre persone, la possibilità di visitare altri luoghi, lontani o vicini poco importa.

Siamo come alberi, quindi, con le radici fisse al suolo e, come gli arbusti, cerchiamo un adattamento che è fortemente influenzato dallo spazio concreto e simbolico in cui viviamo, che diviene la parte funzionale alla nostra stessa identità: essere vivi e restarlo significa anche, ora, avere una "casa", avere una "città" che ci protegga. Il rapporto con la casa, intesa in questo duplice senso, politico e quotidiano, empirico e simbolico, mostra quindi ancor più il suo essere parte del fondamento culturale che abbiamo introiettato e che sostanzia le nostre vite.

Una visione che fa i conti con la realtà concreta, che ribalta l'abituale idea riguardo ai concetti di interno e di esterno, modificando la consueta modalità di elaborare piani, trasformando l'idea di futuro e la percezione stessa della dimora. Essa esprime, dunque, una sostanziale ambiguità: placenta e prigione, è ciò che ci protegge dalla paura della morte e della malattia. In una singolare intersezione tra pubblico e privato.

Le coppie dicotomiche: interno/esterno; basso/alto; ombra/luce vengono pertanto sovvertite. In un mondo in cui il sommerso, il nascondimento, l'occultamento, sono quegli attributi che si oppongono ai concetti che abitualmente innervano la nostra vita sociale, toccando persino il binomio salute-malattia che, in rapporto allo spazio domestico, viene capovolto: la casa che è il luogo dove si sta per periodi prolungati quando si è malati, oggi al contrario è ciò che ci protegge dall'esserlo, trasformandosi, quando le condizioni di vita lo consentano, in un paradiso ritrovato riconducibile a una dimensione atemporale. Un rifugio, un'origine, una radice, un luogo sacro che il "costruttore primitivo" aveva progettato e sognato, prima della realizzazione.

La strada, un grande luogo democratico, ovunque e soprattutto a New York, viene meno, ed è oggi un luogo desolato dove non si esperisce più il confronto urbano, tra forze dispari e differenti. Proprio perché interdetta, mostra la mancanza del luogo dove sia possibile rivendicare, dove sia possibile esprimere partecipazione, autonomia, resilienza civile. Per strada restano gli esseri più frangibili, quelli che non possiedono una casa o che sono esposti, quali individui soggiacenti alla volontà del capitale. Chi gestisce questa pandemia, Cuomo, de Blasio e soprattutto Trump dovrebbero interrogarsi su quanto il Covid-19 non abbia solo mietuto vittime, ma abbia amplificato i problemi sociali e quegli effetti di morte insiti nella società contemporanea e nelle sue contraddizioni. Forse va ricordato che a fare una città sono soprattutto chi sta, vive e abita per strada.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Note

---

[1] C. Lévi-Strauss, "New York post- e prefigurativa", in *Lo sguardo da lontano*, Il Saggiatore, Milano, 2010; J. Jacobs, *The Death and Life of great American Cities*, Vintage Books, Random House, 1992, New York.

[2] In Italia stati conteggiati 24.648 decessi; segue la Spagna, con 21.282 morti; la Francia, 20.796; Regno Unito, 17.337; New York City, 14.887 (dati del 22 aprile). È inoltre interessante comparare, attraverso le informazioni divulgate dal New York State Department of Health and Mental Hygiene, dall'ufficio del Governatore, dal COVID Tracking Project and the Center for Systems Science and Engineering at Johns Hopkins University, sul Covid-19, che mostrano i dati sui casi accertati; 17,803, Manhattan (decessi attr. al Covid-19, 1.805); 31.911, Bronx (2.937); 37.564, Brooklyn (4.148); 43.824, Queens (4.057); 10.582, Staten Island (608); 1332 (provenienza non identificata). Un dato rilevante proviene, anche, dalla distribuzione delle morti in base alle etnie, oltre che in base alle età. I decessi fin ora riscontrati interessano il 34% di ispanici; 28% di neri; 27% di bianchi; 7% di asiatici; e un restante 4% di altri ceppi. In tutto lo Stato di New York a metà aprile, si registrano 195.081 casi; in Florida, 20.394; in California, 22.348; in Illinois, 22.025, con 9.616 a Chicago. Altre cifre che riguardano NYC (sempre al 22 aprile): tamponi effettuati, 324.819; casi confermati, 141.754; decessi attribuiti al Covid-19, 15.411. Lo Stato di New York ha circa 19 milioni di residenti, è un po' più piccolo della Florida, ma ha dieci volte in più di casi accertati. La California ha circa il doppio della popolazione di NYC, ma molti meno decessi attribuiti al coronavirus.

[3] Pur importanti per comprendere l'andamento, i numeri andrebbero esplorati considerando che essi non sono in grado di restituire la realtà in corso, probabilmente impossibile da monitorare: i numeri divulgati relativi ai contagi corrispondono a quelli dei sintomatici noti e dai tamponi effettivamente effettuati. I numeri dei decessi non hanno al proprio interno sottoinsiemi in grado di spiegare perché effettivamente le persone siano decedute (per o con il Covid-19; per complicanze in aggiunta a quelle attribuibili al virus tra cui la polmonite interstiziale). Esprimendo tali considerazioni, e dovendo comunque consultare report attendibili, per le cifre si è fatto riferimento ai dati pubblicati dalla Johns Hopkins University: COVID-19 Dashboard by the Center for Systems Science and Engineering (CSSE) at Johns Hopkins University (JHU), https://coronavirus.jhu.edu/map.html.

[4] Alcuni autori, soprattutto europei che osservavano da "lontano" l'America, rilevarono quella specifica democrazia rappresentativa repubblicana che Alexis de Tocqueville analizza in *De la Démocratie en Amérique* (pubblicato tra il 1835 e il 1840). La stessa espressione politica viene osservata da Charles Dickens a partire dalla "strada", nel 1842 (in *American Notes*).

[5] Vd. F. Schiavo, *Storie di corpi in fiamme: «We Mourn Our Loss»*, in «Dialoghi Mediterranei» n. 30, 2018. Testo disponibile al sito: http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/storie-di-corpi-in-fiamme-we-mourn-our-loss-2/; F. Schiavo, *Due Città. Dalla forma urbis ottocentesca alla metropoli contemporanea: la retorica dello spazio*, in «Dialoghi Mediterranei» n. 31, 2018. Testo disponibile al sito: http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/due-citta-dalla-forma-urbis-ottocentesca-alla-metropoli-contemporanea-la-retorica-dello-spazio/; F. Schiavo, *Blood of my Blood. Frammenti della vita dei 'nostri' Antenati, a New York*, in «Dialoghi Mediterranei» n. 32, 2018. Testo disponibile al sito: http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/blood-of-my-blood-frammenti-della-vita-dei-nostri-antenati-a-nyc/; F. Schiavo, *Goodbye my dreams, goodbye my land*, in «Dialoghi Mediterranei» n. 34, 2018. Testo disponibile al sito: http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/goodbye-my-dreams-goodbye-my-land/; F. Schiavo, *Dance! Il corpo e l'anima. Conflittualità urbane a New York nel XIX secolo,* in in «Dialoghi Mediterranei» n. 36, 2019. Testo disponibile al sito: http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/dance-il-corpo-e-lanima-conflittualita-urbane-a-new-york-nel-xix-secolo/.

[6] F. Schiavo, "Junk food" o "healthy food"? Il cibo, la cultura, i costi sociali: una questione non solo americana", Conferenza SIU, "L'Urbanistica italiana di fronte all'agenda 2030 per lo sviluppo sostenibile. Portare territori e comunità sulla strada della sostenibilità e della resilienza", Bari-Matera 5-7 giugno 2019.

[7] Il governatore di New York, Andrew Cuomo, ha esteso le misure di lock-down, anti coronavirus, fino al 15 maggio 2020, affermando quanto non sia ancora il momento di allentare le restrizioni, e sostenendo quanto il distanziamento sociale stia funzionando. Scuole e attività non essenziali resteranno, infatti, chiuse fin quando sarà reputato opportuno. Cuomo ha anche prescritto, con un ordine esecutivo (del 17 aprile 2020), di indossare mascherine sui mezzi pubblici, e durante il trasporto privato. Recenti affermazioni di Cuomo rendono lo sforzo che il Governatore sta facendo per controbilanciare le spinte che vorrebbero riaprire i settori economici, attualmente in sofferenza: "Unpausing New York and reopening our economy is going to be an ongoing process over the coming weeks that we're working through with other states, but we have to do it in a way that doesn't drive up the infection rate and create a second wave of the virus."

"We have shown that we can control the spread of the virus, but we can't now undo all the progress we've made. As we continue to work on a regional plan to get people back to work and get businesses back up and running in a safe and responsible way, we are extending all NYS on Pause functions until May 15th in coordination with other states in our multi-state council because although we can control the beast, we need to get that infection rate down even more and we are not there yet." Vd. New York State. Information on Novel Coronavirus; https://www.governor.ny.gov/news/amid-ongoing-covid-19-pandemic-governor-cuomo-announces-nys-pause-extended-until-may-15.

Riaprire New York e la nostra economia potrà essere solo frutto di un processo in corso nelle prossime settimane, al quale stiamo lavorando con gli altri Stati, ma ciò dovrà essere fatto in modo che non aumenti il tasso di infezione e che non si sviluppi una seconda ondata di contagi. Abbiamo dimostrato che possiamo controllare la diffusione del virus, e dunque adesso non possiamo annullare tutti i progressi che abbiamo fatto. Mentre continuiamo a lavorare su un piano regionale per riportare le persone al lavoro e ripristinare le attività, in modo sicuro e responsabile, stiamo estendendo tutte le iniziative relative a "NYS on Pause" fino al 15 maggio, in coordinamento con gli altri Stati, nel nostro Consiglio con i rappresentanti dei diversi Stati perché, nonostante non possiamo controllare la "bestia", dobbiamo ridurre ulteriormente il tasso di infezione.

[8] Va purtroppo rilevato che anche un solo giorno di ritardo ha consentito la diffusione incrementale del virus, fonti autorevoli sostengono che per quanto attiene NYC cinque giorni di anticipo rispetto alle norme di chiusura, lock-down e distanziamento sociale avrebbero ridotto dell'80% l'infezione, la cui diffusione ha una crescita esponenziale: città dense come Hong Kong o Singapore, con misure di contenimento nette, hanno controllato la curva dei contagi in modo molto più efficiente di quanto non sia accaduto a New York. La

risposta federale negli States è stata comunque influenzata da Trump e dal suo delirante distacco dalla realtà, e ha prodotto lentezza nell'applicazione delle norme restrittive e pochissimi controlli attraverso i test.

[9] Come riporta, tra gli altri, l'articolo "The Dynamic Population of Manhattan", di Mitchell L. Moss e Carson Qing, Rudin Center for Transportation Policy and Management Wagner School of Public Service, New York University, March, 2012, disponibile al sito:

https://wagner.nyu.edu/files/rudincenter/dynamic_pop_manhattan.pdf; la popolazione diurna di Manhattan è di circa 4 milioni di persone, ed è composta non unicamente dai residenti ma da commuters (lavoratori pendolari) e da city users, e da una popolazione aggiuntiva di circa 18 mila pazienti ospedalieri (in condizioni normali, non in questa fase) e 70 mila studenti pendolari.

[10] Come "visual equipment" di questo articolo, e dopo aver osservato le innumerevoli immagini in televisione, o reperibili on line che ritraggono una New York desertificata – (non solo New York, ma molte altre città europee e americane i cui paesaggi sono oggetto di reportage e di interesse da parte di fotografi professionisti; vd. *New York, una solitudine troppo rumorosa: le foto della città svuotata. Diario da Grand Station a Central Park: New York svuotata, in quarantena, a luci spente*, un reportage di Alessandro Cinque, che mostra bellissime fotografie di NYC, in *Marie Claire*, 24/03/2020) – ho preferito proporre un insieme organico di fotografie, di un newyorchese la cui famiglia è di origine italiana, Sandro Battaglia. Non si tratta di un fotografo professionista ma di un abitante che, da sempre, in modo appassionato ritrae la sua città. Tale scelta muove dalla volontà di dare maggiore enfasi al quotidiano, piuttosto che mettere in evidenza la "metafisica" degli spazi vuoti certamente interessante, che però a mio parere spingerebbe i lettori verso considerazioni diverse da quelle che il mio scritto persegue: mettere in evidenza l'impatto sociale e il ribaltamento del senso di alcuni fondativi spazi urbani, la "strada" e la "casa", nel rapporto con la "città", con la "polis", guardata nella sua complessa interezza e nelle sue articolate relazioni, tra pubblico e privato. Una brevissima bio di Sandro Battaglia: he is a first-generation New Yorker whose parents emigrated to the city in the 1950s from different parts of Italy. He both works as an attorney and lives in Manhattan. His photos can be found on Instagram at @sbattagliaofficial.

[11] Tracey Tully and Stacey Stowe, "The Wealthy Flee Coronavirus. Vacation Towns Respond: Stay Away.", in *The New York Times*, 25 March, 2020; https://www.nytimes.com/2020/03/25/nyregion/coronavirus-leaving-nyc-vacation-homes.html.

[12] La città era ricca di potter's fields (cimiteri comuni), di paludi poi bonificate, stagni, fattorie. Su alcune delle aree anticamente adibite alle fosse comuni, site dove l'insediamento ancora non si era spinto, sono stati costruiti alcuni dei Parchi più belli di New York, tra essi Madison Square Park, Washington Square Park e Bryant Park.

[13] Il cinema può essere un veicolo per entrare nella realtà newyorchese dei senzatetto, anche in modo più lieve: due film *Time out of mind* (trad. it. *Gli invisibili*) di O. Moverman, del 2014*; The Fisher King* (trad. it. *La leggenda del re pescatore*) di T. Gilliam, del 1991, mettono in luce un quotidiano reso più morbido da finali consolatori e da una intensa narrazione che comunque risolve il dramma.

[14] Vd. The Coalition for the Homeless; https://www.coalitionforthehomeless.org.

[15] Vd. F. Schiavo, "L'universo sotto di noi. Appunti di viaggio, per una indagine nel sottosuolo. Il quotidiano degli Homeless newyorchesi"; International Conference, "Existence as Fieldwork"; keynote speaker, prof. Albert Piette (University of Paris-Nanterre); Scuola Politecnica, Università di Palermo, 6 e 7 dicembre 2017.

[16] Vd. L. Celada, "La catastrofe liberista della democrazia americana", in *il Manifesto*, 4 aprile, 2020, https://ilmanifesto.it/covid-19-la-catastrofe-liberista-della-democrazia-americana/?fbclid=IwAR2M4wGzM8U4YjSgnVSkn5mPrK4rvW6lJJWSgkfY3t5DnsQAS7_OpgYV0ts.

[17] R. Kuhn and D. Culhane, “Applying Cluster Analysis to Test a Typology of Homelessness by Pattern of Shelter Utilization”, in *American Journal of Community Psychology,* vol. 26, no. 2, 1998. P. Rossi, “The Old Homeless and the New Homelessness in Historical Perspective”, in *American Psychologist*, vol. 45, no. 8: 954-959, 1990.

[18]Vd.https://www.coalitionforthehomeless.org/wp-content/uploads/2020/03/CallahanLASLetter032620.pdf.

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.

La rivoluzione empatica per una cooperazione strutturale

dialoghi intorno al virus

di *Cristina Siddiolo*

13 aprile

Viviamo nell'illusorietà della permanenza della nostra società e del mondo così come lo conosciamo. È difficile oggi da credere, ma l'Impero Romano era una civiltà solida e dinamica. Probabilmente i *romani* non avrebbero mai immaginato che saremmo stati qui a guardare le loro rovine. L'idea che la loro civiltà non fosse permanente era qualcosa che non avrebbero mai compreso. Duemila anni dopo siamo nella stessa situazione. Crediamo che il mondo in cui viviamo sia eterno. Eppure, la storia

insegna che tutto è destinato a mutare; tutto è transitorio. E, talvolta, il cambiamento è repentino e ingente.

Viviamo in un tempo ricco di eventi inattesi. Talvolta essi assumono le sembianze dell'emergenza. L'evento inatteso può confondere, urtare, sconvolgere, destare meraviglia, eppure, nell'istante in cui viene percepito, comporta una momentanea sospensione del giudizio. In queste situazioni, ciò che permette di proteggersi dalla paura dell'ignoto, dal dolore che ne può derivare, è dare un nome alle cose, un processo complesso – che, tuttavia, per sua natura semplifica – in grado di rafforzare il senso di controllo e la capacità di gestione. Eppure, non sempre diamo un nome alle cose sulla base di uno scrupoloso esame di realtà. Sovente, lo si dà a partire da reazioni impulsive, da automatismi. «*Gli uomini sono macchine*» (Ouspensky, 1974: 104) diceva Gurdjieff – uno dei grandi mistici del XX secolo che ha ispirato, con i suoi insegnamenti, migliaia di persone nel mondo – intendendo con ciò l'esigenza dell'essere umano di ridestarsi dal sonno dell'inconsapevolezza, che induce, per l'appunto, ad agire per automatismi, piuttosto che a partire da un "*centro di gravità permanente"* [1]. Se, dunque, è importante chiamare le cose con il loro nome, questi dovrebbero essere generati da un attento e complesso esame di realtà.

In queste ultime settimane l'evento inatteso è certamente costituito dalla pandemia del coronavirus la quale, in pochissimo tempo, ha prodotto profonde crisi individuali, familiari, comunitarie, nazionali ed internazionali. Le epidemie non sono certo qualcosa di nuovo nella storia dell'umanità. Da sempre l'essere umano si confronta con l'infinitamente piccolo. Tuttavia, le attuali strumentazioni e conoscenze scientifiche permettono oggi di conoscere più da vicino la natura degli agenti patogeni che minacciano la nostra salute. I protocolli della comunità scientifica e le attuali tecnologie riducono le probabilità di mortalità portando ad una forma di razionalizzazione del fenomeno. Ciò nonostante, imperversa la paura e il timore del contagio.

Il virus, infatti, rappresenta una forma di alterità irriducibile, invisibile e intangibile, che può – seppur in modo latente – abitare nell'estraneo, nel conoscente, nell'amico, nel parente e in se stessi. Come proteggere e proteggersi? Abbiamo ricevuto numerose prescrizioni sui comportamenti da adottare per contenere la diffusione del virus. Molte abitudini vengono messe in discussione, mentre inedite paure emergono. Nel sentire comune, infatti, la percezione del rischio aumenta ogni qual volta il nostro quotidiano viene fortemente destabilizzato. La minaccia che deriva dall'inquinamento, dalla deforestazione e dai cambiamenti climatici, ad esempio, procura una percezione del rischio ridotta rispetto a quella determinata dalle limitazioni della libertà fisica imposte dalle autorità per arginare i contagi da coronavirus. Cosa fare? Dal mio punto di vista, smettere di attribuire un nome a ciò che accade è essenziale poiché la capacità di osservare le sensazioni che si provano, senza attribuir loro etichette, permette di accedere ad una dimensione riflessiva più profonda che può, nella migliore delle ipotesi, trasformarsi in una vera e propria esperienza meditativa. La meditazione, infatti, non è mai stata una fuga dalla realtà, ma esattamente il contrario: è una profonda immersione in essa, qualunque sembianza assuma dentro e fuori di noi. Paura, sgomento e confusione possono diventare porte di accesso ad una comprensione dell'esistenza, se solo gli si permette semplicemente di esistere.

Mi ha molto colpito, in questi concitati giorni, leggere una recente nota di Cesare Moreno, presidente e portavoce dell'associazione *Maestri di Strada* [2] di Napoli, intitolata: "*Sono confuso*" [3]. È un grande insegnamento, da parte di coloro che hanno grande esperienza nel proprio campo di pertinenza e da cui ci si aspetta una guida, ammettere di essere confusi. In questo specifico caso, la confusione a cui fa riferimento deriva dalle regole restrittive sulla mobilità personale imposte ai cittadini dal governo italiano. Le autorità richiedono obbedienza al fine di evitare una tragedia di proporzioni ingovernabili. Eppure, quanta confusione per chi è abituato a stare sul *campo*! Cosa fare? Riflettere? Sì, dal mio punto di vista, la riflessione – non soltanto intesa come analisi razionale – è imprescindibile. Ma come spiegarne l'importanza a coloro i quali vivono al di sotto della soglia di

povertà, impegnati a trovare risorse per sopravvivere o costretti a convivere con i propri aguzzini? Se i ricchi possono permettersi di riflettere, gli altri devono comunque trovare un modo per sopravvivere. I virus attaccano entrambi in egual modo, ma i meno abbienti hanno statisticamente meno strumenti per difendersi. Molti esempi ci arrivano dalle esperienze pregresse, peraltro recenti. Nel 2015, negli Stati del Rajasthan e del Gujarat (India), molte persone appartenenti ai ceti più poveri vennero colpite dalla febbre suina a causa del sovraffollamento, della scarsa igiene, della mancanza di risorse e della malnutrizione. Per gli stessi motivi, in molti Paesi dell'Africa occidentale (Guinea, Sierra Leone, Liberia e Nigeria), le frange più povere vennero duramente colpite dall'ebola fra il 2014 e il 2016. Morirono moltissime persone, e tra queste anche diversi operatori sanitari e volontari delle organizzazioni non governative (ONG).

L'inasprimento delle disuguaglianze sociali causate da una politica globale neoliberista oggi inizia a mostrare il suo lato più oscuro. I subalterni, gli esclusi, i marginali, sono tali fintanto che si abbandonano alla narrazione dominante la quale, anche di questi tempi, viene utilizzata per 'naturalizzare' lo *status quo*. A tal proposito sono paradigmatiche le parole di Trump il quale, in una recente intervista, ha affermato che negli Stati Uniti si potranno curare solo coloro che dispongono di risorse economiche sufficienti, lasciando intendere che questa è la dura ma inevitabile realtà. Questo tipo di narrazione è subdola e pericolosa poiché tende a normalizzare una disfunzione cronica del sistema attirando peraltro a sé il consenso dei cittadini. Per il potere, infatti, il miglior modo per mantenere la stabilità è quello di non scoprirsi, di mescolarsi al tessuto sociale, di naturalizzarsi, così da non diventare oggetto di contestazione politica. Ma, naturalmente, il consenso è sempre il frutto di una costruzione e, nell'insegnamento di Gramsci, tale fabbricazione è una importante responsabilità a cui sono chiamati tutti gli intellettuali impegnati nella società civile a vari livelli. Il richiamo all'impegno e alla responsabilità, dentro e fuori le istituzioni, è imprescindibile per riuscire a superare la sfida imposta alla comunità internazionale dall'attuale pandemia. Nessuno vince solo, se di vittoria comunque si vuol parlare. Serve una comunità di adulti che si assuma la piena responsabilità delle proprie scelte, affrontando la complessità del reale senza rimozioni o negazionismi.

Il fenomeno della negazione, come insegnano gli psicologi, interviene quando la psiche non è in grado di sostenere eventi e situazioni di una certa portata. È un meccanismo di difesa che paralizza la psiche quando si sente di avere perso il controllo. Come afferma Cesare Moreno, è chiaro che l'inasprimento delle misure di contenimento è stata indotto dai comportamenti di massa basati su questa peculiare forma di disagio psichico. Il meccanismo è, difatti, il medesimo nel singolo individuo e nelle collettività. L'abbiamo visto innumerevoli volte in questi giorni, in Italia e all'estero. Si nega l'esistenza di un fenomeno quando, ad esempio, ci si "assembra" nonostante le disposizioni di distanziamento sociale indotte dal Covid19. In Francia, il raduno dei giovani travestiti da "puffi" (3500 persone che si abbracciano festosamente "*puffandosene"* [4] del coronavirus) è stato uno dei casi più lampanti e inquietanti di tale fenomeno. Le misure repressive di controllo, dunque, hanno motivo di esistere, ma restano comunque forme di contenimento provvisorie e discutibili, imposte dall'alto e pensate per una comunità che non si ritiene sufficientemente matura. Regole che difficilmente un individuo adulto e responsabile è ben disposto ad accettare. D'altronde, tra i due concetti contraltari – ragione e controllo da una parte, caos e irrazionalità dall'altra – vi sono innumerevoli strade intermedie animate dal buon senso, vie che il governo italiano sta effettivamente dimostrando di voler indagare attraverso la costruzione di un programma articolato e organico di rientro dalla fase acuta della crisi.

La stessa necessità di chiudere le scuole mostra, secondo Cesare Moreno, come quest'ultime non siano in grado di funzionare come comunità. Come dissentire?! Ma, allo stesso tempo, come insegnare ai bambini la distanza fisica di un metro se anche gli adulti, dinanzi ad un pericolo invisibile, tendono a dimenticarsene? E come rimproverare alla scuola una mancanza di questo tipo?

La struttura stessa delle aule è difficile da rimodulare per garantire questa distanza di sicurezza. Uno degli obiettivi dell'istituzione scolastica è sicuramente quella di disciplinare i corpi, oltre che impartire un certo grado di istruzione. Ma come può, un'istituzione che si è così poco rinnovata negli ultimi anni, fare fronte ad una emergenza di tale portata? Neanche la famiglia sembra essere in grado di assumersi questo ruolo. D'altronde la logica comunitaria che sta alla base dell'istituzione familiare è stata fortemente minata dalle politiche neoliberiste che hanno decretato una frattura del tessuto sociale ai più ampi livelli. E questo, a sua volta, è dovuto al fatto che gli assunti su cui si fonda la logica neoliberista sono stati narrati, applicati, interiorizzati e 'naturalizzati'.

Come fare, dunque, affinché la famiglia, la scuola e l'intera umanità, funzionino come una comunità? Non si tratta infatti, dal mio punto di vista, di ricostruire. Tornare al passato significherebbe pensare ad una forma ristretta di comunità. Ciò che, invece, mi sembra oggi interessante è la possibilità di costruire un nuovo senso di comunità fondato su orizzonti e mete condivise, piuttosto che ancorato al riconoscimento di presunte radici o bisogni comuni. La cooperazione funzionale non diventa automaticamente strutturale. La logica funzionale, infatti, se non è frutto di un sentire comune, di un'empatia, di una comprensione dell'interdipendente, della naturale gioia della condivisione, se nasce esclusivamente dalla comune necessità, implica un usarsi a vicenda. È quello che accade dinanzi ad un pericolo comune. Si collabora e si instaura una dimensione cooperativa funzionale a sconfiggere il nemico o a risolvere il problema, e dopo? Si entra nuovamente in concorrenza la quale, in realtà, non si è mai spenta, ma solo attenuata. La cooperazione funzionale da sola non basta. Essa deve fondarsi su un tipo di cooperazione che potremmo definire strutturale, ovvero fondata sulla consapevolezza dell'interdipendenza di tutti gli esseri umani e degli ecosistemi entro cui vivono.

Il tipo di rivoluzione che io mi auspico è quella dell'empatia. Etimologicamente il termine è formato dal greco antico *ἐν* ossia "in" e da -patia (dal greco *-πάθειαal* ovvero "sofferenza"); può dunque essere tradotto come "mettersi in sofferenza" (e con un significato traslato "mettersi nei panni di qualcuno"). In psicologia, e nel sentire comune, per empatia si intende la capacità di comprendere lo stato d'animo e la situazione emotiva di un'altra persona, in modo immediato e talvolta senza far ricorso alla comunicazione verbale. Siamo nella sfera della percezione e del 'sentire', dei sentimenti. La comprensione di cui si parla non è squisitamente razionale, tutt'altro. Empatia è il frutto di un ascolto profondo, di una condivisione. E chiaramente non si parla solo delle infinite sfumature della sofferenza, ma anche della gioia e dell'amore. Tuttavia, sovente si utilizza in relazione alla sofferenza. Perché? Il motivo principale, in primo luogo, risiede nel fatto che la sofferenza è insita nella natura umana. Non a caso le dottrine filosofiche e le religioni, da sempre, cercano di rispondere ad un duplice quesito: come si genera il dolore e come superarlo; da una parte, si intende spiegarne la natura e, dall'altra, si cerca il modo di trascenderla. In secondo luogo, perché il dolore è una delle dimensioni emotive dell'esistenza umana che ha la capacità di strapparci a noi stessi, di destabilizzarci, di legarci agli altri ponendo in risalto la vulnerabilità del corpo, la sua finitezza e imperfezione, la sua incredibile interdipendenza dal contesto.

Nel riconoscimento del dolore, proprio ed altrui, vi è una grande possibilità di trasformazione per gli esseri umani. L'*homo consumens* dovrà fare i conti con il suo bisogno spasmodico di anestetizzarsi ricercando, nel consumo, la gratificazione di un desiderio che, nella logica indotta dalla società dei consumi della modernità liquida, deve solo illusoriamente essere soddisfatto. Dovrà continuamente colmare un "vuoto", al pari di un tossicodipendente, negandone addirittura l'esistenza, se serve. Anzi, è stato educato proprio a mostrare la sua insana "felicità", mai compiuta e solo apparente. Tuttavia, anche il suo contraltare, l'*homo sacer*, il povero che è stato estromesso dal gioco in quanto consumatore difettoso o "avariato", dovrà aspirare al consumo. La sua miseria è solo una condizione che deriva da una colpa individuale, da un'incapacità di integrarsi nel sistema, non è considerata un'ingiustizia da sanare: così le prigioni si sostituiscono alle politiche del welfare. È, invece, fondamentale che la politica si occupi dei più vulnerabili, che cerchi di sanare le disfunzioni strutturali

interne al sistema. Condivido, dunque, le scelte attuali del governo italiano di aiutare indistintamente tutti i lavoratori, comprese le categorie più fragili dei lavoratori "in nero"; mi domando tuttavia quanto tali scelte, più che da una reale attenzione nei confronti delle fasce deboli, siano motivate dal timore che la frustrazione e la rabbia di quest'ultime possano trasformarsi in una concreta minaccia al sistema. In ultimo, bisogna comunque riconoscere che, se la politica ha il dovere di prendersi cura di tutti i cittadini, nessuno escluso, ognuno di noi ha la responsabilità d'imparare a prendersi cura di sé. Su questo assunto si fonda la via adulta.

Andrea Laudadio nell'introduzione al testo *Valutare la resilienza* ci induce ad una interessante suggestione. Partendo dall'assunto che le problematiche dell'uomo moderno sono rappresentate dalla pretesa di invulnerabilità e indipendenza dalle imponenti e invasive forze della società, e domandandosi in che modo gli esseri umani possano proteggersi e liberarsi dalle grinfie della loro stessa creazione, egli afferma che la grande battaglia si consuma sul piano delle *Tecnologie del Sé*, richiamando Michel Foucault. Risale al 1988 la celebre categorizzazione delle quattro tipologie di tecnologie che gli esseri umani storicamente hanno utilizzato per comprendere se stessi. Esse sono: le tecnologie della produzione, dei segni, del potere e del Sé. Le prime tre fanno riferimento alla possibilità di manipolare e trasformare gli oggetti, i significati, i simboli, i segni o la condotta delle persone, mentre le *Tecnologie del Sé* «permettono di eseguire – con i propri mezzi o con l'aiuto altrui – operazioni sul proprio corpo e sulla propria anima – dai pensieri al comportamento, al modo di essere – e di raggiungere uno stato caratterizzato da felicità, purezza, saggezza, perfezione o immortalità» (Foucault, 1992: 13).

Nell'analisi degli strumenti, delle *Tecnologie del Sé*, che gli individui utilizzano per compiere la loro formazione spirituale, Foucault identifica come fondamentale lo studio della cura di sé nell'età tardo antica quando l'*epimeleisthai heautoù* si era allontanata dalle motivazioni pedagogiche e politiche ed era diventata, scollegata ormai dalla ricerca della verità, un'arte del vivere che poteva essere praticata da tutti. Prendersi cura di sé nell'antica Grecia significava esercitarsi e allenarsi (l'etimo del termine *epimeleisthai* rinvia ad una serie di termini il cui significato è quello di allenarsi o esercitarsi) e, contemporaneamente, dotarsi di un equipaggiamento per affrontare l'esistenza, quest'ultimo costituito da *logoi* (ragionamenti, pensieri) che si sarebbero dovuti trasformare in *ethos* (comportamento). Prendersi cura di sé per Foucault implicava, dunque, una forma di attenzione costante e vigile sul proprio pensiero in grado, infine, di portare ad una trasformazione, ad una trasfigurazione.

Andrea Laudadio, sulla scia delle dissertazioni di Foucault, considera le *Tecnologie del Sé* come competenze di ordine superiore, metacompetenze trasversali rispetto ai contesti, e ritiene centrale in questo complesso mix il costrutto di resilienza, prodotto del trinomio *individuo-contesto-tempo*. Per Laudadio, la resilienza è nello specifico il risultato di un uso attento delle *Tecnologie del Sé* e rappresenta sia il processo che il prodotto, in quanto capacità di agire sul proprio sé o sul proprio ambiente per produrre un adattamento migliorativo, riducendo la dipendenza dal proprio contesto. Questo non significa esserne indipendenti, ma – a partire dal riconoscimento delle influenze che ci legano ad esso, in un'ottica di interdipendenza – imparare a ridisegnare la relazione, valorizzando se stessi e il proprio contesto. Questo significa ambientarsi*,* competenza che – secondo Laudadio – caratterizza profondamente il costrutto di resilienza. Ambientarsi, infatti, non implica un adeguamento passivo al contesto ma, piuttosto, la capacità di progettare il proprio Sé e di mettere in atto il proprio progetto (Laudadio, 2019).

Cosa possiamo fare, in questo momento, se non essere resilienti? Cosa possiamo fare, se non adattarci e provare a trasformare, ognuno in base al proprio ruolo e alle proprie responsabilità, un nuovo percorso di vita, individuale e collettivo, che non rimuovi la sofferenza, ma al contrario la usi come propulsore per affrontare le difficoltà in modo costruttivo? Il dolore – sia esso sofferenza fisica,

psicologica o spirituale – nella prospettiva della resilienza, non viene negato o rimosso; esso viene vissuto, attraversato, integrato con gli elementi-risorse presenti nel percorso di vita della persona. La capacità di riconoscere, accettare e indagare il proprio dolore è uno degli aspetti fondamentali su cui si costruisce il proprio essere adulti. L'adulto è infatti, per antonomasia, l'indipendente. Ha imparato a sopravvivere da solo nel proprio ambiente, a prendersi cura di sé e ad interrogarsi sul proprio dolore. Cos'é? Come sorge? Da dove nasce? Qual è il suo messaggio? Scrutando in profondità nel proprio dolore vi è la possibilità di una comprensione. Come ricorda David Richo, il vero sforzo eroico è l'attraversamento del dolore e la spontanea trasformazione che avviene grazie a questo.

Ma per imparare ad attraversare la sofferenza è necessario, in primo luogo, imparare ad accettare e a riconoscere l'alterità dentro di noi; successivamente si impara il dialogo, a discernere. Si tratta di fare un esercizio di esame di realtà, dentro e fuori di sé. Questo allenamento forgia e insegna la grande arte della disidentificazione. Quando si prende coscienza dell'alterità dentro di noi diventa più semplice dialogare con l'Altro da sé. Byungh-Chul Han, in modo provocatorio, denuncia la scomparsa dell'alterità: «il tempo in cui c'era l'Altro è passato. L'Altro come mistero, l'Altro come seduzione, l'Altro come Eros, l'Altro come desiderio, l'Altro come inferno, l'Altro come dolore scompare» (Byungh-Chul Han 2017: 7). È proprio l'alterità, per Byungh-Chul Han, a costituire il perno su cui si fonda il concetto di esperienza in senso enfatico e trasformativo. Richiamando le parole di Martin Heidegger, l'autore scrive che «fare esperienza di qualcosa significa che quel qualche cosa per noi accade, che ci incontra, ci sopraggiunge, ci sconvolge, e trasforma, e che la sua essenza è il dolore» (Byungh-Chul Han 2017: 10). Dunque, appare chiaro nel suo pensiero, come il concetto di dolore diventi la chiave di volta per decostruire l'Uguale, ridestarci dall'anestesia emotiva e riscoprire l'Altro.

Se non fossimo anestetizzati sentiremmo il dolore non soltanto degli altri esseri umani, ma anche dei tanti altri esseri viventi che soffrono, si ammalano, muoiono a causa di decenni di politiche di sfruttamento irresponsabile del territorio. Siamo superbi, crudeli e irresponsabili, dovremmo riconoscerlo. Se veramente sentissimo il grido di disperazione che si agita, dentro e fuori di noi, ne saremmo sconvolti. Dovremmo riflettere, fermare questo folle gioco di cui siamo responsabili, e chiedere perdono per tutta la sofferenza causata, direttamente e indirettamente. Dovremmo apprendere la lezione più importante che il coronavirus può insegnarci: la necessità di una rivoluzione empatica per la costruzione di una cooperazione strutturale.

È evidente che per evitare le peggiori conseguenze dovremmo sensibilmente modificare il nostro modo di vivere su questo pianeta. Se non lo facciamo, in fretta e in modo radicale, risponderemo comunque delle nostre azioni pagando un prezzo molto alto. Le attuali difficoltà potrebbero essere emergenze irrilevanti dinanzi a quelle che potremmo essere chiamati a vivere. Questo non significa necessariamente fare previsioni, ma, sulla base dell'inferenza – per induzione e deduzione – imparare dalle esperienze già vissute, come singoli individui e come umanità.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Note

[1] *Centro di gravità permanente* è il titolo di una famosa canzone del cantautore Franco Battiato, i cui testi – non molti sanno – sono ricchi di riferimenti alla cultura sufi, agli insegnamenti di Gurdjeff e alla scuola della Quarta Via. Il "centro di gravità permanente" è un centro di consapevolezza, una sorta di bussola, a partire dal quale è possibile costruire un'integrità ed una stabilità interiore che aiutino a vivere nell'equilibrio.

[2] Associazione costituita da educatori e professionisti che si occupano di dispersione scolastica nelle aree a rischio marginalità di Napoli. Sito: http://www.maestridistrada.it/

[3] https://www.facebook.com/notes/cesare-moreno/sono-confuso/10158305462192608/

[4]https://www.adnkronos.com/fatti/esteri/2020/03/10/pufferemo-coronavirus-francia-raduno-delle-polemiche_zNXBMJxcNjl6Y8k5s6tBMM.html

Riferimenti bibliografici

Bauman, Z., 2008, *Homo consumens. Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi*, Erickson, Torino (ed. or. 2006).

Bauman, Z., 2011, *Vite di scarto*, Laterza, Bari (ed. or. 2004).

Foucault, M., 2018, *Tecnologie del Sé*, Bollati Boringhieri, Milano, (ed or. 1992).

Governa, F., Memoli, M., 2011, *Geografie dell'urbano. Spazi, politiche, pratiche della città*, Carocci, Roma

Gramsci, A., 1975, *Quaderni del carcere,* Einaudi, Torino.

Laudadio, A. – Mazzocchetti, L. – Pérez, F. J. F., 2011, *Valutare la resilienza. Teorie, modelli e strumenti,* Carocci, Roma.

Ouspensky, P. D., 1974, *La Quarta Via*. *Discorsi e dialoghi secondo l'insegnamento di I. Gurdjieff,* Astrolabio, Roma (ed. or. 1972).

Han, B., 2017, *L'espulsione dell'Altro*, Nottetempo, Milano (ed. or. 2016).

Richo, D., 2016, *Come essere adulti*, Astrolabio, Roma, (ed. or. 1991).

Cristina Siddiolo, laureata presso l'Università degli Studi di Palermo in studi storici, antropologici e geografici, è antropologa, formatrice, educatrice e insegnante di yoga. Da più di dieci anni lavora con minori stranieri non accompagnati presso il gruppo appartamento "La Vela Grande" fondato dall'associazione Apriti Cuore onlus, diretto dal 2018 dall'Istituto Don Calabria.

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

#iorestoacasa. Tra paure, istinti di autoprotezione e speranze di rifondazione

dialoghi intorno al virus

di *Davide Sirchia*

19 marzo

#iorestoacasa è lo *slogan* utilizzato dal governo italiano per convincere la popolazione ad autoisolarsi e poter far fronte all'epidemia virale del Covid19. Interessante punto di partenza per sperimentare una riflessione antropologica su come una società storicamente strutturata si trovi nell'imprescindibile costrizione di dover cambiare lo stile e il regime delle proprie abitudini adeguando di conseguenza i propri usi e i propri costumi.

Il cambiamento è la condizione "naturale" delle società umane le quali non fanno altro che mutare, volontariamente o no, coscientemente o no, in tempi e in modi diversi. Si tratta di modificazioni più o meno consistenti, più o meno rapide, di consuetudini, pratiche, oggetti d'uso, idee, norme e valori. I cambiamenti possono prendere le mosse da un solo settore della cultura, come ad esempio la tecnologia, l'economia, il piano delle credenze e dei rituali. Quando tuttavia avviene una trasformazione in una pratica culturale possono modificarsi a catena anche altri aspetti.

I cambiamenti possono essere *strutturali* quando riguardano il centro organizzativo di una società, oppure *accessori* quando interessano settori secondari, come le mode, le abitudini alimentari, i gusti musicali. Il ritmo dei cambiamenti non è identico in tutti gli ambiti socio-culturali: ad esempio, la tecnologia e l'economia possono cambiare più velocemente rispetto all'organizzazione sociale e alla vita del mondo religioso.

Le nuove "abitudini" sociali per essere accettate e quindi adottate dalla società devono necessariamente prevedere una fase di *metabolizzazione* e una fase di *incorporazion*e [1]. I cambiamenti possono essere *spontanei*, cioè scaturiti, ad esempio, dalla normale dinamica delle relazioni di scambio tra due società a contatto tra loro, oppure frutto di scelte e preferenze non condizionate da costrizione; possono essere *indotti* con la forza, come ad esempio i mutamenti imposti dalle potenze coloniali, oppure possono essere *pianificati* come lo sono i progetti e programmi di sviluppo, nei quali si prevede che attraverso certi interventi si favoriscano certe trasformazioni.

I cambiamenti possono essere suscitati dall'*esterno* attraverso i contatti con altre società e culture, oppure dall'*interno* attraverso innovazioni, scoperte, riforme, promossi da persone interne al sistema sociale. In tutti i casi è riscontrabile, nel corpo sociale, una dinamica progressiva che passa attraverso diverse fasi: *Esame dell'innovazione, Selezione fra le proposte ricevute, Accettazione o rifiuto, Integrazione e adattamento* (nel caso dell'accettazione). In ogni caso, è assai raro, perfino nelle situazioni di cambiamento imposto, che la società ricevente accetti completamente le innovazioni e non elabori un qualche adattamento, una qualche re-interpretazione, un certo adeguamento della proposta esterna alle preesistenti condizioni locali.

Quel che al momento osserviamo in Italia per far fronte alla pandemia da Covid19, è una richiesta del governo centrale di dover cambiare le abitudini della popolazione, dal *self-mobility* alla "libertà" d'azione, una disposizione che non solo raccomanda ma impone delle regole e quindi sanzioni alle relazioni interpersonali quando non necessarie, considerato che i cambiamenti indotti in genere provocano resistenza da parte della popolazione e che, solo nel momento della loro accettazione, le nuove regole sociali imposte saranno oggetto di reinterpretazioni. Lo Stato italiano, ad oggi, ha scelto di non utilizzare attività coercitive violente, ma di esercitare il proprio potere solo attraverso il linguaggio istituzionale. Linguaggio, che facendo leva sulla responsabilità individuale come soggetti costituenti la società stessa, ha giustificato le nuove imposizioni normative. Questa scelta probabilmente ha come fine ultimo il comprimere la fase del riconoscimento, della metabolizzazione e quindi dell'incorporazione delle direttive da adottare; infatti la parola istituzionale assume anche in questo caso un valore d'uso altamente pragmatico [2].

È significativo il progressivo cambiamento dei toni utilizzati. Le prime notizie utilizzavano termini come "epidemia", "futura pandemia", o ancora "il Covid19 è un virus altamente contagioso che provoca la morte", fino ad arrivare al "non ci sono cure", "non abbiamo abbastanza posti letto", "il sistema sanitario sta crollando". Tutte queste affermazioni, più o meno veritiere hanno instillato progressivamente nelle masse sentimenti di paura; paura verso il "nuovo", il non controllabile, l'oscuro. Questi sentimenti hanno naturalmente attivato meccanismi di autoprotezione, di rassicurazione difensiva, sfociando in qualche caso in una forma d'isteria sociale che ha messo in discussione le regole comportamentali e le quotidiane abitudini sociali. È l'affermazione dell'istinto

di sopravvivenza che nella percezione di pericolo, vero o presunto, prende il sopravvento sul raziocinio; è la natura che prevale sulla cultura. Perché fare scorte di cibo in una società caratterizzata dal *surplus* alimentare? Perché correre all'acquisto delle mascherine e dispositivi di protezione, facendo crollare il sistema produttivo e quindi distributivo? Probabilmente una risposta può arrivare dallo storico Harari, autore di *Sapiens. Da animali a dèi*, il quale nella sua riflessione pone l'accento sulle esperienze condotte dai popoli cacciatori-raccoglitori prima della rivoluzione agricola. Infatti l'autore afferma:

«invece di annunciare una nuova era di agi, la rivoluzione agricola fece sì che gli agricoltori avessero un'esistenza generalmente più difficile e meno soddisfacente di quella dei cacciatori-raccoglitori. Questi ultimi passavano il loro tempo in modi più stimolanti e variati, e correvano meno rischi di patire la fame e le malattie» (Harari 2019:108).

Quel che l'autore asserisce è che l'uomo nel periodo storico che lo vede come raccoglitore-cacciatore durato circa 50 mila anni ha permesso una buona sedimentazione di esperienze e di conoscenze da trasmettere. Le società di uomini cacciatori-raccoglitori essendo legate a ciò che la natura offriva avevano paradossalmente meno necessità di conservare il cibo, considerato il carattere per lo più nomadico di queste comunità. La rivoluzione agricola avvenuta circa 12 mila anni fa ha modificato lo stile di vita dell'uomo nel giro di pochi millenni. Ha limitato l'alimentazione, perché solo alcune specie di piante potevano essere coltivate e solo alcune specie di animali potevano essere addomesticate e allevate. Quindi se è pur vero che agricoltura e allevamento hanno permesso un accesso ad una maggior quantità di cibo, allo stesso tempo ne limitavano la varietà, e non ultima considerazione esponevano l'uomo alle carestie. Analogamente il sedentarismo ha permesso la nascita di villaggi sempre più popolosi ma contemporaneamente ha esposto l'uomo a infezioni e malattie.

La minore durata della rivoluzione agricola, secondo Harari, ha impedito che esperienza e trasmissione a differenza del periodo precedente si consolidassero: da qui la necessità dell'uomo di far scorte di cibo soprattutto nei primi periodi della rivoluzione agricola. Se i popoli raccoglitori potevano nutrirsi di ciò che la natura offriva, con l'avvento dell'agricoltura ci si cibava solo di ciò che si produceva. Nelle prime fasi della rivoluzione neolitica l'uomo conoscerà le epidemie, originate dal numero sempre maggiore di individui che convivono all'interno di uno stesso spazio, soffrirà le carestie e quindi la fame.

Molti saperi erano andati persi, l'anatomia umana si era adattata ai nuovi regimi alimentari e quindi non si poteva, come afferma Harari, tornare più indietro. Anche perché ciò avrebbe comportato il dimezzamento della società. Il mancato superamento delle paure della carestia e dell'epidemia che ha caratterizzato la società agricola, probabilmente ha guidato questo istinto alla conservazione, all'accumulazione di provviste. L'incertezza che consegue alla consapevolezza che la sopravvivenza è strettamente legata alla limitata produzione, costringe l'uomo ad applicare concretamente quel detto latino in uso fino ai nostri giorni, *mors tua vita mea*. La tua morte è la mia vita, la penalizzazione di una persona è spesso a vantaggio per un'altra, con allusioni anche alle dure leggi della vita e alla lotta per l'esistenza. In questo caso specifico, nell'atto di conquistare singolarmente il maggior numero di beni a discapito dell'altro e quindi dell'intera collettività, si può leggere il senso di questo popolare modo di dire. Le immagini degli assalti ai supermercati diffusi dai media mostrano come l'istinto di sopravvivenza abbia preso il sopravvento sulla cultura e quindi quegli atteggiamenti naturali non regolati da norme consuetudinarie appaiono come atti di isteria, socialmente riprovevoli, riconducibili a forme di individualismo tipiche del nostro periodo storico.

Se le molecole sono l'insieme di due o più atomi uniti tra loro da un legame, anche le società, per certi versi, possono essere analizzate come delle molecole, come afferma il sociologo Milanaccio,

«il modello di società concepita come un meccanismo si caratterizza per l'idea fondamentale che la società è un insieme di atomi individuali dalle cui "libere" interazioni emerge la forma osservabile della società stessa. In questo modello stanno in primo piano, da un lato, gli interessi, le azioni e le motivazioni dei singoli individui e, dall'altro, sul piano tecnico-metodologico, l'orientamento alla quantificazione e misurazione di ogni aspetto dell'interazione sociale» (Milanaccio 1998:63).

Le relazioni interpersonali che caratterizzano la socialità condizionano gli interessi, le azioni e le motivazioni di una società e si rappresenteranno nelle interazioni. Ne consegue che se si deve modificare l'interazione sociale si deve necessariamente intervenire sulle azioni, gli interessi e le motivazioni degli individui. Per ottenere queste modifiche è stato utilizzato quindi il linguaggio pragmatico, un linguaggio finalizzato alla comunicazione alla folla, alla comunicazione comunitaria.

Purtroppo abbiamo assistito ad una diffusione capillare negli ultimi decenni di un atteggiamento che svaluta le necessità della collettività in nome della propria persona e del proprio egoismo. Probabilmente questa emergenza che coinvolge l'intera umanità potrebbe favorire un decisivo cambio di tendenza, un ritorno dall'attuale tendenza all'idiosincrasia alla propensione e alla tolleranza dell'altro, restaurando quei sentimenti collettivi che hanno guidato l'uomo lungo la sua storia e hanno consentito il superamento delle avversità più critiche e le più significative conquiste sociali, le evoluzioni tecnologiche e i progressi scientifici.

La richiesta delle autorità di cambiare le relazioni sociali mantenendo una giusta distanza gli uni dagli altri, abbandonando le abitudini più semplici come le strette di mano e i contatti fisici, allo scopo di circoscrivere il contagio, ha sicuramente determinato soprattutto in noi italiani, popolo mediterraneo caratterizzato da una espansività quasi proverbiale, uno stato di imbarazzo e di disagio. All'inizio dell'epidemia il messaggio istituzionale era stato recepito con molta diffidenza e le indicazioni dei sanitari e delle autorità non erano seguite pedissequamente. Si trascuravano le distanze minime di sicurezza, il saluto "italiano" si continuava a praticare con disinvoltura. Nel giro di pochi giorni tuttavia, con l'emergere di una situazione progressivamente più drammatica, affiorano atteggiamenti di accettazione e di metabolizzazione di abitudini imposte, si assiste quindi ad una radicale modifica delle relazioni tra individui.

Sui mezzi pubblici o semplicemente per strada, incrociando un altro individuo non si può fare a meno che guardarsi con sospetto, il pensiero comune è che l'altro possa essere un "untore". Ci si allontana sempre più gli uni dagli altri, soprattutto se s'intravede nell'altro il minimo sintomo influenzale. Questa diffidenza è l'effetto del costrutto di pensiero che la collettività ha elaborato attorno al Covid19. Si può interpretare questa diffidenza come conseguenza di ciò che la società riconosce come effetto della patologia. Questa costruzione sociale, in linguaggio antropologico, verrà indicato con il termine *sickness*. Infatti il concetto di malattia non si limita soltanto alla componente bio-medica definita *disease* e al fattore soggettivo chiamato *illness* ma considera anche la funzione del riconoscimento sociale. La traduzione del Covid19 nei termini sopra esposti così si articola: il virus riconosciuto dalla biomedicina compone il *disease*, la specifica sintomatologia rinvia al malessere provocato dal singolo, l'*illness,* ma ciò che la società riconosce come effetto della malattia è la *sickness*.

Come afferma Bury:

«Mentre la malattia ha un carattere estremamente individuale, la sua esperienza prende inevitabilmente caratteristiche sociali, in quanto gli individui interagiscono nel corso del tempo con l'ambiente fisico e sociale» (Assanti 1981:53).

Questa metamorfosi della *sickness* ha di fatto provocato l'annullamento del riconoscimento di altre forme influenzali più comuni e conosciute, riducendo ogni minimo sintomo al virus sconosciuto. Questo *modus cogitandi* esita in alcuni soggetti nel sospetto dell'Altro, anche se legato da rapporti di parentela, e può sfociare perfino nell'*antropofobia.* L'essere umano, essendo un animale sociale che necessita comunque di relazioni interpersonali, non può a lungo escludersi in un prolungato isolamento, selezionando in maniera provvisoria i propri contatti. La scelta sarà necessariamente condizionata dalla *sickness*, che può condurre a ostracizzare in maniera ferrea tutti coloro che a suo parere possano mostrare qualche sintomo di affezione. Questi individui che devono essere isolati hanno perso il diritto di partecipare alla vita collettiva. Scompaiono nell'ombra della clandestinità, in ciò respinti dal linguaggio dei media e dalle insistite raccomandazioni istituzionali che hanno condizionato la *sickness*, tanto che il Covid19 da virus è diventato uno spettro, un baubau.

In questa crisi sociale, con la paura della fine delle provviste, con gli atteggiamenti sempre meno controllati, a seguito della repressione delle abitudini e delle norme consuetudinarie, si è reso necessario modificare il linguaggio pragmatico allo scopo di rassicurare ma anche di minacciare per frenare questi comportamenti poco ragionevoli,

Con la creazione di una prima zona di contenimento, limitata e inaccessibile, isolata dal resto della collettività, si è creduto di ingabbiare il virus: all'esterno della zona rossa il nemico invisibile non sembrava più minacciare la popolazione, che non sentendosi in un pericolo immediato è tornata a vivere la socialità, finché la percezione del rischio di una vera e propria pandemia davanti ai dati di contagi e decessi si è progressivamente estesa, coinvolgendo repentinamente tutta l'Italia.

La fuga di notizie anticipate sulla chiusura dei confini regionali ha ridato impulso all'istinto della sopravvivenza: molti sono fuggiti dalla zona di contenimento e questo esodo quasi certamente ha comportato la propagazione dell'infezione anche in quelle regioni non primariamente coinvolte dall'epidemia. In più parti d'Italia si è registrato lo sfaldamento delle regole sociali consolidate e l'affermarsi degli istinti dell'auto prevenzione. Al Sud come nel Nord si sono riattivati tutti quei meccanismi che si erano verificati poche settimane prima. E dalle immagini che i media trasmettono anche dai Paesi europei, un po' ovunque lo spettro virale sta agendo sulla collettività allo stesso modo.

Mentre scrivo questa breve interpretazione dei fatti sociali che accadono, l'attenzione ricade sul silenzio che si rompe. Nelle strade vuote e mute irrompe una voce stentorea che invita i cittadini a non uscire di casa se non strettamente necessario. Questa voce, *alter ego* del linguaggio istituzionale nella sua espressione è semplicemente un uomo, che vive le stesse limitazioni e le stesse paure della popolazione che si appresta ad avvisare. L'accento della sua voce ha un'eco più incisiva nel suono del silenzio. Questi messaggi che giungono attraverso le mura domestiche probabilmente possono incrementare quei sentimenti negativi che già abitano nelle menti, come l'angoscia e la paura. L'eco della voce pian piano scompare lasciando il posto ai *flash-mob* [3] allegri e fragorosi, quasi un antidoto, una risposta di resistenza, di riscatto. La paura del singolo si esorcizza nel contatto collettivo. Non c'è dubbio che il cantare insieme, da un balcone ad un altro, l'atto di sventolare la bandiera o semplicemente l'applauso al personale sanitario sono il rimedio all'isolamento che si è costretti a vivere.

Il silenzio è dunque interrotto dalla festosità umana che vuole rifondare la socialità mortificata, alimentando quel bisogno dell'Altro, quella prossimità negata e censurata dalle necessità d'ordine sanitario. Così gli effetti della paura del coronavirus che hanno modificato abitudini e relazioni sociali cambiano di segno e sono in continuo mutamento. Se inizialmente hanno creato la separazione e la segregazione degli individui, a distanza di pochi giorni hanno invertito la tendenza, mostrando reazioni che attestano il sentimento di appartenenza e di partecipazione ad una riconoscibile collettività.

Quel che mi è stato permesso di osservare fa riflettere sulle potenzialità della specie umana, su come sia in grado di mantenere vive le caratteristiche della nostra socialità in tempi avversi come questi. Oltre alle videolezioni scolastiche, la socialità si muove anche negli appuntamenti in skype per gli aperitivi, nei messaggi di solidarietà condivisi e appesi alle finestre, nei raduni ai balconi sincronizzati attraverso gli appelli sui social. Sembra si voglia uscire non solo dall'isolamento ma anche dall'individualismo, si vogliano affermare le ragioni del gruppo, le istanze ritrovate della collettività. Come a dire che solo unendo le forze si può uscire dall'epidemia, e paradossalmente l'unione delle varie forze deve esprimersi non solo nella volontà di isolarsi, nell'autoesclusione ma anche nella rifondazione del senso della collettività attraverso nuove e condivise regole.

Fondamentale supporto di questa collettività, figlia della crisi, è la tecnologia. I contatti, ovviamente non quelli fisici, possono alimentarsi attraverso internet. Non possiamo avvicinarci fisicamente l'uno all'altro ma le distanze si possono accorciare grazie alla rete digitale che ci fa partecipare gli uni alla vita degli altri.

Concludendo, l'istinto di sopravvivenza che progressivamente va diffondendosi nella nostra società con toni particolarmente severi e che ci induce a comportamenti non sempre socialmente accettabili è lo stesso istinto di sopravvivenza che spinge individui appartenenti a società diversa dalla nostra a fuggire da situazioni di estremo pericolo cercando riparo in altri luoghi. I due scenari sono determinati da cause profondamente diverse, ma l'impulso determinato è il medesimo: l'autoprotezione. La speranza è che superata questa emergenza il nostro sguardo verso l'Altro possa cambiare e che tutti i muri che in questi anni abbiamo innalzato possano crollare con grande e definitivo fragore.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, maggio 2020

Note

[1] «Se assumiamo che l'incorporazione sia una condizione esistenziale in cui il corpo è la fonte soggettiva e il terreno intersoggettivo dell'esperienza, dobbiamo allora riconoscere che gli studi inclusi sotto la rubrica "incorporazione" non riguardano il corpo in sé. Essi riguardano invece la cultura e l'esperienza, nella misura in cui queste possono essere comprese dal punto di vista dell'essere-nel-mondo corporeo» (Thomas J. Csordas *Incorporazione e fenomenologia culturale,* in *Annuario di Antropologia del corpo*, trad di Claudia Mattalucci-Yilmaz, vol 3, 2003).

[2] La pragmatica è lo studio di come il linguaggio (verbale e non verbale) viene usato per interagire con gli altri nelle situazioni sociali. La comunicazione non si fonda unicamente sulle parole.

[3] Il raduno di persone in luogo pubblico per inscenare un'azione e poi disperdersi rapidamente.

Riferimenti bibliografici

Assanti, Cecilia, 1981, *Istituzioni e politiche del lavoro nella Comunità europea*, vol. 2, FrancoAngeli, Milano.

Denis Henri, 1968, *Storia del pensiero economico*, Mondadori, Milano.

Fabietti Ugo, Roberto Malighetti, Vincenzo Matera, 2012, *Dal tribale al globale. Introduzione all'antropologia,* Bruno Mondadori, Milano.

Foucault Michel Alcesti Tarchetti, 1976, *Sorvegliare e punire: nascita della prigione*, Einaudi, Torino.

Harari Yuval Noah, 2019, *Sapiens: una breve storia dell'umanità,* Bompiani, Milano.

Miceli Silvana, 1984, *Il demiurgo trasgressivo: studio sul trickster,* Sellerio, Palermo.

Milanaccio Alfredo, 1998, *Dallo sviluppo alla società sostenibile. Appunti per una teoria*, in "Quaderni di sociologia", 16.

Sitografia

http://journals.openedition.org/qds/1522; DOI: https://doi.org/10.4000/qds.1522

https://www.difesa.it/SMD_/CASD/IM/ISSMI/Documents/5_5AntropologiaCulturale_CambiamentoSociale.pdf

https://www.psicologia.unicampania.it/images/FIT_24_CFU/materiali/PsicologiaGenerale/Gruppo2/LINGUAGGIO-E-COMUNICAZIONE.pdf[3]

Davide Sirchia, laureato in Beni Demoetnoantropologici presso l'Università degli Studi di Palermo e specializzato in Scienze Antropologiche ed Etnologiche presso l'Università Milano-Bicocca. Dal 2015 è titolare di cattedra di Antropologia e Etnografia presso l'Uni3 di Milano e collabora con diverse realtà di supporto didattico agli studenti. Ha pubblicato i saggi antropologici, *La Zucca, la Morte e il Cavaliere. Un Halloween del 1200 in terra di Puglia* e recentemente il libro *Janare Irpine, Donne che curarono una comunità,* KDP Milano, 2018.

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

Cosa ci ricorderemo di ieri?

dialoghi intorno al virus

di *Giuseppe Sorce*

14 aprile

Il candore primaverile e l'invisibile. La pelle si accalda al sole, i nuovi germogli dai cespugli giù in piazzetta, la forza della stagione che smuove la terra e l'aria è invisibile. Eppure riusciamo ancora a immaginare una stagione che arriva, no? Le sue trame impalpabili che agitano le erbacce così come gli umori dei più meteoropatici. Fino a qualche tempo fa, tutto questo ci sembrava relegato a una sfera del sensibile che faceva sorridere. Come quelle formule di autonarrazione [1] che ci permettono di inserire il nostro vissuto in una parabola narrativa, appunto, a noi e per noi degna di una qualche

importanza, del tipo “con la primavera partirò”, “dopo l’estate cambierò vita”, “mi godo quest‘ultimo inverno a casa prima di…”, sembravano fino a ieri roba da psicoanalisti naif e sentimentalismi fra amici. Però per alcuni queste traiettorie biografiche autonarrate si sono rivelate delle trappole, per altri fonte di salvezza. E non dal punto di vista romanzato, esistenziale, bensì concretamente.

La pandemia ha chiuso i confini, bloccato gli spostamenti. Così, immobili a causa del lockdown, ci si ripiega ricorsivamente nello spazio di sé stessi per rintracciare quale percorso intrapreso, a un dato incrocio del destino, sia stato fatale e quale invece sia stato salvifico. Ci si mette allora a ricordare. Riconsiderare le proprie autonarrazioni diventa una pratica fondamentale dinnanzi all’emergenza perché da queste è dipeso il lavoro che facciamo oggi o che avremmo invece potuto fare, la posizione geografica che abbiamo e quella che avremmo potuto avere se avessi scelto un altro lavoro, la bolla sociale con la quale siamo oggi costretti a convivere, migliore o peggiore di un’altra [2].

Ci si tuffa allora nella memoria, ci si interroga sul come oggi si potrebbe rivalutare quanto fatto o accaduto ieri. La *Memoria della memoria* è guarda caso anche il titolo di un romanzo sperimentale che avevo iniziato a leggere nei giorni precedenti all’avvio del lockdown nazionale, edito da Bompiani, pubblicato proprio a febbraio di quest’anno. Marija Stepanova tesse una narrazione che viaggia su livelli percorsi. È un lavoro archeologico che costruisce un itinerario biografico, storico e memoriale, è anche una narrazione che mischia la propria voce, quella dell’autrice-protagonista, con quelle dei pensatori che ne hanno animato la formazione intellettuale moltiplicando le riflessioni e il territorio del narrato e del narrabile. Attraverso diversi spaccati temporali e spaziali ci si ritrova quindi in una sorta di romanzo-albero che si struttura su più rami poiché si fonda su più vissuti, tutti legati alla protagonista, alla scrittura e alla memoria, che finiscono per essere due dimensioni vive e indissolubili. Il risultato è più simile a una realtà virtuale che si dispiega come le icone di un ipertesto piuttosto che a una narrazione lineare e in questo, la *Memoria della memoria*, è una narrazione molto moderna.

C’è però l’altra faccia della medaglia. E cioè che l’uscita del romanzo coincide con l’evento-quarantena, diluito in un tempo che, essendoci ancora immersi, ci sembra una vita. Così lo scavo memoriale del romanzo si sostituisce progressivamente al viaggio introspettivo che molti individui hanno intrapreso, un po’ per noia, un po’ per rinnovata necessità, in questi mesi. Ma non siamo più abituati a una riflessione diffusa e su più livelli che riguardi noi stessi. Come notato da molti, difficoltà a leggere, a studiare e a scrivere, sono sintomi abbastanza comuni della quarantena. Qualcuno, inoltre, l’ho letto da qualche parte, ha già scritto sulla doppia temporalità del lockdown: giornate che non passano mai e settimane che volano. O viceversa. Fa lo stesso. Si è scritto e si scriverà di tutto perché gli intellettuali ufficialmente riconosciuti tali nel nostro Paese, hanno pure il diritto di continuare a scannarsi metaforicamente in platee realmente vuote già da prima della comparsa di covid-19.

Così, mentre dal mondo convulso dei media televisivi tradizionali si riesce a distinguere sempre più con maggiore difficoltà chi porta un messaggio quanto più scientificamente veritiero (e spesso veritiero e terrificante vanno di pari passo, come l’idea che il virus non si prenderà, ahinoi, mesi di ferie neanche in estate) da chi fa propaganda o parla a nome di interessi meramente economici (leggi neoliberisti), ci si ritrova nella necessità di immaginarsi il futuro prossimo. Spesso ne siamo incapaci, come molti sono incapaci di immaginare il virus-nemico-invisibile. Allora, nel frattempo, ci si aggrappa ai resti del mondo di ieri ma soprattutto a ciò che c’era di più superfluo. È questo lo spartiacque, la soglia – non è che domani ci improvviseremo cacciarifiuti in un mondo in macerie di plastica e cemento come in un romanzo di Vander Meer [3]; semplicemente domani, anzi oggi, riconsidereremo l’idea di rifiuto, di scarto, come alcuni designer e artigiani fanno già da qualche anno.

Ci si aggrappa allora ai resti del mondo di ieri. Ci si aggrappa, allora, nel frattempo, saldamente a quei rituali lì che hanno riempito i nostri vuoti nel mondo di ieri, e che vengono riperpetuati tristemente "in remoto", in videochiamata, assemblando, in modalità *fast* o *smart* come una tenda da campeggio, una sorta di telesocialità che i più giovani sperimentavano già da anni. Ci si aggrappa allora all'aperitivo in videoconferenza, tutti insieme, ci si aggrappa al jogging casalingo correndo attorno al tavolo in diretta streaming, si organizzano visioni di film in contemporanea, esibizioni di canto corale in skypecall ecc. Che cosa stiamo facendo? Anziché guardare in faccia l'abisso, molti, per paura di farsi a loro volta guardare dall'abisso (come scriveva Nietzsche), ripiegano nel *denial*, "tutto tornerà come prima" (corollario: "quindi nel frattempo, continuiamo a parlare di serie tv". Forse siamo solo in pochi ad avvertire un vuoto spaventoso dietro ogni discorso "frivolo" che quasi meccanicamente continuiamo a fare? Bisognerebbe comunque sviluppare una forma sana di autoindulgenza così come di autodisciplina).

Al di là del *denial*, che alle volte, in certi soggetti, è purtroppo comprensibile, c'è da chiedersi perché invece, in maniera diffusa, non riusciamo, il più delle volte, a parlare delle cose importanti. Potremmo, anzi dovremmo, per esempio prepararci mentalmente a questo "dopo" considerando l'idea che diventeremo COME dei cacciarifiuti fra le macerie (aspettarsi il peggio, in breve, potrebbe servire a non avere brutte sorprese). Nessun allarmismo, soltanto realismo in prospettiva – per esempio, per chi si sta affacciando al mondo della scuola, come si metteranno le cose per i precari al prossimo anno scolastico? Saranno garantiti delle forme di tutela per chi lo è da anni? Come partirà il nuovo anno scolastico? E l'ormai famoso e pluririnviato "concorso"? La possibilità di una didattica a distanza andrà a influire sui posti di lavoro? Quando si potranno aggiornare le graduatorie?

In generale, per noi nulla di nuovo in fondo, per noi della periferia d'Europa e d'Italia. Per noi che non abbiamo mai avuto una strada segnata, una mappa in scala adeguata. Per noi che "vado al nord", "vado all'estero. Perché, altrimenti che farei?". Solo che adesso, anche quegli abbozzi di mappa che pian piano avevamo tracciato, l'estero appunto, il nord d'Europa o d'Italia, si fanno più rarefatti. Il solo pensare questi altrove ideali e idealizzati deve passare adesso attraverso le tappe del "possibile" post-epidemia: ci saranno di nuovo le frontiere tra Paesi? Ci saranno ancora così tante opportunità anche lì? Le forme di assistenzialismo sociale e sanitario saranno ancora garantite ai non-cittadini, ai non-residenti? E così via. In definitiva: il mondo di domani farà il salto, diventerà davvero migliore, oppure no?

Perché alla fine si riduce tutto a questo, si ritorna per forza a questo: le grandi domande e le grandi speranze. E queste richiedono grandi ragionamenti. Non c'è più spazio per il superfluo, anche se ci teniamo aggrappati ad esso non è detto che il nostro peso ne verrà sostenuto, non è detto che l'abisso per noi non si spalanchi del tutto solo perché viviamo in un Paese che fa parte del G8. Anche la memoria della memoria si sta trasformando. Non più un'archeologia fine a sé stessa, ma una metamemoria, un ripensamento delle scelte e delle rinunce che hanno permesso a me e agli altri e agli altri prima di me di sopravvivere al di fuori della grande pace climatica, del grande boom economico dagli anni '50 fino a ieri. La memoria della memoria deve allora guardare molto indietro a balzi iperconnessi per permetterci di vedere molto avanti anche solo da uno spiraglio.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Note

[1] Quello del "sé narrativo" è un concetto che attraversa svariate discipline: dall'ermeneutica fenomenologica di Ricoeur (si veda per esempio Ricoeur P. 1988, *Tempo e racconto III: il tempo raccontato*, Milano, Jaca

Book), alla psicologia (es.: Bruner J. 1986, *La ricerca del significato*, Torino, Bollati Boringhieri), alla filosofia della mente (Dennett D.C. 2009, *Coscienza che cos'è*, Bari, Laterza) alla teoria della letteratura e le scienze cognitive (Clark A. 2003, *Natural-Born Cyborg: Minds, Techonlogies, and the Future of Human intelligence*, Oxford, Oxford University Press).

[2] Si tratta di questioni pratiche che oggi fanno la differenza tra una quarantena "serena" e una psicologicamente distruttiva tipo: "avrei potuto passare la quarantena a casa dai miei, o a casa da solo, forse sarei riuscito ad attuare i protocolli igienici che i miei condomini non riescono a praticare "ecc.

[3] In particolare, parlo di *Borne* di Jeff VanderMeer, Einaudi, 2018.

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.

Lo sguardo di ritorno, 2020 (ph. Alberto Romano)

La comunità, l'Altro e la distanza

dialoghi intorno al virus

di *Riccardo Talamo*

15 aprile

Tutto scorre, passa. È una certezza. Dopo ogni notte, anche la più buia, sorge sempre il sole. Una luce che tutto perdona, consola, intrisa di generosa, colpevole e necessaria dimenticanza. Secondo Rosberg

«le epidemie esercitano sulle società colpite una forte pressione, che porta alla luce strutture nascoste. Dunque rappresentano un campione per l'analisi sociale, rivelano quali sono le priorità e i valori reali della popolazione. Sono storicamente eventi, non tendenze» (Krastev, 2020: 22).

Un giorno qualunque, tra non molto, scenderemo in strada per rappresentare nuovamente le nostre banali e illegittime urgenze, scottati sì da un nuovo fuoco, ma con la forza dirompente del sacrosanto e umano sminuire. Torneremo a collocare "l'altro" al suo posto, caselle individualiste e stigmatizzanti, indice di diversità patologica. Ci affolleremo, fingendo di non riconoscere i volti dei nostri dirimpettai, confusi e schizzinosi tra scaffali pieni di un'abbondanza liberale e incosciente, consumando l'eccesso, purché sottocosto. I balconi saranno vuoti o al massimo daranno alloggio a stendini arrugginiti e i barconi nuovamente pieni, minacciosi e irresponsabili.

Il futuro ci attende. L'uomo dovrà ripartire da alcune questioni fondamentali: *il senso di comunità, l'altro* e *la distanza***.** Tre concetti contigui che si incrociano, si attraversano per definire i giorni passati e quelli che verranno.

Sul primo il rischio di uno scivolamento politico, nella più becera accezione del termine, è elevato. Parlare di Europa e strategie d'uscita è un ottimo modo per annacquare ogni analisi concettuale, partire dagli eurobond e ritrovarsi con la maglia di Fabio Grosso, infatti, è un attimo. Dunque è d'uopo accarezzare l'argomento senza affondare nelle sabbie mobili di analisi finanziarie e monetarie controverse e pericolose. Necessario trascurare i rilievi faziosi e insopportabili degli slogan *pret a porter* per trasporre il senso, tutto, della riflessione sull'analisi di un unico rilievo: il senso di appartenenza e condivisione tra gli abitanti del Vecchio Continente.

Cos'è una comunità? Una comunione di intenti, l'insieme di obiettivi da perseguire, un rapporto di convivenza forzata sospinta da dinamiche economiche, un condominio dove si corre verso l'ascensore per evitare di doverlo condividere, una famiglia che continua a mangiare alla stessa tavola per timore di dirsi la verità. Forse tutto questo, forse no. Giusto o sbagliato che sia, una volta passata la bufera, bisognerà dichiararlo, per onestà e quieto vivere.

Siamo ormai saturi di slogan e sbandieramenti che inneggiano ad un ritorno necessario al florido passato. Digressioni su nuovi nemici e poteri forti che si traducono nella proposta di una rivoluzione *old school* col fine ultimo di compiere un giro completo attorno all'ultimo ventennio, generare per magia un nuovo inizio con conseguente boom economico e banconota del vecchio conio in regalo alla prima uscita o exit per meglio dire.

Il Trattato di Maastricht, durante i proclami nazionalpopolari di questi surreali giorni, diventa carta da riciclare sul lato pulito come "coppo" per raccogliere tutte le monetine ramate che non abbiamo saputo spendere. Così, tra una richiesta di restituzione della Gioconda e la pretesa del pagamento dei danni di guerra da parte degli antipatici tedeschi, iniziano le campagne di boicottaggio dei vari Carrefour e Lidl. Forzature che non rimangono inosservate e in qualche modo certificano l'esistenza di volti noti.

L'Europa dovrà indagare tra fitte maglie burocratiche e garantiste per ritrovare, prima di dichiararlo al resto del mondo, i termini e il senso di questo stare insieme. Sarà necessario individuare in scorci, non soltanto economici, un senso di appartenenza che giustifichi vecchi sodalizi, aprendo la strada ad una progettualità semplice, per scongiurare il rischio di un'implosione.

Prima della questione economica, politica, finanziaria, geografica e monetaria, l'Unione dovrà ridefinirsi e convincere la sua popolazione della bontà di questa comune, altrimenti non avrà un facile futuro, rischiando puntualmente di vacillare riempiendo bocche abili nel fomentare odio a prescindere. Un modo di fare propaganda che ha confuso il ruolo di aspirante leader politico con quello del rappresentante d'istituto che attira consenso con la promessa di occupare la scuola a metà novembre. Cavalcare l'onda emotiva con spirito di rinnovata fratellanza spostando la mira sul nemico di turno come strategia d'attacco.

Seconda questione: l'altro. Chi è? Dove si trova? In Africa, in Cina, al confine con la Grecia? Nel corpo martoriato di chi ha significato il proprio movimento in pratiche di resistenza e sopravvivenza. Dove, dunque, siamo noi e come ci muoviamo? Anche sotto quest'aspetto l'emergenza Covid-19 ha prodotto un paradosso: abbiamo scoperto che in Paesi ricchi come il nostro se hai paura, e temi di morire, non devi far altro che rimanere fermo sul divano. La beffa è che queste amabili sedute diventano improvvisamente scomode.

Stiamo ancora discutendo sull'utilità dell'immobilismo, spegnendo le velleità capricciose di chi a casa non vuole stare, e pubblichiamo mezzo social lamenti isterici prodotti da convivenze forzate. Ci mostriamo agguerriti nell'elevare con carattere d'urgenza i nostri diritti al punto da ignorare completamente un dramma che si consuma nel silenzio: molta gente la casa non ce l'ha. Molte persone non hanno balconi dove intonare inni nazionali, supermercati dove poter contrarre virus e coniugi da mal sopportare e deridere su Facebook. Una buona parte della popolazione mondiale non ha paura neanche di questo invisibile male e sa per certo che morire all'interno di un ospedale è comunque un lusso al quale ambire.

«L'imperativo è capire quali sono le coordinate che definiscono il nostro sguardo contemporaneo ma, prima ancora, prendere sul serio le responsabilità di una pratica politica che ha scritto la storia e la geografia della modernità, e ha progettato le Architetture dell'Ostilità che animano il nostro presente. La responsabilità sembra essersi concretizzata in un paesaggio che ha colonizzato l'immaginazione globale, oppure in una sorta di marca temporale, spaziale e politica […] Il titolo di questo paesaggio è una data sul calendario (Bonazzi, 2011: 142-43)

Bonazzi si riferisce all'11 settembre, ma sono convinto che se avesse scritto queste parole appena nove anni dopo, il riferimento storico sarebbe stato diverso.

Derek Gregory, a tal proposito, scrive che l'attacco al World Trade Center ha in qualche modo distrutto l'immunità intellettuale del mondo occidentale e la relativa pigrizia colpevole. Da quella data bisogna inesorabilmente fare i conti con le culture della violenza politica. Oggi siamo nell'epoca in cui le identità si costruiscono per opposizione e in negativo. Così, qualsiasi valutazione rispetto all' "altro" poggia spesso su petulanti dichiarazioni arroganti e soggettive, mettendo in scacco il fine ultimo di un'onesta narrazione: la ricerca della verità. Roxanne Euben dice che il privilegio del potere sta nel lusso di non riconoscere il proprio status nello sguardo di ritorno. Le conseguenze sono state eticamente catastrofiche, hanno innalzato il proprio dolore mettendo a tacere quello degli altri, hanno creato buchi neri nello spazio morale dell'Occidente (Fletcher, 2004).

La domanda che all'epoca era, perché ci attaccano? Oggi diverrebbe perché sbarcano sulle nostre coste? O peggio, perché non posso andare a correre? Punti di vista che denotano il privilegio di chi, escludendo lo sguardo di ritorno e traducendo la realtà a proprio uso e consumo, diviene immediatamente vittima. Emblematico il termine utilizzato da un ragazzo in partenza su un treno verso il sud, in piena emergenza sanitaria, pochi minuti prima che le misure restrittive divenissero ufficiali ed effettive. Andava comprensibilmente di fretta e, intervistato da Fanpage, dichiarava di sentirsi un profugo (https://www.youtube.com/watch?v=Of6o4AhLRuk&t=17s).

Cosa è un profugo e cosa vuol dire sentirsi tale? È legittimo tornare a casa, essere profughi o pro-fuga? Il dibattito si è aperto nei giorni successivi dividendo colpevolisti e innocentisti. Sul piatto della bilancia le ragioni tumultuose di un erinnico sentire: e se fosse tuo figlio? E se fossi tu? E chi ha parenti giù? Ci risiamo. Questione di punti di vista? No.

Le catastrofi, in Paesi che si definiscono civili, vanno affrontate con lucida analisi. È innegabile che il sud pagherà il prezzo di queste "leggerezze". Le colpe ricadono in prima battuta sulla politica, un parafulmine che ama strumentalizzare gaffe o presunte fughe di notizie, ma la vera causa è il mancato senso di responsabilità da parte dei più, il si salvi chi può, la corsa all'ultima scialuppa mentre la nave affonda.

È chiaro, esistono situazioni diverse all'origine di ogni scelta, non si può generalizzare e entrare a gamba tesa su questioni intime e familiari, sarebbe errato. Vi sono circostanze diverse e non spetta a noi definirle negli innumerevoli e specifici casi. Non si può ridurre un evento che abbraccia questioni

emotivamente forti in dicotomie valoriali pregiudizievoli riconoscendo questo movimento di ritorno, tout court, come un capriccio, sempre.

Nel tentativo di dirimere la questione metto in evidenza un aspetto che ritengo fondamentale e dal valore discriminante: la necessità. Molte persone partono per esigenza, di migranti economici la nostra terra ne conosce tanti, sono coloro che hanno lasciato figli, mogli e affetti nel silenzio di freddi vagoni, nella sofferenza di una scelta obbligata. A loro va tutta la stima e la solidarietà di un'Italia storicamente "in partenza" che riconosce i suoi figli, eroi moderni, sfiancati da un'economia di sussistenza che li ha messi sul primo treno con volti rigati da lacrime amare e la bocca piena di promesse quasi sempre tradite. Ovvio che la condizione del buon padre di famiglia (sia esso figlio, madre, fratello o parente prossimo a seconda dei casi), in questo caso, incoraggi ad assumere il rischio di un contagio di ritorno, anche se possibilmente mitigato da nota prassi precauzionale.

Ma non tutti vanno via per gli stessi motivi. Oggi, un buon numero di giovani parte per scelta e per perseguire progetti ambiziosi. Vi sono tanti figli, i nostri, che preferiscono terminare gli studi al nord o partire con un contratto in mano per trovare una vita migliore. Considero giusta e dignitosa questa possibilità, sarà probabilmente il consiglio che darò a mio figlio tra venti anni. Nel settentrione si vive bene, si riacquista dignità e spirito critico, qualità che molti miei conterranei hanno perso nel fallimento di scelte diverse, obbligati da condizioni economiche e familiari spesso disastrose.

Per molti fortunati, invece, la partenza è stata un premio, una promessa mantenuta scritta fin dai tempi delle scuole superiori. Nel frattempo "i meno ambiziosi" intasavano i distruggi documenti di *franchising random* in centro città, con curriculum mai letti, consegnati brevi manu come biglietti di una lotteria senza estrazione finale. Ma c'è di peggio: il call center come ultima spiaggia. Batterie in *outbound* dove digerire gli effetti psicologici di un mondo al contrario. Giovani squattrinati che si affannano, con telefonate a ritmi frenetici, per convincere vecchi pensionati a cambiare modalità di fruizione di servizi che spesso non conoscono. Paradossi. Gesti di disperazione travestiti da buoni propositi che danno il colpo di grazia ad una laurea presa per diletto, tra un turno su Glovo e una fila davanti al centro stampa.

Rimanere al sud, un'azione che sussume princìpi generali diversi, afferenti alle più svariate storie. Quasi mai vincenti. E così negli anni della formazione infinita e della spasmodica ricerca di dignità, i più "virtuosi" avevano già in mano biglietti di sola andata con carta di credito a corredo, un futuro tranquillo senza valigia di cartone. Tra le foto profilo di una Milano da bere il ricordo sbiadito di un'Isola bistrattata, dove si torna d'estate per godersi il mare tra un pomodoro fresco e albicocche staccate dall'albero del giardino.

Non si può generalizzare, lo ripeto, ma neanche ignorare i capricci irresponsabili di chi ha invaso treni e traghetti gettando alle ortiche gli sforzi di un territorio in quarantena senza reale necessità, dichiarando il fallimento totale di un processo educativo incompiuto, nonostante gli sforzi economici di mamma e papà. Il sud, comunque, vi aspetta sempre. Una terra accogliente che vi perdona per averla tradita due volte, quando siete partiti e quando siete tornati.

La distanza è l'ultima questione. In un mondo che si è sforzato di ridurla, quanto meno tra i membri agiati di comunità privilegiate come il grande salotto Europa, ci accorgiamo di doverla improvvisamente riconsiderare, per dilatarla con inattesa e brusca necessità. Allontanarsi come diktat. Dopo decenni di progressivo avvicinamento siamo chiamati letteralmente a prendere le distanze, un metro e mezzo almeno.

Tutto, ieri, era a portata di mano: voli low cost che rimbalzavano corpi da una capitale all'altra, contatti virtuali da sollecitare con emoticon e chat ingolfate di superfluo, spedizioni evase in un batter

d'occhio e treni che promettevano di collegare rapidamente città ora confinate. Abbiamo riorganizzato lo spazio aumentando la velocità e riducendo il tempo, siamo rimasti fermi ad aspettare una vita a domicilio. Evitando le botteghe di quartiere, fino a farne calare le saracinesche, ci siamo ritrovati a non riconoscerne più i proprietari, amici da una vita. Tutto è avvenuto in un attimo, così repentinamente da nascondere il doloroso paradosso e propinarcelo sottoforma di conquista. Un elastico teso che si è spezzato improvvisamente.

Oggi il tempo si è fermato, misuriamo a stento le ore che passano. Lo spazio è vuoto poiché non abitato dai nostri corpi. Siamo scientificamente bloccati in un mondo bidimensionale che propone muri ed esclude orizzonti. Rimane incluso al guardo l'effetto di personalissimi *trompe l'oeil* da ammirare sui lati esposti della casa. Ma tutto ciò non produce uguaglianza. Di fronte alla pandemia non soffriamo, infatti, gli stessi disagi. 'A livella' di Totò funziona solo in caso di dipartita, ma fino ad un attimo prima continuiamo a godere dell'agio prodotto da diverse condizioni economiche. Così chi ha grandi balconi sta meglio di chi non ne ha, chi ha la villa sta benissimo e inquadra distrattamente gli alberi alle spalle durante le videoconferenze. Poi c'è chi non ha nulla e se ne fotte andando ad arrostire sui tetti. Nel mezzo, una moltitudine di condomini spia e denuncia i comportamenti "eversivi" dei propri vicini, mentre aspetta un decreto che li liberi definitivamente dall'immagine fissa di un corridoio vuoto.

Il movimento delle idee, prodotto in pratiche di immobilità, ha snaturato il corpo risignificandolo all'interno dei social. Laddove per rappresentare ci rifugiamo nella sedentarietà, oggi sentiamo il rinnovato bisogno di toccare un citofono. Le odierne necessarie imposizioni isolanti hanno smascherato vecchie abitudini, restituendole ai nostri occhi come realtà borderline, costruite sotto forma di anguste e patologiche esistenze Hikikomori. I veti e le minacce hanno riacceso ataviche esigenze che ci riportano dritti verso il corpo dell'altro, nonostante tutto.

Non è la prima volta che l'umanità assiste a tali cataclismi, è vero. Corsi e ricorsi storici non hanno alcun valore, ciò che accade vive sempre in un contesto nuovo e irripetibile. Siamo inondati da inchieste giornalistiche quantomeno discutibili, report azzardati che tirano in ballo la peste e la Spagnola col fine fuorviante di trasformare l'ignoto in presunta analogia. Un insipido rimando che tenta di legittimare comprensibile ignoranza. Analisi diacroniche utili per definire la storia dell'uomo, ma spesso lontane dall'uomo nella sua storia, nel suo presente. Il nostro, nello specifico, ha assistito all'epocale contrazione del movimento smarrendo tutti i riferimenti. Non sarà per sempre, è un momento transitorio. Sicuro?

La risposta mi spinge alle conclusioni. Il transitorio è transizione, un passaggio epocale di consegne tra quello che è stato e quello che sarà. I buoni propositi per l'anno nuovo, le prese di coscienza e le promesse per il futuro, sono figli di ragionamenti ridondanti: ritorno a principi ecologici, rispetto per il pianeta e buone azioni in cima alla lista della spesa da dimenticare regolarmente sul tavolo della cucina. Così, leggendo le pagine del National Geographic di marzo, mi imbatto in un articolo di Robert Kunzig che scrive di economia circolare in un mondo senza rifiuti. Per quanto difficile da realizzare, afferma il giornalista, l'idea di un'economia circolare, con meno sprechi e materiali che si riciclano all'infinito, potrebbe convincere sia gli imprenditori che gli ambientalisti. Un articolo così all'avanguardia da sembrare terribilmente vecchio.

Nonostante le proposte come quelle di Kunzig siano lodevoli, analisi da approfondire e dichiarare come urgenti questioni, il mio disilluso e ormai cinico vedere mi porta a non credere come possibili le manifestazioni di intento legate prettamente al buon senso. La decrescita felice di Latouche rappresenta davvero un ossimoro. Ne è dimostrazione l'attuazione immediata di nuovi piani Marshall, con ingenti immissioni di liquidità, per salvare quel capitalismo devastante che ha già ucciso il pianeta. Volete la decrescita? Auguriamoci un altro virus. Le uniche decrescite della storia dell'uomo

rimangono legate a guerre e pandemie, altro che felici. Inoltre, ogni blocco economico ha preceduto rapide e degradanti riprese mettendo sotto stress il pianeta per recuperare il terreno perduto.

L'economia è monodirezionale, autofaga e irreversibile, non è circolare e non potrà mai esserlo, se non intesa come movimento rivoluzionario di ritorno. Un cerchio che scommette su se stesso per garantire i privilegi di un *ancien regime* disposto ad affondare con tutta la nave pur di non mollare il timone.

Ogni evento lascia delle tracce, bassorilievi mai appiattiti del tutto, una memoria con forza centripeta ingloberà il liminare nella nuova dimensione. Quando torneremo a riavvicinarci non dimenticheremo le barriere fisiche e psicologiche che abbiamo costruito nevrastenicamente per proteggerci. Nessuna realtà distopica, ma un movimento di ritorno che produrrà nuova norma e racconti per i nipoti ricchi di espedienti narrativi.

Intanto la primavera esplode bellissima, rimaniamo affacciati ad ammirare colori e sfumature di una stagione che si ripete da sempre, ma che non avevamo notato. Una volta ridotte le distanze dagli altri, in futuro, sarà necessario imparare a prenderle da noi stessi. Fare un passo indietro per misurare la profondità di corpi rinnovati da nuovi spazi e ritrovati movimenti. Ma gli effetti di cotanto sentire spariranno prima dei reduci di guerra.

Così, prima o poi, alla spesa del sabato pomeriggio seguirà l'anticipo di campionato. Saremo liberi di scorrazzare in giro per le strade, nuovamente e gelosamente nostre. Un po' di quei rider che hanno rischiato la pelle per portare lievito e farina a domicilio sarà licenziato per sovrannumero e partirà per il nord in cerca di fortuna. Ecco compiuto l'ennesimo movimento di rivoluzione. I più fortunati continueranno a giocare a Masterchef, coccolati dal privilegio di non dover mai incrociare gli sguardi di ritorno sotto il sole di una nuova e invisibile primavera.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Riferimenti bibliografici

Bonazzi, A.

2011 *Manuale di geografia culturale*, Laterza, Bari.

Fletcher, G.P.

2004 *Black hole in Guantanamo Bay*, in «Journal of International CriminalJustice», 2.

Gregory, D.

2004 *The Colonial Present*, Blackwell, Oxford.

Krastev, I.

2020 *Il ritorno di uno stato forte*, Internazionale n. 1351, 27.

Kunzig, R.

2020 *Un mondo senza rifiuti*, National Geographic, vol 45, n.3

Riccardo Talamo, da oltre dieci anni nel mondo della formazione si occupa di antropologia e studi storici. È interessato ai mutamenti cerebrali come riferimenti biologici e culturali. Dallo studio del Triune Brain di Paul MacLean nasce l'esigenza di indagare su caratteristiche evolutive e dipendenze endogene ed esogene afferenti al neocortex, quindi esclusivamente umane. Dall'analisi del fenomeno migratorio, nel 2019, la tesi che studia l'utilizzo strumentale di dispositivi emozionali ad uso e consumo di specifiche narrazioni. Dopo la partecipazione a diversi seminari su realtà distopiche e psicologia evolutiva il lavoro di ricerca si arricchisce di nuovi spunti legati alla sociologia del social network e alla costruzione semantica e culturale di identità per opposizione.

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

Melissa, 1976 (ph. S. Piermarini) da *Pathos,* Rubbettino editore, 2019

Ripensare le parole e i simboli del passato per immaginare il futuro

dialoghi intorno al virus

di *Vito Teti* [*]

20 aprile

Il grande sconquasso. «Madonna mia, chi rivotura» («Madonna mia, che sconquasso»)

Il sole che tramonta, tra Scilla e Cariddi, lo Stretto, le colline, i paesi e le nuvole d'ogni colore, le sabbie, i boschi, anche questa sera 10 marzo 2020, sembrano quelli di sempre. Sono gli stessi che osservo, guardo, fotografo da anni nel miei viaggi «attorno alla mia camera» o nelle mie scorribande da fermo dei giorni e delle ore, in cui vivo un "tempo ordinario" Eppure, tutto è diverso perché sono diverse le mie sensazioni, le mie percezioni, il mio sguardo sul mondo, il mio essere nel mondo. Continuo a guardare, ad aprire la finestra, a misurare gli spazi della mia casa, a tirare libri dagli scaffali. Essere fermo per necessità e per responsabilità non è lo stesso di quando si è fermi per scelta.

Mentre vedo il sole coricarsi e le ombre della sera abbracciare i miei paesi, ascoltando il bollettino ufficiale del governo, trovo abbastanza banali, inutili, fastidiosi tanti ingenui ottimismi e consolatorie

le affermazioni che, dopo il coronavirus, nulla sarà più «come prima». L'ho sentito ripetere, tante volte, nella mia vita, ma poi, pure cambiando, sempre il mondo, l'Homo Sapiens si adatta a tutto, tutto dimentica e, in un certo senso, tutto torna come prima. Perché questo piccolo, fragile, spaventato animale, che cerca e immagina di diventare Dio, non può fermarsi, deve dimenticare, non rinuncia all'esercizio del dominio e del potere e, dinnanzi alle catastrofi, le sue magnifiche e sublimi costruzioni culturali e artistiche, la sua «razionalità», si sfarinano come polvere al sole. Tendiamo troppo presto, a volte nell'arco di una generazione, a dimenticare, a rimuovere, a cancellare anche gli avvenimenti più dolorosi della storia del mondo. Anche di quello a noi vicino.

Guardo il tramonto infuocato: ho cercato sempre di guardare e di mostrare il bello, ed ho scelto di mandare segnali positivi senza immagini di strade vuote, case abbandonate, abitazioni incompiute, orti che franano, campagne e strade franate, colline e coste ferite. Sapevo che l'incantevole e non descrivibile a parole paesaggio di meraviglie e di bellezze era anche il risultato di una lunga storia millenaria delle mie campagne di sabbia e conchiglie, resti di un'era geologica in cui qui, come dicevano gli anziani di quando io ero bambino, dove noi abitiamo era tutto mare. Conosco a memoria i punti, le linee, le strisce le luci dove ancora affiorano e si scorgono i resti di villaggi neolitici, di pianure con ossidiana portata dalle Eolie, di città magnogreche, di strade e insediamenti romani, bizantini, medievali, normanni e poi le città sepolte o ricostruite, o trasferite, di devastanti terremoti (1659, 1783, 1905, 1907, 1908, per citare i più noti) che hanno cancellato Mileto e Castelmonardo (poi rinata come Filadelfia), anche Reggio e Messina, tanti piccoli villaggi di cui resta il nome in qualche documento di archivio, hanno spostato colline e letti di fiumi, cancellato boschi e risucchiato pianure, fino ad arrivare alle distruzioni e alle ferite dei bombardamenti degli americani durante la seconda guerra mondiale (morti, feriti a centinaia, lutti infiniti), i paesi abbandonati anche di recente per alluvioni, frane, per la fuga della gente, per un esodo avvenuto in silenzio e senza grandi proclami. La memoria orale, i canti, le leggende, i culti, i riti, gli studi sul gran flagello e sulle Apocalissi (penso a quelli di Augusto Placanica) raccontano queste storie di fine del mondo, di fine di mondo, di cui però non abbiamo memoria e da cui non traiamo insegnamento per conoscere il nostro essere a rischio perenne o per curare il territorio, prevedere l'imprevedibile, attenuare i danni e le devastazioni di una catastrofe sempre in agguato, che non sappiamo quando, non sappiamo come ed esattamente dove, prima o poi si ripeterà.

Adesso il sole si è coricato, l'orizzonte si è fatto di colore viola, rossiccio chiazzato da puntini di piccole nuvole scure o azzurre, sento il rumore della fiumara e il cinguettio degli uccelli – da tempo avevo badato più alle visioni che ai suoni, ai rumori, alle voci, della natura, delle fiumare, del bosco, del vento, delle acque, degli animali che adesso sento più nitidi, più lucidi, più bisognosi di ascolto e mi viene da pensare alle *Tesi della filosofia della Storia* di Walter Benjamin (in Id., *Angelus Novus,* Einaudi, 1976: 72-81), *in par*ticolare alla nona tesi, dove mette in scena il famoso Angelo della storia, ispirato all'*Angelus Novus* di Klee, che avanza verso il futuro a ritroso, con gli occhi rivolti al passato, le ali gonfiate da un terribile vento che inesorabilmente lo aspira indietro. Egli vede ammonticchiarsi, ai propri piedi, sotto i propri passi, un gigantesco ammasso di rovine che salgono verso il cielo e sono ciò in cui si trasforma costantemente, incessantemente, quasi a getto continuo, il presente.

Il presente si accumula soltanto nella forma della rovina: è un accatastamento di rovine. La rovina perde il suo carattere estetico-poetico, la sua aspirazione alla memoria, la sua vocazione all'ammonimento, il suo segnalare fine e decadenza futura, e diventa segno di una fine in corso o già avvenuta. Che nome dare a quello che abbiamo davanti, che stiamo vivendo, che, forse, avevamo già con noi, dietro di noi? Guerra è il termine che è stato maggiormente adoperato per indicare quanto è accaduto e accade con il Coronavirus. Altri studiosi hanno parlato, con fondati argomenti, di crollo, calamità, disastro, sospensione. Ma anche con queste metafore non restituiscono il senso estremo, il senso di «ultimità» che qualcuno aveva temuto, annunciato, prefigurato, ma nessuno aveva mai vissuto. Ho pensato al termine «catastrofe» (dal lat. tardo *catastrŏpha*, *catastrŏphe*,

gr. Καταστροφή), con cui scrittori antichi indicavano un «rivolgimento», un «rovesciamento», una grave sciagura, un improvviso disastro, con conseguenze drammatiche, luttuose, dolorose. Dalla matematica, da René Thom (1923-2002) e dalla biologia la complessa teoria delle catastrofi, applicabile allo studio di tutti quei sistemi il cui comportamento muta in modo discontinuo al variare in modo continuo di un certo insieme di parametri, mentre non subisce alterazioni qualitative per piccole variazioni di tali parametri (ipotesi di stabilità strutturale), il termine «catastrofe» passa in altre discipline e in altri ambiti. Terremoti con effetti disastrosi, maremoti, alluvioni con perdite di vite umane, crolli del mercato, crisi finanziarie e così via sono stati indicati con il termine catastrofe.

Nelle mie ricerche e nei miei lavori ho avuto modo di ricordare come, per i contadini e i ceti popolari, il mondo e la vita cambiavano a seconda che venissero considerate «prima» o «dopo» l'emigrazione che, già con la sola partenza di migliaia e migliaia di persone, modificava assetto fondiario, relazioni sociali, ordine familiare, culture, mentalità, forme di autorappresentazione e avrebbe portato all'abbandono e allo spopolamento di montagne, aree interne, campagne e paesi, a un vuoto che oggi ha assunto dimensioni catastrofiche, e anche a un pieno, a un intasamento delle coste, alla nascita di paesi doppi, in loco o all'estero, e a un mancato legame tra «i non più luoghi» e i «non ancora luoghi».

La catastrofe rende impossibile, sempre e comunque, il ritorno a un prima. Lo sappiamo dalla nostra esperienza individuale che un incidente, un lutto, una perdita, una devastante delusione, la fine di un amore significano una catastrofe che non rende possibile alcun ritorno al prima, anzi spesso si resta fissati e imprigionati nel prima, senza riuscire a vedere un dopo dentro cui camminare e abitare. Ma anche il termine catastrofe mi sembra inadeguato, parziale, limitato per dare conto della prima pandemia globale, come tale vissuta e condivisa dagli abitanti di tutti i paesi del mondo.

La tentazione di adoperare il termine Apocalisse è forte. Per qualche studioso l'Apocalisse sarebbe già avvenuta e noi non stiamo facendo che prenderne atto. Il senso, però, potrebbe essere che siamo tutti in una Apocalisse in corso (Baudrillard, *Power Inferno*, 2002). L'apocalisse «è già presente, sotto forma di liquidazione inesorabile di ogni civiltà, e forse addirittura della specie. Ma ciò che è liquidato resta ancora da distruggere» (Ibid.: 21). Il problema posto dalla storia «non è che essa avrà fine», ma al contrario, che «essa non avrà fine – dunque non avrà finalità, scopo, *telos*» (Baudrillard, 2000, *parole chiave*: 53-55). Per René Girard (Intervista con Robert Doran, *Pensare l'apocalisse dopo l'11 settembre*, in *Prima l'Apocalisse*, 2010) l'apocalisse cristiana non deve essere concepita in termini arcaici o fondamentalistici, come una violenza divina, ma come prerogativa del tutto umana di una potenziale auto-distruzione. Per questa via, si entra in una nuova dimensione, su scala globale, della violenza e si determina ciò che i testi apocalittici annunciavano: la confusione fra disastri causati dalla natura e i disastri causati dagli uomini, la confusione tra il naturale e l'artificiale: oggi riscaldamento globale e innalzamento dei mari non sono più metafore. La corsa verso l'apocalisse è la realizzazione superiore dell'umanità, ma più la fine si fa probabile e meno se ne parla. Penso alle apocalissi, che ho vissuto in questi ultimi tempi, e così, mentre la casa sulla collina di fronte sembra assumere un colore spettrale e melanconico, mi arriva da dove non so dove un verbo e un modo di dire che, ogni tanto, adoperava mia madre, quando sentiva un rumore, un frastuono, un disordine, di cui non capiva la provenienza o l'entità, il carattere innocuo o devastante. «Madonna mia, figlio, chi "rivutura"». Madonna mia, figlio, che frastuono, che baccano (come traduce e rende Gerhard Rohlfs, *Nuovo Dizionario dialettale della Calabria*, Longo, 1977). Un canto popolare di San Gregorio di Ipppona parla del «rugurusu terremotu», rovinoso, rumoroso, sconvolgente terremoto che colpì il paese e tutto il Vibonese nl 1905. Le persone che nei loro diari e racconti hanno lasciato memorie di un terremoto vissuto parlano del rombo, del tuono, dello sconquasso, del sommovimento, del rovesciamento che provocavano i terribili flagelli.

Un termine che alludeva a un ribaltamento, a un rovesciamento, a un sovvertimento, a una "rivoluzione". Ed ecco, allora, che da lontano, dalla memoria, dalle premure, dalle paure, di mia

madre mi giunge il messaggio che questa pandemia vada considerata un rovesciamento, un disordine, un ribaltamento, che «gira il mondo sotto sopra», sconvolge l'ordine abituale, non in una logica carnevalesca, ma all'insegna di un caos che deve rifondare un nuovo ordine, in cui il prima e il dopo non hanno più un legame evidente e, se mai, hanno bisogno di essere collegati per riannodare i fili tra passato e presente, per cercare una presenza in un mondo che non sarà come prima.

Il mondo ribaltato. «Lu mundu suttasupa» («Il mondo sottosopra»)

Mi vengono in mente le *Lettere persiane* di Montesquieu, il romanzo epistolare del 1721, la satira pungente dei costumi francesi, analizzati dal punto di vista di due viaggiatori persiani, colti e ricchi, appartenenti all'alta società. I sarcasmi delle lettere non risparmiano né le istituzioni, né gli uomini del tempo. I personaggi, essendo stranieri, vedono la Francia in modo distaccato, criticando vita e costumi di una società cattolica e assolutistica? Su gli altri che guardano noi e su noi che diventiamo altri, sulla necessità di tenere conto del punto di vista di chi guardiamo e ci guarda, sull'antropologia come dialogo e come conversazione, come critica delle nostre certezze, gli scritti, le analisi, le polemiche si sono sprecate. E se guardassimo il presente con gli occhi, lo sguardo, la mentalità, i sentimenti, le passioni delle donne e degli uomini del passato? E se provassimo a cogliere scampoli di verità, avvertimenti, presagi nel "sentire" e nel "vedere" quanto sarebbe accaduto quando si dimenticava i limiti della vita?

Nel riferimento al "prima" Coronavirus, nell'interrogare e interpretare le tracce e i segni, le memorie e le avvertenze, che ci hanno inviato le persone del passato, non c'è nessun sentimento di rimpianto, nessuna inautentica nostalgia, nessuna proposta di un insensato, peraltro impossibile, ritorno al tempo andato. L'uomo è sempre andato avanti, non ha mai camminato all'indietro. Jared Diamond, ne *Il mondo di ieri*, si chiede cosa possiamo imparare dalle società tradizionali e ricostruisce tecniche e conoscenze sofisticate, acquisite nel corso dei millenni, per trattare e custodire le acque. Conoscenze e sistemi tradizionali in situazioni profondamente mutate, in società in cui l'abbondanza e la penuria si presentano in altre forme, dopo che nuovi bisogni e nuovi sprechi si sono affermati, hanno una loro validità o hanno ancora qualcosa da suggerire e da insegnare. Una lunga e significativa tradizione di pensiero ha sottolineato l'inconciliabità tra memoria e nostalgia, la diversità che c'è tra ricordo e desiderio del "ritorno", ma, a ben vedere, i due termini si incontrano nell'arte di ritrovare il mondo futuro.

Giocchino da Fiore, Telesio, Campanella, Alvaro hanno sempre tenuto in stretto legame passato e presente, rapporto con i il mondo di origine e apertura alle novità esterne, nostalgia e utopia, denuncia sociale e rinnovamento. Edward P. Thompson (*The Making of the English Working Class*, London, 1963) è tra gli autori che segnalano come la storia delle vie mai imboccate, dei fallimenti, è storia delle discontinuità, dei fili spezzati, dei frammenti, delle contingenze. Scrivere la storia dell'utopia vuol dire desiderare un futuro dipinto con i colori della nostalgia passata, capace di immaginare un futuro diverso da quello realizzato. Il passato deve essere salvaguardato per fornire modi alternativi di vedere le cose e per fornire nuovi valori per il futuro. Il passato dovrebbe essere riscattato come contenitore di potenzialità diverse, non realizzate ma suscettibili di future realizzazioni. Cercare l'utopia nel passato non significa essere nostalgici di una felicità perduta, ma rintracciare piccole isole di intimità nel mare della sofferenza. Il passato può e deve essere riscattato come un universo, un mondo sommerso di potenzialità diverse, non compiute, ma suscettibili di future realizzazioni. Un riscatto, un risarcimento, una restituzione che diventano un esercizio morale attraverso cui pensare il presente non nella forma di «quello che è» ma nei termini di «quello che potrebbe essere». Questa prospettiva invita a riguardare con un altro occhio luoghi, paesaggi, acque, relazioni sociali.

Nessuna retorica identitaria o visione estetizzante o neoromantica del passato, nessuna mitologia della decrescita felice possono essere affermate con riferimento a un universo dove la gente aveva sete,

non poteva lavarsi, dove tutti i beni erano precari e necessari e quindi sacri, come diceva Pier Paolo Pasolini. Per essere contemporanei c'è bisogno di pensare il passato e il futuro. La fine delle grandi narrazioni si applicava alla supposta scomparsa sia dei miti delle origini (cosmogonie) per effetto della modernità sia dei miti escatologici universalistici a causa della condizione postmoderna successiva delle disillusioni del XX secolo. Non è possibile stabilire cesure e non scorgere anche continuità. Yuval Noah Harari (*21 Lezioni per il XXI secolo*, Bompiani, 2019), che vede nella nostalgia esasperata e in visioni apocalittiche estreme i mali maggiori per il possibile futuro dell'uomo oggi, ricorda come l'umanità abbia cancellato e dimenticato altre possibili forme di pensiero, di narrazione, e abbia rinunciato a saperi, a poteri, dimensioni oniriche e spirituali, immaginazioni e visioni che potevano portare in territori diversi e che magari avrebbero portato in altre direzioni.

Quanto sta accadendo e si annuncia ci ricorda che la storia dell'umanità non è stata mai progressiva e che a periodi felici sono succeduti periodi di crisi e di catastrofi. Etnologi e archeologi hanno mostrato la fine di civiltà molto "avanzate" e il ritorno a uno stato miserevole e primitivo di luoghi che avevano ospitato grandi civiltà. In questi giorni ripenso ai detti degli anziani e alle storie che mi raccontavano nonna e mamma. Forse contenevano una saggezza, un concezione del tempo e del mondo, il senso del limite, l'invito a non strafare che dovrebbero essere ripensati. Il passato così trova una sorta di risarcimento e l'umanità potrebbe essere spinta ad imboccare per il futuro una delle tante vie non viste, delle potenzialità inespresse, in un passato in cui decidevano i vincitori. Siamo, allora, in viaggio. Anche da fermi. Anche attorno alla nostra stanza. Un viaggio non scelto, inatteso, ma che, forse, abbiamo voluto sempre rimuovere e rimandare. Perché nell'imprevedibile c'era, da tempo, qualcosa di molto prevedibile. Nulla sarà come prima nemmeno per la filosofia, la letteratura, l'antropologia.

L'antropologia è chiamata a un profondo rinnovamento, a un nuovo modo di guardare e di raccontare. Di partecipare, di condividere, di ammonire. Di fare scelte politiche più radicali di quelle che non ha ancora fatto. In nome di una presunta oggettività della scienza e di sterili, accademiche, distinzioni tra *sguardo da lontano* e *sguardo da vicino*, tra *giro lungo* e *giro corto*. Agli studenti del mio corso, che seguono attenti, curiosi, smarriti, spiazzati, è piaciuta molto l'immagine dell'antropologia come terapia. Terapia per noi stessi? Per gli altri? Proverò con loro, come per l'appunto ho scritto nel mio saluto di apertura al corso, di adoperare in maniera rigorosa termini (o espressioni) come catastrofe, calamità, cultura, identità, festa, rito, presenza, crisi della presenza, fine del mondo, apocalisse, comunità, persona, parentela, famiglia, genere, classe sociale, rigenerazione, luogo, città, nostalgia, lutto, melanconia, viaggio, ritorno, restare. Parlerò ai miei studenti della storia dell'antropologia, della demologia e dell'etnografia. Proverò ad essere puntuali, precisi, rigorosi, ma senza pretese di possedere verità assolute, senza credere nell'assoluta oggettività della scienza

Qualsiasi cosa dirò ai miei studenti – qualsiasi cosa mi racconteranno – ha come principio fondamentale il fatto che parliamo sempre di storie e culture di persone – del passato e del presente – e che l'antropologia culturale deve essere anche racconto, viaggio, scoperta, curiosità, incontro, dialogo, capacità di rapportarsi all'altro, "critica" del mondo così come è, messa in discussione delle nostre certezze e delle nostre presunzioni, del nostro delirio di onnipotenza, scoperta delle nostre fragilità, delle nostre contraddizioni, delle nostre ombre. Oggi più che mai dobbiamo credere nell'ascolto, nel dialogo, nella vicinanza, nella capacità di avere cura di noi e degli altri e di farlo con affetto, con amore, ma anche con competenza, con conoscenza, con amore per il sapere e per la cultura (cultura nel senso tradizionale, classico, comune, di tipo prescrittivo e normativo e cultura nel senso antropologico, analitico, descrittivo).

Sarei felice – come docente e come studioso, come persona, come abitante del mondo – se riuscissi a fornire parole, spunti, idee, suggerimenti, stimoli, per invitare a guardare, e per guardare io stesso, grazie a loro, i luoghi, il mondo, la terra, il paesaggio, le persone, gli ultimi, gli altri, noi, noi

appartenenti all'Homo Sapiens (che ha fatto cose grandiose e cose terribili), gli animali – in maniera diversa da come abbiamo fatto finora, in maniera critica, problematica, aperta. Non si finisce mai di imparare. La vita riserva sempre sorprese, stupori, imprevisti, fatiche, gioie, dolori. Il futuro potrebbe anche non accadere, diceva Jorge Luis Borges, o forse potrebbe anche accadere. Dipende da noi.

La caduta. «Lu peju passu è duve cadi» («Il peggiore passo è dove cadi»)

Difficile fermare il viaggio tormentato dentro di me, da fermo, «attorno alla mia camera» (cito De Maistre). Dal «balcone» di casa mia osservo il campanile della Chiesa Madre del paese. Lo faccio da sempre, ma adesso non è la stessa cosa. Sono mutati il senso del tempo e dello spazio, la mia idea dello «stare fermo» e del viaggiare, il senso dei luoghi e degli altri. Sono mutate, come leggo anche attraverso gli scritti su qualche profilo, su riviste, su riflessioni di colleghi (ne darò notizie in prossime occasioni), le percezioni e le rappresentazioni che tutti – senza distinzione di ceto, di appartenenza, di genere, di età – adesso abbiamo del corpo, dello spazio abitato, sognato, immaginato. Mentre guardo il panneggiamento delle nuvole che camminano – e mi fanno camminare da fermo – tra lo Stretto di Messina e il campanile della chiesa del paese, mi tornano in mente gli scritti di Ernesto De Martino e in particolare il celebre e incompiuto *La fine del mondo* (Einaudi, 1977) dove il grande etnologo ha scritto pagine importanti, belle e fondamentali, da etnologo e da poeta, sulle apocalissi culturali, sull'angoscia territoriale e sul rischio di «perdita della presenza» che le persone vivono nelle situazioni di crisi esistenziale, individuale e collettiva, dinnanzi a una morte, a una crisi esistenziale o a una catastrofe.

In due pagine che conosco quasi a memoria e che portano come titolo «il campanile di Marcellinara» (in realtà il grande etnologo si riferisce quasi sicuramente a Settingiano) racconta il senso di smarrimento e d'inquietudine che avvolgono le persone quando si allontanano dal campanile del loro paese. La scomparsa alla vista del «campanile di Marcellinara» è metafora dell'angoscia, della paura di perdere il centro, il punto di riferimento che accomuna gli individui delle nostre società tradizionali. Il disagio territoriale ti poteva cogliere anche all'interno di luoghi del paese, considerati estranei, o nelle campagne poco frequentate, nei luoghi poco abitati. Una deriva e un'esasperazione della modernità ha immaginato, in anni a noi vicini, una sorta di individuo anostalgico, una sorta di abitatore permanente di non-luoghi, di cosmopolita senza radici e senza appartenenza. L'anostalgia starebbe al non-luogo come la nostalgia era stata al luogo. Nei miei libri avevo scritto che, forse, si poteva pensare che ai non-luoghi, alla scomparsa dei luoghi storici, concreti, relazionali, di cui ha scritto Marc Augé (*Non luoghi: introduzione ad una antropologia della surmodernit",* Elèuthera, 1993), corrisponda l'anostalgia come fine del sentimento del luogo, la negazione di ogni possibile appartenenza: l'anostalgico del nostro presente non avrebbe 'sentimento dei luoghi' (Teti, *Il senso dei luoghi*, Donzelli, 2004), di nessun luogo, perché la *surmodernità* crea dei «non luoghi antropologici», desacralizzati, uguali, uniformi.

Le cose non sono così scontate. Giovanni Ferraro nei suoi appunti incompiuti, scrive che il «moderno distrugge luoghi, ma si condanna poi a riprodurne i simulacri affannosamente. Il moderno dimentica i luoghi, ma ne coltiva al tempo stesso la nostalgia e la ricerca» (Ferraro, *Il libro dei luoghi*, Jaca Book, 2001: 433). Il luogo ha continuato, anche nel presente, pure con la perdita della sacralità, ad affermare la sua esigenza sul *nonluogo*. La «desacralizzazione non è mai compiuta, non è mai pervenuta a cancellare del tutto le tracce del sacro, nascoste metamorfosate, ridotte a caricature anche nei non-luoghi contemporanei» (*Ibid*.:21). E adesso? Cosa avrebbe scritto il grande etnologo della crisi della presenza, dell'angoscia, dello smarrimento di chi resta in casa per responsabilità, per necessità, per pandemia, per catastrofe? Domani si ricorderà, certo, l'angoscia del contadino che si allontana dal campanile, dall'emigrato che lascia il villaggio, dell'astronauta che guarda dal cielo la terra, ma soprattutto ci si interrogherà sul lutto, il dolore, lo smarrimento, l'angoscia, il dolore, la tenacia, il sacrificio di chi assiste alla «fine di un mondo» e spera nella nascita e nella rifondazione di

un mondo del tutto nuovo, non più "come prima". Che significato e che senso daremo a termini che spesso abbiamo coniugato (erroneamente) in opposizione come paese-città; centro-periferie; Nord-Sud; restare-partire; locale-globale; Paese Mondo? Non lo so. Intanto, nel chiuso delle nostre stanze sempre aperte sul campanile e sul mondo, raccogliamo e custodiamo memorie, dialoghiamo con chi ci è accanto e con chi, anche lontano, sentiamo vicini, e nello stesso tempo poniamo domande a cui saranno chiamate le nuove generazioni.

Nulla sarà come prima. Tutto potrebbe diventare meglio di prima, ma solo se prendiamo atto che il virus è all'interno del mondo che noi abbiamo ereditato e costruito e, forse, era ed è all'interno di noi. Tutto potrebbe diventare «peggio di prima», se non si raccoglie, assieme al senso e al valore tanti dolori, sacrifici, generosità, voglia di bellezza e di vita di moltissime persone, ma anche quella che suona come una delle ultime drammatiche avvertenze, uno degli ultimi ammonimenti, dati al Sapiens.

Dopo quasi settant'anni di sogni, realizzazioni, illusione di sviluppo illimitato, ingenua fiducia nelle «magnifiche sorti progressive» dell'umanità, i giovani e i meno giovani – assieme ai grandi, agli adulti, che non hanno saputo fermarsi e scorgere il limite – dovranno fare i conti con un mondo che ha «girato all'indietro» e ha conosciuto una catastrofe (letteralmente un «rovesciamento») per affrontare e superare la quale non servono né visioni esasperatamente apocalittiche, né retoriche nostalgie di un passato mitico e nemmeno ottimismo ingenuo e a buon mercato. Consolarsi aiuta molto ed è bello, ma bisogna guardare il mondo così com'è, come lo abbiamo ereditato e costruito, non come vorremmo che fosse. Il «come avremmo voluto» non serve. Abbiamo bisogno di capire cosa si possa volere e fare oggi e come e cosa fare o non fare domani. Serviranno a tutti capacità di analisi, momenti di riflessione, progetto e idee del tutto nuove per domani, sentimenti di amore, fiducia, pazienza, responsabilità, sguardo sugli ultimi e sui poveri della terra, su tutti noi, per capire e per scegliere in che direzione andare, come, assieme a chi. Il cammino dovrà riprendere senza chiudere gli occhi e senza rimuovere l'angoscia, il dolore, lo smarrimento, i sentimenti di speranza che, a dispetto di tutto, continuano a palpitare nel cuore e nelle menti, nel corpo e nell'anima delle persone. Scorgo, in lontananza, una lucina come capitava ai bambini che, nelle fiabe, si perdevano, ma poi trovavano la via. Non è una Fiaba questa che viviamo, ma al lieto fine in qualche modo abbiamo bisogno di credere. Avevamo temuto il crollo dei monumenti, delle cattedrali, i simboli della nostra civiltà, della modernità a seguito di attacchi terroristici, spettacolari e inattesi bombardamenti, terroristi-bombe alla guida di aerei piccoli e grandi ed ecco che le macerie vuote, silenziose, deserte, mute sono tra noi per un piccolo, sconosciuto virus. Forse erano dentro di noi.

Delle luci fioche faticano ad arrivare, inviate, da chi soffre, da chi sta male, da chi è generosamente impegnato, fino al sacrificio, per riaffermare le ragioni e il senso della vita. Guardo dentro di me, non trovo risposte, mi assalgono mille domande, ascolto il dolore e la speranza degli altri, vedo tante ombre e piccole luci. Provo ad accendere queste assieme agli altri, a tutti, e, con Kant, penso alla legge morale, all'imperativo etico che l'Homo Sapiens dovrebbe assumere nei confronti della terra, della natura, agli animali, del Cielo, delle stelle, delle nuvole, delle nebbie, delle acque, di se stesso e dei suoi simili, della vita che deve andare sempre «contro la morte», provo ad ascoltare il lamento dei morti.

Geoantropologia del vuoto. «Saccu vacanti non staci all'arditta» («Sacco vuoto non sta all'impiedi»)

Non sogno piante e fiori, in queste notti. Al mattino guardo le piante sui miei balconi e mi accorgo meglio delle piante, degli alberi, dei fiori lungo le strade e gli orti vicini. Mi vengono in mente i tanti paesi quasi spopolati, o a volte del tutto abbandonati, dove qualche mano pietosa, dinnanzi a porte e finestre chiuse di case vuote, abbandonate, cadenti, ha collocato dei vasi e delle piante di fuori. Estremo atto di fiducia e di speranza che il paese non debba finire e che le persone di un tempo stiano

sempre per tornare. Forse, oltre ai suoni e alle voci che dobbiamo scambiarci, bisogna coltivare memorie e speranze. Dobbiamo guardare, curare, annaffiare, con rinnovata attenzione, con dolente speranza, i fiori. Per ricordare quanti se ne sono andati senza i familiari, una cerimonia di cordoglio, una messa, dei mazzi di fiore, e, anche, per confermare a noi stessi che c'è un domani da aspettare, con pazienza, con un rinnovato senso della bellezza, una cura tutta nuova per le piccole cose.

Maria della Rocca è seduta al solito posto e attende che faccia buio. Mi vede aprire la finestra ed è felice. Mi chiama e si capisce che ha voglia di parlare. «Non passa nessuno, dice, va bene che anche prima era così. Anzi adesso qualche macchina si vede». La strada della Croce, alla mia sinistra, quella davanti ai balconi che danno sulla strada, sono deserte, vuote. Come gli altri giorni, da anni, prima del Coronavirus. Qualche caminetto dà segnali di vita e anche qualche balcone di case appollaiate e riparate, negli anni alla meglio, è aperto. Ho vissuto immagini di strade vuote, case abbandonate, abitazioni incompiute, orti che franano, campagne e strade franate, colline e coste ferite. Il vuoto da decenni ormai ha vinto sul pieno e non c'è da gioire. I suoni, le voci, i rumori, le musiche non fanno parte più della vita di un universo forzatamente muto. Le case nuove e restaurate di Giulia e di Rini e Bruna sono chiuse e vuote. Giulia vive a Toronto da sessanta anni e, ormai, non torna più in paese da venti. Rina e Bruno vivono a Roma da circa cinquant'anni e tornano a volte d'inverno e quasi sempre d'estate. Sono vuote e disabitate le case di Rosamaria, di Emilia, di Vito, dei Punga: e ogni porta chiusa mi mostra le ombre di persone che chiedono ascolto, di cui ricordo il volto, le storie, le voci e di cui ho profonda nostalgia. Da giovane avevo immaginato chiusure e partenze "a termine". Col tempo avrei scoperto che tutto era definitivo. Per sempre. E tutto questo in quasi tutti i paesi dell'interno e anche alle marine, anche nei centri storici della città. E non c'era bisogno del Coronavirus.

Per telefono o con sms, qualcuno che è uscito per necessità, ci dice che «tutti sono preoccupati, corrono, si salutano a distanza, ma anzi si vede qualcuno in più rispetto agli altri giorni». «Vedete come è bello che la gente suona in quasi tutte le città italiane. Perché non suoniamo anche qui?», scrive qualcuno su un gruppo del paese. «E che cazzo vuoi suonare – risponde un suo amico – che qui, nella mia ruga, abitiamo solo due famiglie e il primo con cui potrei suonare non lo vedo, sta a duecento metri di distanza!». Su un gruppo del paese, qualcuno posta delle foto con la piazza e le strade vuote. «Mai viste così vuote!».

Commenti di tristezza e di amarezza. Sconsolati. Poi da Toronto qualcuno scrive: «Veramente sono vuote come le ho viste ogni volta che sono tornato negli ultimi anni!».

I nostri paesi erano anche questo da decenni: deserti, "non più luoghi", spazi vuoti e senza persone e relazioni. Adesso, forse, è il caso di continuare a dire, con più forza, delle verità. Questa terribile pandemia colpisce e devasta periferie urbane inabitabili e inquinate, città devastate dal cemento e dallo smog, si avvina a paesi in parte già ammalati, se non morti. Gli esperti parlano di morte per coronavirus e di morte da coronavirus. Come se cambiasse la sostanza delle cose e che, comunque, a morire sono persone. La sensazione è che anche i luoghi antichi, per varie ragioni, fossero debilitati, fiacchi, depressi e che il coronavirus si espande in territori già fragili o anche "non più luoghi", "non più comunità", "non ancora luoghi".

Puntare e ribaltare lo sguardo. «Vidire la gurpi e cercare la pedata» («Vedere la volpe e cercare la pedata»)

Non ci sono, questa mattina, 25 marzo 2020, le nuvole basse o le albe colorate nel paesaggio infinito che scorgo dai miei balconi o dalle mie finestre. Non si sentono, come appena l'altro ieri, il cinguettio delle rondini, che avevano annunciato la primavera. Vedo il "tempo" chiuso, denso, ombroso, fitto, mentre cadono lenti i chicchi di neve. Albe, tramonti, nuvole, nebbie, pioggia, neve, rondini tornano

e, sembrano indifferenti al nostro dolore, ai nostri lutti, ai nostri tormenti. Quasi a ricordarci, quasi con dispetto, che le stagioni, i colori dei giorni, le luci e le ombre dei mesi tornano anche quando noi non possiamo guardarli, non possiamo osservarli e che torneranno anche quando noi non ci saremo. Esisteranno i luoghi, le case, le città, i paesi, le cose senza che nessuno le guardi? Forse no. Non dobbiamo dimenticare, però, che a guardare non siamo soltanto noi Sapiens (che anzi non abbiamo saputo guardare, abbiamo chiuso gli occhi, ci siamo condannati alla «cecità»). A guardare, senza di noi, ci sarebbero le rondini, gli uccelli, altre specie animali (quelle resistite alla distruzione del Sapiens) a cui questo pianeta, pure, appartiene e che, siamo crudi, continuerebbe a vivere, in qualche modo, ancora a lungo, anche senza di noi.

Ricevo, in questi primi giorni di marzo, centinaia di mail, sms, di amici, ma anche dai miei studenti e dai miei ex studenti. Ne pubblico uno: «Caro prof. Teti, negli anni 90 sono stato suo studente all'Unical, ora vivo in Piemonte ad Alba, la sera scorsa alla notizia dell'assalto dei treni da Milano per il sud non ho potuto che pensare all'episodio del campanile di Marcellinara raccontato dal De Martino e al nostro maggiore poeta Franco Costabile: "Siamo i marciapiedi più affollati. Siamo i treni più lunghi…". "Mio treno di notte lento nella pianura Battipaglia…Salerno…mio paesano, stanco sulla valigia, cane vagabondo...". Ci siamo di nuovo…nostalgia, malinconia…terra, persone… cordialmente V. A.».

Questo mio ex studente, che è partito per necessità e per cercare un lavoro e si è creato una vita altrove, è rimasto nel posto in cui ora vive. La stessa scelta saggia e responsabile hanno fatto tante amiche e amici che vivono fuori e sarebbero voluti «tornare a casa», pure in preda a preoccupazione e a nostalgia, ma hanno deciso di non farlo per evitare di danneggiare loro stessi, i familiari rimasti in paese, i compaesani. Per i meridionali "rimasti" e per chi si è affrettato a tornare valgono il rispetto rigido della "quarantena", delle norme e delle prescrizioni sacrosante emanate dal governo, dai governatori, dagli esperti e dagli scienziati. Avendo, per anni, scritto delle complesse dinamiche che si creano tra chi parte e chi resta, dei loro controversi sentimenti di amore-distanza, di un legame che andrebbe risolto per i suoi aspetti di arricchimento, adesso posso auspicare che non si creino barriere e steccati nei rapporti tra partiti e rimasti. Avendo per anni, a volte con retorica, molti calabresi, proclamato la loro cultura dell'accoglienza, a volte evocata senza convinzione e in maniera retorica, il loro principio: «aperite, aperite» («aprite, aprite»), «trasite, trasite» (entrate, entrate») anche per contrastare chi voleva chiudere i porti ed erigere muri, non cerchiano adesso capri espiatori proprio nei loro fratelli.

I figli del Sud non si dividano tra chi è partito, chi è rimasto, chi torna. Appartengono tutti alla stessa storia. La giusta rigidità e il doveroso richiamo alle responsabilità di ognuno non escludono comportamenti amorevoli e di solidarietà. I meridionali, vittime di esclusioni e di razzismo, non cedano a sentimenti contro presunti «untori» del Nord o che abitano al Nord, che sono le prime vittime di questo grande flagello che trova tutti impreparati e lascia tutti sgomenti. Il fraterno e duro rimprovero a chi è tornato, in maniera, forse incauta, precipitosa (ma la percezione del pericolo, la paura, la ricerca di un rifugio sicuro possono essere controllati davvero?), il sacrosanto e necessario invito ad osservare norme e prescrizioni sia anche accompagnato da amorevole attenzione per tutti quelli che vogliono tornare. Non è il momento di divisione o di cercare capri espiatori: è il tempo della responsabilità, della meditazione, della riflessione, del ripensamento radicale di questo modello di sviluppo che rapina, devasta e crea morte e anche una vera messa in discussione (radicale e convinta) del nostro stile di vita. Non si dica agli emigrati: «Non tornate», si dica, con garbo e con affetto: «Vi attendiamo con amore. Tornate non appena possibile». Ma chi, con retorica populista, invita a un tornare subito e tutti, comunque, non ha in mente un progetto e nemmeno la storia del passato. Adopera slogan facili dagli esiti anche rischiosi. Non è il tempo di generiche prediche e di maniera da parte di chi non sa di cosa parla e non si rende conto della situazione drammatica che viviamo. Non è tempo di banali «istruzioni per l'uso» e di consigli alternativi e altisonanti che, in

realtà, portano verso il contagio e il trionfo del virus. Bisogna decifrare, capire in maniera profonda, la nostalgia, il disagio, il senso di fallimento, la delusione di chi è fuori e bisogna domandarsi se anche una nostalgia attiva non possa diventare motivo di ricostruzione e di rifondazione. Assieme agli altri. Ai rimasti, a chi arriva da fuori.

Leggo che qualcuno, che non si era accorto mai dei paesi vuoti e solitari, e che aveva il mito della città e del pieno, del rumore, dice che il futuro d'Italia sarà nei piccoli borghi. Penso però che ci sia bisogno di un grande progetto rivoluzionario. Tutto è cambiato. Vuoto e pieno, città e campagna, Nord e Sud ecc. vanno ripensati alla luce del prima e dell'oggi. Non dobbiamo dimenticare che i paesi erano già vuoti, dopo un'erosione di almeno settanta anni. Non si può ignorare una crisi demografica che dura da decenni. Non si può non capire la lunga storia di creazione del vuoto e del deserto, che non si cancellano con un appello. Non dobbiamo dimenticare nemmeno che non si torna mai o si torna in modo diverso. Non si torna più indietro una volta che ci si è messi in viaggio. Non si può tornare più alla casa lasciata. Bisogna capire cosa potranno fare i rimasti e quelli che, eventualmente, tornano. Quale idea hanno del loro futuro e che senso dell'abitare vogliono creare. Purtroppo, spesso, più che proposte, progetti, analisi, leggo slogan, buone intenzioni, proclami. Così si torna indietro, non si inventa il futuro. Portando avanti discorsi seri, interventi immediati e di lunga durata, rovesciando lo sguardo, investendo nella cultura, nella scuola, aprendo musei e biblioteche nei più piccoli centri. Bisogna ridare diritti (anche doveri) alle persone: buona sanità, ospedali, scuole sicure, un paesaggio rigenerato, economie e opportunità legate alla terra, ai prodotti locali e biologici, all'artigianato e al turismo sostenibili. Sostenere concretamente piccole imprese, cooperative di giovani, famiglie che vogliono investire. C'è bisogno di buona e sana politica, che non può vedere protagonista ancora un ceto che ha rovinato il Paese e distrutto i paesi. C'è bisogno di un movimento dal basso, di partecipazione attiva. I paesi, le periferie urbane, i centri storici avevano, adesso più che mai hanno e avranno bisogno di politiche di rinascita e di rigenerazione. Tornare al «prima» significherebbe tornare esattamente ai ritmi frenetici, alla mancanza di lavoro, al degrado, alle patologie, agli inquinamenti, al modello di sviluppo, alle ingiustizie sociali, alla distruzione della sanità pubblica, ai tagli indiscriminati alla ricerca, a tutte le negatività che hanno prodotto questo orrendo presente.

«Io resto in casa» diventi anche un'occasione per capire e riflettere. Per guardare nelle proprie luci e nelle proprie ombre. Per discorsi di verità e non consolatori. «Io resto in casa» (in una casa che non sempre riconosciamo o che vogliamo vedere aperta sul mondo) sia un dire che alimenti una cultura del fare, un'identità dell'essere e del fare, con una visione etica, per poter affermare le ragioni della vita e per rendermi, nel mio piccolo, protagonista di nuove forme di incontro e di vicinanze, di dialogo e di fratellanza. Non diventi la casa una prigione, ma un luogo in cui continuiamo a proteggerci e a riconoscerci, a guardare dentro la casa e dentro di noi (magari come non abbiamo mai fatto) e un luogo aperto, condiviso, con quanti oggi lottano per il bene e la vita di tutti. Non bisogna restare o tornare a «come prima»: certo, bisogna stabilire legami veri tra passato e presente, custodire memorie per il futuro, e poi cercare di inventare qualcosa di totalmente nuovo. Vuoto e pieno, città e campagna, Nord e Sud, centro e periferia vanno ripensati alla luce del prima e dell'oggi.

Restare, tornare, abitare ha senso soltanto se ci si sente esiliati, sradicati, corsari, fuori posto nel luogo in cui si decide (a volte per caso) di vivere e di abitare. Sono stato e mi sono sentito fuori posto, ho molto viaggiato e molto camminato, mi sento parte di una tribù nomade, sono sempre errante e inquieto e, dovunque, anche da fermo mi chiedo «che ci faccio qui». Appartengo a una storia di mobilità, emigrazione, fughe, ritorni. Mio nonno paterno, Peppe, e alcuni miei zii sono stati decenni negli Stati Uniti, in Argentina, in altre parti del mondo. Mio padre l'ho visto a otto anni, quando tornava da Toronto, dove era partito quando avevo appena diciotto anni. I miei compagni di scuola e del paese fuggivano stipati nelle macchine a diecine, partivano tra i pianti dei familiari e dei vicini. Toronto è stato una sorta di dilatazione della mia casa, delle mie "rughe", mio paese. Restare, partire,

tornare sono aspetti di uno stesso fenomeno che interessa tutte le parti del mondo e che nel nostro assume aspetti peculiari, essendo noi abitanti di luoghi che si spopolano quotidianamente e nello stesso tempo luogo di richiamo e di possibile accoglienza. Bisogna cercare la volpe e non le orme. Bisogna ribaltare lo sguardo. Partire dai margini, dalle periferie, dalle schegge per «riabitare i luoghi» e per creare una nuova comunità possibile e vivibile.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

[*] Questo testo fa parte di un lemmario aperto che raccoglie e ragiona su parole, metafore, modi di dire del tempo passato, rimosso, cancellato, segnato da vie mai percorse, per cercare di raccontare, non in chiave nostalgica, ma se mai con una nostalgia del futuro, un tempo presente confuso e difficile, che è già un "dopo", un "domani". Sui prossimi due numeri di *Dialoghi Mediterranei* saranno riportate altre schegge e tracce per immaginare il futuro. Il mio vivo ringraziamento va, per ragioni diverse, a Pietro Clemente, Antonino Cusumano, Isabella Cecchi, Antonella Tarpino, Marco Revelli, Carmine Donzelli. Gli scritti, i saggi, gli articoli prodotti, in questo periodo, su riviste, blog, quotidiani da antropologi e filosofi (a cui, in qualche modo, mi rapporto) sono, davvero, numerosi e non possono essere ricordati. Mi preme precisare che questo lemmario, in cui ho combinato pagine di diario, impressioni, meditazioni, riflessioni aperte, andrebbe necessariamente letto assieme a volumi nei quali mi sono occupato di tematiche affrontate prima del Coronavirus (in particolare: *Il senso dei luoghi*, 2004; n, ed. 2014; *Quel che resta*, 2017; *Il vampiro e la melanconia*, 2018, tutti editi dalla Donzelli editori) e in saggi pubblicati su riviste on line come *Volere la luna*, *L'Antivirus. Dialoghi oltre la quarantena,* su quotidiani nazionali e profilo pubblico Facebook Vito Teti) e sono anticipazioni di un volume sul Coronavirus in uscita a maggio per Donzelli editore. Ho mantenuto un tono discorsivo e divulgativo e mi scuso per eventuali mancati riferimenti, peraltro inevitabili in una rivista che, pure conservando una forte impronta scientifica, si prefigge di raggiungere un vasto pubblico di lettori.

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). Autore di documentari etnografici, mostre fotografiche, racconti, mmoir, fa parte di Comitati Scientifici di riviste italiane e straniere. È tra l'altro responsabile dell'Icaf, la sezione italiana dell'Associazione Europea di Antropologia dell'Alimentazione. Fa parte della Deputazione di Storia Patria per la Calabria ed è nel Comitato Scientifico della Rivista "Rogerius".

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

Castelvetrano, Lavoratori fantasmi (ph. Maurizio Tosco)

L’epidemia imparziale in un Paese diseguale

dialoghi intorno al virus

di *Bernardo Tosco*, *Maurizio Tosco*

14 aprile

Questo contributo si propone di formulare alcune considerazioni sulla situazione di crisi nel settore agricolo creata dalla pandemia. Esse rispecchiano i contenuti del progetto 'Gocce dal Mediterraneo©', elaborato dagli autori a partire dal 2017. Il progetto è stato presentato nel convegno 'Un Faro nel Mediterraneo, Giornata di confronto sull'immigrazione accoglienza e interazione territoriale' tenuto il 30 settembre 2017 presso il Centro IAMC-CNR, ex tonnara di Torretta Capo Granitola.

Il quadro generale

«L'emergenza Covid 19, che pure sta confermando il valore strategico del settore agroalimentare, ne sta però mettendo a nudo tutte le fragilità. Un evento di dimensioni epiche come quello che sta vivendo il mondo intero non può essere affrontato con interventi normali» (Ettore Prandini, Coldiretti). L'epidemia in Italia ha fermato anche la filiera della produzione agricola perché la precauzione sanitaria dell'obbligo all'isolamento, ha fatto scomparire la componente della mano d'opera irregolare, principalmente straniera, impiegata per la raccolta. Questo fatto ha delle ripercussioni significative sulle produzioni attualmente in campo, le piante sono cariche di frutti deperiti, e quelle primaverili. Quindi sul rifornimento continuo di prodotti agricoli freschi per il fabbisogno della popolazione. Uno stato di cose che fa emergere un dato incontrovertibile e fin qui da tutti rimosso o occultato: la produzione agroalimentare italiana si regge in gran parte sulla manodopera straniera.

La Coldiretti denuncia con forza la gravità della situazione e la conseguente necessità di adottare "misure adeguate" a scadenza immediata, breve e lunga, sia per tamponare la crisi e per ridare fiato all'agricoltura che necessita di manodopera, sia per una riforma strutturale del settore agricolo la cui funzione è strategica soprattutto per garantire la sopravvivenza nazionale, in eventi calamitosi straordinari.

Tra le misure immediate si è suggerito di prolungare i permessi di soggiorno per i lavoratori stranieri censiti. Inoltre si è compresa l'importanza di considerare anche le migliaia di stranieri presenti in Italia e la cui domanda d'asilo non è stata accolta. La maggior parte di essi è costretta a vivere in condizioni poco dignitose e salubri che si manifestano ancor più pericolose in questa epidemia. Coldiretti ha dichiarato che si tratterebbe di una misura di equità e di «[…] salvaguardia dell'interesse e sicurezza nazionale in questa difficile fase in cui un eventuale pregiudizio all'agricoltura, nella sua funzione tutelare della sicurezza alimentare della comunità nazionale, sarebbe drammaticamente deleterio».

Le misure a lunga scadenza dovrebbero mirare anche alla tutela del patrimonio agroalimentare nazionale, alla luce del fatto certo «[…] che ormai circa 3 marchi storici su 4 sono già finiti in mani straniere e vengono spesso sfruttati per vendere prodotti che di italiano non hanno più nulla, dall'origine degli ingredienti allo stabilimento di produzione». La Coldiretti ha sottolineato che «negli ultimi decenni gli stranieri hanno acquisito quote di proprietà nei principali settori dell'agroalimentare italiano, dalla pasta all'olio, dagli spumanti ai gelati, dai salumi fino ai biscotti» ed ha accolto positivamente l'annuncio del ministro dello Sviluppo, Stefano Patuanelli, di voler estendere anche al comparto alimentare l'esercizio dei poteri speciali esercitabili dal Governo nei settori della difesa e della sicurezza nazionale – detto *Golden power* – a tutte le società che svolgono attività di rilevanza strategica e non più soltanto alle società privatizzate

L'emergenza da epidemia ci ha resi consapevoli del valore strategico rappresentato dai prodotti agricoli e delle necessarie garanzie di qualità e sicurezza. A tal proposito il presidente della Coldiretti Ettore Prandini ha ribadito:

«L'Italia è il Paese con più controlli e maggiore sostenibilità; ne potrà trarre certamente beneficio ma occorre invertire la tendenza del passato a sottovalutare il potenziale agricolo e alimentare nazionale. A partire dall'esigenza immediata di rendere subito operativi voucher agricoli semplificati per studenti, pensionati e cassa integrati, in attesa di creare corsie verdi alle frontiere interne dell'Unione Europea anche per la circolazione dei lavoratori agricoli. Infatti la chiusura alle frontiere ha limitato l'ingresso dei 370 mila lavoratori stranieri che annualmente contribuiscono nei campi alla produzione di ¼ del *Made in Italy* alimentare. Oggi tra le imprese lasciate aperte in Italia nonostante l'emergenza circa la metà lavora per garantire le forniture alimentari alla popolazione con oltre un milione di realtà divise tra 740 mila aziende agricole, 70 mila industrie alimentari e 230 mila punti vendita. La filiera alimentare continua ad operare con 3,6 milioni di persone con un valore dai campi agli scaffali pari a 538 miliardi di euro, il 25% del Pil italiano. Un sistema che poggia sull'agricoltura nazionale che si classifica al primo posto a livello comunitario per numero di imprese e valore aggiunto grazie ai primati produttivi, dal grano duro per la pasta al riso, dal vino alla gran parte dei prodotti ortofrutticoli ma anche per la leadership nei prodotti di qualità come salumi e formaggi» (Coldiretti).

In conclusione, l'agricoltura italiana e tutto il suo indotto occupano un posto centrale nell'economia italiana, sia in termini di produzione sia in termini di servizi e funzioni che risultano fondamentali per l'intera collettività: il presidio del territorio, la mitigazione degli effetti sul cambiamento climatico, il contributo alla sostenibilità e alla bioeconomia, la produzione di risorse rinnovabili. La situazione attuale rende necessaria una radicale revisione degli strumenti nazionali di politica agricola per ottenere effetti futuri significativi sull'economia e il lavoro. In più si dimostrerebbe una strategia efficace per favorire sia l'occupazione e l'emersione del sommerso, sia la tutela della qualità ambientale e paesaggistica del territorio nazionale. Quindi si auspica la proroga dei permessi di soggiorno per il lavoro stagionale in scadenza, iniziativa promossa anche dal quotidiano *il Manifesto* che ha pubblicato una 'lettera-appello aperta a tutela dei migranti' alla quale l'Istituto Euroarabo di Mazara del Vallo ha aderito, al fine di evitare agli stranieri di dover rientrare nel proprio Paese proprio con l'inizio della stagione di raccolta nelle campagne. Una esigenza che è resa più urgente dal caldo inverno che ha anticipato la maturazione delle primizie.

I lavoratori stranieri in Sicilia

Il Dossier statistico immigrazione 2019 pubblicato dal Centro Studi e Ricerche IDOS, per quanto concerne la Sicilia riporta i dati Istat dai quali si evidenzia che i lavoratori stranieri occupati attualmente nel settore agricolo sono il 27,3% rispetto al 7,6% degli italiani. Inoltre, ancora una volta, evidenzia il fatto che

«[…] le cause della 'sindrome di invasione' che ha contagiato anche parte della popolazione siciliana non hanno fondamento nelle statistiche. Al 1° gennaio 2018, i residenti stranieri in regione erano 193.014, cioè il 3,8% della popolazione complessiva che ammontava a 5.026.989, e al 31 dicembre dello stesso anno sono diventati 200.022, cioè il 4,0% della popolazione, scesa a 4.999.891. Nell'arco di un anno, la variazione percentuale della presenza straniera rispetto alla popolazione regionale non è andata oltre lo 0,2%. Da questi dati, inoltre, si evince che rispetto al 2017 la popolazione in Sicilia è diminuita complessivamente di 27.098 unità, una dinamica non nuova nella regione, visto che anche tra il 2016 e 2017 la diminuzione era stata di circa 30mila unità. Dal confronto tra il saldo negativo della popolazione totale (-27.098) e quello positivo dei residenti stranieri (+7.008) risulta che il numero di questi "nuovi residenti" – anche aggiungendo i nuovi nati stranieri – non riesce a compensare il deficit demografico complessivo della Sicilia. È chiaro che il deficit demografico dipende soprattutto dalla situazione economica e sociale in cui versa la regione e che ha costretto autoctoni e persino immigrati stranieri a lasciare l'Isola per cercare fortuna altrove. Solo nel 2018, sono stati 12.592, di cui 1.155 stranieri, coloro che sono emigrati all'estero, a dimostrazione che la vera emergenza a livello regionale non è l'invasione degli immigrati ma la fuga degli italiani».

Nel 2018 la Distribuzione territoriale degli stranieri nella regione registra due "sorpassi" rispetto agli anni precedenti:

«[…] la provincia di Catania che, con 37.591 unità, diventa la più popolata di residenti stranieri superando quella di Palermo che ne conta 37.092, e la provincia di Ragusa che, con 29.758 unità, perde il terzo posto che apparteneva a Messina dove ne risiedono 29.627. La graduatoria rimane invariata per tutte le altre province: con 21.101 residenti Trapani è al quinto posto, con 16.680 e 16.094 residenti troviamo rispettivamente al sesto posto Siracusa e al settimo Agrigento, Caltanissetta è penultima con 7.949 residenti e in ultima posizione troviamo Enna con 4.130. Dati comprensibili vista la debolezza del mercato del lavoro in queste zone depresse del centro della Sicilia. Se invece consideriamo il criterio dell'incidenza dei residenti stranieri sulla popolazione provinciale complessiva, Ragusa (9,3%) è al primo posto distanziando di molto le restanti province, tutte con un'incidenza inferiore al 5%: Trapani (4,9%) si trova al secondo posto seguita da Messina (4,7%) e da Siracusa (4,2%), mentre nelle altre province l'incidenza si ferma al di sotto del 4,0%» (Centro Studi e Ricerche IDOS, Sicilia, a cura di Hannachi, 2019: 443-444).

L'immigrazione clandestina

Il fenomeno del flusso migratorio clandestino è caratterizzato dalla persistenza di conflitti e crisi ambientali e umanitarie gravissime, che vengono sfruttate dalle reti criminali transnazionali, e favorite dalle «situazioni di corruzione e debolezza istituzionale nelle aree di transito dei flussi». Gli organismi di intelligence italiani valutano che la struttura dei movimenti migratori è caratterizzata da

«[…] fattori *push* e *pull* (tra i quali spiccano le condizioni di crisi dei Paesi di partenza e gli squilibri demografici ed economici tra aree del mondo). […] Si tratta di dinamiche estremamente aleatorie rispetto alle quali resta, viceversa, concreta e urgente la necessità che l'Europa risponda ad un fenomeno che la investe nella sua interezza esprimendo una posizione unitaria e condivisa. […] In tutti i casi, massima allerta è stata mantenuta in relazione al pericolo di infiltrazioni terroristiche tra i migranti in arrivo via mare o attraverso i confini terrestri» (Presidenza del Consiglio dei Ministri, *Relazione annuale* 2019: 90-91).

I lavoratori migranti in nero

In Italia, quando si affronta l'argomento degli immigrati rispetto al mercato del lavoro, generalmente si registra il pensiero diffuso per il quale gli immigrati «[…] se non lavorano, sono considerati dei parassiti, beneficiari abusivi di una spesa pubblica finanziata con le tasse pagate dai cittadini. È il caso oggi soprattutto dei richiedenti asilo, di cui molti contestano l'inazione ma nello stesso tempo ostacolano l'inserimento. Se gli immigrati invece lavorano, si espongono all'accusa di rubare posti di lavoro agli italiani» (CNEL, Ambrosini: 119). Nel mercato del lavoro italiano l'inserimento dei migranti extracomunitari presenta un tasso di disoccupazione relativamente basso. Ciò è dovuto sia alle caratteristiche intrinseche del mercato del *lavoro informale*, o lavoro sommerso, sia alla grande domanda di lavoro non qualificato. Questi aspetti caratterizzano il cosiddetto *modello Sud Europeo* o Mediterraneo.

L'Italia è il Paese europeo in cui

«[…] l'*economia informale* ha un peso significativo con un valore variabile tra il 20 e il 29% del Prodotto interno lordo» (CeSPI 2015). La tipicità del lavoro in nero consiste nelle condizioni di sicurezza quasi inesistenti in cui i lavoratori operano al suo interno. Alla situazione di irregolarità e quindi alla mancanza dei diritti di cittadinanza si aggiungono i fattori direttamente connessi ai settori lavorativi considerati non più tanto appetibili dagli italiani. L'inserimento dei migranti extracomunitari nel mercato del lavoro informale è caratterizzato da un tasso di disoccupazione basso perché essi sono flessibili, soprattutto agli inizi, e si muovono sul territorio nazionale «[…] senza troppe remore, accettano orari socialmente indesiderabili, non si tirano indietro di fronte a mansioni pesanti e sgradevoli. […] L'incidenza degli immigrati è più alta della media dove il lavoro è faticoso, precario, dotato di scarso prestigio e riconoscimento sociale: 17,2% nelle costruzioni, 17,9% nell'agricoltura, come pure negli alberghi e ristoranti, toccando un picco del 36,6% negli "altri servizi collettivi e personali", in cui ricadono i servizi domestici e l'assistenza a domicilio» (Ministero del lavoro 2019).

Quindi gli immigrati «[…] rimpiazzano i lavoratori italiani nelle occupazioni meno ambite, soprattutto nei territori in cui le possibilità di scelta per questi ultimi sono più ampie. Giacché il mercato del lavoro italiano abbonda tuttora di lavori delle cinque P (pesanti, pericolosi, precari, poco pagati, penalizzati socialmente), ha attratto e impiegato nel corso di un trentennio centinaia di migliaia di lavoratori stranieri» (CNEL, Ambrosini: 119). Pertanto il loro contributo è diventato un fattore strutturale del sistema economico nazionale nel quale non tolgono lavoro agli italiani, e contribuiscono ad accrescerlo. In pratica, la presenza massiccia di lavoratori migranti nel *settore informale* della nostra società, sottolinea l'urgenza di superare la concettualizzazione secondo cui l'economia sommersa, e al suo interno in particolare il lavoro informale, si ridurrà di pari passo con lo sviluppo economico nazionale o comunitario.

«[…] il mito di un Paese autosufficiente o talmente carico di disoccupati da non aver bisogno di importare manodopera dall'estero è contraddetto dal governo stesso, anche se venire legalmente in Italia continua a essere una lotteria per un numero ristrettissimo di fortunati. Nello stesso tempo risalta la mancanza di una strategia di ampio respiro, capace di configurare una rete di cooperazione con i Paesi con cui abbiamo interessi in comune, compresa la riammissione degli immigrati espulsi. Un volume più adeguato di ingressi autorizzati rappresenterebbe una vera alternativa al canale dell'asilo per i cosiddetti migranti economici. […] (Si aggiungono) esigenze di manodopera del nostro Paese, che non riguardano solo il lavoro stagionale e poco altro. Investono per esempio i fabbisogni delle famiglie italiane in termini di servizi assistenziali e domestici. […] Un altro ambito, poco regolato e variamente interpretato, è quello delle attività di mediazione linguistica e culturale, presso ospedali, scuole, tribunali, enti locali, negli ultimi anni soprattutto centri di accoglienza per richiedenti asilo e progetti SPRAR. Qui un certo numero di immigrati e soprattutto di immigrate con una base di istruzione superiore hanno trovato l'opportunità per mettere a frutto conoscenze ed esperienze legate alla migrazione e alla costruzione di ponti tra contesti culturali e lingue diverse. La riduzione dei finanziamenti pubblici per queste attività e le restrizioni del diritto di asilo tendono però a comprimere questi spazi, anziché ampliarli. […] Gli immigrati arrivano con un carico di speranze, forse enfatiche. I sistemi economici in cui si inseriscono hanno invece aspettative molto più rigide e atteggiamenti meno generosi. Gli immigrati però di solito non si scoraggiano né si ribellano. Sebbene delusi, non si tirano indietro rispetto ai lavori che vengono loro proposti. […] Come ha detto una volta uno di loro, esclusi dal capitalismo ufficiale, cercano di creare il proprio capitalismo» (CNEL, Ambrosini, 2019: 119).

L'Economia Non Osservata

A favore della tesi sulla produttività economica dell'immigrazione, il Rapporto dell'INPS del 2017 documenta un saldo netto annuo positivo di 5 miliardi tra contributi sociali versati e prestazioni sociali ricevute dagli immigrati. Però per valutare obiettivamene il PIL di un Paese, è necessario tenere in considerazione il peso della cosiddetta *Economia Non Osservata* (Non Observed Economy, NOE), ossia l'insieme delle attività non registrabili dall'indagine statistica diretta, per motivazioni diverse quali: le attività celate volontariamente al fisco, quelle produttive legali ma non autorizzate, quelle illegali, quelle produttive e dei rapporti di lavoro o di gestione di denaro e di risorse che non sono regolate da un contratto formale. Tutte queste, assieme al lavoro in nero o irregolare, costituiscono il *sommerso* economico nazionale. Gli studi hanno dimostrato che

«[…] l'economia sommersa non è un fenomeno residuale destinato a diminuire con l'aumentare dell'industrializzazione e delle opportunità offerte dal mercato, come volevano i teorici della modernizzazione. Al contrario, l'economia globalizzata contribuisce a far crescere l'economia sommersa, e la maggioranza della forza lavoro a livello globale appartiene oggi al settore informale. In Italia, secondo l'ISTAT, l'economia non osservata produce il 14% del valore aggiunto nazionale. L'economia non osservata, dunque, sebbene costituisca un costo in termini sociali e fiscali, allo stesso tempo è una fonte non trascurabile del prodotto interno lordo e contribuisce a alimentare l'economia del Paese» (CeSPI 2018).

La guerra dell'informazione contro i migranti

Nell'indagine condotta da Eurispes nel 2017, risulta che in Italia le notizie divulgate dai giornali sulla sicurezza

«[…] sono aumentate dall'8% al 16%, tra il 2016 e il 2017; quelle sui flussi migratori (emergenza migranti) e sulla criminalità dal 24% al 43%; quelle sull'accoglienza, invece, sono scese dal 34% al 24%. Sui media televisivi l'incremento è stato ancora più marcato: alla cronaca dei flussi è andato il 40% dei servizi; criminalità e sicurezza hanno raccolto il 34% delle coperture. Il Rapporto 'Notizie da Paura' di Carta di Roma […] registra un significativo incremento dei toni allarmistici: dal 27% del 2016 al 43% del 2017 (+16%). Vi è stata inoltre una forte erosione dei titoli rassicuranti: dal 10% al 5%, tra il 2016 e il 2017. Solo il 7%, invece, è stato il tasso di frequenza della 'voce' di immigrati, migranti e profughi nei servizi televisivi. […] La stagione della comunicazione 2017 sui media è stata caratterizzata da una forte presenza di notizie ansiogene e allarmanti nella cronaca del fenomeno migratorio. Un clima di apprensione dettato, non tanto dalla crescita *dell'emergenza migranti* e degli sbarchi, ma dall'*agenda setting* del dibattito politico» (EURISPES, 2018: 59).

Una strategia di Sicurezza nazionale per preservare il territorio agricolo

In generale, il termine sicurezza nazionale si riferisce allo svolgimento ordinato e pacifico della vita umana nell'ambito della comunità delle persone stanziate nel territorio di una nazione. Oggi questo concetto comprende diverse componenti collegate tra di loro da uno scopo comune: l'interesse nazionale, ovvero l'insieme degli obiettivi e delle ambizioni di un Paese in campo economico, politico, militare o culturale. Nella letteratura del settore, il compito di una strategia di sicurezza nazionale (SSN) è generalmente quello volto ad individuare: le minacce ai valori-chiave della sicurezza nazionale e le vulnerabilità del sistema-Paese nel rispondere a tali minacce; delineare un piano d'azione di medio e lungo periodo per fronteggiare le minacce; ridurre le vulnerabilità e promuovere gli interessi nazionali.

Secondo lo studioso Edoardo Camilli la SSN viene influenzata

"[…] da quella variabile soggettiva, la cultura strategica, che è il frutto dei valori e delle esperienze storiche di un popolo. La percezione individuale influenza la valutazione soggettiva delle minacce ed essa è a sua volta influenzata da fattori storici e culturali. Questo determina il livello di sensibilità di uno stato nei confronti delle minacce. Ad esempio, la presenza di tragedie subite nella storia recente da parte di una nazione (aggressioni, conquiste, catastrofi naturali, epidemie) aumenta il livello di sensibilità nei confronti di quel tipo di minaccia. […] In conclusione, il concetto di sicurezza nazionale rimane un simbolo ambiguo che necessita una costante ridefinizione dovuta al continuo mutamento degli scenari» (Camilli,2014: 11-12).

Dunque, per quanto riguarda lo scenario attuale, l'epidemia ha evidenziato chiaramente quanto sia indispensabile il mantenimento della efficienza e della continuità di produzione e distribuzione dei prodotti del comparto agricolo, particolarmente per fronteggiare situazioni difficili dovute ad avversità di natura eterogenea, e malauguratamente alle conseguenti frizioni nelle relazioni internazionali, che possano nuocere alla sicurezza nazionale. Perciò non è fuor di luogo avanzare l'ipotesi che sia necessario inserire la protezione del patrimonio materiale, immateriale e dell'indotto del settore agricolo, nella visione del concetto di sicurezza nazionale.

Il Capitale Naturale italiano come risorsa strategica

Il terzo "Rapporto sullo stato del Capitale Naturale in Italia" sottolinea quanto

«Sin dalle sue origini, l'agricoltura è stata tra i principali fattori umani di modifica dell'ambiente a fini di sostentamento. Con il tempo, la scala e l'entità delle modifiche ambientali sono aumentate esponenzialmente, garantendo ingenti risorse per le comunità umane (circa il 95% del cibo è prodotto dall'agricoltura) ma provocando un impatto ambientale di grande portata. […] Gli scienziati sono unanimi nell'affermare che "i

sistemi naturali della biosfera costituiscono la base fondamentale del benessere e delle possibilità attuali e future di sviluppo per l'umanità"» (Comitato Capitale Naturale, 2019: 183).

L'epidemia che stiamo fronteggiando è una voce ulteriore che ribadisce e conferma tale affermazione. Quindi è opportuno che l'Italia assuma con maggiore impegno un ruolo rilevante come attore del cambiamento sia nell'ambito della politica agricola nazionale sia in quelle europee e nelle sedi internazionali. Infatti, ancora una volta, i beni naturali, pur essendo indubbiamente fonti primarie di tutti i valori d'uso e di scambio, non sono riconosciuti patrimonio prezioso e inalienabile e alla loro protezione sono allocate quote minime degli investimenti. L'indicazione di fondo contenuta nel Rapporto è che, adottando un'unità di riferimento e un sistema di misurazione comune tra gli Stati, si possa meglio comprendere e far comprendere il valore della natura, in particolare il capitale prodotto e quello naturale, nell'intento di pervenire a una misura complessiva della ricchezza delle nazioni. Tutta la ricchezza, anche quella che deriva dalla natura, compresa la parte goduta dagli esseri umani senza la mediazione del sistema economico, per proteggerla e conservarla con più efficacia. In altre parole bisogna

«[…] andare oltre il PIL nelle informazioni da considerare nei processi decisionali, consci dell'inadeguatezza della concezione monodimensionale che sottende alle valutazioni economiche per le decisioni aventi ad oggetto benessere e sostenibilità. È importante rilevare che i processi di quantificazione che, nel presente momento storico, sono promossi fortemente dal capitalismo naturale, sono in parte quegli stessi processi essenziali all'acquisizione della conoscenza, possibilmente sempre più dettagliata ed esaustiva, dell'entità e delle caratteristiche del patrimonio di natura esistente. […] La natura è un super-Capitale, un patrimonio di valore superiore. A rigor di logica, tutto il naturale rientra in questo super-Capitale, perché tutto, oltre che utile, ha un valore inerente: Capitale e super-Capitale sono fusi e confusi come due aspetti diversi di una medesima realtà» (Comitato Capitale Naturale, 2019: 160).

Il 1° giugno del 2018, la Commissione europea ha presentato un pacchetto di regolamenti recanti il nuovo quadro legislativo e di funzionamento della Politica Agricola Comune (PAC) per il periodo 2021-2027, i cui testi sono ancora oggi in corso di negoziato tra il Consiglio e il Parlamento europeo. Uno dei tre obiettivi generali della PAC mira a

«[…] rafforzare la tutela dell'ambiente e l'azione per il clima e contribuire al raggiungimento degli obiettivi in materia di ambiente e clima dell'Unione. A tal fine, sono individuati tre obiettivi specifici, tra i nove complessivi, che puntano a: contribuire alla mitigazione dei cambiamenti climatici e all'adattamento a essi, come pure all'energia sostenibile; promuovere lo sviluppo sostenibile e un'efficiente gestione delle risorse naturali, come l'acqua, il suolo e l'aria; contribuire alla tutela della biodiversità, migliorare i Servizi Ecosistemici e preservare gli habitat e i paesaggi. Per realizzare tali obiettivi, ogni Stato membro dovrà presentare la propria proposta di interventi in un Piano strategico nazionale (PSN) della PAC (Art. 91)» (Comitato Capitale Naturale: 184).

In conclusione sarebbe auspicabile che nella definizione del nuovo Piano Strategico Nazionale, si cogliesse l'occasione dell'insegnamento 'ampio' offerto dall'epidemia attuale e si tenesse conto nella fase di pianificazione, per rispondere oltre che alle sfide del cambiamento climatico e alla perdita di biodiversità, alla definizione di modelli di studio di pratiche inclusive della mano d'opera dei migranti, da avviare nelle aree agricole economicamente più deboli e quasi sempre più vulnerabili dal punto di vista dell'infiltrazione malavitosa (caporalato). In questo modo si potrebbe dare una soluzione efficace e dignitosa al fenomeno della migrazione, aiutando il rilancio dei mercati agricoli locali, i quali caratterizzano in termini di valorizzazione e sostenibilità l'immagine qualitativamente alta della produzione italiana. Con ciò contribuendo ad accrescere il ruolo delle colture di nicchia, peculiari dei mercati regionali, e a dare continuità a quelle pratiche che sono utili alla biodiversità e alla conservazione del Capitale Naturale.

Riferimenti bibliografici

Camilli E., *Sicurezza nazionale: tra concetto e strategia*, (2014) Roma, www.sicurezzanazionale.gov.it

Coldiretti, *Un Piano Marshall per l'agricoltura*, (2020 4-10 aprile) Roma, Il Punto Coldiretti Settimanale di informazione per le imprese del sistema agroalimentare.

Comitato Capitale Naturale, *Terzo Rapporto sullo Stato del Capitale Naturale in Italia*, (2019) Roma.

Consiglio Nazionale Economia Lavoro CNEL, *XXI Rapporto mercato del lavoro e contrattazione collettiva 2019*, (2019) a cura di M. Ambrosini, Roma.

Consiglio per la ricerca in agricoltura e l'analisi dell'economia agraria CREA, *L'agricoltura italiana conta 2018*, (2019) Roma.

EURISPES, *30° Rapporto Italia*, (2018) Roma.

Centro Studi e Ricerche IDOS, *Dossier Statistico Immigrazione 2019*, (2019) Roma, IDOS.

Istituto nazionale di statistica ISTAT, *Rapporto annuale 2019. La situazione del Paese*, (2020) Roma, Streetlib.

Osservatorio Nazionale sull'Inclusione Finanziaria dei Migranti, (a cura di) Zupi M., collaboratori Hassan S., Mazzali A., Squintani L., (direzione) Frigeri D., *Il contributo economico dei migranti che lavorano "In nero"*, (2015) Roma, CeSPI.

Osservatorio Nazionale sull'Inclusione Finanziaria dei Migranti, (a cura di) Abenante P., (direzione) Frigeri D., *Il rapporto fra migranti e finanza informale*, (2018) Roma, CeSPI.

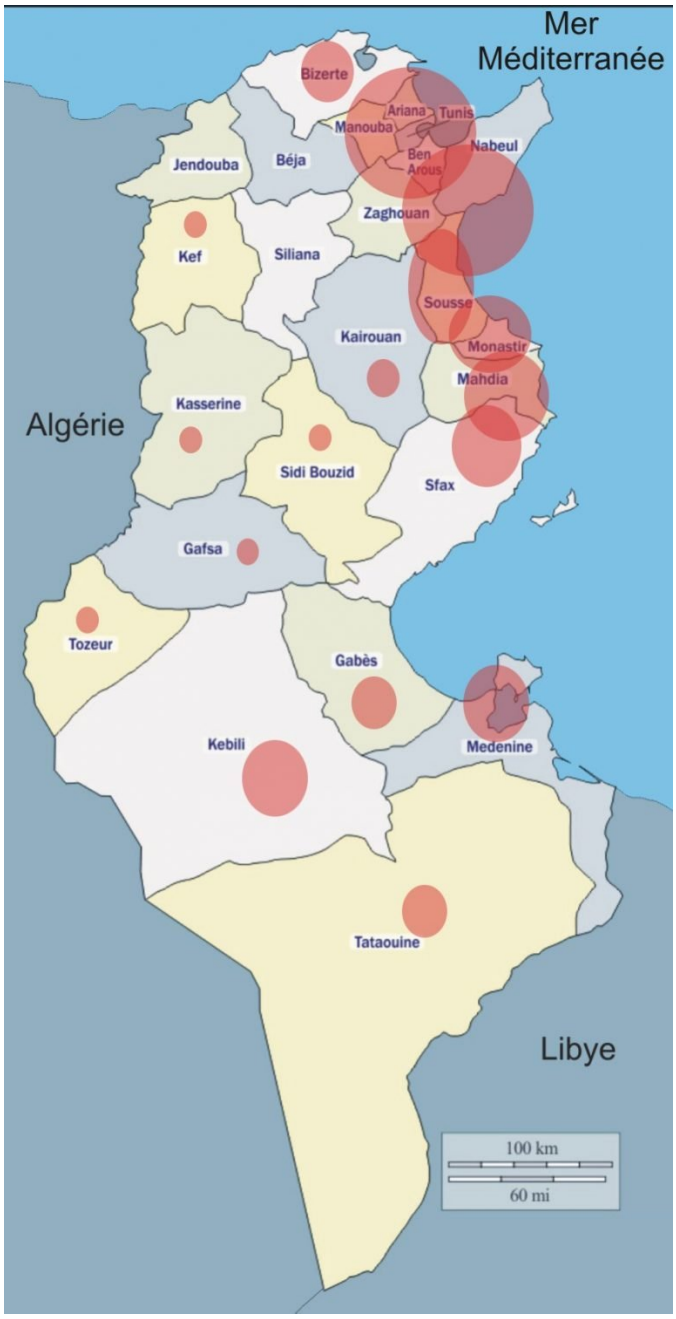
Presidenza del consiglio dei Ministri, *Relazione sulla politica dell'informazione per la sicurezza 2018*, (2019) Roma.

Presidenza del consiglio dei Ministri, *Relazione sulla politica dell'informazione per la sicurezza 2019*, (2020) Roma.

Bernardo Tosco, ha conseguito la laurea triennale in Scienze politiche e delle relazioni internazionali con la tesi 'Terrorismo liquido' e quella magistrale in Studi strategici e scienze diplomatiche con la tesi 'Convergenze divergenze dell'Italia e dei suoi maggiori partner europei nel Mediterraneo ed in Medio Oriente in campo energetico', presso l'Università degli Studi Link Campus University a Roma. Nel corso degli studi universitari ha seguito tre corsi riguardanti il settore dell'intelligence di cui l'ultimo è stato il Master di I Livello di 'Esperto in cyberinvestigation e social media intelligence'. Inoltre ha partecipato al bando di selezione indetto dal Ministero degli Affari Esteri e della Cooperazione Internazionale (MAECI/ CRUI), quindi assegnato al Consolato Generale d'Italia a Mosca. Attualmente frequenta il Corso di Master in Studi diplomatici presso la Società Italiana per l'Organizzazione Internazionale a Roma.

Maurizio Tosco è un architetto specializzato in urbanistica e pianificazione territoriale, consolidamento e degrado del calcestruzzo. Svolge la libera professione occupandosi di attività diverse comprese tra la consulenza peritale giudiziaria, i rifiuti, l'ecologia, e il fenomeno migratorio africano. Studioso di storia militare, ha recentemente pubblicato *L'Immacolata segreta del 1943. Il misterioso viaggio di Roosevelt a Castelvetrano,* nella collana "Controstoria" di 21 Editore.

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



Tunisia, zone di maggiore contagio (da Jeune Afrique)

Tunisia in tempi di pandemia: l'iniziativa popolare fa fronte alle faglie del sistema

dialoghi intorno al virus

di *Emanuele Venezia*

17 aprile

In Tunisia la crisi da Covid-19 è stata percepita come un rischio reale dal governo a partire dalla metà di marzo quando sono state prese le prime misure graduali sfocianti nel cosiddetto "confino sanitario totale" che ha debuttato il 20 marzo e che è stato prorogato per la seconda volta nelle ore in cui scriviamo questo articolo, rimanendo quindi in vigore fino al 3 maggio salvo ulteriori proroghe [1]. Da metà febbraio e fino a quel momento, il governo aveva proceduto "timidamente" permettendo l'ingresso nel Paese di migliaia di viaggiatori provenienti dall'estero e in particolare dall'Italia, Paese maggiormente colpito nel Mediterraneo e in Europa, raccomandando semplicemente una "quarantena volontaria" senza nessuna verifica o controllo, quindi dalla dubbia efficacia.

In effetti i primi casi di contagio accertati nel piccolo Stato nordafricano sono stati rappresentati principalmente da viaggiatori rientranti dall'estero e in particolare dall'Egitto (uno dei Paesi più colpiti del continente insieme ad Algeria, Marocco e Sud Africa), dall'Italia, dalla Francia e dalla Turchia.

La lentezza nella reattività del governo è stata sicuramente dovuta a due fatti politici: il suo recente insediamento (27 febbraio) e la gestione degli equilibri politici interni in cui pesa l'anomalia che il partito di maggioranza relativa in parlamento, Ennahdha, nel governo non ha la maggioranza dei ministeri (detenuti invece da personalità "indipendenti") e che il Primo Ministro Fakhfakh è espressione invece di un partito minoritario, il Forum Democratico per il Lavoro e la Libertà (Ettakatol) ma sostenuto ufficiosamente dal Presidente della Repubblica "senza partito", Kais Saied in funzione anti islamista/Ennahdha.

Una volta raggiunto l'equilibrio minimo necessario all'interno della coalizione governativa, il 12 marzo la prima misura varata è stata quella di anticipare le vacanze universitarie primaverili (che di norma hanno luogo dal 15 al 30 marzo) e di estenderle anche alle scuole di ogni ordine e grado. I "giochi di palazzo" hanno fatto quindi perdere circa un mese; inoltre se si pensa che Taya Tounes, il partito dell'allora Primo Ministro uscente Youssef Chahed, è nuovamente parte integrante dell'attuale coalizione governativa, così come Ennahdha, questo ritardo appare ancor più ingiustificabile.

Con il confino sanitario totale è stato infine decretato il *lockdown* del Paese estendendo alcune misure già in vigore e aggiungendone di nuove: oltre alla chiusura totale delle frontiere aeree e marittime (già chiuse parzialmente) la misura è stata estesa anche a quelle terrestri, sospensione di tutti gli esercizi commerciali considerati non essenziali nonché di alcune aree industriali ad alta concentrazione operaia (qui la Tunisia è un passo più avanti dell'Italia), coprifuoco per 12 ore al giorno a partire dalle 18 (nelle ultime due settimane di aprile a partire dalle 20), divieto di spostamento da un comune all'altro (salvo permessi per motivi di lavoro) con conseguente soppressione dei mezzi di trasporto regionali e nazionali, e così via. Un piano di intervento che oggettivamente ricalca più o meno i DPCM anticrisi italiani [2].

Un importante punto in comune tra Italia e Tunisia nella gestione della crisi, è proprio quello di puntare tutto l'intervento sul *lockdown,* quindi sul piano d'azione strettamente emergenziale, piuttosto che agire più a fondo con un'iniezione massiccia di finanziamenti nel settore sanitario; già a fine febbraio, mentre ancora si aspettava l'insediamento ufficiale del governo, il Ministero della Salute aveva richiesto un finanziamento di 16 milioni di dinari tunisini (poco più di 5 milioni di euro) per l'acquisto di materiali per gli ospedali nonché per rafforzare l'organico del personale medico, ma il Ministero delle Finanze dopo l'insediamento dell'attuale governo ha concesso solo ¼ della somma richiesta [3]. Ad oggi non vi sono stati ulteriori finanziamenti a favore del settore sanitario.

Inoltre la struttura del Paese "a due velocità", con una "Tunisia litoranea" rivolta all'esterno più ricca e una "Tunisia interna" più povera, si riflette anche nella disponibilità dei posti letto per terapia intensiva, come mostra chiaramente la seguente mappa tematica [4].

Anche in Tunisia l'organizzazione patronale, UTICA, si è lamentata delle perdite economiche come conseguenza del confino sanitario (previste al 5% del PIL) [5]. A dire la verità, nella manovra finanziaria ad hoc del 21 marzo, chi è stato favorito è proprio il patronato, i dati parlano chiaro: basti pensare che su un totale di 2,5 miliardi di dinari tunisini (800 milioni di euro), circa il 2% del PIL, per finanziare tale piano articolato in due gruppi di provvedimenti, uno per i lavoratori e uno per le aziende, 1,2 miliardi di dt vanno ai padroni delle aziende e solo 450 milioni di dt (144 milioni di €) ai lavoratori o ai settori disagiati (sotto forma di erogazione una tantum di 50 dt o 200 dt in base ai casi, rispettivamente l'equivalente di 16€ e 64€), 500 milioni di dt (160 milioni di €) verranno utilizzati invece per rafforzare lo stock nazionale di beni di prima necessità come medicine, carburante e alimenti [6]. Inoltre queste briciole destinate alla popolazione hanno generato un'esternalità negativa a causa della cattiva gestione del loro trasferimento agli interessati: centinaia di persone si sono accalcate agli sportelli postali di tutto il Paese favorendo oggettivamente il contagio!

Qualche giorno fa il governo ha deciso inoltre di prelevare coattamente il corrispondente di una giornata di lavoro dal salario sia dei dipendenti pubblici che da quelli privati. L'UTICA, nonostante tragga già beneficio dai finanziamenti nonché dalle agevolazioni bancarie previsti dalla manovra economica anti Covid-19, ha proposto che per quanto riguarda il settore privato, tale giornata di lavoro sia considerata come un giorno di ferie facendone ricadere quindi ulteriormente il costo sui lavoratori [7]. Ulteriori benefici sono andati anche agli investitori stranieri aggiungendosi a quelli di cui godono già in tempi di pace.

La risposta popolare e della società civile alla pandemia

Di fronte a tale grettezza dei padroni e all'insufficienza delle misure governative per la maggior parte della popolazione [8], spesso aggravate da politiche di facciata (veri e propri inutili orpelli con dispendio di tempo e denaro come il cosiddetto "insegnamento a distanza") [9], ha fatto da contraltare un dinamismo popolare, in particolare di studenti, giovani e operai, che si è messo in moto autonomamente dando contributi concreti ai problemi reali vissuti in tempi di pandemia. Basti pensare alle 150 operaie della ConsoMed di Kairouan auto confinatesi in fabbrica dal mese di marzo per mantenere ad alto regime la produzione di materiale sanitario, per rifornire ospedali e farmacie [10]; alle centinaia di medici e paramedici che, come in altri Paesi, lavorano con abnegazione nonostante le difficili condizioni in cui versa la sanità pubblica nazionale; o agli studenti delle facoltà di farmacia e scienze in varie città come Monastir o Gafsa che hanno iniziato la produzione di gel disinfettante idroalcolico o degli studenti dell'Istituto Superiore di Studi Tecnologici di Kairouan che hanno riparato decine di letti dell'ospedale regionale[11]; o alle decine di lavoratrici del settore tessile di piccole aziende che hanno riconvertito la produzione producendo anche loro le mascherine, fino a vere e proprie iniziative popolari di sostegno ai settori poveri della popolazione come la creazione di un "Iniziativa di Solidarietà Popolare" contro il Covid-19, organizzato da medici, giornalisti indipendenti, insegnanti, studenti e militanti di sinistra e nei movimenti sociali e politici di protesta degli ultimi anni. Il lavoro del network consiste in una campagna di "informazione scientifica" tra la popolazione quanto mai necessaria (a marzo il prezzo dell'aglio era raddoppiato come effetto di una *fake new* popolare che ne decantava gli effetti anti-virus) a cui si è aggiunto un sostegno porta a porta alle famiglie povere di diverse regioni consegnando loro beni di prima necessità [12].

Questi interventi dal basso sono quanto mai necessari soprattutto nella "Tunisia interna" che vive doppiamente in una condizione di disagio, spesso aggravata dall'azione di speculatori facenti parte

persino delle istituzioni come l'UTICA nonché membri dello stesso Parlamento, come è accaduto rispettivamente nelle località transfrontaliere di Ben Guardane e Kasserine [13].

In questo contesto generale il governo ha dovuto riconoscere ufficialmente alcuni di questi contributi provenienti dalla cosiddetta società civile, dando la copertura legale per la commercializzazione di tali beni di prima necessità prodotti dal *milieu* popolare; allo stesso tempo però vi è un'insofferenza rispetto alle critiche costruttive provenienti dalla stampa da parte di alcuni ministri, come successo nella polemica tra il Ministro della Salute Mekki ed il giornalista Khalifa Chouchane, il quale aveva criticato il primo di non rispettare le misure anti Covid-19 quali il distanziamento sociale o l'utilizzo della mascherina, ciò è costata al giornalista la sospensione dalla radio nazionale a cui è seguita una nota di protesta del sindacato dei giornalisti [14]; inoltre il ministro era già stato contestato dal personale medico dell'ospedale di Sfax, accusato di non garantire la protezione sanitaria del personale medico e di pessima gestione della crisi.

Tunisia, confermato il trend internazionale della pandemia

Una parte del mondo scientifico impegnato, uno su tutti l'autore di *Big farms make big flu,* Rob Wallace, sta dimostrando l'esistenza di una relazione tra il modo di produzione capitalistico e l'emergere di nuove epidemie. Saremmo quindi davanti ad un vero e proprio "virus industriale", a riprova di ciò l'alta correlazione tra zone industriali e focolai del virus [15].

La nascita del focolaio proprio a Wuhan, o meglio nella "fornace Wuhan" com'è stata definita da una interessante analisi [16], non è un caso trattandosi di una delle zone industriali più grandi del mondo nonché la più grande in Cina. D'altronde anche in Italia la zona più colpita è propria la "fornace Bergamo", una delle zone a più alta densità industriale italiana; la stessa correlazione è presente anche negli Usa interessando le tre grandi zone industriali della *East Coast*, della regione dei Grandi Laghi e del *Pacific Rim*.

La Tunisia, pur non essendo propriamente un Paese industrializzato (anche se tale settore è mediamente sviluppato) conferma anch'essa questa tendenza. Sui quasi 900 contagiati ufficiali (al 18 aprile 2020) la maggior parte si concentra proprio nella regione di Grande Tunisi (Tunisi, Ben Arous, Ariana e Manouba) seguita da Medenine, Susa e Sfax. In particolare i 38 morti provengono maggiormente dalle aree industriali: Grande Tunisi, Sfax e Susa [17].

La regione di Medenine in cui si trova il focolaio dell'isola di Djerba pur non essendo una area industriale conferma l'analisi generale a cui abbiamo fatto riferimento: infatti quest'ultima è una delle principali zone turistiche del Paese in cui risiedono numerosi pensionati europei (italiani, francesi, tedeschi), un'area quindi pienamente integrata nei flussi del capitalismo internazionale. A livello internazionale alcuni critici e analisti suggeriscono in campo fiscale la patrimoniale oltre ad altre misure "radicali [18]. Tutto ciò crediamo che sia necessario ma non sufficiente. La risoluzione del problema non può che essere quindi ancor più radicale, ben oltre i desideri anche i "più spinti" di misure che potrebbero intraprendere i governi con tutti i loro limiti politici e di strategia inerenti al *policy making*.

Alla luce delle analisi dei biologi e virologi materialisti infatti, tali misure risulterebbero più come una "adeguata gestione della crisi" in senso progressista senza essere risolutive: una volta usciti dal ciclo dell'attuale crisi, prima o poi ne arriverebbe un'altra. Del resto ciò avviene già per le crisi cicliche economiche del capitalismo e anche per quanto riguarda lo sviluppo del virus, il Covid-19 come sappiamo altro non è che la versione più evoluta del virus SARS, a cui potrebbe seguire un "Covid-20" e così via.

Quale possibile via d'uscita?

Innanzitutto pensiamo che vadano scartate "soluzioni" non praticabili, legate ad alcune elaborazioni fuorvianti quali la cosiddetta "teoria della decrescita" o la chimera della "green economy" (il capitalismo in crisi da un lato si autoregola prevedendo esso stesso una "decrescita" produttiva, e anche l'attuale crisi lo sta dimostrando, adattando o rilanciando successivamente la produzione stessa in tutti i settori dove può fare profitto compresa la *green economy* o, come in questi giorni, proprio nei "prodotti anti covid-19", basti pensare allo stabilimento FCA in Cina che si è riconvertito in produttore di mascherine!) [19] per non parlare di soluzioni primitiviste, vegane e via dicendo…

Al contrario, dalle analisi scientifiche citate, il dato scontato e banale è che l'attuale sistema di produzione nonché i governi che ne garantiscono l'esistenza rappresentano solo un ostacolo allo sviluppo dell'umanità, e per sviluppo intendiamo qui il pieno benessere collettivo e individuale dei membri della società sia materiale che immateriale. Dire questo però non basta ancora…

Questa pandemia rappresenta una sfida in forme nuove, ma è per l'appunto il piano fenomenico la novità, ovvero come si presenta oggi la crisi del capitale giunto ad uno stadio avanzato in cui la concentrazione del capitale stesso è tale da avere pesanti conseguenze, investendo differenti ambiti, da quello ecologico, a quello zootecnico e agricolo, e avendo in ultima analisi un impatto devastante sulla società umana.

I germi della soluzione stanno proprio in tutte le esperienze vive provenienti dalla collettività che non si limitano a seguire meccanicamente e passivamente l'appello di "restare a casa", ma consapevoli che al restringimento dei contatti sociali dettato dal buon senso debba fare da complemento un'azione collettiva e necessaria anche "fuori casa", con tutte le precauzioni che la situazione oggettiva richiede.

Le iniziative che abbiamo citato per quanto riguarda la Tunisia stanno avendo luogo in molti Paesi, dagli USA all'Italia e alla Francia. L'insieme di tali iniziative hanno, a nostro avviso, la necessità di coordinarsi, di "fare un balzo in avanti" al fine di costruire un progetto comune che per essere conseguente non può che sfociare in un movimento popolare che punti a distruggere la causa del problema, questo modo di produzione, e a sostituirlo con un sistema sociale ed economico diverso che punti al benessere della maggioranza della popolazione e non della sua infima minoranza.

Non sentendo la necessità di "innovare" forzatamente la terminologia e le categorie concettuali, tendenza che si manifesta spesso nell'ambiente accademico/intellettuale tanto colto quanto rinchiuso nelle aule universitarie, anche noi insieme ad altri, continueremo a chiamare tale sistema sociale comunismo, avendo come punto di riferimento la sua definizione marxiana: «chiamiamo comunismo il movimento reale che abolisce lo stato di cose presenti» (Engels, Marx, 1846) [20].

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Note

[1] La Presse de Tunisie, « Kaïes Saïed Annonce le Confinement Total en Tunisie », 20/03/2020, https://lapresse.tn/53806/kaies-saied-annonce-le-confinement-sanitaire-en-tunisie/, consultato il 17/04/2020.

[2] Lo scorso 4 aprile anche il primo ministro tunisino ha ottenuto la maggioranza parlamentare per ricorrere all'articolo 70 della Costituzione tunisina che gli permetterà di legiferare tramite decreti legge per 2 mesi.

Frida Dahmani, « Coronavirus en Tunisie : l'Assemblée Accorde de Nouvelles Prérogatives au Chef du Gouvernement », Jeune Afrique, 05/04/2020, https://www.jeuneafrique.com/921941/politique/coronavirus-

en-tunisie-lassemblee-accorde-de-nouvelles-prerogatives-au-chef-du-gouvernement/, consultato il 17/04/2020.

[3] Dall'agenzia stampa Tunisie Numerique, « Tunisie – Le Ministère de la Santé a Obtenu une Enveloppe de 4 millions de Dinars pour Faire Face au Coronavirus », 25/02/2020, https://www.tunisienumerique.com/tunisie-le-ministere-de-la-sante-a-obtenu-une-enveloppe-de-4-milliards-pour-faire-face-au-coronavirus/, consultato il 17/04/2020.

[4] Ricavata dall'articolo di Habib Ayeb, « La Pandémie Covid-19 : Crise Sanitaire ou Revanche de la Terre ? L'Abeille, le Corona et les Autres… », Observatoire de la Souveraineté Alimentaire et del'Environnement, 26/03/2020, https://osae-marsad.org/2020/03/26/la-pandemie-covid-19-crise-sanitaire-ou-revanche-de-la-terre/?fbclid=IwAR0esE89Uf4LR2K58Ya54IEyovJCcb4mRMPAoZtrH9couKpaoIB33N3hCAY#.XnzXG0HARWc.facebook, consultato il 17/04/2020..

[5] Lilia Blaise, « En Tunisie, l'économie Informelle Mise à Mal par le Coronavirus », Le Monde, 27/03/2020, https://www.lemonde.fr/afrique/article/2020/03/27/en-tunisie-l-angoisse-des-travailleurs-precaires-face-au-coronavirus_6034654_3212.html, consultato il 17/04/2020.

[6] Laurent Ribadeau Dumas, « Tunisie : les Autorités Promettent 800 Millions d'Euros pour Lutter Contre le Coronavirus et les Habitants se Confinent », Franceinfo, 24/03/2020, https://www.francetvinfo.fr/monde/afrique/tunisie/tunisie-les-autorites-promettent-800millions-d-euros-pour-lutter-contre-le-coronavirus-et-les-habitants-se-confinent_3880981.html, consultato il 17/04/2020.

[7] Dall'agenzia stampa Tunisie Numerique, « Versement des Salaires du Mois d'Avril pour les Salariés du Secteur Privé : Ce que Propose l'UTICA » ,15/04/2020, https://www.tunisienumerique.com/versement-des-salaires-du-mois-davril-pour-les-salaries-du-secteur-prive-ce-que-propose-lutica/, consultato il 17/04/2020.

[8] Oltre il 50% del PIL tunisino si base sull'economia sommersa i cui lavoratori non beneficeranno dei contributi governativi.

[9] Nella seconda metà marzo il Ministro dell'Istruzione superiore Slim Chouri aveva annunciato l'utilizzo di una piattaforma telematica ministeriale ad uso di docenti e studenti. Oltre al fatto che ad oggi tale piattaforma risulta inattiva, tale "insegnamento a distanza" consisterebbe semplicemente nell'upload delle lezioni in pdf da parte del docente e del download di esse da parte degli studenti. I principali sindacati dei professori universitari e degli studenti hanno duramente criticato tale progetto sia per evidenti défaillances pedagogiche che esso contiene sia per una questione di eguaglianza tra studenti "delle due Tunisie". Infatti nel contesto tunisino, mediamente solo il 28,7% delle famiglie ha accesso a internet (e in alcune regioni tale media scende all'11%), molti studenti non posseggono né tablet, né pc. Inoltre tale proposta è stata anche denunciata come un tentativo di sostegno alle compagnie telefoniche private nonché alle compagnie che producono prodotti di telecomunicazione come Huawei. I sindacati hanno rilanciato dicendosi disponibili a rientrare per le quattro settimane di lezioni restanti anche in piena estate. Dall'agenzia stampa Tekiano.com, « Huawei Soutient les Etudiants Tunisien dans l'Einsegnement a Distance », 8/04/2020, https://www.tekiano.com/2020/04/08/huawei-soutient-les-etudiants-tunisiens-dans-lenseignement-a-distance/, consultato il 17/04/2020.

[10] Dall'agenzia stampa Webdo, « Kairouan – Coronavirus : 150 Ouvrières se Confinent au Sein de Leur Usine pour Continuer à Travailler », 21/03/2020, http://www.webdo.tn/2020/03/21/kairouan-coronavirus-150-ouvrieres-se-confinent-au-sein-de-leur-usine-pour-continuer-a-travailler/?fbclid=IwAR1HvELii1h6ZQSIVRPN89Pq0CEeBvlDA_yXjmEtx3pXEwRlldpy3D9Ov_c#.XnY-Kg5mj2N.facebook, consultato il 17/04/2020.

[11] Dall'agenzia stampa Webdo, « Tunisie : Les Etudiants en Pharmacie se Mobilisent pour Produire du Gel Hydroalcoolique », 31/03/2020, http://www.webdo.tn/2020/03/31/tunisie-les-etudiants-en-pharmacie-se-mobilisent-pour-produire-du-gel-hydroalcoolique/?fbclid=IwAR1CIuwD28-ypAV_ciYeMX7LWfDKY4TicvuBq62-47axM_oxTwgV8sKNST4,

E dall'agenzia stampa Tunisie Numerique, « Tunisie – Une Bonne Action de Bénévolat Met à Nu la Négligence et la Mauvaise Gouvernance de l'Administration », 13/04/2020, https://www.tunisienumerique.com/tunisie-une-bonne-action-de-benevolat-met-a-nu-la-negligence-et-la-mauvaise-gouvernance-de-ladministration/?fbclid=IwAR34TWsqZ-BmZ6mfrsT-cl0_izlbvH0TMT7MTgwnTdaoUsLEJNfzf9vfbOw, consultato il 17/04/2020.

[12] Segnaliamo la pagina facebook della Rete di Sostegno Popolare contro il Covid-19: المبادرة الشعبية للتصدّي لوباء كورونا

[13] Dall'agenzia stampa Tunisie Numerique : « Tunisie: Un Responsable dans une Organisation Nationale et son épouse Stockent des Produits Alimentaires pour les Vendre en Libye », 10/04/2020, https://www.tunisienumerique.com/tunisie-un-responsable-dans-une-organisation-nationale-et-son-epouse-stockent-des-produits-alimentaires-pour-les-vendre-en-libye/?fbclid=IwAR3kiSXWmxdmXC9b9cCifTOFZ_hDSfNj86Q3D5lAxOYMxPUsb1xRQf0Mrew.

[14] Dall'agenzia stampa Tunisie Numerique, « Tunisie – Le SNJT Condamne la Campagne Contre un Journaliste Ayant Osé Critiquer Abdellatif Makki », 10/04/2020, https://www.tunisienumerique.com/tunisie-le-snjt-condamne-la-campagne-contre-un-journaliste-ayant-ose-critiquer-abdellatif-makki/?fbclid=IwAR1QRIAp54GdsQPograLxD4ZABY29qNu-bmob0cbGox2xWuq1wNaGlfh3Fo, consultato il 17/04/2020.

[15] Vedi i recenti articoli: Rob Wallace, A. Liebman, L. F. Chaves, Rodrick Wallace, "COVID-19 and Circuits of Capital", Monthly Review, 01/04/2020, https://monthlyreview.org/2020/04/01/covid-19-and-circuits-of-capital/, consultato il 17/04/2020, tradotto in italiano e consultabile su Contropiano.org, 06/04/2020 al seguente link : https://contropiano.org/interventi/2020/04/06/covid-19-e-i-circuiti-del-capitale-0126307, Rob Wallace, "AGRIBUSINESS WOULD RISK MILLIONS OF DEATHS", Marx21, 11/03/2020, https://www.marx21.de/coronavirus-agribusiness-would-risk-millions-of-deaths/, consultato il 17/04/2020, tradotto in italiano e consultabile su Infoaut.org, 16/03/2020 al seguente link : https://www.infoaut.org/approfondimenti/da-dove-e-arrivato-il-coronavirus-e-dove-ci-portera.

[16] Apparsa sul blog/collettivo cinese anglofono lo scorso febbraio dal titolo "Social Contagion. Microbiological Class War in China", http://chuangcn.org/2020/02/social-contagion/, , tradotto in italiano e consultabile su Il Pungolo Rosso, 12/03/2020, al seguente link: https://pungolorosso.wordpress.com/2020/03/12/contagio-sociale-guerra-di-classe-micro-biologica-in-cina/.

[17] Dall'agenzia stampa Tunisie Numerique, "Tunisie : Liste des Gouvernorats Affectés par le Coronavirus – Mise à Jour du 15 Avril », https://www.tunisienumerique.com/tunisie-liste-des-gouvernorats-affectes-par-le-coronavirus-mise-a-jour-du-15-avril/, consultato il 17 aprile.

[18] «Dobbiamo nazionalizzare gli ospedali come ha fatto la Spagna in risposta all'esplosione del virus; Dobbiamo potenziare i test come ha fatto il Senegal; Dobbiamo socializzare i prodotti farmaceutici;Dobbiamo applicare le massime protezioni per il personale medico per rallentare che il personale si ammali; Dobbiamo garantire il diritto alla riparazione di ventilatori e altri macchinari medici; Dobbiamo iniziare a produrre in serie cocktail di antivirali e qualsiasi altro farmaco che appaia promettente, mentre conduciamo test clinici; […] E dobbiamo attuare una politica di esproprio, per fare in modo che tutte le persone possano sopravvivere nel modo adeguato. Fino a quando un tale programma non verrà attuato, la popolazione sarà in pericolo (cit. Rob Wallace, A. Liebman, L. F. Chaves, Rodrick Wallace, art. cit.)

[19] Paolo Griseri, "Coronavirus, Fca Converte Stabilimento in Asia: 'Produrremo un Milione di Mascherine al Mese'", La Repubblica, 23/03/2020, https://www.repubblica.it/economia/2020/03/23/news/coronavirus_fca_converte_stabilimento_produrremo_un_milione_di_mascherine_al_mese_-252053426/, consultato il 17/04/2020.

[20] F. Engels, K. Marx, *L'ideologia Tedesca*, 2018, Editori Riuniti, Roma

Emanuele Venezia, laureato nel Corso di Laurea Magistrale in Cooperazione e Sviluppo presso l'Università di Palermo, dottorando presso l'Università di Manouba (Tunisi) in Civiltà contemporanea con una ricerca comparativa diacronica inerente la comunità siciliana di Petite Sicile (La Goulette, Tunisi XIX e inizio XX sec.) e la comunità tunisina di Mazara del Vallo. Attualmente insegna italiano applicato all'economia in Tunisia.

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

Vaticano, 27 marzo (Ansa)

La Chiesa al tempo di coronavìrus

dialoghi intorno al virus

10 aprile

di *Marcello Vigli*

Mai come in questo tempo l'universo terrestre è apparso un modesto agglomerato sociale. La progressiva esplosione del coronavìrus ha creato una realtà socio-politico-economica che, senza abbattere frontiere ed eliminare diversità, impone a tutti i governi di non ignorarsi.

Tre immagini rendono bene la complessità del momento: l'infermiera d'un ospedale lombardo che, la testa china su un tavolo, strappa un attimo di sonno alla fatica dell'assistenza quotidiana ai malati e ai moribondi. La lunga fila dei camion militari che, nella Bergamasca, trasportano le bare delle vittime verso una solitaria sepoltura. E il Papa, nel deserto della grande piazza di San Pietro, che si fa carico del dolore del mondo offeso e prega perché nessuno sia lasciato solo.

È in questo contesto che, per la prima volta nella storia, la ritualità della Chiesa cattolica è stata sconvolta dal generale divieto di riunioni, assemblee, incontri di ogni genere da quelle culturali a quelle sportive, dalle feste alle sfilate. Vale anche per la celebrazione di messe, funzioni liturgiche e

processioni con la partecipazioni dei fedeli. Questa norma imposta dalla stessa autorità ecclesiastica costituisce una novità senza precedenti, che molti cattolici infatti contestano.

Particolarmente eccezionale è stata la celebrazione della messa papale, nella domenica che precede la Pasqua, vissuta in una basilica di San Pietro impressionantemente vuota, come lo era la piazza due giorni prima quando, con una serata veramente magistrale, il papa si era inserito sulla scena mondiale alla vigilia della settimana, che la liturgia cattolica definisce "Santa", assumendo un ruolo tutto politico.

Aveva assunto, infatti, la funzione di portavoce dell'umanità intera nel raccomandare la fine di ogni guerra in un momento in cui uomini e donne, di ogni colore, si scoprono fratelli e sorelle in presenza del coronavirus nemico comune in grado di colpire tutti e tutte. Le sue parole avevano costituito un appello in rappresentanza dell'umanità tutta, in nome della comune natura umana, prevalente sulle differenze etniche sociali e politiche, non solo a nome dei cattolici e dei credenti, ma di ogni uomo e donna nella prospettiva della globalizzazione, nella quale Dio non è di moda.

Papa Francesco, pienamente consapevole del grave momento di crisi che l'intero pianeta sta vivendo, si riconosce nel bisogno di una guida che ci accompagni e ci aiuti a capire il senso degli eventi che stiamo attraversando, in questa prospettiva ha concesso un'ampia intervista, sulla crisi mondiale causata dalla pandemia di coronavirus, allo scrittore e giornalista britannico Austen Ivereig, suo biografo e interprete affidabile del suo pensiero. Con lui ha parlato di come sta vivendo e contemplando la crisi del coronavirus preparandosi, praticamente e spiritualmente, alle sue conseguenze, mentre invita l'umanità a convertirsi a un modo di essere: diverso e migliore.

Si interroga sulla missione della Chiesa e su come possa essere più missionaria e flessibile in questo tempo; sulle politiche dei governi di fronte alla crisi; sulla possibilità di un cambiamento con una conversione ecologica e con l'avvio verso una economia più umana.

Francesco è anche preoccupato perché le condizioni, imposte nel mondo dalla pandemia, limitano notevolmente l'esercizio del suo ministero come vescovo di Roma e come capo della Chiesa: «Penso alle mie responsabilità attuali e nel dopo che verrà». Per questo ha organizzato una commissione che lavora al suo fianco in previsione di un futuro "tragico e doloroso", che crea molta incertezza.

Lo preoccupano l'espandersi della crisi per la mancata riduzione del ritmo di consumo e di produzione e l'ipocrisia di certi personaggi politici che «dicono di voler affrontare la crisi, che parlano della fame nel mondo, e mentre ne parlano fabbricano armi»

Molto dura è, al tempo stesso, la sua denuncia contro chi specula sulla sofferenza: «Preghiamo oggi per la gente che in questo tempo di pandemia fa commercio con i bisognosi: approfittano della necessità degli altri e li vendono, i mafiosi, gli usurai e tanti altri. Che il Signore tocchi il loro cuore e li converta. …… lo sfruttamento umano è vendere il prossimo. Chi ama troppo i soldi tradisce per averne di più, sempre, è una regola, è un dato di fatto»

Ben diverso l'orientamento del cardinale Viganò per il quale: «La pandemia del Coronavirus, come tutte le malattie e la stessa morte, sono una conseguenza del Peccato Originale……La Redenzione annunciata nel Protoevangelo (Genesi 3), profetizzata nell'Antico Testamento e portata a compimento con l'Incarnazione, la Passione, la Morte e la Risurrezione di Nostro Signore ha riscattato dalla dannazione eterna Adamo e la sua discendenza, ma ha lasciato che le sue conseguenze rimanessero come marchio dell'antica caduta, e fosse-ro definitivamente ripristinate solo alla Resurrezione della carne, che noi professiamo nel Credo, e che avverrà prima del Giudizio universale».

C'è da pensare che su queste premesse si fonda la valutazione che lo stesso cardinale esprime nei confronti della serata vissuta da papa Bergoglio nella basilica vaticana: «Mi duole notare che ancor oggi, quando tutti noi siamo testimoni della collera divina che si abbatte sul mondo, si continui ad offendere la Maestà di Dio parlando della «vendetta della madre terra che reclama rispetto», come ha affermato papa Bergoglio qualche giorno fa nella sua ennesima intervista. Urge invece chiedere perdono per il sacrilegio perpetrato nella Basilica di San Pietro, riconsacrandola secondo le norme canoniche prima di celebrarvi nuovamente il Santo Sacrificio. E si dovrebbe parimenti indire una solenne processione penitenziale – anche di soli Prelati, guidati dal Papa – che implorino la misericordia di Dio su loro stessi e sul popolo. Sarebbe un gesto di umiltà autentica, che molti fedeli attendono, in riparazione delle colpe commesse».

Sono parole e proposte che danno la misura della frattura che si vive nella Chiesa cattolica, che trova espressione, seppur di ben altro spessore, nella disobbedienza di alcuni preti che non accettano la disponibilità delle gerarchia italiana ad accettare l'obbligo di non promuovere riunioni di alcun genere, quindi neppure partecipazione a funzioni religiose, comprese le messe, per contrastare la diffusione del coronavirus.

Alcuni di loro hanno infatti celebrato la messa in diverse diocesi italiane seppure con piccoli gruppi di fedeli in contrasto con l'accordo fra governo e vescovi. È successo ad Ammeto di Marsciano in provincia di Perugia dove alcuni fedeli, si tratterebbe di una mezza dozzina, sono entrati in chiesa per partecipare al rito e poi hanno anche ricevuto la comunione dalle mani del parroco, che non indossava i guanti. Il caso è stato denunciato dalla Tv locale e nella tarda serata di domenica è arrivata anche la condanna dell'amministrazione comunale; lo stesso Comune ha formalmente segnalato alle autorità l'accaduto e accertamenti risultano in corso per identificare i fedeli che hanno partecipato alla celebrazioni violando le restrizioni per l'emergenza Covid-19. Loro, come il parroco, rischiano una multa salata.

A Beinasco, comune alle porte di Torino, sono protagonisti un prete, con diacono, lettore, organista, cantore, insieme a due operatori per registrare la celebrazione e trasmetterla alla comunità via Whatsapp. Anche per loro, presenti per la messa nella chiesa di San Giacomo necessari, sono scattati il controllo e la polemica. La messa era in corso a porte chiuse, come disposto dalle misure di contenimento per l'emergenza coronavirus, ma i vigili urbani sono intervenuti perché avevano ricevuto segnalazioni e hanno controllato l'area, aspettando che finisse la celebrazione. A un certo punto il gruppo, 7 persone in tutto, è uscito dalla chiesa. Sono stati identificati. Erano tutti dotati di autocertificazione in cui spiegavano il motivo della presenza e quindi dello spostamento, barrando la casella "comprovate esigenze lavorative". In verità la circolare del dipartimento per le libertà civili e l'immigrazione del Ministero dell'Interno dispone che: «Il numero dei partecipanti ai riti della Settimana Santa ed alle celebrazioni similari non potrà che essere limitato ai celebranti, al diacono, al lettore, all'organista, al cantore ed agli operatori per la trasmissione».

Anche a Roma la celebrazione della messa della domenica delle Palme, officiata su un altare improvvisato sul balconcino del campanile della chiesa nel quartiere Tor de' Schiavi, è finita con l'intervento di pattuglie di vigili con i megafoni per disperdere la folla. Tutti rispediti a casa, dopo molte resistenze. Il parroco rischia una sanzione: è stato convocato dalla polizia locale per essere ascoltato

Uguale rischio non ha corso Matteo Salvini per il suo appello. Apriamo le chiese per celebrare la Messa di Pasqua, rivolto dai microfoni di Sky Tg 24. Con l'impegno «a rispettare le distanze, in numero limitato, la santa messa di Pasqua per milioni di italiani può essere un momento di speranza».

Intanto l'Elemosiniere Apostolico del papa, Cardinale Konrad Krajewski, ha invitato i Cardinali, i Vescovi e i Prelati, che compongono la Cappella Papale, a destinare uno stipendio mensile all'emergenza sanitaria causata dalla diffusione del coronavirus. Il papa deciderà poi la destinazione dell'elemosina così raccolta, nella quale sono coinvolti tutti gli ecclesiastici della Curia Romana, vale a dire i capi dicastero, segretari e altri prelati: tutti sono invitati a devolvere.

In questa stessa vigilia di Pasqua, l'Alta corte di giustizia australiana ha dato ragione al ricorso presentato dal cardinale George Pell, condannato in primo e in secondo grado per abusi sessuali su minori a sei anni di reclusione di cui uno già scontato in carcere. L'Alta corte ha deciso di cancellare completamente la condanna dell'ex capo della Segreteria per l'economia vaticana ed ex consigliere di papa Francesco, pur se avrebbe anche potuto annullare il verdetto d'appello e rinviare il caso in secondo grado per un nuovo giudizio. Il proscioglimento ha rimediato ad "una seria ingiustizia", ha commentato il cardinale Pell appena uscito dal carcere.

In questo contesto si pone il problema delle generali condizioni della vita e del lavoro di milioni di persone perché un conto è chiudere la porta di una chiesa, tutt'altro è chiudere quella della propria azienda, negozio, studio professionale o doversi assentare dal lavoro per tre o quattro giorni, senza potere valutare la durata di tali sospensioni. Qualche giorno significa riposo e possibilità di fare le "proprie cose", tempi più lunghi e senza "durata" provocano depressione e perdita di autostima oltre che danno economico, pur se solo di questo si parla più diffusamente.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

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

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

Roma (ph. Boy Andreas Solaro/Afp)

Virus, imperialismi, strategie: tra meta-complotti (quasi tutti) inventati e complotti reali

dialoghi intorno al virus

di *Lauso Zagato*

4 aprile

Premessa

Malattie contagiose ed epidemie hanno sempre rappresentato armi politico-militari, hanno forgiato e fatto crollare imperi, prodotto genocidi: vuoi in quanto arma consapevole di sterminio con tanto di *target*, cioè con intento genocidario proprio, nel senso contemplato dal diritto internazionale [1] (i mongoli che gettavano animali morti infetti dentro le mura delle città assediate; l'invio semi-coatto di prostitute bianche sifilitiche nelle zone abitate dai nativi americani nel XIX secolo, quello programmato di indumenti infetti nelle riserve dopo la resa delle tribù), vuoi in modo casuale (epidemia di morbillo che sterminò alla metà del XIX secolo la popolazione delle Hawaii e delle isole

Figi) o misto. Intendo con questo ultime termine accadimenti in origine non specificamente voluti, e/o incontrollabili, ma che hanno visto un intervento umano cosciente *in itinere*, e/o la capacità di avvalersi degli effetti, *a posteriori*. I conquistadores, per esempio, inizialmente non erano neppure coscienti delle malattie mortali che portavano con sé: le Americhe furono conquistate dal vaiolo, endemico tra i soldati, che distrusse non solo la popolazione di Tenochitlan, ma si propagò nelle Americhe tutte [2]. Va notato che anche la meso-america era ben dotata nella prima guerra "batteriologica" della storia: si trattava peraltro di armi di difesa certo letali, che prendevano le viscere, ma ad effetto ritardato, non paragonabili alla micidialità dei virus portati dai nuovi giunti. I conquistadores vittoriosi, in effetti, sarebbero morti cagando, alla lettera, sopraffatti e annegati nei liquami. Ma tutto ciò sarebbe avvenuto in seguito, quando era già tardi per i nativi [3].

Comunque sul ruolo politico/economico/militare delle epidemie nella storia hanno scritto grandi specialisti, la materia torna oggi più che mai al centro degli studi, non solo storici: lasciamo lavorare gli esperti. Tra l'altro per andare avanti su tale terreno bisognerebbe saper distinguere in modo appropriato epidemie virali da epidemie di origine batterica (peste, difterite), che hanno natura diversa. Al mio livello di conoscenze il virus corona C19 è abbastanza impegnativo. Ciò che mi preoccupa, e che mi induce a scrivere, è piuttosto il rendermi conto di come il sapere storico-scientifico accumulato circa la politicità delle epidemie e (soprattutto) dei loro esiti venga oggi ricacciato nel limbo; dopo un primo momento in cui giravano le più fantasiose ipotesi meta-complottiste (virus prodotto in laboratorio da scienziati malvagi; oppure virus diffuso ad arte da qualcuno per scopi strani, oppure inesistenza del virus), a partire da un certo momento le lezioni del passato anche recente sono state di colpo cancellate, ed è diventata dominante l'opinione che questo è un maledetto e sventurato accidente, giunto dall'esterno, e che va combattuto come una guerra. Solo dopo che la guerra sarà finita con la nostra vittoria, si potrà riprendere la vita normale. Per i movimenti, certo, la vita normale è quella segnata dalle lotte; però per l'oggi prevale intanto un atteggiamento passivo, con motivazioni scientiste, talora d'accatto [4]. A me sembra che qui di obiettivo e fatale non ci sia nulla, salvo il virus Sars-CoV-2, della famiglia dei C-19, che fa il suo lavoro.

Ciò mi terrorizza: io non credo ai meta-complotti (intendendo con questo termine le narrazioni che vogliono l'evento epidemico opera umana *ab initio*, nella sua causa stessa) ma ai complotti *in itinere* credo eccome: ne sono in corso anche *oggi*, sotto i nostri occhi. Ricordiamolo, la gestione economico/politico/militare delle epidemie, come delle altre crisi maggiori, ha spesso effetti definitivi, crea cioè fatti compiuti irreversibili [5]. Escludiamo quindi il laboratorio del dott. Mabuse e la diffusione ad arte [6], come pure l'inesistenza del Sars-COV-2: sono complotti degni di… terrapiattisti, Al contrario, esiste una pluralità di complotti intersecantisi che via via via nascono, si combattono, si aggregano, scanditi dal dipanarsi dell'epidemia

Ma intanto: la risposta negativa vale proprio per tutte le ipotesi di meta-complotto, o una forma di meta-complotto esiste in realtà, ed è in pieno svolgimento?

In che senso esiste davvero un meta-complotto

Un meta-complotto, colossale, esiste davvero: è quello contro l'ecosfera ad opera del capitalismo. Se preferiamo, è la distruzione dell'ecosfera condotta alle sue estreme conseguenze nella fase dell'Antropocene in cui viviamo o, per dirla meglio con Donna Haraway, nell'età che si può definire Capitalocene [7]. E la natura reagisce. Mi rendo conto del pericolo, esprimendomi in questo modo, di entrare in una logica di discorso pericolosa, nel senso di personalizzazione della natura – la rivolta di Gaia di cui parlava Lovelock [8], ma anche altri [9] – e mi ancoro all'intervento del prof. Piovani, di rara chiarezza, giustamente ripreso dai social e dai gruppi di discussione virtuosi.

Il virus, questa antichissima creatura (questo programma?), fa il suo lavoro, e utilizza al massimo il comando implicito di riprodurre copie di sé dovunque possibile [10]. La società contemporanea ha creato le condizioni ideali per il diffondersi dei virus in genere, dei corona, e in specifico del Sars-CoV-2, in particolare: masse umane concentrate in megalopoli che effettuano spostamenti rapidissimi, distruzione dell'ambiente naturale di molte specie animale che convivono con determinati virus, addirittura trasferimento di questi animali, parte vivi parte morti proprio negli ambienti dove gli uomini sono affollati. Ma è inutile andare avanti, il generale stress del vivente attorno a noi è oggetto di letteratura [11], L'inquinamento, sappiamo da autorevole fonte «produce infiammazione cronica, nelle mucose delle vie respiratorie e rappresenta quindi un fattore di rischio aumentato per le complicanze polmonari indotte dal virus»[12]. Non solo: studi cinesi ed ora un rapporto derivante da uno studio di alcune Università italiane [13] dimostrano il ruolo delle polveri sottili come fattore di diffusione del virus.

È questo il *reale* meta-complotto che sta dietro l'epidemia; per questo mi scandalizza leggere o sentire i complottisti sostenere che il pipistrello è una scusa, ci deve essere ben altro dietro! Il pipistrello indica il salto di specie virale, la cosa più pericolosa che esista, anche in proiezione futura [14], ed è un segno dello stress raggiunto dal sistema. Proprio questo è il segno del meta-complotto, di un livello tale di gravità che i complottisti con la loro mancanza di visione di fondo non riescono neppure ad immaginare.

Una ultima osservazione, per dovere di coerenza. Io dubito sia realistico porci l'obiettivo del riequilibrio, siamo purtroppo oltre l'ipotesi della ricostruzione del rapporto corretto con la natura. Per capirci, Negri scrisse negli anni '80 del secolo scorso di seconda natura antropizzata, volendo criticare certo integralismo naturista dei verdi tedeschi di allora [15]. Ma qui siamo oltre, siamo ormai allo sfacelo finale della seconda natura antropizzata, e il sistema reagisce in stato di stress. La prossima volta andrà peggio, pensiamo che sono passati meno di venti anni dalla Sars, 8 dalla Mers. I tempi si accorciano, i virus della serie Corona evolvono, si adeguano.

Non intendo evocare scenari da fine del mondo; vogliamo sopravvivere su questo "pianeta infetto" evitandone il collasso definitivo per quanto si potrà; il fatto stesso che la congiura del silenzio sia stata rotta e che il TG1 serale del 20 marzo abbia dato notizia puntuale dei risultati degli studi sul rapporto tra virus e polveri sottili è un segnale positivo. Malgrado tutto, forse l'epidemia stessa ci fornisce armi per (provare a) combattere il meta-complotto. Chiudo questo punto allora – per la serie: animismo fino in fondo! – riproponendo la bella metafora di Massimiliano Sassoli de' Bianchi (*Center Leo Apostel for Intedisciplinary Studies*, Vrije University, Bruxelles): «Il coronavirus è un hacker creato dalla natura per mostrare la vulnerabilità del nostro sistema prima che collassi completamente»[16].

Strategie di Enti-apparato di governo

Una proposta di lettura, per quanto non molto condivisibile nel merito, ha il pregio di offrire un approccio valutativo delle strategie in atto da parte dei diversi soggetti statuali interessati, e consente di calarci in una valutazione fredda di questi, pur frammentari, procedimenti [17].

L'articolo di Roberto Buffagni [18] individua due diversi stili strategici di gestione dell'epidemia riconoscibili nei comportamenti politici degli Stati interessati. Tali stili rifletterebbero fedelmente «l'etica e il modo di intendere l'interesse nazionale e priorità politiche degli Stati e, in misura minore, anche delle nazioni e dei popoli». L'uno sarebbe fondato sulla cura dei malati (una volta manifestatosi il contagio: modello, dice l'autore, tedesco, britannico, parzialmente francese); l'altro sarebbe quello del contrasto/contenimento del contagio tramite provvedimenti emergenziali (essenzialmente isolamento della popolazione: modello cinese, sudcoreano, italiano).

Il modello 1 implicherebbe una spietata analisi costi benefici, sacrificio cosciente di una parte della popolazione, più o meno ampia a seconda delle disponibilità di terapia intensiva. Va da sé che il non contenimento (seguo il ragionamento dell'autore) implica un numero alto di contagiati, e nessuna sanità nazionale sarebbe in grado di resistere; si tratterebbe quindi di scegliere prima chi salvare e chi no, dipendendo dalla forza del sistema sanitario nazionale, in relazione alle diverse fasce di popolazione. Il motivo di tale scelta sarebbe da ricercarsi nei costi folli del secondo modello, e nella constatazione che i condannati sarebbero in gran parte i già vittime di altre patologie, e/o i più vecchi, appartenenti agli strati disagiati e alle etnie periferiche della popolazione. Da ciò anzi nascerebbero addirittura situazioni di vantaggio per il sistema economico e per il Paese in proiezione ripresa industriale. Quest'ultima risulterebbe favorita anche nella crescita della quota di giovani, più disposti a spendere e a investire, nell'insieme della popolazione dopo la fine dell'epidemia. Elemento centrale è comunque il vantaggio competitivo formidabile sui Paesi che adottano il secondo modello.

Per perseguire tale modello, dice Buffagni, è necessario un ceto politico saldo nel perseguimento spietato dell'interesse nazionale, e una forte disciplina sociale (proprio questo renderebbe difficile per non dire impossibile il perseguimento di tale modello da parte della Francia). Insomma: una scelta di guerra, liberarsi della zavorra umana sfruttando il virus, per essere avvantaggiati nei confronti degli altri Stati, i veri nemici che proprio l'epidemia del virus consentirà di sconfiggere.

Chi sceglie il modello 2 di converso, in particolare la Cina, sarebbe guidato da un ambiente culturale prevalentemente comunitario, da un diffuso rispetto per gli anziani (e culto degli antenati), una valutazione strategica di lungo periodo, fondata sull'importanza della coesione del corpo sociale.

Ciò detto, l'autore si chiede il perché della scelta del modello 2 da parte dell'Italia, scelta invero improbabile all'inizio della crisi. Ne trova la base culturale-ideologica nel Controriformismo cattolico (che raccoglie il familismo addirittura precristiano proprio delle civiltà del Mediterraneo), sulla cui base si installa il pacifismo caratteristico del secondo dopoguerra. Ancora, giocherebbero in tal senso dal conflitto tra forze politiche e tra Stato e Regioni (quindi corsa alla legittimazione da parte delle istituzioni), e la tradizione politica di imboccare la linea di minor resistenza di fronte alle crisi, in questo caso il contenimento del contagio. Ironicamente, gli Stati che scelgono il modello 1 assumono comportamenti che, in astratto, si identificano con modelli di libertà: le persone mantengono libertà di movimento, chi si ammala a livello tale da richiedere terapie intensive, potrà avendone i mezzi curarsi, gli altri moriranno; il modello 2 richiede invece l'esercito, lo stato di eccezione, etc. Conclude dicendo che, anche se ha l'impressione che la cosa sia stata casuale, è contento che l'Italia abbia fatto la cosa giusta.

Questo contributo è il primo da me letto ad aver posto in termini di scontro politico tra sistemi-Paese – e implicitamente, il conflitto tra le classi al loro interno – la vicenda che stiamo vivendo, sottraendola agli imbonitori militanti che, con il richiamo sguaiato al nemico esterno cercano di privarci delle capacità di ragionare. Di ciò va dato merito all'autore. Peraltro, la stessa tesi di fondo non è ben calibrata, e risulta superata dai fatti; soprattutto però risulta troppo facile la decostruzione degli elementi interni su cui la doppia ipotesi si fonda. Per esempio, non occorre tornare al familismo del Mediterraneo pre-cristiano, in Italia il rapporto fisico tra generazioni si presenta secondo modelli che mettono in diretto contatto le classi di età, più di quanto avvenga altrove. Si è diffuso negli ultimi decenni un sistema di badantato domestico che non ha l'eguale in Germania o Francia, con conseguenti aspetti di sfruttamento del lavoro servile e compressione dei diritti umani della forza-lavoro femminile non unionista [19] (ma qualche volta anche appartenente a Paesi membri dell'est europeo), funzionale ad un generale orientamento a trattenere in famiglia pensionate/i e … pensioni. Donde maggior forza del rapporto affettivo, come anche un livello acuto se pur nascosto nelle pareti domestiche (ecco, qui si emerge in tutta la sua forza l'ipocrisia controriformista) di violenza nei confronti di anziane/i. Insomma, andiamoci cauti con la nobiltà del modello 2, applicato all'Italia. Le

famiglie – mi scuso per il cinismo – hanno capito benissimo che se la persona anziana di casa è a rischio, lo è una quota di reddito fisso spesso essenziale alla sopravvivenza del nucleo. Inoltre, cosa più grave, circola un documento Siaarti (Società italiana di anestesia, analgesia, rianimazione, terapia intensiva), mai smentito, che suggerisce di fare una scelta tra i pazienti in caso di necessità (carenza di posti per terapia intensiva), privilegiando i meno anziani, e si moltiplicano le circolari interne (mi riferisco soprattutto alle strutture sanitarie del Veneto, perché qua la notizia è certa) che invitano il personale ad «evitare strategie assistenziali e difformi nel territorio della regione», applicando in modo omogeneo il documento Siaarti [20].

Quindi le "due linee" si accavallano. Sotto altro profilo, sarebbe opportuna cautela nell'equiparare il modello di comportamento seguito dall'Italia a quello cinese: bisognerebbe allora, come da più parti si sostiene, concludere criticamente sull'incapacità italiana di andare fino in fondo ed essere coerenti con il modello. L'8 marzo, se invece che alla stazione di Milano la fuga in massa fosse avvenuta alla stazione di Wuhan, ci sarebbe stata una strage. Ma …qualcuno pensa davvero che si dovesse fare così? Io starei attento a quanti sbraitano che vogliono ancor più durezza di quella messa in campo, e che bisognava fare come in Cina; ho il "sospetto" che costoro abbiano pessimi progetti in mente per il dopo virus, e stiano dando inizio a una serie di movimenti preparatori mentre l'epidemia è *in itinere*. Se proprio dobbiamo, poniamoci invece la questione in termini seri, tali da inchiodare le autorità nazionali, centrali e periferiche, alle loro responsabilità. Era davvero impossibile per il nostro Stato seguire il modello della Corea del Sud? [21]

Dubito anche, a dire il vero, che la Germania odierna, il cui ceto dirigente è particolarmente attento alla coesione sociale, possa essere fatta rientrare appieno nel modello opposto; quel Paese ha un sistema sanitario/di ospedalizzazione ancora in piedi malgrado i misfatti, anche là, del neo-liberismo, ed ha potuto prepararsi davvero ad una strategia di contenimento. D'altro canto il primo modello, nella sua forma esplicita, è stato teorizzato da Boris Johnson in una indimenticabile lezione pubblica di cinismo politico, salvo invertire la marcia sotto la pressione dell'opinione pubblica interna. A quanto ne so, solo il governo olandese persegue ancora la via teorizzata da Johnson e sintetizzata da Buffagni; quel governo, dai discorsi che fa, sembra peraltro più la vispa Teresa di turno sulla scena internazionale che una gelida entità *policymaker* espressione della destra *tory* ... (a meno non si tratti naturalmente di abilissimi attori) [22].

Le nuove élites britanniche avevano anche provato a entrare a piedi giunti nella questione dell'affrontamento europeo del virus, irridendo alla scelta italiana del controllo, ascritta senz'altro alla scarsa volontà di lavorare degli italiani; la stessa Bce in quei giorni, in una intervista della sua direttrice, aveva un po' ammiccato ad un tale atteggiamento. La situazione è cambiata in poco tempo, governi e istituzioni UE sembrano a tratti, pur se in modo contraddittorio, rendersi conto che la *Maginot* neoliberista deve comprendere anche l'Italia, rimandando alcune rese dei conti interni alla nuova UE a più tardi. L'intervento quasi inaspettato in grande stile della Bce è stato sul breve periodo rilevante [23]. Voglio chiarire: la UE sta scegliendo se portarsi dietro o meno anche le anitre zoppe (Italia, Grecia) nella salvaguardia del sistema neo-liberista europeo, che è esattamente all'origine del disastro attuale; ai popoli europei il compito di de-strutturare e rivoltare dall'interno tale infausto modello [24]. Resta che almeno per ora non siamo rimasti balia dell'idiozia sovranista, e di quanti blaterano di moneta sovrana [25].

Facciamo un quadro d'insieme. Sul piano internazionale, è evidente che tra imperialismi storici in crisi, farneticazioni neo-coloniali (la nostalgia inglese dell'impero) che si sfaldano come neve al sole, non si vedono sistemi Paese che possano davvero sfruttare la crisi *in itinere* a proprio vantaggio. Più in generale, mi pare di vedere una accorta volontà di capitalizzare la propria superata emergenza da parte cinese a fini di recupero di consenso internazionale (e di coesione interna) sul lungo periodo, un precipitare dell'autorità USA nel mondo (si pensi alla figura di Trump che voleva comprarsi

l'esclusiva delle realizzazioni dell'industria farmaceutica tedesca) [26], la scelta franco-tedesca di tenere in piedi la UE e non buttarsi in avventure isolate (salvo litigare poi sul come), una sostanziale paralisi della Federazione russa che non è in grado di approfittare sullo scacchiere internazionale dell'occasione, salvo indirettamente, e comunque a suo rischio dato il pericoloso compagno di merenda che si è presa … ecco, leggo purtroppo spalancata la via (già aperta peraltro) per un trionfo del peggiore dei sub-imperialismi in campo. Mi riferisco alla Turchia, ed alla totale libertà di mosse sullo scacchiere medio-orientale che quel governo si è ricavato, approfittando anche della gravità del dramma da virus iraniano. Tra le varie guerre proclamate o gridate, quella vera la sta conducendo con tutta calma ma spietatamente, senza gridarla, il regime turco in Siria (oltre che nella stessa Anatolia sud-orientale). Se non si riusciva a trovare il modo di opporsi efficacemente prima a quanto perpetrato ai danni della popolazione curda, figurarsi ora che c'è l'emergenza virus: i governi europei hanno tutti un alibi. Ecco una amara riprova di quanto affermato all'inizio: sul piano internazionale, la crisi epidemica in atto favorisce il realizzarsi di una situazione di fatto compiuto, in senso (anche) politico-militare.

Più che sul fronte del confronto tra Potenze e sistemi-Paese, i complotti più significativi che accompagnano la pandemia, e i piani in via di approntamento per spartirsi il bottino del "dopo", hanno luogo nell'ambito della rete di relazioni di potere transnazionali operanti nel quadro neoliberista [27], rete che accompagna i passaggi della crisi epidemica, venendone scandita, ma marchiandoli a sua volta. A tali complotti si devono contrapporre forme di resilienza che in parte cominciano a rendersi visibili [28]. Affrontare tale tema richiede un diverso approccio, un lavoro non individuale, e quindi non può essere svolto in questa sede.

Prima di chiudere, va data una occhiata da vicino alla situazione italiana, perché è forte il timore che un paio di quelli che ho chiamato *complotti in itinere* siano in pieno svolgimento, e operino con metodo.

Crisi del sistema di presidio italiano e (drammatici) complotti in itinere

È disponibile il primo Rapporto dell'Istituto Superiore di Sanità che prende in esame i primi 3200 deceduti [29]. Trattandosi di documento ufficiale, è estremamente cauto; tuttavia, per fronteggiare e ribattere adeguatamente al partito della paura, i dati che riporta sono più che sufficienti. Prende in esame la situazione dei deceduti al 18 marzo. I successivi Rapporti dell'Istituto sono più stringati, ma confermano pienamente il *trend* originale. I confronti verranno fatti con l'ultimo Rapporto disponibile, quello del 30 marzo, che si riferisce ai dati del 26 [30].

Il primo Rapporto conferma intanto quanto sapevamo: l'età media dei deceduti è di circa 80 anni, più alta di 15 anni dell'età media dei contagiati. Le donne sono il 29%. Per fascia d'età i morti sotto i 50 anni sono 36 (appena più dell'1% del totale), 93 avevano tra i 50 e i 60, 329 tra i 60 e i 70. Insomma solo 450 persone su 3200 (!) avevano meno di 70 anni al momento del decesso. Degli altri: 1134 avevano tra i 70 e gli 80, 1309 tra gli 80e i 90, mentre in totale gli ultra novantenni sono 298 (questa è inoltre l'unica fascia in cui, in termini assoluti, le donne superano gli uomini, ma ovviamente ciò avviene perché si tratta di una età cui giungono assai di più donne che uomini). I dati fin qui riportati non sono a campione, ma totali. Il documento aggiornato del 30 marzo prende in considerazione invece un campione di 6801 pazienti (un campione estremamente ampio, alla data) e presenta risultati assolutamente coerenti: età media tra i 78 e i 79 anni, le donne sono 2012, pari al 29/6%. I deceduti con meno di 50 anni sono 84 (1.2 %); dei quali 17 con meno di 40 anni.

Il Report del giorno 20 esamina poi le schede di un campione del 15%, pari a 481 deceduti, dei quali solo 6 non presentavano alcuna delle più gravi patologie, mentre tutti gli altri presentavano 1, 2 , 3 o più (48%) gravi patologie. Si parla, a riprova della serietà dello studio, di gravi patologie già attive

negli ultimi quattro anni prima del riscontro della positività. La patologia più ricorrente non è il cancro né le varie forme di malattie cardiovascolari, da solo o insieme, ma l'ipertensione arteriosa, riscontrata nel 73% dei casi di decesso. Per capirci, al secondo posto abbiamo il diabete mellito con 33% (meno delle metà dei casi di ipertensione) [31]. Il Report del giorno 30, relativo ad un campione di 710 deceduti, presenta un quadro che si sovrappone in modo impressionante al precedente: solo il 2.1% (15 deceduti) presentava zero gravi patologie, il 21.3% (151) una grave patologia, il 25.9 % (184) due, il 50,7% (360) tre o più patologie. La media per i deceduti analizzati nel campione è addirittura di 2.7 patologie. La percentuale con cui l'ipertensione arteriosa domina il quadro resta all'imperioso 73%, il diabete è sempre secondo ma scende al 32.1%, mentre la cardiopatia ischemica è al 27 circa. La centralità dell'ipertensione arteriosa nelle morti da Sars-CoV-19 è un dato importante, sottaciuto dai più: è anzi la esclusione dal novero delle gravi patologie dell'ipertensione che consente poi ai venditori di paure di "scoprire" che il virus uccide massicciamente anche persone che non presentano alcuna delle più gravi patologie [32].

Che cosa vuol dire tutto questo? Prima di tutto che la diatriba tra "morti di" e "morti con" non ha veramente senso: morti *di* coronavirus, in senso proprio, non ce ne sono, (con buona pace dei soliti imbonitori), i morti sono praticamente tutti *con* coronavirus. Peraltro, va riconosciuto come anche tale definizione sia impropria e troppo generica: morti *con* coronavirus possono essere i morti per incidente domestico che risultavano casualmente positivi al momento del decesso, i morti con queste gravi patologie in forma avanzata, come anche le persone che, avessero o meno patologie, sono morte *proprio* per le complicazioni sorte in campo respiratorio a causa del contagio. Per queste ultime sarebbe più esatto dire morte *per* (presumibili effetti del contagio da) coronavirus, lasciando l'asettico *morti con* a quelli che, pur postivi, sono davvero morti per motivi affatto diversi, o che al contrario sarebbero morti lo stesso a breve termine.

Naturalmente il numero dei morti con o per coronavirus andrebbe considerato in relazione ai 1200 morti di media (consolidata negli ultimi anni) al giorno in Italia per varie patologie; i primi calcoli parlano di un raddoppio dei morti sulla media degli ultimi quattro anni nel Nord, con punte fortissime, di oltre quattro volte, nelle province più contagiate [33]. È lecito sospettare che all'inizio vi sia stata una "retorica di guerra" sproporzionata al peso reale dell'epidemia? È lecito ritenerlo, ma poi la situazione è presto cambiata. Abbastanza presto infatti, sono esplosi i decessi in Lombardia, o per meglio dire in un territorio composto da alcune province lombarde (Bergamo, Brescia, Lodi, Cremona) e province settentrionali dell'Emilia-Romagna (Piacenza, Reggio Emilia), con un pericoloso rialzo nel Veneto confinante con Bergamo e Brescia. Ma a parte l'impazzimento dei numeri in alcune aree del Nord, che senso avrebbe consegnarsi mani e piedi alla teoria della manipolazione? Sarebbe prima di tutto offensivo per quanti, anche tra i nostri amici, hanno perduto qualcuno, o hanno subito il contagio, o in qualità di appartenenti al personale sanitario stanno impazzendo di fatica e dolore. A nessuno di costoro possiamo andare a dire che è stata (inizialmente) una truffa, e in effetti non è così. Ma ancora di più, e mi scuso per la mancanza di *pietas* delle parole, io temo che, seguendo questa strada, cadremmo in un tranello, aiutando i portatori di vere e proprie responsabilità politico-criminali e/o economico-criminali, a trarsi d'impaccio.

Le responsabilità dell'impreparazione del sistema sanitario, frutto della folle corsa alla distruzione del sistema pubblico di protezione dei malati perseguito dall'inizio del secolo [34]; sono sotto gli occhi di tutti, le informazioni che ci giungono da pazienti, personale degli ospedali (di ogni categoria) risultano agghiaccianti. Negli ultimi 15 anni i posti di terapia intensiva in Italia sono stati ridotti di più della metà, al punto di non essere raffrontabili con il sistema tedesco o svizzero. E a proposito del presidio sanitario nazionale, si deve aggiunge il ruolo di aggravamento del contagio prodotto troppo spesso dalle strutture ospedaliere [35], e lo scandalo delle case di riposo, divenute vere e proprie strutture di morte, succedanee di Treblinka [36].

Osserviamo la singolare eterogenesi dei fini! Proprio la conoscenza diffusa tra la popolazione dello sfacelo della situazione ospedaliera nazionale, ha giocato un ruolo importante ai fini dell'accettazione di massa delle drammatiche misure di quarantena imposte, contribuendo così a dare proprio ai colpevoli della tragedia un potere di cui nessun gruppo aveva goduto nell'Italia del dopoguerra. Riassumiamo: si tratta di un virus influenzale, nuovo e quindi altamente instabile e dotato di forte aggressività. Crea quindi situazioni che producono particolari necessità di terapia intensiva nei pazienti deboli, pur avendo assai scarsa letalità diretta di suo [37]. È il disfacimento del presidio sanitario, evidente anche per quanto riguarda materiali di protezione (come indica il numero assurdo di positivi e di vittime tra il personale, mandato allo sbaraglio con attrezzature affatto inadeguate) ad aver fatto sì che la situazione divenisse da subito drammatica, anche quando i numeri non lo giustificavano ancora, come mostra l'evoluzione parallela (anche se sfalsata di un po' di giorni) dell'epidemia in Germania. Insomma, il sistema italiano è entrato in sofferenza già su numeri clamorosamente bassi rispetto al successivo impazzire della curva di letalità in alcune aree del Paese.

Confrontiamo i dati di tre consecutive domeniche di marzo: non ci interessa la percentuale dei positivi, che dipende dai criteri utilizzati, come pure dalle emergenze sorte in aree particolarmente sensibili. La sera del 15 marzo il totale dei decessi era di 1809, mentre tra i positivi accertati al momento (20.603), le persone in terapia intensiva erano 1672. I morti in Lombardia erano un po' più di 1200, dei quali 261 nella provincia di Bergamo. Sette giorni dopo i decessi erano 5476, i guariti 7024; i positivi a quella data 46.638, dei quali 17885 in Lombardia (6216 in provincia di Bergamo, 5317 in quella di Brescia), 6390 in Emilia-Romagna 4644 in Veneto. I morti in Lombardia erano 3456, dei quali 1064 in provincia di Bergamo e 720 nel bresciano. Il 29 marzo sera abbiamo 73880 positivi allo stato, di cui oltre 25.000 in Lombardia (9527 nella provincia di Bergamo). I decessi sono 10.779, dei quali 6360 in Lombardia (1878 in provincia di Bergamo), 1443 in Emilia-Romagna.

Il presidente dell'ISS ha fatto ricorso, in relazione al gioco tra le vaie cause di mortalità, all'espressione *co-morbosità*, che mi pare non solo elegante, ma nel contempo di assoluta efficacia. Non vi è dubbio che al di là del virus in sé, proprio lo sfacelo del sistema sanitario nazionale in seguito alla politica dell'ultimo quindicennio, sfacelo ben presente nelle regioni più colpite e soprattutto in Lombardia [38], abbia avuto e stia ancora avendo un ruolo importante nel decorso dell'epidemia. A questo si aggiunge la citata presenza di una fascia di popolazione anziana particolarmente alta, e socialmente più mescolata con le altre fasce di quanto avvenga di norma in Europa, in Germania soprattutto [39].

Resta che per arrivare all'impazzimento di cifre e percentuali in alcune province ci vuole evidentemente dell'altro. Ciò tanto più che proprio da quelle province, come si è visto, viene l'indicazione che il numero reale dei morti con e per (effetto di complicazioni derivanti da) coronavirus è in realtà assai più alto: sono avvenute molte cremazioni di persone delle quali non era stato possibile verificare la positività o meno [40] e quindi non risultano nel numero. Tra gli ulteriori fattori che hanno contribuito al disastro va annoverato certamente il comportamento di molti attori politico-amministrativi: proprio il 28 febbraio, non dimentichiamolo, la Confindustria di Bergamo dava il via alla campagna "Bergamo is running/Bergamo non si ferma", per tranquillizzare mercati e *partners* stranieri. I sindaci di Bergamo e di Alzano Lombardo all'inizio di marzo denunciavano con forza il disastro economico costituito dalla minacciata chiusura dei paesi e della città [41], convertendosi poi in men che non si dica alla linea dell'estremo rigore. Sono dati importanti, è possibile che il blocco in tempo utile della Val Seriana (o di tutta la bergamasca) avrebbe avuto degli effetti mitigatori, ma neppure questo basta a spiegare quella che viene chiamata impropriamente l'anomalia lombarda, che abbiamo visto però essere anomalia di una parte di quella regione cui si aggregano le province più vicine di altre regioni. Esistono altre cause di co-morbosità che si rendano evidenti *icto oculi*? [42]

Anche alla luce di alcune qualificate prese di posizione già riportate, è evidente l'incidenza dell'inquinamento atmosferico in pianura padana, soprattutto nelle zone in cui è massima la difformità dei decessi. Nelle province di Bergamo e Brescia nel 2019 i picchi di inquinamento hanno superato (spesso di molto!) i tassi di inquinamento atmosferico tollerato per oltre 200 giorni l'anno, e questo non può non avere evidenti conseguenze sullo stato di infiammazione dell'apparato respiratorio [43]. Insomma, vi è una presenza dei gas e delle polveri nell'aria (oltre all'effetto delle stesse polveri nella circolazione del virus [44]) che, crea uno status di infiammazione cronica, abbassa le difese e favorisce l'incremento della letalità. Da valutare è poi, specifico della Lombardia, il via libera alla deposizione di fanghi industriali e farmaceutici con valori nettamente superiori alla misure consentite dalla legge del 2006 ad opera ancora della giunta Maroni [45].

La narrazione dominante che scandisce le settimane del contagio, lo hanno notato in molti, usa i canoni elaborati durante la c.d. lotta al terrorismo. Ciò traspare dall'incessante martellamento che chiama alle armi. C'era però fin dall'inizio, e ora emerge con chiarezza, una differenza sostanziale. Provo a spiegarmi. All'epoca, la narrazione imposta dal potere e che scandiva il susseguirsi delle inchieste e dei processi, aveva come compito precipuo quello di cancellare la storia di oltre dieci anni di lotte, lasciando al suo posto una cronaca di congiure e crimini, che peraltro richiedeva numeri assai ridotti di persone contro cui scatenare l'infinita potenza dello Stato. Insomma, non potevano riempire gli stadi, avrebbero contraddetto la loro stessa narrazione. Naturalmente, come tutte le narrazioni di guerra e di terrore, aveva bisogno del fronte interno, del pericolo costituito dai c.d. fiancheggiatori perché non bisogna abbassare la guardia contro il nemico. In effetti si avvalsero della paura su una scala significativa, ma sempre prestando attenzione a non contraddire la narrazione sottostante: insomma, non potevano riempire gli stadi neppure di c.d. fiancheggiatori e complici.

Questa volta invece il nemico è astratto; la narrazione, all'inizio si fondava sulla specialità e pericolosità del contagio, e quindi il totale dei positivi doveva essere relativamente scarso rispetto agli ospedalizzati e ai necessitanti di terapia intensiva. Di qua l'accusa di follia e di spargere *fake news* a quanti opponevano l'ovvietà, e cioè che in realtà il numero dei positivi, ove seriamente controllato, sarebbe risultato enormemente più alto: lo scopo era evidentemente alzare le percezione della gravità, la sindrome da pericolo. A partire da un certo momento è divenuto però evidente che il meccanismo della guerra si alimenta solo con la presenza di molti, moltissimi nemici interni: i portatori sani, gli asintomatici, sono stati trasformati nei nuovi untori. L'esercito degli asintomatici, di per sé non colpevoli, dapprima considerato dal senso comune come formato da persone fortunate e/o particolarmente forti, si è trasformato in un batter d'occhio in un gruppo di individui comunque dai tratti ambigui, poi senz'altro sospetti: coloro che con i loro atteggiamenti irresponsabili si sono rivelati pericolosi, complici oggettivi del nemico [46]. Bisogna quindi tamponare, individuare, e poi raggiungerli, chiuderli, soprattutto vigilare. Si diffonde giorno dopo giorno un clima di rancore e di sospetti e denunce reciproche (anche tra familiari) che ricorda davvero la caccia all'untore [47]. Lo stesso sacrosanto, e di per sé condivisibile, appello ai volontari si è trasformato in un invito di massa alla delazione reciproca. Di più, e qui entriamo in un discorso davvero si è notato in alcuni blocchi la presenza di "volontari" civili, magari privi di mascherina e di qualsiasi protezione che fanno controlli, fermano, chiedono documenti, il tutto senza qualificarsi, "coperti" dalla presenza di qualche membro di forze dell'ordine.

Qualcuno sta pensando a legittimare formazioni paramilitari? Si configurerebbe allora un classico caso di complotto che si sviluppa *in itinere* e che va fermato subito. Perché bisogna dare una prima sbirciata al prossimo futuro, agli effetti, anche se il tema non rientra tra gli oggetti del presente lavoro. Se questa è una guerra contro un nemico estraneo e imprevedibile – e chi più lo grida sono quanti più hanno operato a scatenarla distruggendo l'apparato della sanità, inquinando oltre ogni limite aria, territori e falde, cercando di far andare avanti la vita produttiva come prima mentre il numero di malati gravi e deceduti esplodeva – cosa succederà dopo? Cosa farà il partito della guerra?

Qualcuno sta già lavorando alla creazione nel Paese di una psicosi da vittoria tradita, si comincia a cercare un nuovo nemico, da decidere se interno o esterno [48]. Abbiamo visto uscire allo scoperto personaggi inqualificabili della destra militare ormai in pensione, giustamente e con durezza ridimensionati. Ciò mi tranquillizza solo in parte perché, stante la stupidità fuori tempo e luogo della loro uscita allo scoperto, questa ha certamente infastidito anche chi avesse in mente – e qualcuno ci sarà – una sorta di "lunga marcia" attraverso le istituzioni verso una soluzione autoritaria. Invero, «l'ansia del controllo rafforza indubbiamente i poteri che dominano le nostre vite, ed è bene ricordare che, una volta assunte, misure come quelle di queste settimane rimangono nell'arsenale di ciò che è politicamente possibile» [49]. È un caso, o mero gioco politico, se quegli stessi esponenti della destra più sguaiata che prima gridava al pericolo di una stretta sui controlli per i commerci e lo sviluppo (tutto si riduceva ad una guerra commerciale con altri Paesi membri della UE, secondo il sapido slogan del *front runner*) si sono di colpo convertiti alle misure speciali che più speciali non si può? Le solite banderuole, il (comprensibile) desiderio di far dimenticare le cazzate che hanno combinato e detto fino a tre/quattro settimane fa? Sia permesso avere qualche dubbio. Mi pare piuttosto si siano rapidamente rese/i conto delle nuove e inaspettate occasioni che si aprono. Dall'altra parte, del problema della compatibilità delle misure prese con l'assetto costituzionale, e comunque dei rischi che si originano per tale assetto, sembra essersi reso conto solo il Presidente del Consiglio; nessuno degli altri ne parla, soprattutto tra gli esponenti politici della coalizione di governo. Insomma: gli eventi hanno consentito, (e in certa misura imposto) una sospensione *soft* di importanti previsioni costituzionali che diventa più pericolosa ad ogni momento.

Il complotto che si viene sviluppando in parallelo è quello che riguarda la comunicazione. Anche in questo caso il paragone con il ruolo giocato dai mass-media nella chiamata alla guerra contro il nemico interno durante gli anni '70 è fuorviante. Allora, stampa e TV operavano di conserva in quanto monopolizzati dal coacervo di forze e di poteri spesso inconfessabili che coniò per se stesso l'espressione "unità nazionale". Ora i media non si limitano ad accompagnare, ma guidano, plasmano il dipanarsi della narrazione. È un passaggio di qualità che ha sfondato con irrisoria facilità in un Paese che credevamo scettico e accorto, costruendo un *format* che d'ora in poi lavorerà attivamente, non facciamoci illusioni, alla neutralizzazione degli spazi residui di democraticità della nostra società. Qualcuno si è spinto fino a parlare di biofascismo [50].

È un format che, imponendo una unica visione, una unica lettura, facendo leva sulla paura dei portatori di contagio, aiutando i veri responsabili a cancellare le loro terribili responsabilità, antiche e molto recenti, espropriando i corpi intermedi della società di ogni ruolo, lanciando ad ogni piè sospinto richiami alla guerra ed al serriamo le fila, ha costruito con consapevolezza un quadro di narrazione che si fa realtà oggettiva a dispetto di tutto. Anche da questo non pare facile tornare indietro; tanto più che nell'armamentario ha fatto la sua comparsa uno strumento nuovo, temo destinato ad un futuro di successo: la denuncia di chi sparge notizie false e *inesatte* [51], cioè delle voci che ostacolano tale narrazione dominante.

Oltre quanto fin qui detto, si apre il terreno in cui complotti *in itinere* e costruzione degli effetti tendono a sovrapporsi, in cui si comincia a delineare chi ha vinto/sta vincendo e chi ha perso/sta perdendo, e quale possa essere il terreno di resistenza delle comunità e dei movimenti. Un lavoro su cui alcuni sono già impegnati, come leggiamo; ma su cui bisognerà impegnarsi in tanti; soprattutto, un lavoro che ha bisogno di nar*razioni collettive.*

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Note

[1] L. Zagato L., Candotto L. (a cura di), *Il genocidio. Declinazioni e risposte di inizio secolo,* Giappichelli, Torino, 2018.

[2] Il discorso sul continente vuoto, che legittimò la colonizzazione europea dell'America settentrionale è ovviamente una colossale bugia: la gran parte dei nativi dell'America del Nord sterminati nel giro di alcune generazioni, prima che alcuno tra loro avesse mai visto uomo bianco: di vaiolo principalmente, ma anche di varicella, influenza, morbillo. Si calcola ormai con rigore che al momento dell'arrivo degli europei le "Indie" fossero popolate quanto l'Europa stessa.

[3] Questo ruolo che ho chiamato "misto" dell'epidemia appare anche in Federici S., C*alibano e la strega. Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria,* Mimesis, Roma, 2016. Se la peste nera è elemento decisivo che mette in moto il processo di nascita del capitalismo in Europa, la caccia alle streghe che segna i successivi due secoli (abbondanti) svolge il ruolo decisivo di espropriazione del corpo della donna con contemporanea distruzione dei saperi tradizionali femminili, assoggettando le donne ad un ruolo di strumento di riproduzione. Controllo della riproduzione attraverso assoggettamento del corpo delle donne e sterminio delle portatrici dei saperi millenari di genere costituiscono dunque uno degli elementi strategici per l'effettivo instaurarsi di un nuovo modo di produzione, che peraltro aveva trovato la sua "occasione storica" proprio nella peste nera del Trecento.

[4] Nessuno si offenda, ma per uno della mia generazione sembra tornato a colpire Atomino, inserto gratuito del Pioniere dell'Unità: la scienza atomica (!) risolverà tutti i problemi dell'umanità, il compito dei politici è lasciar lavorare, anzi favorire in tutti i modi il dott. Stranamore di turno che ci guida verso le magnifiche sorti e progressive. Capitolo vergognoso e drammatico di corruzione e diseducazione politica della gioventù, per cui non vi può essere compassione neppure a (oltre) mezzo secolo di distanza. Di più, e non è poco, oggi ci sono i TG h24 (già) di Murdoch. Capita così che qualche giorno fa una cassiera, mossa dalle migliori intenzioni e consapevole del suo ruolo nella guerra al C-19, abbia rimproverato con fermezza da combattente al fronte (settore supermercati, quindi in prima linea) il vecchietto (quello che scrive) per aver lamentato la mancanza di qualcosa, credo terriccio per orti. Siamo in guerra contro un nemico terribile, e questo vecchio privo di senso civico bada a simili sciocchezze.

[5] Ricordo la fredda previsione di Alfredo Rocco al consiglio comunale di Padova del 4 marzo 1915, citata in De Marchi P. *La retorica della guerra nell'anno della neutralità nelle pagine de Il Gazzettino*, CESP, Padova, 2019, richiamando sul punto Solitro G., *Padova nella guerra (1915-1918*), Draghi ed., Padova, 1933: 228) per il richiamo ad opera del futuro Guardasigilli di Mussolini alla necessità per tutti di guardarsi dal credere che «gli odierni avvenimenti che sconvolgono l'assetto economico e politico mondiale, possano avere effetti transitori o passeggeri di modo che, terminata la guerra, la vita economica possa senz'altro riprendere il suo ritmo normale…. Dobbiamo pensare a condizioni future della vita economica che saranno sostanzialmente diverse da quelle del passato».

[6] V. oltre, ultimo capitolo.

[7] Haraway D., *Chthulucene, sopravvivere su un pianeta infetto.* Nero, Roma, 2019. La nozione di Antropocene è risalente agli ultimi decenni del XX secolo, ad opera dell'ecologo (Un. Michigan) Stoermer ad indicare le prove evidenti degli effetti dell'attività trasformativa umana sulla Terra; è stata rilanciata poi nell'anno 2000, quando il Nobel Paul Crozen (chimico dell'atmosfera olandese) si è appoggiato in un discorso pubblico alla tesi di Stoermer, sostenendo a sua volta che il peso delle trasformazioni umane impone di considerare finito l'Olocene (iniziato 12mila anni fa, alla fine delle glaciazioni) e di parlare, dal XVIII secolo in poi, di Antropocene. È infatti dal XVIII secolo che abbiamo la macchina a vapore, e l'utilizzo industriale del carbone, alla base di tutti gli sconvolgimenti (petrolio, gas, *fracking*) successivi. La nozione ha avuto successo (troppo) nel mondo scientifico. Haraway la sottopone a critica (p. 70 ss.), sia perché meritano seguito le obiezioni di parte femminista ad una nozione fondata sull'eccezionalismo umano, sia perché, di converso, non è comunque stato l'uomo inteso come specie a progettare il *fracking*; d'altro canto, la grande trasformazione cui si riferiscono Stoemmr e Crozen, è cominciata quanto meno dalle società mercantili del '500 e soprattutto dal diffondersi della tratta. Haraway oppone ad Antropocene il termine Capitalocene, sottolineando come questo non sia stato da lei coniato, ma sia "sorto" dalla discussione in un seminario a Lund,

in Svezia, e osserva (p. 215) che «in una congiuntura storica urgente, le parole-con-cui-pensare saltano fuori tutte d'un tratto da tanti calderoni in ebollizione perché tutti sentiamo l'esigenza di sporte e reticelle migliori per raccogliere tutto ciò che richiede la nostra attenzione». Riassumendo, perché il passaggio non è chiarissimo: l'autrice sembra fondamentalmente d'accordo con chi – Moore J., *Anthropocene or Capitalocene*, Part III, 19 May 2013. http://jasonw-moorewordpress.com/2013/05/19/anthropocene-or-capitalocene-part-iii; Crist E., "On the poverty of Nomenclature", in *Environmental Humanities*, 3, 2013: 129-147 – propone di sostituire senz'altro Antropocene con Capitalocene. Tuttavia il primo termine è ormai di uso comune, e a lei interessa distinguere l'epoca del carbone, del gas e "dell'energia atomica" e del *fracking* da tutto ciò che c'era prima, e chiamare quest'ultima Capitalocene. Poiché i limiti stessi del concetto di Antropocene ne rendono evidente – ove vi si voglia far ricorso – la datazione dalla fine del Medioevo, Haraway accetta di utilizzare l'ambigua nozione, riducendola però a periodo di gestazione verso il Capitalocene, l'età della distruzione (semi-) consapevole del mondo. Quanto al termine *Chthulucene* che dà il titolo al libro è discorso complesso che non si può affrontare qui; anche se quanto sta avvenendo suggerisce l'opportunità della lettura .

[8] Lovelock J., *Gaia. A New Look on Life on Earth*, OUP, Oxford, 1979 (trad.l it. *Gaia, nuove idee sull'ecologia*, Bollati Boringhieri, Torino).

[9] Mi ha molto colpito la frase dell'antropologo brasiliano Eduardo Viveiros De Castro – di cui segnalo *Prospettivismo cosmologico in Amazzonia e altrove*, *Quodlibet*, 2019 – che non si nega all'audacia di portare alle ultime conseguenze questa linea di pensiero: «L'animismo è l'unica versione sensata del materialismo»; la frase è riportata come frutto di comunicazione personale (2 ottobre 2014) da Haraway D., *Chthulucene*, cit.: 127. In modo più vicino alla mia cultura, ma con ottimismo forse eccessivo, l'astronomo e grande scrittore di fantascienza Arthur Clarke: «any sufficiently advanced technology is indistinguishable from Magic», Harper & Row, N.Y. 1958.

[10] L'intervento del prof. Piovani è rintracciabile al sito:

https://m.facebook.com/story.php?/story_fbd=1910424489087880id=171799682950378&sfnsn=scwspwa&d=ww&vn=e&extid=CHsCNPpWjOfQfkf84 .

[11] Il Presidente nazionale dell'Ordine dei biologi, Vincenzo D'Anna, ipotizza, in relazione al fatto che l'epidemia ha il suo centro nelle province di Bergamo e Brescia, una eco-tossicologia dovuta almeno in parte allo spargimento al suolo, consentito in Lombardia, dei fanghi industriali e farmaceutici, con (probabili quanto meno) conseguenze neurotossiche sulla popolazione. A proposito di stress del vivente … L'intervista è al sito https://m.soundcloud.com/marcello/pamio/intervista-al-dottor-vincenzo-danna. Sul punto oltre, par. 4.

[12] Così il primario emerito di pneumologia all'ospedale Ca' Granda Niguarda di Milano. V. Soresi E., "Le mie considerazioni sull'epidemia da coronavirus", al sito https://neurobioblog.com/2020/03/16/enzo-soresi-le-mie-considerazioni-sullepidemia-da-coronavirus

[13] Vd. oltre, ultimo capitolo

[14] V. sul punto l'intervista a David Quammen, riprodotta parzialmente al sito stellalevantesi.com, e pubblicata in forma ridotta sul Manifesto del 25 marzo 2020. V. anche Pancino G., "Domande –risposte sul Covid-19", pdf. (pp. 1-7),ora ripreso in Grizioli G., "Sul Covid-19: intervista a Gianfranco Pancino", in http://effimera.org/sul-covid-19-intervista-a-gianfranco-pancino-di-giorgio-grizioli: «È comunque una zoonosi, una trasmissione dall'animale all'uomo. Le zoonosi che si stanno ripetendo a ritmo accelerato sono favorite dall'espansione umana che distrugge gli habitat naturali della fauna selvaggia e pone l'uomo a contatto con questa fauna e i suoi virus». A questo proposito, l'autore ricorda che la SARS (sindrome respiratoria acuta severa) e la Mers (virus della sindrome respiratoria del Medio-oriente) erano passate a suo tempo dal pipistrello all'uomo, tramite un ospite intermedio, il furetto per la SARS, il dromedario nel caso della MERS. Le ipotesi sul pipistrello come origine del SARS-CoV-19 sono fatte per analogia, non essendovi ancora certezza scientifica, se non del trattarsi di zoonosi".

[15] E aveva ragione: ricordo scritti provenienti da quel mondo all'insegna di un organicismo da brividi, e che richiamava, al di là del linguaggio da nuova sinistra, la cultura centro europea degli anni '30, per capirci.

[16] Citato da Enzo Soresi (*supra*, nota 12).

[17] Risultando chi scrive felicemente entrato in questi giorni nella categoria più a rischio, il progetto di svolgere una indagine con occhio distante appare più giustificabile sotto il profilo etico di quanto sarebbe se fosse ancora un giovinetto di 50-60 anni.

[18] Buffagni R., "Epidemia coronavirus: due approcci strategici a confronto", al sito: http://italiaeilmondo.com/2020/03/14/epidemia-coronavirus-due-approcci-strategici-a-confornto-di-roberto-buffagni/

[19] La «problematicità insita nella mancata tutela dei diritti umani delle persone più fragili» si manifesta peraltro anche in un fenomeno doloroso e costante in questa prima parte del secolo, quello delle «donne primo-migranti diventare madri transnazionali e lasciare importanti vuoti di cura rispetto ai figli rimasti nel Paese d'origine». Così (p. 326) Sciurba A., "La scelta di Sofia: come incidono le migrazioni femminili sui minori 'left behind'?", in Zagato L., De Vido S.*, Il divieto di tortura e altri trattamenti inumani o degradanti nelle migrazioni,* CEDAM, 2012: 325-344.

[20] V. Cavicchi I., "In Veneto circolare per aderire alla linea della Siaarti", ne *Il Manifesto*, 17 marzo 2020. In questo modo le opinioni esposte nel documento si trasformano in via indiretta (e controllata) in normativa vincolante. E l'art. 22 della Costituzione?

[21] «La strategia sud-coreana è stata diversa (*da quella cinese NDR*). L'isolamento di massa della popolazione è stato evitato, grazie ad un intervento rapido ed aggressivo che ha permesso di identificare i primi casi ed isolarli. Bloccando poi eventuali arrivi di nuovi casi d'infezione dall'estero, istituendo misure di separazione sociale, come l'annullamento di avvenimenti di massa, chiudendo le scuole e consigliando alla gente di restare a casa, le autorità coreane sono riuscite ad appiattire la curva dell'infezione». Questo è stato possibile perché la Corea del Sud, come il Giappone, non si è fatta cogliere di sorpresa dall'epidemia, ma ha fatto tesoro della precedente esperienza della Sars. Così Pancino G., op.cit.. Vd. anche Dominijanni I., "Confusione sanitaria", in www.internazionale.net, 31 marzo 2020.

[22] Non intendo prendere in considerazione presa di posizione (27 marzo) più radicale e allucinante tra quelle che seguono tale impostazione; un personaggio come l'attuale presidente brasiliano non merita citazioni.

[23] Per un approccio giustamente critico De Marchi P., "Il momento è adesso! I limiti di prospettiva del decreto governativo", in www.adlcobas. It, 22 marzo 2020.

[24] Appare condivisibile con quanto scrive Sandro Mezzadra, notando che la situazione esistente è: «una buona condizione per riaprire un ragionamento sull'Europa. Certo, fin qui l'Unione Europea ha fatto ben poco, si è mossa in modo contraddittorio e talvolta perfino controproducente. Ma come non vedere che sta finalmente saltando l'austerity, con il dogma del pareggio di bilancio? E formidabili sono le tensioni "oggettive" che si stanno scaricando sulla Banca Centrale Europea perché assuma il ruolo di prestatore di ultima istanza. Sono tendenze "oggettive", appunto, nel senso che prescindono da un'intenzionalità politica: ma definiscono le condizioni per una ripresa delle lotte sul terreno europeo (o forse meglio: per una ricaduta sul piano europeo delle lotte che si svilupperanno in molte parti del continente)». Così Mezzadra S., "Una politica delle lotte in tempo di pandemia", *Euronomade*, 14 marzo 2020, riportato in *Fareantropologia*,

[25] Questo populismo desolidarizzante, torvo, miserevole e straccione, sogna una Italia che stampa moneta sovrana; nel presente scenario, questa non sarebbe altro che la famosa "pizza di fango del Camerun" di un fortunato programma di alcune decadi or sono, Ma prima di metterla in politica: qualcuno mi vorrebbe spiegare quando mai, dall'8 settembre 1943, l'Italia è stata effettivamente "sovrana" della sua moneta? Solo per sapere … In realtà però costoro, o almeno quanti stanno loro dietro, sanno quel che dicono ed hanno un progetto

chiaro: tornare alla moneta nazionale per procedere ad ondate di svalutazione selvaggia sullo stile degli anni ’80 e primi ’90, quando nell’aprirsi di paurosi scricchiolii nella tenuta del Paese, determinati strati sociali si arricchirono brutalmente a spese di tutto il resto. Questo si intende per «recuperare la sovranità monetaria».

[26] In questo quadro va inserita la esercitazione militare congiunta americano-europea nell’est europeo di cui tanto si è parlato, spesso con parole in libertà. Resta l’assurdità di aver visto (poco), ma sentito in modo esauriente di mancanza di misure di protezione da parte dei soldati americani, ed in parte di quelli europei, feste, concerti, etc. Sono d’accordo con i commentatori paludati: non è l’invasione dell’Europa, come qualche scimunito diceva. Molti di questi soldati erano già di stanza in Europa, e dopo la simpatica scadenza di massa sono tornati nelle rispettive basi: per esempio a Vicenza. Ma questo ci tranquillizza, o ci dovrebbe terrorizzare anche di più?

[27] Parliamo di neoliberismo comprendendovi appieno, sia ben chiaro, il c.d. “neo-liberismo progressivo”. Nancy Fraser nel capitolo intitolato “Storicizzare il capitalismo” (il più riuscito) del suo ultimo libro descrive la crisi ed il superamento del capitalismo a gestione statale (in Occidente la socialdemocrazia) come frutto dell’attacco concomitante di due forze radicalmente diverse. Da un lato i movimenti discendenti dalla. Nuova Sinistra globale che hanno mobilitato giovani, donne, immigrati, soggetti periferici, etnie minoritarie (in America soprattutto i giovani di colore) in cerca di emancipazione da razzismo, sessismo, imperialismo, ma anche consumismo e paternalismo burocratico; dall’altro, in nome dell’individualismo consumista, una sorta di partito neoliberale teso a liberare la creatività imprenditoriale dai lacci della burocrazia governativa, diretto a globalizzare l’economia capitalista e in ultima analisi rivolto contro le tasse e la plusvalenza sociale, con il risultato (ma anche in buona misura il *target*) di sfasciare lo Stato sociale. Da questa che la Fraser chiama con una bella espressione “convergenza controintuitiva” di forze, esce distrutta l’alleanza socialdemocratica che aveva governato il dopoguerra dell’Occidente. Al suo posto, appunto, il sorgere di un “neoliberalismo progressivo”, una nuova alleanza in cui i sostenitori della mercatizzazione hanno recuperato «le correnti dominanti dei movimenti per l’emancipazione per marcare strettamente e infine avere la meglio sui sostenitori della protezione sociale». Con tutte le dimenticanze (ad es.: dove è finita la saga del cyberpunk, e del libertarismo tecnologico degli anni ’80 e ‘90?) ed una certa ansia di semplificazione, mi pare una ricostruzione che ripercorre il filo di quanto è davvero successo. V. Fraser M., *Capitalismo. Una conversazione con Rahel Jaeggi*, Roma, Meltemi, 2019, *passim* (soprattutto:134-135). Sui disastri del “progressive neoliberalism” in America meridionale v. Cocco G., Cava B., *New Neoliberalism and the Other. Biopower, Anthrophophagy, and Living Money*, Lexington Books, London, 2018, *passim*.

[28] Zambon G., “L’emergenza del futuro”, al sito www.adlcobas, 19 marzo 2020, in conclusione: «come in ogni crisi, rimane anche per tutti noi un’occasione per riprendere la parola e l’iniziativa per strappare dei risultati ugualitari che ricostituiscano un comune sentire da cui ripartire. Possiamo evidenziare la mistificazione liberista delle compatibilità contabili di bilancio, le balle lobbistiche di tutte le forze partitiche. Possiamo denunciare le pandemie presenti e future come indotte dalla devastazione dell’ecosistema Terra da parte di questo sistema di produzione. Dobbiamo dirci che il modello di vita dominante è catastrofico e dobbiamo cambiarlo, strutturalmente e individualmente. Possiamo far risaltare che si può lavorare – l’emergenza dell’oggi ne è la dimostrazione empirica – meno quantitativamente e meglio qualitativamente. L’emergenza è anche il nuovo che esce allo scoperto. Dobbiamo solo vederlo e provarci».

[29] www.epicentro.iss.it/coronavirus/aggiornamenti, Aggiornamento del 20 marzo: *Aggiornamento dei dati: i bollettini della sorveglianza integrata COVID-19 in Italia* e l’analisi sui pazienti deceduti, recante in appendice il *l report sulle caratteristiche dei pazienti deceduti positivi a COVID-19 in Italia.*

[30] https://www.epicentro.iss.it/coronavirus/sars-cov-2-decessi-italia. Report sulle caratteristiche dei pazienti deceduti positivi a COVID-19 in Italia. Aggiornamento del 26 marzo 2020.

[31] Per quanto riguarda le fasce d’età il Report è puntuale, opportunamente, in relazione ai morti con meno di 50 anni, che sono solo 9, e quindi sono stati inseriti nel campione: ebbene, di due non sono disponibili le cartelle, gli altri 7 avevano tutti più di una grave patologia

[32] Girando la rete, ascoltando il TG h24, ci viene proposta di continuo una lettura che allarga le cause di letalità al di fuori della preesistenza di patologie. Invito a leggere le analisi sottostanti: tutte, per raggiungere tali risultati, non fanno altro che togliere l'ipertensione arteriosa tra le gravi cause di contagio, il risultato perseguito (rafforzare la paura) viene da sé. Ma sono tutte *fake news*.

[33] Per l'esattezza nei primi 21 giorni di marzo il totale dei morti sarebbe raddoppiato sulla media del 2015-2019, mentre a Bergamo, nello stesso periodo, i morti sono passati da 91 a 398, dei quali poco più di 200 sono ascritti al corona virus. Molte persone sono infatti morte in casa senza essere state esaminate né in vita, né prima di essere bruciate. Possiamo concludere che in alcune zone d'Italia i morti – con o per coronavirus – sono più numerosi di quanto appaia, e di parecchio.

[34] Mi pare che persino un ministro o vice-ministro abbia tuonato nei giorni scorsi: "mai più"! Bravo, non ci resta che condividere in toto.

[35] Questo ormai lo riporta sempre più spesso la voce diretta delle persone dello staff, particolarmente scioccante quando si tratta del Giovanni XXIII di Bergamo, al centro dei drammatici avvenimenti.

[36] A Merlara, nella bassa padovana, sono state trovate infette nella locale casa di riposo 33 persone, di cui, nell'arco di una diecina di giorni, 15 sono morte: siamo vicini al 50%.

[37] Lo aveva già spiegato in una intervista il Presidente dell'ISS (15 o 16 marzo mi pare) quando ha spiegato al contrariato corrispondente di guerra di turno che su 1800 morti sono 2 potevano essere morti per il virus, ma non si erano ancora studiate le cartelle! Controllate, se potete, le facce livide della conduttrice in studio (TG h24 rete ex Murdoch).

[38] Per una ricostruzione dello sfacelo della sanità pubblica in Lombardia, v. l'articolo di Daniela Minerva su Repubblica del 23 marzo: "I nostri anziani. Malati e lasciati soli dallo Stato. Ecco perché tanti morti in Lombardia".

[39] In un certo senso, è stato detto, la segregazione della popolazione anziana sta proteggendo questa fascia di età.

[40] Bergamo città e la Val Seriana sono i punti chiave. Il Paese di Nembro ha avuto in tutto 14 morti (per qualsiasi motivo) nel periodo corrispondente a quello dall'apertura dell'allarme coronavirus dell'anno scorso alla fine della penultima settimana di marzo, mentre quest'anno i morti sono tra 100 e 129: l'incertezza è perché molte persone anziane sono morte in casa e non c'è stato tempo di verificare se avessero o meno contratto il virus.

[41] Il sindaco di Algiate Lombardo parlava addirittura con grande durezza della necessità di mantenere la città aperta il 4 marzo. Al sindaco di Bergamo va dato atto di essere l'unico di questa genia di avere poi ammesso la gravità degli errori commessi. Resta che tra il 23 febbraio e l'8 marzo tutto è andato avanti come prima. Molti dei protagonisti sono tra quanti poi, con trasformismo nauseante, denunceranno l'eccessiva prudenza delle misure prese dal governo. Sulla vicenda di Bergamo v. Camilli A., "Cosa è successo a Bergamo, la città più colpita dal virus", in *Internazionale*, 25 marzo 2020.

[42] Un saggio contenuto nella Harvard Business Review mette impietosamente sotto la lente d'ingrandimento la differenza negli approcci all'epidemia perseguiti in Veneto e in Lombardia, regioni molto simili dal punto di vista sociale (e anche di guida politica): da tale quadro uscirebbe ulteriormente sottolineata la gravità degli errori, all'inizio ma anche durante il mese di marzo, compiuti nella seconda delle due Regioni. V. Pisano G., Sadun R., Zanini M., "Lessons from Italia's Response to Coronavirus", in *H.B.R.,* March 27, 2020.

[43] V. Intervento del prof. Soresi: *supra,* nota 12.

[44] V. *supra*, testo corrispondente a nota 13. Si tratta di un Rapporto della Società italiana di medicina ambientale, elaborato da ricercatori delle Università di Bologna, Bari, Trieste, Milano. Lo studio ha tra i precedenti ricerche condotte proprio dalle Università cinesi (Pechino, Wuhan) e anche europee. Lo studio approfondisce il processo di coagulazione che consente ai virus di 'attaccarsi' per così dire al particolato atmosferico (e qui mi fermo, opportunamente), come spiegato dal dott. Leonardo Setti, spiegazione riportata in Gatti F., "Il mostro viaggiava in metrò", ne *L'Espresso*, 29 marzo 2020: 52-55.

[45] V. intervento del prof. D'Anna *supra*, nota 11. In questa confusa (sotto il profilo giuridico intendo) materia, sia consentito al giurista fare un po' di chiarezza. Allora, la D.G.R. X/7076 dell'11 novembre 2017 (governatore Maroni) aveva innalzato notevolmente i limiti della presenza di C-10 e C-40 per l'utilizzo dei fanghi industriali in agricoltura. Contro la Decisione ricorrevano al TAR Lombardia i comuni delle province di Como e Pavia, lamentando l'aumento del rischio di contaminazione per le produzioni ad uso alimentare e il contrasto tra Decisione della Regione e d.lgs. 152 del 2006 (tab. 1, Alll. 5, Titolo V, Parte IV). Con sentenza 2072 del 18 luglio 2018 il TAR dava ragione ai ricorrenti e annullava la delibera per essere intervenuto in materia di competenza esclusiva dello Stato. L'effetto era però drammatico: le imprese che trattano fanghi rifiutavano di accogliere i materiali nei depuratori. E restavano all'aria aperta migliaia di tonnellate di materiali a settimana. Interviene allora il Decreto emergenze del 28 settembre 2018 n. 109 c.d. "Decreto Genova", recante disposizioni urgenti per la città di Genova, la sicurezza della rete nazionale delle infrastrutture e dei trasporti, gli eventi sismici del 2016 e del 2017, il lavoro e le altre emergenze. Le "altre emergenze", inserite di soppiatto, sono proprio gli aumenti del limite degli idrocarburi richiesto dalla regione Lombardia. Il decreto, come è stato detto, "media in alto" i valori consentiti, rimandando ad una futura sistemazione legislativa il contrasto così apertosi con la legge del 2006. Il decreto è trasformato in legge il 16 novembre 2018 (legge n. 30), che mantiene le soglie stabilite dalla Regione in materia di C-4 e C-10, rivedendo anche i limiti ad altre sostanze (nel caso del cromo invero con notevole riduzione delle quantità permesse) e, appunto, rimandando al futuro la sistemazione del settore. Nel frattempo ha luogo il ricorso al Consiglio di Stato della Regione Lombardia: anche il Consiglio di Stato con sentenza 5920 del 28 agosto 2019 conferma l'inesistenza di un diritto delle Regioni di riparametrare in aumento i valori soglia previsti per le sostanze inquinanti dal d.lgs. del 2006 ai fini dell'utilizzo in agricoltura dei fanghi da depurazione. Le richieste della Regione Lombardia sono state peraltro nel frattempo accolte; detta Regione è l'unica ad avere approfittato dei nuovi limiti concessi dalla legge.

[46] Nella pagina di discussione aperta su *Fareantropologia Il portale di antropologia culturale* da Fabio Dei, intitolato "L'antropologia e il contagio da coronavirus – spunti per un dibattito" (fareantropologia.cfs.unipi.it/notizie/2020/03/1421) viene riportato un intervento di Chiara Moretti – pubblicato in *Treccani Altante,* 20 marzo 2020 – dal titolo "Storie virali. Responsabilità e colpevolezza", che contiene osservazioni meritevoli di venire riportate: «nel caotico evolversi degli eventi che ha infine tinto di rosso tutto il territorio italiano, l'epidemia si diffondeva e tutti noi diventavamo figure minacciose poiché in grado di interferire nel presente tratteggiando scenari nefasti nel futuro; irresponsabili perché protagonisti attivi di un aumento esponenziale del contagio o potenzialmente colpevoli nel nostro essere asintomatici. Nel dibattito pubblico e politico, più il corpo individuale tendeva a coincidere con quello collettivo, più il concetto di responsabilità rafforzava nel suo duplice significato: la colpevolezza associata alla violazione di un obbligo che causa effetti dannosi su se stessi e sugli altri (da punire), e la capacità di rispondere dei propri comportamenti per essere in grado di controllarli (da promuovere)». Apprezzabile ed insperato, perché controcorrente, il richiamo della sindaca di Torino Appendino a non lasciarsi trascinare alla caccia all'untore proprio mentre impazzava la sfilata sul TG h24 (già) Murdoch dei personaggi politici soprattutto regionali che invocavano il serrate le fila e in pratica la denuncia di tutti contro tutti …

[47] Il vecchietto che scrive si è alla fine munito di mascherina per uscire (10 minuti al giorno, più spesso ogni 2 per l'essenziale): non che io abbia cambiato idea sul carattere rituale della mascherina, solo che guardo le facce sempre più contratte della gente, intuibili dietro le maschere. La prima volta che, privo di mascherina, mi venisse uno starnuto primaverile da allergia (per fortuna il protrarsi dell'inverno ne tiene ancora distante la stagione, che comunque incombe), questi mi linciano …

[48] L'Europa è una buona candidata, ma astratta: i tedeschi, ecco, i tedeschi sono un solido candidato al ruolo di nemico esterno, già sperimentato con successo lungo il corso del '900. A proposito: con più calma, voglio intervenire un'altra volta sui debiti di guerra della Germania, perché bisogna fare chiarezza. ..

[49] V. Mezzadra S., cit.; cfr. anche Zambon G., cit., là dove osserva: «sta dilagando, sottotraccia, un grave pericolo in tema di libertà. La geolocalizzazione individuale, il tracciamento dei social media, la privacy accantonata, lo scambio di banche dati sul modello cinese, è stato invocato da Zaia, Fontana e ventilato dalla Meloni. Il controllo del territorio, l'uso dispiegato dei militari, la verticalizzazione della decisionalità nella funzione pubblica, il ruolo di prefetti e sindaci, la decretazione d'urgenza a livello governativo, mettono all'angolo i principi cardine della Costituzione, di quanto è sopravvissuto nella dialettica tra parti sociali. E chi ha avuto esperienza delle varie fasi emergenziali che hanno caratterizzato la storia recente e passata del nostro Paese, sa bene che dalle restrizioni liberticide si ritorna indietro con grande fatica e mai del tutto. Pensate, per restare a ieri, al daspo urbano, alle misure anti sciopero, alla legge Salvini: tutto fermo, tutto pronto per essere applicato alla bisogna».

[50] Mattei U., "Da questo stato di eccezione non si torna indietro", byoblu24: «Potrebbero chiudere anche internet, vietare l'uso dei contanti perché infetti, rendere obbligatoria la geo-localizzazione Si tratta di una nuova forma giuridica rispetto alle democrazie liberali uscite fuori dalle costituzioni di prima generazione. Siamo ormai una società di cyborg collegati attraverso dispositivi cellulari: il corpo umano viene controllato fin dentro ai suoi più intimi dettagli, attraverso i big data e l'utilizzo dei trojan di Stato».

[51] L'Agenzia nazionale per le garanzie nelle tele comunicazioni avrebbe, anzi ha, richiesto ai social di oscurare chi diffonde notizie "inesatte" o "non provenienti da fonti scientifiche autorevoli". A parte i richiami a Orwell questa è una tipica misura da stato d'assedio permanente. Certo, circola un coagularsi di *fake news* anti-Italia che, data la delicatezza del momento economico-sanitario, è ragionevole vengano bloccate, anche perché si tratta in tutta evidenza di campagne organizzate da poteri forti, esterni e speriamo non anche interni, che non vogliono al momento uscire allo scoperto, ma intendono comunque eliminare da subito quel certo moto di simpatia creatosi a favore del nostro Paese in Europa nel corso del mese di marzo. "È tutta colpa degli italiani" è il ritornello (ma non l'abbiamo sentito fino ad ieri gridare dalla nostra destra sovranista (!) contro i siriani, i nordafricani, gli extracomunitari bisognosi di rifugio in genere?). In ogni caso, non sembra questo il target della misura. Pare però assai più verosimile che lo scopo sia la volontà di colpire le voci e le ricerche scientifiche, controcorrente. Il cielo ci guardi dal pensar male! Ma che possa mai entrarci *Big Pharma,* e qualche sua *longa manus*?

Lauso Zagato, giurista, già docente di Diritto Internazionale e Diritto dell'Unione Europea all'Università Ca' Foscari di Venezia, è stato anche titolare del corso di *Diritti umani e politiche di cittadinanza* presso il Corso di laurea specialistica in Interculturalità e cittadinanza sociale della stessa Università. Ha continuato invece, come docente a contratto, a tenere il Corso di Diritto internazionale ed europeo dei beni culturali presso il Corso di Laurea Magistrale in economia e gestione delle arti. Si è occupato in particolare di problemi legati ai profili internazionali e comunitari della protezione della proprietà intellettuale, alla tutela dei beni culturali nei conflitti armati, e del patrimonio culturale intangibile e delle identità culturali delle minoranze e dei popoli indigeni. Tra i suoi lavori: *La politica di ricerca della Comunità europea* (1993); *Il contratto comunitario di licenza di know-how* (1996), *La protezione dei beni culturali in caso di conflitto armato all'alba del secondo Protocollo 1999* (2007). Ha curato il volume collettaneo *Verso una disciplina comune europea del diritto d'asilo* (2006) e, più recentemente: *Le culture dell'Europa, l'Europa della cultura* (2012 con M. Vecco); *Citizens of Europe*. *Culture e diritti* (con M. Vecco); *Cultural Heritage. Scenarios 2015-2017* (con S. Pinton); *Il genocidio. Declinazioni e risposte di inizio secolo* (2018); *Lezioni di diritto internazionale ed europeo del patrimonio culturale* (2019, con S. Pinton e M. Giampieretti). È stato tra fondatori, e poi Direttore, del Centro studi sui diritti umani. Attualmente coordina il gruppo di ricerca su "La difesa del patrimonio e delle identità/differenze culturali in caso di conflitto armato", che opera sotto l'egida della Fondazione Venezia per la ricerca sulla pace.

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

Del tramonto del tempo, Napoli (ph. N. Zicari)

Nel caos del silenzio. Fotografia e pensieri

dialoghi intorno al virus

di *Nuccio Zicari*

14 aprile

«È raro che un uomo possa adattarsi – come dire? – alla sua condizione di uomo» [1].

Per uno strano caso del destino, nelle settimane precedenti alla quarantena, ho sentito l'urgenza di acquistare una serie di libri, messi in lista da tempo, quasi avessi il sentore dello scenario a cui il mondo sarebbe andato incontro. In verità non avrei mai immaginato di ritrovarmi, mentre scrivo, ad acquistarne degli altri furtivamente, ai limiti del contrabbando, presso una libreria on-line che me li spedisce a casa. Eppure così è stato.

«Stai attento, con le citazioni puoi mandare al diavolo qualsiasi cosa», mi avverte perentorio Malraux, ed è proprio sulla scorta del suo consiglio che mi accingo a mettere nero su bianco le mie riflessioni dopo il primo mese di quarantena da coronavirus.

Trascorsa abbondantemente la prima fase d'incomprensione del fenomeno, di reazioni esagitate, gesti estremi e sfoghi personali, di metabolizzazione del nuovo, la situazione non è molto cambiata, si vive ancora nella confusione, nel disorientamento, nell'incertezza del domani, nel caos. Un caos che ha assunto dei connotati differenti però, un caos silente.

«Non conta la situazione in cui ti trovi, ma come reagisci», recita un antico proverbio norvegese [2], sembra quasi che tutti noi, o perlomeno molti di noi, desiderino ritornare a una dimensione più vera, più autentica, per ritrovare la tranquillità.

Una piccola e serena alternativa alla frenesia. Chiudere fuori il mondo però non significa voler ignorare quanto ci circonda, ma l'esatto contrario: volerlo vedere con maggiore chiarezza, mantenere una direzione e cercare di amare la vita. Ma Il nostro tempo è il tempo del rumore, e già nel Seicento Blaise Pascal aveva già capito che «tutta l'infelicità degli uomini proviene dal non saper restare tranquilli in una camera» [3]. Questa irrequietezza, come condizione connaturata all'uomo fin dalla notte dei tempi, si traduce nel rifiuto della solitudine, della noia, dell'introspezione, nella continua ricerca di qualcosa di nuovo che proietti l'attenzione altrove e la distolga da se.

Allora le infinite possibilità offerte dalle serie televisive, dagli smartphones, dalle apps, dai social networks, non rappresentano forse una risposta ai nostri bisogni piuttosto che esserne la causa?

Non sarebbe un bene, allora, se gli uomini si annoiassero un po'? Se evitassero di stare costantemente connessi, se si fermassero e s'interrogassero su cosa stanno effettivamente facendo? Probabilmente, come afferma David Foster Wallace ne *Il re pallido,* superare questa noia atavica «sarà come passare dal bianco e nero al colore. Come l'acqua dopo giorni nel deserto» [4].

Una soluzione un po' anacronistica ma possibile per convivere con l'isolamento ci è data da Xavier de Maistre nel 1794 col suo *Viaggio intorno alla mia camera* [5]. In 42 capitoli, quanti sono i giorni di confinamento, l'autore percorre in lungo e in largo e in diagonale, zigzagando e facendo spesso camminare sulle gambe posteriori la poltrona da cui non ama scollarsi, i 36 passi di lato della sua stanza quadrata, commentando mobili e oggetti e richiamando vecchi ricordi.

Ogni oggetto che l'autore ci presenta è occasione di divagazioni e di aneddoti, di osservazioni filosofiche basate su una morale corrente, benevola, generosa e arguta. Quando descrive le stampe e i quadri della sua stanza presenta per ultimo, come pezzo forte della collezione il quadro più apprezzato dagli ospiti, soprattutto dalle dame, che è uno specchio. Infatti, sempre «imparziale e vero, rimanda agli occhi dello spettatore le rose della giovinezza e le rughe dell'età matura, senza calunniare né lusingare nessuno». L'opera di *De Maistre* nasce da un'intuizione profonda e suggestiva: «che il piacere del viaggio dipenda forse più dall'atteggiamento mentale con cui partiamo che non dalla destinazione scelta. Se solo riuscissimo a vivere il nostro ambiente quotidiano con lo spirito del viaggiatore, dunque, potremmo scoprire che esso non è affatto meno interessante degli alti passi montani e delle giungle popolate di farfalle del Sudamerica di Humboldt» [6].

«Non si dovrebbe mai dare un noi per scontato quando si parla del dolore degli altri [7]. *S*usan Sontag scrive dell'attitudine dell'osservatore verso le foto di guerra. Si riferisce a quell'anestesia dello sguardo conseguente all'ipertrofia di immagini generalmente associata ai fatti più drammatici della storia, guerre, carestie, fame, immigrazione, che genera riluttanza, assuefazione, abitudine alla visione. Una foto quindi assolutamente significativa, se ripetuta esponenzialmente, diventa cliché e

porta chi la osserva a prenderne le distanze. Ma quella che stiamo combattendo è una guerra singolare, una guerra invisibile, che riguarda tutti, non può esserci un Loro e un Noi. Le foto che ricorderemo di questo periodo sono foto silenziose, come silenzioso è il nemico che stiamo combattendo: l'infermiera sfinita dopo il turno massacrante al pronto soccorso di Cremona, il Papa al centro di piazza San Pietro deserta, la fila di camion militari che trasportano le bare fuori dall'ospedale di Bergamo.

E allora dovremmo rassegnarci a questo atteggiamento passivo di fruizione della fotografia? Berger, nella sua raccolta di saggi *Sul Guardare* [8] risponde all'assunto della Sontag, affermando che è vero che la saturazione delle immagini genera clichè ma è altrettanto vero che il loro scopo non è ricordarci qualcosa ma quello più profondo di ricordarci di ricordare [9].

Fin dal primo giorno di quarantena mi sono interrogato su quale fosse il mio ruolo di fotografo in questo periodo, cosa fare e se fare. Ho mosso i primi passi nella fotografia con l'eco del momento decisivo di Henri Cartier Bresson con gli insegnamenti di Paolo Monti che «le fotografie si fanno con i piedi…perché un fotografo cerca», con Robert Capa che mi avvertiva «se le tue foto non sono abbastanza buone vuol dire che non sei abbastanza vicino», tutti insegnamenti che presupponevano un dinamismo nella ricerca dei miei soggetti, delle storie da raccontare. Già da qualche tempo queste sacre regole si sono evolute in un approccio differente alla fotografia. Il mondo cambia continuamente, gli strumenti cambiano, cambiano gli uomini, cambia la società, il sentire, gli spazi si dilatano o si riducono, e la loro visione diventa trasversale. Lo capì Gabriele Basilico quando negli anni settanta intuì che «con la fotografia non puoi giudicare il mondo, ma puoi fare una cosa molto più necessaria: misurarlo. Prendere le misure dei luoghi da noi creati è più importante, più urgente che guardarli»

In questo tempo per lo più confinato dentro le mura di casa mi sento più vicino a Reza Deghati, un grande fotogiornalista iraniano, quando dice «fotografate quel che conoscete bene». Dal 10 Marzo tengo un diario che aggiorno quotidianamente, servendomi dell'uso di instagram e dei social networks, dal nome C-DIARY (dove "C" sta per Covid-19).

Tenere un diario offre più funzioni, da un lato serve a tenere la mente lucida ed evitare il rischio di un disorientamento spaziale e temporale simile a quello dei carcerati reclusi in prigione; da un altro mi consente di documentare e raccontare questo periodo in un modo inedito; da un altro ancora di condividerlo in tempo reale con chiunque e da qualunque parte del mondo vive la mia stessa condizione, giovandomi del confronto e del conforto come facenti parte di una stessa comunità.

Rimanere fermo non pregiudica la mia libertà, almeno quella espressiva, ma piuttosto modifica il mio approccio con la realtà. Mi consente di abitare l'attimo, di ricercare il contingente per renderlo immanente, di trovare curiosità in una poetica delle piccole cose, di guardare all'ordinario vedendolo straordinario.

«Osate il banale, l'insignificante, vedrete prima o poi che ha un significato, che c'è dentro la vita, se la sapete cercare» [10], diceva Gianni Berengo Gardin in un'intervista rilasciata a Michele Smargiassi qualche anno fa per Repubblica. Anche William Egglestone, fotografo statunitense tra i primi a legittimare l'uso del colore nella fotografia, parlava di sguardo democratico, di elogio del banale, del quotidiano.

Penso quindi che la fotografia in questo preciso momento storico debba essere percepita come uno strumento di indagine introspettiva capace di intercettare le emozioni, le paure, i desideri, ma anche le gioie, i sogni, le illusioni. Una fotografia, come dice Denis Curti, «che agisca come un bisturi capace di entrare nelle pieghe più nascoste della nostra intimità e della nostra pelle ma senza

sanguinare, uno strumento chirurgico dolcissimo e docilissimo che non fa paura e che non fa male e che riesce a raccontare». È una fotografia che non ha bisogno di guardare ai grandi eventi, che non anela alla prima pagina di un giornale, ma che abbia come nobile «massima ambizione di finire in un album di famiglia», come afferma Ferdinando Scianna [11].

Una fotografia che non ci restituisce uno specchio della realtà, ma piuttosto una o più possibili interpretazioni e quindi ci fa capire al meglio ciò che stiamo vivendo, permettendoci di riflettere sul quotidiano.È paradossale come un virus, un agglomerato invisibile di legami chimici, abbia sovvertito l'ordine di giudizio sulle cose. Fenomeni come l'Hikikomori, di ragazzi chiusi in casa collegati con l'esterno solo in modo virtuale, diventa ora la richiesta di normalità. L'allarme dà ragione all'ipocondriaco, la sua perenne preoccupazione ora una motivazione ce l'ha. L'emergenza sanitaria rimescola i rapporti tra le generazioni. I figli si preoccupano, come se si fossero improvvisamente accorti che i genitori non sono perenni, i bambini non si staccano più da papà e mamma, i giovani adulti sono ritornati nella loro cameretta da adolescenti. Le coppie scoppiano o finalmente si accoppiano, nessuno è abituato a stare insieme notte e giorno. E nella solitudine del singolo, che esplode in attacchi di panico, si riflette l'angoscia collettiva [12].

Freud distingue tra la paura (Furcht) che «richiede un oggetto di cui si ha timore» e l'angoscia (Angst) che «indica una certa situazione che può essere definita in attesa del pericolo e di preparazione allo stesso, che può anche essere sconosciuto». «Qual è il nucleo, il significato della situazione di pericolo? Chiaramente la valutazione delle nostre forze rapportate all'entità del pericolo, l'ammissione della nostra impotenza di fronte ad esso: impotenza materiale quando si tratta di un pericolo reale, impotenza psichica quando si tratta di un pericolo pulsionale» [13].

Localizzare il nemico è il modo paranoico per arginare l'angoscia. La paura, lo sappiamo, è il sentimento che sorge dalla localizzazione determinata del pericolo. Per questo già la guerra contro il terrorismo appariva come una guerra anomala: i terroristi agiscono senza tener conto dei confini, non sono facilmente localizzabili, non hanno un'identità certa, possono essere ovunque.

Il terrore del contagio allora introduce un ulteriore elemento di paradosso nel paradosso. Il terrore diventa l'antitesi del legame poiché ci porta a vedere in chi abbiamo difronte un potenziale untore, ciò si traduce nella creazione di muri sociali di protezione fobica padre-figlio, nipote-nonna, amico-amico, marito-moglie, alunno-professore, cliente-negoziante, che ha come prodotto ultimo il distanziamento sociale.

Uno scenario da comic della Marvel, dove Rogue [14] degli X-Men scopre il potere di assorbire l'energia vitale con un solo tocco e traumatizzata dall'esperienza comincia ad indossare guanti e vestiti che limitassero il contatto, anche accidentale, con qualcuno.

Dobbiamo stare molto attenti allora che l'allontanamento sociale e l'autoisolamento non ci portino all'allontanamento emotivo, a vedere l'altro come una minaccia o un nemico. Distanza sociale sì quindi, ma mantenendo una connessione emotiva. In questa costrizione non dobbiamo vedere un attentato alla nostra libertà, ma la cifra più propria della libertà umana in quanto tale che trova solo nella fratellanza con lo sconosciuto la sua cifra più alta. Questo virus ci insegna infatti l'insopprimibilità della relazione proprio in quanto ce ne priva; ci insegna la solidarietà isolandoci, mostrandoci che nessuno può salvarsi da solo**.**

Bisogna imparare a fare qualcosa col buio, usava dire *Basaglia*. Se c'è della luce in questo buio essa dimora in questa solidarietà introversa a cui siamo esposti, una solidarietà non retorica, non esibita, non euforica ma necessariamente solitaria e silenziosa; l'occasione straordinaria di fare parte di una comunità di solitudini [15].

A quella stretta

di un palmo col palmo di qualcuno

a quel semplice atto che ci è interdetto ora -

noi torneremo con una comprensione dilatata.

Saremo qui, più attenti credo. Più delicata

la nostra mano starà dentro il fare della vita.

Adesso lo sappiamo quanto è triste

*stare lontani un metr*o [16].

Un altro spunto di riflessione per questi lunghi giorni di clausura è cercare di capire come ha agito e agisce questo virus. In relazione a ciò si è espresso il divulgatore scientifico *David Quammen,* che nel suo testo ormai celebre *Spillover* [17] del 2014, aveva previsto una futura grande pandemia "the Next Big One" causata da un virus zoonotico trasmesso da un animale selvatico, verosimilmente un pipistrello, che sarebbe venuto a contatto con l'uomo attraverso un «wet market» della Cina meridionale. Suona familiare?

Spillover è il termine che indica quel momento in cui un virus passa dal suo 'ospite animale' al primo *'o*spite umano', il *paziente zero*. Le malattie infettive che seguono questo processo si chiamano *zoonosi*. A quel punto si scatena un'epidemia che uccide migliaia di persone, medici e scienziati rispondono alla minaccia e finalmente rallentano l'epidemia che poi sparisce.

Dove va a finire il virus? Se ne va? No, è ancora nell'ospite. L'epidemia scompare e poi passano diversi anni prima che si ripeta. Dicono che quando un proiettile ti colpisce non senti mai il colpo, perché il proiettile arriva prima e poi il suono arriva dopo. Questo virus funziona così.

Quale è allora il miglior modo per convivere con questo subdolo nemico nell'attesa che riduca la sua capacità offensiva?

Noi, come consumatori di notizie, dovremmo resistere alla cosiddetta *Fomo (Fear of missing out), paura di perdersi qualcosa,* all'ossessione di sapere quale sia l'ultimo dato, l'ultimo caso, l'ultima notizia dell'ultima ora. Dovremmo sì seguire l'informazione sul virus, prestare attenzione al problema ma abbiamo bisogno anche di altre cose. Abbiamo bisogno di una copertura sul coronavirus che approfondisca le cause e gli effetti, ma anche di storie che non riguardino il coronavirus. Abbiamo bisogno di musica, di comicità, di arte, di libri. Non si tratta fatalmente di un evento che ci è capitato in sorte. Secondo *Quammen* è verosimile che quando noi umani interferiamo con i diversi ecosistemi, quando abbattiamo gli alberi e deforestiamo, scaviamo pozzi e miniere, catturiamo animali, li uccidiamo o li catturiamo vivi per venderli in un mercato, disturbiamo questi ecosistemi e scateniamo nuovi virus. Se a questo si aggiungono 7,7 miliardi di esseri umani sul pianeta che si spostano in ogni direzione, trasportano cibo e altri materiali, le conclusioni diventano sempre più credibili [18].

Hello darkness, my old friend

Ciao oscurità, mia vecchia amica

I've come to talk with you again

Sono tornato a parlare con te

Because a vision softly creeping

Perché una visione sta dolcemente strisciando

Left its seeds while I was sleeping

Ha depositato i suoi semi mentre stavo dormendo

And the vision that was planted in my brain

E la visione che è stata piantata nel mio cervello

Still remains

Ancora rimane

Within the sound of silence

Dentro il suono del silenzio

Le note di *The Sound of Silence* [19] mi risuonano in testa e allora in questo caos così intimo, mi chiedo, che la via da seguire sia proprio quella dettata dalla voce del proprio silenzio?

«Il silenzio è un dono universale che pochi sanno apprezzare. Forse perché non può essere comprato. I ricchi comprano rumore. L'animo umano si diletta nel silenzio della natura, che si rivela solo a chi lo cerca» [20]. Con queste parole un piccolo uomo dai piccoli baffi, amava definirlo. Quest'uomo si chiamava Charles Spencer Chaplin, Charlie per il mondo, e col silenzio dei suoi film il mondo lo cambiò per sempre. Ma ascoltare il proprio silenzio potrebbe sembrare a qualcuno un atto solitario, sociofobico, da eremita che rifugge dagli altri per timore del confronto o per disagio, per disadattamento insomma. Invece no, perché la solitudine in realtà non esiste, nel senso che la solitudine non consiste nello stare soli ma piuttosto nel non sapersi tenere compagnia.

Chi non sa tenersi compagnia difficilmente la sa tenere ad altri. Ecco perché si può stare soli in mezzo a mille persone, ecco anche perché ci si può trovare in compagnia di se stessi ed essere felici. La solitudine può portare a forme straordinarie di libertà [21]. Perché è vero che facciamo tutti parte dello stesso pianeta ma dovremmo conservare in ogni momento la coscienza della potenziale ricchezza di essere un'isola.

«A ogni male ci sono due rimedi: il tempo e il silenzio» [22]. Se così è, oggi ne abbiamo in abbondanza di entrambi.

È tarda notte, quasi l'alba ormai, una delle tante di questo isolamento, tutte uguali e tutte diverse, le palpebre si chiudono e la stanchezza si fa avanti mentre ascolto *Enjoy The Silence* [23] dei *Depeche Mode:*

All I ever wanted

Tuttò ciò che voglio

All I ever needed

tutto ciò di cui ho bisogno

Is here in my arms

è qui tra le mie braccia

Le esperienze sono importanti, condividerle sì, ma le parole possono anche allontanarcene. Quindi adesso rimarrò in silenzio e lascerò che esso separi la verità dalla menzogna [24].

Dialoghi Mediterranei, n. 43 maggio 2020

Note

---

[1] André-Georges Malraux*, La Condition humaine,* Paris, Gallimard 1933

[2] Erling Kagge, *Il silenzio, uno spazio dell'anima*, Torino, Einaudi 2017

[3] Blaise Pascal, *Pensieri,* Guillaume Desprez, 1669-70, trad. di R. Sanesi, Torino, Einaudi 1992

[4] David Foster Wallace, *Il re pallido*, Torino, Einaudi 2011

[5] Xavier de Maistre, *Voyage autour de ma chambre,* Dufart, 1794

[6] Alain de Botton, *L'arte di viaggiare*, Guanda, Milano 2002: 242

[7] Susan Sontag, *Regarding the Pain of Others,* ed. Farrar Straus & Giroux, 2003

[8] Erling Kagge, *Il silenzio, uno spazio dell'anima*, Torino, Einaudi 2017

[9] Daniele Cassandro, *Diario per immagini della pandemia,* Foto Internazionale extra n.11, 2020: 9

[10] Gianni Berengo Gardin, *GBG e la religione del negativo,* intervista di Michele Smargiassi, *Lo sguardo italiano*, Repubblica Sera, 7 giugno 2012

[11] Ferdinando Scianna, *Quelli di Bagheria*, Peliti Associat,. 2003

[12] Nicole Janigro, *Rallentare stanca*, Doppiozero, 2020

[13] Sigmund Freud, *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925), in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino vol. X, 1989: 311

[14] Chris Claremont, Michael Golden, *Rogue*, Marvel comics, agosto, 1981

[15] Massimo Recalcati, *Una comunità di solitudini,* Doppiozero, 2020

[16] Mariangela Gualtieri, *Nove marzo duemilaventi,* 2020

[17] David Quammen*, Spillover,* Adelphi, Milano 2014

[18] Stella Levantesi, *Intevista a David Quammen,* Il Manifesto, 2020

[19] Simon & Garfunkel, *The Sound of Silence*, Wednesday Morning, 3 AM, Columbia Records, 1964

[20] Charlie Chaplin, *My Trip Abroad*, New York. 1922

[21] Fabrizio De Andrè, *Sotto le ciglia chissà,* Mondadori, Milano 2016

[22] Alexandre Dumas, 1802-1870

[23] Depeche Mode, *Enjoy The Silence,* 1990

[24] Jalāl ad-Dīn Moḥammad Rūmī, *Mathnawi. Il poema del misticismo universale,* Bompiani, Milano 2006

Nuccio Zicari, nasce ad Agrigento, 1985. La sua continua ricerca sull'essere umano lo porta prima a conseguire una laurea in ambito Medico per poi diplomarsi all'Accademia Internazionale di Fotografia John Kaverdash di Milano. E' da sempre sostenitore della necessità di un confronto diretto e ravvicinato con la fotografia, così si confronta con molteplici soggetti e conosce vari autori che daranno un'impronta fondamentale nello sviluppo del suo stile e della sua personale visione fotografica. Il suo principale interesse è l'aspetto documentario della fotografia, che considera imprescindibile, sia nel racconto di storie brevi sia nei progetti a lungo termine, tematiche di interesse internazionale, ma anche intime, sociali, antropologiche, umanitarie e contemporanee. Nel 2017 e 2018 i suoi lavori *HUMANITY WITHOUT BORDERS* ed *SS-115*, frutto di anni di reportage sull'immigrazione nel Mediterraneo, vengono inseriti all'interno della "Italian Collection", piattaforma che celebra ogni anno le più importanti storie fotografiche degli autori italiani. Al momento sta lavorando ad un progetto sperimentale di documentazione fotografica e multimediale sulla crisi socio-sanitaria da coronavirus in corso dal nome *C-DIARY* (diario del Covid-19), avvalendosi dell'uso del social network Instagram. I suoi lavori sono stati esposti in Italia e all'estero e pubblicati su riviste nazionali e internazionali.

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

Armungia, foto di gruppo (ph. Massimo Congiu)

Il PIL non tiene conto della salute

il centro in periferia

di *Pietro Clemente*

La pandemia e le percentuali del PIL

Quanto abbiamo perso restando fermi? Quanto raggiungeremo entro l'anno? Il PIL era, il PIL sarà. Nessuno parla di qualità, di diversi orientamenti della spesa e dello sviluppo. Sembra che l'obiettivo sia tornare a come era prima, quando però il PIL già era in calo. Quindi il segreto desiderio è di rilanciare il PIL precedente che era già in calo, per superare l'attuale decrescita non in modo nuovo ma insistendo sui danni che faceva alla vita, all'economia (intesa come mondo delle persone), alla salute e all'ambiente il PIL precedente, per come era ottenuto. Come augurarsi che ripartano e siano intensamente frequentate le crociere sulle mortali grandi navi. Quelle si capisce che dovrebbero stare nei porti e diventare per ogni evenienza navi di soccorso, di ospitalità, incrementare posti letto. Io spero che non ne parta mai più nemmeno una. Come d'altra parte tanti comitati di difesa dal turismo invasivo da decenni sperano. Il rilancio del turismo in Italia non può essere cieco sui numeri e sulla qualità. Le città d'arte come Venezia e Firenze ne sono devastate. Il tema della scelta tra qualità ambientale e posti di lavoro dovrebbe essere evidente ora. Ma non lo è, tutti hanno legittimità a ricominciare come prima. Il sogno che viene dal mondo del volontariato cattolico e dai tanti uomini di fede, e cioè quello di uscirne rinnovati, si presenta difficile. Molte realtà locali si stanno

mobilitando, tra queste anche la rete de l'Unione Nazionale dei Comuni Comunità Enti Montani (UNCEM), ma anche tanti piccoli comuni.

Per questo mi sembra utile ripassare il discorso di Robert Kennedy sul PIL e l'umanità dello sviluppo. Va bene che era il '68, ma quel che disse non fa una grinza ancora oggi:

«Non troveremo mai un fine per la nazione né una nostra personale soddisfazione nel mero perseguimento del benessere economico, nell'ammassare senza fine beni terreni.Non possiamo misurare lo spirito nazionale sulla base dell'indice Dow-Jones, né i successi del Paese sulla base del prodotto interno lordo (PIL).Il PIL comprende anche l'inquinamento dell'aria e la pubblicità delle sigarette, e le ambulanze per sgombrare le nostre autostrade dalle carneficine dei fine-settimana.Il PIL mette nel conto le serrature speciali per le nostre porte di casa, e le prigioni per coloro che cercano di forzarle. Comprende programmi televisivi che valorizzano la violenza per vendere prodotti violenti ai nostri bambini. Cresce con la produzione di napalm, missili e testate nucleari, si accresce con gli equipaggiamenti che la polizia usa per sedare le rivolte, e non fa che aumentare quando sulle loro ceneri si ricostruiscono i bassifondi popolari. Il PIL non tiene conto della salute delle nostre famiglie, della qualità della loro educazione o della gioia dei loro momenti di svago. Non comprende la bellezza della nostra poesia, la solidità dei valori familiari, l'intelligenza del nostro dibattere. Il PIL non misura né la nostra arguzia né il nostro coraggio, né la nostra saggezza né la nostra conoscenza, né la nostra compassione né la devozione al nostro Paese. Misura tutto, in breve, eccetto ciò che rende la vita veramente degna di essere vissuta. Può dirci tutto sull'America, ma non se possiamo essere orgogliosi di essere americani».

Il senso del nostro lavorare per uno sviluppo che non sia indifferente ai luoghi è già scritto in questo discorso fatto da un politico, ministro di un Paese capitalista, membro di una classe dirigente figlia della borghesia che «tarderà molto a nascere se nasce», dopo Trump e la crisi del Partito Democratico.

Un distanziamento spontaneo

Su questi nessi, chance e limiti, ma soprattutto sul valore della vita, ci riporta la riflessione di Casa Lussu sul senso del lavoro fatto ad Armungia:

«La nostra scelta di vivere in un piccolo paese non nasce motivata dalla presunzione di ergerci ad eroi per salvare la nostra comunità originaria, ma piuttosto dalla semplice idea che potrebbe essere sostenibile lavorare e vivere dignitosamente puntando sulla cultura, i saperi tradizionali, l'agrobiodiversità, l'ambiente, i musei locali. Una scelta di lentezza, fuori dalle logiche del profitto o della carriera, orgogliosamente anticapitalista. Con l'obiettivo di lavorare, possibilmente poco, per vivere e non vivere per lavorare. In queste settimane di quarantene, restrizioni sociali, mobilità limitata la nostra quotidianità non è cambiata molto: si vive tra casa e laboratorio, distanti poche centinaia di metri l'una dall'altra e il più delle volte non si incontra nessuno per strada, ora come "prima". In questi giorni evadiamo dal domicilio e ci concediamo il lusso di qualche breve passeggiata verso un nuraghe periurbano o su un tratto del Sentiero Italia del CAI (che attraversa Armungia lungo la sua circonvallazione) e non incontriamo nessuno, ora come "prima". Per noi il "prima" del coronavirus è uno stato da superare, da riprogrammare. Non una condizione a cui fare ritorno. Vivere in un piccolo paese è una condizione in cui non si ha la possibilità di effettuare delle scelte: non si sceglie la scuola, il medico di famiglia, un'attività sportiva, ma si accetta quello che c'è come unica possibilità. Non rivendichiamo servizi o assistenza, ma vogliamo confrontarci sugli aspetti qualitativi delle nostre vite, le potenzialità collettive e rinascere, da ora ma anche da "prima" della pandemia del corovid 19» (Tommaso Lussu, Barbara Cardia).

Il Centro in periferia – quindi – è questa volta, ed è prevedibile che lo sia anche in futuro, dominato dal coronavirus. Non potrebbe essere altrimenti. Giacché quella imposta dal virus al mondo è la condizione che viviamo tutti, e che continuerà oltre maggio, quando potranno intuirsi alcune direzioni del futuro, del dopo, dell'altro tempo al quale guardiamo. Ma è anche giusto che sia così, perché nel dibattito pubblico, almeno negli spazi più sensibili e più distanti dalla politica giornaliera, ci sono molti segni che la presenza del virus abbia anche, in tutto il mondo, mostrato l'insopportabilità delle

grandi concentrazioni industriali e urbane e suggerito un bisogno di cambiamento. In queste pagine sono i racconti della vita quotidiana dei piccoli paesi a dire come la pandemia e la quarantena abbiano trovato le zone interne caratterizzate da abitudini pregresse al 'distanziamento sociale' in aree frazionate e di densità rarefatta. A livello nazionale è stato il Sindaco di Gaiole, un comune del Chianti di 2010 abitanti, senza alcun contagiato, a proporsi come modello di un altro modo di vita. Gaiole ha una struttura articolata in 16 frazioni, molte seconde case, area sia di viticoltura che di insediamenti di un turismo per lo più ricco e colto. Gaiole mostra quasi fisicamente la forma semplice dell'insediamento umano che poi nelle città si è gonfiata fino a diventare ipertrofica. È vero che nel tempo del virus i piccoli paesi sono costretti a segnalare di non essere stati ancora raggiunti dalla banda ultralarga, di avere perso uffici postali, sportelli bancari o bancomat, e quindi di avere ragioni forti di disagio dovuto al persistente centralismo che ha caratterizzato anche la risposta alla pandemia, centralizzata nelle città e nei grandi poli ospedalieri.

«Per preparare le lezioni Elisa deve uscire sul balcone, dove prende il telefono.Se c'è il sole va bene, ma questi giorni fa molto freddo. A Dronero, inoltre, molti studenti sono figli di stranieri, e oltre alle difficoltà linguistiche si pone un problema: molti dei loro genitori, con il blocco delle attività, stanno perdendo il lavoro. Se c'è a casa un computer, quello lo usano i fratelli maggiori, per i piccoli si lavora sul telefono. Di certo, in queste condizioni, non si lavora sul programma, si cerca solo di far sentire la scuola vicina ai ragazzi, perché non spariscano» (Tantillo).

Tutti i temi che oggi diventano urgenti hanno nei piccoli paesi e nelle aree interne delle zone di elaborazione, di rivendicazione e spesso di esperienza. Così come la medicina territoriale, la telemedicina, la elasticità dei trasporti pubblici, la scuola a distanza, il telelavoro. Uno strano miscuglio di diseguaglianza e di esperienze di avanguardia.

Si intuisce quale potrebbe essere la razionalità di un modello di gestione articolato e plurale dello spazio a partire da frazioni e comuni salendo verso organi intermedi, all'opposto della conflittualità costante tra Stato, regioni, comuni che nella pandemia ha un andamento isterico più che anarchico.

Il distanziamento sociale che i piccoli paesi mostrano come esistente nelle realtà locali non è una negazione della 'sociabilità meridionale', secondo l'espressione dello storico Maurice Agulhon, fatta di compagnie, confraternite, circoli, bar, e quindi di vicinanza e di contatti fisici, ma rappresenta la ampiezza degli spazi di relazione, la possibilità che essi siano scelti e non imposti dall'esterno. Legati anche a ritmi diversi del tempo.

Il tempo e il non ancora

Il tempo. Antonella Tarpino nella sua riflessione parte dal tempo che stiamo vivendo per riflettere sul continuo presente che ci viene imposto e che oscura i nessi tra passato e futuro, nessi che – imbricati ed ibridati – possono produrre nuove dimensioni al nostro dopo, al nostro domani, al tempo dell'uscita. Ma è chiaro che il rischio di un presente che si ripete è incombente. L'attimo prima del virus sembra il mondo a cui si dovrebbe tornare. Il presente perduto. Ma quali modalità ci sono di vivere queste temporalità anomale, di attesa, sospese tra il già accaduto e il non ancora cominciato? Cosa ce ne ha detto l'antropologia? Un modello è il tempo dei 'Riti di passaggio' studiato da Arnold Van Gennep agli inizi del '900. Un tempo quasi spaziale: scandito da tre tappe: la separazione – lo stato liminale – la riaggregazione. Come se si vedesse nel meccanismo rituale una entrata, una zona di mezzo (il tunnel in cui siamo), un'uscita nel tempo che è però anche spazio sociale. Quello stato di mezzo – quello che stiamo vivendo in sospensione – è stato anche analizzato da Victor Turner che, nel mondo contemporaneo, lo ha letto come dimensione 'liminoide', quella della sospensione delle regole del lavoro, delle classi d'età, dei doveri che diventa anche spazio della creatività.

Alcuni vedono oggi il tempo della quarantena come un possibile tempo liminoide, spazio di maturazione del nuovo, dell'invenzione di altre possibilità; gli artisti, i web master, tutti cerchiamo qualcosa di nuovo; il telelavoro, il mondo virtuale ne è investito; servirà essere stati costretti al virtuale anche se cresceranno le diseguaglianze digitali, e la banda ultralarga non continua a connettere tutti allo stesso modo? Intorno a questo spazio nasce la contesa tra chi vede in questo tempo sospeso covare il cambiamento e chi vede invece il profilarsi di una società del controllo, della deprivazione della privacy, un terribile *1984* sarebbe il 2020. Ernesto De Martino invece, traversando grandi temi di storia delle religioni, vide il tema del tempo in «tensione fra già e non ancora, questo stare permanentemente in tensione vigilante fra l'uno e l'altro», come il meccanismo del divenire che nel cristianesimo sostituisce il tempo ciclico delle religioni arcaiche, e istituisce il 'telos', la tensione verso il compimento.

Le pagine de *La fine del mondo*, l'opera postuma di De Martino, riedita di recente, dopo una ampia revisione, ci ambientano nella crisi pandemica che assume la forma di una possibile apocalissi: «all'esperire attuale, puntuale, catastrofico, senza compenso, irrelato del mondo che crolla» si dà risposta con una promessa di redenzione, un altro mondo possibile cristiano, che può essere forse per noi oggi, un possibile mondo che si ritiri dalla distruzione del pianeta e ridìa vita al dialogo uomo-natura.

La riflessione sul tempo si rivela importante per le zone interne. In un articolo del 21 aprile "Elogio della vita cittadina" Pierluigi Battista su *Il Corriere della sera*, proponeva un elogio della città come luogo della libertà, della vera cittadinanza, della innovazione culturale ed economica, contri i paesi e le campagne dominati dalla tradizione e dalla conservazione. Una immagine che fa pensare a uno che viaggi con la macchina del tempo e si trovi a vivere il mondo dei paesi nell'età della industrializzazione, ma forse ancora quello di *Padre padrone* di Gavino Ledda, o di *Milano-Corea* di Danilo Montaldi e Franco Alasia, (due libri di storie di vita) negli anni delle ultime grandi migrazioni interne, tra il '60 e il '70 Si può dire oggi che vale il contrario e che la città costringe a una vita limitata dalla quantità umana e dalla forte marginalità delle periferie, mentre le zone interne consentono esperienze di innovazione tese fortemente a inventare un futuro che tenga conto dei bisogni delle persone e della sopravvivenza del pianeta. Le zone interne permettono quella ibridazione feconda tra passato e futuro che consente di sottrarsi alla perentorietà del presente rappresentato in modo monumentale dal PIL e dalla incombenza quotidiana dello spread.

Esperienze che si fanno libri

Se per caso Pierluigi Battista dovesse chiedere: ma cosa posso leggere per avere la dimostrazione di quel che dici sulla modernità e sulla frontiera innovativa dei paesi, gli offrirei un po' di bibliografia recente. Fresca. Sono libri dominati dalla 'coscienza di luogo', dallo sguardo ravvicinato, sovente *appiedato*, contiguo, con testimoni diretti che si raccontano. *L'Italia che non ci sta. Viaggio in un paese diverso* di Francesco Erbani (Einaudi) lo connetto con *L'Italia è bella dentro. Storie di resilienza, innovazione e ritorno alle aree interne* a cura di Luca Martinelli (Altreconomia). Li connetto per le analogie dei titoli scelti, per il fatto che sono legati a un giornalismo innovativo e quindi viaggiano tra un mondo di lettori che non è limitato all'ambito degli studi, li connetto per il carattere polifonico e per il carattere di pluralità dei luoghi che vengono narrati o testimoniati. Sono due polifonie diverse, perché Erbani è l'unica voce narrante nel libro ma dà sovente la parola ad altri e comunque li racconta. Erbani guarda alla innovazione con imprese per lo più giovanili in spazi abbandonati e legati a dismissioni di industrie o servizi e ricreati in forma cooperativa. Attività che stanno sul mercato in modo nuovo e solidale.

Merita una lettura speciale la parte del libro dedicata agli spazi caratterizzati dai terrazzamenti, quelli che per secoli hanno consentito le coltivazioni in ambienti scoscesi mentre hanno al tempo stesso

tenuto fermo il terreno. Questi ambienti, oggi ripresi e riattivati, danno la misura della sintesi tra passato e futuro. Si avvalgono di pratiche e di saperi antichi ma sono strategici in produzioni attuali e in bisogni presenti e urgenti di manutenzione del suolo. Sono un esempio delle cose che non entrano nel PIL ma che sono – nella visione territorialista – più significative che non i grandi misuratori quantitativi: quelli per i quali le 'grandi navi' fanno crescere il PIL, la guerra nello Yemen fa crescere il PIL (grazie alle fabbriche di armi italiane).

L'Italia è bella dentro dà invece voce a diversi progetti e diversi protagonisti, scegliendo vari temi intorno ai quali raccontare le esperienze. Tra questi la Strategia Nazionale Aree Interne che resta un punto fermo dell'orizzonte in opposizione al ritorno economico al 'come prima', che dobbiamo invece vedere come il non più. Senza possibile ritorno. E poi le 'Storie di restanza e di ritorno'; 'Ripopolare i terreni: le associazioni fondiarie', 'Attivare territori resilienti'. La voce viene data a una quantità rilevante di associazioni locali, cooperative, gruppi di azione locale. È proprio da queste voci che è evidente il quadro innovativo di queste iniziative che in una mappa si presenterebbero come dei punti piccoli, ma assai disseminati lungo le zone interne dell'Italia intera.

Altri due libri sono *Un territorio immaginato. Vecchie e nuove migrazioni in un paese d'Appennino* di Maria Molinari (MUP) e *Italia contadina. Dall'esodo rurale al ritorno alla campagna* di Rossano Pazzagli e Gabriella Bonini (Aracne), entrambi libri di ricerca, e collocati anche in una prospettiva di storia dell'emigrazione e dell'esodo. Entrambi tuttavia fanno i conti con il presente. Il testo della Molinari propone un ampio e raro quadro della vita rurale nell'Appennino di una significativa comunità migratoria ('Immigrati di oggi in Appennino') della quale analizza le difficoltà dell'essere accolti, i difficili meccanismi di integrazione, i rapporti con le nazioni di provenienza. Il libro di Pazzagli e Bonini invece colloca l'agricoltura dei 'nuovi contadini', spesso protagonisti dell'attivazione delle zone interne, in uno scenario nazionale di squilibri e di necessità di una riforma agraria complessiva.

Credo ce ne sia a sufficienza per indicare l'attualità, la vivacità, l'urgenza di questa frontiera e della necessità di 'invertire lo sguardo', come suggeriva Antonio De Rossi, nella sua introduzione a *Riabitare l'Italia* (Donzelli), il libro che è stato protagonista del dibattito di questi anni e che ha messo insieme un ampio gruppo interdisciplinare di studiosi. A questo libro, almeno in parte, è dedicata la riflessione di Ester Cois, il cui scritto si colloca in questo scenario di presenza consistente delle attività nuove nelle aree interne. Fin dal titolo si pone dall'interno per indicare: *Fantasia, intuizione, decisione e velocità d'esecuzione in luoghi da ri-abitare* come risorse necessarie per il successo del 'ri-abitare'. Credo sia abbastanza per convincere Pierluigi Battista a cambiare idea sul fatto che le città siano sempre l'orizzonte della libertà e del cambiamento. Ma è forse giusto aggiungere che il tema della 'libertà' è, nelle testimonianze ed esperienze raccolte in questi libri, una della principali motivazioni che spingono dei giovani a ri-abitare l'Italia delle zone interne. La libertà che si cerca è una libertà diversa, nuova.

I problemi

Altre esperienze compaiono negli articoli del *Centro in periferia,* che ancora non sono libri, ma che forse lo diventeranno. Forse sono ancora la base di possibili manifesti, linee guida per azioni comuni. Così nel resoconto di Corradino Seddaiu, che – dentro l'esperienza della pandemia – ripensa al negozio di prossimità da tempo scomparso a Sa Pedra Bianca come un possibile modello per il futuro dei piccoli paesi, e delinea argomenti di azione per una rete che contrasti lo spopolamento. Così il nodo che viene posto dal testo di Settimio Adriani sulle feste locali, che viene ripreso dalla riflessione di Alessandra Broccolini. Si tratta della impossibilità di far feste e riti in forme tradizionali per regole imposte dall'esterno, per lo più dall'Europa per ragioni di rischio, diventate quasi una burocrazia del

politicamente corretto, indifferente ai luoghi, alle persone e soprattutto al rispetto e alla tutela della diversità.

L'esperienza del virus trasforma queste regole in drammatici impedimenti verso le pratiche festive. Si rischia di eliminare del tutto una forma di vita la cui legittimità è stata riconquistata contro varie ondate storiche di divieti positivisti e 'razionalisti'. Come è possibile eliminare un mondo di pratiche così profondo? Una memoria simbolica e corporea dei luoghi segnati da riti comunitari? Non sarà anche questo un tema da rivedere e da rivendicare all'uscita dalla crisi in atto? È possibile inventare nuove feste che siano solo virtuali? Questo sarebbe davvero un cambio di civiltà festiva, una perdita drammatica di vita delle società locali mediterranee ma anche mondiali. Gran parte delle feste e dei riti riconosciuti dall'Unesco come patrimonio immateriale sono fatti di rapporti tra corpi, di destrezza collettiva, di socialità, di balli e di canti. Attenderemo il vaccino? Il problema è ancora più ampio: torneremo a darci la mano e ad abbracciarci? Sappiamo con più consapevolezza che anche la modernità è fragile e minaccia i nostri corpi. Davanti al virus fanno quasi ridere le normative vigenti che impediscono l'accensione di fuochi, o la gestione di macchine festive delicate. Abbiamo tante cose da ripensare.

Dal comune trentino di Altavalle (comune di fusione di quattro entità) Tommaso Pasquini segnala la possibilità di dover rinunciare all'evento, il rito centrale, della comunità: una azione teatrale collettiva. Con il rischio di perdere le forme simboliche e relazionali che hanno nel tempo segnato la nuova vita comunitaria, oggi però dominata dall'incombenza del virus. E di perdere anche l'aspetto economico legato a incontri e turismo.

«Ma ciò che temiamo di più è l'arresto di un percorso che negli ultimi sette anni non si era mai arrestato…Un percorso umano delicato e minuzioso, legato al rispetto e alla fiducia profondi delle persone della valle nel nostro operato. Un vero e proprio capitale di relazioni, socialità, cultura e umanità che senza contatto personale diretto temiamo di poter perdere» (Pasquini).

Una prima risposta che ci racconta è quella di una web-radio che costruisca legami, dia risposte, avvicini e faccia dialogare. «Una sorta di diario collettivo di una comunità ai tempi del coronavirus». Segno che si possono dare risposte innovative.

In questa prospettiva si muovono anche le proposte e le riflessioni che vengono da due testi legati al comune di Ittireddu (Sassari), un piccolo paese di meno di 500 abitanti, il cui sindaco è un archeologo aperto agli investimenti in cultura e animatore di uno straordinario museo archeologico vicino a uno dei grandi nuraghi sardi (Torralba).

A Ittireddu nasce, da una storia che ha a che fare con la Resistenza e con la morte dolorosa per mano nazista di un sardo che insegnava e fu partigiano a Parma, un centro culturale che si basa sulla memoria scritta della Sardegna, un archivio che si chiama 'Ammentos' (Memorie), ce ne parla Gavina Cherchi che ne è la fondatrice. Mariangela Sedda, scrittrice, a sua volta, in un articolo di riflessione tra presente e passato connette una esperienza fatta in un convegno di Ammentos con il quadro delle iniziative degli anni '80 nel suo paese di origine Gavoi. Come a tessere la continuità di esperienze della Sardegna interna, dinamica e attiva, all'avanguardia della cultura, in cui Ammentos appare come una speranza di continuazione.

L'intervento di Casa Lussu sulla tessitura vede la scelta del patrimonio culturale immateriale come risorsa base di una rinascita dei paesi e riflette non solo sulle ragioni del vivere in un piccolo paese, ma anche sulla storia di un investimento nel campo artigiano, che è storia delle istituzioni e dei loro errori, storia di scoperte e pratica di vita, esperienze museali. Riemersione dell'artigianato come forma della vita. L'artigianato come cultura, come risorsa, come memoria.

Illacrimata sepoltura

Mentre vivo la quarantena passando molto tempo sui social, mentre diventa quasi un rito (ormai diminuito di intensità) l'evento giornaliero in cui la protezione civile comunica numeri dei contagiati e dei morti in una modalità scabra e del tutto poco comunicativa, mentre scopro di appartenere alla classe d'età prediletta dal virus e con i miei 78 anni sono nel punto chiave della statistica dei predestinati, mentre cresce la protesta dei miei coetanei e anche dei – per me giovanissimi – sessantenni per la minaccia di essere ancora relegati alla quarantena in virtù della loro – per me giovane – età, mentre vedo le bare di Bergamo portate in giro per l'Italia per diventare ceneri, mi rendo conto di cosa si muove intorno alla mia chiusura domestica, al mio personale (ma in compagnia di Ida) *lock down*. "A noi prescrisse il fato illacrimata sepoltura"…mi torna in mente Foscolo, il dibattito sui cimiteri legato all'età dell'Illuminismo e di Napoleone Bonaparte, la scelta de 'I sepolcri' come risposta della memoria alla morte: 'Ammentos'. Un testo – quasi un lamento funebre – apparso sulle pagine de *La lettura* del 3 aprile, scritto dal figlio di un uomo sottratto all'ultimo saluto dei cari e ricomparso in forma di ceneri dopo un certo tempo, mi commuove. È Telmo che parla di Bruno Pievani e scrive: *È morto mio padre. Solo un bacio nell'aria*. Credo che queste 'morti selvagge' che non sono emotivamente mediate dai piccoli riti del trapasso, dagli sguardi, dalle mani tese, colpiscono al cuore soprattutto chi è laico, chi è per il fine vita scelto, per chi non ha mai creduto tanto alla pompa magna della morte, per chi accetta ormai la cremazione come cosa normale, per chi non pensa che ci rivedremo in Paradiso, perché questa sottrazione dell'ultimo incontro toglie proprio l'essenza che Foscolo rivendicava al trapasso, la vicinanza, il saluto, il pianto. È il peso di queste morti che 'nostra sora morte corporale' ha falciato nel campo dei miei affini d'età, che mi rende assai scettico verso chi vede il problema centrale oggi nel controllo da parte di un potere che usa l'informatica come Grande fratello, che costringe alla prigionia domestica.

Siamo sulla frontiera di una battaglia contro la morte, contro le stragi ormai non più nazifasciste, ma virali. Qualcosa di più generale che riguarda il mondo, la vita delle generazioni future, per cui vigiliamo. Ma prima di tutto facciamo cessare le stragi, cerchiamo di capire perché sono avvenute, se ce ne saranno di prossime. L'immagine trionfante della tecnologia e del progresso che ha segnato la nostra vicenda di 'moderni', è piegata e in ginocchio. L'idea che almeno l'Occidente avesse il pieno controllo di beni e di risorse illimitate è stata schiacciata dalla assenza delle mascherine e dalla mancanza dei ventilatori polmonari. Stiamo parlando di temi grandissimi, che coinvolgono scelte epocali. Come il distanziamento degli anziani dalla vita dei figli, con le badanti e le case di riposo. Una scelta della mia generazione per essere più liberi. Perché le donne non fossero più vincolate all'assistenza corporea dei genitori. Tutto viene rimesso in discussione È stata umiliata la giovinezza presunta e sempiterna in cui perfino 78enni come me credevano di continuare a vivere. I nonni – istituzione modernissima, nuovo welfare, tanto da chiamare la nostra 'epoca dei nonni' – sono ricomparsi in scena mentre morivano, e per lungo tempo 'illacrimati', o visti come 'oltre il confine', 'altri'. Mi è rimasta impressa una pagina disegnata da *Zerocalcare* su *Robinson*, la scritta finale diceva: «Vi prego, non usciamo da 'sta quarantena come persone (molto) più orrende di quello che già siamo. Cerchiamo di rimanere un'alternativa preferibile al coronavirus».

Ziu Luisu

Che c'entra? È che la tragedia mi aiuta a misurare ciò che viene prima, ciò che è giusto, e anche a valutare l'ironia. La vita che ho letto nelle pagine dei libri sui paesi delle zone interne – una vita che cerca qualità, senso, equilibrio – mi rende tante cose meno accettabili da sopportare. Così la pubblicità televisiva, in un tempo in cui quella scatola comunicativa è accesa spesso e noi spesso la ascoltiamo. Sempre meno sopportabile la pubblicità televisiva che oscenamente continua a colpirci ripetendosi con una tenacia colpevole. Ho deciso che non mangerò mai più il cioccolato Novi. Per l'acqua Uliveto spero siano altri a decidere di non comprarla mai, perché io lo avevo fatto prima del virus. Sono tra i

principali e più spietati persecutori della giornata televisiva, ma in larga compagnia. Non ho apprezzato molto i sindaci che hanno consegnato le chiavi della città ai vescovi. Forse antichi riti, vecchi affidamenti miracolosi della città a santi e madonne li legittimavano. Il confine tra cittadinanza e fede deve restare rigoroso. Anche in un tempo in cui c'è un Papa che ci lascia ammirati, occorre tenere le distanze sulla separazione dei poteri. La storia insegna. Così andando a destra e a manca su facebook mi sono imbattuto in una piccola denuncia fatta da Casa Lussu ad Armungia verso il sindaco (la sindaca) del paese che ha consentito l'uso dell'amplificazione (in uso per i comunicati di interesse pubblico) per il rosario. In questo momento è come un segnale che la conservazione prevale sulla innovazione, e che non viene prevista l'esistenza di laici e non credenti. Non è previsto il rispetto 'acustico' di chi non crede. Era da tempo che non mi capitava di sentire piccoli abusi come questo. Abusi che mi è capitato spesso di subire o di conoscere nella mia vita giovanile (preti che chiudono le sale cinema per scene di sesso, che discriminano bambini perché figli di genitori che non votano come vorrebbero etc…) . E non è giusto tacere. Perché nei piccoli paesi si deve imparare a rispettare la pluralità se si vuole una nuova prospettiva di sviluppo centrata sulla cultura.

Quando ero bambino a Meana sardo il bando veniva 'gettato' da Ziu Luisu, il banditore, che girava il paese e con una piccola tromba che annunciava la comunicazione. "È stato macellato il maiale a chi ne vuol comprare", "c'è da andare a spegnere un incendio", "cercano gente per vendemmiare"… Poi i bandi sono diventati messaggi vocali amplificati, spesso un po' gracchianti, segnalati da musiche riprodotte al posto delle trombette. Ma il rosario perché? Non è una comunicazione pubblica. Non c'era alternativa? Mi sono preso lo sfizio di guardare quanti rosari al giorno offrono radio e televisione.

Le offerte di rosario di Radio Maria sono molte e distribuite a tutte le ore del giorno e persino della notte. E poi "L'appuntamento con il rosario in TV è fissato al mercoledì (ore 21:00) suTV2000, canale 28 del digitale terrestre e 157 di Sky avviando l'apposito player video. Disponibile anche l'app ufficiale per iOS e Android".

Cos'altro si può aggiungere? C'era bisogno di usare il bando comunale?

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 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, collabora con la Fondazione Archivio Diaristico Nazionale di Pieve Santo Stefano. 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).

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

Salvador Dalì, *Persistenza della memoria*

Il Nuovo e il Vecchio oltre il dispotismo del presente

il centro in periferia

di *Antonella Tarpino*

Tutti noi (e in particolare forse chi si occupa in modo tangente o diretto di memoria) abbiamo sperimentato quanto, a maneggiare oggetti di ricerca delicatissimi che hanno a che fare con il passato, si sconti il pensiero unico del Presentismo che ci ha dominato in questi anni: quella dimensione dispotica e totalizzante – secondo la bella definizione non a caso di un antichista, Francois Hartog – di un Presente che non riconosce altro da sé. Nessuna temporalità, né all'indietro, il passato, né in avanti, il futuro. Così da terremotare l'insieme delle macchine novecentesche su cui in molti di noi di cultura storica ci siamo formati: dalla celebre decostruzione della durata, di matrice "Annaliste", in varie temporalità accelerate o decelerate sino al dispositivo del futuro-passato di Reinhardt Koselleck fondato su un'idea del tempo posto all'incrocio tra esperienza e aspettativa.

Aspettative che oggi per i più sensibili, si riducono alla flebile speranza che si possa salvare, nonostante i segnali siano tutt'altro che incoraggianti, almeno la vita sul pianeta nell'età dell'Antropocene. L'*esperienza*, si sa, in stato critico fin dai tempi di Benjamin, oggi è vanificata pesantemente da una galoppante realtà sempre più virtuale. E sotto la minaccia di un ingordo presente (dal latino *prae*, ciò che sta davanti a me, secondo la posa di un corpo in corsa, piegato nello slancio della fuga) anche termini come "*durata*" (feticci di epoche più profonde) si sono sfarinati, persi in una sorta di non-sense progressivo. Per non parlare di un termine come "*tradizione"*.…

Il passato è ormai un Paese straniero, secondo una nota formula, talvolta è un nemico come appare tra le righe di un'intervista su un quotidiano nazionale a un giovane brillante che si occupa di economia digitale ritratto insieme a Mattarella in una foto ufficiale: «Chi non ha il pensiero del passato – afferma – sa come affrontare le sfide dell'economia di oggi che richiedono aggiornamenti veloci». È proprio ciò che preoccupa invece tanti, più assennati, che vedono nelle scelte di "brevitempismo" (così denominava "gli aggiornamenti veloci" nei suoi studi sul *Finanzcapitalismo* Luciano Gallino) il pericolo che minaccia la possibilità stessa di scelte economiche e politiche responsabili capaci di misurare le ricadute che queste (tanto più se calcolate esclusivamente sull'immediato) possono avere sul corpo sociale.

È così che in una sorta di genocidio lessicale – e non solo –, il nostro Presente che ha sempre ragione, sotto il segno ultratemporale di un Nuovo intento, con stanca ritualità, a celebrare quasi inerzialmente se stesso, ci troviamo a fare i conti con una inedita Viralità – non alludo a reti e social–ma a quella più drastica e minacciosa, delle antiche pestilenze per alcuni di sapore biblico, per altri anche solo Tre-Seicentesche. Una contesa letale che sembrava fuori corso, quella fra il "Sempre Nuovo" del presente e il "Vecchio-vecchio" del passato si è improvvisamente materializzata nel Coronavirus (scritto tutto attaccato come fosse un prodotto da pubblicizzare).

Si pensi anche al ritorno del significato originario "vecchio" di molti dei termini che rimbalzano sui nostri schermi o tra le colonne dei giornali. Nel riferimento continuo al contagio che cresce (anche qui non parliamo di reti telematiche), nella riscoperta centralità dei corpi (perché sono i corpi a rischio e questa che si profila non è una "realtà aumentata) nell'emergere di immagini seminconsce, un Vecchio-vecchissimo quasi di specie, che affiora sotto le parole dei politici o biopolitici più disarmanti (i topi di Zaia in effetti, che solo lui ha visto divorati vivi dai cinesi, erano sì causa epidemica ma in relazione alla peste del 1348).

È vero che, a ben pensarci, non è la prima volta che sprofondiamo nel minaccioso fronte a fronte tra Nuovo, globale e Vecchio-vecchissimo. Torniamo per esempio al 2001 e all'attacco delle Torri Gemelle: un crash davvero simbolico tra il monumento per eccellenza del Nuovo e le sue torri e il volto che immaginiamo velato dei terroristi di Al Qaeda. Non uno scontro fra civiltà quanto piuttosto il cortocircuito tra l'idea di inespugnabilità che ci eravamo fatti del nostro Mondo e il "virus" di un terrore un po' enigmatico che si è installato per qualche decennio nelle nostre vite.

Forse, vien da pensare, siamo proprio noi Presentisti, pieni di certezze ma in fondo con vista corta, che il passato – mutante anche lui certamente (i virus come le ideologie) – non lo vogliamo vedere come se non accompagnasse la nostra vita, non fosse tutto intorno a noi, nel paesaggio che ci circonda col suo volto benevolo, inoffensivo, fragile, al più. Fragile quel passato che dà forma ai tanti luoghi ai margini, in sofferenza, ai piccoli borghi spesso spopolati, con le loro rovine a vista (penso soprattutto alla montagna povera) e che tuttavia ci parlano ancora, sono «un racconto in piedi» come dice Marc Augé a differenza delle "macerie" mute novecentesche, i tanti vuoti industriali per esempio che si sono aperti nelle città del Nord. È quello il Passato di un Presente che si pensava immortale, transtemporale, e che invece come le Torri gemelle si è accasciato su se stesso (per sua stessa mano verrebbe da dire).

Io credo che quel racconto ancora in piedi dei piccoli borghi e dei nostri paesaggi finiti ai margini dello sviluppo industriale nel corso del Novecento dovremo ascoltarlo. È tra quei luoghi fatti di culture secolari – ora, ci ammonisce Andrea Zanzotto, divenute in gran parte "invisibili" a noi stessi – che forse può sperimentarsi il Futuro-passato di Koselleck, dove ad esempio esperienze e innovazione tecnologica possono intrecciarsi. Secondo un progetto di vivere condiviso attento alle continuità e insieme ai cambiamenti, alle rotture. E dove innovazione vuol dire sia apportare conoscenze nuove sia organizzare in modo diverso vecchi saperi (è il caso, in particolare, delle

innovazioni in campo agropastorale e delle recenti formule di ritorno ai terreni abbandonati), con la consapevolezza che il futuro è un'ibridazione fra culture che hanno a che fare non solo con *know how* tecnici ma con piú complessivi processi di ordine sociale. E ciò che appartiene al tempo trascorso può essere invece riscattato, oltre le cesure, e le discontinuità del tempo come un mondo carsico di potenzialità sì sommerse ma, al tempo stesso, capaci di esprimere potenzialità diverse, incompiute eppure «suscettibili di future realizzazioni» come afferma Vito Teti nel suo *Quel che resta*…

Ecco che nel Ritorno ai territori fragili il passato viene ogni volta rifunzionalizzato sovvertendo anche i perimetri tradizionali delle polarità geografiche del Presente dispotico: centro e periferia, margini. Perché tanto più le geografie, i luoghi, lo spazio, insegnavano gli storici come Lucien Febvre, sono immersi nel tempo, lungo lunghissimo e non irrigiditi o ridotti a citazione nei vademecum del turismo in un Presente ingannevole quanto distruttivo. «Porre il centro in periferia – sull'onda del Walter Benjamin proposto da Pietro Clemente – invece di sviluppare il periferico a partire dal centro» è propriamente l'idea che non a caso ispira la Rete dei piccoli paesi. Perché è tempo che siano i territori delle periferie finite ai margini, divenuti fragili, a definire nuove centralità basate non sulla intercambiabilità dei territori ma sulle differenze territoriali intese come risorse. Verso quel che Clemente chiama una nuova civilizzazione che ridia un senso alla nostra storia e ai nostri luoghi. Forse dalle neocomunità devastate dall'onda anomala del Coronavirus, e strette intorno ad amministratori non votati solo alla propaganda, medici, volontari, rinascerà una forma diversa dell'abitare? Della nostra "coscienza di luogo" ogni volta ripensata, sperimentata nel tempo?

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Antonella Tarpino, editor e saggista ha pubblicato: *Sentimenti del passato*, La Nuova Italia 1997; *Geografie della memoria. Case, rovine, oggetti quotidiani*, Einaudi 2008; *Spaesati. Luoghi dell'Italia in abbandono tra memoria e futuro*, Einaudi 2012; *Il paesaggio fragile. L'Italia vista dai margini,* Einaudi 2016. È vicepresidente della Fondazione Nuto Revelli e fa parte della Rete dei piccoli paesi.

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

Alta Marmilla, Sardegna (ph. F. Tantillo)

Il Paese remoto, dopo la pandemia

il centro in periferia

di *Filippo Tantillo*

Ci sono luoghi dove l'emergenza coronavirus costituisce un bivio. Quando si sarà placata, le aree interne si imporranno come laboratorio per il futuro del Paese?

La mutazione delle aree interne, da margini a nuova frontiera

C'è un pezzo di paese che negli ultimi anni è sparito dall'agenda politica. Derubricato, nel discorso pubblico, come l'ultimo residuo dell'Italia rurale, una vandea abitata da una popolazione anziana e antimoderna. Un'enclave dimenticata nel secolo delle scintillanti metropoli globali colte, dematerializzate, creative, libere. In realtà non è affatto un pezzo piccolo, corrisponde a circa il 60% del territorio nazionale, ed è abitato da quasi quindici milioni di persone. Produce una fetta consistente di PIL, contiene al suo interno le produzioni tipiche che fanno del nostro Paese uno dei più importanti *player* mondiali in ambito enogastronomico, e le imprese metallurgiche che alimentano il fiore all'occhiello dell'economia italiana, il settore della meccanica strumentale.

Eppure, nel Paese delle cento città, nessun pensiero, e nessuna politica hanno saputo prefigurare un futuro per le migliaia di borghi e per la popolazione diffusa che li abita. Gli investimenti pubblici e privati hanno seguito il trend neoliberista dell'accentramento della ricchezza e della crescita delle diseguaglianze, e si sono andati concentrando in porzioni sempre più piccole del territorio nazionale, per fare scuole più selettive, attrezzare siti culturali per eventi remunerativi, università competitive, ospedali all'avanguardia, edilizia green, mentre nel resto del territorio si interveniva in maniera residuale, o al massimo compensativa, per non lasciarlo troppo indietro. I tagli lineari ai servizi hanno determinato, poi, un crollo dell'abitabilità di questi territori, le scuole e le strutture sanitarie si sono

allontanate, i negozi sono spariti, e le persone, come già successo nella prima fase dell'industrializzazione del Paese, hanno cominciato ad andar via, sfilacciando le comunità, rendendole più fragili di fronte al moltiplicarsi degli eventi estremi, dai cambiamenti climatici ai terremoti, facendo crescere le diseguaglianze con i centri urbani, in termini di opportunità di vita per i giovani.

Solo da pochi anni, dapprima la ricerca, poi alcuni pezzi di politica hanno cominciato a guardare a questa porzione di territorio come ad un'opportunità più che come ad un residuo, una riserva di biodiversità, di varietà produttiva, di memorie e saper fare, di beni culturali diffusi, di fonti energetiche primarie, di acqua, di vento. In altre parole, i territori che compongono questo pezzo di Paese diventano improvvisamente luoghi strategici per la nostra economia e contengono, molto più di quel che si crede, buona parte del futuro di un Paese che deve la propria ricchezza alla sua conformazione geografica, alla sua rugosità, alla varietà di ambienti e colture. Svuotati dalle loro funzioni tradizionali, divengono spazi dove nuovi cittadini, giovani traditi dalle promesse mancate del mercato, espulsi dalle città e migranti, si installano per sperimentare nuove economie, nuovi modi di fare società. E si è cominciato a chiamarle "Aree interne", anche se in molti casi si allungano fino al mare, e a destinare a loro una politica di investimento dedicata, la Strategia Nazionale per le Aree Interne, sottraendole anche alla competizione con le città, da cui escono sempre perdenti.

La pandemia, il collasso degli ospedali e la medicina di comunità

Poi, anche nelle aree interne, è arrivato il coronavirus. Di cosa significhi vivere in regime di isolamento in città in questi giorni ce ne parlano per ore i telegiornali.

«La quarantena in un piccolo paese come Riace credo sia molto diversa dalla quarantena di città», dice Giuseppe, scrittore e poeta, ex facente funzioni di sindaco nel comune calabrese dopo Mimmo Lucano. «Le Poste aperte per i pagamenti, tre piccoli negozi di generi alimentari e la farmacia. Tutto questo nel centro storico dove viviamo in poche anime. La paura più grande è l'incapacità cronica dei nostri ospedali di affrontare un'emergenza del genere, e la mia in particolare è il non riscontrare la presenza di una classe politica forte, determinata e competente. Nella mia esperienza politica, i centri storici, la sanità pubblica e l'acqua pubblica erano e sono punti fondamentali. Il non aver pensato ai diritti delle persone ed essersi concentrati sulle politiche neoliberali e prettamente economiche è stato un grosso errore. Passerà tutto questo ma quale sarà il prezzo da pagare? Vivo a Riace, il Paese che è stato aperto ad ogni contaminazione umana, questo virus per me è un vero paradosso».

Anche in questo caso le aree interne sono, molto più di quel che si crede, specchio delle difficoltà del Paese profondo, ma nella loro capacità di reazione troviamo le tracce di nuovi percorsi di rinascita. Nel disastro dei comuni della val Seriana, in provincia di Bergamo, quello che si è rivelato essere il peggior focolaio di coronavirus del mondo, emerge con forza il tema della drammatica inadeguatezza di un sistema sanitario del tutto centrato sui grandi ospedali. L'abbandono delle politiche di prevenzione e della medicina di prossimità era già ben visibile prima dell'arrivo della pandemia nell'area, dove il frazionamento amministrativo è altissimo e dove i "comuni polvere" non hanno le energie per organizzare servizi per una popolazione composta per quasi la metà da famiglie mononucleari anziane. Oggi assedia le città tanto quanto l'inadeguatezza, l'incompetenza, la scarsa responsabilizzazione della classe politica. Nel resto delle aree interne, per reagire al pericolo, lì dove è stato possibile ci si è affidati al volontariato di medici di famiglia in pensione o in procinto di andarci, che non sono stati e non saranno rimpiazzati, come nelle valli piemontesi**.** Oppure, dove rimane ancora traccia di una organizzazione sanitaria territoriale, come nelle aree montuose della provincia di Piacenza, in Emilia-Romagna, la risposta è stata più organizzata e l'estendersi via via

dall'Appennino alla città delle visite domiciliari ha permesso di allentare la pressione sugli ospedali di città e (forse) a frenare la diffusione del virus.

Negli ultimi quattro anni, nei tavoli partecipativi dei 72 territori-pilota sui quali ha lavorato la Strategia nazionale delle aree interne sono stati proposti e elaborati progetti di presa a carico dei pazienti da parte dell'intero territorio. Questi "piani" prevedono il recupero dei medici "a piedi scalzi", per l'istituzione di figure come le sentinelle di comunità, infermieri e ostetriche, progetti di telemedicina, cercando di realizzare in questi territori quelle riserve di capacità di cui l'intera società potrà fruire. Di fronte a un rischio di crisi, le aree interne si propongono al Paese come risorsa e come opportunità per progettare infrastrutture sociali più solide e distribuite.

Le responsabilità della politica

E, al nord come al sud, l'essere viste dalla politica sostanzialmente come terra di conquista per clientele di ogni tipo produce nelle aree interne una classe dirigente parassitaria, inadeguata a reggere l'urto della crisi. Mi scrive Nicholas, studente e attivista di Luogosano, in Irpinia: «In queste terre i numeri fanno tremare i polsi, nonostante non siano quelli della Lombardia. Sapevamo che sarebbe arrivato, sapevamo di non avere i mezzi per tenere la testa alta. Ma quando ci si trova di fronte alla realtà è altra cosa. In questo momento, le temperature sono sotto lo zero, forse non ci aiuta neanche contro il virus. Si paga innanzitutto l'arretratezza della classe dirigente e politica che fino ad ora ha condotto le politiche sanitarie, piazzando i propri fedeli a capo degli enti. I tagli alle strutture che hanno umiliato intere comunità, poco appetibili elettoralmente su scala regionale». Pesa anche la lentezza degli interventi. A Tolentino, in provincia di Macerata, 250 persone vivono ancora, a tre anni e mezzo dal sisma, in un villaggio di container con bagni, docce e mensa in comune. Rispettare il distanziamento sociale è impossibile e l'unica cosa che ha saputo e potuto fare l'amministrazione comunale è stato chiuderli dentro con una recinzione e un unico varco di ingresso e uscita.

«I paesi delle aree interne non sono preparati ad affrontare questo tipo di emergenze», prosegue Nicholas, «con servizi essenziali al palo, nella maggior parte dei casi lasciati alla volontà di qualche sindaco. Come ad esempio la consegna della spesa agli anziani a domicilio, essenziale come non mai in questo momento. Molte amministrazioni in questi ultimi giorni hanno dato segnali di vita sanificando le strade: mi chiedo se fosse stato più utile sanificare gli arredi urbani, le farmacie, gli uffici postali e gli studi dei medici di base. Pensa che in molti paesini c'è a stento un minimarket, che non ha neanche tutti i tipi di alimenti».

Il valore sociale della produzione locale e dei piccoli distributori

Ma non tutti la vedono così. Vanni, fondatore di una cooperativa che si occupa di reinventare occasioni per vivere in montagna, mi scrive: «Sai, nelle nostre aree la distanza sociale è in fondo, in fondo, una consuetudine. Io vivo ad Amaro, provincia di Udine, un paesino che non arriva a 1000 abitanti. Guarda, io credo che questa sia in qualche modo la rivincita di aree interne: bassa densità abitativa, minori contagi, abitudine alle distanze sociali. Io esco vado in giardino, faccio una corsa nei boschi, mia moglie è appena rientrata da fare la spesa… Come sempre, solo che si esce per le necessità e basta».

Negli ultimi anni si è assistito alla sparizione delle botteghe di paese, ma in questi giorni hanno la modesta soddisfazione di vedersi riconosciuto un valore sociale, lo status di un servizio essenziale per coloro che non possono, o non vogliono, allontanarsi troppo da casa per fare la spesa.

Ad Esio, in Val d'Ossola, un piccolo supermercato, una cooperativa di consumo che esiste da quasi cento anni, assicura i generi di necessità a tutti gli abitanti, poco più di un centinaio, tra cui molti

anziani, raccogliendo le liste delle spese di tutti e garantendo la consegna dove necessario, ma tenendo comunque le saracinesche aperte per la comunità.

Fare ricorso alle risorse di comunità è un elemento costitutivo di resilienza delle comunità delle aree interne, anche oggi di fronte alla chiusura forzata dei pochi negozi rimasti. Nel comune di San Paolo albanese, il più piccolo dei comuni lucani, 250 residenti circa, è stato attivato una specie di forno di vicinato, dove a turno si produce pane e altri generi alimentari per i cittadini, e il servizio di consegna a domicilio è organizzato dallo stesso comune.

Una rivincita per le aree interne?

Sentire queste testimonianze e confrontarle con il lavoro fin qui fatto nelle aree interne dà la percezione di essere ad un bivio tra una rivincita, il riconoscimento del ruolo essenziale che hanno di laboratorio per il futuro del nostro paese, e il definitivo abbandono. Già in questi giorni, nel pieno dell'epidemia, cominciano a girare previsioni che vedono nella ripresa del turismo un'occasione per le piccole mete, per gli "esotismi" delle nostre aree più remote (che poi non sono mai così remote da distare più di un paio d'ore da una città), che beneficeranno del sospetto che ancora a lungo si porteranno i luoghi affollati e della lentezza con cui si riapriranno le frontiere. E anche per la riscoperta dei tempi più lenti che ciascuno di noi sta percorrendo. Alessia di Sant'Angelo a Bagno, pochi km dall'Aquila, come molti abitanti delle aree interne ha fatto tutta una vita da pendolare verso il capoluogo, dove lavora al Centro Sperimentale di Cinematografia. «In realtà io lo vivo come una pausa di decompressione, lo so che è brutto da dire, ma da una vita mi alzo la mattina per uscire di casa. Ecco, non farlo non mi dispiace. E qui nel paese, come anche a L'Aquila, è tutto poco 'fitto', le distanze e la scarsa 'densità' di popolazione sono connaturate alla zona e anche diventate più forti dal terremoto del 2009».

Questa concezione di vicinanza e lontananza, molto tipica delle aree a bassa densità abitativa, fa riferimento ad uno spazio concepito più come "sistema relazionale" che come "piano cartesiano". In questi giorni ci si interroga sugli effetti che ha avuto la reazione per molti versi istintiva del #restateacasa e di far passare un messaggio che, a livello simbolico, comunica che al chiuso si sta al sicuro, mentre i pericoli sono esterni. Poi abbiamo scoperto che i luoghi del contagio sono stati soprattutto gli ospedali, le fabbriche, i centri anziani, tutti posti "chiusi". La migliore capacità di contenere il virus che si è avuta in Corea del Sud, ipotizza Pietro Vereni, professore di Antropologia all'Università di Roma Tor Vergata, è forse dovuta proprio ad una concezione "relazionale" dello spazio che ha permesso, attraverso la diagnosi sistematica dell'intorno sociale dei casi via via scoperti, di contenere la diffusione in una maniera molto più efficace. Fabiana, che lavora in un Comune con 400 abitanti (Sauris) ma è di Udine, ha preferito fare l'isolamento a Sauris perché, sostiene, lì c'è più vita, a Udine si sentirebbe isolata.

Luca Mercalli, metereologo e scrittore, dipingeva qualche anno fa, parlando nell'area interna dell'oltrepò pavese, uno scenario per il 2050 nel quale la pianura padana avrà un clima simile a quello del Pakistan e la zona del delta del Po verrà sommersa dal mare, e nel quale le aree interne, e nello specifico la montagna, diventeranno un rifugio. Per questo occorre attrezzarsi ad accogliere persone anche in Oltrepò (un'ora da Milano), programmando sin d'ora, recuperando il costruito, investendo in riqualificazioni ecocompatibili, creando le condizioni per le quali si possa telelavorare. Viaggiando meno.

Superare il digital divide, e in fretta

Quello della connessione a distanza è forse uno dei temi più rilevanti che ci pone la pandemia. Il Piano banda ultralarga del governo, approvato nel 2015, è in ritardo di almeno un anno e mezzo in

tutta Italia. E sono almeno 8 milioni gli abitanti di piccoli paesi che non hanno pressoché accesso alla rete. Nelle aree interne ne va della stessa sopravvivenza delle persone. Senza i servizi di telemedicina, ad esempio, è impensabile immaginare un futuro per chi le abita e per chi vuole, e potrebbe se ci fosse la connessione, andare a lavorare. E per fare scuola: Elisa vive a Canosio ma insegna alla primaria di Dronero, alla base della val Maira, in provincia di Cuneo. Lì ci sono molte difficoltà a fare scuola a distanza. Per preparare le lezioni Elisa deve uscire sul balcone, dove prende il telefono. Se c'è il sole va bene, ma questi giorni fa molto freddo. A Dronero, inoltre, molti studenti sono figli di stranieri, e oltre alle difficoltà linguistiche si pone un problema: molti dei loro genitori, con il blocco delle attività, stanno perdendo il lavoro. Se c'è a casa un computer, quello lo usano i fratelli maggiori, per i piccoli si lavora sul telefono. Di certo, in queste condizioni, non si lavora sul programma, si cerca solo di far sentire la scuola vicina ai ragazzi, perché non spariscano. In alta valle però c'è un caso che rappresenta cosa si può fare stringendo il legame tra scuola e territorio e investendo nel futuro. È la scuola di Valle a Monterosso Grana, dove in un edificio ad alta efficienza energetica, luminoso e accogliente, la comunità locale ha investito per arrestare lo scivolamento della popolazione a fondovalle, e ha puntato tutto su un'offerta formativa di alta qualità. In questi giorni, la scuola ha fornito tutti gli alunni di tablet per l'insegnamento a distanza. Dietro questa storia di successo c'è un processo di costruzione di fiducia, un approccio collaborativo alla soluzione dei problemi, che è la chiave per la rinascita delle aree interne e forse del Paese. La scuola non solo ha arrestato il flusso da monte a valle degli studenti, ma lo ha invertito: un terzo degli studenti vengono dalla pianura. È diventato un laboratorio per capire cosa sarà la scuola di domani, anche nelle città.

La pandemia, mentre rende evidente l'urgenza di promuovere una maggiore capacità di resilienza del nostro Paese, riconoscendo e valorizzando l'estrema varietà di ambienti che lo caratterizzano, ci pone davanti ad un bivio. La risposta alla crisi potrebbe approfondire le diseguaglianze, o fornire nuovi elementi per ripensare un futuro nuovo per la nostra società ed economia, ripartendo dalla ricostruzione di quelli che oggi sono considerati margini, e che invece ne rappresentano forse le frontiere più avanzate.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Filippo Tantillo è ricercatore territorialista, esperto di politiche del lavoro e dello sviluppo, lavora da più di 15 anni con Istituti di ricerca e università italiane ed europee alla messa a punto di nuovi strumenti di ascolto del territorio e dei fenomeni sociali. Ha sviluppato modalità innovative di storytelling delle politiche pubbliche. È fondatore di Shortonwork, festival internazionale di web documentari presso la Fondazione Marco Biagi di Modena; è molto attivo negli ambienti che lavorano affinché la Pubblica Amministrazione sia più vicina e attenta ai bisogni dei cittadini. È stato coordinatore scientifico del team di supporto al Comitato Nazionale per le Aree Interne.

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

AltravalleRadio. Diario di una comunità ai tempi del coronavirus

il centro in periferia

di *Tommaso Pasquini*

Portare avanti un progetto culturale coerente tra quattro paesi riuniti di recente in un'unica realtà amministrativa, quella di Altavalle (TN), non è semplice, nemmeno in tempi "normali". La partenza è il momento più critico, quello in cui devi riuscire non solo a spiegare "cosa" si vuol fare, ma soprattutto "perché". E se la risposta non verte subito su dati quantificabili materialmente, misurabili in ritorni fatti di cifre e numeri, la legittimazione della comunità verso il progetto a volte rischia di non arrivare mai.

Se quella partenza però era già scattata tempo prima, senza che nessuno la dichiarasse, e il progetto esisteva prima ancora di essere codificato in un programma e in un documento, allora tutto risulta più facile, spontaneo, quasi naturale! É così che Altavalle360 è riuscito a diffondersi tra la cittadinanza dei paesi di Faver, Grauno, Grumes e Valda accorpati dalla riforma amministrativa del 2015 nel nuovo comune di Altavalle, perché esisteva già nella sostanza, prima di prender forma. Nelle persone che negli ultimi sette anni hanno prestato il loro tempo e le loro passione a chi la richiedeva (ricercatori e storici dell'emigrazione); nella disponibilità degli abitanti dei paesi a confrontarsi sui

cambiamenti in atto (accettare l'esperimento del teatro partecipato); nella fiducia reciproca che cittadinanza e operatori si sono dimostrati a vicenda consolidando legami e incontri.

Intercettare e sistematizzare tutto questo in un progetto è stato l'unico vero merito di Altavalle360, che ha fatto del dialogo e degli scambi attivi di pensieri e progettualità tra le comunità qualcosa di effettivo e di reale. Come le piazze e i luoghi d'incontro che negli ultimi anni sono tornati a riempirsi e a parlare di attualità, stili di vita e modelli di sviluppo. Anni interi investiti nella riscoperta della vicinanza umana, della relazione interpersonale, del desiderio di prossimità e della presenza civile tramite festival, laboratori, percorsi eco-museali, gemellaggi e quant'altro. L'immagine più emblematica di questo sforzo sono le vie dei paesi piene di persone nelle serate d'agosto o i piccoli teatri (dove sono presenti) e gli spazi polifunzionali utilizzati anche nel periodo invernale.

Covid-19 arriva come un fulmine a ciel sereno, dall'oggi al domani, a interrompere tutto questo: niente più ritrovi settimanali ad esercitare quel bellissimo gioco di relazione ereditato dall'esperimento monticchiellese (il Teatro povero); niente più laboratori gestiti dalle persone del paese per i pochi giovani rimasti in loco (faticosissimo traguardo raggiunto dopo anni di preparazione); e, cosa in assoluto più grave, un'enorme incognita sull'organismo principale di tutti i nostri progetti socio-culturali, vero volano delle relazioni locali tra cultura e turismo: il festival Contavalle. Ad oggi più della metà della sua parte invernale, quest'anno totalmente dedicata ai ragazzi, è saltata, e lo svolgimento del festival estivo, solitamente in grado di proporsi come l'unico evento culturale strutturato e duraturo in tutta la valle di Cembra, da fine luglio a fine agosto, rimane sotto l'enorme incognita dettata dai vincoli del distanziamento sociale. Dal punto di vista strettamente economico rischia di saltare un intero anno di lavoro per la nostra associazione (www.puntodoctrentino.it). Ma ciò che più temiamo è l'arresto di un percorso che negli ultimi sette anni non si era mai arrestato, crescendo esponenzialmente di anno in anno. Un percorso umano delicato e minuzioso, legato al rispetto e alla fiducia profondi delle persone della valle nel nostro operato. Un vero e proprio capitale di relazioni, socialità, cultura e umanità che senza contatto personale diretto temiamo di poter perdere.

Per far fronte a questo problema abbiamo pensato di dar vita a un nuovo strumento: niente di nuovo in senso assoluto, ma qualcosa che sicuramente sul nostro territorio mancava: una web-radio. Giocando con il nome del nostro comune abbiamo deciso di chiamarla *AltravalleRadio* con l'intento di coinvolgere tutta la valle di Cembra in un confronto a distanza fruttuoso su tutto quello che in valle ha a che fare cultura, società e turismo. Interpellando telefonicamente i soggetti protagonisti dei nostri percorsi teatrali e laboratoriali, cerchiamo di tenere vivo l'interesse rispetto a quanto fatto finora, restituendo una sorta di "diario collettivo di una comunità ai tempi del coronavirus".

Uno strumento che si ripropone dunque di mantenere vive l'attenzione e la consapevolezza della comunità per le esperienze realizzate e di raccogliere impressioni e prospettive su quello che potrà essere il suo futuro più prossimo, legato all'inevitabile convivenza con il virus. Il futuro di un piccolo paese trentino che vorrebbe condividere le sue riflessioni con le altre piccole località italiane. Per questo vorremmo provare ad utilizzare il nostro nuovo, semplice strumento anche per dialogare direttamente con gli altri piccoli paesi della Rete, anche per capire come e se uno strumento di questo tipo possa proporsi come piattaforma per lo scambio attivo di opinioni, esperienze e collaborazioni effettive in vari ambiti (penso alle colonie artistiche, un progetto di interscambio giovanile tra i vari festival dei piccoli paesi che immaginiamo da tempo).

La nostra intenzione quindi è quella di progettare accanto al normale palinsesto della trasmissione dei collegamenti con i vari luoghi della Rete, per un aggiornamento reciproco della situazione attuale nelle diverse realtà dell'Italia e soprattutto per parlare delle soluzioni messe in campo in questi anni contro l'abbandono e lo spopolamento dei nostri piccoli paesi [1].

Nota

[1] Questi i link e gli indirizzi dove potersi connettere alla web radio ed ascoltare le nostre puntate:

- direttamente dal sito dell'associazione: www.puntodoctrentino.it
- dal profilo facebook di Puntodoc: https://www.facebook.com/puntodoctrentino/
- dalla piattaforma podcast spreaker: https://www.spreaker.com/show/altravalle

---

Tommaso Pasquini, laureato in Scienze Politiche all'Università di Siena nel 2001, si specializza nell'Università Sorbona 3, poi a Strasburgo, presso l'Institut des Hautes Etudes Européennes. Dal 2007 oltre a collaborare come giornalista alle pagine culturali di riviste e quotidiani trentini, lavora sia come documentarista che come autore di testi e progetti di narrazione di comunità legati alle piccole realtà di montagna. Dal 2014 sviluppa il progetto di teatro partecipato "Ci sarà una volta" nel territorio di Altavalle (TN) e dal 2017 è direttore artistico del festival di teatro civile e partecipato Contavalle. Dal 2016 è responsabile del "dipartimento della reminiscenza" delle A.P.S.P. di Nomi (TN) e Cavedine (TN). É direttore della nuova rivista "Altavalle360".

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

Sa Pedra Bianca (ph. Seddaiu)

La bottega di Zia Vittoria e qualche proposta per la Rete delle associazioni sarde

il centro in periferia

di *Corradino Seddaiu*

A Sa Pedra Bianca fino agli anni 0tttanta del secolo scorso, la bottega di zia Vittoria, così la chiamavano anche coloro che a lei non erano legati da nessun vincolo di parentela, era un punto di riferimento e di rifornimento alimentare e non solo, per i residenti della piccola frazione del comune di Padru [1] che oggi arriva con fatica a cento anime considerando anche l'agro di Sas Enas.

Durante le vacanze estive la mia famiglia, originaria del borgo, migrata lontano in città negli anni sessanta per lavoro, tornava sempre a riabbracciare i nonni e contemporaneamente a riaprire la casa che mio padre aveva realizzato nella prospettiva di un ritorno dopo la pensione.

Dalla città, mia madre portava una spesa che si esauriva nell'immediato fra regali, spuntini improvvisati con parenti, amici e conoscenti che venivano ad accogliere il nostro ritorno dopo quasi un anno di assenza. Arrivava quindi il tempo di uno dei momenti che sia io che mia sorella ancora ricordiamo con piacere e cioè la visita a zia Vittoria, per noi allora bambini sinonimo di gelati, caramelle, dolci e leccornie varie rigorosamente regalateci in qualità di nipoti che vivevano lontano.

In realtà zia Vittoria era la zia di mia madre, ma per noi e per tutto il borgo era la zia. Andare da zia Vittoria era sinonimo di "andare alla bottega per comprare qualcosa di necessario".

Varcata la porta d'ingresso che sapeva più di casa che di bottega, si entrava in una piccola stanza dove c'era tutto l'indispensabile per quei tempi, dove il superfluo era un lusso e un peccato allo stesso tempo.

La mercanzia era conservata in mobili color pastello dai grandi cassettoni chiusi che venivano aperti all'occorrenza, alcune cose erano disposte in maniera ordinata nella parte superiore dei mobili, senza nessun tipo di espositore commerciale o spesso in alcune mensole ricavate all'interno delle mura tipiche delle case agropastorali sarde.

Zia Vittoria in alcune serate diventava anche bar; se le persone si trattenevano a chiacchierare, si portavano fuori dalla casa attigua alla bottega le sedie e fra un resoconto della giornata e un racconto si consumava qualche bevanda. Talvolta altri, attirati dal chiacchiericcio si univano, portavano con sé la sedia da casa e spesso il fiasco del vino oppure si accomodavano sulle basse panchine di pietra o granito che tutti avevano previsto davanti alle case per favorire i momenti di convivialità, per sbucciare fagioli e ceci o per oziare nei pomeriggi soleggiati.

Zia Vittoria era anche edicola, anche se in realtà vendeva solo qualche copia del quotidiano che il postino portava con sé insieme alla posta per fare un favore all'edicolante del paese a valle, permettendogli di vendere qualche copia in più e allo stesso tempo aiutando la piccola comunità a soddisfare la sete di notizie.

La bottega di zia Vittoria aveva pochi concorrenti, giusto qualche ambulante nuorese che con il suo furgoncino portava mercanzie dalla pianura della Baronia fra la costa di Posada e Siniscola, e a volte qualche nordafricano che vendeva prodotti per la casa, tappeti, cuscini e altre meraviglie stipate in pochissimo spazio.

Quando queste vetture arrivavano strombazzanti fra i vicoli del borgo, a poco a poco una piccola folla si radunava e difficilmente qualcuno andava via senza aver concluso qualche affare.

Una volta chiesi alla nonna che si accingeva ad acquistare qualcosa da una di queste botteghe ambulanti perché comprasse un altro vaso decorativo simile a quello acquistato il mese scorso. Ricordo molto bene la sua risposta con il sorriso sulle labbra: «*Fizzu meu*, non so che ne farò di questo vaso, ma non posso prendere altre cose perché le ho già impegnate con zia Vittoria, ma se non acquistassi nulla questo signore avrebbe percorso tanta strada, consumato carburante senza aver guadagnato niente e magari potrebbe in futuro decidere di non avere più convenienza a venire quassù da noi».

Una delle differenze che appare evidente rispetto alle realtà commerciali odierne sta nel rapporto sacro con i beni, *sos benes*, lontano dagli sprechi e dalle immagini della grande distribuzione che trasforma in rifiuti prodotti invenduti.

La merce all'interno della bottega era preservata, nascosta, protetta dalla vista come esige un tesoro dagli estranei, in barba agli esperti di marketing che oggi apparecchiano i nostri supermercati di prodotti a portata di naso per favorire i cosiddetti acquisti d'impulso che generalmente riguardano beni superflui. Nelle botteghe come queste si andava a prendere il necessario, cosa che vale ancora oggi per i nostri piccoli paesi e nelle terre di margine.

Alberto Cabboi in una riflessione pubblicata sui social il 12 marzo descrive la vita ad Armungia, paese nel sud della Sardegna ai tempi del coronavirus: «Ad Armungia, puoi fare la spesa nelle piccole botteghe del paese, prenderti cura dell'orto o del giardino, andare al tabacchino da Gigi. A fare un giro oggi nei nostri piccoli centri, dimenticati tra gli Appennini o nell'entroterra della Sardegna, destinati secondo gli studiosi a scomparire nel giro di pochi decenni, si trovano poche differenze rispetto a dieci o venti giorni fa. Segno tangibile di come queste minuscole realtà siano abituate a vivere con meno, a stare senza cose non indispensabili, ad accontentarsi in misura maggiore dell'essenziale».

La vita nei piccoli centri non pare cambiata eccessivamente con la pandemia, le immagini delle città vuote si riflettono in quella dei piccoli paesi dove la vita aveva rallentato così tanto da apparire immobile come se il virus vi abitasse da tempo immemore. Ma oggi l'importanza di alcuni presidi essenziali come le botteghe di vicinato è stata riscoperta. Falcidiati da ipermercati e centri commerciali, sono diventati essenziali per la popolazione anziana e non solo, soprattutto in questo periodo storico dove gli spostamenti sono limitati. Piccole botteghe che hanno fatto la storia del territorio e che resistono contro giganti come quelli del web.

Quando questo virus sarà lontano occorrerà riflettere e ripensare sul ruolo fondamentale che svolgono i piccoli negozi in particolare nei piccoli paesi, non solo come luogo d'incontro e di mantenimento della cultura territoriale ma anche di presidio irrinunciabile al pari di altri. Luoghi d'incontro e di servizio, ma anche veri e propri uffici turistici per i visitatori, attività che spesso lavorano in perdita ma resistono per gli altri.

«Nei luoghi, e sono tanti, dove ci sono solo il negozio di alimentari e l'edicola è qui che un genitore, un nonno o uno zio può trovare il regalino, il giocattolo o la rivista per l'infanzia che al ritorno spianerà un sorriso che apre il cuore alla speranza. Può sembrare una piccola cosa, ma solo chi si è specchiato nel sorriso spensierato di un bambino può capire quanto sia importante» [2].

A Sa Pedra Bianca, Zia Vittoria ha chiuso da molti anni. La sua bottega, non ha resistito. In momenti come questo si sente la necessità di posti come il suo. Il web e il centro commerciale in questo periodo rivelano la loro distanza. Oggi anche se ti occorre il caffè, il sale ma anche una matita e un quaderno si è costretti a spostarsi di 20 km o a stare senza. Il web pur veloce non può soddisfare né queste esigenze ma soprattutto non può sostituirsi a quello che le tante zia Vittoria sparse nei territori marginali della penisola possono offrire per le comunità.

Col senno di poi, del post pandemia, le istituzioni dovranno necessariamente prendersi cura di questi attori che sono spesso singoli cittadini ma anche giovani che si uniscono in cooperative di comunità come a Monticchiello in Toscana dove con gioia e rivoluzione si gestiscono botteghe e ristoranti ma ci si preoccupa anche dell'appetito culturale dei residenti con il teatro.

Sarà la fiscalità di vantaggio ad aiutare queste realtà virtuose? Sarà sicuramente auspicabile e necessario, ma ancora una volta molto dipenderà da tutti noi, da quel tanto agognato cambiamento di paradigma con propulsione dal basso che si attende da tanto, troppo tempo.

In questi tempi di sceneggiature che ricordano realtà distopiche post apocalittiche più che realtà virtuose, sarà necessario affinare la capacità di pianificare il nuovo, nella complessità di territori che sono fra loro diversi. «La pandemia sorprende i territori e li obbliga a modificare gli approcci, le strategie e le iniziative» [3]. La pandemia ha messo a nudo lo scenario, i limiti dell'uomo metropolitano.

Complice anche la crisi climatica, la nuova realtà può diventare la piattaforma su cui riorganizzare e ripensare i modi di vivere, la produzione, ma soprattutto può essere l'opportunità di ricollocare l'uomo in una dimensione di convivialità con l'ambiente che lo circonda [4].

Pianificare questa sfida diventerà auspicabilmente l'obbiettivo dell'umanità dei giorni a venire. In questa prospettiva si offre all'attenzione della Rete delle associazioni sarde una proposta per la rinascita delle zone interne della Sardegna.

Per una carta delle proposte della Rete delle associazioni sarde per la rinascita delle zone interne

Premessa

La Sardegna come buona parte del territorio italiano "dei margini" è un'isola che sperimenta nuovi fenomeni di abbandono che ne colpiscono in particolare le aree interne, evidenziandone le fragilità, i disagi, le disuguaglianze e le sistematiche contrazioni demografiche, antropologiche e culturali.

Nonostante i dati di questi arretramenti siano evidenti, spesso la percezione del fenomeno non viene riconosciuta immediatamente nelle e dalle comunità interessate né tantomeno dalle istituzioni che probabilmente posticipano la possibile scomparsa delle comunità nel lunghissimo periodo e non si fanno carico dei problemi a breve e medio termine che sono causa dell'invecchiamento. I calcoli purtroppo sono semplici e i risultati freddi e drammatici nella loro semplicità. Secondo una legge dell'invecchiamento «se un paese arriva ad avere una percentuale di ultrasessantenni pari o superiore al 30% della popolazione totale, allora quel paese a meno di una massiccia immigrazione raggiunge un punto di non ritorno demografico. Nel senso che la popolazione, complice il fatto che le morti supererebbero di troppo le nascite, non avrebbe più la capacità endogena di riprodursi efficacemente» [4].

Questa è la fotografia emblematica di una struttura che corre verso il baratro dell'estinzione. In dieci anni la Sardegna ha perso 32 mila abitanti e nel 2018 oltre 8 mila residenti. La maggior parte di queste partenze è caratterizzata da persone che si spostano per motivi di studio o di lavoro il che priva l'Isola della parte più dinamica della popolazione. Fra le isole più simili e vicine i dati a confronto evidenziano come Corsica, Malta e Baleari negli ultimi dieci anni segnano un incremento della popolazione rispettivamente di 11%, 12%, 15%; mentre la Sardegna nello stesso periodo registra un -2%.

In epoca di boom demografico mondiale dove la popolazione del pianeta si avvicina velocemente alla soglia dei 10 miliardi, e dove i problemi sociali ed ambientali in assenza di strategie politiche comuni di contrasto e di ripensamento dei modelli economici e culturali, la scomparsa di qualche comunità non sarebbe un dramma dal punto di vista meramente statistico; il problema sorge però se consideriamo il fatto che la scomparsa di una popolazione non è solo un dato statistico che riguarda la demografia, ma significa anche la scomparsa degli usi e costumi, dei canti, delle poesie di una comunità che paradossalmente potrebbe riuscire attraverso terzi a consolidare il patrimonio materiale ma perderne irrimediabilmente quello immateriale fatto appunto di storie, di tradizioni, di saperi che ne caratterizzano l'unicità e la storia.

Questa crisi epocale costringe a ripensare tutto, sia dal punto di vista economico che da quello culturale attraverso un nuovo approccio, un nuovo sguardo che osservi questi territori in modo differente da una prospettiva altra, che permetta di tramutarne le fragilità in opportunità, cercando di riempire quei vuoti attraverso la partecipazione delle comunità. La realizzazione delle "nuove aree interne" si raggiunge con l'innovazione sociale, le nuove tecnologie, sincretizzando i nuovi saperi e

la tradizione, le spinte dal basso con le moderne istituzioni, aprendosi propositivamente alla creazione di una rete delle reti che si basa sulla condivisione di prossimità, che rende un passo dopo l'altro più vicino e non più avversario e ostile anche il territorio più lontano.

Per la prima volta è evidente che questi territori, in Italia come nel resto del mondo, iniziano ad essere visti da alcuni non più solamente come un problema ma anche come un'opportunità che nasce in parte dalla crisi degli agglomerati urbani più grandi ma anche dall'avvio di una metamorfosi culturale, di nuovi stili di vita che trasformano i territori in spazi di opportunità e di potenziale progetto di futuro. Ribaltando il pregiudizio che vede negli spazi urbani il luogo esclusivo del dinamismo e dell'innovazione, attribuendo ai territori marginali solo i valori inerenti la custodia delle tradizioni. Territorio che viene ripensato attraverso le lenti dei nuovi montanari, da fenomeni come il neo ruralismo e neo comunitarismo, dove oltre ai nativi si aggiungono i residenti temporanei che acquisiscono cittadinanza piena, i quali spesso sono come una boccata d'aria fresca all'interno di comunità asfittiche.

- Progetto straordinario per il lavoro, condiviso con le popolazioni locali, istituzioni, scuole, associazioni, movimenti di cittadini, gruppi di pressione locali, cooperative di comunità, cittadini temporanei, intellettuali, artisti che tiene conto delle vocazioni del territorio, delle specificità e delle risorse disponibili, capaci di ri-creare occupazione stabile e qualificata.
- Le persone al centro del progetto attraverso la formazione che procede parallelamente alla valorizzazione dei saperi tradizionali, dell'agricoltura e dell'allevamento e ne privilegia gli aspetti innovativi, eco compatibili, inclusivi.
- Predisposizione di una rete di mobilità integrata che organizza il trasporto pubblico e privato fra le comunità di prossimità e i centri più importanti attraverso la creazione di piattaforme che ne facilitino l'utilizzo e la condivisione (pubblico+car sharing, telelavoro), messa in sicurezza delle reti stradali, adeguamento e progettazione di nuove ferrovie integrate.
- Realizzazione prioritaria di una rete internet attraverso la fibra ottica garantita in tutti i comuni ed estesa alle frazioni e all'agro.
- Comuni in rete creazione di reti di prossimità. Predisposizione alla nascita di nuove entità quali città territorio organizzate in maniera innovativa (smart land) che favoriscano una strategia basata sulla specializzazione intelligente di ogni paese al fine di sfruttare appieno il capitale territoriale disperso.
- Fiscalità di vantaggio per famiglie e imprese che si stabiliscono nei comuni afflitti da spopolamento. Agevolazioni per giovani coppie sia sul versante lavorativo sia su quello dei servizi per l'infanzia adottando il modello francese che contribuisce in senso positivo sulla formazione delle famiglie e contribuisce a ridurre le cause che provocano la denatalità.
- Presenza con sistema di rotazione settimanale nelle varie comunità di prossimità dei servizi postali, bancari, sanitari e relativa creazione di ambulatori itineranti, case della salute e farmacie rurali.
- Ricostruzione delle relazioni sinergiche fra città, paesi e campagna a partire dal cibo, favorendo l'opportunità di canali di vendita privilegiati di prodotti a km zero da agricoltura biologica alle comunità metropolitane garantendo lavoro e reddito ad agricoltori e piccoli imprenditori fuori le mura.
- La produzione e i metodi produttivi diventano funzionali ai luoghi e non i luoghi e i suoi metodi alla produzione attraverso un'economia circolare. La società locale definisce i fini, le forme e gli strumenti a partire dalla messa in valore durevole del patrimonio territoriale concernente sia i beni materiali sia quelli immateriali.
- Recupero dei beni storici, archeologici, monumentali a rischio degrado e affidamento alla cittadinanza organizzata in maniera associativa la gestione e la promozione dei siti al fine di preservare e promuovere l'identità culturale della comunità rendendola disponibile ai turisti e agli studiosi.
- Sardegna terra di parchi. Valorizzazione dell'esteso patrimonio boschivo. Installazione all'interno di laboratori universitari permanenti, di attività associative locali, di banche delle sementi al fine di promuovere e tutelare la biodiversità.

- Consentire l'utilizzazione delle terre civiche inutilizzate ad associazioni, cooperative, piccole aziende agricole e ricettive al fine di creare opportunità di lavoro e favorire l'insediamento.

- Adottare un approccio unitario nella valutazione e nella risoluzione delle problematiche abbandonando la politica del caso per caso fatta di interventi sui singoli comuni.
- Decentramento di attività amministrative, istituzionali, universitarie al di fuori dall'area metropolitana. Non è previsto da nessun principio che tutte le funzioni di governo debbano essere collocate nei capoluoghi. Con le nuove sedi istituzionali si favorisce la nascita di un indotto rigenerativo per le attività locali e la nascita di altre.
- Creazione di una governance federale che assicuri a tutti i territori la partecipazione allo sviluppo equilibrato dei territori. Riorganizzazione del sistema istituzionale, sburocratizzazione dell'apparato legislativo, adozione di una legge elettorale fondata sulla pari rappresentanza fra tutti i territori non strettamente proporzionale alla popolazione residente.
- Formazione di figure professionali atte a coordinare sui territori le nuove attività culturali, economiche, sociali, ludiche delle nuove comunità con l'obbiettivo di formare a loro volta altre figure all'interno delle popolazioni locali.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Note

[1] Comune situato nel nord-est Sardegna.

[2] D. Scano, *La Nuova Sardegna*, sabato 11 aprile 2020.

[3] Da Habit-a.eu. , Sfide dei territori montani ai tempi del COVID, 19. 10-04-2020.

[4] A. Golini-M.V. Lo Prete*, Italiani poca gente. Il Paese ai tempi del malessere demografico,* Luiss, 2019: 59.

Corradino Seddaiu, nato a Sassari, laureato in Sociologia a La Sapienza di Roma con una tesi dal titolo "Paesaggi culturali. L'esempio dei *Saltos de Joss* nella Sardegna nord orientale", è Presidente dell'Associazione culturale Realtà Virtuose, che opera nel nord Sardegna, con l'obiettivo di promuovere lo sviluppo e la valorizzazione dei piccoli borghi con un'attenzione particolare alle tematiche ambientali e sociali locali orientate verso il cambiamento dei paradigmi in agricoltura e nel turismo. Attualmente collabora con sociologi della musica e tecnici del suono per la realizzazione di una mappa sonora dei territori (fiumi, risorgive, borghi abbandonati, chiese, botteghe artigiane) al fine di creare un archivio sonoro a disposizione della collettività e di artisti che ne vogliano rielaborare i suoni e i rumori dando vita a musica e forme d'arte.

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

Fiamignano 2 luglio 1936. Processione con banda musicale (Archivio S. Adriani)

Normative versus tradizioni

Il centro in periferia

di *Settimio Adriani*

Era il 2 di luglio, festa della Madonna del Poggio, la ricorrenza più importante del paese, che da sempre si celebrava rigorosamente nella stessa data, in qualunque giorno della settimana cadesse. In quella occasione tornavano tutti, migranti stagionali e definitivi; non si poteva mancare. Oggi non è più così, la ricorrenza viene festeggiata la domenica più vicina al 2 luglio, non si fanno troppi sacrifici per esserci, e torna soltanto chi può.

Si pensò che spostare stabilmente l'appuntamento a un giorno festivo fosse la soluzione migliore per incrementare le presenze, che stavano calando in modo preoccupante; e inizialmente ci fu un'inversione di tendenza. Nel tempo, però, l'iniziativa non ha restituito all'evento l'attrattività originaria. Ormai tornano soltanto i più legati al posto, che si fanno via via più anziani, e inevitabilmente diminuiscono.

Molto probabilmente, il trascorso sfoggio dei festeggiamenti è più nei ricordi che nei fatti. D'altra parte, nonostante la generosità che li ha contraddistinti, i pochi abitanti non avrebbero potuto sostenere costi di chissà quale entità.

Comunque è sempre stato un evento decoroso: i colpi scuri all'alba, che davano la sveglia e annunciavano la ricorrenza; il vestito buono, che dopo il lungo letargo usciva dall'armadio, portandosi dietro l'odore di naftalina; le scarpe "fine" lucidate a puntino; la banda musicale, che rimbombava

negli stretti vicoli ed era accolta “come si deve” ad ogni uscio; la gremitissima messa solenne delle undici; l’ “asta dei santi”, che dava prestigio al vincitore; la processione con l’accompagno musicale; il sole che picchiava duro lungo il trasferimento al santuario; le donne con il capo coperto da velette damascate; la straordinaria e massiccia presenza di uomini, ordinatamente disposti su due file parallele, col cappello in mano e i capelli con insoliti riflessi di brillantina; le mamme, che rientrate frettolosamente in casa dopo la messa, e riposto con cura il filo di coralli della nonna, si affaccendavano a spignattare per fare bella figura con gli ospiti; la batteria di colpi scuri al rientro dei simulacri in chiesa; i commenti sulla ricchezza della sua sequenza, e gli immancabili confronti con quelle dell’anno precedente e dei paesi vicini; il pranzo delle grandi occasioni, con i parenti e gli amici forestieri; la doverosa presenza a tavola di almeno un componente della banda, per “dare una mano” al comitato; le infinite portate, dall’antipasto con gli immancabili crostini fritti di frattaglie di pollo alici e prosciutto, al timballo, fino a chiudere dopo ore con la zuppa inglese; il lungo, ozioso, affollato, fumoso e chiassoso bivacco pomeridiano nell’unico bar del paese; le luminarie che si accendevano al tramonto; il concerto serale della banda, ormai stremata; l’asta e il ballo della Pantàsima; i fuochi d’artificio di mezzanotte a chiusura dei festeggiamenti.

Il programma era questo, da sempre, tutti lo sapevano a memoria; eppure si aspettava con ansia la sua realizzazione, come se di anno in anno riservasse chissà quante e quali novità. Per chi non la conosce, la Pantasimà è un antico fantoccio rituale, corredato di fragorosi quanto innocui bengala, girandole, razzi e mortaretti, che gli organizzatori mettono a disposizione per essere ballato in piazza. Onore e onere tradizionalmente riservati al vincitore di un’asta estemporanea appositamente approntata. È proprio sulla Pantàsima che voglio soffermare l’attenzione, e in particolare sulle vicende che l’hanno riguardata in quella festa di una trentina di anni fa.

Capitò che un’anziana e appassionata ballerina, Maria, la bidella delle scuole elementari, ormi ridotta in carrozzella dall’età e dagli acciacchi, puntasse cocciutamente ad accaparrarsi l’esclusiva; così come aveva fatto più volte con successo, e non soltanto in gioventù. Anche quell’anno riuscì a spuntarla. Le condizioni non le permettevano però di ballare, delegò quindi tre giovanotti compaesani a farlo per suo conto. Ne avrebbe goduto anche in quel modo. All’incalzante suono del saltarello, accompagnati da fragorose incitazioni e turbinosi girotondo, i tre cominciarono ad alternarsi nel ballo, entrando e uscendo dal fantoccio scoppiettante. Improvvisamente, un intruso s’intrufolò pretendendo di ballare. Nel parapiglia alcune scintille gli bucherellarono la maglietta, purtroppo griffata! Alla questione che prese corpo seguì una ripicca: pronto soccorso, tre giorni di prognosi, denuncia d’ufficio, sequestro del fantoccio, indagini dei carabinieri, grandi problemi per gli organizzatori…

Non ci volle molto, infatti, a far emergere la realtà di sempre, e che mai nessuno aveva rilevato: non c’era la regolarizzazione con la SIAE, non c’era l’assicurazione, non c’erano gli estintori, non c’era il fuochista ad accendere la miccia e a supervisionare lo spettacolo, non c’era il medico a disposizione, non c’era l’ambulanza, non c’erano le transenne per separare la Pantàsima dagli spettatori, non c’era un adeguato numero di bagni chimici, non c’era… non c’era… non c’era… Di fatto, fu messo a nudo tutto ciò che non c’era, trascurando totalmente quello che c’era; e che da allora non c’è stato più!

Questi sono i fatti. Non metto assolutamente in discussione la sacrosanta necessità di dover operare in condizioni di assoluta sicurezza, ci mancherebbe altro. Sarebbe però sufficiente dettagliare il bilancio di una qualunque attività realizzata da una piccola associazione con finalità sociali, per verificare con i numeri la reale impossibilità di concretizzare quanto teorizzato nelle (più che legittime) normative in vigore. Se nell’anno della maglietta bucata il comitato organizzatore avesse pagato (come dovuto) la SIAE, l’assicurazione, gli estintori, il fuochista, il medico, l’ambulanza, le transenne e i bagni chimici; non gli sarebbero rimaste le risorse necessarie per … la Pantàsima!

Non volendo però rendere sterile e fine a se stessa questa denuncia, mi chiedo (e chiedo) se esista una via d'uscita. La questione è tutt'altro che scontata, ma è ormai inderogabile l'apertura di una riflessione e l'acquisizione di determinazioni adeguate. L'idea è semplice: le leggi dovrebbero essere realmente a servizio delle attività umane, e non il contrario! In tale ottica, opportuni e stringenti accorgimenti sulla sicurezza non possono essere omessi né trascurati laddove servano davvero; ma non dovrebbero essere adottati nelle situazioni in cui sono palesemente inutili e rappresentano soltanto dei lacciuoli capziosi di natura esclusivamente burocratica.

Nel frattempo, la normativa vigente non ha un effetto inclusivo, anzi. Sembra infatti essere fondata sull'ipotesi che ogni manifestazione sia supportata da budget di entità adeguate alle necessità dei singoli eventi, escludendo così di fatto l'azione di tutte le aggregazioni che non operano in tali condizioni di vantaggio. Comprese le attività organizzate dai gruppi fondati sulla collaborazione di operatori volontari, che spesso sono portatori (esclusivi) delle culture locali; patrimonio da molti osannato e da pochi concretamente difeso. Forse perché le piccole comunità non rappresentano bacini di consenso significativi.

La questione, infatti, è di carattere squisitamente politico, e alla politica si presentano sistematicamente problemi più scottanti da risolvere nell'immediato. Tali sono stati quelli veramente drammatici di un passato non lontano, ora è il turno del Coronavirus, domani chissà cosa accadrà! E la storia si ripete: quel patrimonio culturale che molti osannano, e pochi difendono concretamente, resterà sul groppone delle minuscole associazioni dei piccoli paesi; la sua conservazione sarà ancora a carico delle realtà che non dispongono di risorse sufficienti a soddisfare le imposizioni della normativa, che in talune circostanze è esageratamente quanto inutilmente stringente. In quei casi, se le cose non cambieranno celermente, il tutto avrà un seguito soltanto finché ci sarà ancora qualcuno disposto a farsi carico di organizzare le manifestazioni in modo disinteressato, volontario, senza … senza … senza …; e quindi sulla propria pelle. Finché una maglietta griffata si bucherà nuovamente!

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

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.

Poggio Mirteto (RI), La Pantàsima, 2007 (ph. W. Consumati)

Fuochi, pupazze e distanziamento sociale

il centro in periferia

di *Alessandra Broccolini*

La vicenda che racconta Settimio Adriani sul fantoccio rituale di Fiamignano, piccolo paese montano nella provincia di Rieti, è un caso tra i molti che riguardano in generale una moltitudine di eventi festivi locali e non solo le cosiddette feste del fuoco[1], cioè quelle feste nelle quali è uso di accendere fuochi. Moltissime occasioni festive, anzi potremmo dire tutte o quasi tutte le feste locali che comportano una partecipazione forte di cittadini nello spazio pubblico, sono da anni costrette a

passare dalle maglie sempre più strette della normativa securitaria, con conseguenze che sono state a volte importanti, ma che sempre più lo saranno nei prossimi mesi della post pandemia.

Su questo scenario a venire si dovrà presto fare una riflessione, che è tanto più urgente quanto più il "distanziamento sociale" è entrato e sempre più entrerà nella normativa e nella prassi burocratica, oltre che nel quotidiano, anche purtroppo nella fase di post emergenza sanitaria. Fino a ieri eravamo abituati a pensare alla partecipazione anche "fisica" dei cittadini ai contesti sociali e festivi come elemento di valore da salvaguardare, da inscrivere in una cornice patrimoniale, vero perno di un paradigma patrimoniale sempre più teorizzato e attuato a livello sia nazionale che internazionale, non senza le forti criticità che conosciamo. Su questo asse molte delle politiche del patrimonio più recenti hanno puntato per veicolare una concezione "sociale" del patrimonio e le recenti convenzioni internazionali vanno (o dovremmo dire andavano?) in questa direzione [2]. Ma è oggi sotto i nostri occhi che sta entrando in crisi, o almeno rischia fortemente di entrare in crisi, una idea di partecipazione al patrimonio intesa come partecipazione anche e soprattutto "fisica", fatta di momenti di condivisione, di azione comune, di compartecipazione, fatta di un sentire insieme la festa e con essa la vita sociale dei territori. È probabilmente la stessa idea di comunità e di "vita sociale" che stanno cambiando e si andranno "virtualizzando" o dematerializzando. O almeno non sappiamo se e con quali conseguenze la distanza fisica tra i cittadini diverrà parte e trasformerà le pratiche sociali di molti territori. Il processo era già in atto prima del Covid19, ma lo scenario è rapidamente mutato e, direi, precipitato.

Tutto questo va oltre i fantocci rituali; è un panorama globale. Tuttavia, questi fantocci pirotecnici dalle fattezze femminili, molto locali e molto diffusi nelle feste patronali tra Lazio e Abruzzo e conosciuti con vari nomi (Pantàsima, Pupazza, Pupa, Signoraccia, Pucca, Mammoccia), sono stati particolarmente afflitti in passato dalle ansie restrittive che riguardano la sicurezza, sia per le loro dimensioni (che a volte superano i tre metri di altezza), ma soprattutto per fuochi e mortaretti che esplodono nei momenti di effervescenza festiva, ballando e "ammiccando" con il pubblico compiacente; due elementi (dimensioni e fuoco) che teoricamente potrebbero – e dico potrebbero – danneggiare il pubblico [3].

Un pubblico che però in genere è composto da adulti del paese, che spesso amano molto giocare con questa procace bellezza dalle fattezze iper-femminilizzate e con grandi seni. Per queste ragioni, in molti piccoli paesi pupe, pupazze e pantàsime sono progressivamente scomparse negli anni, più o meno per le ragioni che indicava l'articolo di Adriani e sono sopravvissute solo ad alcune particolari condizioni, ad esempio adeguandosi in maniera a volte iperbolica alle norme di sicurezza e quindi trasformandosi radicalmente, cosa possibile solo laddove l'investimento "pubblico" è stato importante. Oppure nascondendosi dietro l'invisibilità che spesso hanno questi piccoli paesi, nella speranza di non balzare agli onori della cronaca, facendo come se; più spesso invece trovando sindaci o altri soggetti coraggiosi che semplicemente – ma neanche tanto – si sono assunti la responsabilità di farle ballare con i loro scoppiettanti (e innocui) mortaretti, grazie alla protezione delle famigerate transenne. Le transenne, altra croce degli eventi festivi, barriere respingenti e distanzianti il contatto fisico tra protagonisti e osservatori, fattore anche quello di trasformazione di feste dove il contatto fisico, dove l'essere lì e proprio lì (vicino alla statua o ai portatori tanto da poterli toccare) era parte stessa dell'esperienza festiva e della "partecipazione". Fino a ieri le transenne sarebbero bastate, oggi non bastano neppure più quelle.

Questi semplici fantocci di canne e cartapesta molti di noi li conoscono bene, li hanno incontrati nelle feste di questi territori, ci abbiamo anche scritto per mostrarne le modalità espressive, le forme comunicative, le variazioni locali, l'artigianalità, i giochi sul maschile e il femminile; alcuni di noi hanno anche provato il faticoso piacere di ballarci dentro [4]. Qualche anno fa, grazie all'iniziativa del Museo della Civiltà Contadina dell'Alta Valle dell'Aniene di Roviano, paese della provincia di

Roma dove la tradizione della "pupazza" è particolarmente viva, è stato costituito un comitato, un Osservatorio sulle pupazze in Italia Centrale, che ha provato ad avvicinare diverse realtà tra il reatino, l'aquilano, la provincia di Pescara e altri paesi ancora, una rete di "pupazzari" [5]. Si sono allora incontrate diverse realtà, alcuni protagonisti di queste pratiche espressive, assessori di piccolissimi comuni, artisti che le pupazze le reinterpretano e le trasmettono lavorando con le scuole, studiosi, artigiani, architetti che lavorano con il design e molto altro ancora. Fatto sta che i fantocci rituali dell'Italia Centrale continuano a vivere, nonostante tutto, ma non sappiamo fino a quando e come ora si dovranno di nuovo adattare (come tutte le pratiche festive) alle nuove forme di distanziamento sociale che la pandemia globale imporrà.

La vicenda che narra Adriani, che può sembrare così circoscritta e ad alcuni lontana, è quindi emblematica perché non riguarda, come si diceva prima, solo questa porzione di territorio e questa particolare tipologia di feste. Ma ci spinge a fare una riflessione più ampia, che anche Adriani accenna nel suo breve testo. Una riflessione che fino a qualche settimana fa mi avrebbe portato ad inquadrare la vicenda securitaria "solo" entro le maglie di una azione normativa che guarda all'incolumità delle persone da incidenti causati dal fuoco, da carichi pesanti, oppure dagli eccessi delle folle. A questo proposito un momento topico è stata la Direttiva sulle Manifestazioni Pubbliche del 2017 (Direttiva Gabrielli) [6] causata dai noti incidenti di Torino, una direttiva che già tre anni fa aveva irrigidito le pratiche festive, che sono quelle che ciclicamente (e non occasionalmente come avviene per le altre manifestazioni pubbliche) vedono la presenza di "assembamenti" in luoghi pubblici, mettendo in seria difficoltà proprio quei piccoli paesi che non avevano la forza di adeguarsi. Ma oggi, come dicevano, il quadro sta di nuovo mutando e non in meglio; si va globalizzando fino ad incorporare anche l'incolumità "sanitaria" dei partecipanti alle feste. Lo dimostra la cancellazione che c'è stata e che ci sarà di tutte le feste primaverili (e probabilmente anche di quelle estive) che si svolgono sul territorio nazionale (e oltre). Questo ingresso della dimensione "sanitaria" nelle pratiche sociali e culturali ci riguarda molto da vicino e su questo si dovrà riflettere. Certo, si dirà che è l'emergenza ad aver provocato queste cancellazioni ed è giusto così. Ma in che modo la sicurezza sanitaria, divenuta oggi un imperativo globale, si rifletterà nelle pratiche del futuro? Quanto e in che profondità le mascherine e il metro e oltre di distanza entreranno strutturalmente anche in questi ambiti della "prossimità" e della condivisione rituale e quali pratiche di "resistenza" verranno messe in atto? In diverse città e paesi già pochi giorni fa accendere i falò per S. Giuseppe è stato dichiarato un atto "da delinquenti" [7]. Ma il fuoco una volta non era purificatore? Ciò che dico è chiaramente una provocazione, ma vuole esprimere un problema di fondo e uno scenario di cambiamento.

Nei prossimi mesi avremo da lavorare molto su questi temi, non solo per raccontare vicende e mutamenti locali, ma per capire ed interpretare meglio. Infatti, al di là delle più o meno grandi vicende che hanno causato in passato questi progressivi giri di vite contro i rischi provocati da pratiche rituali ed espressive nelle quali sono coinvolti i corpi -rischio del fuoco, rischio del peso, di incidenti, del contatto fisico. Al di là del panorama locale, nazionale o globale nel quale si producono e dal quale queste dinamiche sono partite, mi pare sia necessaria una lettura più approfondita del fenomeno.

Ieri era il fuoco. Un fuoco che da compagno quotidiano delle esperienze di vita (cottura dei cibi, lavoro, lavori in campagna, esecuzioni pubbliche) si è progressivamente allontanato dalla vita quotidiana alienandosi dalle stesse pratiche rituali dove era protagonista, il fuoco dal potere distruttore o purificatore, investito di valenze simboliche, più o meno condivise. Un fuoco con il quale non vogliamo più convivere, del quale non siamo più disposti ad accettare i rischi. Un fuoco che sempre meno vediamo intorno a noi, imbrigliato, convogliato, disciplinato per evitare rischi di bruciature ed incidenti, rischi derivati dal caso a volte, ma che sempre meno accettiamo come appunto provocati dal caso e per i quali oggi vogliamo precise attribuzioni di responsabilità.

Ieri era il rischio di evitare incidenti, che qualcuno potesse cadere durante una processione e farsi male, stando vicino alla statua o alla macchina festiva, e questo rischio ha portato a transennare i percorsi, ad evitare il contatto, a disaggregare (un termine che si sente spesso in questo periodo), producendo una distinzione netta tra "spettacolo" rituale e folla amorfa di osservatori. Ieri era il rischio che i corpi nella festa si potessero fare male per incidenti dei singoli o per gli imprevisti delle folle; ecco allora che Vigili del Fuoco, Protezione Civile, Croce Rossa, Vie di Fuga e Vie di Esodo, ambulanze, tracciati e percorsi per regolamentare e scongiurare ogni possibilità anche minimale di rischio.

Ma oggi, e probabilmente anche domani, sarà la sola vicinanza tra le persone a rappresentare un rischio. Oggi è la sola vicinanza tra i corpi a non essere più ammessa. E chissà se questa diventerà una percezione permanente di rischio anche nella fase post Covid19. Cosa accadrà allora alle forme espressive (e quindi festive) se la partecipazione fisica diventerà un pericoloso assembramento? I termini sono pietre e forse ci dovremo abituare a cambiare vocabolario. Ma che significato può assumere la partecipazione se la svincoliamo dal contatto fisico e la riduciamo (o comunque la trasferiamo) ad un ambito virtuale? Tutte queste paure securitarie, vecchie e nuove, seppur giuste e sicuramente ragionevoli in una fase di assoluta emergenza come quella attuale, nascondono forse una problematica più grande, che è la difficoltà o il rifiuto dei nostri mondi ipernormati ad accettare il caso e la morte come orizzonti inevitabili dell'esperienza umana e quindi sempre nuova frontiera da dominare.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Note

[1] Ad es. Buttitta 1999; Galli 2002; Galli & Achilli 2003.

[2] Si vedano a questo riguardo le Convenzioni internazionali; la *Convenzione UNESCO per la Salvaguardia del Patrimonio Culturale Immateriale* (2003) e la C*onvenzione Quadro sul Valore del Patrimonio Culturale per la Società* del Consiglio d'Europa (2005).

[3] Broccolini (2017)

[4] Broccolini, 2013.

[5] https://www.museoroviano.it/2018/03/13/al-museo-di-roviano-nasce-losservatorio-pupazza/ (08.04.2020).

[6] https://www.interno.gov.it/it/amministrazione-trasparente/disposizioni-generali/atti-generali/atti-amministrativi-generali/documenti/direttiva-sulle-manifestazioni-pubbliche (08.04.2020)

[7] Per esempio a Taranto: https://www.lagazzettadelmezzogiorno.it/news/taranto/1212789/coronavirus-taranto-accendere-i-fuochi-di-s-giuseppe-e-da-delinquenti.html. Oppure a Bari: http://www.baritoday.it/cronaca/coronavirus-sporcaccioni-rifiuti-decaro.html. O ancora sulle "vampe" per S. Giuseppe a Palermo: https://palermo.repubblica.it/cronaca/2020/03/18/news/il_virus_non_ferma_le_vampe_sette_falo_spenti_a_palermo-251639837/

Riferimenti bibliografici

Broccolini, Alessandra, "Pantàsime e altre pupazze", in A. Broccolini & E. Migliorini (a cura), *Santi, Pantàsime e signori. Feste della Bassa Sabina*, Roma, Espera, 2013.

Broccolini, Alessandra, "Pupe, pupazze e altri fantocci rituali. Creatività, marginalità e resistenza tra Lazio e Abruzzo", in E. Migliorini (a cura), *Il Ballo della Pupazza. Fantocci e giganti rituali nelle feste dell'Italia centrale*, Museo della Civiltà Contadina, Roma, Ed. Efesto, 2017: [7]13-40.

Buttitta, Ignazio E., *Le fiamme dei santi: usi rituali del fuoco nelle feste siciliane*, Roma, Meltemi, 1999.

Galli, Laura (a cura), *Il fuoco rituale. Documenti del folklore religioso*, Roma, EDUP, 2002.

Galli, Laura, A. Achilli (a cura), *Il fuoco rituale*, Roma, EDUP, 2003.

Migliorini, Emiliano (a cura), *Il Ballo della Pupazza. Fantocci e giganti rituali nelle feste dell'Italia centrale*, Museo della Civiltà Contadina, Roma, Ed. Efesto, 2017.

Alessandra Broccolini, antropologa, docente di Antropologia Culturale presso la facoltà di Sociologia dell'Università "La Sapienza di Roma". Ha collaborato con l'Istituto Centrale per il Catalogo e la Documentazione, con la Regione Lazio e con altri Enti in materia di catalogazione del patrimonio etnografico materiale e immateriale e per alcune candidature Unesco per la Lista Rappresentativa del Patrimonio Culturale Immateriale. Attualmente è presidente di Simbdea (Società Italiana per la Museografia e i Beni Demoetnoantropologici) e membro della redazione della rivista *Antropologia Museale*. Si occupa di politiche dell'identità, città, migrazioni, feste e rituali, artigianato, patrimonio culturale immateriale, saperi tradizionali e politiche Unesco (Lazio, Campania, Napoli, Roma). Ha pubblicato diversi saggi sui temi dell'antropologia del patrimonio culturale e un lavoro monografico sull'artigianato del presepe a Napoli: *Scena e retroscena di un patrimonio. Turismo, artigianato e cultura popolare a Napoli*, Verona 2008.

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

Casa Lussu, Armungia (ph. T. Lussu)

Tessitura a mano a Casa Lussu: salvaguardia, trasmissione, piccoli paesi e prospettive

Il centro in periferia

di *Barbara Cardia, Tommaso Lussu*

«"Andrà tutto bene", "Io resto in casa", "Ce la faremo". Bisogna dirlo e scriverlo con convinzione e con forza. Non cediamo, però, alle banalità e alle retoriche. I paesi, le periferie urbane, i centri storici avevano – adesso più che mai hanno e avranno – bisogno di politiche di rinascita e di rigenerazione. "Andrà tutto bene", "Io resto in casa", "Ce la faremo", ma non diciamo, vi prego, "Tutto tornerà come

prima", dopo aver per anni inveito, con rabbia e indignazione, e a ragione, contro i responsabili del mondo di prima. Tornare al "prima" significherebbe tornare esattamente ai ritmi frenetici, alla mancanza di lavoro, al degrado, alle patologie, agli inquinamenti, al modello di sviluppo, alle ingiustizie sociali, alla distruzione della sanità pubblica, ai tagli indiscriminati alla ricerca, a tutte le negatività che hanno prodotto questo orrendo presente.

Non bisogna tornare a "come prima": certo, bisogna stabilire legami veri tra passato e presente, custodire memorie per il futuro, e poi cercare di inventare qualcosa di totalmente nuovo. Nulla sarà come prima. Tutto potrebbe diventare meglio di prima, ma solo se prendiamo atto che il "virus" è all'interno del mondo che noi abbiamo ereditato e costruito e, forse, era ed è all'interno di noi. Tutto potrebbe diventare "peggio di prima", se non si raccoglie, assieme al senso e al valore tanti dolori, sacrifici, generosità, voglia di bellezza e di vita di moltissime persone, ma anche quella che suona come una delle ultime drammatiche avvertenze data all'Homo Sapiens che, finora, non si è accorto che potrebbe correre verso la fine. "Andrà tutto bene", "Io resto in casa", "Ce la faremo", ma riflettiamo anche, con responsabilità e con verità, con "persuasione" e senza "rettorica" (come diceva il grandissimo, giovane, filosofo, triestino Carlo Michelstaedter ne *La persuasione e la rettorica*) per il domani*»* (Vito Teti, da una lettera collettiva alla Rete dei piccoli paesi).

*«*Ad Armungia, fino a qualche giorno fa potevi andare a fare la spesa nelle piccole botteghe del paese, prenderti cura dell'orto o del giardino, fare una passeggiata in campagna, andare al tabacchino da Gigi, andare al bar da Cristof. Adesso puoi fare la spesa nelle piccole botteghe del paese, prenderti cura dell'orto o del giardino, fare una passeggiata in campagna, andare al tabacchino da Gigi. Ecco purtroppo abbiamo momentaneamente perso la possibilità di andare al bar da Cristof. E come ad Armungia, così in altre migliaia di piccoli centri della nostra penisola e delle nostre isole. L'ossessione del tempo sospeso, dell'incapacità di fare a meno del ritmo frenetico di una vita fatta di ore incolonnati in mezzo al traffico, di acquisti, di cinema, di ristoranti, è infatti tipicamente cittadina, di chi vive in centri urbani sempre più grandi, caotici, divoratori di energie che arrivano da un altrove non meglio precisato. E infatti sono abitanti delle città quelli che girano sbalorditi a fotografare città deserte, quasi increduli che una vita senza macchine, grida, frastuono, gente ovunque, sia davvero concepibile per un essere umano. A fare un giro oggi nei nostri piccoli centri, dimenticati tra gli Appennini o nell'entroterra della Sardegna, destinati secondo gli studiosi a scomparire nel giro di pochi decenni, si trovano davvero poche differenze rispetto a dieci o venti giorni fa. Segno tangibile di come queste minuscole realtà siano abituate a vivere con meno, a stare senza cose non indispensabili, ad accontentarsi in misura maggiore dell'essenziale. In questi momenti drammatici che stiamo vivendo, oltre a continuare a collaborare tutti per superare l'emergenza potremmo quindi, forse, fare qualcosa di utile in più. E impiegare il nostro tempo in modo proficuo anche per riflettere su noi stessi, su tutto ciò che di superfluo abbiamo nelle nostre vite. E interrogarci sul destino che ci attende e che vogliamo costruire per il nostro fu*turo»* (Alberto Cabboi, responsabile del Sistema Museale di Armungia, post Facebook).

In questa fase delicata vogliamo partire da queste due significative riflessioni per raccontare lo stato delle cose qui da Armungia (Gerrei, sud-est Sardegna), da Casa Lussu, a proposito del nostro lavoro su beni immateriali e salvaguardia come strategie per il contrasto allo spopolamento. Partiamo da queste osservazioni di Vito Teti e Alberto Cabboi perché le condividiamo e le sentiamo nostre entrambe. Non vogliamo tornare al "prima" dello stato di emergenza imposto dal coronavirus, ma vorremmo che questo momento potesse essere occasione di riflessione sui modelli economici e sociali del nostro sistema. L'emergenza sta mettendo in luce lo stato precario del Sistema sanitario nazionale e mettendo in ginocchio un tessuto di piccoli produttori, artigiani, lavoratori autonomi. La megamacchina non si ferma, non rallenta, non decresce.

La nostra scelta di vivere in un piccolo paese non nasce motivata dalla presunzione di ergerci a eroi per salvare la nostra comunità originaria, ma piuttosto dalla semplice idea che potrebbe essere sostenibile lavorare e vivere dignitosamente puntando sulla cultura, i saperi tradizionali, l'agrobiodiversità, l'ambiente, i musei locali. Una scelta di lentezza, fuori dalle logiche del profitto o della carriera, orgogliosamente anticapitalista. Con l'obiettivo di lavorare, possibilmente poco, per vivere e non vivere per lavorare. In queste settimane di quarantene, restrizioni sociali, mobilità limitata, la nostra quotidianità non è cambiata molto: si vive tra casa e laboratorio, distanti poche centinaia di metri l'una dall'altro e il più delle volte non si incontra nessuno per strada, ora come "prima". In questi giorni evadiamo dal domicilio e ci concediamo il lusso di qualche breve passeggiata verso un nuraghe periurbano o su un tratto del Sentiero Italia del CAI (che attraversa Armungia lungo la sua circonvallazione) e non incontriamo nessuno, ora come "prima". Per noi il "prima" del coronavirus è uno stato da superare, da riprogrammare. Non una condizione a cui fare ritorno.

Vivere in un piccolo paese è una condizione in cui non si ha la possibilità di effettuare delle scelte: non si sceglie la scuola, il medico di famiglia, un'attività sportiva, ma si accetta quello che c'è come unica possibilità. Non rivendichiamo servizi o assistenza, ma vogliamo confrontarci sugli aspetti qualitativi delle nostre vite, le potenzialità collettive e rinascere, da ora ma anche da "prima" della pandemia del Covid-19.

La tessitura manuale è stato il punto di partenza sul lavoro nella Rete dei piccoli paesi con il conferimento nel 2016 del Premio Bianchi Bandinelli alla Associazione Casa Lussu per "la tutela come impegno civile". Da circa dieci anni abbiamo iniziato a tessere a mano recuperando due tecniche tradizionali di Armungia. Abbiamo iniziato con la nonna di Barbara, Giovanna Serri, oggi 94 anni, che ha sempre tessuto e fatto di questa attività un'integrazione all'economia domestica. Siamo partiti da due tecniche tradizionali in uso ad Armungia:

1) la tessitura "a priali" (o "a litzos"), che è un tessuto lanciato con l'ausilio di un liccio supplementare (liccio maestro) ha la particolarità di creare un tessuto più strutturato, in quanto la metà dei fili dell'ordito sono caricati sul "liccio maestro", che crea il fondo, gli altri sono i licci per il motivo (trama d'opera); si tratta di una tecnica arcaica, che abbiamo riscontrato solo in alcune zone interne dell'Appennino abruzzese (comunità pastorali come quelle del Gerrei, che a parità di livelli di integrazione socio-culturale hanno risolto le esigenze materiali quotidiane con medesime soluzioni tecniche);

2) la tecnica denominata ad Armungia "a pappus" ("su pappu" è il seme commestibile della mandorla), che è un tessuto lanciato a due blocchi (cintura di monaco, "monk's belt"); questa tecnica veniva impiegata tradizionalmente per confezionare coperte e teli copripane.

Parliamo di tecniche, e non di motivi formali, che ogni artigiano è in grado di modificare, variare, trasmettere, e, con il tempo, far entrare nella cultura materiale condivisa dalla propria comunità.

Il tessitore è un costruttore, non un decoratore: i motivi non sono per lui ripetizione di iconografie esistenti, ma risultati dell'uso delle strutture tessili e quindi il suo lavoro sempre più si rapporta ad espressioni forti dell'arte quali la scultura e l'architettura (Paola Besana).

Le due tecniche menzionate attualmente non sono molto diffuse in Sardegna, in quanto non erano state inserite nei disciplinari di produzione dell'Ente regionale ISOLA, che a partire dalla fine degli anni '50 si è occupato delle produzioni artigiane, ma soprattutto di formazione professionale, di commercializzazione e supporto alla creazione di grandi centri cooperativi. ISOLA ha generato da subito un sistema di assistenzialismo, dall'occupazione alla vendita del prodotto, senza formare nuove

generazioni di artigiani o tecnici del tessuto, ma piuttosto operai tessili da inserire nelle grandi cooperative. Fallito l'Ente, morto l'artigianato. O quantomeno scomparsa la prospettiva di ragionare sulla tessitura in termini di piccolo comparto produttivo, ma relegata ad avere un ruolo come "arte per turisti".

La situazione della tessitura a mano si è aggravata quando, avendo perso gli artigiani la competenza tecnica, non si è fatta intervenire la figura del tecnico tessile con competenza di design, ma il così detto artista, che di tessitura non sa nulla, e che per ottenere i suoi disegni fa regredire gli artigiani a tecniche esclusivamente manuali. (...) Se conosciamo non solo la tradizione iconografica, ma anche i meccanismi tecnici da cui nascono i motivi tradizionali, non ci limiteremo alla conoscenza tecnica del passato, ma saremo un soggetto che si forma e si esprime nella ricerca e nella creazione. L'importante è che ciascuno di noi artigiani creatori, o artisti artigiani che dir si voglia, si ponga di fronte al fruitore con la coerenza e l'autorevolezza della propria ricerca personale. Non dimentichiamo che avendo scelto questo lavoro non vogliamo tornare "alla catena di montaggio" ma provare il piacere della nostra continua autoformazione (Paola Besana).

Non vogliamo ora procedere ad una disamina sulla politica dell'Istituto regionale o fare un'analisi economica di strategia per la tessitura in Sardegna, ma riflettere brevemente sulle connessioni fra saperi tradizionali, trasmissione degli stessi, prospettive microeconomiche per le piccole comunità delle aree interne. Nel pieno spirito della *Convenzione europea di Faro* (2005).

La tessitura fino agli anni '60 veniva insegnata attraverso il semplice meccanismo di trasmissione culturale intrafamiliare, tecniche e motivi venivano trasmessi esclusivamente oralmente. Ad Armungia alcune tessitrici introdussero, in virtù di quella capacità creativa propria dell'artigiano (inteso come chi ha un rapporto di stretto coinvolgimento con il proprio lavoro), importanti innovazioni, ad esempio la formalizzazione grafica su supporto cartaceo dei motivi geometrici da realizzare.

La testimonianza attiva e la capacità lavorativa di Giovanna, nonna di Barbara, hanno poi permesso negli ultimi dieci anni di trasmettere la pratica della tessitura a mano a Tommaso e Barbara di Casa Lussu, evitando che se ne perdesse traccia in maniera irreversibile.

Oggi lavoriamo esclusivamente a mano affiancando ai telai in legno che si usavano in questi piccoli paesi e che venivano realizzati dagli artigiani locali con il legno locale a disposizione (leccio, ginepro ecc.) telai più moderni di fabbricazione nordeuropea ma egualmente manuali.

Trasmissione dei saperi

Il problema della salvaguardia di un sapere tradizionale è strettamente collegato con la trasmissione. È innanzitutto necessaria la «sovrapposizione di un sapere scientifico su quello tradizionale» (C.G. Sias): noi abbiamo impiegato anni a imparare i gesti e il linguaggio da Giovanna, che poi abbiamo dovuto tradurre, codificare.

Oggi per la didattica usiamo telai da tavolo a leve, come si usano nelle scuole di tessitura in tutto il mondo (tranne in Sardegna!). Con pochi giorni si è in grado di capire come funziona la tessitura a mano, sgombrando il campo dalla retorica su un inavvicinabile mestiere esclusivo delle donne e permeato da un alone mistico-magico tanto caro al mondo intellettuale isolano. La tessitura poi, come altri lavori artigiani, non deve essere trasmessa in maniera immutabile.

Il tessitore a mano moderno, se è creativo, non tesse a metraggio, ma progetta e tesse oggetti d'uso per la casa, l'abbigliamento o oggetti tessili d'arte. Come designer-tessitori a mano contemporanei

non ha significato ripetere, a costi chiaramente maggiori, ciò che l'industria già fa oppure copiare pedissequamente oggetti della tradizione popolare. Secondo me, qualunque sia il livello della nostra preparazione, ha unicamente significato usare le nostre competenze tecniche e la nostra capacità di ricerca per disegnare per l'industria e per progettare tessuti strutturati in funzione della creazione di oggetti tessili (Paola Besana).

Capacità di innovare la cultura materiale tradizionale

Imparare a gestire tutto il processo di produzione e le sue variabili significa essere partecipi della creazione ed evoluzione della cultura materiale. La cultura e la tradizione sono sistemi complessi, ma soprattutto dinamici e in continua evoluzione. Se si cerca di isolare, cristallizzare, perpetuare in maniera immutata e immutabile la tradizione non si fa altro che fossilizzarla e rinchiuderla in una gabbia dorata. Si tratta di individuare costanti e variabili: le tecniche tradizionali e il lavoro manuale sono le costanti, le variabili sono i risultati formali che si ottengono agendo sui materiali, colori, numero di fili per centimetro, parlando di tessitura. Essere autoproduttori.

Creare, costruire, vendere oggetti che stanno in quello spazio indefinito del "nè arte nè design" [...] *L'autoproduttore è tante cose allo stesso tempo: creatore, ricercatore, operaio, comunicatore, commesso viaggiatore. Essere produttore significa soprattutto conoscere e avere sotto controllo tutte le fasi del processo, dall'idea alla commercializzazione del prodotto* [...] *C'è poi la consapevolezza delle connessioni fra progetto, produzione, lavoro, ambiente, comunicazione, commercio e valore. Trovare soluzioni che armonizzino produzione e consumo, etica ed estetica* (Clara Mantica, *Manifesto dell'autoproduzione*).

Trasmissione e innovazione dei saperi sono quindi aspetti strettamente legati perché hanno a che vedere con la diffusione e la circolazione dei saperi. Il nostro atteggiamento è quello di alimentare la diffusione, incoraggiare le mescolanze, favorire la reinterpretazione. Questa è la via per far sopravvivere e salvaguardare tecniche antiche, che è contraria a quella del protezionismo o della gelosia artigiana. Design "dall'interno" significa quindi il percorso in cui l'artigiano diventa un innovatore della tradizione e un "creatore" di nuove tradizioni a partire dalla propria tecnica storica (Richard Sennett, *L'uomo artigiano,* Feltrinelli 2008).

Lavorare in filiera

Ogni famiglia fino agli anni '60 destinava una porzione di terra alla semina del lino. Dopo il raccolto il lino veniva portato a macerare al fiume, dove rimaneva per un periodo di 8-10 giorni. Una volta asciugato e seccato (talvolta veniva passato nel forno ancora caldo dopo la cottura del pane), veniva battuto e scelto per la filatura.

Una eredità del Piano Marshall è stata l'imposizione per l'Italia di non coltivare più canapa italica da fibra (l'Italia era il secondo produttore al mondo dopo la Russia) e di assoggettarsi agli Stati Uniti per l'acquisto del cotone. Il potenziale della canapa è ovviamente collegato anche con la produzione di materiali alternativi alla plastica, sottoprodotto del petrolio. L'utilizzo del cotone è entrato così anche nei disciplinari regionali sulla tessitura tradizionale, mentre noi sosteniamo che sarebbe più interessante tornare all'utilizzo delle fibre vegetali regionali, o almeno nazionali, tradizionali: lino, canapa ecc.

Riposizionare quindi la tessitura a mano in una prospettiva di filiera, in cui anche la produzione agricola e dell'allevamento abbia un ruolo fondamentale. Valorizzare la lana sarda non solo come scarto ma come bene primario.

Musei locali

Avere il nostro atelier all'interno del Museo Etnografico comunale significa rendere viva la musealizzazione legata ai lavori tradizionali. Questo è in linea con la Carta ICOM Italia del 2014 (*Carta di Siena*) in cui si prospetta un ruolo per i musei locali di presidi territoriali e centri di iniziativa piuttosto che semplicemente di luoghi di conservazione degli oggetti.

L'Italia è un Paese di paesi e quindi anche un Paese di musei locali: oltre 5000 musei di cui circa il 20% etnografici. Luoghi della memoria che dovrebbero diventare luoghi dell'iniziativa e della programmazione culturale e territoriale legate al patrimonio.

Il Sistema museale di Armungia nasce con un primo impianto già negli anni '80 come museo di comunità: grazie ai suggerimenti di Joyce Lussu, con il prezioso coordinamento di Mariuccia Usala (maestra di scuola ad Armungia) e Gabriella Da Re (Università di Cagliari) fu fatta una raccolta di oggetti del lavoro e della vita di prima della modernizzazione, a cura soprattutto delle donne. Gli oggetti etnografici provenivano dalle donazioni delle famiglie. Da questa raccolta nel tempo, intorno al 2000, nacque un museo studiato e organizzato con il supporto degli antropologi dell'Università di Cagliari, dedicato al lavoro e alla vita quotidiana del territorio e nominato "Sa Domu de is Ainas" (La Casa dei Mestieri). Dal 1998 al 2000 Armungia ospitò uno stage di ricerca antropologica sul campo dell'Università La Sapienza di Roma, quando Pietro Clemente era titolare della cattedra. Durante questo triennio sono state prodotte diverse pubblicazioni che hanno implementato il museo attraverso il lavoro svolto sulla sua comunità. In seguito, dopo una prima mostra permanente, nacque nel 2008 in un palazzo storico nel centro del paese il Museo Emilio e Joyce Lussu, figure che rappresentano la storia dell'autonomia della Sardegna, un importante capitolo della storia delle lotte sociali e dell'antifascismo italiano del '900 e un contributo alle istanze terzomondiste legate alla guerre di liberazione anticoloniali.

Oggi Armungia è un luogo in cui memoria storica, etnografia, patrimonio archeologico e attività legate al patrimonio intangibile sono gestite da un sistema museale diffuso, una partecipazione di Amministrazione pubblica e soggetti privati.

Tessitura a mano e piccoli paesi

L'Associazione Casa Lussu è nata nel 2014 con l'obiettivo di promuovere la tessitura manuale. È un progetto nato "dall'interno", dalla casa, dalla famiglia. In un secondo momento è arrivata la consapevolezza e la presa di coscienza di quanto stavamo facendo: è stata in primo luogo la collaborazione con gli antropologi di SIMBDEA che ci ha aperto lo sguardo verso il valore, ma soprattutto il potenziale, anche economico, del patrimonio culturale intangibile. Abbiamo quindi conosciuto, e ne abbiamo fatto la nostra bandiera, la *Convenzione di Faro* e i concetti di eredità culturale e comunità di eredità e abbiamo convogliato tutto questo lavoro nella rete dei piccoli paesi che si occupa di strategie per le aree interne, o marginali, in particolare quelle di montagna

Dal 2016 organizziamo "Un Caffè ad Armungia": nato come festival dei piccoli paesi oggi è un insieme di iniziative diffuse in tutto l'anno. "Giornate per il territorio" nel 2019, "Cose che si possono fare" per il 2020: una scelta di "defestivalizzarci". Il festival nasceva come mezzo per diffondere conoscenza e creare momenti di approfondimento teorico, incontro, socialità. Il fine non è quello di implementare il modello festival per farlo diventare una grande giostra di pochi e concentrati giorni all'anno, ma la nostra iniziativa tende a praticare la quotidianità, stimolare la comunità e il territorio affinché tutto questo riattivi economia e sostenibilità per la vita in questi piccoli paesi. Oggi per noi occuparci di ICH non significa solo salvaguardia del patrimonio, ma soprattutto possibilità di riattivare delle microeconomie locali a partire da questo.

Alla fine degli anni ‘90 del ‘900 fu completata la strada che collega Armungia alla costa e da allora il paese non è più *finis terrae* e ha più scelte sia sul piano dei servizi che su quello delle possibilità turistiche. Ciononostante il calo demografico, il gravitare sulla città e sulla costa, il permanere di una pastorizia e agricoltura marginali, un alto indice di vecchiaia, incidono ancora in termini di disgregazione sociale, mancanza di occupazione e di sviluppo locale.

Tutta l’Italia delle “zone interne” vive, dopo la grande trasformazione degli anni ‘60, gravi problemi di abbandono ai quali solo da una decina di anni è stata posta attenzione. Queste aree interne riguardano circa il 60% del territorio nazionale, e rappresentano l’Italia delle diversità, rispetto alle metropoli che sono cresciute in modo eccessivo e rappresentano la nuova Italia della modernità. Solo negli anni 2000 il governo si è dotato di strumenti di analisi e di sollecitazione di uno sviluppo localizzato per rispondere a questa situazione.

Uno strumento di nuova coesione sociale è la Strategia Nazionale Aree Interne (SNAI), altri sono la crescente coscienza e organizzazione dal basso di risposte, con reti dei piccoli paesi ma anche nuove prospettive di studio come quelle interdisciplinari del volume *Riabitare l’Italia* a cura di Antonio De Rossi (Donzelli, 2018), che indica l’esigenza di invertire il processo che ha portato all’abbandono del cuore dell’Italia montana, collinare, insulare, rurale.

Casa Lussu si pone oggi come punto di riferimento radicato e innovativo nel paese, generando una piccola corrente di movimenti culturali. Ad Armungia sono nati vari B&B, e anche un ristorante. Nonostante la situazione complessiva sia sempre assai difficile, si può dire che i musei, il nuraghe, i passaggi turistici hanno prodotto una ripresa nel paese e le statistiche più recenti segnalano un leggerissimo decremento relativo dell’indice di invecchiamento. Casa Lussu inoltre si connette con le esperienze di agrobiodiversità e di offerta alimentare tradizionale di cui è protagonista la vicina Cooperativa agricola San Nicolò Gerrei.

Riabitare i luoghi con un rilevante capitale culturale può aprire una prospettiva nuova e dinamica, rianimando le diverse espressioni del patrimonio culturale della comunità in una prospettiva non solo conservativa ma dinamica e innovativa. In un certo senso i fattori di sviluppo sostenibile non sono quelli tradizionalmente patrimoniali (i musei, il nuraghe) ma quelli della innovazione guidata dalla tradizione (lavori artigiani e biodiversità) legate a nuovi insediamenti o cittadinanze temporanee (residenze, stages, soggiorni turistici lunghi) basati su nuovi saperi pratici, un patrimonio immateriale che veniva però da esperienze del passato. È stato questo ritorno al territorio che ha rivitalizzato dei musei che potevano rischiare di essere cattedrali nel deserto.

Costruire insomma intorno a una comunità marginale un’attenzione che contiene forti potenzialità di futuro. Un nuovo tipo di sviluppo basato sulla “coscienza di luogo”. Spesso nei casi di nuovi soggetti che ri-abitano le zone abbandonate c’è alta scolarizzazione e forte progettualità innovativa. Occorre che gli enti locali e le comunità storiche sappiano accogliere questa nuova prospettiva e possano orientarsi verso una nuova definizione comune inclusiva di comunità. E occorre superare la subalternità alle città per rivendicare nuove prospettive e nuove frontiere.

Saperi tradizionali, agrobiodiversità, ambiente sono fattori predisponenti per questo tipo di nuova identità locale. Armungia mostra già ora queste possibili linee che la porterebbero ad essere un buon esempio nel campo della gestione del patrimonio, di integrazione tra patrimonio immateriale e musei, paesaggio storico, patrimonio naturale e biodiversità alimentare, turismo di qualità e di piccoli numeri.

Detto questo, forse dovremmo ripartire da questa "emergenza coronavirus" non per sperare di tornare al più presto a "come era prima", ma per riprogrammare i territori, i modi di produzione, i rapporti sociali e ripensare il centro e la periferia.

Dialoghi Mediterranei, n. 43 maggio 2020

Barbara Cardia, artigiana tessitrice. Dal 2009 si occupa di tessitura a mano su telai orizzontali. È socio fondatore dell'Associazione di promozione sociale "Casa Lussu", con sede ad Armungia (CA), che si occupa dello studio e della ricerca delle tecniche tradizionali, in particolare la tessitura "a priali". Nel laboratorio artigiano dell'Associazione svolge attività didattiche di tessitura. Ha approfondito la sua formazione presso il laboratorio "La Tela" di Macerata e attraverso alcuni corsi nello studio di tessitura di Paola Besana a Milano. Ha svolto ruolo di docenza nell'ambito del progetto della Regione Sardegna "Artimed", in collaborazione con l'Università di Architettura di Cagliari e Alghero e per il progetto "La tela di Aracne" dell'Unione dei comuni del Gerrei. Ha esperienza triennale di assistenza domiciliare con un utente affetto dalla sindrome di Down.

Tommaso Lussu, cresce a Roma dove frequenta il liceo classico e si laurea in Archeologia preistorica nel 1999 a "La Sapienza". Lavora per i Beni Culturali nell'ambito del restauro di opere manufatti e artistici, progetti europei di ricerca e con società di indagini territoriali ed archeologiche. Dal 2008 risiede in Sardegna, ad Armungia, dove si dedica al recupero della tessitura tradizionale e al progetto del laboratorio di Casa Lussu. Prosegue la sua formazione in ambito tessile studiando con altre tessitrici e designer. Nel 2014 fonda, insieme a Barbara Cardia, l'Associazione Casa Lussu.

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

Ammentos. Archivio memorialistico della Sardegna: un'Arca delle Memorie

il centro in periferia

di *Gavina Cherchi*

All'origine di *Ammentos. Archivio memorialistico della Sardegna* c'è un interesse condiviso, da parte di un gruppo di studiosi, studenti, comuni cittadini, per la valorizzazione del ricchissimo patrimonio di diari, memorie, carteggi, archivi di famiglia, dell'Isola: una *memoria sommersa* fatta di scritture di gente comune, che narrano, a chi le sappia ascoltare, innumerevoli microstorie di vite "ordinarie", oscurate dal cono d'ombra degli eventi straordinari registrati dalla macrostoria.

Una analoga convinzione ha dato vita, in Italia, intorno agli anni Ottanta del secolo scorso, all' *Archivio Diaristico Nazionale* di Pieve Santo Stefano, fondato nel 1984 dal giornalista e scrittore Saverio Tutino; all'*Archivio della Scrittura Popolare* di Trento; all'*Archivio Ligure della Scrittura Popolare* di Genova; e, in Spagna, all' *Archivo de Escrituras Cotidianas* di Alcalá di Henares.

Riaffiorano così, grazie a un paziente lavoro di scandaglio di questi Archivi, da quella "memoria sommersa", tracce di vite ordinarie, vite di gente comune. Uomini, donne, esuli, migranti, soldati, lavoratori, attraverso la parola scritta, soprattutto nelle guerre, negli esili, nelle migrazioni (*eventi separatori* per eccellenza), tentano di riannodare i fili spezzati delle relazioni interrotte, degli affetti familiari, delle abitudini del mondo di prima, di creare cioè un *surrogato* di presenza nell'assenza forzata dai loro universi domestici. Scrivono per fronteggiare il caos di eventi straordinari che hanno sovvertito l'assetto della vita quotidiana, ma anche per non diventare *invisibili*, non essere dimenticati, per lasciare una *traccia* di sé che non scompaia, non si dissolva, non si perda, nel mare del tempo, come la scia di un barca, del cui passaggio non resta memoria.

Far riemergere queste tracce che innumerevoli *scriventi* hanno depositato lungo le loro derive significa sottrarle al silenzio e restituire visibilità e dignità di testimonianza a *frammenti* di storie personali, di vicende private, troppo a lungo escluse da una Storia collettiva e impersonale. E si giunge anche a scoprire che – come scrive l'antropologo Pietro Clemente – «gli scritti di memoria della gente comune sono opere letterarie bellissime e impreviste, e che il mondo letterario non ha la *pietas*, la teoria e la pazienza sufficiente per imparare a leggerle».

Questi Archivi sono una straordinaria risorsa: questi diari, carteggi, epistolari, ma anche testi poetici e canzonieri, costituiscono un immenso *polifonico* repertorio di scritture popolari in cui la memoria prende corpo, diventa vita che si racconta, che vuole essere raccontata, passato che irrompe, non pacificato, nel nostro presente.

Allora, quando la memoria diventa "ferita che si riapre", si rivela *l'ordito* nascosto delle esistenze degli altri, in cui si innesta e da cui si dipana la *trama* della nostra esistenza, della nostra storia, della nostra identità. Alla ricostruzione di questo ordito, cui gli Archivi di Trento, di Genova, di Pieve Santo Stefano, Alcalà, lavorano da anni, mancava finora il contributo della Sardegna.

Ammentos. Archivio memorialistico della Sardegna, rappresenta quindi, per la nostra Isola, un'assoluta novità: ideato e messo a punto da un gruppo di ricerca "accademico" (docenti, laureati e studenti del *Dipartimento di Storia, Scienze dell'Uomo e della Formazione* dell'Università di Sassari), prevede per statuto uno scambio culturale costante con il mondo "non accademico", con la società civile, col territorio e con il resto del mondo, attraverso la sua attività di raccolta documentaria, di laboratori, seminari, convegni, mostre, pubblicazioni, partenariati e collaborazioni. Non è dunque solo uno luogo fisico, chiuso e immobile, di raccolta e custodia inventariale di documenti del passato, ma anche uno spazio simbolico *aperto* e dinamico, che mette in *comunicazione* quel passato con questo nostro presente, la scrittura popolare della gente comune, ancora viva di *oralità*, e la scrittura sofisticata dei letterati, degli studiosi e ricercatori, la prospettiva dal basso e quella dall'alto, la cosiddetta *cultura egemone* e la cosiddetta *cultura subalterna*. All'Archivio infatti può contribuire chiunque, e chiunque lo può consultare, interpretare, far vivere, gli studiosi come i cantastorie, gli specialisti come i comuni cittadini.

Ammentos valorizza così una idea di *cittadinanza attiva* che ha pure determinato la scelta di Ittireddu, quale propria sede. In questo piccolo paese del Logudoro, non distante dalla città di Sassari, abitato da una comunità culturalmente vivace e coesa, l'Amministrazione, guidata dal Sindaco archeologo, Franco Campus, socio fondatore di *Ammentos*, ha messo a disposizione spazi idonei in comodato d'uso, e risorse finanziarie, a sostegno di questo progetto che dischiude interessanti prospettive di

sviluppo culturale nonché economico (promozione delle attività legate alla ospitalità, alla imprenditoria e artigianato locali). *Ammentos* può così contribuire a porre un argine al rischio, che anche sul piccolo paese di Ittireddu incombe dello spopolamento.

Il sostegno di questa piccola comunità, e un finanziamento della Fondazione di Sardegna, hanno consentito all' Arca di *Ammentos* di iniziare felicemente la sua *navigazione*, lo scorso maggio, con un importante Convegno Internazionale: «*Scritture popolari: una "memoria sommersa"*. L'esperienza degli Archivi nazionali e internazionali e la nascita di *Ammentos».* Con questo Convegno si è inaugurata la sede di *Ammentos*, presso l'ex scuola elementare, dedicata alla memoria di Gavino Cherchi, nato a Ittireddu nel 1911, insegnante, scrittore e partigiano, ucciso dai nazifascisti il 28 marzo del 1945 presso Colorno, e nel parmense, ormai da anni silenziosa e deserta, e che ora può rivivere e animarsi di presenze grazie ad *Ammentos* e alla Biblioteca comunale del paese che vi sarà presto trasferita.

Ittireddu, questo piccolo paese di cinquecento abitanti, ha saputo accogliere, con antica e collaudata ospitalità, numerosi studiosi, ricercatori, studenti e artisti, alcuni provenienti anche da molto lontano, e contribuire così a creare un atmosfera ideale per il dialogo, lo scambio, le progettualità. Il programma, deliberatamente interdisciplinare, delle due intense giornate di Convegno, con i nomi di storici, come (da Sassari) Marco Milanese, Attilio Mastino, Fiamma Lussana, (da Alcalà de Henares) Antonio Castillo Gomez, Veronica Sierra Blas, (da Pieve Santo Stefano) Nicola Maranesi, (da Trento) Quinto Antonelli e Michele Toss, poi antropologi, come Pietro Clemente (da Siena), Martina Giuffré (da Parma), Ella Johansson (da Uppsala), giuristi come Mario Tocci (da Sassari), esperti di archivistica come Enrico Fenu, scrittori come Diego Satta e Bernardo Demuro, artisti come Paolo Fresu, Claudio Nicoli, ne è eloquente testimonianza. Emblematica, poi, e promettente per il futuro di *Ammentos*, è stata la partecipazione delle Associazioni culturali di Ittireddu, del Coro "Monte Ruju", del gruppo folk, "Santu Jagu", dell'Associazione ippica di Ittireddu, e della Compagnia teatrale "Sant'Alène", degli amateurs che, assieme agli attori professionisti della Compagnia teatrale *Theatre en vol*, di Sassari, avrebbero dovuto dar vita a un *reading* itinerante nelle vie del paese, che causa maltempo, si è rapidamente commutato in una comunque memorabile *performance* all'interno della bella e scenografica Sala Consiliare del Comune.

Ed è lì, nella Sala consiliare che, grazie alla musica, e alla danza, questo incontro inaugurale è poi diventato una festa: in particolare, infatti, per la prima volta in assoluto, il Coro tradizionale di Ittireddu (con il Maestro Ciro Cau) ha incontrato un Quartetto di violoncelli del Conservatorio di Sassari (preparato dal Maestro Gian Battista Ledda), e le voci e i suoni della musica (cosiddetta) popolare si sono uniti, legati, accordati, armonizzati con le voci e i suoni di strumenti della musica (cosiddetta) colta.

La novità ha sorpreso, incantato e commosso tutti, in particolare gli ospiti e relatori d'oltremare, per i quali era stato opportunamente predisposto un programma di sala bilingue, con i testi delle canzoni in lingua sarda e italiana, canzoni d'amore, per una donna e per il proprio piccolo paese, Ittireddu "biddighedda solitaria de Logudoro", ma anche di ribellione, che appartengono alla tradizione musicale e poetica dell'Isola. Ecco i testi in *limba* sarda e la traduzione in italiano.

"A diosa"

di Badore Sini

Non potho reposare/ amore, coro/pessande a tie so/donzi momentu./No istes in tristura/prenda de oro/nè in dispiaghere/o pessamentu./T'assicuro ch'a tie/solu bramo,/ca t'amo forte/t'amo, t'amo, t'amo./ Amore meu,

prenda de istimare/ s'affettu meu a tie / solu est dau;/ s'are giuttu sas alas a bolare, / milli bortas a s'ora ippo volau;/ pro benner nessi pro ti saludare, / s'atera cosa nono a t'abisare.

[Non trovo riposo, / amor mio, cuore mio:/ sempre verso te /è rivolto il mio pensiero./Non esser triste,/ o mio gioiello d'oro,/ non dispiacerti,/ e non preoccuparti per me. / Ti giuro di desiderare / soltanto te,/perché io t'amo follemente/ e follemente io ti amo./ Amore mio,/ gioiello amato,/ solo per te / corre il mio affetto;/ se ali avessi avuto / per volare,/ mille volte / da te / in un'ora sarei stato;/ per salutarti/ almeno / e non solo / per guardarti. *Versione in lingua italiana di G.B. Ledda*].

"Sabore de antigu"

di Costantino Iddas

Ittireddu cun pagos abitantes,/ biddighedda solitària de Logudoro,/ custoida in mesu a tres gigantes/ chi l'abbratzant comente cosa issoro,/l'alimentant cun venas abbundantes/ in mesu a su nuràgicu tesoro./ Un'alenu de respiru antigu/ s'intendet impare a su cimentu:/ crèsias, olias e àrbores de figu / nch'ant isfidadu sèculos de bentu,/ boes arados e farche pro su trigu /sunt mentovu de cale siat ammentu./ Totu est contadu in sa cantilena / chi si repitiant sos bajanos / umbras passadas de risu e de pena/ falant, torrant in palinzos e pianos.

[*Sapore di antico*. Ittireddu con pochi abitanti,/ paesino solitario in Logudoro,/ incastonato in mezzo a tre giganti / che l'abbraccian come fosse cosa loro, / e lo nutron con le fresche sorgenti,/in mezzo ad un nuragico tesoro. / Un soffio, un fiato di respiro antico / si percepisce assieme a quel cimento: / chiese, oliveti e alberi di fichi / che hanno sfidato secoli di vento, / buoi d'aratura e falce per il grano, / in qualsiasi ricordo son presenti. / Tutto è narrato nella cantilena / Ripetuta dai giovani in paese, / ombre passate di pianto e di risate, / scendono e tornano in collina e al piano].

"Procurade 'e moderare"

di Frantziscu Ignàtziu Mannu

Procurade 'e moderare, / barones, sa tirannia, / chi si no, pro vida mia, / torrades a pe' in terra! / Declarada est già sa gherra / contra de sa prepotenzia, / e cominzat sa passienzia / in su pobulu a mancare. / Custa, pobulos, est s'hora / d'estirpare sos abusos! / A terra sos malos usos, / a terra su dispotismu; / Gherra, gherra a s'egoismu, / Et gherra a sos oppressores; / Custos tirannos minores / Est prezisu humiliare / Si no, chalchi die a mossu / Bo 'nde segade' su didu. / Como ch'est su filu ordidu /A bois toccat a tèssere, / Mizzi chi poi det essere / Tardu s 'arrepentimentu; / Cando si tenet su bentu / Est prezisu bentulare.

[Cercate di frenare, / baroni, la tirannia, / altrimenti, lo giuriamo, / vi disarcioneremo!/ La guerra contro la prepotenza / È già stata dichiarata / e la pazienza del popolo /ormai sta per esaurirsi. / Popoli, è giunta l'ora / d'estirpare gli abusi; / A terra, a terra le brutalità, / a terra il dispotismo; / sia guerra all'egoismo, / sia guerra agli oppressori; / questi signorotti/ è necessario umiliare. / Non osi chi fu inerte / mordersi le dita; / ora che la tela è ordita / spetta a voi tessere. /Tardivo potrebbe essere / un giorno il pentimento; / quando si alza il vento / è necessario trebbiare. *Versione in lingua italiana di G. B. Ledda*].

La festa è poi culminata con le danze del *Gruppo Folk "Santu Jagu"*: antiche coreografie del passato, risvegliate dal suono travolgente della fisarmonica o organetto (*su sonette*) di Sergio Incònis.

La musica e l'arte (le arti) hanno avuto un ruolo decisivo anche in occasione del nostro secondo *Convegno* interdisciplinare, intitolato *Io ricordo. Identità e memoria nelle malattie neurodegenerative. Persone, esperienze, narrazioni* (Ittireddu, 19 ottobre 2019), impeccabilmente curato nei dettagli dal nostro Socio Nanni Campus, e ispirato da un documento straordinario donato all'Archivio nel maggio scorso: le memorie (vergate a matita) di una anziana signora, Maria Elena

A., con diagnosi di demenza in fase iniziale. A partire dal palinsesto di questa scrittura di memoria, e intorno ad esso, si sono intrecciati gli interventi di neurologi, geriatri, antropologi, educatori, assistenti sociali, *caregivers*, giuristi, filosofi, letterati, artisti. Maria Rita Piras, neurologa, Paolo Putzu, geriatra, Pietro Clemente, antropologo, Donatella Puliga, classicista e antropologa del mondo antico, Rosa Ferreri, del Centro Alzheimer del San Camillo di Sassari, Giampaolo Cherchi, giovane filosofo del Dipartimento di Storia, Scienze dell'uomo e della Formazione della Università di Sassari, di Ernestina Pellegrini, docente di Letterature comparate a Firenze e vicepresidente dell'Archivio della Memoria e Scrittura delle Donne, Mario Tocci, Docente di Legislazione dei Beni culturali presso il nostro Ateneo (e Socio Fondatore di Ammentos), assieme Antonio Davide, performer e artista visivo, e ad Antonello Fresu, psichiatra e artista, autore di due installazioni "Ri-trascrizioni" e "Trattas" [Tracce], hanno indagato i chiaroscuri della *memoria* "fragile" di persone le cui identità, le cui esistenze, le cui storie, sembrano destinate a finire "disperse" nel silenzio della "terra incognita" delle malattie neurodegenerative. Gli scritti di Maria Elena la sottraggono, assieme alla sua storia, a quel destino di silenzio: e la *musica*, quella di un violoncello solo che intercalava la lettura di alcune pagine, e ne colmava di risonanze i "vuoti", le "intermittenze", ha reso ineludibile il richiamo della sua voce, in tutti noi.

Ha scritto, a questo proposito, l'antropologo Pietro Clemente, Socio onorario di *Ammentos*, che era fra i relatori:

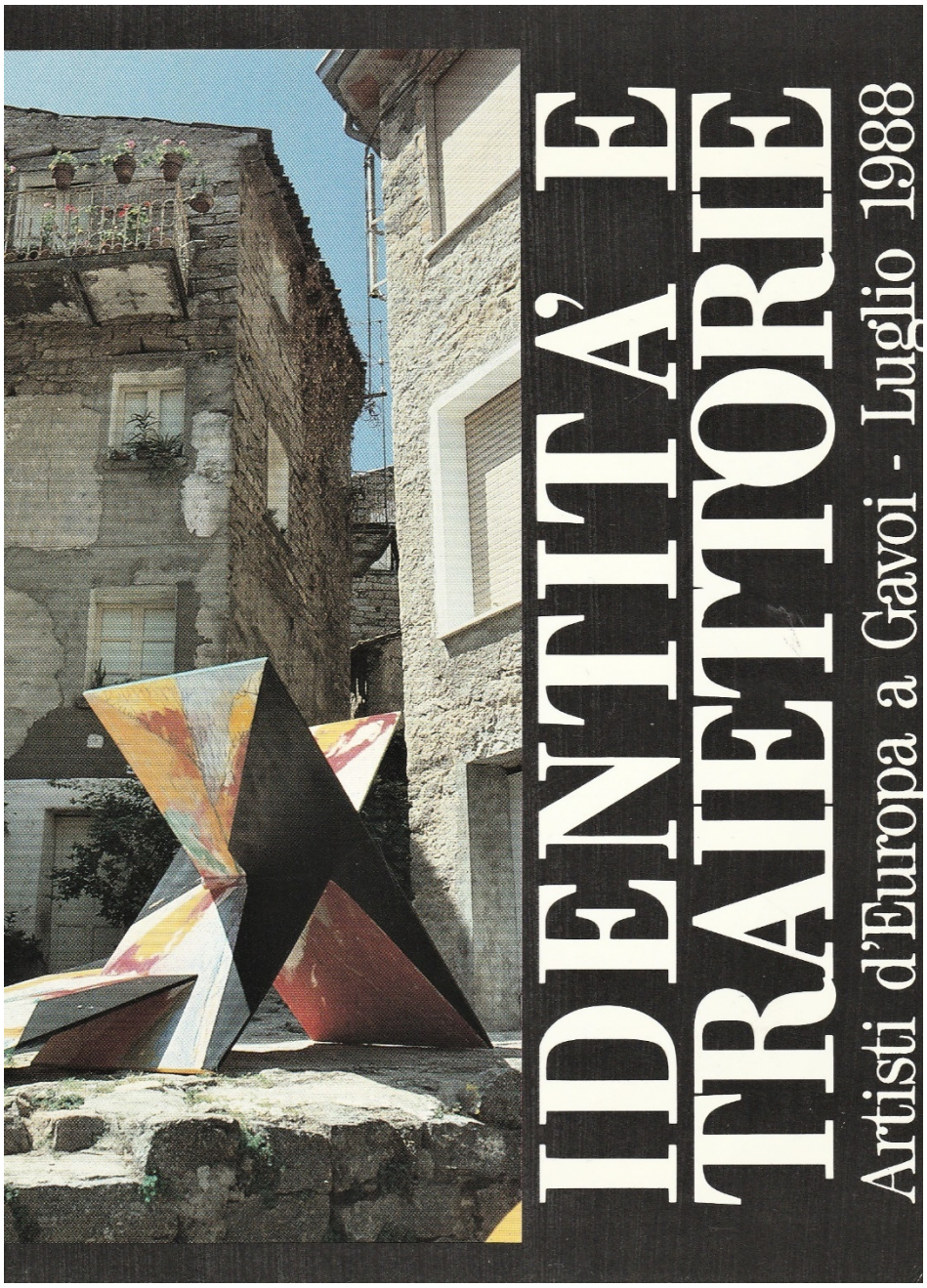
*«*Il convegno è finito, è ora nella memoria, è diventato esperienza. Nato come un incontro di diverse competenze intorno a un unico tema, quello più noto col cognome di uno studioso tedesco: ALZHEIMER, è stato – a detta di tutti i presenti – particolarmente intenso. Potrei dire bello. Ma è una parola abusata. Neurologi, geriatri, antichisti, antropologi, critici letterari, musicisti, artisti messi insieme hanno fatto una polifonia davvero rara, a tratti emozionante. Tutto stava intorno all'impegno di scrivere la sua vita di una donna colpita da quel tipo di malattia: al convegno c'erano sua figlia e sua nipote che la rappresentavano, che avevano aperto le porte della memoria privata a una riflessione comune. E tutti gli interventi sono stati in consonanza su questa dimensione, per evitare che Maria Elena, la donna che scrive: Io ricordo, diventasse 'oggetto' di ricerca e non soggetto, tutti abbiamo raccontato la nostra vita in compagnia della malattia, chi attraverso la madre, chi la nonna, chi la compagna o il padre, chi un collega o una collega. Un coro che avvicinandosi alla scrittura di Maria Elena faceva la polifonia giusta. L'idea che la ricerca è un essere insieme e un essere con. Molti ospiti venivamo dalla Toscana, per tutti è stato un incontro intenso anche per l'accoglienza. È stata una Sardegna ricca di storia, pensosa, ma insieme ancora capace di offrire la propria differenza, in forma di dialogo, come di cibo, di racconto e di memoria. Di piccolo paese che investe nella cultura per non scomparire e per sapersi trasmettere. Il sindaco archeologo ci guida al grande nuraghe di Torralba e ci racconta le cose incredibili che ha trovato negli scavi. Ci presta la sua esperienza di scoperte, con la testa ben concentrata su storie di tremila e più anni fa, ma con un racconto che parla con la voce della ricerca e dell'immaginazione. Simona maestra di cibi, consapevole che essere a tavola è anche una cerimonia, col marito pastore-scultore, è il ponte tra una generazione raccontata ed una che forse – speriamo – anche in futuro connetterà memoria del passato e progetti di avvenire. Gavina la presidente di Ammentos, studiosa universitaria di estetica, che vive tra Siena/Arezzo e Sassari ha avuto l'immaginazione giusta, forse il coraggio, di fare un convegno dove una ragazza col violoncello suonava Bach per commentare le memorie scritte di Maria Elena. Dove due artisti immergevano se e noi – con le forme dell'arte 'postconcettuale' – in una riflessione critica sui linguaggi, le comunicazioni di un mondo sempre più astratto e anomico. Dove nessuno era dello stesso specialismo dell'altro. Ho imparato molto e credo anche altri come me. Abbiamo lasciato un debito a Ittireddu, e dentro di noi credo sentiamo tutti il fermento di un lavoro iniziato che ci lavorerà dentro i pensieri. Che forse ci farà ritrovare».

Questo, per tutti noi di *Ammentos*, e per Ittireddu, il piccolo paese del Logudoro in cui l'Archivio dimora, è l'augurio più bello.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Gavina Cherchi, nata a Sassari, dopo la laurea a Pisa in Filosofia morale, ha successivamente ottenuto un PhD in "Combined Historical Studies" presso il Warburg Institute (Università di Londra). È Professore associato di Estetica presso il Dipartimento di Storia, Scienze dell'uomo e della Formazione della Università di Sassari. Membro del comitato scientifico del "Giornale critico di Storia delle Idee", della rivista "Fontes", e di "Progressus". È socio fondatore della Associazione Warburg- Italia (Siena, 1999), e Socio della SIE (Società Italiana di Estetica). Dal 2018 è presidente di "Ammentos. Archivio memorialistico della Sardegna" che opera da un piccolo paese della Sardegna, Ittireddu, in connessione con una rete di qualificati partner scientifici nazionali e internazionali. Tema centrale della sua ricerca scientifica è il potere delle immagini nella loro tensione dialettica col potere delle parole, nonché quello, necessariamente interdisciplinare, della "memoria".

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



Nella copertina un'opera dello scultore Roberto Puzzu

C'è speranza se questo è accaduto e accade

il centro in periferia

di *Mariangela Sedda*

Ittireddu è uno degli innumerevoli borghi italiani che rischiano di scomparire a causa dello spopolamento. È situato nel nord della Sardegna, in una regione bella fin dal nome: Logudoro. In verità Ittireddu, piccola Ittiri, anche nell'Angius-Casalis, *Dizionario degli Stati del re di Sardegna* finito di pubblicare a Torino nel 1856, è descritto come un piccolo villaggio e non tra i più prosperi in quella Sardegna ricca di miseri villaggi. Oggi il numero dei suoi abitanti è diminuito, è intorno ai cinquecento, rispetto agli anni settanta del Novecento in cui contava oltre duecento abitanti in più. A

Ittireddu si è tenuto il 5 e 6 maggio 2019 il convegno *Scritture popolari: una memoria sommersa. L'esperienza degli archivi nazionali e internazionali e la nascita di Ammentos.*

L'archivio della memoria delle scritture popolari di Ittireddu è nato per volontà di un'appassionata, volitiva docente di Estetica dell'università di Sassari, Gavina Cherchi, presidente dell'associazione *Ammentos* che ha galvanizzato un gruppo di persone, col sostegno di un attivo sindaco archeologo, Franco Campus, e di altri soci fondatori e onorari. La trentennale esperienza dell'archivio diaristico di Pieve Santo Stefano continua a dare i suoi frutti anche in Sardegna. L'intento è quello di salvaguardare la fragile memoria, le scritture popolari della gente comune, di quelli che non hanno pubblicato libri ma hanno sentito il bisogno, spesso con una lingua incerta, approssimata, zoppicante, di tenere un diario, di lasciare tracce delle loro vite oscure, per dare notizia di avvenimenti minimi, di scrivere lettere per comunicare dai luoghi di emigrazione, di corrispondere con chi era emigrato, con chi era in guerra, lasciando non solo traccia di sé, ma di tutto un mondo.

Questo convegno ha avuto serietà scientifica, qualificate relatrici e relatori, presenti anche studiosi di università straniere e di importanti archivi, scrittrici e scrittori, ma niente dell'inamidata accademia. C'era il nostro Pietro Clemente, antropologo che si spende generosamente per far vivere i piccoli centri che scommettono sulla cultura come carta vincente per non scomparire. Ricordo, solo per la Sardegna, il suo lavoro di tre anni, 1998- 2000, ad Armungia, paese di 480 abitanti, patria di Emilio Lussu, con gli studenti della Sapienza. Clemente, sempre pronto a dare il suo appoggio ad iniziative di questo genere, dove al rigore scientifico si unisce l'interesse per le vite che non lasciano traccia, per quelle vite *non illustri* di pontiggiana memoria, citate in questo convegno. Clemente è, tra le molte altre cose, membro della giuria del premio di Pieve Santo Stefano, ed è una delle anime del festival *Un caffè ad Armungia* che si tiene nel paese del Gerrei dal 2016, voluto da Tommaso Lussu e Barbara Cardia di casa Lussu, che tanto fanno per dare vita a questo piccolo centro durante tutto il corso dell'anno.

A Ittireddu c'è stata partecipazione, coinvolgimento e genuino interesse da parte del pubblico che sentiva che si parlava di qualcosa che lo riguarda. Interesse che è continuato in modo informale e rilassato, al di fuori delle relazioni ufficiali. La prima sera, dopo la parte conviviale e l'esibizione del gruppo folk locale, c'è stata la lettura di una lettera e la proiezione di un filmato. La lettera, credo uno dei primi documenti donati all'archivio, è stata letta dalla figlia della scrivente. È una lettera della fine degli anni venti, scritta da una devota e attiva frequentatrice della parrocchia, ad un'amica appena morta, guida spirituale e esempio per il gruppo di giovani parrocchiane. Questa lettera da sola dice molte cose della formazione di una devota ragazza del tempo, in un italiano formale, ricco di espressioni tratte da qualche testo devozionale come la Filotea. La lettera fa intravedere l'attivismo cattolico di quegli anni e rimanda a una intensa vita di parrocchia così importante se pensiamo cosa era l'esistenza delle donne nei villaggi sardi cento anni fa, quando nella chiesa trovavano un modo di uscire dal chiuso della famiglia, di agire, a volte di crescere.

Mi ha molto colpito, per le reazioni che ha suscitato, la proiezione di un filmato, realizzato nel 1975 per la festa campestre di San Giacomo per documentare lo spostamento della data di un mese, rispetto alla data tradizionale. L'audio non ha funzionato e l'ex sindaco, Diego Satta, tra i più attivi in questa iniziativa, ha cominciato a commentare il filmato. Ma non è rimasto solo perché gli abitanti del paese, mano a mano che comparivano le immagini, indicavano i paesani, ma anche le auto, l'asino e l'uomo che lo cavalcava, i cavalli. Ricordavano ammiccanti, riconoscevano e si riconoscevano sullo schermo, salutando con allegria anche l'apparire di persone ormai scomparse. Sotto i nostri occhi abbiamo visto rivivere una comunità di quarantacinque anni fa. In quell'additare, in quel ridere, in quel commentare, c'era la contentezza di essersi ritrovati, di appartenere a quel comune passato.

Ma a Ittireddu non è stato il ricordo a prevalere, *ammentos* in sardo è il plurale di *ammentu*, che vuol dire ricordo, almeno non un ricordo polveroso, mummificato, ma il ricordo di un passato che può dare linfa al presente, inducendo a fare qualcosa che porti alla nascita di iniziative come questa. Avendo scritto un romanzo epistolare in due volumi e un testo teatrale legati al mondo dell'emigrazione sarda in Argentina, vista dalla parte delle donne, ho trovato molto interessanti le comunicazioni ascoltate, in particolare, quella di Martina Giuffrè, antropologa dell'università di Parma, allieva a Roma di Pietro Clemente. Martina Giuffrè ha parlato dello studio compiuto in Australia, sulle carte, mai prima esaminate, una vera miniera, di una immigrata italiana di seconda generazione, originaria delle Eolie, punto di riferimento per gli eoliani che arrivavano in Australia e che a lei si rivolgevano per tutto. La donna italo-australiana era anche una sorta di agenzia matrimoniale, molti erano, allora, i matrimoni per procura, oltre che procacciatrice di lavoro per chi arrivava senza altri contatti ma con quel nome che dava sicurezza, aiutava ad aprire molte porte. Lavoro importante per la storia delle donne, questo della Giuffrè, se si tiene conto che fino a non molti anni fa gli studi sull'emigrazione hanno indagato soprattutto sull'emigrazione maschile e le donne, quando c'erano, erano comprese nell'indistinto nucleo familiare.

Ma le donne c'erano e, nella nuova patria, non erano solo casalinghe come figuravano sui documenti. Spesso, oltre al pesante lavoro di cura della famiglia, offrivano a pagamento vitto e alloggio agli emigrati soli o facevano lo stesso lavoro fuori casa come domestiche. Esisteva anche, come si va scoprendo in questi anni, un lavoro sommerso delle donne emigrate. Capitava che lavorassero a casa, a volte in nero, per le industrie, come fanno oggi le nuove immigrate, rifinendo capi di abbigliamento. Sono state le storiche a cominciare a indagare su questa emigrazione taciuta. Ad esempio, quasi mai si parlava delle donne che partivano sole, e credo che se ne parli ancora poco. Era un numero esiguo, si stima, tra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento, non più del dieci per cento rispetto a quella folla di uomini che, per fame, fuggivano dall'Italia.

Alla luce di quello che subiscono oggi le immigrate nei lunghi viaggi, nei porti o nei luoghi di detenzione, spesso ho pensato alle violenze che devono aver subito nel passato le donne che osavano varcare l'Oceano da sole. Mi piacerebbe che all'archivio di Ittireddu pervenissero testi di donne emigrate, magari un epistolario, tenendo conto che anche quando partivano con la famiglia erano tradizionalmente le donne, quelle che partivano e quelle che restavano, a scrivere, a mantenere, con i contatti epistolari, annodati i rapporti familiari. L'emigrazione, anche in Sardegna, è continuata nel secondo dopoguerra e le donne emigravano in Paesi lontani come l'Australia, in genere per raggiungere il marito. C'è poi, sempre nel secondo dopoguerra, un'emigrazione che si è limitata a varcare il Tirreno. È quella delle donne sarde emigrate fino agli anni settanta come domestiche nella penisola attraverso la rete delle parrocchie e che spesso da quel primo lavoro si sono emancipate, diventando infermiere o lavorando in fabbrica.

Mi è capitato di leggere qualche testimonianza di donne emigrate come domestiche che hanno scritto o raccontato in interviste della loro esperienza di vita in città del *continente* e quasi tutte facevano un bilancio positivo di quell'esperienza che, con l'uscita dai loro piccoli paesi, aveva segnato l'inizio della loro emancipazione. Testimonianze sempre mediate dalla scrittura altrui, o, se scritte dalle interessate, messe in bella forma, cosa che può travisare o rendere meno vivo il racconto. Storie che molte di noi hanno ascoltato nelle nostre case dalla voce di donne che abbiamo avuto come collaboratrici e che con il loro aiuto hanno reso più serena la vita delle nostre famiglie.

La nascita di *Ammentos* e, ancor prima, quella di *Un caffè ad Armungia*, piccolo festival che, dal 2016, insieme ad un gruppo di amici, solidali nel sostegno di questa scommessa culturale, ho seguito in tutte le sue edizioni, mi ha fatto ritornare indietro nel tempo, ai quattro anni che vanno dal 1987 al 1990. Quattro anni stancanti e pieni di entusiasmo e di voglia di fare. Nei primi mesi del 1987 era approdato a Cagliari, la mia città, Plexus, un progetto che ha come scopo l'interazione di arte e

scienza. In città si fecero due o tre piccole iniziative, ma tutto finì lì. Chi aveva portato l'idea da New York mi chiese di farmi venire in mente qualcosa che desse gambe al progetto. Fu il santuario campestre di Sa Itria, a Gavoi, il mio paese natale, che mi balzò alla mente, col suo recinto, il suo novenario, il menhir e la chiesa come luogo pieno di echi e di suggestioni in cui artisti e scienziati di tutto il mondo potessero incontrarsi guidati dall'idea mito del serpente espressa e reinventata. L'amministrazione comunale a cui proposi l'idea fu coraggiosa e sensibile e subito accettò con entusiasmo. La scelta di Gavoi nasceva dal desiderio di far vivere iniziative culturali, d'avanguardia e non, ammirate in tanti anni di vagabondaggi in Italia e all'estero e che immaginavo possibili a Gavoi per l'apertura e la curiosità dei suoi abitanti (il paese aveva ospitato negli anni qualche isolata, importante iniziativa culturale), per l'attivismo della biblioteca che fungeva da catalizzatore di molte iniziative legate alla cultura locale. E da un legame personale. Dal desiderio di riallacciare il rapporto col paese fondato non solo sul passato e sull'affetto, con una manifestazione che legasse le sue tradizioni alla sperimentazione dell'oggi, in un'ibridazione feconda, tessendo fili con il resto del mondo.

Mi piaceva allora, e mi piace ancora, pensare che la periferia possa lanciare delle sfide al centro. Ma nasceva anche dal desiderio di far conoscere il suo bel territorio prima di tutto ai sardi che poco, allora non esisteva ancora *Cortes Apertas* [1], conoscevano delle zone interne. L'obbiettivo era l'acquisizione di un palazzetto del centro storico, per il quale l'amministrazione comunale aveva inoltrato richiesta alla Regione per farne un museo e centro di documentazione polivalente della cultura locale. L'idea nuova di questa manifestazione era di creare nel palazzetto anche uno spazio per l'arte contemporanea che privilegiasse la sperimentazione. Primo nucleo sarebbero state le opere che gli artisti visivi avrebbero donato al Comune. Gli artisti sarebbero venuti a loro spese, l'amministrazione avrebbe garantito vitto e alloggio.

L'idea e la scelta del santuario campestre di sa Itria si rivelarono felici. Artisti e scienziati in collegamento via computer con un'università oltreoceano, protetti e circondati dai pastori, coinvolti nel progetto, nella prima settimana di luglio lavorarono in quell'altipiano, ricco di querce, di lecci e di acqua, diventato laboratorio della creatività degli artisti che si era legata al luogo trasformandolo secondo i principi della *land art*. Ricordo il rapido dispiegarsi di un serpente (arrotolato subito per un improvviso acquazzone), splendida opera degli artisti cagliaritani Brundu, Caracciolo, Locci, Mazzarelli. Fummo tutti gratificati dalla partecipazione e dalla riuscita. In questo clima di entusiasmo quell'estate dell'87 mi misi a scrivere della manifestazione appena avvenuta e a stendere un progetto per continuarla, sempre con l'obbiettivo di acquisire il palazzetto. Ma divenne altro. Andavo oltre. Proponevo di proseguire la manifestazione a Gavoi per legare l'iniziativa al paese e, in particolare, al recupero del centro storico, in un'utopia che coinvolgesse artisti e abitanti. Poiché non c'erano molti spazi espositivi, suggerivo di aprire le vecchie case di granito (troppe erano state buttate giù), per accogliere performances e istallazioni, ma anche singoli artisti che lavorassero durante il corso dell'anno, per far conoscere a chi veniva da fuori quella disordinata, casuale e felice architettura nata dalle esigenze e dalle possibilità economiche di chi metteva su casa e dall'estro creativo del *mastru 'e muru* che le sapeva interpretare. Un'architettura che rischiava di essere cancellata, sostituita dagli uniformi stereotipi abitativi delle riviste specializzate.

Pensavo che focalizzando l'attenzione sulle parti antiche e abbandonate, come si fa nei musei per mettere in evidenza un'opera, forse avrebbero avuto una nuova vita, e le case non sarebbero state buttate giù con indifferenza, forse qualcuna si sarebbe salvata. Suggerivo anche che gli artisti lavorassero anche dentro i locali pubblici, in particolare nei bar, luogo di aggregazione privilegiato all'interno della nostra isola. Dall'88 il paese intero fu coinvolto, nel progetto. Molte delle cose che scrivevo accaddero.

Resta il rimpianto legato alle idee non realizzate di due grandi artisti sardi. L'amico Pinuccio Sciola, fin dal primo anno sostenitore del progetto, mi aveva proposto di installare un certo numero di sculture lungo un sentiero di campagna ma non riuscimmo mai a trovare i fondi per il trasporto. Aldo Contini aveva chiesto che i pastori raccogliessero un consistente numero di campanacci per realizzare un'opera dedicata alla cultura pastorale del paese.

L'articolo con il bilancio della prima manifestazione e il progetto per gli anni a venire apparve sulla rivista Ichnusa nel gennaio dell'88 [2]. La manifestazione, in riferimento a quello che scrivevo nel progetto, si chiamò, dal luglio 1988, *Identità e traiettorie.* In quei quattro anni si crearono traiettorie tra gli artisti, i luoghi, gli abitanti, le tradizioni, gli artigiani, i visitatori. C'era una curiosità reciproca che superava diversità e diffidenze. Erano nate amicizie che andavano al di là delle incomprensioni linguistiche.

Una cultura cosmopolita si era aperta un varco. Lo scultore newyorkese, Peace, utilizzò per la sua opera pietre di granito abbandonate, Holdensen, un'artista danese, l'effimero asfodelo, usato tradizionalmente dalle donne barbaricine per fare le corbule, le ceste di uso domestico. Le donne del paese prestavano le loro case come camerini di scena o aprivano le corti, e tra le ortensie o dentro un'antica casa si mostravano le raffinate rielaborazioni degli abiti tradizionali sardi di Bonino. Andavamo di casa in casa per procurare vecchi abiti, bacinelle, fasci d'erbe per la magnifica performer, danzatrice e coreografa vietnamita Ea Sola che saltava leggera da una terrazza all'altra di piccole antiche case. I commenti degli spettatori seguivano con interesse, a volte con ironia, le performances. Ricordo la generosità della banda Osiris che si era esibita in uno spiazzo semibuio e, solo all'ultimo momento, fornito di microfono.

Fin dal primo anno si erano aperte le chiese, da quella campestre di Sa Itria, a quelle del centro storico per accogliere i concerti. Oltre alla musica rinascimentale e barocca si ascoltava e si ballava la musica dell'organetto, del tamburo e del flauto di canna e, seguendo i locali, tutti si impegnavano, aprendolo e entrando nel cerchio del ballo sardo per impararlo. Ballo simbolo di una cultura sarda aperta. Le performances teatrali invadevano ogni angolo ammaliando il pubblico. Le strade, allora ancora ricoperte dall'asfalto, furono un anno dipinte di un giallo intenso, per unire i luoghi degli eventi. I bambini seguivano i laboratori abilmente guidati e (ricordo una giovanissima Pia Valentinis) e come proposta di gioco si dicevano: *a l'acchimus una performance?* (Facciamo una performance?). Un gruppo di ragazzi di una comunità aveva appeso sassi colorati alle porte delle case come segno del loro passaggio. I muri di granito facevano da sfondo a colorate, geometriche sculture. Una fantastica rete da pescatore ricoperta di piume, opera di Ottonello (artista che ha partecipato a tutte e quattro le edizioni), chiudeva un antico arco. Gli artisti parigini di Diagonale e altri francesi si sentivano parte attiva della manifestazione. Impossibile nominare artisti e opere. Performances e istallazioni riempivano luoghi abbandonati, mettendoli in una nuova luce. Sono stati quattro anni di happening pieni di vivezza e di colore.

Benie a nos bullizare, Venite a portarci scompiglio, dicevano gli abitanti di *Sa Corte manna*, rione antico della parte alta del paese, perché il paese era stato allegramente sconvolto, rimescolato. Tante diverse culture (erano presenti artisti di una ventina di Paesi) che si aprivano una all'altra.

Perché sono stati possibili quei quattro anni? Oltre l'appoggio mai venuto meno dell'amministrazione, quei quattro anni sono stati possibili, nonostante la penuria di fondi, per l'entusiasmo e il generoso lavoro volontario di molti del paese, che in questa scommessa culturale, avevano messo la stessa operosità che tradizionalmente si offre per altre occasioni comunitarie, e per gli artisti che parteciparono con lo stesso entusiasmo. Da allora il nome di Gavoi è stato segnato su molti taccuini italiani e stranieri, è ricorso sulla stampa e alla tv. Per mancanza di fondi si pubblicò un solo catalogo, nel 1989 [3], ma le pagine culturali dei quotidiani seguirono i quattro anni di

manifestazioni e critici d'arte come Annamaria Janin scrissero sulle riviste specializzate di quello che accadeva la prima settimana di luglio a Gavoi. Gli artisti visivi lasciarono al paese le loro opere, oggi per lo più disperse, quelle di arte effimera e molte performances sono documentate nelle fotografie di bravi fotografi italiani e stranieri presenti in tutte le edizioni e in qualche video. Materiale non raccolto in modo sistematico. Ma c'è chi inizia a farlo. Un gruppo di giovani donne gavoesi ha raccolto, qualche anno fa, in una mostra interviste video, filmati, opere, fotografie del primo anno di quelle manifestazioni e mi auguro che continuino questo lavoro. Gavoi è un paese, come ho già detto, aperto al fare, e negli anni di cui scrivo, si gettarono altri semi i cui frutti durano ancora.

Due delle case aperte agli artisti nel 1988, Casa Maoddi e Casa Lai, vennero, qualche anno più tardi, acquistate dal Comune. Con quella lontana esperienza si erano poste le basi per l'apertura di uno spazio per le arti visive a Casa Lai, una struttura espositiva che oggi ospita anche il Museo del Fiore sardo, prodotto di eccellenza gavoese, aperto dall'attuale amministrazione. Casa Maoddi, è diventata sede di molteplici attività culturali durante tutto l'anno. Altre cose il Paese ha realizzato. Da molti anni il Comune ha acquistato un palazzetto che ospita mostre etnografiche, e mostre soprattutto di fotografia, si tengono nello spazio di una vecchia caserma. Molti volontari di quei quattro anni hanno continuato a lavorare in altre manifestazioni promosse da associazioni locali, contribuendo anni dopo alla riuscita di eventi come il bel festival letterario che dal 2004 si tiene nello stesso periodo, nella prima settimana di luglio.

Oggi quei volontari sono, per la maggior parte, sostituiti da figli e nipoti. Ma nel duemila era cambiata la sensibilità della Regione nei confronti di questi eventi culturali che cominciarono ad avere, e non solo a Gavoi, i finanziamenti. Oggi la Sardegna, specie nel periodo estivo, ospita, come altre parti d'Italia, molti festival letterari ma non solo. Ci sono molte occasioni di visitare borghi sperduti ascoltando un concerto jazz, magari con l'inserimento di un coro a tenore o l'ultimo best seller di una scrittrice americana, gustando cibi della tradizione e ammirando qualche sito archeologico.

Ma torniamo a Gavoi. In quei lontani anni ha preso piede una forma di ospitalità nuova. Gavoi nel 1987 disponeva sul lago di tre alberghi e in paese di una casa aperta a un'attività di agriturismo, ma, non bastando i posti disponibili, da quell'anno cominciò un'attività di B&B che aumentò nel tempo e che tutt'ora permette durante gli eventi che si tengono in paese, in particolare durante l'affollato festival letterario, di accogliere molti ospiti. Le manifestazioni che hanno luogo tutto l'anno a Gavoi favoriscono un discreto flusso di turisti che visita il paese, dove sono state restaurate un buon numero di belle case di granito. Turisti che amano mangiare nei ristoranti e pernottare nei B&B. Questo ha incrementato anche l'apprezzamento e il consumo degli eccellenti prodotti tipici gavoesi di cui si fa largo uso nei ristoranti, dando una mano all'economia locale. Nel territorio di Gavoi ci sono moderne aziende agropastorali, la pastorizia è da tempo stanziale. Oltre il paese i turisti scoprono anche il territorio, ricco di bellezze naturali e di zone archeologiche. È nato anche un turismo gentile, che ama le escursioni a piedi e a cavallo. Nonostante queste importanti ricadute e la vivezza del paese, il calo demografico non si è arrestato. Da molti anni il numero degli abitanti è sceso da 3000 a 2589, ma il 2019 ha visto un segno di speranza con la nascita di una ventina di bambini. Gavoi resiste. Certo quelle di Gavoi non sono le drammatiche cifre dello spopolamento di Ittireddu e di Armungia.

Ma torniamo alle scritture popolari e alla loro raccolta e conservazione. Nel progetto su Ichnusa dell'87 scrivevo anche che il palazzetto per la cui acquisizione ci battevamo dovesse, come ho ricordato sopra, diventare un centro polivalente in cui trovasse posto la documentazione della cultura e della storia locale. Momento importante della storia del paese era stata l'emigrazione in Argentina, intensa all'inizio del Novecento. Tra le tante (troppe) cose che esponevo nel progetto, scrivevo che si sarebbe dovuta raccogliere la documentazione orale, scritta e fotografica di quel periodo. Se ho sempre amato le scritture popolari del passato, in particolare la scrittura epistolare, leggendo con avidità tutto quello che trovavo, in quel periodo ero più sensibile alla loro ricerca e alla loro

conservazione. Questa la ragione. Nel clima ancora vivo dell'entusiasmo per la manifestazione dei mesi precedenti, nel settembre del 1987, si tenne un gemellaggio tra il Comune di Gavoi e il circolo di emigrati sardi di Mar del Plata. Un gruppo di emigrati e di loro figli, era venuto in Sardegna invitato dalla giunta regionale presieduta, allora, dal sardista Mario Melis. Un dono, un risarcimento fatto a persone costrette a emigrare. Mi era stato chiesto di tenere una relazione. Andai ad intervistare i parenti degli antichi emigrati per raccogliere documentazione, ma sognavo soprattutto di trovare un epistolario. Fu una delusione. Qualche lettera mi fu fatta leggere, della maggior parte mi fu vietata la lettura perché contenevano segreti di famiglia. Scoprii anche che molta, preziosa documentazione era andata distrutta perché qualcuno sopra le lettere e le fotografie aveva messo i sacchi del sale. Erano rimaste povere cose rispetto a quella frenesia dell'andare in Argentina che aveva movimentato l'immobile vita paesana chiusa per le donne tra i piccoli e grandi avvenimenti della vita, per gli uomini il servizio militare, la guerra, e in quella società pastorale, la transumanza nei pascoli del Campidano e il ritorno in Barbagia per il pascolo estivo.

Durante l'incontro per il gemellaggio avevo proposto che non ci si limitasse per il futuro ad incontri formali e oltre a promuovere la raccolta di documenti, dall'una e dall'altra parte si incoraggiassero ricerche sull'emigrazione, con la collaborazione dei circoli degli emigrati sardi in Argentina, per scoprire come quell'emigrazione avesse ibridato la cultura del paese rioplatense. Oggi è facile scambiarsi informazioni da una parte all'altra del mondo, accedere a materiale prezioso, penso a Ellis Island, e, attraverso Facebook, ritrovare i discendenti dei nostri antichi emigrati e scambiarsi scritture popolari, sopravvissute per caso o per la sensibilità di qualcuno, come mi auguravo trentatré anni fa.

Nel corso degli ultimi sedici anni ho potuto verificare quanto siano importanti le scritture popolari durante le presentazioni dei due volumi del mio romanzo epistolare *Oltremare* e *Vincendo l'ombra*, o dopo la rappresentazione del testo teatrale *Dal vapore ti scrivo*. Il romanzo e la rappresentazione avevano risvegliato i ricordi rendendo attuale la memoria dell'emigrazione che ha, negli ultimi cento anni, drammaticamente colpito le comunità della nostra isola. Tra il pubblico c'era sempre qualcuno che si presentava con una lettera di un emigrato, in genere un familiare, chiedendo di poterla leggere perché aveva trovato punti di contatto con quello che si narrava. Una volta un parente di un emigrato in Sudafrica negli anni sessanta del Novecento, aveva preso la parola per leggere una lettera e raccontare della sofferenza che aveva causato la censura a lui e al fratello emigrato che temeva per la sua libertà, o di perdere il lavoro se avesse scritto o detto qualcosa di non gradito al regime dell'apartheid. A più di quarant'anni di distanza, la voce ancora gli tremava nel raccontare di quando neanche al telefono riuscivano a dirsi qualcosa sapendo di essere ascoltati da un estraneo che spiava le loro conversazioni.

Ho anche scoperto che le lettere degli emigrati potevano diventare patrimonio di tutta la comunità amplificando la pratica della lettura ad alta voce per i parenti o per il vicinato, diffusa ai tempi della grande emigrazione. Nel paese di Borore, una decina di anni fa, dopo una presentazione, scoprii che si era stampato, dal 1963 al 1966, se non sbaglio al ciclostile, un foglio locale, il periodico *La voce di Borore*. Mentre scrivevo queste note sono stata informata che l'idea era venuta ad un maestro nuorese che insegnava nel paese, che chiese agli emigrati di Borore di scrivere delle lettere al giornale a cui un gruppo di persone avrebbe risposto. E così accadde. Sul giornale si parlava degli avvenimenti del paese e si dava conto anche dell'attività dell'amministrazione comunale. Ne hanno rilegato dieci numeri. Sarebbe interessante leggere e studiare questi numeri alla luce dei cinquant'anni che sono seguiti per la storia della piccola comunità di appartenenza e per quella dell'emigrazione sarda e italiana.

La nascita di *Ammentos* è preziosa. Un archivio come quello di Ittireddu può aiutare a ricostruire la storia delle piccole comunità, coinvolgendo nella ricerca non solo gli studiosi, ma anche gli abitanti che possono trovare in quella occasione un modo per rinsaldare vincoli comunitari. Ci sono molte

persone, e penso soprattutto agli insegnanti, anche in pensione, che nei nostri paesi e nelle nostre città sono parte attiva delle associazioni culturali e delle iniziative in biblioteca. Alcuni di loro sono anche frequentatori assidui degli archivi e possono dare una mano a questa scommessa culturale. La scuola può avere un ruolo fondamentale, perché gli insegnanti possono coinvolgere i loro allievi in un progetto affascinante come quello di recuperare, a partire dalle loro famiglie, scritture popolari che finirebbero altrimenti perdute.

Una ricchezza culturale per l'oggi. E l'ho potuto sperimentare dal vivo a Ittireddu. Si tratta ora di far conoscere quest'archivio perché si affidino ad esso scritture che rimarrebbero mute. Sono convinta che la nascita dell'archivio sia un impulso per altre iniziative che daranno nuova vita a al piccolo borgo di Ittireddu.

Un esempio di quello che si può fare è Armungia che ha più o meno lo stesso esiguo numero di abitanti, e di quello che accade in quel piccolo borgo ha documentato con partecipazione Pietro Clemente nei suoi scritti [4]. Ho già detto che sono stata presente alle quattro edizioni del festival *Un caffè ad Armungia* e ho visto nel paese costanti cambiamenti, come l'aumento del numero dei B&B, il primo era stato aperto da Tommaso Lussu, l'apertura di un ristorante, pullman di turisti che dalla costa arrivano per visitare il museo dedicato alle leggendarie vite di Emilio e Joyce Lussu, e il museo etnografico. E si incantano alla vista del nuraghe al centro del paese. Anche pochi accorti turisti che, dopo essersi goduti le spiagge che dal paese possono raggiungere in mezz'ora, pernottano ad Armungia e scoprono i cibi, la bellezza di un territorio reso mitico dai racconti di Emilio e Joyce Lussu. Piccoli numeri, certo, ma significativi di un cambiamento. Utopie minime. Centro di molte attività è stata in questi anni Casa Lussu, nata per la caparbia volontà di Tommaso nipote di Emilio che, con Barbara Cardia, la sua compagna, da molti anni lavora per far rivivere il piccolo borgo. Recuperando gli antichi saperi. Come l'arte della tessitura, appresa dalla nonna di lei, Giovanna Serri.

Per questo ha scelto, lui nato e cresciuto a Roma, di vivere a Armungia. Perché esistono persone mosse da passioni civili che, nella nostra isola e in ogni parte del mondo, si danno da fare, o meglio sarebbe dire combattono, perché piccoli borghi, paesaggi, tradizioni e saperi non siano cancellati, perché passato e presente si incontrino in armonia, perché senza questo non c'è un futuro possibile. Realizzabili utopie, come quella che ha acceso una luce ad Armungia e la sta accendendo a Ittireddu. Ma forse dice meglio il ricordo di una performance del festival un caffè ad Armungia del 2018. In un pomeriggio assolato di giugno, vennero calate nelle acque del Flumendosa delle effimere opere d'arte, strutture di canne che cominciarono ad ondeggiare leggere, accompagnate dalla musica di un sintetizzatore, in contrasto e in armonia con le rocce e la vegetazione di quegli antichi territori di caccia dell'infanzia armungese di Emilio Lussu. I luoghi si caricavano di nuove suggestioni: passato e presente si arricchivano e si fondevano, diventando altro, diventando futuro.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Note

[1] In sardo *Cortes Apertas* significa *corti aperti*: in occasione di questi eventi, i cortili delle case storiche dei paesi sono aperti al pubblico e ospitano gli artigiani che illustrano il proprio mestiere. Nel dettaglio si tratta della lavorazione della lana, la trebbiatura, la raccolta del grano, l'intaglio nel legno, la decorazione di ceramiche nonché i prodotti e i cibi della gastronomia locale

[2] vedi Mariangela Sedda Macciotta *Plexus, arte e scienza: laboratorio nel santuario menhir di Gavoi,* in *Ichnusa rivista della Sardegna* anno 6 n° 13 dicembre 1987/Gennaio 1988.

[3] Mariangela Sedda *Nuove performances nella vecchia Gavoi*, in *Identità e traiettorie Artisti d'Europa a Gavoi* – luglio 1988, Stampa P. Pisano s.r.l., Cagliari, giugno 1989.

[4] Pietro Clemente, *Casa Lussu. La casa della storia e delle storie*, in *Dialoghi Mediterranei*, 1.5. 2016, sulla ricerca ad Armungia vedi *Il paese di Emilio Lussu e delle rose* in *Lares* 1, 2006

Mariangela Sedda, laureata in filosofia, ha insegnato nelle scuole medie superiori. Ha scritto molti racconti tra cui il più noto è *Storie di ordinaria scrittura* (Stampa Alternativa, 1992), il più recente è *Gavoi: un paese così bello mai,* vari testi teatrali come *L'esilio dei re* (Condaghes, 2000) e *Scavi*: *storie di miniera*, un monologo andato in scena con le musiche di Mauro Palmas, e i romanzi *Oltremare*, trasmesso da Rai International nel '99 e pubblicato da Il Maestrale nel 2004; *Vincendo l'ombra* (Il Maestrale, 2009) e *La cancellazione* (Il Maestrale 2018), nonché il testo teatrale *Dal vapore ti scrivo* (2009). Mariangela Sedda ha scritto anche numerosi racconti per l'infanzia. L'ultimo *Sotto la statua del Re* (Delfino, 2005). I suoi libri sono stati presentati al salone del libro di Torino e in vari festival. Collabora alle pagine culturali di riviste e quotidiani regionali e nazionali. Ha fatto parte della redazione della rivista "Società sarda" e ha collaborato con la RAI e con RAI International.

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

Caffé Armungia

Che cos'è il Genius (Loci)? Fantasia, intuizione, decisione e velocità d'esecuzione in luoghi da ri-abitare

il centro in periferia

di *Ester Cois*

L'occasione armungese

L'emblematica battuta del celebre film *Amici Miei* (Monicelli, 1975), parafrasata nel titolo, si presta efficacemente, per assonanza e per etimo, a innescare una riflessione sulle dinamiche che attraversano le culture dell'abitare in luoghi esposti a fenomeni di contrazione demografica ormai di lungo corso, a partire dalla disposizione aggregata delle comunità territoriali coinvolte – parzialmente definita dalle tendenze statistiche – e dalle inclinazioni individuali dei soggetti che le popolano, rispetto alla scelta di restare, partire, tornare, o persino arrivare. E quando il "genio" trasla, in senso figurato, da nume tutelare di un sistema locale, a postura di significazione collettiva assegnata a quello stesso spazio, sia esso un paese o una regione storica o un qualsiasi ambito territoriale dotato di confini riconosciuti e condivisi, ecco che gli ingredienti che lo compongono divengono dirimenti per metterne a tema le fragilità o, viceversa, le persistenze. Continuando a seguire la falsariga dell'adagio cinematografico, i fattori che producono e riproducono il senso vitale dei luoghi, e che si oppongono

alla loro graduale defezione dalla pratica residenziale alla mera memoria narrativa, sono almeno quattro.

Anzitutto, la fantasia. La sperimentazione di percorsi progettuali creativi in contesti in via di spopolamento sta segnando una stagione indubbiamente feconda, in quest'esordio di millennio, definendo una mappatura spontanea di esperienze di resistenza tra i piccoli centri, lungo tutta la penisola, che è stata solo parzialmente colta dalla geografia delle zone-pilota coinvolte nella Strategia Nazionale Aree Interne [1], inaugurata nel 2013 proprio con l'obiettivo di riposizionare i margini al centro del discorso pubblico sulle asimmetrie della crescita socio-economica (Carrosio, 2019). A farsene promotori sono attori diversi: imprenditori visionari e lungimiranti, associazioni di cittadinanza attiva, istituzioni locali capaci di interpretare il proprio ruolo all'insegna del sostegno di iniziative inedite nei territori amministrati e non solo della custodia immota di musei a cielo aperto. Dalle comunità ospitali [2] ai variegati itinerari del turismo esperienziale, dal recupero di filiere agro-alimentari e artigianali perdute alle cooperative comunitarie per la gestione del welfare rurale [3] (Mori & Sforzi, 2019), dalle soluzioni solidali per l'accoglienza residenziale di popolazioni vulnerabili, come nel caso della pratica del "mutuo inverso" [4], destinato a coorti anziane in uscita dalla segregazione abitativa esperita nei centri urbani di provenienza, fino a forme più o meno intermittenti di cittadinanza, capaci di intercettare la ricerca di stili di vita meno frenetici e più a misura di persona. Tutte espressioni di innovazione sociale (Mulgan *et al*., 2007), nell'ampia accezione coniata dalla Commissione europea (2013), quale «sviluppo e implementazione di nuove idee (prodotti, servizi, modelli organizzativi), capaci di corrispondere a bisogni sociali emergenti e di creare nuove relazioni o collaborazioni», che siano foriere di benessere individuale e collettivo e in grado di accrescere le possibilità d'azione per le stesse società locali (Murray *et al.*, 2010), ottimizzando l'impiego delle risorse naturali e antropiche, in vista di un equilibrio tra competizione e solidarietà alternativo rispetto alle risposte insoddisfacenti del mercato e delle formule amministrative top-down (Anelli, 2018; Rizzi, 2020).

La seconda componente è l'intuizione. L'attitudine reattiva al rischio di evanescenza dei piccoli paesi passa anche attraverso l'affinamento della percezione dei saperi taciti, delle dotazioni dormienti e delle competenze inespresse di cui sono depositari. La (ri)costruzione della qualità sociale dei luoghi e la messa a sistema delle leve della loro attrattività, per chi decida di non lasciarli o di farne la propria destinazione, è definita dalla combinazione tra specificità paesaggistiche, ambientali, culturali, produttive, materiali e immateriali, che li rendono unici e non fungibili, e che consentono loro di conservare un vantaggio comparato, fondato sulla differenziazione, che continua a contraddistinguerli, anche in uno scenario globale sempre più tendente all'isomorfismo e alla standardizzazione (Meloni & Cois, 2020).

Il terzo elemento incorpora l'afflato pratico e operativo delle strategie di contrasto del depauperamento socio-demografico delle comunità locali: la decisione. Sembra velleitario immaginare prospettive di rilancio di economie asfittiche fondate sul solo impulso soggettivo, per quanto animato da aspirazioni assiologiche vocate al bene comune, nella forma delle esternalità positive delle intraprese private anche su scala comunitaria. Occorre che al guizzo geniale *una tantum* si connetta un piano di medio e lungo periodo, il più possibile partecipato dal basso e il più possibile sostenuto dagli apici amministrativi. Al netto dello *storytelling* epico sugli innovatori sociali, nessun agente di cambiamento potrebbe plausibilmente dare gambe e respiro a progetti di rigenerazione locale senza disporre dell'accesso a canali deliberativi efficaci, senza «una politica abilitante le condizioni per processi decisionali all'insegna del confronto, aperto, acceso e informato tra attori, centrali e marginali, tra politiche sociali, abitative, dello sviluppo e industriali, tra luoghi e processi high-tech e low-tech, così come tra diversi livelli istituzionali» (Barbera e Parisi, 2018: 315).

Infine, la velocità d'esecuzione. Pur senza attingere al bacino semantico della "rinascita" delle aree interne, ancora troppo incrostato delle vicende incerte connesse alle politiche per lo sviluppo del Meridione nel Secondo dopoguerra, appare evidente che qualunque ipotesi di riattivazione di territori fragili (Carrosio & Osti, 2017) debba fare i conti con la variabile temporale. In primis, perché imprimere un coordinamento sinergico e una sostenibilità sistemica alle costellazioni di micro-progetti, che punteggiano l'effervescenza contemporanea di un numero cospicuo di piccoli paesi, è richiesto dal quadro normativo degli strumenti di programmazione europea e nazionale per il sostegno dello sviluppo locale, dai diversi cicli del Programma Leader UE [5] alle forme di finanziamento a termine dell'imprenditorialità diffusa su scala regionale. Ma, su un fronte ancora più pressante, perché la *longue durée* del fenomeno dello spopolamento nelle aree di margine, lungo tutto il Novecento, ha subito un'accelerazione documentata al volgere dell'ultimo secolo, fino a prospettare il suo compimento terminale nell'estinzione annunciata di molti centri minori nel futuro prossimo venturo. Nel caso della Sardegna, è fin troppo nota la lista dei 31 comuni, tutti al di sotto dei 1000 abitanti, per i quali la rottura della continuità della relazione di pertinenza tra popolazione residente e territorio è stata preconizzata dalle proiezioni demografiche nell'arco di qualche decennio, a carte immutate (Bottazzi & Puggioni, 2013) [6]. Mutare le carte, ecco il nodo critico della posta in gioco. E fare presto, anche (Cois, 2016; 2020a).

Il comune di Armungia, situato nel cuore della regione storica del Gerrei, in provincia di Cagliari, si colloca per ragioni alfabetico-toponomastiche nella parte alta di questo elenco di comuni, con i suoi 450 abitanti alle ultime rilevazioni. Quale centro focale del *Festival dei Piccoli Paesi* [7], che dal 2016 costituisce un laboratorio di riflessione sulle più diverse esperienze nazionali e internazionali di lotta allo spopolamento e di condivisione di strategie di rinascita in centri demograficamente friabili, Armungia è stata una delle prime comunità locali a mettere in discussione l'ineluttabilità di quella lista dei cadenti, inserendo la sua voce in un più ampio dibattito sul senso stesso da attribuire al concetto di "estinzione" dei luoghi, su base esclusivamente residenziale. Proprio in quella che fu la casa di Emilio e Joyce Lussu, oggi abitata dalla terza generazione rappresentata da Tommaso e Barbara, nell'estate del 2019 si è rinnovato per il quarto anno consecutivo questo dialogo di resistenza, nel quale ha trovato spazio il contributo ripreso in queste pagine.

L'occasione cognitiva è stata offerta dalla presentazione di un ricco volume collettaneo, intitolato *Riabitare l'Italia. Le aree interne tra abbandoni e riconquiste* (De Rossi, 2018), nel quale si compone, da più angolazioni disciplinari, uno sguardo disincantato ma al contempo consapevole sui fermenti diffusi in una versione della penisola di minoranza narrativa ma di pregnante rilevanza sostantiva, poiché accorpa un quarto della popolazione nazionale e ben i due terzi della sua superficie territoriale: quella delle aree interne, appunto, del Paese di paesi medi, piccoli e minuscoli, che si muovono da sé, talvolta in ordine sparso, ma in alcuni casi, sempre meno radi, lungo tentativi sistemici. Paesi che finora hanno sofferto maggiormente gli effetti centripeti della globalizzazione verso i centri urbani e metropolitani, ma che hanno anche spesso saputo generare esempi ben più concreti che romantici di auto-organizzazione su base comunitaria locale. Un'Italia difficilmente liquidabile come parte residuale del corpo del Paese, secondo una lettura ormai euristicamente stantia, e definita non dalla mera sommatoria di vuoti conteggiati secondo la rigida algebra delle anagrafi comunali, ma da spazi di addensamento di energie individuali e collettive che percorrono i luoghi anche *oltre* i margini e le cifre della residenzialità permanente. Un insieme mobile di vicende territoriali significative, di matrice prevalentemente rurale, cui questo libro offre una possibilità di convergenza d'intenti, un quadro interpretativo più coordinato e, soprattutto, una raccolta di strumenti applicativi per progettare politiche pubbliche di effettiva promozione dello sviluppo locale. Di questa fenomenologia di buone pratiche, il caso di Armungia ha costituito finora una buona metonimia, rivelandosi, esattamente come il libro, un contenitore di moltitudini, quanto a storie minime di persistenza attiva incastonate entro una Storia, a lungo dominante, che le dava inevitabilmente per perdenti.

Il Luogo: biografie territoriali in movimento

Non è una fotografia ad alta risoluzione, quella scattata dal complesso di contributi confluiti nel volume a cura di Antonio De Rossi. L'intento esplicitamente dichiarato, infatti, è quello di affrancarsi dalla pretesa didascalica di restituire un'immagine dell'avampaese fissata in un istante puntuale, ma anche dal mero esercizio di aggiornamento alla contemporaneità di metafore anatomiche che vivisezionerebbero il corpo nazionale, dislocando l'ossatura interna dalla più florida polpa altamente urbanizzata (Bevilacqua, 2018). Piuttosto, a proporsi è una sorta di *streaming* in divenire delle Italie in contrazione (Lanzani & Curci, 2018), una geografia delle transizioni fatta di flussi continui tra località rurali, città medie (Garavaglia, 2017), aree a geometria variabile di avanzamento economico, dove si dipanano entrambe le direttrici di un doppio movimento: di infragilimento, certamente, delle comunità territoriali più invecchiate, a seguito dell'emorragia delle coorti più giovani e della raggiunta irrisorietà del tasso di natalità, oltre che della coeva ristrutturazione al ribasso del welfare pubblico nelle aree decentrate; ma anche di ri-insediamento e ri-territorializzazione di attività e figure almeno parzialmente rinnovate, come nel caso dell'eterogeneo emergere di "nuovi" contadini, analizzato dal ruralista olandese Jan van Der Ploeg (2008). Questi ultimi sono contraddistinti da una robusta vocazione imprenditoriale in filiere agro-alimentari di qualità, capaci di intercettare bisogni di consumo di prodotti "tipici", "buoni", "puliti" e "giusti" e, a questo fine, ripristinate non come simulacri o feticci di un passato remoto pre-industriale, ma come moderne nervature di una forma specifica di mercato a elevata sostenibilità ambientale e sociale, sufficientemente competitiva alla scala di prossimità rispetto ai grandi imperi multinazionali dell'estrattivismo agricolo. Non si tratta che di una delle espressioni di rigenerazione in atto in territori interni poco inclini ad attendere docilmente l'auto-inverarsi delle proiezioni fatali che li connoterebbero in scadenza, di qui a pochi lustri, pur con tutte le asperità che gli atti di resistenza e di radicamento, in direzione ostinata e contraria, non possono eludere.

E se le biografie dei luoghi appaiono cangianti, anche gli strumenti analitici per rappresentarle devono dimostrarsi capaci di coglierne con precisione la mobilità. Gli inediti atlanti delle piccole Italie (Borghi, 2017) raccontate dal volume, sono l'esito di una lettura multilivello che, richiamando l'ormai classico paradigma articolato dal sociologo economico Angelo Pichierri (2007), le configurano come sistemi locali territoriali, ossia al contempo come spazi sociografici definiti da confini e da margini riconoscibili; come luoghi dotati di un senso condiviso e non permutabile, associato alle peculiari coordinate storiche, geografiche, culturali, economiche e sociali che ne delineano l'inconfondibile fisionomia; come l'espressione sinottica e collettiva di una molteplicità di attori, che ne fruiscono a titolo permanente o transitorio. Proprio quest'ultima cifra interpretativa delle comunità locali, come campi di interazione tra aspettative e pratiche d'uso diversamente orientate e declinate secondo scansioni temporali asincroniche, consente di rimettere in discussione lo stesso canone dello spopolamento, inteso in senso strettamente residenziale, come parametro esclusivo di decadenza vitale dei luoghi. Ad assumere rilevanza è la tracciatura delle differenti popolazioni che restano, che ritornano, che arrivano anche nei paesi classificati come ad alto rischio di vulnerabilità per l'anagrafe, il cui dinamismo non si esaurisce, quindi, nell'iterazione della routine del nucleo residente in senso stretto, ma si alimenta di flussi, di frequenze ricorrenti, di esplorazioni saltuarie o regolari, e perfino di occasionali attraversamenti (Cois, 2016).

L'eclissi dei territori demograficamente assottigliati non corrisponde, dunque, a un irresistibile automatismo, nella misura in cui essi continuino a proporsi quali mete attrattive di presenze umane ulteriori, solo parzialmente coincidenti sia con le consolidate transumanze lungo le rotte del turismo estivo stagionale, che con gli itinerari "esperienziali" sempre meno di nicchia anche nei circuiti vacanzieri, plasmati sul corredo discorsivo della specificità, unicità, tipicità e autenticità dei luoghi (Cois, 2020b). A mobilitarsi possono essere anche categorie ibride, sospese tra il trasferimento definitivo e l'addomesticamento di spazi comunitari d'elezione: dai *rural users* a cadenza regolare

(Meloni, 2015), alle eterogenee forme sperimentali di cittadinanza a tempo determinato entro circuiti di reciprocità positiva (come nel caso delle residenze d'artista [8] o dell'"adozione", su base semestrale o annuale, di studenti internazionali e ricercatori fuori sede), fino alla ricerca di opportunità residenziali definitive improntate al neo-popolamento di origine migratoria (Colucci, 2018; Membretti & Ravazzoli, 2018), o alla scelta di uno stile di vita avulso da quello metropolitano (Cersosimo D., 2012).

Il Genio: biografie creative individuali e comunitarie

La permeabilità degli scenari territoriali di margine è testata non solo dall'intensità dei flussi di attraversamento, da parte di gruppi umani distribuiti tra le classiche dicotomie funzionali dell'"abitare" e del "visitare", ma è anche rinforzata dalla loro capacità di fare attecchire idee imprenditoriali ed esperienze produttive di beni e servizi a lunga gittata, oltre il perimetro circoscritto dai limiti amministrativi dei singoli comuni, entro sistemi reticolari diffusi su scala quantomeno regionale. In questa prospettiva, a stagliarsi sullo sfondo sono i profili degli innovatori sociali, che siano promotori individuali di iniziative originali di palingenesi economica o porzioni comunitarie orientate a forme di partecipazione sociale proattiva per il benessere collettivo. Entrambe le tipologie sono ben evocate dal mito greco di Prometeo (Barbera & Parisi, 2019), il titano che fu sprofondato in catene nel Tartaro, al centro della terra, come punizione per la colpa di cui si era macchiato: il furto del fuoco agli dèi, per farne dono alle imperfette creature umane. Il suo gesto di sfida e ribellione alle imposizioni immutabili dell'Autorità simboleggia l'archetipo di un sapere sciolto dai vincoli dell'ideologia e dalle rigide pastoie della tradizione, orientato a un obiettivo di progresso pragmatico, piuttosto che all'affidamento cieco a forze esogene: l'etica del fare, rispetto al *wishful thinking*.

Discendendo dal mito alla prassi, le innumerevoli biografie creative che hanno innescato esperienze di successo non estemporanee nei territori di pertinenza, e che sono state raccolte da una fiorente messe di ricerche recenti sia sulle storie d'impresa che sulle vicende del welfare di comunità, tendono a ridimensionare la portata eroica della narrazione solitaria, per sollecitare piuttosto un'efficace collaborazione tra l'impulso della capacità d'immaginazione privata, la regolazione da parte delle istituzioni amministrative locali, il sostegno finanziario delle fondazioni bancarie e l'adeguamento dei contesti normativi che presiedono alle *policies* per la promozione dello sviluppo (Petruzzella *et al*., 2017)

Il denominatore comune, nell'aneddotica degli studi di caso, è rintracciabile nella messa a tema di due questioni principali, che risultano direttamente correlate all'impatto dell'innovazione sociale. La prima è la questione del posizionamento, ossia la restituzione di coordinate inclusive alle risorse umane che gravitano nel territorio e che, soprattutto laddove si tratti di forze più giovani e a discreto investimento di capitale umano, necessitano di incentivi robusti per stabilire se si sia allocati al proprio posto, oppure se l'incertezza della propria condizione socio-economica, attuale e presumibilmente futura, riservi uno status da fuori-luogo. La metrica del proprio "esserci", nell'area di origine, è misurata dall'assunzione diretta di responsabilità e presa in cura non solo della propria sussistenza, ma anche del contributo che le proprie competenze potrebbero imprimere allo sviluppo dell'intera comunità. Che si sia innovatori sociali in prima persona, o fruitori dei benefici derivanti dalla declinazione pratica di una buona idea nel tessuto socio-economico di appartenenza, servono comunque motivazioni convincenti per risolvere i dilemmi decisionali tra la restanza (Teti, 2011), il nomadismo civile verso aspirazioni migliori dislocate altrove, o la prospettiva del ritorno.

La seconda questione è quella della cittadinanza sociale, rispetto a cui si definiscono le condizioni di accessibilità alle opportunità offerte dal territorio in termini di autonomia economica, benessere sociale, qualità della vita, disponibilità di servizi primari (Carrosio & Faccini, 2018). L'abitabilità dei luoghi assume la valenza di un obiettivo irrinunciabile di qualsiasi strategia innovativa di sviluppo,

non secondo modelli di mimesi dell'iper-connettività e della frenesia metropolitana, ma quanto alla possibilità di accesso e godimento degli stessi diritti alla mobilità, alle cure sanitarie, all'informazione, all'istruzione di base e d'eccellenza. Si articola, in questo senso, l'interrogativo sulla direzione causale dello spopolamento delle aree interne, laddove essa sia colta più efficacemente dall'espressione "territorio senza attori" oppure "attori senza territorio" (Tanca, 2016). «Oltre che come esito, effetto di un agire (che chiameremo "territorializzazione"), il territorio è anche condizione: riveste cioè un ruolo attivo nella vita delle persone nella misura in cui fonda delle opportunità, consentendo loro di fare scelte e di mettere in atto o di programmare azioni future» (ibidem: 57). È in questo senso che, a fronte delle regressioni o delle carenze del welfare pubblico e del mercato, la compressione micro-fondata delle *capabilities* dei cittadini si traduce in tendenze aggregate di potenziale o effettiva frattura demografica. In altri termini, i cittadini si fanno asettiche popolazioni, spinte sui tracciati delle curve statistiche decrescenti.

Pietre sonore. Le reti territoriali come spartiti in esecuzione

Infine, riannodando il filo della riflessione al titolo del volume da cui ha preso le mosse, cosa significa dunque "Riabitare l'Italia?". Tutto sta nel prefisso. È un proposito di insediamento rinnovato, un "abitare di nuovo" luoghi ben noti, ma capaci di ripensarsi e di acquisire significazioni ancora una volta attraenti per chi resta e per chi non va via. Ma è anche un "abitare nuovo", almeno parzialmente inedito, consapevole, non più ascritto ma acquisito, esito di una scelta ponderata, per chi arrivi da oltre i margini, o decida di ritornare.

Da Armungia in poi, la trama dei piccoli paesi e delle innumerevoli periferie che continuano ad allestire la forma portante della penisola, sembra conoscere tendenze d'ispessimento, governato da nodi e connessioni reticolari che ne rendono meno singolari e più corali le voci. Come se i territori di margine dovessero la propria solidità materiale alla pietra, ma ciascuno di essi, se e quando attraversato da popolazioni, idee produttive, dispositivi di rappresentazione e proiezione nel futuro, potesse riecheggiare, dialogare, rispondere a domande e bisogni, comunicare, generare una narrazione condivisa, superando il silenzio immoto che sarebbe, appunto, proprio delle pietre, e facendole cantare, come gli strumenti lapidei del celebre artista sardo Pinuccio Sciola, per celebrare se stessi e il fatto di (re)stare al mondo, non "perché c'è posto" (Satta, 1977), ma in qualità di posti che sono anch'essi mondi, a pieno titolo.

Dal nuraghe di Armungia, fulcro del paese in pieno centro abitato, il linguaggio delle pietre attraversa il mare e raggiunge l'altra grande isola italiana, la Sicilia, raccontando una storia simile di persistenza e riabitazione dei luoghi di confine. L'ho appresa in un'altra occasione di dialogo mediterraneo intorno allo spopolamento, qualche mese dopo il Festival dei piccoli paesi, ed è stato inevitabile riportarne qui, in chiusura, le immediate risonanze.

Circa trent'anni fa un pastore di Santo Stefano Quisquina, in provincia di Agrigento, mentre portava il suo gregge in altura, sui Monti Sicani, restò sorpreso dall'incantamento che le sue pecore sembravano subire, una volta raggiunta la cima, bloccandosi immobili come statuine in un presepe fuori stagione, a guardare l'Africa. Decise che tutta quella bellezza spalancata al cielo, ma faticosa alla terra, nei suoi mille metri scoscesi sopra il livello del mare, doveva diventare pubblica, meritava di trasformarsi in un magnete, perché qualunque essere vivente, specie umana compresa, potesse godere della stessa fascinazione ipnotica ovina.

Quel pastore, di nome Lorenzo Reina, era anche uno scultore, e forse non conosceva la letteratura classica sul Genius Loci, forse sì. Poco importava. In quel punto costruì un teatro, pietra dopo pietra, incastonandolo nell'epicentro paesaggistico di quelle vibrazioni ammalianti. La conca bianca e il suo intorno di pietra lavica erano lo specchio fedele del cielo e della terra. I blocchi di pietra, la perfetta

disposizione degli astri di una costellazione. Ma anche delle pecore, incantate per sempre. Oggi quel posto continua a esistere come un miracolo di creatività non istituzionale, come un'archiscultura fatta di pietre, imponderabile perfezione ambientale e potenzialità antropica priva di superbia: il Teatro Andromeda.

Dialoghi Mediterranei, n. 43, maggio 2020

Note

[1] La Strategia Nazionale per le Aree Interne è stata promossa a partire dal 2013 dal Ministero della Coesione Territoriale, all'epoca presieduto da Fabrizio Barca, e dai Ministeri responsabili per il coordinamento dei fondi comunitari e per i servizi essenziali, d'intesa con le Regioni e in cooperazione con ANCI e UPI. Coerentemente con la priorità accordata all'investimento sulle aree interne nei documenti di progettazione dei fondi europei per il periodo 2014-2020, il programma si è declinato attraverso la realizzazione di progetti di sviluppo localizzati ad hoc in aree specifiche in tutte le regioni italiane, a partire da una serie di aree pilota attentamente selezionate e monitorate. In Sardegna la prima area prototipo di sperimentazione della SNAI è stata individuata nell'Alta Marmilla. Una seconda area isolana, coincidente con il territorio del Gennargentu-Mandrolisai, è stata in seguito inclusa nel Progetto a seguito del buon esito di un tavolo di confronto nazionale inaugurato dalla Regione Sardegna.

[2] Si tratta di un progetto promosso dall'Associazione "Borghi Autentici d'Italia" e finanziato dal Ministero dei beni e delle attività culturali e del turismo, che coinvolge oggi 80 comuni in tutta la penisola vocati ad accogliere i turisti come cittadini temporanei, per migliorare la loro effettiva conoscenza della cosiddetta "Italia minore". http://www.comunitaospitali.it/home

[3] Le cooperative di comunità sono un modello di innovazione sociale dove i cittadini sono produttori e fruitori di beni e servizi, nell'ambito di una messa a sistema delle attività di singoli privati, imprese, associazioni e istituzioni che risponde a esigenze plurime di mutualità.

[4] È uno strumento ispirato dall'anglosassone "*home equity loan*", in base al quale il proprietario di una casa può avvalersene quale garanzia ad un istituto bancario in cambio di un prestito, che potrà essere rimborsato con gli interessi dagli eventuali eredi. Nel caso di anziani soli, proprietari di abitazioni urbane sovradimensionate, questa pratica consentirebbe di investire il ricavato nella riqualificazione di una residenza più adeguata in una comunità locale già dimostratasi accogliente, anche in termini di servizi, per la stessa categoria di utenti (Barbera, 2015).

[5] Nato nel 1989 come iniziativa Comunitaria, il Programma LEADER, acronimo dal francese *Liaison entre actions de développement de l'économie rurale* (Collegamento fra azioni di sviluppo dell'economia rurale) è uno degli Assi prioritari delle politiche comunitarie di sviluppo rurale.

[6] Il Rapporto di ricerca "*Comuni in estinzione. Gli scenari dello spopolamento in Sardegna*", curato da G. Bottazzi e G. Puggioni e pubblicato nel 2013, è stato commissionato all'Università di Cagliari dal Centro regionale di programmazione della Regione Autonoma della Sardegna, nell'ambito del Progetto Sistema informativo IDMS (Indice di Deprivazione Multipla della Sardegna), Programma regionale di sviluppo 2010-2014. Sulla base della formulazione di un indicatore composito dello Stato di Malessere Demografico, il Rapporto ha individuato un bacino territoriale particolarmente colpito da tendenze erosive gravi o gravissime, corrispondente a oltre un quarto della superficie isolana e a circa l'8,5% della popolazione complessiva. Più in generale, l'immagine di un'isola-ciambella, tanto densa in prossimità dei suoi confini costieri quanto scarsamente presidiata nel suo corpo centrale, si intesse delle vicende di tutti i 228 comuni su 377 (circa il 60%) in calo demografico tra il 1951 e il 2011, dei quali oltre un terzo esposti a una riduzione di oltre il 40% dei propri abitanti.

[7] *Il Festival dei Piccoli Paesi - Un caffè ad Armungia*, giunto alla sua quarta edizione, si svolge dal 2016 nel paese natale di Emilio Lussu, in provincia di Cagliari, e prevede un ciclo di giornate distribuite tra la primavera e l'estate caratterizzate sia dalla riflessione in forma convegnistica sui temi della resistenza allo spopolamento e del confronto tra esperienze nazionali di rigenerazione, sia dall'intrattenimento culturale tramite laboratori di botanica, cucina, archeologia, storia dell'alimentazione e tessitura.

[8] Il progetto, che trova i suoi prodromi già negli anni Sessanta, indica una pratica di ospitalità o concessione temporanea di spazi privati diretta ad artisti, da parte di comunità che possano giovarsi della loro creatività. Per alcuni utili riferimenti, si veda: http://www.artribune.com/2013/01/litalia-delle-residenze-dartista-vol-i/

Riferimenti bibliografici

Anelli F. (2018), *L'innovazione sociale come chiave per il futuro*, in E. Rossi, *L'innovazione sociale come chiave per il futuro*, Benevento, Grafiche Iuorio.

Barbera F. (2015), *Il terzo stato dei territori: riflessioni a margine di un progetto di policy*, in B. Meloni (a cura di), *Aree interne e progetti d'area:* 36-52), Torino, Rosenberg & Sellier.

Barbera F., Parisi T. (2018), *Gli innovatori sociali e le aree del margine,* in A. De Rossi (a cura di) (2018), *Riabitare l'Italia. Le aree interne tra abbandoni e riconquiste*: 307-315, Roma, Donzelli.

Barbera F., Parisi T. (2019), *Innovatori sociali. La sindrome di Prometeo nell'Italia che cambia,* Bologna, Il Mulino.

Bevilacqua P. (2018), *L'Italia dell'"osso". Uno sguardo di lungo periodo*, in A. De Rossi (a cura di) (2018). *Riabitare l'Italia. Le aree interne tra abbandoni e riconquiste:* 111-121, Roma, Donzelli.

Borghi E. (2017), *Piccole Italie. Le aree interne e la questione meridionale*, Roma, Donzelli.

Bottazzi G., Puggioni G. (2013), *Comuni in estinzione. Gli scenari dello spopolamento in Sardegna*, Progetto IDMS – Regione Autonoma della Sardegna.

Carrosio G. (2019), *I margini al centro,* Roma, Donzelli.

Carrosio G., Faccini A. (2018), *Le mappe della cittadinanza nelle aree interne,* in A. De Rossi (a cura di) (2018), *Riabitare l'Italia. Le aree interne tra abbandoni e riconquiste*: 51-77, Roma, Donzelli.

Carrosio G., Osti G. (2017), *Le aree marginali*, in F. Barbera e I. Pais (a cura di), *Fondamenti di sociologia economica*: 303-316, Milano, Egea.

Cersosimo D. (2012), *Tracce di futuro. Un'indagine esplorativa sui giovani Coldiretti*, Roma, Donzelli.

Cois E., (2016), *Terre al limite. La cifra del tempo nelle dinamiche di spopolamento,* in F. Cocco, M. Lecis Cocco Ortu, Fenu N., *SPOP. Istantanea dello spopolamento in Sardegna:* 42-47, Siracusa: LetteraVentidue.

Cois E., (a cura di), (2020a), *Aree rurali in transizione oltre la crisi economica*, Torino, Rosenberg & Sellier.

Cois E., (2020b), *Costruire la qualità sociale dei luoghi*, intervento al convegno "*Un'economia per l'uomo e per la natura. Idee per il ripopolamento di un territorio*", Armungia, 28 Settembre 2019.

Colucci M. (2018), *Antichi percorsi, nuove mobilità: le migrazioni interne*, in A. De Rossi (a cura di) (2018). *Riabitare l'Italia. Le aree interne tra abbandoni e riconquiste*: 317-331), Roma, Donzelli.

De Rossi A. (a cura di) (2018), *Riabitare l'Italia. Le aree interne tra abbandoni e riconquiste*, Roma, Donzelli.

Garavaglia L. (2017), *Città dei flussi. I corridoi territoriali in Italia,* Milano, Guerini e Associati.

Lanzani A. Curci F. (2018), *Le Italie in contrazione, tra crisi e opportunità*, in A. De Rossi (a cura di) (2018), *Riabitare l'Italia. Le aree interne tra abbandoni e riconquiste*: 79-107, Roma, Donzelli.

Meloni B. (2015), *Aree interne e progetti d'area,* Torino, Rosenberg & Sellier.

Meloni B., Cois E., (2020), *Produzioni agro-alimentari locali di qualità. Multifunzionalità aziendale e reti territoriali,* in B. Meloni, E. Cois, *Imprenditorialità, territori e innovazione,* Torino, Rosenberg & Sellier.

Membretti A., Ravazzoli E. (2018), *Immigrazione straniera e neo-popolamento nelle terre alte*, in A. De Rossi (a cura di) (2018), *Riabitare l'Italia. Le aree interne tra abbandoni e riconquiste*: 333-349, Roma, Donzelli.

Monicelli M. (1975), *Amici miei*, Italia.Mori P., Sforzi J. (a cura di) (2019), *Imprese di comunità. Innovazione istituzionale, partecipazione e sviluppo locale,* Bologna, Il Mulino.

Mulgan G., Tucker S., Ali R., Sanders B., (2007), *Social innovation. What it is, Why it matters and How it can be accelerated*, Skoll Centre for Social Entrepreneurship, Working Paper: 13. http://eureka.sbs.ox.ac.uk/761/1/Social_Innovation.pdf

Murray R., Caulier-Grice J., Mulgan G. (2010), *The Open Book of Social Innovation*, Social Innovator Series, The Young Foundation and Nesta.

Petruzzella D., Brunori G., Antonelli A. (2017), *Innovazione sociale nelle aree rurali del Mediterraneo. Quadro concettuale, analisi empirica e buone pratiche,* Torino, Rosenberg & Sellier

Pichierri A., (2007), *I sistemi socioeconomici locali,* in M. Regini (a cura di), *La sociologia economica contemporanea*, Bari-Roma, Laterza.

Ploeg, J.D. van der (2008), *The new peasantries. Struggles for autonomy and sustainability in an era of empire and globalization.* London-Sterling, Earthscan.

Rizzi P. (2020), *L'innovazione sociale come risposta alla crisi della contemporaneità*, in B. Meloni, E. Cois, *Imprenditorialità, territori e innovazione,* Torino, Rosenberg & Sellier.

Satta S. (1977), *Il Giorno del Giu*dizio, Milano, Adelphi.

Tanca M., (2016), *Territorio senza attori o attori senza territorio?,* in F. Cocco, M. Lecis Cocco Ortu, Fenu N., *SPOP*. *Istantanea dello spopolamento in Sardegna:* 54-69, Siracusa, LetteraVentidue.

Teti V., (2011), *Pietre di pane: un'antropologia del restare,* Macerata, Quodlibet.

Ester Cois, PhD in Ricerca Sociale Comparata, è ricercatrice in Sociologia dell'Ambiente e del Territorio presso i Dipartimenti di Scienze Politiche e Sociali e Architettura dell'Università di Cagliari e *managing editor* della Rivista *Sociologica. International Journal for Sociological Debate*. I suoi interessi si focalizzano sui processi di costruzione delle disuguaglianze sociali nell'uso e nella regolazione dello spazio urbano e rurale.

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