ISSN 2384-9010

Dialoghi Mediterranei

حوارات متوسطية

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

Direttore editoriale: Antonino Cusumano

Direttore responsabile: Piero Di Giorgi

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

Comitato Scientifico:

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

DIALOGHI MEDITERRANEI

N. 50 – LUGLIO - AGOSTO 2021

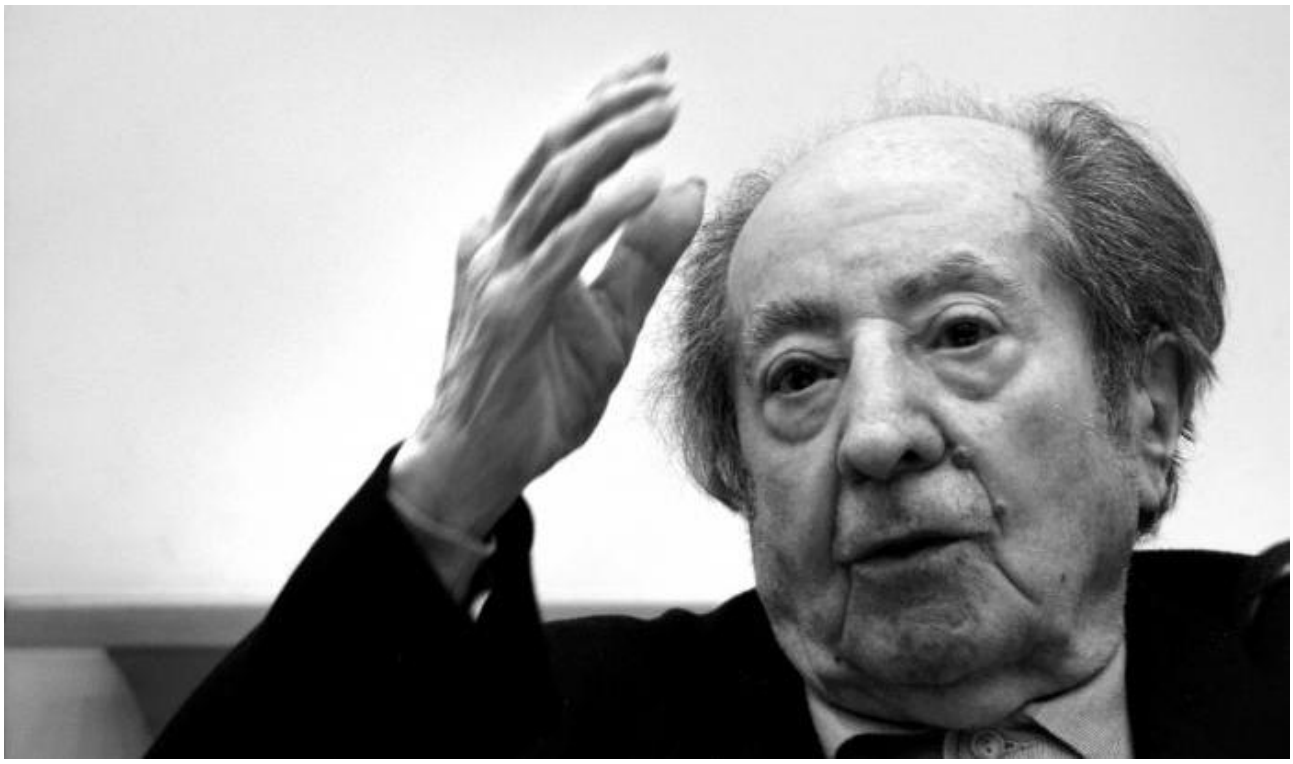
www.istitutoeuroarabo.it/DM

SOMMARIO N. 50

Mali, villaggio dei Dogon (ph. Silvana Grippi)

EDITORIALE; **Aldo Aledda,** *L'Italia s'é desta. Sull'immigrazione e dintorni*; **Sharon Arce Martinez e Franco Pittau***, *America Latina, un continente d'italiani*; **Clelia Bartoli,** *La città e le due tribù. Cronache di un antropologo;* **Kais Ben Salah*,** *Machiavelli, i Turchi e l'Islam*; **Alberto G. Biuso**, *Metafisica del tempo*; **Alfonso Campisi**, *Aristocrazia e Logge massoniche tra Trapani e Tunisi. La storia di un barone;* **Rosy Candiani,** *Le storie che raccontano i mosaici del Museo del Bardo*; **Antonino Cangemi,** *Quando il poeta racconta*; **Arnold Cassola,** *Nicola Fabrizi and Maltese weapons in Sicily during the Spedizione dei Mille*; **Francesco Coniglione**, *Scienza e prudenza. Ovvero epistemologia e politica del coronavirus;* **Antonino Cusumano,** *L'intenso breviario di un antropologo visionario*; **Alessia D'Accardio Berlinguer,** *Qayrawān: «mère des cités du Maghreb»?*; **Luca D'Anna**, *Appunti sulla storia linguistica del Maghreb e sulle varietà giudeo-arabe;* **Mariza D'Anna**, *Dinamiche tra generazioni e mondi diversi a confronto*; **Piero Di Giorgi**, *L'atelier dove abita la luce*; **Leo Di Simone,** *Raffaello a Mazara del Vallo. L'enigma irrisolto dello*

"Spasimo di Sicilia"; **Luisa Faldini,** *Famiglie in viaggio*; **Mariano Fresta,** *Storia e antropologia: un gemellaggio necessario*; **Andrea Guasparri e Pietro Li Causi,** *Ripensare la pandemia: malattie, emergenze e 'veggenti' fra antichità e modernità*; **Giovanni Gugg,** *L'arte per una coscienza terrestre. A margine di un'esposizione di Otobong Nkanga*; **Giovanni Isgrò**, *I Gesuiti e l'archetipo del mito normanno in Sicilia*; **Rosario Lentini,** *La macinazione dei cereali in Sicilia al 1859. In un documento inedito l'elenco di 1971 molini*; **Laura Leto**, *Tutto tace, ma le pietre continuano a sussurrare;* **Luigi Lombardo**, *La tosatura delle pecore negli Iblei*; **Maria Immacolata Macioti,** *Vite parallele nel dramma e nella scrittura*; **Veronica Mesina*,** *La didattica a distanza nell'Università. Voci degli studenti e spunti per una riflessione*; **Antonio Messina,** *Una pagina poco nota dell'impresa coloniale italiana nel Mar Rosso*; **Roberta Morosini,** *Sui pescatori senza reti e il mare di Napoli. Omaggio a Domenico Rea, nel Centenario della nascita (1921-1994);* **Abdelkader Mouloud***, *Petrarca e gli arabi: status questionis*; **Olimpia Niglio**, *Decolonizzazione culturale e nuovi paradigmi locali*; **Lina Novara,** *Vito e Andrea Carrera: vicende familiari e percorsi artistici di due pittori trapanesi*; **Gian Mauro Sales Pandolfini**, *Elegia del segno. Amore e morte nella storia ciclica della magia e dello spiritismo;* **Mario Sarica**, *La Divina parla anche in siciliano...*; **Flavia Schiavo**, *Cinema e città: lo schermo trasparente. Strumenti di ricerca per la comprensione della cultura urbana;* **Fabio Sebastiani,** *La migrazione come pratica ecologica*; **Maria Sirago,** *In fondo al mare: la storia del nuoto nel regno di Napoli in età moderna*; **Orietta Sorgi,** *Nel bacio la storia dell'uomo, dall'animale al digitale*; **Alessia Vacca***, *Sardità e cliché: il caso de "L'uomo che comprò la luna";* **Francesco Virga**, *La mafia secondo Leonardo Sciascia;* **Elisa Vischetti***, *L'impatto della pandemia sulla salute dei migranti*; **Hamza Younis*,** *Una pace fragilissima per una guerra che viene da lontano*; **Nabil Zaher*,** *La presenza italiana in Egitto tra l'800 e la prima metà del 900;* **Nuccio Zicari,** *La difesa siciliana. Strategie per il Mediterraneo.*



Alberto Maria Cirese (ph. Riccardo Putti)

IL CENTRO IN PERIFERIA/ SPECIALE CIRESE

Pietro Clemente, *Tra cosmo e campanile. Il Centro in periferia nel centesimo anniversario della nascita di Alberto M. Cirese;* **Giuseppe Profeta,** *Cirese e quel lontano giugno 1966*; **Emiliano Giancristofaro,** *Incontri con Cirese, una pietra miliare nell'etnografia abruzzese-molisana*; **Settimio Adriani,** *Forme e canovacci tra Fossalto e Fiamignano. I luoghi di Cirese*; **Antonio Basile,** *Cirese, Taranto e il museo etnografico;* **Antonello Ciccozzi**, *Il rischio dei muri degli altri. Cirese, dislivelli di cultura e rimossi antropologici;* **Antonio Fanelli,** *L'Inferno di Dante e l'etnocentrismo di Sumner. Una pagina di diario dell'ultima visita ad Alberto Mario Cirese;* **Gianpaolo Gri,** *Fra pani e polente. Nel Nordest, rileggendo Cirese;* **Eugenio Imbriani,** *Cirese. Approssimarsi al centro;* **Maria Rosaria La Morgia e Anna Rita Severini,** *Alberto M. Cirese. Memorie abruzzesi*; **Maria Luisa Meoni,** *Musei come centri di ricerca e condizione contadina. L'insegnamento di Cirese*; **Ferdinando Mirizzi,** *Rileggere Cirese. Tra "cosmo" e "campanile": il caso delle comunità arbëreshe in Val Sarmento;* **Cristina Papa,** *«Il campo accomunar, la casa e il prato». Cirese e attualità delle comunanze;* **Francesco Ronzon,** *Cirese e i margini;* **Claudio Rosati**, *Stagioni di vita e di musei con Alberto Maria Cirese;* **Sergio Todesco,** *Cirese, de Martino e i miei campanili di*

Marcellinara; **Piero Vereni,** *Alberto M. Cirese. Etnocentrismo ed etnoperiferismo.*

Nova Gorica, piazza Transalpina / Trg Europe. Una targa là dove era il muro

Giustina Selvelli e Nicola Strizzolo, *Gorizia 2025: un imminente presente;* **Angela Cicirelli e Ciriaca Coretti,** *Il carattere performativo degli oggetti artigianali nei processi di produzione della località. Una "Casa Laboratorio" in Puglia;* **Ornella Ricchiuto,** *Il Museo etnografico della vita popolare di Tricase;* **Giulio Bardi,** *La spiaggia lunga. Periferie litoranee e ricerche dell'altrove nel Parco della Maremma;* **Amalia Campagna e Matteo Volta,** *Comunità locale e fruizione dello spazio naturale in un piccolo comune dell'Appennino parmense*; **Nicola Grato,** *C'è qualcosa di nuovo nei paesi dell'hinterland palermitano: il Manifesto "Chiamata alle arti";* **Andrea Latina***, *La lezione di Antonino Uccello, mio zio*; **Omerita Ranalli,** *Comunità patrimoniali ai tempi del Covid: la Rete per la salvaguardia delle Feste di Sant'Antonio Abate.*

Agrigento, 2017 (ph. Nuccio Zicari)

PER LA CITTADINANZA

Franco Ferrarotti, *Dai diritti umani al diritto di umanità. Verso il concetto e la pratica della cittadinanza planetaria;* **Franca Bellucci,** *Cittadinanza e scuola, il binomio interattivo. Esempi ed evidenze*; **Augusto Cavadi**, *Sistema di dominio mafioso e diritti di cittadinanza;* **Giovanni Cordova,** *Dialoghi mancati, cittadinanze negate. Intorno alla vicenda di Saman Abbas*; **Valeria Dell'Orzo*,** *Identità relative e cittadinanze selettive. Appunti;* **Lella Di Marco*,** *I minori stranieri e i diritti traditi. Appunti da Bologna;* **Antonio Pioletti,** *Radici, identità, cittadinanza, cittadinanza attiva;* **Giuseppe Sorce,** *Culture della pluralità. Il ruolo chiave delle visioni del futuro;* **Lauso Zagato,** *Civis europaeus: una scommessa (quasi) perduta?*

Volgendo lo sguardo a terra (ph. Federico Faeta)

PER NON RICOMINCIARE

Francesco Faeta, *Intellettuali, accademici, studiosi, antropologi;* **Luigi M. Lombardi Satriani**, *Antropologia e potere*; **Nicola Martellozzo,** *Appaesare la diversità: usi pubblici della antropologia per una nuova cittadinanza.*

PER l'ITALIANO

Ugo Iannazzi, *Due spigolature: Carducci, Marinetti e l'integrità dell'italiano*; **Valerio Cappozzo**, *La lingua e l'aratro. Per una lettura critica dei mutamenti interiori;* **Paolo De Simonis, Pietro Clemente, Zelda Alice Franceschi, Luciana Brandi, Annalisa Nesi, Luciano Giannelli**, *Dialoghi intorno a lingua, letteratura popolare e storie di vita*; **Olivier Durand,** *Perché sono avvelenato dall'itanglese*; **Nino Giaramidaro**, *Parole incollate con lo sputo.*

Inseguendo Gabo a Macondo (ph. Fausto Giaccone)

IMMAGINI

Salvo Alibrìo*, *Il paese e i riti per ribadire la vita;* **Carlo Baiamonte**, *Walking. Rappresentazioni del nostro quotidiano*; **Raffaele Ballirano***, *Il corpo e la memoria*; **Pinuccia Botta**, *Società "smart"*; **Valentina Brancaforte**, *In Mongolia, dove ci si sente parte del tutto*; **Enrico Caruso**, *Angelus Novus per Betlemme;* **Salvina Chetta**, *Il mare dalle finestre della scuola: Acqua dei Corsari a Palermo*; **Zino Citelli,** *Poggioreale, o della grazia perduta*; **Fausto Giaccone**,*Inseguendo Gabo a Macondo;* **Silvana Grippi,** *Dogon, magia di un popolo oggi in pericolo;* **Eugenio Grosso**, *I*

tetti di Gerusalemme; **Katia Lo Coco***, Walking ovvero passiari;* **Melo Minnella**, *Il Fotografo al tempo della* Pandemia; **Anna Nosari***, Islanda, dove l'orizzonte non sembra capace di disegnare una fine;* **Gaetano Pagano,** *La gara di traino nella cultura dei carrettieri*.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

[*] Testi sottoposti a procedura di revisione

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

EDITORIALE

Partinico, località Grisi, gara di traino, 1975 (ph. Gaetano Pagano)

Ancora una volta la voce degli antropologi non ha trovato spazio nel profluvio delle morbose e fameliche apparizioni mediatiche di politici, opinionisti, esperti, imam e rappresentanti di comunità. Mi pare che nessun antropologo abbia preso la parola nel dibattito sul caso Saman Abbas, la giovane pakistana scomparsa nel nulla, vittima di un efferato crimine maturato in famiglia. Ancora una volta l'antropologia italiana sembra quasi del tutto afona a fronte delle questioni che irrompono nelle cronache dell'attualità sociale e culturale. Eppure sono al centro di questi fatti – e non da oggi – temi eminentemente antropologici, parole e concetti che appartengono al lessico e al pensiero antropologico, al discorso euristico sulle culture: identità e alterità, relativismo, multiculturalismo, tolleranza, etnia, genere, tradizioni, usi e costumi. Vocaboli paradossalmente entrati nell'uso generalizzato dei media, nelle retoriche delle demagogie politiche, banalizzati e piegati a torsioni semantiche, a manipolazioni ideologiche.

A leggere e ad ascoltare le tesi prevalenti nei contenuti e nei toni del dibattito collettivo si ha l'impressione di essere rovinosamente ripiombati nella spirale dello "scontro di civiltà", una prospettiva totalizzante che interpreta il mondo «come una federazione di religioni o di civiltà, ignorando così tutti gli altri modi in cui gli esseri umani considerano se stessi». Il filosofo indiano Amartya Sen già nel 2006 nel libro *Identità e violenza* criticava la visione *riduzionista* che assume la religione «come l'unico sistema rilevante per classificare gli abitanti del pianeta». Se siamo ancora attardati e impigliati nel garbuglio di questi ragionamenti è forse anche a causa dello scarso peso e della trascurabile influenza, nella sfera pubblica, delle scienze sociali e umane che, «almeno in Italia, – scrive Giovanni Cordova in questo numero – non sfondano la soglia di mura accademiche oltre le quali difficilmente vengono udite e riconosciute». Certo è che la drammatica storia di Saman (ma anche di Hina, di Sana e di altre giovani donne) è emblematica di criticità strutturali che sono non solo della società italiana ma anche dello sguardo con cui osserviamo e giudichiamo queste vicende.

La verità è che sfugge per lo più al nostro orizzonte conoscitivo la complessità del mondo che si sta costruendo, la cui lettura chiede nuove categorie e nuove griglie ermeneutiche per comprendere le dinamiche di quanto sta accadendo dentro le famiglie, tra le generazioni, tra i banchi nelle scuole, nel convulso circuito dei social e nell'intensa quotidianità della vita contemporanea. Continuiamo a chiamare immigrati quanti sono residenti da anni in Italia e qui hanno fatto nascere i loro figli e hanno investito i loro destini. «Fino a che punto – si chiede Cordova – il lemma 'migrante' e il concetto che lo determina sono tollerabili per descrivere una presenza oramai strutturale nel paesaggio demografico e antropologico nostrano?». Fino a che punto la cosiddetta integrazione è indicizzabile e assimilabile all'abbandono del velo, al ricorso al rossetto o all'uso dei jeans, e fino a che punto la religione, nel nostro caso l'Islam, è la chiave universale di comprensione di ogni pratica, di ogni gesto, di ogni esperienza dei musulmani che abitano le nostre città?

Giovanni Cordova offre un ampio quadro di argomentazioni per orientarci nelle possibili risposte a questi interrogativi. Sbaglia chi crede di spiegare tutto attraverso le sure del Corano, di ricondurre meccanicamente ogni scelta al dettato del Testo sacro. Ma sbaglia pure chi sostiene che quel accade non c'entri nulla con l'Islam, minimizzando il valore ponderale delle consuetudini popolari, dei costumi tradizionali, di quelle forme pratiche di

religiosità in cui si traduce la soggettivazione dei musulmani. E quasi a farsi beffe degli stereotipi e degli assiomi, proprio nel mezzo delle polemiche sull'integralismo islamico, è quanto meno singolare il contrappasso che ha costretto pochi giorni fa il Parlamento a notificare solennemente la sua sovranità e la sua laicità contro puntuali e indebite ingerenze dello Stato del Vaticano nella legislazione del nostro Paese. Un gioco simmetrico e incrociato di cronache che nel loro sottotesto segnalano la persistenza e la pervasività dei dogmatismi impliciti nelle religioni, o almeno in tutti i monoteismi.

Nel percorso migratorio, già arduo e accidentato per le insufficienze del nostro sistema d'inclusione degli stranieri, «la filiazione e la genitorialità sono tasselli irti di sfide», sono i crocicchi fondamentali nell'incerta geografia e nelle ambivalenti traiettorie di queste vite. Se è giusto rivendicare il rispetto delle nostre leggi, dei diritti di cui ci vantiamo, dei doveri che impone il nostro ordinamento democratico, forse dovremmo pure incominciare ad investire su una politica di riconoscimento dei "nuovi italiani", su capillari progetti culturali che educhino al complicato gioco del pluralismo, alla faticosa e necessaria convivenza con le minoranze, ai princìpi di una concezione più liberale e più giusta di cittadinanza, per cui non si valutano le persone sulla base della loro provenienza ma in base a ciò che sono diventate.

Sull'urgenza di riformare la legge sulla cittadinanza *Dialoghi Mediterranei* ha aperto un dibattito a cui in questo numero ha dato il suo autorevole contribuito Franco Ferrarotti, il quale dall'altezza e dalla lungimiranza del suo sguardo di umanista cosmopolita, contro ogni funzione regressiva e divisiva di cittadinanza volta a giustificare le ingiustizie e a legittimare le diseguaglianze, esemplarmente scrive: «Qualunque essere in sembianze umane che nasca e passi per una volta su questo pianeta, quali che siano il colore della pelle o la forma degli occhi, è titolare di un *diritto di umanità*, e in base a questo diritto va riconosciuto, rispettato e accettato da tutti come concittadino». Altri contributi ispirati a diversi punti di vista hanno posto l'accento sul ruolo civico della scuola (Bellucci), sui rapporti tra sistema mafioso e diritti (Cavadi), sulla decostruzione dei nessi identità/alterità (Dell'Orzo), tradizione/cittadinanza (Pioletti), sulle testimonianze dei giovani di Bologna (Di Marco), sulla revisione critica di norme, princìpi e tutele nel contesto dell'Antropocene del futuro (Sorce), sul valore, infine, della dimensione europea della cittadinanza, di cui Lauso Zagato traccia con

particolare acume un preciso bilancio storiografico e un ragguagliato esame giuridico.

Su queste questioni di grande rilevanza politica, sociale e culturale continueremo a ragionare, nella convinzione che se da un lato certe ipocrisie di proclamati relativismi a protezione delle "culture altre" non possono autorizzare dispotismi familiari e pratiche contro la libertà, l'autodeterminazione e la vita degli individui, dall'altro, non è tollerabile che le differenze etniche si trasformino in discriminazioni civili, che lo studente innamorato del nostro Paese e della nostra lingua si scopra straniero indesiderato, che altre Saman restino sole e indifese davanti a drammatici conflitti generazionali e profonde crisi identitarie. Su questo fronte, l'intellettuale, specie lo studioso di scienze umane, dentro e più spesso fuori dell'accademia deve ritrovare l'impegno civile perduto, perché – come annota Nicola Martellozzo – «la costruzione di una nuova forma di cittadinanza passa necessariamente attraverso l'uso pubblico dell'antropologia e la partecipazione degli antropologi all'arena pubblica». Luigi Lombardi Satriani nel suo intervento richiama la figura dell'intellettuale 'periferico', espressione che aveva coniato negli anni settanta del secolo scorso, oggi forse – nell'ottica ribaltata del "non ricominciare" – quanto mai al centro di una riflessione complessiva sulla ricostruzione postpandemica del nostro Paese: «L'antropologo non può essere profeta – scrive a conclusione – ma forse può mettere in guardia da generiche aspettative o da illusorie prefigurazioni. In questa prospettiva un'antropologia che ambisca a essere, com'è doveroso, critica, non può che dare il suo essenziale contributo».

Francesco Faeta che ha promosso questo dibattito (nel numero 47 di gennaio) ribadisce nella sua replica le ragioni dell'impegno politico dello studioso, invitando a ripensare «la figura sociale di colui che impiega il proprio bagaglio culturale in funzione di una radicale rimessa in discussione degli ordini vigenti, del "dire la verità", come sinteticamente titolava Edward Said». Nel passare in rassegna le diverse tipologie di intellettuali oggi presenti nella vita pubblica e nel riconsiderare l'ambito concettuale compendiato nel termine cultura, Faeta indica una posizione teorico-metodologica che «comporta di stare tra le cose e le persone con una profonda umiltà e rinunciando, sperimentalmente, all'implicita gerarchia valoriale che finiamo sempre, malgrado i nostri esercizi zen, per portare con noi sul terreno». E a meglio precisare il suo pensiero aggiunge infine: «La

cultura è un mero atto mentale, la società invece è ciò che costituisce il concreto scenario esterno, materiale e sociale, in cui i nostri corpi sono immersi e i nostri atti mentali acquistano significato. Partire da una concezione *antropologica* della cultura, dunque, significa un allargamento a tutte le forme dell'umano, ma significa anche una rigorosa confutazione del piano astratto e idealistico della cultura stessa».

Dell'impegno a «contribuire, anche con lo studio e la ricerca, alla trasformazione dell'attuale stato di cose» scriveva Alberto Maria Cirese nel lontano 1980 in un saggio dal titolo "Analisi scientifica spassionata e impegno politico-morale del ricercatore" (edito su *L'uomo*, n. 2, 1980). In quelle pagine che vale la pena rileggere, l'antropologo – di cui in questo numero, nella sezione "Il centro in periferia", si ricordano con ampie testimonianze e considerazioni critiche i cento anni dalla nascita – ha ragionato col consueto rigore logico sulla sottile dialettica tra il conoscere e l'agire, tra i due paradigmi epistemologici: "conoscere *è* trasformare" e "conoscere *per* trasformare", per sostenere l'ineludibilità dell'impegno, poiché «anche il rigetto dell'impegno si configura come impegno al rigetto, allo stesso modo che il rifiuto di prese di posizioni politiche è anch'esso una presa politica di posizione. (…) Ogni volta che si fa ricerca sul campo (e poi più oltre quando se ne dà conto, o se ne ricavano risultati), oltre al problema dell'azione che si può e si deve compiere sul terreno della battaglia delle idee, si apre con forza il problema dell'azione progressista che si può e si deve compiere sul terreno dell'organizzazione politico-sociale (o economico-sindacale o educativo-culturale ecc.) dei gruppi umani cui si dedica la ricerca».

Parole, quelle di Cirese, quanto mai attuali e consonanti con l'appello di Faeta. Come sembrano pertinenti al nostro dibattito sugli abusi degli anglismi nella lingua italiana i suoi lungimiranti moniti a che «i *files* dei calcolatori si chiamino filze come suona il nobile suono archiviato nostrano». Continuiamo a raccogliere anche in questo numero significativi contributi di osservazioni e di proposte per contrastare quella che Ugo Iannazzi denuncia come «la passione degli italiani a essere creativamente attivi nell'inventare neologismi, non più con i nostri vocaboli, ma usando, e talora a sproposito, sempre più termini albionici». Ovvero il vezzo di ricorrere a parole che Nino Giaramidaro definisce «incollate con lo sputo». C'è bisogno di una vera e propria "ecologia linguistica", sostiene Oliver Durand, perché «la lingua e i dialetti fanno parte dell'ambiente e pertanto

hanno diritto allo stesso rispetto che tributiamo a mari, fiumi, foreste e paesaggi in generale». E non diversamente Valerio Cappozzo sottolinea l'importanza «di *parole oneste*, di quei semi che la mano dello scrittore mette nel campo arato della pagina bianca», perché non ci sfugga la ricchezza della lingua «che può anche contemplare la contaminazione di parole straniere solo quando considerate segnali di nuove idee che hanno bisogno di nuove forme per essere espresse».

La pandemia, nella sua complessità fattuale e simbolica, resta ineludibile tema di riflessione di non pochi scritti anche in questo numero di *Dialoghi Mediterranei.* Il filosofo Coniglione propone una lettura epistemologica e politica del coronavirus, ragiona sui rapporti tra scienza e potere, tra libertà individuale e obblighi collettivi, sul difficile equilibrio che sorregge l'arte della convivenza in una società pluralista e multiculturale. I filologi del mondo antico Guasparri e Li Causi dialogano con i classici del mondo greco e latino per individuare cesure e continuità nel nostro modo di pensare e di combattere il contagio, oggi «letto antropocentricamente come responsabilità degli uomini – e non delle dinamiche evolutive e co-evolutive nelle quali siamo impigliati in termini ecosistemici», mentre in passato era interpretato come offesa contro gli dèi e/o contro la natura. Due giovani studiose hanno condotto ricerche su particolari contesti epidemici. Mentre Veronica Mesina ha indagato sull'impatto che la didattica a distanza ha avuto sugli studenti universitari e sui loro vissuti personali, nonché sui meccanismi di agency che la situazione pandemica ha comunque prodotto, Elisa Vischetti ha analizzato in un ampio quadro di ricognizione le drammatiche difficoltà nell'accesso ai servizi sanitari sofferte dai migranti su cui si sovrappongono più vulnerabilità e più necessità.

Di migrazione, come di un prisma osservato nei suoi diversi aspetti, scrivono anche Aldo Aledda, Sharon Arce Martinez, Franco Pittau, Fabio Sebastiani e Nabil Zaher. Quest'ultimo, docente universitario di Lingua, Civiltà e Lettere italiane presso l'Università di Monastir, propone un excursus sulla presenza italiana in Egitto tra '800 e '900. E a dimostrazione dell'interesse per la cultura italiana coltivato negli atenei dei Paesi del Nord Africa, giungono due studi, su Machiavelli e su Petrarca, da due italianisti che insegnano rispettivamente alla Manouba di Tunisi (Kais Ben Salah) e all'Università di Casablanca (Abdelkader Mouloud). Sulla sponda opposta due linguisti italiani, attenti ai legami storici e alla circolazione culturale tra le popolazioni del Mediterraneo, riferiscono delle loro ricerche sulle varietà

giudeo-arabe della lingua maghrebina (Luca D'Anna) e sulla genesi ed evoluzione dei dialetti parlati ancora oggi in Tunisia, Algeria e Marocco (Alessia D'Accardio Berlinguer).

Come sempre *Dialoghi Mediterranei* ospita una particolare pluralità di testi che trasversalmente connettono storie e geografie lontane, discipline, generi e temi diversi, letture, riscoperte, escursioni, divagazioni e fotografie. Tante fotografie di maestri, siciliani e non, che hanno generosamente partecipato con le loro opere alla composizione di questo inedito e incomparabile atlante di immagini, una mirabile tessitura di mondi e di luoghi, di momenti e di documenti, di sguardi e di ritratti. Suggestioni di memorie o incantesimi di visioni, illuminazioni di bellezza o scrutinio del dettaglio rivelatore, piccole narrazioni o dense testimonianze di un passato appena trapassato con un clic: quanto lontane sono queste fotografie dai cliché offerti dai modelli mediatici, dalla fotocrazia in cui siamo immersi! Quella scattata da Gaetano Pagano, per esempio, posta in apertura di questo editoriale, nel cogliere l'uomo impegnato in una gara di traino mentre aiuta il cavallo a tirare il carretto nella faticosa e accidentata salita, non può forse simbolicamente rappresentare la sfida e lo sforzo collettivo cui siamo oggi chiamati per risalire la china, per uscire tutti insieme – uomini, animali e ogni specie vivente, in solidale sinergia – dalle sabbie mobili della pandemia?

A ciascuno dei maestri fotografi – dal decano Melo Minnella al più giovane Salvo Alibrìo – va la nostra viva gratitudine per aver reso ancor più prezioso questo numero 50 di *Dialoghi Mediterranei,* straordinario anche perché coincide con la ricchezza degli interventi nello *Speciale Cirese*. Nell'affidarlo alla rete abbiamo la fiduciosa consapevolezza di aver, con pochi mezzi e grande perseveranza, costruito in questi otto anni di puntuali edizioni bimestrali una comunità di affettuosi collaboratori e di attenti lettori. Abbiamo pubblicato più di duemila articoli, che è possibile scaricare singolarmente o nell'insieme dei numeri archiviati in pdf. Contiamo su una vasta rete di autori, più di un centinaio, che scrivono testi inediti con sistematicità e liberalità per la rivista. Registriamo ogni giorno circa tremila visualizzazioni e più di un migliaio di visitatori. I numeri dicono qualcosa dell'ampia circolazione – anche internazionale – del periodico che si è guadagnato nell'affollato spazio online una sua riconoscibile e apprezzata identità. Collettore di idee, di proposte e di dibattiti su questioni sociali e forme ed espressioni diverse delle culture contemporanee, *Dialoghi Mediterranei* deve la sua crescita anche al prestigioso contributo di studiosi

come Pietro Clemente che cura quel "Centro in periferia", diventato autorevole punto di riferimento scientifico per quanti vogliono sperimentare, studiare e confrontarsi su modi nuovi di rivitalizzare e riabitare i piccoli paesi delle aree interne in profonda crisi demografica.

L'antropologo, impegnato a ragionare «sui temi della 'coscienza di luogo', sul valore delle esperienze accumulate dalle generazioni nel costruire paesaggi ed esserne plasmate», non cessa di invitare a ricercare e incentivare la vitalità culturale delle periferie che si fanno centro, rovesciando i ruoli e invertendo lo sguardo, dato che – per riprendere le sue parole pubblicate nel primo numero di "Il centro in periferia" (1 settembre 2017) – «una idea nuova di civiltà complessiva non può che nascere dai luoghi piccoli perché in essi sono visibili e riprogettabili i nessi che fondano la civiltà, le relazioni sociali e quelle con la natura». E a guardar bene, a questo progetto civile e culturale concorre anche l'impegno della nostra stessa rivista che – sono ancora le generose parole di Clemente – «dialoga col mondo ma ha un luogo di riferimento locale Mazara del Vallo, una periferia che si fa centro».

Mentre ci preparavamo a chiudere la redazione di questo numero ci ha colto la triste notizia della morte di Salvatore Costanza, storico raffinato, intellettuale di grande umanità, testimone di un rigoroso impegno civile e culturale. La sua attenta e intensa ricognizione storiografica, che aveva i ritmi e le risonanze letterarie di una sorta di investigazione sciasciana, si è lungamente esercitata intorno ai punti di snodo e di intersezione che connettono la dimensione locale a quella globale della storia. Le sue ricerche su Trapani, la Sicilia, il Mediterraneo relazionano uomini e mondi diversi, facendo dialogare il *cosmo* e il *campanile* (per richiamarci a Cirese), la storia generale con quella municipale, sguardi incrociati nell'orizzonte di una visione permeata di una profonda sensibilità umanistica. «Dentro la storia – ha scritto – ci stanno gli uomini, agonisti o comprimari che siano, ma ciascuno per proprio conto è centrale nella vicenda che gli appartiene».

Già giornalista e protagonista per lunghi decenni della vita culturale in Sicilia, Salvatore Costanza ha affettuosamente collaborato con *Dialoghi Mediterranei.* Per festeggiare i suoi novant'anni avevamo progettato una giornata di studi in suo onore, a cui avrebbero partecipato colleghi, amici e allievi. La lunga e interminata pandemia ha fatto naufragare il progetto. A lui dedicheremo nel prossimo numero un ampio spazio per ricordare i

diversi aspetti delle sue versatili attività di intellettuale e dei suoi numerosi e rigorosi studi storici.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

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

L'Italia s'è desta. Sull'immigrazione e dintorni

di *Aldo Aledda*

Alcuni mesi fa, una domenica mattina alle nove salivo sulla metropolitana da un quartiere periferico di Roma per recarmi alla stazione Termini dove avrei preso un treno che mi avrebbe portato sulla costa, direzione Nettuno, presso dei cugini. La cosa che mi sorprese è che a quell'ora, in cui tutti i romani che si erano goduti il sabato sera restavano probabilmente ancora a letto, io ero l'unico "bianco" in quei vagoni dalla stazione Furio Camillo a quella di Campo di Carne sulla costa. Intorno avevo facce bruciate di africani, brune di mediorientali e pelle chiara di qualcuno dell'Est Europa, ma non vedevo né gli spacciatori o gli stupratori che segnalano prevalere nel Paese la destra e nemmeno passeggeri ancora bagnati dalla traversata del Mediterraneo che raccomanda di accogliere la sinistra. Tutti erano seri, composti, vestiti sobriamente ma dignitosamente e portavano chi la borsa chi lo zaino come chi si reca a fare diligentemente il proprio lavoro nel luogo servito dalla stazione di destinazione. Non gridavano, non ridevano, non si facevano notare, anzi apparivano seri e pensierosi – e pensieri di sicuro ne avevano più di quelli italiani che sostavano ancora a letto o di me che mi apprestavo a trascorrere un'amena giornata in campagna e al mare.

Mi sembrava di essere il *cives* di quella Roma del III e IV secolo che descrive lo storico Peter Brown, uno di quel centinaio di migliaia di cittadini intorno ai quali si muoveva una frotta immensa di stranieri, oltre cinquecentomila, che cercava ospitalità e opportunità nella *Caput Mundi*. Ma che anche tanto facevano irritare i cittadini legali perché cercavano di approfittare del *Welfare* loro riservato dallo Stato romano, costituito allora dalle distribuzioni del *frumentum* nel portico Minuccio, il celebre *panem,* che quello dava generosamente accanto al altrettanto famoso *circenses* di cui lamentava Giovenale essere l'unica preoccupazione del popolino.

Gli stranieri in Italia sono calcolati un po' meno del dieci per cento, ma il numero è sicuramente superiore per la presenza di quelli che le burocrazie ministeriali definiscono "clandestini", ma che in realtà con una buona approssimazione possono essere quantificati percentualmente come quelli che stanno negli Usa. Ma non fanno rumore perché non giungono dopo avventurose attraversate del Mediterraneo, e soprattutto perché reggono settori vitali del Paese come l'agricoltura, l'edilizia e la cura degli anziani.

Chi fronteggia questa massa di persone che cresce sempre di più nelle nostre periferie è un Paese vecchio, che sa di esserlo perché i numeri dell'età (per fortuna) che avanza e della denatalità balzano agli occhi, ma che pensa egualmente di farcela ebbro della retorica alla moda della grande ripresa dopo la pandemia, paragonata a quella che si ebbe nel Dopoguerra col Piano Marshall, salvo dimenticare che chi affrontava la Ricostruzione era un Paese che tanti di quei giovani si ritrovava da poterne mandare più della metà negli altri Paesi europei – Francia, Germania, Belgio, Olanda, ecc. – le cui industrie e città distrutte dalla guerra occorreva rimettere in piedi.

Oggigiorno il nostro funambolico ministro della pubblica amministrazione gongola saltellando sopra i sanpietrini romani mentre annuncia che la P.A. avrà 26 mila assunzioni di giovani (a tempo determinato) per mandare avanti il Recovery Plan. Una goccia in un oceano fatto di quasi tre milioni e mezzo di impiegati pubblici con l'età media di cinquanta anni. Però si promette che altrettanto verrà fatto anche negli altri settori in cui verranno riservate quote di assunzioni per giovani e donne per mandare avanti i relativi progetti. Sarà! Vedremo! Quello che ora si vede è solo una difesa a oltranza (comprensibilissima, peraltro) di un'aristocrazia operaia legata ai sindacati e, più in generale, una tendenza a tutelare e preoccuparsi di un mondo composto in prevalenza di cinquantenni e sessantenni

accontentando i giovani con blande promesse di movide senza limiti di orario o piccole mance per tenerli in qualche modo occupati.

La risposta dei giovani, vedono tutti, è la fuga dall'Italia, su cui versano lacrime tutte le istituzioni, ultima la Corte dei Conti. A qualcuno incomincia ad apparire chiaro che l'invecchiamento della popolazione, oltre che compromettere le pensioni dei più anziani, condiziona anche lo sviluppo economico. Egualmente che la fuga dei giovani non può essere fermata se non da un Paese in grado di offrire qualcosa di meglio di un piccolo stipendio vicino a casa non troppo lontano dalla mamma. E, infine, che la denatalità è quella che dal di dentro erode la società, costituendo un problema demografico e sociale rispetto ai quali assegni familiari, migliori condizioni lavorative per madri e padri costituiscono solo palliativi che accontentano qualche partitino di centro e la Conferenza episcopale perché il problema non si risolve solo facendo in modo che la famiglia riesca a crescere l'unico figlio con minori problemi oppure ad aggiungerne al massimo un altro. Si tratta di svolte evolutive inevitabili per una società che è andata troppo avanti nel popolare il pianeta e che, nei prossimi decenni, come ci mostrano le proiezioni demografiche, farà più decisi i passi indietro che già incomincia a fare.

A fronte di tutto ciò il tema delle migrazioni internazionali va visto come una risposta a questi problemi in un quadro di redistribuzione della popolazione giovanile mondiale. Un passo in questa direzione è fatto dalla tendenza in atto dei giovani dei Paesi avanzati di non fermarsi in quello di origine ma di muoversi su un universo più vasto per fare esperienze e trovare sbocchi occupazionali. In Italia vi è una sorda condanna a questo tradizionale modo di intendere la propria condizione da parte delle giovani generazioni anche se ci si rende conto che poco e nulla c'è da fare per fermarne la tendenza. Anche perché nel valutarlo c'è molta infingardaggine. Intanto, rispetto alla convinzione che si accaparra i giovani solo chi è più attrattivo, e l'Italia, che tale non sarebbe, in realtà lo è ancora in tanti campi sia pure diversi dalla ricerca scientifica in cui presentiamo le migliori eccellenze al mondo, pensiamo all'arte (restauro e beni culturali), alla musica (La Scala, Santa Cecilia), l'alimentazione, la moda, i servizi turistici, ecc. che attira una marea di giovani da tutte le parti del mondo, tanti dei quali poi si fermano.

L'altra questione è la presunta perdita di risorse investite per la formazione e giovani persi per il proprio territorio di cui ci si straccia continuamente le vesti (sorprende che a qualche buontempone politico non sia ancora venuto in mente di chiederne la restituzione ai giovani italiani all'estero, magari a quelli iscritti all'Aire). Orbene, anche su questo punto si può fare qualche considerazione sulla presunta perdita del territorio. Prendiamo, per esempio, il Mezzogiorno, area del Paese in cui questo fenomeno parrebbe più accentuato. L'esodo dal Sud dell'Italia storicamente si è fermato negli anni Settanta quando sono cessate le grandi migrazioni ed è ripreso agli inizi del 2000 con la cosiddetta fuga dei cervelli e non solo. Ciò significa che vi è stato un arco temporale nel Meridione e nelle isole in cui la popolazione giovanile non è emigrata in modo significativo dal Sud come in precedenza, ma è vi è rimasta.

Ebbene, proprio in questo lasso di tempo si constata un maggiore allargamento del divario economico e sociale tra il Nord del Paese e il suo Sud. Questo che cosa vuol dire? Vuol dire che i giovani sessantottini e la *Baby boom Generation* che è rimasta in patria ci hanno messo poco a sostituire nel loro ruolo i baroni universitari che tanto avevano criticato, come pure i politici e i funzionari corrotti e collusi con la malavita, al pari dei primari ospedalieri nominati dalla politica e dalla massoneria che affossavano il sistema sanitario. Di recente il procuratore di Catanzaro Nicola Gratteri in un'intervista televisiva a una domanda che, a fronte di quella vicenda che allibì il Paese circa la nomina di un commissario per la sanità nella regione in cui tutti si erano tirati indietro, richiesto se avesse un nome da suggerire, rispose che un nome non lo aveva, ma una tipologia sì: un calabrese, che però non vivesse in Calabria, ma possibilmente all'estero e da un certo tempo, che fosse andato avanti nella

vita esaminato non da selezionatori calabresi, ma altoatesini (era una provocazione per dire più distanti possibile dalla sua regione), in buona sostanza che tutti quelli aspetti che condizionavano negativamente quel territorio non li avesse mai conosciuti. Ecco perché i giovani non vanno fermati o scoraggiati dal fare esperienze all'estero, ma nemmeno presi in giro per farli rientrare come ha provato a fare con scarso successo lo Stato italiano negli ultimi dieci anni allettando i cosiddetti cervelli con l'espediente di alcune agevolazioni fiscali, ottenendo una risposta nettamente inferiore alle aspettative.

Credo che a questo punto occorra affrontare questi problemi ponendoli accanto, in termini di possibili soluzioni, a quelli cosiddetti delle migrazioni e non come si preferisce fare oggi in Italia tenendoli staccati pensando di dare a ciascuno una propria soluzione. Incominciamo da quante persone in giovane età occorrono oggi in Italia e dove le andiamo a cercare. Questi sono i discorsi che occorrerebbe fare tenendo lo sguardo rivolto al futuro e non all'immediato consenso elettorale. D'altronde come dimostra la vicenda di quei partiti che negli ultimi anni quasi per caso in Italia hanno raggiunto il 40% del consenso e lo hanno dimezzato dopo poco ci dimostra che alla lunga le promesse fallaci (molte riguardavano appunto gli immigrati) non pagano neanche elettoralmente.

La Germania da alcuni anni ha stabilito che per mantenere il proprio sistema economico e sociale serve un'iniezione dai cinque ai sette milioni di persone in un'età in cui uno ragionevolmente può iniziare un lavoro. Da lì l'appello che rivolse la Cancelliera Merkel ai profughi siriani di indirizzare i loro flussi verso il suo Paese e il significato del messaggio, visto direttamente dall'autore, nella parete esterna di una carrozza di un treno metropolitano del Baden Württemberg (quelle che da noi presentano varie colorazioni spray) in cui si annunciava che la società ferroviaria stava procedendo ad assunzioni e di farsi sentire al numero telefonico colà riportato accanto al quale stava l'immagine slanciata e sorridente di un giovane di colore.

L'Italia ha sicuramente bisogno di un numero analogo di persone in quella fascia di età per reggere i vari comparti economici, in particolare l'agricoltura e il turismo, ma anche il welfare e l'accompagnamento e la cura delle persone anziane. Si tratta solo di vedere dove si possono reperire le persone giuste. Posto che le politiche di incoraggiamento della natalità possono dare i propri frutti solo tra qualche decennio e che il problema l'Italia invece ce lo ha oggi, è inevitabile porselo al momento giusto e non differirlo. In questo senso è necessario stabilire in primo luogo da dove si desidera che giungano gli apporti umani e, in secondo, come farli entrare nel Paese, non diversamente da come facevano all'epoca delle grandi emigrazioni italiane i consolati stranieri che preparavano l'emigrazione "assistita" nel nostro territorio, stipulando contratti e pagando i biglietti di viaggio (e tante volte ospitando nelle locande dei porti chi doveva attendere qualche giorno l'imbarco).

Di sicuro sappiamo che cosa non dobbiamo fare. A livello istituzionale sarebbe meglio inventare un'agile agenzia specializzata in grado di gestire più efficacemente il problema, buttando a mare quel vecchio arnese che è il Ministero dell'Interno (anzi la soluzione sarebbe abolire una volta per tutto questo reperto archeologico del vecchio Stato nazione, utile un tempo ad affermarne i tratti autoritari e che oggi è diventato solo uno dei tanti attrezzi di imbarbarimento burocratico al pari di altri, come la Pubblica Istruzione, e di insicurezza pubblica, visto anche che le poche forze dell'ordine che non sono impiegate negli uffici delle prefetture e nelle questure a mettere timbri su permessi, licenze e passaporti in genere arrivano solo a contare i morti sulle strade o le vittime delle rapine). Stabilito chi può entrare, l'organismo preposto attua un processo selettivo.

Posto che a tutti deve essere chiaro che si entra in Italia a seguito di un processo selettivo (lo ha proclamato per gli Usa la *liberal* vicepresidente Harris in Guatemala), una volta fatta la selezione sul posto le persone individuate vanno imbarcate sugli aerei o sulle navi con viaggi organizzati. Ciò significa che in qualche modo vanno scoraggiati gli ingressi al di fuori di questo meccanismo. Poi ci

intratterremo meglio su questo problema perché è un po' più complesso di quanto lo stia rappresentando.

Continuando nella logica dell'ingresso autorizzato, va detto che le persone vanno preparate all'inserimento e all'integrazione, con appositi processi formativi che è meglio iniziare nella terra di partenza, ma comunque vanno potenziati e ultimati in quella di arrivo. Oggi attende chi sbarca irregolarmente in Italia una lunga procedura di riconoscimento di una forma di protezione che, in molti casi, dura diversi anni, in centri cosiddetti di accoglienza nei cui confronti i *Piombi* della Repubblica veneta sembrerebbero oggi un Hotel Danieli. Certamente del tempo va impiegato, ma per la loro formazione e l'adattamento culturale e linguistico, non per vagliare ipotetici documenti che nella mente di chi passa il tempo seduto dietro una scrivania uno avrebbe dovuto avere la cura di salvaguardare in un viaggio avventuroso in cui ha appena conservato la vita oppure per stabilire se va inquadrato o meno nell'altra ridicola distinzione tra "migrante economico" e "rifugiato politico", che chiunque abbia trattato un po' questi problemi sa che nelle cose non esiste (chi ha perso tutto sotto i bombardamenti siriani viene qui anche per ricostruirsi un'attività economica, come egualmente sarebbe bello sapere quali sono quei regimi democratici in Africa e in Medio Oriente, non meno che nell'America Centrale, dai quali ingiustamente secondo le burocrazie ministeriali e le relative autorità consolari in Italia si allontanerebbe il cosiddetto migrante economico).

Va da sé che, in questa logica, tutto ciò che oggi è previsto in materia di visti di ingresso, quote e limiti vari alla circolazione va integralmente rivisto, in primo luogo abrogando la legge sull'immigrazione che è un vero monumento all'idiozia burocratica, cucinata in quegli ambienti i cui strumenti e manuali, come ho detto, oggi sarebbero meglio ospitati in musei della tortura, tipo quello di Toledo o di Rothenburg.

In coda si trascinano almeno due problemi. Il primo riguarda chi emigra liberamente, al di fuori di eventuali quote e pianificazioni, chi arriva dopo un viaggio avventuroso in mare o attraverso sentieri impervi e innevati delle montagne o con qualunque altro mezzo di fortuna. Si tratta di problemi che non possono essere affrontati secondo i criteri sopra descritti, che sono quelli della politica migratoria, giacché entrano nelle logiche tradizionali e secolari degli spostamenti di popoli. Non tutto può essere previsto e meno che mai gestito alla luce della razionalità economica e sociale del momento. Le persone forzano i confini perché si ritengono ingiustamente rifiutate oppure perché vanno a raggiungere familiari e parenti che si occuperanno di loro (le catene migratorie), ma anche perché sono curiosi, vogliono provare, si vogliono mettere in gioco e in qualche modo si sentono cittadini del mondo.

Qui si parla di un'umanità varia e di personalità spesso creative e adattive, che vanno trattate con umanità e con strappo alle regole. Anche perché non sempre si sa quale sarà il loro apporto al Paese. Negli Usa esistono milioni di *undocumented*, quelli di cui va a caccia la polizia dell'immigrazione e che Trump voleva sbattere fuori. La gran parte è protetta e tollerata dalle autorità locali (le grandi città all'epoca del precedente presidente si dichiararono autentici "santuari" in cui la polizia dell'immigrazione non poteva entrare a cercare irregolari) e dalla popolazione perché svolgono nella società una serie di mansioni per le quali non si trova più nessuno disponibile, per cui se non commettono un crimine nessuno li verrà mai a cercare e quando faranno un figlio per lo *ius soli* sarà americano a beneficio di tutto il resto della famiglia. Calcoli fatti qualche tempo fa, per esempio, in California, dove il fenomeno è più accentuato, ventilavano la caduta di qualche punto del Pil se si fossero mandati via tutti i "clandestini". La morale della favola è che il fenomeno migratorio va affrontato sì con una certa logica, ma anche con molta flessibilità.

Il secondo problema è quello degli italiani che stanno fuori l'Italia. Quando si sfiora questo tema subito il pensiero di tutti i papà e le mamme e i circoli politici interessati a ottenerne il voto, corre ai

figli che stanno all'estero dove hanno appena trovato un lavoro. Ed è qui che si inizia a sbagliare. Intanto la proiezione naturale all'estero per svolgere un'attività non è tipica solo del "bamboccioni" italiani ma di tanti giovani inglesi, americani, tedeschi e francesi, per citarne alcuni che sono ancora più mobili dei nostri. Dopo di ché l'esperienza all'estero, di studio e di lavoro, non solo va permessa, ma anche incoraggiata e sostenuta. Il punto qual è? È che si può pensare a fare discorsi di rientro, intanto, quando questa esperienza ha esaurito il suo ciclo, e non prima quando è all'inizio, che non serve a nessuno: la leva va fatta quando nell'italiano che sta un certo periodo lontano dalla patria insorge una naturale nostalgia, sempre che insorga, che gli fa desiderare la patria. E ciò naturalmente diviene più facile quanto più lui non ha messo le radici, con affetti e interessi, nel Paese straniero. E sempre che quello di origine sia divenuto, almeno nel suo campo, attraente almeno come è quello in cui si trova, sennò avremo solo cantanti lirici, scultori, restauratori, chef, calciatori, direttori di musei, maître d'hotel e designer. Che va pure bene, ma forse non basta.

L'altro discorso verte sui discendenti degli italiani che un tempo emigrarono all'estero, ossia le seconde e terze generazioni. Su questa frangia vanno fatti alcuni distinguo. Intanto va detto che la molla della curiosità per la patria di origine dei genitori, anche se coltivata (che non sempre è accaduto) non ha un sufficiente tiraggio se non si lega alla prospettiva di un miglioramento della propria condizione data da quelle opportunità che abbiamo appena citato. In secondo luogo, non va dimenticato che la gran parte dell'emigrazione italiana si trova nei paesi Ocse, con possibilità lavorative quindi decisamente superiori alle nostre che difficilmente possono invogliare chi sta fuori a tornare nella terra dei genitori. Per farla breve la parte più realizzabile di questo discorso riguarda i Paesi che al momento si trovano in condizioni di inferiorità economica rispetto all'Italia e dove è numerosa la presenza di italiani, ossia quelli dell'America Latina che, per questo aspetto e l'analogia di tratti culturali, hanno tutto l'interesse a stabilirsi nel nostro Paese e, più genericamente, in Europa (molti, poi, volendo potrebbero accedere più facilmente anche in quel Nord America dove, oggi, per loro dal Sud sarebbe più difficile entrare).

Il vero problema è che questa platea di persone è stata sempre messa da quelle istituzioni nazionali sulle quali puntiamo il dito sul livello di altre frange di migranti, quando invece si dovrebbero fare altri discorsi. Pensiamo al caso del Venezuela in cui nei confronti del gran numero di cittadini italiani e di discendenti l'atteggiamento delle istituzioni del nostro Paese è stato sempre ispirato all'insensibilità e totalmente privo di lungimiranza. Perché? Perché, in tutti i casi, a prescindere da quello che si pensi dell'Italia e della sua cultura, è bene che chi desidera viverci sia quanto più omogeneo a essa (casi di terrorismo jihadista o visioni della famiglia e della società opposti ai nostri, è la cronaca anche recente, hanno creato e creano tensioni nella nostra società), e chi proviene da quelle parti del mondo tale dovrebbe essere. Infatti, parliamo di Paesi dove sistemi di istruzione sono più simili ai nostri e linguisticamente, essendo la gran parte di estrazione spagnola o portoghese, è molto più adattabile al nostro idioma. Ciò accelera l'integrazione o, se si preferisce, la sintesi culturale.

Che problemi di diversità di sistemi non siano di poco conto è dimostrato dal fatto che, nella citata rapida accettazione dell'emigrazione siriana in Germania, alcune difficoltà sono sorte, per esempio, nell'utilizzo dei medici che non conoscendo il tedesco e neanche avendo un buon inglese divenivano in pratica scarsamente utilizzabili. Così pure una non minore difficoltà ha costituito in quel Paese gestire concretamente laureati mediorientali che, provenendo da università dei Paesi islamici, dove non è coltivata a sufficienza la dialettica perché improntati al dogmatismo religioso, non presentavano la stessa apertura mentale dei colleghi europei, con tutte le conseguenze anche nella vita quotidiana e di relazione.

Che fare, dunque? Poiché sul piano, potremmo dire, scientifico, nonostante la complessità del fenomeno, si hanno le idee abbastanza chiare, è su quello politico che va trovata la soluzione.

Occorrerebbe qui creare un tavolo sufficientemente largo all'attenzione del quale limitarsi a porre le implicazioni demografiche del fenomeno riguardo al nostro Paese, lasciando da parte quelle ideologiche. E ciò potrebbe avvenire mettendo insieme una destra che vorrebbe fare entrare solo chi possiede le qualità mancanti al Paese, come fa la gran parte dei Paesi occidentali (al massimo qualche quota di rifugiati) accanto a una sinistra che (in apparenza) ammetterebbe tutti passando per un centro che, a parte la salvaguardia dei valori umanitari, propone in prevalenza soluzioni interne a temi come il ripopolamento e la denatalità. Contestualmente si potrebbe richiedere a tutti un accordo su soluzioni concrete prescindendo oltre che da pregiudizi ideologici, anche dagli interessi elettorali.

A quel punto ci sarebbe da sperare che tutte le forze politiche messe davanti a quadrature del cerchio di problemi che nello stesso tempo sono epocali e contingenti possano comportarsi come hanno fatto nel governo delle larghe intese rispetto al problema della pandemia, dove si sono trovate le sintesi necessarie pur senza che nessuno rinunciasse alla propaganda elettorale spicciola, che in tutti i casi è sembrata ben misera agli occhi del Paese davanti alla gravità del problema. Ma a qualcosa il metodo è servito. Estenderlo anche a questo campo forse servirebbe.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Aldo Aledda, studioso dell'emigrazione italiana con un'ampia esperienza istituzionale (coordinamento regioni italiane e cabina di regia della prima conferenza Stato-regioni e Province Autonome -CGIE), attualmente è Coordinatore del Comitato 11 ottobre d'Iniziativa per gli italiani nel mondo. Il suo ultimo libro sull'argomento è *Gli italiani nel mondo e le istituzioni pubbliche* (Angeli, 2016).

.

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

America Latina, un continente d'italiani

Porto di Genova, imbarco per le Americhe Latine, primi 900

di *Sharon Arce Martinez* e *Franco Pittau*

Risiedono in America Latina, alla fine del secondo decennio degli anni Duemila, oltre 1,5 milioni di italiani, circa un terzo dei 5,5 milioni iscritti all'Anagrafe di italiani residenti all'estero (AIRE). Nella graduatoria delle prime 25 collettività italiane all'estero figurano otto Paesi latinoamericani: Argentina, Brasile, Venezuela, Uruguay, Cile, Perù, Ecuador, Colombia e Messico. Altre collettività di un certo peso si trovano in Paraguay, Cuba, Repubblica Dominicana, Costarica, Guatemala, Panama, Bolivia, mentre in Honduras e Nicaragua risiedono meno di mille italiani residenti. Pertanto, è fondato affermare che l'America Latina è un continente d'italiani.

La presenza italiana è stata determinante nella formazione dell'Argentina e del Brasile come Paesi moderni, ma anche negli altri l'influenza degli italiani si è fatta sentire in misura notevole. L'apporto diretto dei pionieri dell'emigrazione è stato rafforzato dal contributo dato dai loro discendenti, diventati cittadini del posto. Gli oriundi sono stimati pari a 25/30 milioni in Brasile, tra i 15 e 20 milioni in Argentina, 2 milioni in Colombia, a 1,5 milione in Uruguay, 1 milione in Venezuela, e più di 100 mila in Paraguay e Messico. Sommando i risultati di queste stime agli italiani iscritti all'AIRE si arriva a superare la popolazione residente in Italia

I primi flussi furono quelli degli esuli risorgimentali seguiti, dall'Unità d'Italia in poi, da quelli che si spostavano per lavoro, a ciò spinti da una situazione di miseria. La "Grande emigrazione" avvenne

dal 1876 in poi, fu intensa per tutta la durata del secolo, addirittura aumentò nel secolo successivo fino alla vigilia della Prima guerra mondiale. L'emigrazione si ridusse d'intensità dopo il primo conflitto mondiale e durante il periodo del regime fascista e gli emigrati furono in prevalenza di origine meridionale.

Finito il Secondo conflitto mondiale, i flussi ripresero solo per pochi anni verso l'America latina e si indirizzarono con una particolare intensità verso il Venezuela a seguito del suo *boom* petrolifero. Quindi, le mete di quel continente furono soppiantate da quelle europee e, per giunta, lo sviluppo interno dell'Italia ridusse fortemente la tendenza all'esodo. A emigrare nei Paesi latinoamericani sono ormai pochi italiani: per motivi familiari, commerciali o d'impresa, come rappresentanti di Ong, o per altri motivi professionali, mentre sono più consistenti gli spostamenti temporanei per turismo. Sono diventati invece più numerosi i latinoamericani emigrati in Italia a partire dagli anni '70, e cioè da quando l'Italia ha iniziato a diventare un Paese di immigrazione a causa dei disagi economici, sociali e anche dell'instabilità politica.

Questo nostro saggio si propone di offrire un quadro d'insieme dell'inserimento degli italiani in ciascun Paese, soffermandosi sulle origini degli arrivi, sull'evoluzione storica intervenuta, sull'impatto esercitato dalla collettività a livello locale e sulla situazione attuale. Le notizie sono attinte a pubblicazioni curate da specialisti dell'emigrazione e, per qualche particolare aspetto, ad altri studi. L'auspicio è che la storia del'emigrazione italiana in America Latina sia considerata una fonte di preziosi insegnamenti [1].

L'emigrazione italiana in Colombia [2]

Al tempo della scoperta del Nuovo Mondo grandi navigatori italiani presero contatto con la Colombia, come Amerigo Vespucci nel 1499, e pochi anni dopo Cristoforo Colombo (cui si ispira il nome dedicato al Paese). Anche Giovanni da Verrazzano compì tre viaggi tra il 1524 e il 1527 per conto del re francese Francesco I. Senza tener conto dei religiosi che si recarono per motivi pastorali già con i "conquistadores" spagnoli e continuarono a farlo anche dopo, la presenza degli italiani fu ridotta e dettata da motivi commerciali e sostanzialmente riferibili ai genovesi.

La Colombia, sotto la guida di Simon Bolivar, pervenne all'indipendenza nel 1819, al termine di una guerra di nove anni condotta contro gli spagnoli da colombiani, ecuadoriani e venezuelani: i loro Paesi si staccarono dalla Grande Colonia, rispettivamente, nel 1820 e nel 1830, mentre Panama ottenne l'indipendenza nel 1903.

Le migrazioni degli italiani iniziarono nella metà dell'Ottocento, con una intensificazione nell'ultimo quarto del XIX secolo e, tuttavia, la Colombia non esercitò una forza attrattiva paragonabile a quella di altri Paesi latinoamericani. Diversi furono i fattori che influirono al riguardo: la posizione geografica e la difficoltà di collegamento del Paese, il clima equatoriale, la malaria, e anche la situazione politica. Capitava spesso che nei porti di Barranquilla e Santa Marta si arrivasse per sbaglio rispetto alla destinazione prefissata (statunitense o argentina).

In Colombia l'arrivo degli italiani non ebbe mai un carattere di massa e. per giunta, conobbe verso la fine del secolo XIX un freno derivante dalla crisi dei rapporti diplomatici tra i due Paesi. Non va dimenticato che nella prima metà del XIX secolo continuava a essere praticata la tratta degli schiavi, il cui sfruttamento veniva ritenuto più conveniente rispetto al ricorso all'apporto degli emigrati europei. La costruzione della ferrovia di Panama (1848-1855), territorio che come prima ricordato ancora faceva parte nella grande Colombia, si avvalse anche dell'apporto dei lavoratori italiani, ivi attratti dalle più vantaggiose condizioni riguardanti il viaggio e la retribuzione per compensarli dalle durissime fatiche da sopportare.

Nella seconda metà del XIX secolo furono costruiti palazzi, piazze, teatri (il Municipale a Bogotà e il Teatro Manero a Cartagena) e opere infrastrutturali, monumenti e statue erano opera di autori italiani. L'ultimo quarto del XIX secolo, che registrò in Italia un *boom* di espatri, riguardò del tutto marginalmente la destinazione colombiana, già poco richiesta in precedenza e in quel periodo non ben disposta nei confronti degli italiani per i motivi che di seguito saranno esaminati. Solo alla fine del XIX secolo ripresero gli arrivi degli italiani, meno numerosi comunque di altri europei (tedeschi, inglesi, francesi). Sussisteva l'interesse a sfruttare le miniere (anche d'oro), indispensabili agli ingegneri e ai lavoratori qualificati dall'Europa.

All'inizio del Novecento gli abitanti della colonia erano 8 milioni e di essi gli stranieri erano 56 mila, di cui il 10% erano italiani. Il numero degli italiani era più basso, sia perché erano pochi i nuovi arrivi e ancor di più per la tendenza di quelli già residenti ad assumere la cittadinanza colombiana. Comunque, la ridotta dimensione quantitativa della presenza italiana non pregiudicò la sua capacità di incidere sulla società locale.

L'origine di questi emigrati fu, inizialmente, settentrionale: erano piemontesi, liguri, lombardi e veneti. Seguirono i meridionali, specialmente i calabresi (ad esempio da Vallo di Daino e Padula), campani e lucani. Per quanto riguarda l'Italia centrale va ricordato che, originarie di un piccolo entro (Vizzano) della provincia di Lucca, operavano diverse compagnie itineranti dei celebri "figurinai" per vendere le statuine di gesso da loro create. Gli italiani si stabilirono in prevalenza nelle città della costa caraibica (Barranquilla, Ciénaga, Santa Marta e anche a Cartagena). Il loro lavoro si svolgeva nell'ambito dell'artigianato, del commercio e delle piccole industrie, favorendo così la formazione di una nuova borghesia.

Trasse un forte impulso dalla presenza immigrata la multietnica città di Barranquilla, la perla dei Caraibi, il porto più importante per il commercio del caffè e delle merci destinate al continente europeo. L'inserimento degli italiani in agricoltura non fu accentuato come in altri Paesi latinoamericani ma non fu del tutto assente: ad esempio, nel distretto di Barranquilla gli italiani si dedicarono anche alla coltivazione e al commercio delle banane. Questo distretto, dove gli italiani erano circa 500, aiuta a capire che anche una collettività ristretta poteva avere grande importanza: a Barranquilla nel 1929 la fabbrica di scarpe, di cui era titolare l'immigrato calabrese Biagio Barletta, con 140 dipendenti era la maggiore industria. Negli anni '2000 la collettività risulta aumentata e supera di poco le 20 mila unità. Presso l'Anagrafe dei cittadini italiani residenti all'estero (AIRE) sono registrati poco più di 5 mila italiani.

I flussi a Panama, allora ancora territorio della Colombia [3]

Negli ultimi due decenni del XIX secolo furono invece elevati i flussi verso l'istmo di Panama. A Panama nel 1882 fu inaugurata la ferrovia Panama-Colon e si iniziarono i lavori per la costruzione del canale. Della fiumana di gente pervenuta da 40 nazioni, furono inizialmente arruolati gli europei e gli italiani costituirono il gruppo più numeroso (4,4%) dopo quello spagnolo, mentre quelli delle Antille erano un quarto del totale. Nel 1904, quando la gestione dei lavori passò agli americani, il numero degli italiani si stabilì intorno alle 4 mila unità. Le condizioni durissime di lavoro, senza alcuna protezione, portarono alla morte, alle malattie (la febbre gialla, che aveva una diffusione endemica), agli infortuni. Dei sopravvissuti, poche centinaia di italiani rimasero sul posto, mentre la maggior parte si distribuì nei Paesi centroamericani a fronte dei pochi che rimpatriarono.

Il caso Cerruti e la cristi italo-colombiana della fine del secolo XIX [4]

Il torinese Ernesto Cerruti (1844-1915) fu un ufficiale nell'esercito piemontese, combattente nelle guerre d'indipendenza e anche un garibaldino. Nel 1869 si recò in Colombia e inizialmente lavorò a

Panama (territorio che ancora faceva parte della Colombia) per conto di una ditta italiana. Si trasferì l'anno successivo a Buenaventura come aggregato consolare italiano (incarico mantenuto fino al 1882) e, quindi, la sua ditta divenne quella più importante per le importazioni nello Stato del Cauca. Si sposò con una signora dell'alta borghesia locale, che gli favorì rapporti strettissimi con le più alte autorità dello Stato del Cauca, corroborati da sue donazioni. Tale strategia gli permise di consolidare sia il suo ruolo consolare che quello imprenditoriale. Alla conduzione della sua impresa parteciparono anche autorità politiche e militari, con una inaccettabile commistione di ruoli (quanto meno secondo la sensibilità odierna).

Tale impostazione resse fin quando rimase al potere la fazione cui si appoggiava Cerruti, quella più massonica e anticlericale: questa copertura gli consentì di uscire indenne dalla prima tornata di accuse di aver falsificato dei documenti, nell'esercizio della sua funzione di console (1872) e di aver lucrato indebitamente nell'importazione di una grande partita di armi dagli Stati Uniti (1873). Il caso fu definitivamente archiviato ed egli potenziò la sua azienda, inserendovi soci scelti tra i politici e i militari. Non andò allo stesso modo poi, quando Cerruti ampliò la ditta occupandosi non solo delle chine ma anche del sale (suscitando anche il malcontento popolare). Egli prese parte attiva nella lotta politica e, essendo massone, si schierò contro l'area più vicina alla Chiesa, alla quale era inviso per essersi sposato solo con rito civile. Le autorità, non più a lui favorevoli, nel 1885 confiscarono i suoi beni e lo misero in prigione a Buenaventura, dove venne liberato grazie ad un inaudito intervento della Marina militare italiana, stazionante nel golfo, che fece sbarcare una squadra e lo liberò. Iniziò così una lunga crisi diplomatica tra Italia e Colombia.

Ritornato in Europa, Cerruti intentò causa. Un arbitrato della Spagna non fu accettato dalla Colombia. Poi intervenne il Dipartimento di Stato americano, il cui arbitrato del 1897 impose alla Colombia il pagamento di una notevole somma a titolo di risarcimento, cosa che la Colombia, tra l'altro in difficoltà finanziarie, non fece. Nel 1898 cinque incrociatori stazionarono tra Cartagena e Buenaventura e presero possesso delle dogane colombiane. L'anno successivo la Colombia si vide costretta a procedere al pagamento e tra la popolazione si era diffuso il malcontento nei confronti della piccola ma operosa collettività italiana. Questi travagliati eventi dell'ultimo quarto di secolo, chiusi al termine di un processo durato 15 anni, non solo resero poco praticabile la destinazione colombiana ai tempi della grande emigrazione, ma resero temporaneamente più chiuso l'atteggiamento della popolazione locale nei confronti degli italiani: per quanto riguarda la vertenza, alla spregiudicatezza del Cerruti fece da pendant la parzialità delle autorità, che proprio per questo trovarono il conforto nei due arbitrati internazionali.

Dagli attuali missionari a Pietro Claver, l'apostolo degli schiavi

Un flusso migratorio, mai mancato in Colombia dal periodo dei "Conquistadores" fino ai nostri giorni, è quello dei missionari italiani, che hanno svolto, insieme a quella pastorale, una funzione socio-culturale. Va precisato che l'indipendenza della Colombia (1819) segnò per la Chiesa cattolica l'inizio di un periodo di duri rapporti, che trovarono una composizione con il Concordato che lo Stato colombiano sottoscrisse con la Santa Sede nel 1878. Specialmente dopo il Concilio Vaticano II (1962-1965) e la Conferenza dei vescovi latino-americani tenutasi a Medellin nel 1968 alla presenza di Papa Paolo VI e imperniata sulla scelta preferenziale per i poveri, si è incrementata la presenza missionaria nel sostenere il protagonismo delle classi popolari più emarginate. Continuano a essere operanti nel Paese diversi istituti missionari e anche numerose Ong. Uno tra gli apprezzabili impegni dei missionari, in un contesto plurietnico, consiste nel favorire l'emancipazione e la partecipazione degli afrodiscendenti, sui quali continua a pesare il passato di una dura schiavitù.

L'attuale impegno dei missionari si ricongiunge all'opera svolta dal gesuita spagnolo, dichiarato santo, Pietro Claver (1581-1654), il quale alzò la voce contro il commercio degli schiavi, dichiarato

santo patrono delle missioni cattoliche tra i popoli dell'Africa nera e afroamericani. Egli andava ad accogliere, con un la sua barca, gli schiavi quando arrivavano le navi, li visitava nelle prigioni dove stavano in attesa di destinazione, li difendeva dai soprusi e parlava loro del vangelo di Cristo. Fu disprezzato e umiliato, tenuto lontano dalle signore dell'alta società assolutamente non intenzionate a entrare in una chiesa dove lui stava con i suoi negri, accusato – sul piano teologico – di svilire i sacramenti cristiani, amministrandoli a persone che a stento avevano un'anima. Tutto ciò non gli impedì di continuare la sua opera. Per comunicare con i nuovi arrivati formò un gruppo che, ricorrendo a una denominazione attuale, si direbbe di "mediatori linguistici". Si è ipotizzato che in quasi mezzo secolo d'impegno sul posto, questo missionario avesse fatto la catechesi e contribuito alla conversione di circa 300 mila africani. Con la creazione dello Stato di Cartagena, la città dove operò questo straordinario missionario, venne presentata per la prima volta l'abolizione della schiavitù, poi sancita per l'intera Colombia con la previsione di un rimborso statale ai loro proprietari [5].

Alcuni esempi del positivo inserimento degli italiani in Colombia

Agostino Codazzi (1793-1859) arrivò nel Paese nel 1849, fu un geografo molto diligente nel disegnare le carte topografiche. Fu anche l'ideatore di un progetto, che però non riuscì a realizzare, di una colonia agricola sul modello della "Colonia Tovar" in Venezuela, una iniziativa affidata nel 1843 a coloni tedeschi e alla quale lui si interessò.

Oreste Sindici (1828-1904), nativo di Ceccano in provincia di Frosinone, nel 1852 partì per una tournee in America Latina con una compagnia d'opera (allora molto ricercate), e fece tappa finale a Bogotà. Qui egli rimase fino alla morte, chiedendo anche la cittadinanza colombiana e compose l'inno nazionale colombiano.

Pietro Cantini (1847-1929) fu l'architetto che nel 1885 costruì il teatro dedicato a Cristobal Colon, dichiarato monumento nazionale nel 1975. Il teatro di stile neoclassico, con i dipinti di Filippo Mastellari, fu inaugurato il 12 ottobre 1892 in occasione del quarto centenario della scoperta dell'America.

Francesco Di Domenico (1880-1966) e *Vincenzo Di Domenico* (1882-1955), salernitani, sono considerati "i fratelli Lumière della Colombia". Essi, dopo aver acquistato a Milano l'attrezzatura necessaria, nel 1910 introdussero in Colombia il cinescopio per la proiezione dei film e si dedicarono essi stessi alla produzione di cortometraggi su eventi sociali e religiosi, riscuotendo un grande successo. Francesco, che da giovane aveva viaggiato in molti Paesi, diventò un ospite abituale del palazzo del Presidente della Repubblica; così scriveva alla moglie: «La vita in America è buonissima, lontana dall'invidia e dalla critica, come tra veri gentiluomini» [6].

Ferruccio Guicciardi (1895-1947) [7], modenese**,** già segnalatosi nell'aviazione militare italiana durante la Prima guerra mondiale, cessato il conflitto si trasferì in America e fu uno dei primi piloti che attraversò le Ande, uno dei pionieri dell'aviazione commerciale colombiana.

L'Istituto Leonardo da Vinci, noto anche come Collegio italiano, è un significativo esempio della rinomanza raggiunta dalla collettività italiana. Fondato a Bogotà nel 1958, e aperto naturalmente non solo agli italiani, conta annualmente 1500 iscritti, si ripartisce in 70 sezioni (con tre opzioni liceali) e si avvale di qualche centinaio di docenti, oltre ai numerosi collaboratori.

La presenza italiana in Ecuador [8]

L'Ecuador divenne indipendente nel 1830, separandosi dalla grande Colombia, a sua volta distaccatasi dagli spagnoli nel 1819. Già al tempo dei conquistatori spagnoli furono diversi gli italiani che si recarono individualmente in quel territorio.

Il milanese Girolamo Benzoni (1519-1570), arrivato qui nel 1547 dopo aver ampiamente girato per il centro e il sud America, stabilitosi a Quito nel 1534, divenne amico dei francescani, impegnati nel difficile lavoro di evangelizzazione; fu attivo, per un certo periodo, come commerciante d'argento, dopo di che rimpatriò. Le sue memorie furono pubblicate postume a Venezia, nel 1655: *La storia del mondo nuovo di Girolamo Benzoni milanese*. L'artista, allievo di Michelangelo, poi diventato gesuita, arrivò in Ecuador nei primi anni '70 del XVI secolo ed esercitò un grande influsso sulla pittura del continente. Un altro pittore molto importante, che operò a Quito, fu il domenicano Anelino Medoro (1567-1611). L'influsso italiano si rese visibile, in quel periodo e successivamente, anche sul piano architettonico. La storia missionaria nella giungla dell'Ecuador nei secoli XVI e XVII, fu incentrata sul ruolo dei missionari, francescani, domenicani e gesuiti. Come si vedrà, l'impegno tra gli indigeni continuò anche dopo, fino ai nostri giorni.

I flussi degli italiani verso l'Ecuador fino alla Seconda guerra mondiale possono essere ripartiti in questi periodi: a) dall'Unità d'Italia alla fine secolo XIX; b) Il primo quindicennio del secolo XX; c) il periodo tra le due guerre. Dopo l'Unità d'Italia iniziò il periodo della "Grande emigrazione", ma i contatti con l'Ecuador si stabilirono anche prima attraverso gli scambi commerciali, che ebbero come perno l'importante centro di Guayaquil. I primi ad arrivare furono i liguri, che si trovarono a loro agio sia in questa città commerciale, sia per il clima che per l'ambiente sociale. Nel corso del secolo si inserirono gli italiani nelle industrie navali oppure lavorarono come agricoltori e piccoli artigiani: nacquero così, ad esempio, i primi laboratori di orologeria e gioielleria, per i quali solitamente si importavano dall'Italia i macchinari necessari per le lavorazioni.

Dopo il 1860 la comunità italiana conobbe un graduale aumento e nel 1885 arrivò a contare 500 membri. Pochi anni prima, nel 1882, fu costituita la Società di assistenza italiana Garibaldi, a lui intestata perché il Generale si era recato in quella città nel 1851.

I religiosi italiani di diverse congregazioni, oltre a esercitare il loro lavoro pastorale, diedero importanti contributi culturali in vari settori. Nel 1856 un membro della Compagnia di Gesù, accogliendo l'invito rivoltogli dalle autorità, elaborò la riforma del sistema scolastico e universitario. Un altro gesuita nel 1881, ultimò la prima dettagliata descrizione della provincia di Quito. Il gesuita Luis Sodiro (1836-1909), fu nominato dal Presidente della Repubblica "botanico nazionale", tenuto conto del grande prestigio che godeva a livello internazionale tra i più eminenti studiosi del settore. Il salesiano Carlos Crespi (1891-1982), molto apprezzato per le sue annotazioni sulle popolazioni indigene e per i suoi innovativi sistemi di colonizzazione agricola, precursore della cinematografia fu proclamato "cittadino più illustre di Cuenca nel XX secolo". Un alto salesiano, Juan Bottasso (1936-2019), che operò sul posto per quasi 60 anni, conciliando la figura del teologo con quella dell'antropologo, fu promotore del rinnovamento missionario tra gli indigeni dell'Amazzonia (distinguendosi per il rispetto della loro cultura e la sintonia con le loro rivendicazioni. Promosse la fondazione dell'Università Politecnici Salesiana (UPS) di Quito e della casa editrice Mundo Shuar, poi diventata Abya-Yala Cultural Center (che, oltre all'editoria, gestisce un museo).

Bisogna ricordare che, a cavallo dei due secoli, fu nominato Presidente della Repubblica per due mandati (1895-1901 e 1906-1911) il generale Eloy Alfaro, fautore di un rinnovamento liberale a carattere laicista e fortemente sostenuto dalla comunità italiana di Guayaquil: egli promosse diverse riforme e fece completare i lavori della ferrovia transandina tra Quayalquil e Quito e, tra l'altro, autorizzò gli stranieri a svolgere incarichi politici. Dopo fu esiliato e, ritornato in patria, fu massacrato

insieme al fratello, da una folla di conservatori, ma oggi è ricordato come una delle più eminenti figure della storia ecuadoriana.

All'inizio del secolo XX arrivarono in Ecuador italiani professionalmente più qualificati, accrescendo il prestigio della collettività italiana in una fase in cui il Paese acquisì una maggiore importanza a seguito dell'apertura del canale di Panama, entrato in funzione nel 1914. Inoltre, continuarono ad arrivare famosi architetti e scultori italiani, tra i quali Augusto Faggioni, Enrico Pacciani Fornari e Francesco Maccaferri Colli.

Dall'inizio degli anni '20 la vita degli italiani in Ecuador fu analizzata, nei suoi vari aspetti, in una pubblicazione del 2009 dall'Ambasciata italiana a Quito. Durante il periodo fascista furono intensi i rapporti bilaterali. Gli italiani, prima del secondo conflitto mondiale, si distinsero sul piano scientifico, culturale e industriale.

L'alessandrino Angelo Negri Fracchia, arrivato per una *tourné* nel 1932, si trattenne in Ecuador e diventò direttore del Conservatorio di musica di Guayaquil, dove morì nel 1947, all'età di 69 anni, mentre dirigeva un'opera. Le sue qualità sono ricordate da un busto che gli fu dedicato.

Fin dalla sua fondazione nel 1921, continuando la sua attività fino al 1938, operò in Ecuador la *Compagnia Italiana dell'Equatore* e gli italiani residenti furono dinamici protagonisti anche nel sistema bancario, ad esempio tramite le loro azioni del *Banco Andino*. Essi furono i pionieri dell'industria farmaceutica con diversi personaggi di spicco.

Rennella nel 1913 pilotò il primo aereo locale e e avviò la Scuola aeronautica militare (che ancora porta il suo nome). Dopo avere partecipato in Italia nel Secondo conflitto mondiale, ritornò in Ecuador con il suo aereo di guerra, avuto in dono per i servizi resi alla patria e ritenuti meritevoli di riconoscimenti con la consegna e l'assegnazione di una medaglia d'oro.

Anche Elia Liut (1894-1952) prestò servizio come pilota militare durante la Prima guerra mondiale. Preceduto dalla fama della sua bravura, egli giunse in Ecuador nel 1920, invitato dal console ecuadoriano in Italia. Nello stesso anno egli compì, superando le notevoli difficoltà, il primo volo transandino, da Guayaquil a Cuenca e fu considerato un eroe nazionale. Liut si dedicò alla formazione dei piloti ecuadoriani come istruttore presso la Scuola militare di aeronautica. Uno degli aerei utilizzati per la formazione dei piloti, comprati in Italia, gli fu dato in dono dalla collettività italiana.

Dopo la Seconda guerra mondiale l'emigrazione transatlantica dall'Italia durò per un breve periodo e, comunque, la rotta ecuadoriana fu residuale. Mentre inizialmente protagoniste dei flussi furono le regioni settentrionali, nel dopoguerra prevalsero quelle meridionali. Continuò, però, il servizio dei sacerdoti italiani. Ad esempio, il religioso Giuseppino Marcos Benetazzo fu definito "l'apostolo e il padre degli orfani". José Carollo, attivo nei quartieri poveri di Quito, costruì numerosi centri per la salute, chiese e altre opere. Al clero italiano si affiancò il prezioso ruolo svolto dalle Ong italiane con i loro progetti di utilità sociale.

Nei due decenni degli anni '2000, sono stati registrati presso l'AIRE, quasi 4.500 italiani che hanno spostato la loro residenza in Ecuador. In media, negli ultimi anni gli italiani a emigrare in Ecuador sono stati circa 200 l'anno, con rari sensibili scostamenti verso l'alto (come nel 2017 quando si registrò un raddoppio). Da ultimo la collettività ha raggiunto le 20 mila unità, in prevalenza meridionali, e, naturalmente, a quelli che hanno conservato la cittadinanza si aggiungono gli oriundi. Una piccola collettività ma non trascurabile per l'impegno dimostrato nell'inserimento sociale ed

economico e, attraverso la presenza dei religiosi, per la dedizione alla promozione socioculturale della popolazione locale e degli indigeni.

Emigrati italiani ai festeggiamenti in occasione della Festa della Repubblica venezuelana presso l'Ambasciata italiana di Caracas, 1959

La presenza italiana in Venezuela [9]

Nella storia dell'emigrazione italiana in Venezuela si possono distinguere quattro fasi. Gli arrivi nel Paese, fino a tutti gli anni '20 del secolo XIX, furono pochi e la presenza italiana arrivò a contare circa 3 mila unità. La seconda fase della emigrazione italiana si collocò nel periodo del grande sviluppo dell'industria petrolifera fino all'inizio del secondo conflitto mondiale, quando il Venezuela divenne il primo Paese esportatore di greggio. Anche in quel periodo prevalsero le rotte degli emigrati verso tradizionali mete transoceaniche e nelle colonie italiane in Africa: gli italiani in Venezuela erano 3.137 nel 1941. La terza fase iniziò dopo la Seconda guerra mondiale. Tra gli 1950 e il 1960, periodo in cui fece presa il "sogno venezuelano", gli arrivi degli italiani superarono le 100 mila unità. Gli italiani non rimasero delusi perché essi, grazie alla loro intraprendenza, insieme agli spagnoli e ai portoghesi contribuirono al notevole sviluppo del Paese, inserendosi in tutti i settori. Fu quello il periodo della "dittatura illuminata" di Marcos Perez Jimenez (1953-1958), che riuscì a promuovere un forte sviluppo con il piano di potenziamento delle infrastrutture in tutto il Paese.

Gli italiani, tra i quali i tecnici erano pochi e molti i lavoratori agricoli, seppero cogliere le opportunità di questa fase espansiva e si diffusero su tutto il territorio, a differenza di altre collettività europee che privilegiarono la capitale. Furono pochi gli italiani assunti nei settori pubblici come medici, veterinari, architetti e in altri comparti. Furono molti quelli che crearono le proprie imprese a gestione familiare, ottenendo i subappalti da quelle più grandi. Essi, inoltre, con questa molteplicità di aziende riuscirono a offrire la varietà dei servizi richiesti da una società che iniziava a conoscere il benessere. Il fatto che la moneta nazionale fosse forte e il cambio favorevole rispetto all'Italia consentì agli emigrati stabilitisi sul posto, da una parte di inviare consistenti risparmi in Italia e, dall'altra, di realizzare ricongiungimenti familiari. Non mancarono quelli che preferirono operare come pendolari tra i due Paesi.

Al censimento del 1961 gli italiani in Venezuela furono 121.733 a dimostrazione della grande crescita della collettività. Comunque, anche i rimpatri furono consistenti, essendo diffusa la tendenza a fermarsi sul posto solo per pochi anni. Gli anni del dopoguerra furono quelli in cui gli italiani riuscirono a farsi apprezzare a livello culturale, come anche sul piano imprenditoriale (specialmente nei comparti alimentare, edile e della moda). Alcuni dati non mancano di fare impressione. Negli anni '50, almeno il 12% delle costruzioni della capitale si avvalse dell'opera degli italiani. In ambito alimentare la pasta s'impose sulla classica farina di mais, in precedenza alimento nazionale, facendo del Venezuela il secondo Paese consumatore di pasta dopo l'Italia. A sua volta, la moda italiana riuscì a imporsi su quella francese. Tra il 1952 e il 1958 la produzione di calzature era in mano a protagonisti italiani. La quota salì, poi, all'80%, come emerse al censimento dell'industria 1984-1985, evidenziando che ben 520 erano le imprese del settore gestite da italiani.

Dopo uno sviluppo così forte iniziò (e perdura) una lunga fase di declino, sia per quanto riguarda gli arrivi dall'Italia, sia per quanto riguarda la gestione economica del Paese. Cinque milioni di venezuelani, costretti a lasciare il loro Paese e a rifugiarsi per lo più in altri Paesi latinoamericani, sono il segno della catastrofica situazione del Venezuela.

Rispetto al passato gli anni '90 e i primi due decenni del nuovo secolo non sono risultati soddisfacenti e, anzi, le ultime fasi si possono definire drammatiche in ragione della guerra civile, che ha visto il

presidente dell'Assemblea nazionale Antonio Guialdo Marquez, contrapporsi al Presidente della Repubblica Nicolas Maduro Moros, succeduto nel 2013 a Hugo Chavez (in carica dal 1999 al 2012). Il governo di Maduro è diventato poco gradito in patria e non sopportato dalla maggior parte dei Paesi esteri. Le elezioni del 2018 non hanno riportato la calma.

Peraltro, la crisi, resa insopportabile dal decadimento economico, si era resa evidente nelle sue implicazioni istituzionali e politiche già negli anni '70, quando il Paese stentava a incanalare le notevoli risorse derivanti dal petrolio in impieghi funzionali allo sviluppo locale: una carenza gravissima, tenuto conto che era in mano pubblica il 90% dalle industrie e delle risorse minerarie. Il gigantismo statale favorì i fenomeni di corruzione e di clientelismo. Ad esempio, nel passato venne prevista l'assunzione di un addetto agli ascensori in tutti gli edifici pubblici e privati, nei quali fosse già stato installato un ascensore e vi fosse affluenza di pubblico.

Alla diminuzione dei proventi dal petrolio la politica nazionale non seppe rimediare con la diversificazione delle attività produttive. Ne sono derivate la svalutazione della moneta nazionale, il crollo dell'occupazione, la proposizione di severe misure da parte del Fondo monetario internazionale e un depauperamento generalizzato con ricorrenti sollevazioni popolari. Vi fu una ripresa momentanea nel biennio 2004-2005 (crescita del Pil, rispettivamente, del 17,4% e del 9,8%,), che la politica populista non è stata in grado di valorizzare per cui il PIL è appena un quinto rispetto a quello del 2013. Per i critici del regime si è trattato di un lungo populismo inconcludente, incapace di ridurre le disuguaglianze sociali tramite l'utilizzo accorto delle risorse.

Dopo gli anni '60 il Venezuela iniziò a perdere la sua capacità attrattiva e iniziò anche la riduzione numerica della collettività italiana, prima gradualmente e poi in maniera crescente, ha conosciuto una continua diminuzione numerica e nel 1999 sono risultati essere solo 61.800 persone: in quell'anno la collettività italiana fu superata da quella spagnola (133.661), e portoghese (78.735), che invece nel 1950 erano di minore consistenza rispetto ad essa. All'interno della comunità, che pure si collocava sopra la media per livello di benessere, sono aumentate i casi di disagio e di povertà, perché solo ceti a più elevato reddito ne sono stati al riparo. Si tratta di quelle persone che tradizionalmente si organizzano in club esclusivi, che assicurano prestigio e opportunità professionali e imprenditoriali. Come noto da ricorrenti fatti di cronaca, tanta notorietà si paga con una maggiore esposizione all'industria dei rapimenti.

In forza della sua crescita interna la collettività italiana è una delle più consistenti del continente latino americano, aggirandosi sulle 120mila unità, la maggior parte degli italiani vive tra Caracas e le regioni di Carabobo e Larata. Sono ormai pochi gli italiani che emigrano in Venezuela e, per lo più, per una permanenza temporanea: si tratta di operatori delle Ong, giornalisti e professionisti. Com'è avvenuto in altri Paesi, le associazioni tradizionali e regionali non esercitano più l'attrazione del passato e i giovani sono interessati ad altre forme di aggregazione.

La collettività italiana, come quella autoctona, è divisa rispetto al regime politico. Si pone il problema di mostrare, con la dovuta accortezza, la vicinanza a una collettività, che non solo è formalmente italiana, ma sente la sua italianità. Il caso del Venezuela, nel complessivo contesto della migrazione del dopoguerra, rappresenta un caso significativo per i consistenti flussi dei due decenni del dopoguerra, come lo fu anche verso il Canada e l'Australia. Il "sogno venezuelano" fu motivato da un Paese in forte espansione e si è dissolto con il ridimensionamento di tali aspettative a seguito delle tormentate vicende socio-politiche dell'ultimo quarantennio.

La presenza italiana in Perù [10]

Tra i flussi di immigrazione registrati in Perù quello degli italiani è stato tra i più consistenti rispetto alle provenienze europee, e, aspetto questo ancor più degno di rilievo, notevole è stato il suo influsso sociale e culturale nel processo di consolidamento del Paese come Stato indipendente. La storia della presenza italiana iniziò nel periodo in cui operava in Perù il viceré spagnolo. I primi italiani ad arrivare furono quelli che seguirono i *conquistadores:* risulta che nel 1532 vi erano a Lima 343 italiani. Essi aumentarono nel successivo periodo coloniale e, quindi, diedero il loro contributo alla nascita della Repubblica.

Sebbene gli italiani fossero meno numerosi rispetto alle collettività dei Paesi latinoamericani insediatesi sul posto, segnatamente quelle dal Brasile e dall'Argentina, il loro apporto fu quanto mai efficace. Come accennato, al tempo della conquista da parte degli spagnoli, il legame politico di diverse città italiane (come Genova, Milano, Napoli e alcune città siciliane) con la corona spagnola consentì lo svolgimento della prima immigrazione organizzata di italiani. Essi erano professionisti, artigiani, artisti di grande talento, marinai (il loro gruppo era quello più numeroso) e commercianti (questi, per lo più, provenienti dalla Liguria).

L'influenza degli artisti italiani fu fondamentale per lo sviluppo dell'arte coloniale. Uno di questi, da considerare molto importante nella storia peruviana, fu il gesuita marchigiano Bernardo Bitti, (1548-1610), che sbarcò in Perù il 31 maggio del 1575. Il suo obiettivo era di utilizzare l'arte come mezzo di istruzione religiosa tra le popolazioni indigene. Le sue opere servirono da modello agli artisti durante il lungo periodo vicereale. Bitti trascorse molto tempo a Juli, un piccolo paese nei pressi della città di Puno, all'epoca conosciuta come "la Roma dell'America", perché da lì partivano gli evangelizzatori gesuiti per recarsi in Paraguay e in Argentina. Nel 1583 fu l'italiano Antonio Ricciardi a introdurre la stampa a Lima. L'iniziativa, patrocinata dai gesuiti, si tradusse nella pubblicazione di un libro a carattere religioso, nelle tre lingue parlate in quel periodo e tuttora: aymara, quechua e spagnolo.

Dal 1716 al 1720 governò questa colonia un viceré di origine italiana: Carmine Caracciolo, quinto principe di Santo Buono, Granducato di Spagna, nato a Napoli il 1671 e morto nel 1726. Al seguito del viceré giunse al Paese un importante medico, il siciliano Federico Bottini, che scrisse l'opera *Prove di circolazione sanguign*a, pubblicata a Lima nel 1723: risultò di grande stimolo allo sviluppo della medicina. A quel tempo si dibatteva ancora se il sangue circolasse all'interno del corpo umano.

Dopo l'accesso del Perù all'indipendenza, avvenuto nel 1821, i nuovi governi proposero diverse normative per favorire l'immigrazione. Il 17 ottobre 1821 fu emanato il decreto legge che consentì l'ingresso libero degli stranieri. Un secondo decreto, del 19 aprile 1822, si occupò dell'immigrazione qualificata, e cioè dei soggetti con un alto livello di conoscenze scientifiche o artistiche. Nel periodo successivo furono emanati altri dispositivi giuridici, come la legge nel novembre 1832, che offriva agli stranieri che arrivavano l'assegnazione di terreni in proprietà per la loro coltivazione, e garantiva l'esenzione dalle tasse gravanti sui titolari.

Nel 1840 il Perù conobbe un periodo di notevole sviluppo economico a seguito del forte aumento dell'esportazione del guano. Il positivo andamento economico favorì l'arrivo di stranieri da diversi Paesi: arrivarono anche gli italiani, che si servirono dei collegamenti commerciali già in precedenza attivati. Nel 1857 nella città di Lima vi erano 3.142 italiani. Nel 1876 la collettività italiana raggiunse nel Paese l'apice con circa 10 mila membri [11]. Queste persone erano, per lo più, non di estrazione popolare bensì di rango più elevato. In particolare, tra di esse vi erano numerosi imprenditori liguri che, già prima dell'entrata in vigore delle leggi approvate per favorire l'afflusso dell'immigrazione, operavano nei porti dell'America Latina. Sono di estremo interesse le informazioni sull'attività imprenditoriale degli italiani contenute nella Guida di Manuel Atanasio Fuentes del 1863, citata nella nota. Nella città di Lima vi erano 314 imprese italiane, di cui quasi l'86% nel settore commerciale,

chiamate all'epoca "pulperias". Quindi nel 1887, da una guida dedicata espressamente alle imprese operanti nella capitale risultò il notevole incremento conosciuto dalle imprese con titolare italiano: infatti, delle 650 aziende commerciali, complessivamente registrate, 500 appartenevano agli italiani. Questi possedevano anche 11 fabbriche di pasta e 12 di liquori. Sicuramente la collettività italiana si distingueva per essere, all'epoca, come quella più intraprendente.

Dopo l'indipendenza del Perù un significativo gruppo di immigrati fu costituito dagli esili politici che, spinti dalle loro idee liberali, si erano battuti per l'unificazione dell'Italia ed erano stati costretti a rifugiarsi all'estero, specialmente nel 1848, quando fallì il tentativo di costituire la Repubblica Romana. Tra di essi spiccano due personaggi: Garibaldi, cui si è fatto riferimento anche in precedenza, e Raimondi. Giuseppe Garibaldi sbarcò nel porto di Callao nell'ottobre 1851. In Perù egli suscitò l'ammirazione generale. Il quotidiano di Lima scrisse con entusiasmo: «Salutiamo con piacere l'arrivo in questa capitale dell'illustre guerriero, sostenitore dell'indipendenza della Repubblica dell'Uruguay e dell'unità e indipendenza dell'Italia, colmando d'orgoglio e di giubilo la comunità italiana». L'eroe acquisì la cittadinanza peruviana in soli 15 giorni dal suo arrivo. La sua intenzione era di essere nominato capitano di una nave mercantile per il trasporto di guano e per ricevere tale nomina era necessaria la nazionalità peruviana. Così avvenne ed egli poté prestare servizio nella marina mercantile.

Durante il suo soggiorno in Perù, Garibaldi conobbe un altro esule che aveva combattuto per la Repubblica Romana, Antonio Raimondi (1824-1890), il più grande geografo e antropologo nel contesto peruviano. Questo studioso nacque a Milano il 19 settembre 1824. Arrivò in Perù, attratto per la sua diversità naturalistica. Stabilitosi a Lima nel mese di luglio del 1850, qui iniziò a insegnare scienze naturali presso la Facoltà di Medicina dell'Università di San Marcos. Nel 1851 iniziò i suoi viaggi per quasi venti anni. Si recò in luoghi inospitali, raccogliendo più di 50 mila campioni di minerali, piante, animali e facendo delle scoperte archeologiche. Raimondi fu il primo a fornire una visione organica della storia naturale del Paese nella sua opera intitolata P*erù*, pubblicata nel 1874. Per l'apprezzamento dell'esperienza maturata e le informazioni scientifiche messe a disposizione, lo studioso ricevette l'incarico di completare la prima mappatura della Repubblica del Perù, che egli svolse tenendo conto degli aspetti geografici, cartografici e storici.

Altre figure importanti della collettività italiana furono, alla fine del Settecento, Giuseppe Rossi, che fondò l'Accademia Filarmonica del Perù nel 1791, e, nella seconda metà dell'Ottocento, il musicista Claudio Rebagliati, che nel 1869 armonizzò e orchestrò l'attuale l'inno nazionale del Perù.

Nel 1850 vivevano a Lima circa 1.500 italiani. Nel 1857 Lima aveva 94.195 abitanti di cui 3,142 italo-peruviani, secondo i dati forniti nella guida citato da Manuel Atanasio Fuentes. In quel periodo la colonia italiana era numericamente la seconda tra quelle europee dopo quella tedesca. Il Consolato di Lima confermò la presenza di circa 5 mila, di cui 3 mila residenti a Lima, considerando che non tutti si erano in precedenza iscritti al consolato, il loro numero effettivo doveva essere più elevato.

Nonostante i tentativi del governo peruviano di attirare maggiormente l'immigrazione europea, i flussi di massa che arrivarono furono quelli dei cinesi, che coinvolsero 90 mila persone sulla base delle agevolazioni contenute in una legge del 1849, conosciuta come la legge cinese. Tr le conseguenze della Guerra del Pacifico iniziata nel 1879, vi fu un arresto dell'arrivo degli italiani, come anche il rimpatrio di molti di loro.

Durante il governo del Presidente Manuel Pardo, nel 1872 fu decisa la fondazione della Società Europea di Immigrazione al fine di promuovere, tramite apposite facilitazioni, la colonizzazione del Perù con l'impiego di agricoltori europei. Nel 1873, a complemento delle leggi del 1849 e del 1853, che concedeva ai coloni l'esenzione dalle tasse per un periodo di venti anni, fu approvata una

normativa che prorogò questo beneficio per altri dieci anni. Solo nel 1909, allo scadere del 40 anni, complessivamente il tempo stabilito per l'esenzione, iniziò la riscossione delle tasse. La Società Europea di Immigrazione, che ebbe il suo assetto definitivo nel mese di marzo del 1873, si occupò della sistemazione nella zona costiera di 74 immigrati italiani. Poco dopo, a seguito dell'interessamento della Società, arrivarono altri 203 immigrati, che si stabilirono in parte sulla costa e in parte nella città di Chanchamayo. Nel 1893 la Società Europea di Immigrazione ottenne ancora dal governo in affidamento vasti territori da concedere a coloni europei. Nel 1894, la colonia italiana di Chanchamayo era composta da 253 persone, che possedevano 116 piantagioni di caffè. Questa storica presenza è oggi rappresentata da una piccola colonia italiana, formata dai discendenti dei pionieri di allora.

Un caso di straordinario successo: la famiglia Larco

Tra gli italiani emigrati vi era una famiglia destinata a diventare una delle più importanti nell'intero contesto nazionale: la famiglia Larco. Giuseppe Larco, nato nel 1830 ad Alghero, in provincia di Sassari, arrivò in Perù nel 1850, attirato dalle possibilità economiche e facilitato nel suo proposito dall'invito a raggiungerlo rivoltogli dallo zio Francesco Canevaro, residente a Lima da molti anni. Giuseppe si affermò come imprenditore e in breve tempo si fece raggiungere dai suoi due fratelli.

La famiglia Larco si impegnò nel vasto campo del commercio e si occupò anche della coltivazione e della vendita della canna da zucchero, utilizzata per produrre liquore. Giuseppe creò diverse fabbriche, dove arrivò a impiegare più di duemila dipendenti, molti dei quali italiani. Le sue aziende agricole si distinsero per l'impostazione innovativa, imperniata sull'uso di macchinari moderni, di impianti elettrici (fin dal 1872) e sull'utilizzo di una ferrovia per il collegamento tra le zone di coltivazione e le fabbriche.

Giuseppe Larco, divenuto sul posto Josè, fu nominato conte di Savoia nel 1859, e ottenne l'incarico di console in Perù. Noto anche come generoso filantropo, ricevette un'onorificenza perfino dal governo degli Stati Uniti. Nel 1891 Josè iniziò anche a operare come sindaco nel distretto di Miraflores in Lima. Questo sardo-peruviano decise di promuovere il commercio con l'Italia e, a tal fine, coinvolse altri imprenditori di origine italiana residenti in Perù, con i quali, il 4 aprile 1889, fondò la Banca Italiana, con un capitale di 40 mila sterline peruviane e solo cinque dipendenti. Da quel momento il suo successo imprenditoriale fu senza precedenti. In tempi più recenti (nel 1941) la ragione sociale dell'istituto di credito da lui promosso fu modificata e il nome fu cambiato in Banco di Credito del Perù: questo istituto continua a operare come una delle più importanti del Paese.

Tra le realizzazioni importanti della famiglia Larco va incluso l'Ospedale Larco Herrera, che è stato il primo centro psichiatrico a operare in Perù: l'opera fu iniziata nel 1918 con la denominazione "Colonia de la Magdalena". Nel corso degli anni la famiglia Larco svolse diversi ruoli importanti. Guillermo Cox Larco fu Primo ministro nel 1987 e nel 1990, e ad altri membri della famiglia furono conferiti ulteriori incarichi politici, come ad esempio la vicepresidenza della Repubblica. È fondato affermare che la famiglia Larco ha dato un grande contributo allo sviluppo economico e sociale del Perù e non sorprende che una delle strade più importanti del distretto di Miraflores porta il nome di Via Josè Larco.

Nel corso del Novecento e negli anni Duemila

Nel mese di dicembre del 1900, Lima contava 117.307 residenti, dei quali 5.638 erano di origine italiana. Al censimento del 1903 risultò che 10.368 italiani erano residenti in tutto il Paese, di cui 5.890 appartenevano alla prima generazione, mentre gli altri erano nati sul posto. Nel 1921 il Perù celebrò, con solenni manifestazioni, il Centenario della sua indipendenza. In tale circostanza la

collettività italiana, che era tra gli stranieri quella economicamente più forte, decise di creare un comitato, presieduto per Gino Salocchi, direttore della Banca italiana a Lima, per realizzare nella capitale la costruzione del Museo d'Arte Italiana, dando così un particolare contributo ai festeggiamenti del centenario. In effetti, fu realizzata una maestosa costruzione in stile neorinascimentale dall'architetto milanese Gaetano Moretti e, alla sua inaugurazione, avvenuta l'11 novembre 1923, le chiavi della struttura furono consegnate simbolicamente al Presidente della Repubblica Augusto Leguia. Tale struttura rappresenta attualmente l'unico museo di arte europea in Perù.

Dopo la fine della Prima guerra mondiale riprese il flusso degli italiani in Perù, che in precedenza si era imposto per la qualità e non per il numero dei protagonisti, ma il gli arrivi diminuirono ulteriormente, così come avvenne anche nei flussi verso gli altri Paesi. Nel 1940 il numero degli italiani in Perù era diminuito a 3.774, risollevandosi a 5.716 nel 1961, poi riducendosi a 4.062 nel 1981 (dati di fonte censuaria). Sugli anni '2000 i dati sono forniti dall'Anagrafe degli italiani residenti all'estero (AIRE) e attestano un aumento che non ha avuto l'uguale nel passato con il raggiungimento della maggiore consistenza numerica mai realizzata nel passato: 26 mila alla fine del 2007 e 35.468 alla fine del 2019. Nei 4/5 dei casi la presenza italiana è concentrata a Lima. Bisogna anche tenere conto che, secondo stime della ambasciata italiana, sono 500 mila gli oriundi italiani. Operano, da tempo, in questo Paese alcune decine di Ong italiane, attive in particolare nel settore agricolo e in quello artigianale. Significativa è anche la presenza di missionari italiani, impegnati per la promozione sociale delle categorie più svantaggiate.

Abbracciando con un giudizio sintetico un periodo così lungo di presenza italiana in Perù, si può dire, per quanto riguarda il periodo delle grandi migrazioni italiane a cavallo dell'Ottocento e del Novecento, come nel periodo immediatamente successivo alla Seconda guerra mondiale, che gli spostamenti degli italiani in questo Paese non sono stati numerosi e che, in proporzione al numero delle presenze, l'influsso degli italiani è stato straordinariamente efficace. Il Perù è stato per l'Italia un Paese di sbocco per una emigrazione qualificata.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Note

[1] Cfr. Begnino V., Franzina E.,- A. Pepe (a cura di), *La riscoperta delle Americhe. Lavoratori e sindacato nell'emigrazione italiana in America Latina 1870-1970*, Milano, 1994; Caritas, Migrantes (a cura di Di Sciullo, Licata D., Pittau F., Ricci A. (del Centro studi Idos), *America Latina-Italia: vecchi e nuovi migranti*, Edizioni Idos, Roma, 2009; Rosoli G. (a cura di), *Un secolo di emigrazione italiana* (1876-1976), Roma, Cser, 1978; Zilli I. (a cura di), *Un ponte sull'oceano. Migrazioni e rapporti economici fra Italia e Argentina dall'Unità ad oggi,* CNR-ISSM, Napoli, 2012.

[2] Cappelli V., "Tra "Macondo" e Barranquilla, gli italiani della Colombia Caraibica dal tardo Ottocento alla seconda guerra mondiale", in *Altre Italie,* luglio dicembre 2003: 18-52 (con un'ampia bibliografia); Violi R., "Gli italiani in Colombia: un'emigrazione non di massa", in Caritas Migrantes, a cura del Centro Studi e Ricerche Idos, *America Latina: vecchi e nuovi migranti*, Edizioni Idos, Roma, 2009: 117-120.

[3] https://www.avvenire.it/attualita/pagine/la-storia-del-canale-di-panama

[4] Tamburini F., *La Cuestión Cerruti y la crisis diplomática entre Colombia e Italia*, en Revista de Indias 40, sett. – dic. 2000: 709 – 733; *Pelaggi S. Il colonialismo popolare. L'emigrazione e la tentazione espansionistica italiana in America latina, Roma, Nuova Cultura, 2015.*

[5] http://www.rivistamissioniconsolata.it/2004/08/01/san-pietro-claver-schiavo-degli-schiavi/

[6] https://salerno.occhionotizie.it/fratelli-di-domenico-pionieri-del-cinema-sud-americano/

[7] Cfr. Ambasciata d'Italia-Quito, *Los italianos en la mitad del mundo*, Ediecuatorial, Quito, 2008.

[8] Cfr. Aguello Carvajal M. L. "Ecuador: la presenza italiana in un paese andino", in Fondazione Migrantes, *Rapporto Italiani nel Mondo 2011,* Edizioni Idos, Roma, 2011: 346-357; Chiaramonti G., *Ecuador, Perù e Bolivia. Le Repubbliche impervie*, Giunti, Firenze, 1992; Guarnieri C, Carducci L., *Dizionario storico-biografico degli Italiani in Ecuador e Bolivia,* Il Mulino, Bologna 2001; Bottasso J., "Don Rua e la missione in Ecuador", http://www.salesian.online/wp-content/uploads/2019/07/12-Bottaso-Don-Rua-e-le-missioni-dell%E2%80%99Ecuador.pdf

[9] Come base è stata presa la relazione di predisposta da Franco Soressi per il convegno organizzato nel 2009 a Buenos Aires in collaborazione con la Caritas e la Fondazione Migrantes e il CEMLA. Cfr, inoltre: Benedetti A., "La collettività italiana in Venezuela", in *Affari Sociali, internazionali,* m n. 1-4, 2020: 97-102. Venturi C, "Dal benessere al bisogno: gli italiani in Venezuela", *America-Latina Italia: vecchi e nuovi migranti,* Idos Roma 2009: 207.

[10] Arona J., *La inmigraciòn en el Perù*; universo; Lima, 1891; Bonfiglio, G., "*Introduc, Unicerzo, Limaon al estudio de la inmigracion europea in Perù.,* in *Apuntes. Revista UP*, Fascicolo Fsdvivolo 18, 1986: 93-127: https.//revistas.up.edu.pe/index.phd/apuntes/article/wiew/228 (pubblicato su internet anche in Italiano); Chiaramonte G., *La migracion italianana en America Latina. El caso Peruano. Apuntes,* in *Revista di Scienza Sociali,* n. 13, 1983: 15-36; Maguiña salina E., "Un acercamiento al estudio de las inmigraciones extranjeras en el Peru durante el siglo XIX y las primeras decadas del siglo XX£, in *Revista Nuestra Tierra (*Università Nazionale Agraria la Molina),. Fascicolo 18, 1986: 293-127: Raimondo A., (1874), *El Perù,* Casa Editrice dello Stato: 58.

[11] Nel 1864 M.A. Fuente pubblicò Fuentes M. A, *Guia de Domicilio de Lima*, 1864 e nel 1887 C. Soto e G. R. Ramirez curarono *Guia de domicilios e industria de Lima y comerciales del Callao.*

Sharon Alexandra Arce Martinez, giovane ricercatrice nata in Brasile e peruviana di adozione. Laureata in Giurisprudenza presso l'Università Inca Garcilazo de la Vega in Giurisprudenza, la sua origine italiana da parte materna l'ha spinta a trasferirsi in Italia, desiderosa di condurvi degli approfondimenti, in particolare per quanto riguarda la storia dell'emigrazione. A tal fine ha frequentato, presso l'Università di Roma Tor Vergata, il Master MEDIM (Master in Economia, Diritto, Intercultura e Migrazioni).

Franco Pittau, ideatore del *Dossier Statistico Immigrazione (*il primo annuario di questo genere realizzato in Italia) e suo referente scientifico fino al 2917, si occupa del fenomeno migratorio dai primi anni '70. Ha vissuto delle esperienze sul campo in Belgio e in Germania, è autore di numerose pubblicazioni specifiche sul fenomeno migratorio. Attualmente Presidente onorario del Centro Sudi e Ricerche IDOS/Immigrazione Dossier Statistico e docente presso il MEDIM dell'università Tor Vergata di Roma (Master in economia, diritto, intercultura e migrazioni).

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

La città e le due tribù. Cronache di un antropologo

di *Clelia Bartoli*

Omrelap si diceva campionessa di *metissage* e di accoglienza e per certi versi era vero. Ma il problema era che questa città era divisa in due tribù, le chiameremo tribù ma potremmo utilizzare un termine più desueto, potremmo dire infatti che fosse divisa in due classi, se non addirittura in due caste.

Una tribù era quella dei Normannici e l'altra degli Arabici. Un tempo, esattamente mille anni addietro, Normannici e Arabici avevano governato insieme la città, o almeno così amavano raccontarsi. E quando la governavano insieme pare che la città fosse straordinariamente fiorente.

Oggi, invece, le due tribù si tenevano a debita distanza. Erano stanziati solitamente in zone diverse della città, ma anche quando vivevano vicini non stringevano mai amicizia e men che meno si sposavano tra loro. Un'ipotesi per spiegare tale fenomeno è che, vivendo separate, le due tribù avessero sviluppato usi, costumi e lingue differenti.

I normannici erano mediamente benestanti. È vero che alcuni di loro avevano pochi soldi, soprattutto le nuove generazioni, ma non mancavano mai di titoli di studio. La maggior parte dei normannici aveva un passaporto italiano (ma tra di loro si annoveravano anche tedeschi che volevano prendere tanto sole, artisti francesi alla ricerca di autenticità, architetti iraniani che in quella città avevano studiato o giovani africani che, pur giunti con i barconi, si erano ben inseriti nel tessuto normannico) e tutti quanti parlavano in italiano.

Anche la maggior parte degli arabici erano autoctoni, ma tra loro vi erano alcuni di origini zigane, magrebine, bengalesi e di altri luoghi ancora. Ma quasi tutti usavano parlare nell'antica lingua della città e adoravano le canzoni napoletane.

I normannici investivano parecchio tempo e denaro nella cura di sé. Infatti nelle zone dove abitavano c'erano tante palestre, psicologi e negozi di prodotti biologici. Anche agli arabici piaceva prendersi cura di sé, ma essendo mediamente più poveri accadeva, ad esempio, che alcune donne avevano pochi denti, ma le unghie lunghe, smaltate e lucenti. Infatti aggiustare le unghie, al contrario dei denti, costa poco.

In generale si può dire che il gusto normannico predilige le cose discrete e costose, mentre gli arabici preferiscono cose che con poca spesa facciano un grosso effetto.

Diverso è anche il modo in cui le due tribù si occupano della prole. I normannici danno ai loro figli nomi normanni e li chiamavano Manfredi e Costanza, Federica e Ruggero. Li portano a tennis e a danza, li mandavano a imparare l'inglese nel college. E soprattutto li fanno studiare per molti molti anni. Così il normannico inizia a lavorare e far figli quando ha già i capelli bianchi.

Gli arabici danno ai loro figli nomi o molto esotici o molto autoctoni: Kevin e Rosalia, Sharon e Salvatore. Il bambino arabico – a differenza del coetaneo normannico che cresce in un ambiente protettivo e ovattato – è più libero di scorrazzare nel proprio quartiere e di correre dei rischi. La prole degli arabici, per una serie di fattori che sarebbe d'uopo analizzare, smette di andare a scuola molto presto e pertanto inizia a lavorare e far figli assai giovane.

Anche paure e tabù delle due tribù sembrano differire. I normannici hanno paura di fallire, perché tutti si aspettano grandi cose da loro. Gli arabici sono abituati a fallire e hanno invece paura di avere successo perché questo significa tradire il destino della loro tribù.

I normannici non hanno paura di viaggiare e vanno per il mondo a studiare, far vacanza e diventare qualcuno. Gli arabici spesso temono di uscire fuori dal loro quartiere o perfino dal loro vicolo, perché a parte per quei pochi isolati dove sono cresciuti, nel resto della loro città si sentono stranieri. Infatti quasi tutte le istituzioni sono in mano ai normannici che le amministrano in accordo alla loro lingua e ai loro costumi. Così accade che quando gli arabici vanno dal medico, dinanzi al funzionario del Comune o da un insegnante provano vergogna. E l'imbarazzo di usare quella lingua straniera fa sì che alcuni balbettino e altri urlino. E c'è allora chi prende il posto dello Stato, approfittandosi della vergogna degli arabici.

D'altro canto i normannici non perdono occasione di far pesare il loro giudizio e di prendersi gioco degli arabici. I normannici, anche quelli più liberali e progressisti, diventano facilmente spietati verso gli arabici. Dicono che sono incivili, delinquenti, indecorosi e hanno pure cattivo gusto. Dicono che con quelli lì non c'è rimedio, che vanno eliminati o almeno ricacciati in quartieri lontani lontani, tutti per loro, dove si possono ammazzare a vicenda. Così i normannici possono comprare le case sgarrupate dove vivono gli arabici per pochi soldini e, dopo averli mandati via, ci fanno tanti b&b.

I normannici usano la legalità e il senso dello Stato come randelli contro gli arabici, senza chiedersi chi sono, come stanno davvero e di cosa hanno bisogno. I normannici dicono che loro, a differenza degli arabici, sono "gente per bene" che rispetta la legalità, ma si dimenticano che parecchi normannici evadono le tasse, sfruttano i dipendenti, raccomandano i figli e fanno gli abusi edilizi.

Un tempo vi erano più contatti tra arabici e normannici, sempre gerarchici, si intenda. Perché alcuni normannici di buon cuore facevano volontariato per aiutare gli arabici. Ora, per sentirsi buoni, i normannici preferiscono fare le donazioni alle fondazioni che vedono in tv.

A volte però i normannici fanno dei progetti e si fanno pagare dall'Europa per fare laboratori artistici e corsi di empowerment per gli arabici. Ma quando il progetto è finito, gli arabici non hanno visto un soldo e restano nella stessa situazione di prima.

Ma bisogna dire che anche i normannici hanno tanti travagli e alcune tenerezze. Spesso si sentono soli, angosciati e privi di senso, il loro talento è sprecato e la loro vita un po' falsa. E se si tengono a tanta distanza è perché hanno una paura segreta e rimossa, che è quella di assomigliare agli arabici.

L'antropologo vorrebbe suggerire qualcosa alla città di Omrelap. Perché la città è sfiorita da quando le tribù non si parlano più. Consiglia di praticare l'intertribalità. Di invitare ai convegni e alle assemblee anche gli arabici, di rendere più mescolati i quartieri, di far viaggiare gli arabici per il

mondo e i normannici nella loro città facendogli visitare le vie e le case degli arabici. E poi di scrivere i progetti in modo tale che si danno i soldini agli arabici per educare e aiutare i normannici.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Clelia Bartoli, docente di "Diritti umani" presso l'Università di Palermo, già esperta presso la struttura di missione del Ministro dell'Integrazione Cécile Kyenge. Dal 2013 è consulente, a titolo gratuito, del Comune di Palermo per le politiche relative alla popolazione Rom. Tra i suoi libri: le curatele: *Sull'universalità dei diritti umani* (Firenze University Press, 2003) e *Esilio/Asilo. Donne migranti e richiedenti asilo in Sicilia* (Ed. DuePunti, 2010). Le monografie: *Il monoteismo hindu. La storia, i testi, le scuole* (con Federico Squarcini, Pacini, 1997); *La teoria della subalternità e il caso dei* dalit *in India* (Rubettino, 2008); *Razzisti per legge. L'Italia che discrimina* (Laterza, 2012); *Inchiesta a Ballarò. Il diritto visto dal margine* (Navarra, 2019).

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

Machiavelli, i Turchi e l'Islam

Niccolò Machiavelli, di Lorenzo Bartolini, Firenze, Piazzale degli Uffizi, 1845

di *Kais Ben Salah*

Scopo di questo lavoro è quello di cercare in Machiavelli un probabile interesse per la figura del profeta musulmano e per i musulmani in generale, che potrebbe aver influenzato la sua teoria politica tanto da avanzare l'ipotesi di considerare la religione islamica come un fattore niente affatto estraneo al pensiero del segretario fiorentino.

I turchi nell'Italia del Machiavelli

Nel *Principe* ci sono alcune osservazioni sui "turchi", che per il loro status di "non credenti" dal punto di vista dei cristiani, erano generalmente guardati da una prospettiva speciale ai tempi di Machiavelli. È noto che il ruolo della cosiddetta minaccia turca era allora argomento ampiamente dibattuto. Non era passato molto tempo da quando Costantinopoli era stata presa da Mehmet II nel 1453, cui seguirono ulteriori conquiste. Da parte dei cristiani il tema della crociata era diventato di nuovo preminente. Se si considera che i turchi si trovarono davanti a Vienna solo poco tempo dopo la morte di Machiavelli, si può comprendere che la lotta contro i turchi era vista principalmente come un affare locale degli Stati territorialmente più vicini, come l'Italia e la Francia. Ciò, ci fa capire che le singole monarchie europee non avevano mai visto questa questione come responsabilità collettiva [1].

La minaccia turca era un problema per l'Italia [2]. Venezia, ad esempio, ai tempi di Machiavelli combatteva contro i turchi, per le sue aree d'influenza nel Mediterraneo. Non va però trascurato che la minaccia posta dai turchi non ha portato alla solidarietà tra gli Stati cristiani. Gli attori politici e persino i papi non vedevano questa lotta come un compito primario della loro politica quotidiana, restando più legata alle guerre per aree d'influenza all'interno dell'Europa. Il fatto che siano state concluse alleanze anche con i turchi contro "fratelli cristiani" – ad esempio dai francesi – è stato talvolta percepito come scandaloso, ma dimostra anche l'attuazione del principio dello Stato territoriale e la disintegrazione dell'idea di un cristianesimo unito.

I papi non volevano mettere i propri interessi territoriali legati allo Stato pontificio dietro la politica turca, come fu il comportamento del papa Alessandro VI, citato anche da Machiavelli nel *Principe*, che sollecitò l'aiuto di Venezia e perfino dei Turchi e si alleò con Alfonso II di Napoli, per far fronte alla calata in Italia di Carlo VIII di Francia [3]. Tuttavia, questa disintegrazione di lunga durata del quadro ideologico europeo era considerata nefasta da un punto di vista religioso, e le speranze erano rivolte alla riunificazione del mondo cristiano [4].

Per il ruolo del "turco" nel pensiero politico (cristiano) è vero che non si trattava di un comune attore politico o di un nemico – per alcuni, l'incarnazione dell'Anticristo, per altri apparentemente un po' più mite – è entrato in scena il seguace di un'eresia, che in quanto "non credente" differisce categoricamente dal cristiano.

Coloro che erano insoddisfatti della posizione allora assunta dalla Curia romana, nelle chiese e negli ordini monastici, hanno interpretato il turco come un castigo di Dio, a cui deve seguire un rinnovamento dello stile di vita cristiano. Erasmo sottolinea che i turchi devono le loro vittorie ai vizi dei cristiani [5]. Non dovrebbe sorprendere che in questo clima di tensione religiosa il riferimento a Dio fosse una pratica comune.

«Martin Lutero, che aveva creduto che i turchi fossero la punizione divina contro i peccati dei cristiani modificò la propria visione e scrisse un libro dal titolo *La Guerra con i Turchi nel 1529* richiedendo aiuto perché "il flagello di Dio" si abbattesse con vigore contro gli invasori» [6].

Un altro aspetto della "questione turca" era la distinzione normativa tra una forma di politica buona (cristiana) e una cattiva (non credente). Per Savonarola la lotta dei turchi è diversa da quella degli italiani e dei cristiani in generale. I cristiani combattono con fede, preghiera e fortezza, mentre i turchi e i diavoli combattono con odio, rabbia, bestemmia e con l'intenzione di fare tutto il male possibile [7]. Questa differenziazione tra due forme di politica ha anche costituito un'arma sovversiva per criticare le condizioni politiche esistenti.

Machiavelli e i turchi

Si può presumere che Machiavelli conoscesse questo stato d'animo e i relativi discorsi. Quando si legge il *Principe*, si nota quanto poco spazio Machiavelli dedica al "turco". Senza alcun tipo di cliché o allusione al contesto religioso, quest'ultimo appare come un normale attore politico. E, come ogni altro attore politico, era soggetto alle regole della politica – e solo a queste. Né si dice una parola su una possibile differenza tra un sovrano cristiano e un sovrano turco, né il turco appare come il simbolo di un reggimento pregiudizialmente cattivo perché non cristiano.

Per Machiavelli vale il principio che chi vuole combattere contro i turchi deve contare non sull'appoggio di Dio contro i "miscredenti", ma solo sulle "proprie forze" [8]. Dio – se esiste per Machiavelli – resta fuori da tutto e non è né l'aiutante di chi si sente cristiano, né il giustiziere dei principi che si sono allontanati dal giusto stile di vita cristiano.

Data l'onnipresente paura dei turchi, è più che insolito che il turco venga giudicato con sobrietà quasi laica e secondo criteri puramente politici. In questo contesto, non ci sono prove di un possibile interesse missionario. Machiavelli sembra completamente disinteressato alle questioni di religione. Solo in uno dei luoghi in cui Machiavelli menziona i turchi, li apostrofa come "infedeli" e osserva la loro capacità di schiavizzare la Grecia.

«Lo imperatore di Costantinopoli, per opporsi alli sua vicini, misse in Grecia diecimila Turchi; li quali, finita la guerra, non se ne volsono partire: il che fu principio della servitù di Grecia con li infedeli» [9].

Non vi è probabilmente nessun riferimento a quanto aveva affermato nei toni e nei fatti Callisto III [10] ma può essere inteso polemicamente in questo contesto, perché nei *Discorsi* Machiavelli attribuisce espressamente la virtù ai turchi e ammira persino i "saraceni".

«…e se dopo lo Imperio romano non è seguito Imperio che sia durato, né dove il mondo abbia ritenuta la sua virtù insieme, si vede nondimeno essere sparsa in di molte nazioni dove si viveva virtuosamente; come era il regno de' Franchi, il regno de' Turchi, quel del Soldano; ed oggi i popoli della Magna; e prima quella setta Saracina che fece tante gran cose, ed occupò tanto mondo, poiché la distrusse lo Imperio romano orientale. In tutte queste provincie, adunque, poiché i Romani rovinorno, ed in tutte queste sette è stata quella virtù, ed è ancora in alcuna parte di esse, che si disidera, e che con vera laude si lauda» [11].

Tanto più che il Segretario afferma che i turchi sono virtuosi anche in questo passaggio dei *Discorsi*.

«… come facevono nel principio quegli imperadori romani, come fa ne' tempi nostri il Turco, e come hanno fatto e fanno quegli che sono virtuosi» [12].

Certo è che Machiavelli, secondo la sua stessa affermazione, si occupa solo della descrizione della "realtà delle cose", cioè vuole ignorare le valutazioni normative. Il fatto di essere non credente non ha nessun'importanza per lui, anzi, può essere una cosa da ammirare e persino da imitare.

La figura di Mohammed nell'Italia del Machiavelli

Un esempio di quelli che si occuparono di studiare la figura del profeta musulmano fu Bernardo Giustiniano [13], che era un nobile veneziano, diplomatico e storico nato nel 1408 e morto nel 1489. La sua opera più famosa, *De origine urbis Venetiarum* [14], fu pubblicata postuma all'inizio del 1493. Secondo Giustiniano, la storia di Venezia e la storia universale dell'Eurasia erano inseparabilmente intrecciate. Quest'opera contiene non solo le vicende dei veneziani, ma anche le guerre dei Goti (Libri IV-VI), dei Longobardi (Libro VII), dei Saraceni e dei Turchi (Libri VIII e XI). Questi erano i popoli che la Repubblica di Venezia affrontò durante i primi secoli della sua storia. Tra questi, l'Islam era di particolare interesse e rilevanza perché nessuna setta religiosa o grande impero si era diffuso prima così velocemente e così ampiamente.

Giustiniano si concentrò essenzialmente sui metodi di Mohammed per acquisire e mantenere il potere. Discusse l'efficacia delle strategie politiche e militari del profeta musulmano, non la veridicità della sua profezia, quindi, considerò le azioni di Mohammed principalmente da un punto di vista politico e militare. Secondo Giustiniano, tra le "arti" politiche di Mohammed l'uso della religione era sicuramente il più efficace.

Durante la fine del XV e l'inizio del XVI secolo, Mohammed fu consacrato tra i prìncipi. Certamente, questo "coronamento" del profeta non dovrebbe essere descritto come un processo lineare né come estraneo alla polemica religiosa. Gli storici del XV secolo continuarono ad usare le ragioni religiose per descrivere Mohammed come un capitano militare e come il precursore arabo degli imperatori ottomani. Questa continua riscrittura delle stesse storie e meraviglie esotiche ha portato gli studiosi a sottolineare la continuità del ritratto di Mohammed in diversi generi e nel tempo, invece di portare alla luce e svelare le effettive discontinuità. Leggere le storie dei miracoli di Mohammed all'interno di una collezione di capitani militari del mondo o alla stregua di un'indagine erodotea sui popoli della tarda antichità, non è la stessa cosa che trovarle in un trattato polemico contro l'Islam. In effetti, lo spostamento dei materiali biografici da un genere (polemica religiosa) a un altro (la storiografia) ha avuto le sue conseguenze. La figura di Mohammed è andata a perdere gradualmente il suo presunto profilo "barbarico", e la sua inaffidabilità come profeta, per guadagnare invece una legittimità militare e l'autorevolezza di un politico esperto [15].

Secondo il Tommasino [16], l'ascesa dell'impero ottomano influenzò la ristrutturazione della biografia di Mohammed in Europa. Soprattutto dopo la conquista di Costantinopoli (1453), Mohammed trovò il suo posto nelle gallerie degli imperatori eurasiatici antichi e contemporanei, principalmente introducendo la serie genealogica dei sovrani ottomani. Ad esempio, la vita di Mohammed fu inclusa negli *Enneade*, scritta tra il 1498 e il 1504 da Marco Antonio Sabellico, così come nel *Vitae Cesarum* dello storico Bernardino Corio di Milano, pubblicata nel 1503, e tra le biografie pubblicate nel *De Caesaribus* del veneziano Giovanni Battista Egnazio nel 1516. La vita di Mohammed entrò anche nelle migliori biblioteche dell'Italia quattrocentesca.

Mohammed lasciò così la compagnia di orribili eresiarchi e pseudo-profeti barbarici per unirsi ai generali romani e ai governanti ottomani. Altri fattori hanno contribuito a questo spostamento. La discussione sulla natura dei profeti nell'Averroismo arabo, ebraico e latino, così come l'affermazione della biografia dei grandi uomini come un nuovo genere storiografico dominante, che comprendeva filosofi e medici arabi, erano elementi fondamentali di questo processo. Inoltre, il dibattito rinascimentale sulla nobiltà della natura umana ha aiutato gli studiosi a guardare i saggi non cristiani con un'altra prospettiva. Lo stesso Galateo nella sua lettera alla nobiltà del tardo Quattrocento, indirizzata a Marco Antonio Tolomei vescovo di Lecce dal 1485 al 1498, affermava che «tra gli arabi nelle generazioni più vicine a noi, molti di quelli eccellenti sono fioriti nello studio della saggezza». Alcuni decenni prima, persino il cardinale e polemista spagnolo Juan de Torquemada ha ammesso che tra i Mori c'erano molti re, principi e grandi uomini [17].

Il profeta armato e Il profeta disarmato

Machiavelli menziona i "profeti" in un breve commento, nel sesto capitolo del *Principe*, dove scrive:

«…È necessario per tanto, volendo discorrere bene questa parte, esaminare se questi innovatori stiano per loro medesimi, o se dependano da altri; ciò è, se per condurre l'opera loro bisogna che preghino, ovvero possono forzare. Nel primo caso capitano sempre male, e non conducano cosa alcuna; ma, quando dependono da loro proprii e possano forzare, allora e che rare volte periclitano. Di qui nacque che tutt'i profeti armati vinsono, e li disarmati ruinorono» [18].

Come si può leggere, secondo Machiavelli, anche i profeti sono soggetti alle regole politiche (del potere). Innanzitutto, il Segretario non fa differenza se figure (apparentemente) nefaste come Cesare Borgia o un (autoproclamato) profeta come Savonarola agiscono politicamente. Entrambi devono utilizzare gli stessi strumenti per avere successo. Non si fa menzione di alcun Dio che aiuta o potrebbe aiutare i suoi eroi.

Il Segretario, infatti, ci spiega che l'uomo agisce solo nel proprio interesse, e solo nel caso in cui è minacciato accetta il cambiamento. Gli uomini obbediscono, in effetti, al solo timore o peggio al terrore che altri uomini riescono a suscitare in loro. Spesso la questione del profeta disarmato in Machiavelli viene legata alla figura del frate domenicano Girolamo Savonarola, ma bisogna ricordare che il Segretario non riteneva il frate un profeta, ma piuttosto un ingannatore che mentiva al popolo per imbrogliarlo. Detto questo, a chi si riferiva l'autore del *Principe* con le definizioni di profeta armato e di profeta disarmato?

Pensiamo che la questione del Savonarola sia solo un punto su cui l'autore voleva appoggiarsi per rafforzare la sua teoria sulla maniera dell'agire di qualsiasi innovatore inteso come "profeta". Infatti, nel capitolo VI del *Principe* dove il Segretario parla di Mosè, Ciro, Teseo e Romolo, scrive che se non ci fossero le armi non avrebbero potuto governare:

«E però conviene essere ordinato in modo, che, quando non credono più, si possa fare loro credere per forza. Moisè, Ciro, Teseo e Romulo non arebbono possuto fare osservare loro lungamente le loro constituzioni, se fussino stati disarmati; come nè nostri tempi intervenne a frà Girolamo Savonerola» [19].

Ma a quanto si sa nessuno di questi personaggi fu un innovatore ed ebbe ad usare la forza o la violenza con il suo popolo, tranne Mosè che portò una nuova legge essendo un profeta e, nonostante questo, non usò mai la forza (secondo l'uso machiavelliano) e al massimo si è indignato o contrariato.

Secondo D. Michalopoulos [20], il pensiero del Segretario produce una serie di osservazioni non molto diverse da quelle della legge islamica e la citazione di Mosè e dei fondatori di Stati leggendari sarebbe solo un camuffamento dietro al quale l'autore nascondeva la sua vera intenzione, che era l'esempio del profeta musulmano, che a un certo punto del suo messaggio fu costretto a usare le armi per difendersi contro quelli che rifiutavano "la nuova legge". Quindi si allude più che altro ad un paragone tra la vita di Gesù Cristo (il profeta disarmato) e di Mohammed (il profeta armato) [21].

Anche se Dio esiste, secondo Machiavelli, non sembra avere alcuna disposizione reale per aiutare i suoi profeti, li lascia agire secondo le regole sociali (ed è proprio quel che ha fatto il profeta musulmano). Diventa chiaro che l'attore religioso si vede gettato negli affari politici, di cui deve accettare e applicare le regole senza alcuna speranza in qualche appoggio divino, almeno se vuole avere successo politico. Di conseguenza, la capacità dei profeti di agire e affermarsi non è dovuta a una risorsa soprannaturale (ad esempio un'assistenza speciale di Dio) ma alla loro intrinseca capacità. Come scrive Machiavelli, il profeta – come ogni altro politico di successo – parla di dipendere solo da se stesso e di essere in grado di esercitare la coercizione. Se fosse così, allora perché il segretario ha voluto nascondere la sua intenzione? [22].

Come già accennato all'inizio di questo lavoro, l'epoca in cui visse Machiavelli fu un'epoca di forte disprezzo verso l'Islam e i musulmani. Si parla del nemico per eccellenza della società cristiana, soprattutto dopo la caduta di Costantinopoli nelle mani di Mehmet II nel 1453, e visto che il Segretario fu cacciato dalla sua carica dopo la caduta della Repubblica, non gli andava sicuramente bene esprimere questa sua idea esplicitamente [23], perché poteva essere interpretata come un'ammirazione del nemico della fede, il che poteva peggiorare la sua situazione, tenendo presente che il *Principe* era diretto ai Medici – quindi anche al contemporaneo Papa Leone X dei Medici [24]

e che la sorte di Firenze era dipendente dalla volontà dei Medici di Roma, tanto più che l'ex Segretario si preoccupava principalmente di riconquistare la sua carica politica.

Da un punto di vista politico, il Segretario faceva parte dei guelfi o piuttosto faceva parte di quelli che aspiravano a uno Stato nazionale italiano ed erano di conseguenza nemici del Sacro Romano Impero. I suoi modelli erano Cesare Borgia e suo padre papa Alessandro VI. Quest'ostilità del Machiavelli verso il Sacro Romano Impero rendeva più eclatante la caduta dell'Impero Bizantino, soprattutto per il fatto che erano gli italiani e gli spagnoli a combattere a fianco di Costantino XI Paleologo per la difesa di Costantinopoli contro le truppe di Mehmet II [25].

Così, con Machiavelli, la figura di Mohammed ha perso l'immagine di "non credente", nemico della fede cristiana, per ottenere non solo un certo rispetto ma anche una vera e propria legittimità politica oltre che militare. Solo tenendo conto di questi punti possiamo probabilmente capire le profonde intenzioni del pensiero del segretario. Secondo il Michalopoulis, il pensiero del Machiavelli può essere perfino riassunto in questo passaggio del Corano:

«O Gesù figlio di Maria, ricorda la Mia grazia su di te e su tua madre e quando ti rafforzai con lo Spirito Puro…quando forgiasti con la creta la figura di un uccello, quindi vi soffiasti sopra e col Mio permesso divenne un uccello. Guaristi, col Mio permesso, il cieco nato e il lebbroso. E col Mio permesso risuscitasti il morto. E quando ti difesi dai Figli d'Israele allorché giungesti con le prove. Quelli di loro che non credevano, dissero: "Questa è evidente magia"» [26].

Gesù riusciva a risuscitare i morti, ma gli uomini, cercando sempre il loro interesse personale prima di qualsiasi altra cosa e obbedendo solo per timore, decisero di fargli del male, essendo un profeta disarmato (che non può imporre la sua legge). Machiavelli a questo punto pose la domanda: a cosa serve convincerli? Siccome la paura rimane sempre la causa principale che comanda gli uomini e che li fa sottomettere, come ha fatto il profeta musulmano, che ad un certo punto ha dovuto usare la forza per difendersi contro quelli che rifiutavano il cambiamento e imporre la sua legge. L'Islam, infatti, ha portato una cosa che mancava al cristianesimo, cioè il comportamento realistico verso gli uomini che sono per natura "tristi".

L'immagine polemica del profeta musulmano come un lavoratore di falsi miracoli continuò, però, a giocare un ruolo importante nel discorso europeo sull'Islam fino alla fine del sedicesimo secolo e anche dopo, ma ha anche acquisito, a seconda del contesto, un significato molto diverso. Qui la "simulazione*"* di Mohammed non è più il segno della sua falsa profezia, ma del successo della sua strategia politica e militare.

Questo esempio dimostra che la riscoperta del passato classico accompagna la riscrittura della storia della tarda antichità, così come il coronamento del profeta musulmano appartiene a un più ampio dibattito sul rapporto tra religione e potere. All'inizio del XVI secolo, specialmente nei libri di storia, Mohammed, il nuovo Principe della tarda antichità, trovò il suo posto tra gli antichi saggi.

Note

[1] Cfr, Mustafa Soykut, *Note sui rapporti tra Italia, Islam e impero ottomano (secoli XV-XVII),* Archivio Storico Italiano, Vol. 169, No. 2 (628) (aprile-giugno 2011): 221-240. Vedi anche, Agostino Pertusi, *Bisanzio e i Turchi nella cultura del Rinascimento e del Barocco*, Vita e Pensiero, Milano 2004: 33 – 34.

[2] Cfr, Salvatore Bono, *I Corsari Barbareschi*, ERI Edizioni Rai, Roma 1964.

[3] Alessandro VI papa, nella Enciclopedia Treccani

[4] Erasmo Da Rotterdam ad esempio, denuncia la guerra tra i cristiani e spera nell'unificazione del cristianesimo, e scrive: «… si riversi questo male contro i turchi che tuttavia sarebbe meglio portare alla religione cristiana con la persuasione, con le opere buone e l'esempio di una condotta integerrima … Dal momento che però questo non sembra attuabile, far loro guerra è un male minore di quello di vedere i cristiani che combattono fra loro e si distruggono reciprocamente. Poiché la solidarietà non li unisce almeno facciano fronte contro il nemico comune» (citato in: Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri, *Cristiani in armi: Da sant'Agostino a papa Wojtyla*, Laterza, Roma Bari 2007).

[5] Corrado Vivanti, *Storia d'Italia*: *Annali,* Volume 4, Einaudi, Torino 1981: 358 – 359.

[6] Campagna balcanica del 1529 – Wikipedia

[7] Girolamo Savonarola, *Della Storia del padre G. Savonarola Da Ferrara, Libri quattro*, Livorno 1782: 170.

[8] Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, Einaudi, Torino, 1961, Cap IV.

[9] *Ivi*, cap XIII. L'uso della parola "infedeli" sembra essere retorico.

[10] Callisto III paragonò i turchi e il profeta musulmano ai figli del diavolo e giurò persino di sacrificare il proprio sangue se necessario per cacciarli da Costantinopoli. Cfr. Alessandro Serra, *Relazioni del Castriota con il Papato nella lotta contro i Turchi (1444-1468),* Archivio Storico Italiano Vol. 114, No. 4 (412) (1956): 727-733.

[11] Niccolò Machiavelli, *I Discorsi*, Premessa del secondo libro

[12] *Ivi,* I: 30.

[13] Vedi: Pier Mattia Tommasino, *Roman Prophet or Muslim Caesar: Muḥammad the Lawgiver Before and After Machiavelli,* in "*Machiavelli, Islam and the East Reorienting the Foundations of Modern Political Thought"* curato da Lucio Biasiori, Giuseppe Marcocci, Editore Springer, Pisa 2018.

[14] Bernardo Giustiniani, *De origine urbis Venetiarum …*, Bernardinus Benalius, 1492.

[15] Pier Mattia Tommasino, *Roman Prophet…op cit*: 88.

[16] *Ibid*.

[17] *Ibid*.

[18] Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, Einaudi, Torino, 1961: 20.

[19] *Ibid*.

[20] Dimitris Michalopoulos, *«L'Islam et le Prince de Nicolas Machiavel*», in Journal of Oriental and African Studies, Athens-Greece, Volume 13 (2004) : 224 -230.

[21] *Ivi*: 224-230. Secondo il Tommasino 2018, anche se Machiavelli non si riferisce mai direttamente a Muhammad, la ricezione dei suoi scritti politici a Venezia negli anni Trenta e Quaranta del Quattrocento, insieme alla diffusione della nuova versione della *Destructio distruzioneum* di Averroè (scritta originariamente in arabo nel 1179) e del *De incantationibus* (1520) di Pietro Pomponazzi) durante gli stessi decenni, è una pietra miliare nella prima forma moderna di Mohammad come sovrano di successo – o come "profeta armato", per prendere in prestito una famosa immagine di Machiavelli – che usava sia la religione che la violenza come

strumenti politici. Vedi anche, Edward Gibbonn, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Jazzybee Verlag, 2020.

[22] Cioè la sua ammirazione per il profeta musulmano.

[23] Almeno nel suo *Principe.*

[24] Non a caso c'è una nota piuttosto sottomessa nel *Principe* (Cap 11) in cui lo stesso Leone X è indirizzato indirettamente. «Ha trovato adunque la Santità di papa Leone questo pontificato potentissimo: il quale si spera, se quelli lo feciono grande con le arme, questo, con la bontà e infinite altre sue virtù, lo farà grandissimo e venerando».

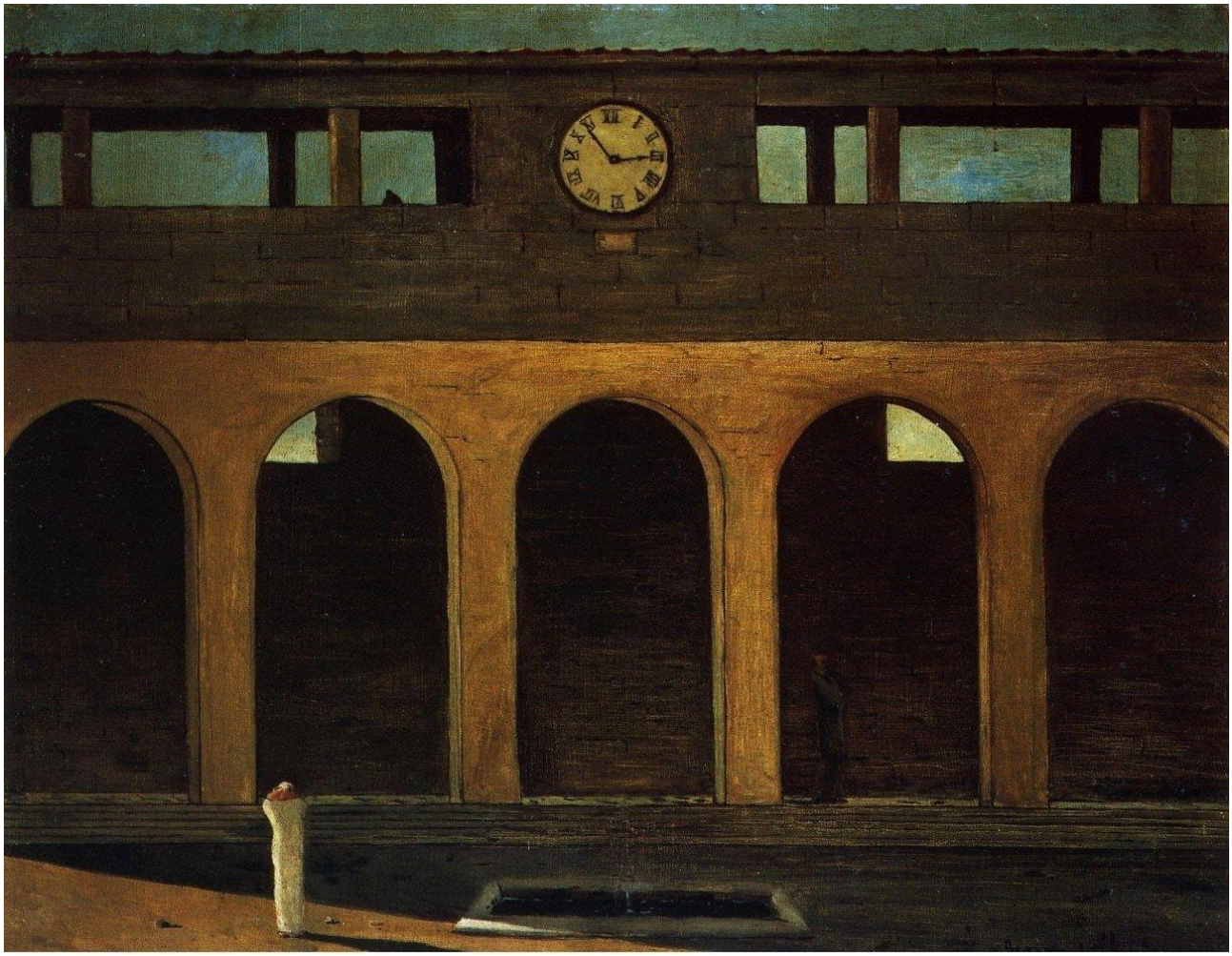
[25] D. Michalopoulos, *L'Islam et le Prince de Nicolas Machiavel*, cit.: 227.

[26] *Corano.* Traduzione interpretativa in italiano, a cura di Hamza Piccardo, Sourat Al maiida 110, Newton Compton Editori, Roma 2015.

Kais Ben Salah, ricercatore presso l'Università della Manouba, in Tunisia. Da anni si dedica a lavori sui legami culturali tra l'Italia e il Nord-Africa in età moderna.

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

Metafisica del Tempo



Giorgio De Chirico, *L'enigma del tempo,* 1910

di *Alberto Giovanni Biuso*

L'*ontologia* indaga *che cosa* esiste, la *metafisica* analizza *in che modo* esiste ciò che esiste. Tale indagine sta a fondamento anche della *logica* poiché per i pensatori delle origini e per Platone il lógos, il discorso, verte sempre su ciò che esiste, su quanto nel mondo si dà. Per essi la *verità* è una caratteristica del mondo e non soltanto del discorso che la mente conduce su di esso, la verità è una determinazione del reale e non soltanto del linguaggio che lo dice.

«Metaphysics is now respectable again», 'la metafisica è oggi di nuovo una disciplina rispettabile'[1]. Questa affermazione di David Armstrong sintetizza quanto va accadendo ormai da molti anni. L'idea che la metafisica possa essere dissolta nelle sue strutture linguistiche è tramontata, così come vanno perdendo di plausibilità le varie forme di riduzionismo e di eliminativismo. I più avvertiti filosofi materialisti si rendono conto che metafisica e naturalismo non sono per nulla in contraddizione, che concetti come sostanza, verità, proprietà, qualità, evento, possibilità e molti altri possiedono una densità ontologica e una complessità epistemologica che sarebbe del tutto impoverente disconoscere e negare. Non esistono infatti soltanto gli oggetti come tali ma esistono anche le loro proprietà universali. Le leggi di natura sono precisamente le relazioni tra questi universali.

La metafisica è anche uno dei modi più ricchi e più fecondi di sperimentare, mettere alla prova, comprendere e vivere la complessità degli enti, degli eventi, dei processi. L'essere non si limita infatti agli enti particolari, ai singoli grumi di materia spaziotemporalmente estesa ma si estende anche alle proprietà generali di tali enti, alle relazioni degli enti tra di loro e con gli eventi, all'insieme dei processi che si generano da tali interazioni

I particolari sono soggetti a trasformazioni anche radicali, le proprietà universali no. Ma questo non significa che gli universali stiano al di fuori dello spaziotempo, significa semplicemente che le forme sono i caratteri universali degli enti e che dunque tali universali esistono sempre *in re*, nelle cose stesse, le quali degli universali costituiscono istanziazione, incarnazione, manifestazione. Ed è così che esistono. Così come esiste anche la *negazione.* Il *Sofista* platonico ha ben mostrato che Parmenide si sbagliava, che la negazione non è un assoluto ma consiste nel *limite* e nella *differenza*. Un buco, un ritaglio, un 'niente di più' non costituiscono un *qualcosa* che si aggiunge all'essere ma sono il limite dell'essere. Un limite che è del tutto reale e privo di contraddizioni proprio perché è un modo dell'essere. Ogni ente, ogni evento, ogni situazione -o 'stato di cose'- è ciò che è anche perché *non è* altro. In questo modo il limite si mostra in profonda continuità con l'identità e con la differenza. Identità e differenza sono gli elementi fondamentali dell'ontologia anche perché non rappresentano degli assoluti, delle quantità e qualità uniformi ma costituiscono sempre dei gradi tra di loro in connessione. E questo spiega la complessità e la varietà degli enti, degli eventi, dei processi.

La filosofia è una scienza originaria che viene prima di ogni particolare sapere. Questa sua condizione si esprime in modo peculiare e assai chiaro nella domanda di Leibniz che chiede perché ci sia qualcosa piuttosto che il nulla, dato che il nulla è più semplice e più facile di qualcosa.

La metafisica è un sapere *scientifico*, è ogni indagine sull'essere che sia sufficientemente universale, capace di argomentare i propri contenuti e indirizzata a un loro chiarimento radicale. Ben lontana da ogni liquidazione storiografica o teoretica, la metafisica mostra di essere la filosofia stessa nella originalità, peculiarità e forza del suo metodo, dei suoi contenuti e dei suoi obiettivi. La filosofia è la messa in atto centrale e totale dell'essenza metafisica dell'esistenza.

Identità e Differenza

Proprio perché è ben viva nella sua problematica ricchezza, è necessario porre delle domande *alla* e *sulla* metafisica che ne mettano alla prova la capacità di dire il mondo. Qui ne porrò soltanto una, ma fondamentale: *è possibile una metafisica che non immobilizzi l'esseredivenire in una stasi del tutto astratta?* Rispondo subito che tale metafisica è possibile ed è necessaria. Essa è il senso stesso della scienza che chiamiamo filosofia; è il suo nucleo e il suo obiettivo. L'immobilità è infatti solo un'interpretazione che fissa in una *istantanea* il movimento incessante della materia, la cui struttura è continua e la cui percezione discreta, invece, è un effetto degli apparati matematici con i quali le scienze della natura cercano di fissare il flusso allo scopo di comprenderlo. Esigenza del tutto legittima se limitata alla sua giustificazione metodologica ma errata quando ritiene di porsi come ontologia.

Anche quando sembrano immobili, gli enti sono sempre movimento, mutamento, divenire. Lo sguardo metafisico e fenomenologico rivolto all'essere e agli enti mostra «che ciò che è, il tutto, è costituito da entrambe le cose, immobili e mosse» [2]. La *Dialettica* tiene unite una molteplicità di determinazioni senza ritenerle né identiche né opposte ma *diverse*.

L'esperienza e la sua conoscibilità sono rese possibili dall'infinita dinamica tra il particolare e l'universale, tra la parte e il tutto, tra l'identità e la differenza. Il nucleo di tale dinamica è il tempo, che nella riflessione di una coscienza diventa temporalità, senza che però l'esperienza del tempo possa

essere limitata alla coscienza, in essa confinata. Il mutamento sta nelle cose, le quali *mutano* appunto, e non si *dissolvono*, proprio perché rimangono sempre identiche a se stesse. Se così non fosse, non di mutamento si tratterebbe ma di semplice distruzione.

L'essere è dunque non soltanto una sostanza ma è anche e soprattutto un processo. Merleau-Ponty afferma giustamente che «il serait, en effet, plus exact de dire que rien n'existe et que tout se temporalise», 'sarebbe in effetti più esatto affermare che niente esiste e che tutto si temporalizza'[3]. Limitare, delimitare, confinare il tempo alla sua sola dimensione coscienzialistica o alla sua sola struttura naturalistica significa perderlo, vuol dire smarrire l'unitarietà molteplice di cui esso è fatto, che è l'unitarietà molteplice dell'essere.

Le forme del tempo, ciò che continuiamo a chiamare passato, presente e futuro, non esistono e non possono esistere autonomamente l'una rispetto all'altra. Il tempo non è fatto di punti discreti ma è un flusso unitario e sempre differente. Il tempo non è l'*adesso* assoluto – impossibile e contraddittorio – ma consiste in un *divenire* che dà senso a ciò che appare *sia nella coscienza sia nella materia* come un'onda composta di ciascuna delle sue gocce, gli istanti che sono stati, quelli che sono e quelli che saranno.

Il divenire degli enti, l'essere degli eventi, il fluire dei processi non è qualcosa che debba essere dedotto o dimostrato, è qualcosa che semplicemente *si vede*. È anche per questo che l'approccio fenomenologico riesce meglio di altri a dar conto della complessità dell'essere temporale. Tutto nel tempo coesiste come identità e si separa come differenza. Un tempo gestaltico che porta ogni volta all'evidenza uno dei suoi elementi ma lo può fare soltanto perché sullo sfondo permangono tutti gli altri.

Termodinamica

«We are temporal beings»[4], siamo anche e soprattutto esseri temporali, dispositivi temporali. Se il tempo rimane uno degli enigmi più profondi, è perché la questione del tempo è anche questione del senso dell'esistenza umana e del significato dell'intera natura. Nella sua completa vicinanza e insieme enigmatica distanza da noi, il tempo è una molteplicità i cui estremi appaiono lontani ma che bisogna fare di tutto per avvicinare tra loro: «The reconciliation of time as conceived in physics with time as encountered in experience is the central problem in the metaphysics of time», 'la conciliazione tra le concezioni che la fisica ha del tempo e il tempo della vita quotidiana è il problema centrale della metafisica del tempo'[5]. Ogni tentativo di pervenire a tale conciliazione deve partire dall'analisi del tempo vissuto, del divenire, dell'irreversibilità. Mutamento e movimento costituiscono infatti la regola, non l'eccezione.

Anche per questo la scienza fondamentale del tempo non è la meccanica ma è la termodinamica, la quale spiega la miriade di processi irreversibili che intessono di sé enti ed eventi. La semplicità del tempo della fisica – privo di direzione e senza una differenza intrinseca tra passato e futuro – è soltanto una parte del più vasto tempo dei fenomeni cosmici e interiori, nei quali il tempo ha una precisa direzione. Ricordo qui alcune manifestazioni della irreversibilità sia della materia sia della coscienza: le cause precedono sempre gli effetti; rammentiamo il passato ma non il futuro; il futuro è sempre aperto rispetto alla chiusura del passato; la direzione dei sistemi va da una condizione di non equilibrio a una di equilibrio e mai l'inverso.

La struttura del mondo è spaziotemporale, unitaria e insieme plurale. L'essere corpomentale delle entità coscienti è costituito da stati spaziali e da condizioni temporali, inseparabili tra di loro. Il corpo umano è una struttura nella quale i processi temporali più profondi accadono nell'organismo e plasmano la persona.

Se dunque i filosofi che si occupano del tempo non possono ignorare le ricerche, le discussioni, i risultati ai quali la fisica contemporanea perviene, è altrettanto vero che fisici, chimici, astronomi, biologi non possono conseguire risultati che non implichino sin da subito delle opzioni metafisiche, esplicite o no che siano. E l'opzione metafisica di fondo consiste nel fatto che se c'è qualcosa piuttosto che nulla è perché c'è tempo piuttosto che stasi, è perché c'è differenza insieme all'identità.

Metafisica dell'evento

Uno degli enigmi della metafisica del tempo è l'*istante*. Quanto dura, infatti, il *presente*? Per quanto si estende la sua durata? Le risposte possono essere le più diverse in relazione ai contesti e agli obiettivi. Nelle nostre vite il presente è tutto ciò che siamo, ma che cosa sia l'*adesso* è questione complessa per affrontare la quale è anzitutto necessario che l'istante non sia inteso come *sostanza*.

È chiaro infatti che come sostanza l'istante non può che scomparire nel fantasma di una continua dissoluzione. L'istante non è una tale impossibile *sostanza* ma costituisce l'incessante *vibrazione* della materia nella quale la materia appare sensata alla coscienza umana e agli strumenti da essa pensati per misurarla, senza che però si possano assumere i referti della fisica – anche quelli che accennano al confine quasi impensabile dei miliardesimi di secondo – come ontologia del tempoistante, referti che scambiano le misure del tempo per il suo modo d'essere, che confondono la sua percepibilità con la sua natura. L'istante è altro e oltre poiché è movimento anch'esso, vibrazione di ciò che chiamiamo atomo, molecola, particella. 'Particella' è una 'piccola parte', alla lettera, di ciò che accomuna l'intero materico nella potenza del suo stare, al centro del quale magma un incessante divenire. Tale divenire è la materia.

La metafisica è dunque da intendere non come fondazione/fondamento ma come comprensione di questo infinito eventuarsi in cui mondo, materia e umanità consistono. Metafisica non come soggettivismo/idealismo ma come schiusura, apertura e compenetrazione del mondo umano con il mondo spaziotemporale che lo rende ogni volta e di nuovo possibile. Metafisica non soltanto come intendimento di una realtà già data e neppure, di contro, soltanto come costruzione della realtà a partire dalla mente che la osserva, non come oggetto/soggetto ma in quanto coglimento della parte che l'umano costituisce nell'ampio cerchio ontologico. Metafisica non come produzione idealistica del mondo ma come semantica che lo riconfigura costantemente nell'ambito del possibile, in quella struttura di senso che è il vero e proprio abitare degli umani sulla Terra. Metafisica non come eternità ma in quanto finitudine e gettatezza.

Il tempo è ἀρχή proprio perché è causa, principio e limite. È ciò da cui gli eventi nascono non nel senso estrinseco per il quale prima ci sarebbe il tempo e poi gli eventi ma nel senso che nel loro esistere e accadere gli eventi sono tempo in atto, nel senso che il tempo è la forma di ogni possibile ente, evento, processo. Tempo ed eventi sono consustanziali. Il tempo è l'eventuarsi del mondo.

In natura esiste un divenire anche ciclico: il ritornare del sole al mattino, dell'autunno dopo l'estate, della luna e dei pianeti nell'assoluta prevedibilità delle loro orbite. Ma ogni evento che accade in questi cicli è unico e irreversibile in quanto evento. L'enigma dell'istante nasce dal fatto che ogni ente ha una struttura non soltanto spaziale ma spaziotemporale, nasce dal fatto che ogni ente è in realtà un evento che accade e muta a un ritmo non direttamente percepibile dai nostri organi. Molte delle presunte aporie legate allo statuto ontologico dell'adesso possono in realtà essere comprese e superate in una concezione del tempo più ampia, dinamica e molteplice.

Microcosmo e macrocosmo

Il tempo e la materia costituiscono fondamento, forma, struttura e modalità del mondo in ogni sua manifestazione, del reale a ogni suo livello. L'umano esiste, vive e si muove in questo plesso di tempomateria: «Dann bewegen wir uns immer schon *in* dem *geschehenden Unterschied*» 'ci muoviamo già sempre *nella differenza che accade*'[6]. Passato, presente e futuro *esistono*. Esistono davvero, possiedono una densità ontologica e non soltanto una modalità psichica o epistemologica. Il tempo è una realtà piena, totale e pervasiva.

Come abbiamo visto, il presente non va ridotto all''adesso', al semplice istante. Esso costituisce una forma ontologica, psicologica, fisiologica che non rappresenta un punto irrelato e solitario ma è parte di un flusso che gli dà esistenza e che il presente contribuisce a sua volta a formare. Il presente non è una sottilissima lama che taglia e separa passato e futuro ma è l'unità di ciò che sia Husserl sia Heidegger definiscono *Zeit Ekstasen*, le estasi del tempo, l'unità delle strutture che possiamo separare a livello gnoseologico ma che rimangono *l'unità ontologica del futuro che germina dal passato per dare esistenza al presente*. Il presente e il tempo così intesi non sono evidentemente riducibili alla semplice variabile *t* della meccanica classica e della fisica relativistica; non sono riducibili alla reversibilità, la quale è in realtà un caso limite e non la regola del mondo; non sono riducibili alla stasi parmenidea. Un mondo senza tempo o per il quale il tempo è soltanto un'illusione/percezione della coscienza sarebbe in realtà un mondo impensabile e inesistente. L'irreversibilità degli eventi è la prima percezione e l'ultimo apprendimento. Ed è parte fondamentale dell'esperienza psichica e fisiologica che il corpo che siamo vive istante dopo istante.

Senza tempo la vita diventa incomprensibile, senza tempo la vita non è. Uno degli elementi che differenziano la biologia dalla fisica è proprio la struttura temporale dei viventi. Ma, al di là della biosfera, è l'intera materia a essere pervasa di un incessante movimento molecolare. Al di sopra dello zero assoluto, al di sopra dei meno 273 gradi centigradi, le molecole sono l'incessante movimento della materia, di tutta la materia: minerale, vegetale, animale.

Proprio perché il tempo non è una 'quarta dimensione' che si aggiunge alle tre (o alle tante) della materia ma è la materia stessa; proprio perché l'*essere* di un ente/evento e l'*accadere* di un ente/evento sono la stessa struttura/processo enunciata in modi differenti, proprio perché l'essere è tempo, anche la mente lo è. Mente e coscienza non sono degli enti statici, non sono *cose* ma costituiscono il *fieri* dell'umano sincronizzato con il divenire dell'intero. È per questo che il corpomente riesce ad affrontare la rutilante complessità del mondo. Se nei microstati – ambito di studio della meccanica sia classica sia quantistica – gli eventi sono anisotropi, e quindi reversibili e sempre uguali, nei macrostati invece la freccia del tempo è legge universale, fenomenologicamente evidente e logicamente necessaria. L'errore e l'ingenuità filosofica di molti fisici consistono nell'applicare alle macrostrutture dell'esperienza le condizioni del tutto diverse che vengono studiate dalla fisica delle particelle elementari.

Καιρός

Il tempo conferma così la sua natura plurale, stratificata, differenziata. Perché plurale è la realtà, stratificata è la materia, differenziata è l'identità dell'essere. Il presente *è* e *accade*. Il presente ha una realtà oggettiva che la termodinamica quantifica nel suo valore e spiega nelle sue componenti. Il presente è lo spazio/evento dinamico nel quale le strutture si trasformano in modo irreversibile, segnando il prima e il poi della compagine molecolare della materia, della sua identità/permanenza e della sua differenza/trasformazione. Il mutamento consiste nel diventare passato di qualcosa che continua a esistere anche nel presente, proprio perché l'essere delle cose si distende nell'essere stato e nell'aver da essere.

Il presente è il tempo degli enti singoli, degli enti astrattamente intesi perché privi di relazione. Senza questa modalità del tempo non potrebbero naturalmente esistere passato e futuro ma non bisogna da ciò concludere che passato e futuro siano soltanto un'astrazione, un ricordo, un'attesa. Il presente non è un punto nel tempo poiché il presente da solo è un'astrazione. Anche il passato da solo è un'astrazione. Anche il futuro da solo è un'astrazione. Il tempo è unitario; sono le azioni *nel* tempo a poter essere presenti, passate e future. Se l'accadere è possibile è perché il presente, il passato e il futuro sono tutte strutture e modalità reali della natura. In modi diversi, certo, ma tutti reali. Ciò che rende possibile l'*identità* del tempo e la *differenza* dei suoi modi è l'intreccio indissolubile di essere e divenire.

Al di là della lunga tradizione parmenidea che intesse il pensiero europeo; al di là delle prospettive riduzionistiche – antiche o contemporanee che siano – volte a confinare la temporalità dell'essere nella misurabilità dei tempi della fisica; al di là anche di ogni concezione flussica del tempo, in cui soltanto il presente esiste davvero – e il resto è realtà degradata, derivata, seconda –, il tempo è una struttura reale, intera, molteplice, nella quale l'accadere senza posa e ordinato del mondo produce le forme, i paradigmi e il loro intreccio. La capacità che il corpomente umano e animale ha di riconoscere regolarità e identità nel mondo dipende dal fatto che «the natures of individuals also change; they are modified but remain the same. These natures are the general ways in which individuals change and act», 'anche la natura degli enti individuali muta; essi vengono modificati ma rimangono gli stessi. Questa natura/struttura è il modo universale nel quale gli enti individuali agiscono e si trasformano'[7].

Il tempo consiste *anche* nel rimanere identico di qualcosa che cambia e consiste *anche* nel mutare di ciò che permane. La temporalità non può che accadere sul fondamento della *differenza*, di un rapporto degli enti tra di loro e degli enti con l'essere che non è una relazione di identità ma non è neppure di opposizione.

Una *differenza pura, senza identità*, comporta la dissoluzione del legame che intesse ogni ente con ogni altro, del legame che coniuga gli eventi tra di loro lasciandoli essere eventi differenti, del legame che fa del mondo un processo molteplice e sensato alla mente. Una *pura identità, senza differenza*, implica la stasi totale e l'unità originaria del niente. Un'identità che cancella dunque se stessa perché ha distrutto la consistenza del divenire che è intrinseca all'essere di ogni ente.

Il tempo è l'identità della struttura generata dagli eventi ed è la differenza degli eventi generati. Il tempo è la differenza della materia nei diversi istanti del suo divenire ed è l'identità di questo divenire in una coscienza che lo coglie. Di tutto questo si occupa la scienza che chiamiamo metafisica, il cui oggetto è l'essere e il tempo, la loro realtà e la loro conoscibilità. Una realtà non soltanto empirica, una realtà non soltanto logica, una realtà, appunto, metafisica. È dunque vero ciò che il giovane Heidegger scriveva con chiarezza, vale a dire come non sia «*possibile che la filosofia faccia a meno della sua propria ottica, cioè della metafisica*» [8].

Il tempo necessario

L'approfondirsi e l'intrecciarsi delle questioni antropologiche, mentalistiche, fisiche, cosmologiche, vanno dimostrando con sempre maggiore forza che fare a meno del tempo nella comprensione del mondo è cosa del tutto illusoria. Simmetrie e squilibri, cicli e irreversibilità, costituiscono *insieme* l'essere e il divenire di tutte le cose. Il mondo è fatto di enti permanenti, eventi perduranti e significati che nascono, si distendono, mutano nello spaziotempo. Non possiamo bagnarci nelle medesime *acque* ma possiamo ben immergerci nello stesso *fiume,* poiché le acque sono elementi materiali che scorrono, un fiume è un significato che perdura. La metafisica del tempo coniuga l'approccio ontologico con quello linguistico/semantico, mostrando in tal modo la propria fecondità. La struttura

del mondo e il suo apprendimento da parte della mente umana sono parte di un divenire che scaturisce dalla continuità temporale dell'ente. Il tempo è costituito ogni volta e sempre da passato, presente, futuro, ed è costituito anche dal prima e dal poi. L'essere è evento, l'ente che siamo è in grado di intuire il *sempre* rimanendo tuttavia intriso di *ora*. Siamo corpotempo, siamo finitudine e passione, siamo bisogno e azione, siamo trasformazione e costanza.

Comprendere il tempo e darne conto è il senso stesso della metafisica. Il tempo è tema filosofico per eccellenza in quanto nella sua struttura stessa è antidogmatico, è plurale, è capace di coniugare scienze empiriche e teoresi, è infinito e incoglibile e dunque asintotico, è sempre aperto, sempre oltre, μετά.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Note

[1] D.M. Armstrong, *Sketch for a Systematic Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 2010: VIII.

[2] Platone*, Sofista*, trad. e cura di B. Centrone, Einaudi, Torino 2008, 249d: 157.

[3] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1992: 383.

[4] J. Ismael, *Temporal Experience*, in C. Callender (ed.), *Oxford Handbook of Philosophy of Time*, Oxford University Press, Oxford 2011: 460.

[5] Ivi: 480.

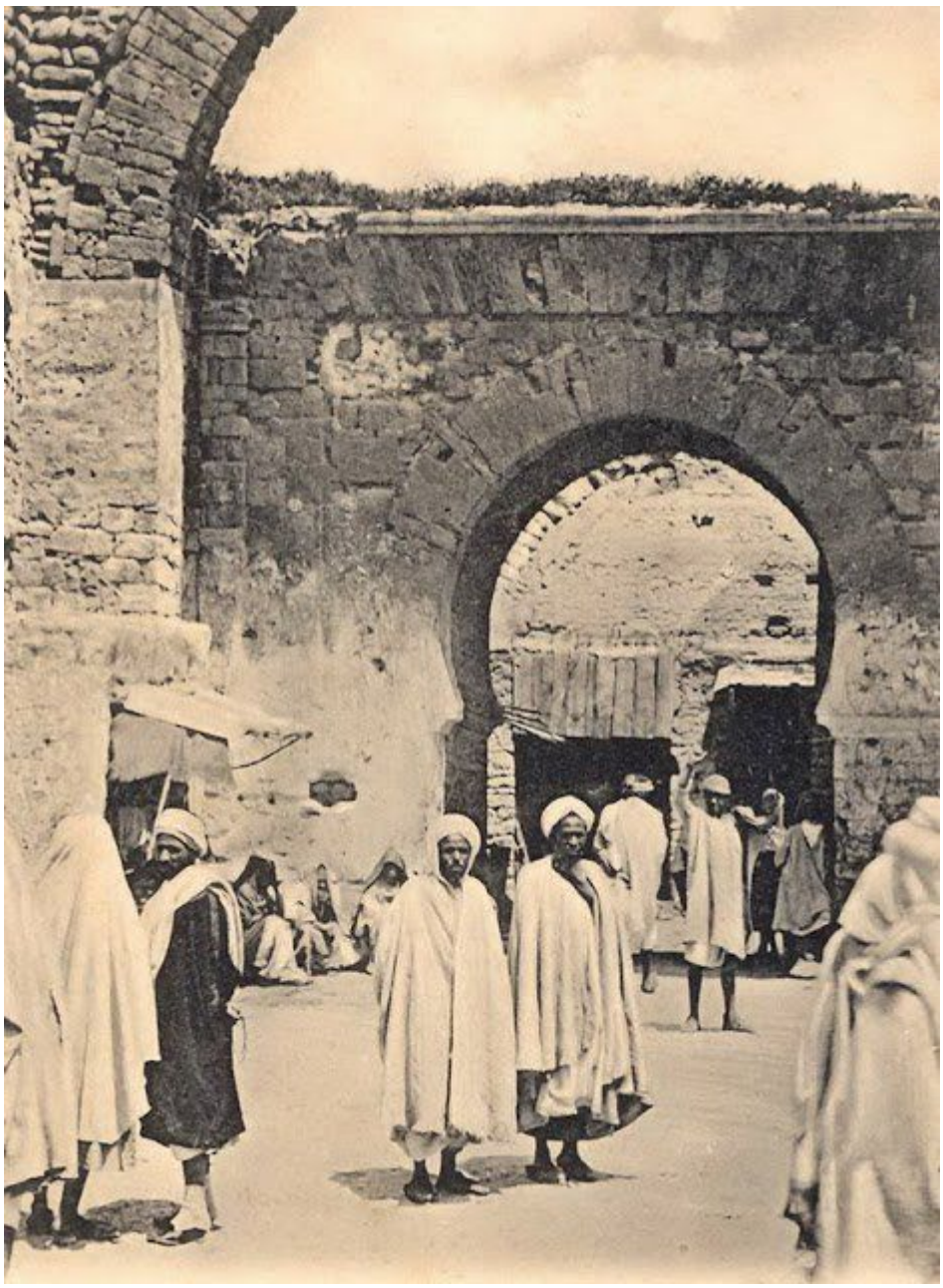
[6] M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endilchkeit – Einsamkeit*, in «Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944», herausgegeben von F.W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1992, § 75, punto 4: 519.

[7] C. Lieb, *Past, Present and Future. A philosophical essay about Time,* University of Illinois Press, Urbana and Chicago 1991: 193.

[8] M. Heidegger, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* (*Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* [1915]), trad. di A. D'Angelo, Mimesis, Milano-Udine 2015: 253 (il corsivo è di Heidegger).

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

Aristocrazia e Logge massoniche tra Trapani e Tunisi. La storia di un barone



Tunisi, primi 900

di *Alfonso Campisi*

Il barone Crispino Campisi partì il 24 luglio 1860 dal porto di Trapani per dirigersi verso le coste tunisine. Giovane, bello, ricco e folle amante dei giochi di carte, vive in una Sicilia feudale del XIX secolo, dove alcune famiglie nobiliari si dividevano tutte le risorse, le ricchezze agricole, immobiliari e l'industria estrattiva dell'Isola. Pochissime famiglie gestivano l'intera economia della più grande isola del Mediterraneo. Infatti il «sistema feudale» definiva la relazione di tutti coloro che controllavano o lavoravano la terra, la più grande fonte e misura di ricchezza della Sicilia fino al XIX secolo, sia per il suo valore agricolo che per i minerali, il legno o l'acqua.

Dal più grande monarca al servo più umile, il sistema feudale ha tenuto ogni uomo «al suo posto». I prìncipi feudali definivano i doveri dei proprietari terrieri aristocratici. In Sicilia, alcune famiglie applicavano il «sistema franco» di trasmissione delle terre ai loro feudi; questo sistema francese preferito dai Normanni all'origine dell'occupazione della Sicilia nell'XI secolo, stabiliva l'eredità attraverso la primogenitura maschile.

Crispino Campisi era il primo di sette figli, quattro femmine e tre maschi e, anche se non aveva ancora ereditato il titolo di barone da suo padre, tutti in città lo chiamavano «Signor Barone». Era il primo erede di una fortuna inestimabile, migliaia e migliaia di ettari di terreno che andavano da una punta all'altra della Sicilia. La sua proprietà era così vasta che Crispino Campisi non sapeva dove si trovassero le sue proprietà, nemmeno suo padre, il barone, vi aveva mai messo piede!

Il «Palazzo dei Baroni Campisi» (XIX secolo) si trova ed è tuttora visibile sul viale principale di Sambuca di Sicilia, oggi uno dei «borghi più belli d'Italia» vicino ad Agrigento (antico nome Girgenti). All'epoca era un villaggio in piena campagna, polveroso, a parecchie ore di carrozza dalla città di Palermo, capitale economica e politica dell'Isola, dove tutti i nobili siciliani amavano ritrovarsi per passare del tempo con delle belle ragazze e giocare a carte. Era consuetudine, che gli uomini aristocratici siciliani trascorressero due o tre giorni al mese a Palermo, per «affari» dicevano… ma in effetti, era l'unico momento in cui gli aristocratici potevano incontrare le loro amanti nei bordelli palermitani dove il piacere della carne non aveva nulla a che vedere con i loro rapporti coniugali.

Don Fabrizio Gèrbera, Principe di Salina, detto il Ghepardo, a cui si è ispirato il celebre romanzo di Giuseppe Tomasi di Lampedusa, affermava «che dopo 40 anni di matrimonio non conosceva nemmeno l'ombelico di sua moglie» che gli aveva dato nonostante tutto una prole abbastanza numerosa! Questo spiega le innumerevoli andate e ritorno dei nobili siciliani a Palermo.

Crispino Campisi, ancora molto giovane, comincia così a conoscere i piaceri della vita e a scoprire le sue due grandi passioni: le donne e le carte. Durante i suoi soggiorni a Palermo spesso di nascosto del padre, già vecchio, perderà giocando a carte fortune colossali, feudi interi, palazzi, beni immobiliari di ogni genere… che diventeranno in così poco tempo proprietà di altri nobili siciliani. La rovinosa follia delle carte si impadronì del barone e una buona parte della sua fortuna sarà sperperata! Rientrato al Palazzo di Sambuca dopo sei ore di viaggio nella sua carrozza trainata da sei cavalli, schivando i banditi che in quel momento attaccavano nei sentieri più isolati le diligenze dei nobili, il padre gli chiese di lasciare immediatamente il palazzo, rivolgendosi a costui con questa celebre frase: "Figlio ingrato, vergogna su di te, hai disonorato il nostro nome. Ho dato ordine a tutte le banche di Palermo di non farti più credito"!

Inseguito dai suoi creditori ai quali doveva molto denaro, decise allora di lasciare in barca la Sicilia per la Tunisia con una giovanissima coppia, due contadini del villaggio che anch'essi fuggivano verso Tunisi a causa di un matrimonio che era stato loro imposto e che essi non volevano. All'epoca, in Sicilia, «la fuitina», la fuga, era abbastanza praticata nell'Isola. Questa evasione prematrimoniale, spesso utilizzata in Sicilia e in tutta l'Italia meridionale, mirava quindi ad evitare il matrimonio combinato dalle famiglie e talvolta veniva realizzata in accordo con una o entrambe le famiglie dei giovani, per ragioni economiche o «perdita di verginità» così cara ai bigotti religiosi siciliani dell'epoca! A volte era la madre della ragazza che organizzava e favoriva la fuga durante la notte e preparava la «truscia» tradizionale, il corredo della sposa, contenente vestiti, lenzuola, tovaglie, piumini, soldi.

È grazie a questa coppia, che il barone Crispino Campisi, arriverà in barca il 24 luglio 1860 al porto della Goulette. Si stabilì poi e per alcuni anni al Bardo, frequentando le logge massoniche prima di

fare ritorno, alla morte del padre, nella sua Sicilia natale per continuare questa volta ad amministrare i suoi beni. Rimase per sempre grato alla Tunisia e i rapporti dei Campisi con Tunisi continuarono fino al 1943. Alla sua morte, suo figlio Vincenzo Campisi, farmacista, arrivò in Tunisia nel 1904, aprì la sua farmacia e si stabilì a Bizerte.

In effetti la creazione delle prime Logge massoniche in Tunisia, risale all'epoca pre-coloniale, anche se il loro sviluppo è abbastanza modesto prima dell'instaurazione del protettorato francese nel 1881. A partire dal 1885, in Tunisia, si potevano contare due logge italiane e una loggia inglese. La loggia «La Nouvelle Carthage», invece, era sotto obbedienza del Grande Oriente di Francia, formata evidentemente da massoni francesi.

Grazie alla vicinanza geografica della Tunisia con la Sicilia e soprattutto alle relazioni storiche che hanno sempre legato le due sponde del Mediterraneo, la Massoneria ha sempre assicurato un porto sicuro ai patrioti siciliani perseguitati dai Borboni, sia per la tolleranza del governo locale del Bey, sia per la posizione strategica dei due Paesi, che hanno permesso il commercio e lo scambio di informazioni utili alla politica e alle scelte interventiste, resilienti, per l'unificazione dell'Italia.

Numerosi massoni, in particolare i «Carbonari» (membri appartenenti alla «Carboneria», società segreta italiana del XIX secolo, che lottava per l'unità nazionale e lavorava al trionfo delle idee rivoluzionarie), hanno trovato rifugio nelle vicine terre mediterranee, e alcuni si sono attivamente integrati nel tessuto sociale del paese ospitante con attività commerciali, artigianali e agricole. Sarebbe quindi naturale considerare da un punto di vista massonico, la Tunisia come continuazione del territorio di Trapani.

Lo scambio di informazioni tra i rifugiati patriottici presenti in Tunisia e in Sicilia, in Piemonte e a Malta, è stato facilitato dalla presenza dei Trapanesi nelle Logge di Tunisi; questi, hanno contribuito a rafforzare ulteriormente i rapporti tra le Logge di Trapani e quelle di Tunisi. Tra i massoni siciliani, gli archivi fanno quindi riferimento al figlio del barone Campisi, il giovane farmacista, Vincenzo, arrivato in Tunisia nel 1904, installato a Bizerte e che lavora in una farmacia della città. Nel 1907 fondò «La Voce del Lavoratore», giornale socialista indipendente e collaborò con il giornale «Il Risveglio», noto per gli attacchi contro le autorità consolari italiane.

Così, con la grande immigrazione dalla Sicilia occidentale e soprattutto da Trapani, verso la Tunisia all'inizio del XIX secolo, i movimenti migratori sono stati raggiunti anche dagli esuli politici che si sono trasferiti dall'Algeria e dall'Egitto vicini, in cui la presenza italiana era pure molto numerosa, senza tuttavia superare quella della Tunisia. L'unione di questi italiani di Tunisia, Algeria ed Egitto è stata connotata dalla coscienza collettiva della loro italianità e del loro «sentimento mediterraneo».

È chiaro che l'informazione dei Paesi mediterranei è stata utile sia ai laici italiani per la preparazione della «Rivoluzione», sia poi al dibattito operativo nelle Logge massoniche. Documenti disparati permettono di affermare ciò che non si dice quasi mai, è che proprio nel momento in cui queste Logge massoniche proliferavano con ideali di libertà, di giustizia ecc., la libertà dei massoni di Trapani diminuiva sempre più, perché costretti a subire gli interventi dei Borboni, con il rafforzamento della guarnigione militare, per paura di un possibile sbarco dei rivoluzionari e delle truppe straniere nella capitale.

In Italia il dibattito politico pro-repubblicano mazziniano, volteriano, così come i principi di libertà e di indipendenza, hanno contribuito all'ascesa di diverse Logge italiane nella vicina Tunisia. Tra gli ordini più importanti che hanno prestato obbedienza al "Grande Ordine" della Massoneria Italiana tra il 1861, anno dell'Unione Politica d'Italia, e il 1971, possiamo citare: Cartagine e Utica, Segretezza, Attilio Regolo, Concordia e Progresso, Oberdan, Mazzini e Garibaldi (queste due ultime furono

fondate un po' più tardi nel 1929). La massoneria italiana in Tunisia, a mio avviso, rappresenta una delle forme più intelligenti, sottili e allo stesso tempo più nascoste di questi legami storici che anticiperanno il protettorato francese in Tunisia.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Alfonso Campisi, docente di Filologia romanza e di Letteratura italiana presso l'Università de la Manouba-Tunisi, è nato a Trapani Presidente della Cattedra "Sicilia per il dialogo di Culture e Civiltà" e dell'AISLLI, Associazione internazionale per gli studi di lingua e letteratura italiane, per la diffusione della lingua e cultura italiana nel continente africano. Collabora con le università di Pennyslvania, Philadelphia e Montpellier. È autore di numerosi studi sul Mediterraneo. Le sue ultime ricerche si focalizzano sull'identità, la lingua e la storia dell'emigrazione siciliana in Tunisia e negli Stati Uniti. Fra i suoi libri per la maggior parte in francese ricordiamo: *Ifriqiyya e Siqilliyya, un jumelage méditerranéen* (2010), *Filologia siciliana e le diverse parlate di Sicilia* (2013); *Trilinguisme en Tunisie* (2013); *Memorie e conti del Mediterraneo: l'emigrazione siciliana in Tunisia XIX e XX secolo* (2016).

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

Le storie che raccontano i mosaici del Museo del Bardo

Tunisi, Museo del Bardo, Figure femminili, la dama e le due ancelle (ph. Rosy Candiani)

di *Rosy Candiani*

Nella lingua tunisina la parola “Fdeoui” riporta alla ricchezza della vita e delle tradizioni popolari, alla sapienza della trasmissione orale: è il “novellatore”, la persona che racconta storie, raccogliendo attorno a sé un pubblico eterogeneo ma accomunato dal fascino della parola, dell’arte di trasmettere conoscenze e storie, anche con cenni performativi e di accompagnamento musicale.

Fin dalle mie prime visite, ho associato questo termine, ricco di suggestione – la magia catalizzatrice di chi sa comunicare contenuti – a un luogo culturale della Tunisia famoso nel mondo, il Museo Nazionale del Bardo, che mi ha sempre suggerito l’idea di un fantasmagorico raccoglitore di storie infinite,”Fdeoui”, attraverso le colorate tessere dei mosaici che lo fanno conoscere ovunque: al di là dei suoi pezzi più noti, come Ulisse e le sirene o il Virgilio circondato dalle sue Muse Clio e Melpomene, proposti in tutti i libri, nei gadgets, nei filmati promozionali, e tappe imprescindibili di gruppi turistici che guide frettolose conducono a una visita veloce.

Come ha recentemente sottolineato la sua direttrice Fatma Naït Yghil in una intervista a “Il Manifesto”, il museo cerca in questo momento una rinascita dopo la sua terza grande crisi: passato attraverso una lunga ristrutturazione sovrapposta alla rivoluzione del 2011, dopo la rinascita e l’inaugurazione della nuova modernissima ala, che ha dato spazio ai grandi pannelli musivi di tema

marino, il Bardo ha vissuto il dramma dell'attentato terroristico del 2015 e ora la pandemia di Covid-19, che ha azzerato il turismo mondiale. Ma, come la mitica fenice che si riproduce dalle ceneri splendida e sempre rinnovata, anche il Museo ha visto un ritorno di notorietà, forse anche come omaggio alle vittime dell'attentato e, in questi momenti di assenza di turisti nel Paese, un affettuoso attaccamento, o una scoperta inaspettata, da parte dei cittadini tunisini.

Non solo perché è il più grande museo al mondo per i mosaici il Bardo merita di essere visitato più volte, come stanno scoprendo i tunisini, soprattutto le famiglie: Fatma Naït Yghil paragona i mosaici «a dei réportage che ci avvicinano alla realtà dell'epoca», alla vita quotidiana di questa terra sotto la dominazione romana. Con altre parole, mette in luce la straordinaria capacità di ogni reperto – puzzle artistico di piccole pietre colorate – di presentarsi come la tessera di una storia, di un mosaico di percorsi tematici affascinanti sulla vita quotidiana tra il secondo e il quarto secolo d.C., che portano il visitatore allo spaesamento, alla perdita della nozione del tempo, come ogni abile *Fdeoui* sa produrre.

Certo, oltre che come museo, il Bardo andrebbe visitato in sé, come palazzo beylicale, per la sua grandiosa architettura, testimonianza vivente dei gusti dei suoi costruttori. Per una volta almeno ci si dovrebbe "dimenticare" degli ornamenti musivi e lasciarsi raccontare prima di tutto questa storia, di un luogo a qualche chilometro a ovest di Tunisi, scelto dal XIII secolo come residenza di villeggiatura dai sultani hafsidi, e divenuto nei secoli "città regale" e poi sede politica del Protettorato francese, insieme al vicino palazzo di Ksar Saïd.

Il Palazzo racconta dunque molti secoli di arte, di storia e civiltà tunisina e conserva alcuni spazi di grande suggestione, come la "drîba", una vera strada interna che ora accoglie i visitatori con le sue arcate in mattoni e il fresco rassicurante nelle giornate più luminose e di canicola. Gli stili si incrociano in un meticciato di civiltà armoniosamente conviventi; per esempio, elementi moreschi come il patio interno a doppio porticato su cui aprono le stanze a "qbou emqaser" (a T), come nelle dimore tradizionali della Medina: gli archi bicolori poggiano su colonne tortili, la vasca di marmo al centro, le ceramiche preziose di Kallaline.

Il confronto con il patio coperto dotato di galleria superiore, risalente alla metà dell'Ottocento (i tempi di Mhamed Pacha Bey e Mohammed Sadok Bey) lascia a bocca aperta: l'influenza dello stile italiano rivisitato con elementi tunisini stravolge la concezione di calma riservatezza di questo elemento architettonico delle dimore tunisine, in nome della moda e della voglia di stupire.

In questa ala il Palazzo racconta storie di uno sfarzo ormai non più privato ma politico, che non sempre corrisponde a un potere reale sul Paese, ma "esibisce" il potere dei committenti. I decori in legno, la balaustra in ferro battuto, la decorazione a foglia d'oro attestano il *savoir faire* delle maestranze italiane impiegate, messe a confronto, o in concorrenza, nelle sale circostanti, con i virtuosismi degli artigiani tunisini: si veda per esempio, il soffitto della sala da pranzo, sempre in legno scolpito, ma in stile italo-tunisino; gli intarsi in gesso nella stanza ottagonale detta "harem", in puro stile classico con motivi ispano-maghrebini; il lavoro degli artigiani tunisini per la cupola del soffitto a cassoni, con pitture policrome, nella sala delle feste. Una storia stratificata, che testimonia il susseguirsi nei secoli dei governanti, ma soprattutto la persistenza, come chiave di lettura della civiltà di questa terra, del convivere di gusti e linee artistiche di popoli diversi, della fusione, nella concretezza materiale di un palazzo, di tradizioni, capacità artigianali e artistiche, gusti differenti.

Da quando, nel 1885, da palazzo residenziale è stato destinato a Museo, il museo Aloui, il Palazzo del Bardo si è progressivamente trasformato e arricchito, fino all'ultimo restauro terminato nel 2013; e altre storie hanno occupato la attonita attenzione dei visitatori.

Superati i rituali della prima visita, il peregrinare in tutte le sale, voler vedere tutto e non perdere i "pezzi" più noti, lo stordimento dell'accumulo visivo, il suggerimento è di tornare per seguire i dettagli nei ricordi, di vagare alla ricerca di un motivo tematico – le figure femminili, i miti, i motivi floreali, gli animali feroci o domestici – e di raccogliere il filo del racconto, delle storie.

Un tema che mi sento di suggerire è quello della vita quotidiana economica e sociale, perché già a una prima ricognizione i mosaici raccontano una storia diversa da quella delle fonti classiche studiate: Sallustio e Plinio il Vecchio associano la provincia dell'Africa alle distese interminabili dei campi di grano, alla dea Cerere; ricercare nelle sale e riunire le testimonianze su questo tema porta a un quadro molto più variegato e mostra una ricchezza di prodotti ancora oggi straordinaria per varietà e ricercatezza.

Numerosi sono i mosaici che riproducono le masserie e i lavori agricoli, così come la pesca che da sempre offre risorse e prodotti molto vari e ricercati, che arricchivano, allora come ora, le imprese di lavorazione (del "garum", per esempio, la salsa di colatura delle alici, ricercatissima a Roma) e le associazioni dei trasportatori e armatori tunisini, presenti numerosi con le loro agenzie di rappresentanza a Ostia (come la città di Salakta, non lontano da Mahdia).

La ricchezza e la varietà dei prodotti della terra, ortaggi, frutta, animali domestici o selvatici, che ancora oggi arricchiscono la cucina tunisina e l'esportazione verso l'estero, sono variamente documentate al museo soprattutto attraverso la ripresa nella tecnica musiva di un genere pittorico di età ellenistica, gli "Xenia": in pannelli quadrangolari o in grandi mosaici pavimentali, veri tappeti in pietra, gli xenia sono il richiamo alla sacralità e ai riti dell'ospitalità, rappresentano vivande di ogni tipo e oggetti legati alla convivialità; ricordano le offerte delle migliori vivande per l'ospite, durante il banchetto o nei giorni di permanenza, e poi come dono d'addio, doni in natura a ricordo dell'ospitalità e dei beni di produzione della casa.

"Adagiati" a coprire il pavimento, nel triclinium, questi grandi mosaici decorati a xenia hanno una forte valenza simbolica e rappresentativa: per la ricca borghesia terriera o commerciale, per i nuovi notabili romanizzati essi sono l'occasione per esibire il prestigio economico, sociale e anche culturale, attraverso un motivo decorativo "colto", che gioca tra il repertorio iconografico del genere e l'adattamento personalizzato rispetto alla realtà locale e del proprietario.

Dunque, gli xenia non sono solo un genere decorativo "alla moda", ma simboleggiano e mostrano lo "status" del committente, che può richiedere anche l'inserimento di scene afferenti la convivialità, il gioco, le riunioni private "bibitoriae".

Desiderosa di lasciare traccia del proprio ruolo e dell'opulenza, questa élite locale, economica, politica o amministrativa, emula il mecenatismo "romano" e gareggia nell'abbellimento delle città: teatri, circhi e anfiteatri sorgono in tutti i centri, anche periferici e si animano di attività ludiche sovvenzionate da una nuova "aristocrazia" locale. Oltre e talora meglio dei resti archeologici, i mosaici al Bardo ci raccontano la loro vitalità e li fotografano nella istantanea di una storia, di un evento.

Per esempio, nei siti archeologici tunisini restano pochissime tracce del circo, mentre le corse equestri delle quadrighe erano una delle attività ludiche preferite, costose competizioni che erano fanaticamente seguite dal pubblico, fonte di cospicuo arricchimento per gli organizzatori degli spettacoli e per gli aurighi più famosi, di prestigio e ascesa politica per i mecenati finanziatori.

Con la sua presa dall'alto, schiacciato senza prospettiva ma con accuratezza di dettagli, ecco il mosaico che "fotografa" la gara nel momento della partenza con a destra il lancio del panno bianco

(Weber 1986: 93), le quattro quadrighe delle quattro squadre, le "factiones", identificate dai colori della tunica.

Un altro mosaico ci presenta "Eros", un auriga certo molto famoso e al culmine della carriera, della "factio" dei verdi: ritratto frontalmente ancora nel circo, è ornato dei simboli della vittoria, la corona e il ramo d'ulivo, che orna anche i suoi cavalli; anch'essi evidentemente considerati tra i campioni, riccamente addobbati e ricordati con il loro nome: "Amandus" (colui che deve essere amato, amabile) e "Frunitus" (il dotato).

Un motto, eroso purtroppo dal tempo, accompagna il grande Eros: "omnia perv [...]", che ci sembra di poter completare con "pervicit". Eros ha vinto tutto, una frase che suggella il successo del campione, ma che ricorda anche i celebri versi di un altro grande mito del Museo, il poeta Virgilio: «Omnia vincit Amor / et nos cedamus amori», canta il poeta Gallo, nella X delle *Bucoliche* (al verso 69).

Ben diversa invece, l'atmosfera nell'arena dell'anfiteatro dove la tensione è al massimo, anche se la scena è ricorrente: un enorme leone sollevato sulle zampe posteriori cerca ancora di aggredire il "bestiarius" per quanto già trafitto dalla lancia e sanguinante; dietro un secondo leone è pronto a subentrare.

L'anfiteatro è quello di Thelepte, da cui proviene il mosaico, di grandi dimensioni: la violenza dell'azione è resa cercando la plasticità del gesto del gladiatore, la disposizione in diagonale delle zampe e delle gambe su cui forzano i due combattenti, il punto di fuga al centro, sul gocciolìo del sangue. Il *bestiarius*, pur robusto, non sovrasta la mole del leone ma il suo colpo è decisivo: due altre lance sono pronte a terra, l'uomo ha un giubbetto rosso sulla tunica a protezione, calzari robusti e rinforzati a maglie per proteggere le gambe; il viso è scoperto, i capelli corvini, a pochi centimetri dal muso della bestia.

Ai piedi dei due lottatori, le ombre degli arti, che spingono peso e forze, vogliono suggerire profondità, ma la prospettiva è forzata; attorno, visti dall'alto con la consueta tecnica dell'appiattimento, e con effetto di cornice, i lati dell'anfiteatro: gli ingressi nell'arena, da uno dei quali, a porta socchiusa, segue l'andamento della lotta un "retiarius", pronto a intervenire con la rete per bloccare la belva.

È inverno, ma sopra, sui gradoni della tribuna, i notabili, spalla a spalla, visibilmente tesi per lo svolgimento della scena, non se ne curano; i loro lineamenti ricordano i tratti somatici dei tunisini della Byzacena, la Tunisia centrale all'interno di El Jem; sono abbigliati con una "paenula", un mantello che nei colori dal cremisi all'ocra della terra, cromaticamente armonizzati, ricorda "troppo" da vicino il burnous tunisino, la cappa con il collo a cappuccio che protegge ancora nei giorni freddi.

Nelle sequenze sulle attività quotidiane e di intrattenimento di questa nuova classe possidente e di amministratori la presenza di figure femminili è sporadica. Isolate in una loro sfarzosa sfera personale e probabilmente "privata", simile al dorato isolamento dell'harem, le ricche dame aristocrato-possidenti non appaiono nei banchetti o ai giochi accanto ai loro sposi e non hanno visibilità

È dunque incredibile lo stupore che suscita la scoperta, in una sala al fondo del piano terreno, del grande mosaico proveniente da Sidi Ghrib, nella campagna verso i granai di Beja, a una ventina di chilometri da Cartagine. L'epifania della dama aristocratica fotografata nell'atto terminale della sua toilette e vestizione, un po' come la protagonista dei versi di Giuseppe Parini, apre a una storia suggestiva, a una catena di riferimenti che il nostro mosaico "fedoui" ci trasmette.

Pur nella mancanza di uno sfondo prospettico, il mosaico acquista profondità grazie alle linee oblique del piedestallo e del sedile, alle pieghe della veste della dama che troneggia al centro; le sue dimensioni, per quanto seduta, stabiliscono le gerarchie con le due ancelle, accuratamente abbigliate nello stesso modo, ornate di gioielli semplici, ben pettinate, e certamente appartenenti a un rango non servile. Entrambe, con uno sguardo tra attonito e imbambolato, porgono gli ultimi dettagli alla signora. A destra, in particolare, la giovane solleva lo specchio in cui si sdoppia il viso con la preziosa acconciatura, di una donna giovane, in verità non troppo sorridente, e dai tratti somatici "romanizzati". La dama ha ormai ultimato la vestizione e mostra i numerosi giri di bracciali e collane, gli orecchini e gli occhi ben tratteggiati dal "khol" (il kajal*)*.

Le tre figure sono circondate da oggetti: appiattiti e riprodotti senza alcun rispetto della scala reale e delle proporzioni, illuminano però la storia di questo mosaico in una duplice direzione vettoriale, quella del contesto storico e della identificazione della protagonista e quella della continuità nello spazio e nel tempo delle abitudini di vita in questi luoghi orientali del Mediterraneo.

Tutti gli oggetti costituiscono l'armamentario del rito dell'hammam e ancora oggi sono in uso – personali, portati da casa, o noleggiati in loco – negli hammam cittadini, che aprono le loro porte, in fasce orarie ben precise della giornata, a donne e a uomini: le "schleka" (i sandali infradito in fibra naturale); la "fouta" (l'asciugamano in cotone); la vasca in marmo da cui attingere l'acqua (una, di età romana, è ancora al centro dell'hammam Kachachine nella medina di Tunisi); lo "stal" (il secchio in alluminio); l'"ibrik" (l'ampolla per gli oli essenziali); la "kessa" (la spugna in setola per il massaggio), e il contenitore per il "tfal", l'argilla per purificare pelle e capelli.

Tutti gli oggetti non servono ormai più alla dama, ma costituiscono un forte richiamo simbolico – la firma, diremo – alla peculiarità del luogo da cui il mosaico proviene, alla identità della dama raffinata, sicuramente moglie del ricco proprietario della villa rurale di Sidi Ghrib, nei dintorni di Borj el Amri, con la stessa valenza della ritrattistica borghese ottocentesca o fiamminga: inseriti – a cornice – per esibire lo status di questo possidente attraverso la sua "proprietà" più insolita e preziosa.

Infatti di questa dimora di un proprietario non solo ricco ma anche raffinato e generoso mecenate resta al momento lo scavo di un solo edificio: l'imponente stabilimento termale di 670mq. di sua proprietà, arricchito di mosaici floreali. Perso nella campagna, mostra la evoluta tecnica di riscaldamento e trasmissione del vapore, le tubature e i diversi locali.

Da questo sontuoso hammam è uscita poco prima la dama, intenta a verificare l'effetto del suo maquillage. Così il marito la vuole immortalata con l'orgoglio del suo status e della grande opera realizzata nella sua abitazione, privata, ma generosamente aperta anche ai visitatori e ai notabili dei dintorni, come si legge in un mosaico di una delle vasche del "frigidarium": «plus feci quam potui, minus quam volui, si placet comune est, si displicet nostrum est».

La ricchezza e il benessere di queste nuove classi dirigenti e possidenti sono una molla verso il miglioramento della qualità di vita, il desiderio di abbellire e impreziosire il proprio quotidiano e di "esibire" il prestigio nell'arricchimento di luoghi e dimore. Ai commerci marittimi di esportazione dei prodotti locali si affiancano i navigli carichi di materiali preziosi, elementi decorativi e d'arredo, marmi, colonne, statue, capitelli.

Le sale del Bardo raccontano anche questa storia sia pure attraverso un "fallimento", attraverso i reperti di un carico non arrivato a destinazione. È la storia di un naufragio, come purtroppo sovente capitava: uno dei tanti ma che per la ricostruzione degli studiosi (nella didascalia esplicativa), attraverso l'analisi del carico favoloso ripescato casualmente al largo di Mahdia, sembra coincidere con l'episodio storico del saccheggio di Atene da parte Silla che ne riportò a Roma tesori dell'età

ellenistica. Un'ipotesi suggestiva non ancora confermata: per certo il carico è una selezione di oggetti preziosi commissionati per un grande palazzo romano, forse a Roma o forse sulle coste di Cartagine.

Corrosi dal mare, impreziositi però da coralli e sedimentazioni marine, fusti di colonne, busti di divinità mitiche, arredi in bronzo, candelabri, statue di grande raffinatezza e rare, crateri in marmo, tutti oggetti che testimoniano della costante ricerca del bello e della grandiosità presso le popolazioni delle rive del Mediterraneo e del flusso di oggetti che creano, nella realtà delle città fiorenti sulle rive del Mar Bianco, una fusione di stili e di tradizioni artistiche: mosaici e mosaicisti tunisini verso la Spagna e le città italiche, statue, capitelli colonne greche e romane verso le coste dell'Africa.

Città fluide, le potremmo definire, pur nella granitica solidità dei materiali che le hanno edificate e che sopravvivono nei secoli. Percorrere gli spazi del Bardo che raccontano la storia del naufragio fa navigare la mente verso un'altra splendida città liquida, Venezia, prescelta da Damien Hirst nel 2017 per raccontare il suo progetto visionario del naufragio dell'*Apistos* (l'Incredibile), la gigantesca nave che trasportava la collezione smisurata del leggendario liberto Amotan, collezionista di oggetti preziosi da ogni angolo del mondo antico.

Scopritore, e inventore lui stesso del mito, Hirst percorre i concetti di autenticità e contraffazione, di costruzione del mito e della sua rappresentazione, esplora i limiti della credulità del visitatore e si inventa il ritrovamento del relitto, con relativi video documentari sottomarini, reperti incrostati di licheni, madreperle e coralli, copie perfette di questi pseudo-originali erosi, mostri e miti di ogni civiltà e di ogni epoca accostati dalla improbabile sete di possesso del mitico collezionista.

Un gioco intellettuale di sfrenate fantasie archeologiche e una atmosfera enigmatica che suscita nuove storie e associazioni audaci per il visitatore del Museo del Bardo, che davanti ai reperti del naufragio immagina di spostare il fantastico ritrovamento dell'*Apistos* dalle coste orientali dell'Africa e dalle coste degli antichi porti commerciali dell'Anzania alle acque antistanti la Byzacena, al relitto ritrovato al largo di Mahdia.

Un naufragio della mente che crea una favola illusoria e affascinante che ci parla del potere dell'arte di ricreare mondi e di salvarci dal deteriorante trascorrere del tempo.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Riferimenti bibliografici

FANTAR M'hamed Hassine, AOUNALLAH Samir, DAOULATLI Abdelaziz 2015, *Le Bardo. La grande histoire de la Tunisie. Musée, sites et monuments*, Tunis: Alif.

MRABET Abdellatif 2019, *La Tunisie au Patrimoine mondial de l'Humanité. Les sites culturels*, Tunis: Agence de mise en valeur du Patrimoine.

PORCHEDDU Valentina 2021, *Bardo di Tunisi, la terza rinascita*, "Il Manifesto": 20 Marzo.

REDAELLI MAURI Sara 2012, *Rappresentazioni di xenia nei mosaici romani dei principali centri della Byzacena*, in *L'Africa Romana,* Atti del XIX Convegno internazionale di studi, Roma: 2549-2565.

WEBER Carl W. 1986, *Panem et circenses. La politica dei divertimenti di massa nell'antica Roma*, Milano: Garzanti

http://kidslink.bo.cnr.it/irrsaeer/arte/rav1/mosafric.html: Il mosaico romano in Africa

https://www.romanoimpero.com/2012/10/il-mosaico-romano.html

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

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

Quando il poeta racconta

di *Antonino Cangemi*

Che cosa ci spinge a scrivere? Come nasce la passione per i libri e l'ossessione, non di rado tirannica, di consegnare a un foglio bianco il nostro sentire e ciò che ci accade attorno durante il tragitto esistenziale che percorriamo? E perché si sceglie la poesia – apparentemente una scorciatoia tra le forme espressive, in realtà la più esigente e più alta benché di sicuro la meno gratificante sotto diversi aspetti – e non la prosa? Quale il confine che delimita la poesia e la prosa? E ancora: ha senso e quanto ha senso ostinarsi a prediligere il dialetto quando pochi, sempre più pochi, lo parlano e sembra destinato a un rapido oblio?

Questi e altri interrogativi sono al centro di *Solo un giro di chiave,* l'ultimo libro di Nino De Vita edito da il Palindromo, una delle più interessanti realtà editoriali indipendenti siciliane. Interrogativi a cui De Vita offre, a suo modo, delle risposte, che però non hanno la pretesa di essere definitive e

assolute. E chi conosce De Vita è consapevole che si guarderebbe bene dal pronunciare massime o azzardare teorie: la semplicità, lontana da astrazioni e da tutto ciò che è categorico, è intrinseca al suo stile di vita e alla sua scrittura, quale ne sia la forma espressiva.

Con *Solo un giro di chiave* il poeta De Vita si è voluto concedere, se così si può dire, una "licenza", una pausa dal suo mestiere di scrittore di versi e ha voluto raccontare se stesso, la sua vita, il suo legame con i libri e la scrittura, con alcuni protagonisti della vita culturale del '900 (Sciascia, in primo luogo), e con la contrada del Marsalese, quella «striscia di terra…con un poco di case, sparse o raccolte in *bagli*, prospicienti il mare, salato, chiuso dello Stagnone» chiamata Cutusìo, nel cui dialetto scrive le sue poesie.

Un libro consuntivo della propria esistenza varcata la soglia dei 70 anni, "Solo un giro di chiave"? Una riflessione a 360 gradi su se stesso e ciò che lo circonda in cui si proiettano la sua filosofia di vita e la sua poetica? Un saggio? Un racconto? Niente e tutto di questo. De Vita non ama le etichette e il suo libro – singolare e originale come tutta la sua produzione letteraria – rifugge da ogni catalogazione. Si può solo affermare senza tema di smentita che è un libro scritto col gusto di raccontare e da leggere col gusto di ascoltare l'autore. Sì, ascoltare, perché De Vita allo stesso modo di quando ci regala le sue poesie, anche quando si misura con la "prosa" seduce per quell'oralità che è un tratto saliente di tutta la sua opera. La prima sensazione che *Solo un giro di chiave* dona è di sentire la voce dell'autore: sobria, misurata, a volte vibrante di emozioni, ma di emozioni sempre controllate.

Svela tanto di se stesso e di come concepisce la scrittura e la poesia, De Vita in questo libro, che già per questi motivi si rivela utile sia a chi si vuole accostare alla sua poesia sia a chi già la conosce e ha occasione di scoprirne e approfondirne le radici.

«La verità è che si è poeti o si è prosatori» – confessa De Vita nelle prime pagine – «Io, scrittore di versi, non ho il respiro del prosatore, e al prosatore manca la possibilità di risolvere, di chiudere, dando un solo giro di chiave». In poche parole, efficacissime, De Vita traccia le differenze sostanziali tra la prosa e la poesia: la prima richiede un'elaborazione articolata e distesa che non si può contrarre e riassumere; la seconda ha la forza della sintesi. Tutto così semplice e risolutivo? No, perché De Vita, come detto alieno agli assioma, riconosce che proprio la sua poesia tende al racconto e pertanto, ferme restando le linee di demarcazione enunciate, i confini tra prosa e poesia sono assai più sfumati di quanto possa ritenersi.

Ed effettivamente la cifra stilistica di De Vita – uno dei poeti contemporanei di maggiore spessore in Italia – si connota per la sua vocazione narrativa. Nei suoi versi brevi vi sono sempre (o quasi sempre) delle microstorie, tante volte legate alla sua infanzia e comunque intrecciate a fatti, episodi, accadimenti per quanto minimali, circoscritte a quel minuscolo angolo del mondo che è la contrada in cui vive, Cutusìo, il suo "posto delle fragole" ma anche il suo campo di osservazione di una realtà trasfigurata liricamente. L'accento lirico che rende vitale e palpitante la quotidianità ordinaria non trasborda mai tuttavia in toni eclatanti, nel clamore, nell'eloquenza. È la delicatezza con cui ravviva di sentimenti – mai sentimentalismi – ciò che narra a emozionare non solo i lettori avvezzi alla poesie ma anche, e non è poco, chi con la poesia ha scarsa dimestichezza. Né mancano nei suoi versi, impastati di concretezza e privi di voli pindarici, i rimandi allegorici: ma sempre discreti, soffusamente enunciati.

De Vita non è un poeta *naif,* ha letto molto, divorato fin da ragazzo dalla passione per i libri: passione su cui si sofferma in *Solo un giro di chiave* e coltivata di nascosto in una casa di contadini dove non c'era posto che per un solo libro, "I vangeli", e contro le raccomandazioni del padre che gli intimava, invitandolo a seguirlo nei campi: "*A sentiri a tò patri: chissa è strata ch'un spunta"*. I libri lo hanno

formato, educato all'estetica, a distinguere il bello dal brutto, alcuni lo hanno entusiasmato e però è riuscito a costruirsi un'identità senza farsi influenzare dagli autori che più ha amato; e se tutto può dirsi meno che sia un poeta *naif*, del poeta *naif* ha la sorprendente genuinità.

L'esistenza di De Vita è stata segnata da tanti incontri con scrittori, poeti, intellettuali protagonisti del '900 italiano. All'amicizia con Sciascia il poeta dedica più pagine. Ed è un'amicizia che nasce quasi casualmente quando frequenta a Palermo l'università: l'amicizia di un ragazzo devoto ai libri e alla letteratura che vede nello scrittore di Racalmuto un faro, un punto di riferimento, un esempio a cui accostarsi con reverenza. Poi l'amicizia si consolida, giorno dopo giorno, cedono le distanze, anche anagrafiche: ad accomunarli è il carattere schivo, la semplicità e l'amore per la cultura e per la Sicilia.

Né mancano nel libro alcune "chicche" rivelatrici della generosità di un uomo, Leonardo Sciascia, la cui timidezza, introversione e scarsa loquacità sono state spesso erroneamente scambiate per freddezza e scontrosità. Interessanti in *Solo un giro di chiave* sono pure le pagine dedicate a Vincenzo Consolo, persona complicata non a tutti simpatica ma in cui De Vita scorge una sofferta umanità. Al riguardo degno di nota è quel passaggio in cui De Vita racconta il suo tentativo di fare rappacificare Consolo e Bufalino: lì il poeta di Cutusìo svela la sua natura di uomo mite che si prodiga per gli altri, incline a conciliare, a mettere la buona parola per sanare conflitti e chiarire incomprensioni.

Questa amabile "divagazione" che è *Solo un giro di chiave* può definirsi una sorta di autoritratto del poeta De Vita. Leggendo il breve libro (112 pagine), si scoprono l'uomo e il poeta De Vita e si comprende perché scrive e perché scrive poesie, al di là delle pagine che ne specificano le ragioni e dell'excursus esistenziale che racconta. Sono la curiosità, l'ansia di conoscere, la benevola predisposizione verso il prossimo – un prossimo non astratto, ma in carne e ossa, indagato, pur con discrezione, nella sua sensibilità – a stimolarne la scrittura e i versi. Un episodio narrato nel libro, apparentemente banale, testimonia la curiosità fuori dal comune di De Vita. Il poeta ha un pungolo che lo assilla: scoprire chi è nato nello stesso giorno e nello stesso anno in cui lui ha aperto gli occhi alla vita. Consultando i registri della scuola in cui insegna, si accorge che una collega hai suoi stessi dati anagrafici. Nel corso di una riunione di lavoro timidamente le segnala la coincidenza nell'indifferenza della coetanea per nulla entusiasta di tale evenienza: non tutti esplorano la vita con occhi di poeta.

De Vita ha esordito con una silloge scritta in lingua, *Fosse chiti*. Ma poi – e le circostanze particolari che lo indussero a tale scelta sono esplicitate in *Solo un giro di chiave* – ha compreso che il vernacolo, quello della sua Cutusìo, corrispondeva al suo universo interiore, e ha maturato l'idea di avvalersene per la sua scrittura in versi. Interrogandosi, si è reso conto che in quel dialetto lui pensava, parlava con gli amici, esprimeva la sua interiorità; quel dialetto, che lui considera a tutti gli effetti una lingua, faceva parte di sé, gli era intimo, e in più sprigionava una musicalità straordinaria. Senza contare che in lui s'imponeva una sorta di dovere morale: difenderlo dall'oblio, contribuire a preservarne l'esistenza: «Pensai, decisi, di mettermi a scrivere in dialetto; di conservare, attraverso la mia scrittura in versi, le parole che di più si erano logorate». Poesia di resistenza antropologica e filologica dunque quella di De Vita, o almeno anche questo, àncora cui aggrapparsi in soccorso a un'umanità sorretta da valori insiti nella civiltà rurale minacciata dall'incombere di una soffocante omologazione culturale.

Sono pochi oggi i poeti dialettali. Lo erano già pochi quando Pasolini agli inizi degli anni '70, in un'intervista a Enzo Golino, notava la loro penuria e tra i giovani ne ricordava solo uno che aveva pubblicato una silloge con la prefazione di Buttitta (era Giovanni Battaglia e la raccolta *La piccola valle di Alì* edita da Flaccovio). Ve ne sono ancora di meno nei nostri giorni e il dialetto, se si parla, si va sempre più imbarbarendo nella commistione non felicissima con la lingua. L'industria editoriale

poi ha convertito questa commistione (fatti salvi autori talentuosi come Camilleri e pochi altri) in una moda.

De Vita rimane uno dei rari poeti dialettali di qualità eccelsa, erede di un genere letterario che in Sicilia annovera autori di primo piano: Antonio Veneziano, Giovanni Meli, Domenico Tempio, Giuseppe Marco Calvino, Alessio Di Giovanni (citato in *Solo un giro di chiave* in una vicenda che mette in luce il mai ostentato altruismo di Sciascia), Santo Calì, Ignazio Buttitta. L'essere un poeta dialettale – peraltro avverso al folklorismo di maniera e all'enfasi declamatoria – da un lato esalta l'originalità di De Vita, dall'altro lo defila in un contesto letterario, quello della poesia, già di per sé marginale nel panorama editoriale e dominato da circoli e conventicole estranee a chi come lui non cerca la ribalta. Tant'è che tante sue poesie le ha pubblicate in plaquette e raccolte distribuite in poche copie. Ciò però non ha impedito alla critica più accorta di riconoscerne il valore, conclamato da diversi premi letterari prestigiosi in cui si è imposto. A proposito assai significativa è la motivazione, scritta da Enzo Siciliano, al premio Moravia assegnatogli nel '96: «De Vita pubblica alla macchia, su riviste, per piccoli editori. Lo si vuole premiare per questo, per sottoporlo all'attenzione di un vasto numero di lettori».

Ma Nino De Vita non lascerebbe mai la sua Sicilia e la sua Cutusìo in cerca di una notorietà, maggiore di quella di cui gode, che sa quanto sia effimera. Già, la sua Cutusìo, il suo universo di memorie e di affetti, il suo microscopico privilegiato angolo di osservazione, il passato e il presente da salvaguardare, nella superstite e palpitante umanità, dalle aggressioni di una malintesa modernità orfana di anima. E, come si può immaginare, è la sua Cutusìo a chiudere, con un solo giro di chiave, il seducente libriccino.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Antonino Cangemi, dirigente alla Regione Siciliana, attualmente è preposto all'ufficio che si occupa della formazione del personale. Ha pubblicato, per l'ente presso cui opera, alcune monografie, tra le quali Semplificazione del linguaggio dei testi amministrativi e Mobbing: conoscerlo per contrastarlo; a quattro mani con Antonio La Spina, ordinario di Sociologia alla Luiss di Roma, Comunicazione pubblica e burocrazia (Franco Angeli, 2009). Ha scritto le sillogi di poesie *I soliloqui del passist*a (Zona, 2009), dedicata alla storia del ciclismo dai pionieri ai nostri giorni, e *Il bacio delle formiche* (LietoColle, 2015), e i pamphlet umoristic*i 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.

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

Nicola Fabrizi and Maltese weapons in Sicily during the Spedizione dei Mille

Nicola Fabrizi

di *Arnold Cassola* [*]

When Garibaldi landed in Marsala with his *mille* on 11th May 1860, fighting immediately started in the western part of Sicily. The unification process of Italy was well on its way. In the 19th century news did not travel very fast, but of course the population living in that part of Sicily soon got to know of Garibaldi's exploits.

The same cannot be said for all parts of Sicily. How fast did news travel at that time to the more remote parts of the island? The scope of this work is to show that in fact, as regards the town of

Modica, which is to be found in the South Eastern part of Sicily, and today falls under the province of Ragusa, a relevant amount of information regarding Garibaldi's progress on the island as well as other related activity actually arrived in Modica via telegrams which were sent from the island of Malta, which lies around 164 kms. to the south of this Sicilian town.

The texts of some of these telegrams are to be found today in the section entitled *Corrispondenza e scritture varie del periodo risorgimentale* (1856-1861) of the *Archivio De Leva*, Archives of Ragusa, Sezione di Modica. Many of them have been collected and reproduced in the thesis entitled *Con il vangelo e la croce in mano – Vita dell'Abate Giuseppe de Leva Gravina (1786 – 1860)*, which was presented at the University of Perugia in 2003 by Rosario Distefano. Another work on the Abate De Leva's political involvement is the thesis entitled *Il Risorgimento in periferia. L'abate De Leva e le lotte politiche a Modica (1812-1861)*, presented at the University of Catania in 1986 by Teresa Maria Caruso.

Abate Giuseppe de Leva

Abate Giuseppe De Leva Gravina (1786 – 1861) is the most renowned of the De Leva family. Born in Modica into this aristocratic family, he was given an education largely based on the precepts of liberalism and empiricism. In 1812 he was one of the two deputies elected from the district of Modica to the Sicilian Parliament. In 1837 he took part in the failed insurrections clamouring for independence. In 1848 he was again at the forefront of the uprisings in Sicily, so much so that he became the President of the *Comitato rivoluzionario* for about a year. As a result of of his political activity, he was suspended by the Bishop of Noto from all religious activity.

However, despite supposedly retiring to private life, the Abate de Leva continued to take part secretly in *Risorgimento* activities, until he became President of the *Comitato Generale* set up in Modica. He was tasked with coordinating affairs with the other towns and cities of the area following Garibaldi's landing in Marsala in May 1860. He died on 21st March 1861. The section of the collection entitled *Corrispondenza e scritture varie del periodo risorgimentale* (1856-1861) contains various letters and other documents which shed light on the *Risorgimento* activity in the South-Eastern part of Sicily, but also reveal the role that Malta played in the *Risorgimento* vis à vis the town and inhabitants of Modica (Iozzia 2008:55-56).

Why Malta?

Why Malta? At that time the island was a colony of Britain. Following the various uprisings in the Italian peninsula, and especially after the failed ones in 1821 and 1848, Malta became home to hundreds of Italian patriot-intellectuals, who fled their home country and continued their fight for freedom and unification from the little island at the centre of the Mediterranean(Bonello-Fiorentini-Schiavone 1982).

The first wave of exiles from the nearby peninsula had forced the British authorities in Malta to review and revise their political strategies. In fact, once these newly arrived immigrants were clamouring for total independence from foreign domination on Italian soil, they actually ended up fighting their battle against the traditional enemies of the British Empire, namely the Papal States in central Italy and the Austro-Hungarian and French empires in the north.

Since a 'weak', unified Italy was much less of a threat to British dominance in the Mediterranean than a divided Italy under 'strong' foreign rule, the British in Malta decided to support the Italian refugees on the island. One way of doing so was by granting freedom of the press in Malta on 15th March 1839 (Cassola 2000: 186-198).

In view of this possibility of being able to freely propagate their political literature and propaganda, and using their native language, since Italian was the language of the intelligentsia and cultural and political elite of Malta, the activity of the Italian exiles knew no limits.

Apart from a few newspapers written in English and others written in Maltese (Cassola 2011), in the period 1803-1870 the well over one hundred different newspapers written in Italian and printed in Malta were then sent over to the nearby island and peninsula. Moreover, communication between Malta and Modica was also facilitated through the setting up of a telegraph line between the two localities around 1857. This telegraph line at that time «era sotto la dipendenza degli inglesi» (Grana Scolari: 20).

The unhindered flow of newspapers printed and published in Malta and then sent over to nearby Sicily, together with the free flow of information from Malta to Modica and vice-versa via the new telegraph line, is witness to a very open border between Malta and Sicily. This openness not only allowed the possibility of transferring concrete physical objects, like newspapers and weapons, from one island to the other, but also brought about the exchange of ideas and ideals amongst intellectuals living on both sides of the Mediterranean shores, ideals mainly pertaining to the romantic nationalistic philosophy of the Risorgimento period.

It was also by means of telegrams that one could communicate quickly with one's brothers in arms in nearby Sicily, as can be gathered, e.g., from an undated and unsigned telegram by "Il Capo della Forza di Piazza [Armerina]" to the Abate De Leva, asking for information regarding the postal ship to Malta: «La prego dirmi se è giunto in Malta il vapore postale e quale notizie hanno portato. Piazza 2. ore 8.30 ant. m.» (Archivio De Leva, Busta 5/5, fasc. 4).

The existence of a telegraph connection between Modica and Malta enabled inhabitants of other parts of Sicily to be able to communicate expeditely with the authorities in Malta. For example, Francesco Giardina (1818-1899) who, at the time, was one of the leading figures of the *Risorgimento* in Modica, a follower of Mazzini, and therefore a staunch republican and a sworn enemy of the Bourbon government, could keep his fellow insurgents in Catania informed of what was happening in the rest of Sicily through telegrams «che gli pervenivano telegraficamente per la via di Malta. Così in Catania fu saputa l'entrata di Garibaldi in Palermo e gli eroici trionfi della Capitale» (Belgiorno 1985: 188).

Moreover, proof that the direct contact between Malta and Modica must have been a regular one can be found in the statement of accounts entitled *Sovvenzioni, Gratificazioni, ed altre spese* (Archivio De Leva, Busta 5/5, fasc. 5), which was signed by Raffaele Muccio, who registered all money spent by the *Comitato*. The above mentioned accounts record, for example, that a Maltese staffetta (couriers/messengers between Malta and Modica) was given 12 tarì on account ("Alla staffetta maltese in conto 12 tarì") while the repairs needed for eight rifles were entrusted to a Maltese person, who was paid the handsome sum of 3 onze and 15 tarì ("Per acconciare n. 8 fucili al Sig. Maltese 3 onze 15 tarì").

Nicola Fabrizi

Nicola Fabrizi (1804-1885), the famous Italian patriot who was close to Mazzini and the Bandiera brothers and had fought in Italy alongside Ciro Menotti, had first arrived in Malta on board the British ship *Firefly* on 1st November 1837. In Malta he became the undisputed leader of the *Giovine Italia* and he strived to spread his revolutionary republican ideas through the setting up of various "reading rooms". He also set up a business concern together with his brothers, the "Ditta Carlo Fabrizi e Fratelli". Fabrizi was convinced that the unification of Italy had to start from the south and therefore

he was often away from Malta to meet and deal with other Italian migrant revolutionaries in other Mediterranean areas, such as Corfù, Bastia, in Corsica, and Marseilles.

On the outbreak of the 1848 uprisings in Sicily, he went to fight alongside the insurgents and then proceeded first to Venice then to Rome to combat the papal troops. With the fall of the Roman Republic, he tried to return to Malta on 15th July 1849, together with another 123 exiles, but the British Governor of the time, Richard More O'Ferrall, did not authorise the landing. Fabrizi could not set foot again in Malta until November 1853.

In Malta, he tried to gather weapons and munitions for the insurgents in Italy and, as from 1859, he started travelling to and from Malta on a regular basis. In 1860, together with twenty five volunteers, he crossed over to Sicily to join Garibaldi in his quest and to hand over the weapons collected in Malta. This list of twenty five includes the Maltese Giorgio Balbi and Giuseppe Camenzuli.

Fabrizi's last visit to Malta was in February 1864, i.e. after the unification of Italy. A few weeks later, on 23rd March, he welcomed Giuseppe Garibaldi to Malta. The Italian hero came to Malta for a few days. Whilst he was greeted as a hero by the majority of the Maltese people, Garibaldi was also criticised and insulted by another section of the population (Cassola 2007: 7-16). Nicola Fabrizi left Malta, never to set foot on it again, on board the ship *Campidoglio*, on 3rd May 1864 (Bonello-Fiorentini-Schiavone 1982: 198-199).

Nicola Fabrizi and Abate Giuseppe De Leva Gravina

The De Leva Gravina Collection hosts five letters by, or concerning, Nicola Fabrizi to the President of the Comitato in Modica. A first undated, unsigned and incomplete letter sent to the Abate De Leva reads:

Signore,

Con questo mio officio le invio otto individui nostri connazionali, i quali son venuti meco in Pozzallo precedendo d'un giorno la piccola spedizione sotto gli ordini del sig. Nicola Fabrizio.

Dovendo io qui rimanere ancora qualche giorno, dove ho ad adempiere altra missione affidatami dal Generale Garibaldi, non potendole accompagnare personalmente, le raccomando alla sua benignità e protezione.

Dessi attenderanno costà l'arrivo del loro capo Sig. Fabrizio, il quale mi lusingo si verificherà in giornata.

Gradisca i sensi della mia stima

(Archivio De Leva, Busta 5/5, fasc. 10)

The reference here is to eight individuals "connazionali", who had arrived in Pozzallo the day before the arrival of another group of exiles, led by Nicola Fabrizio (sic!). While this episode would therefore have occurred before the 21st March 1861, the date of death of Abate De Leva, it is not easy to pinpoint the exact period referred to, since Nicola Fabrizi, who had been living in Malta since 1837, had made various expeditions from Malta to Sicily and the Italian mainland, during his 27 year stay in Malta.

However, the words "Dessi attenderanno costà l'arrivo dello loro capo Sig. Fabrizio, il quale mi lusingo si verificherà in giornata", together with the fact that the De Leva collection is in possession

of two letters by Fabrizi to De Leva dated 5th and 6th June 1860, and sent from Pozzallo, where Fabrizi had just landed from Malta with a number of his followers, points towards the early days of this month as the possible period when the above undated letter was sent, possibly the 5th June 1860 (see letter below).

Whatever the date of this first letter, it is already quite evident here that the possibility for Italian exiles to leave Malta for neighbouring Sicily during the fight for the unification of Italy was quite easy, also because the ruling power in Malta, Britain, was wilfully closing an eye to such activity.

Another undated letter from the "Presidente del Comitato di Noto a quello di Modica" notes that "Inteso che se ci occorre affare il Sig.re Fabrizj è in Modica o Pozzallo. Grazie" (Archivio De Leva, Busta 5/5, fasc. 4). The two letters signed by Nicola Fabrizi are instead clearly dated. The first of these two letters sent by Fabrizi to the Abate De Leva, dated, 5th June 1860, and sent from Pozzallo, where he had just landed, reads:

Pozzallo 5 Giugno 1860

Signor Presidente

Prendo la libertà di pregarla, acciocché voglia degnarsi di telegrafare in Noto, che se mai si cercasse da taluno la mia persona, ne l'avvisassero subito perch'Ella con la stessa prestezza me ne tenga informato, mentrecché ho dato quel punto per convegno ad interessanti mie relazioni.

Nell'avviso che va Ella a dare, si compiacerà di manifestare la mia assenza, ed il punto dove io sono.

N. Fabrizj

(Archivio De Leva, Busta 5/5, fasc. 10)

In this first letter, Fabrizi asks the Abate De Leva to inform insurgents in Noto of his arrival in Pozzallo and also to let him know if any of them eventually desired to meet or communicate with him. The second letter, dated 6th June 1860, reads:

Pozzallo 6 Giugno 1860

Di mezzo alle sentite dimostrazioni del vostro affetto al mio arrivo de' miei compagni, io ho creduto mio primo dovere quello di manifestarvi la bella impressione che ne ho ricevuto, e la memoria che saprò tenerne.

E tuttocché né io né i miei compagni crediamo di averle personalmente meritati, abbiamo in esse ammirato il maggiore vostro zelo per la causa che ne ha spinti, e per quella sospirata attuazione della reale unità del nostro Paese moralmente espressa nel novero de' Giovani che mi hanno seguito, e che vi ho presentato.

Non è a dire del dolore che io sento per essere ben tardi in mezzo a Voi, ma questa tardanza è legata a caggioni contro le quali si è inutilmente lottato. Tuttavia il nostro nemico è ancora fra noi, e noi speriamo con l'anima d'incontrarlo; che se assai presto, com'è il voto di tutti, avrà esso sgombrato questo terreno, noi vi assicuriamo di unire le nostre forze a quelle gloriose dell'Isola, e seguirlo per tutto, rendendo in tal modo ai fratelli del Continente la degna mercede di quanto hanno essi pratticato per noi.

Compiacetevi di far gradire agli onorevoli membri di cotesto Comitato, questi sensi della mia timidezza e dei miei. – Assicuratevi, in ricambio del vostro, e finché avrò vita, del mio affetto.

N. Fabrizj

(Archivio De Leva, Busta 5/5, fasc. 10)

Here, Fabrizi thanks De Leva and all the members of the Modica *Comitato* for the kind hospitality received after landing in Sicily. However, he also expresses his suffering at not having been able to go to Sicily earlier, due to the circumstances – still left unexplained – against which he had fought unsuccessfully. Fabrizi affirms his strong intention of joining forces with all the "gloriose forze" in Sicily in order to chase the common enemy out of island, thus rendering a service to all the insurgents on the mainland, the "fratelli del Continente".

Another letter sent on the 9th June by Francesco Giardina to Abate de Leva reproduces the text of a third letter received from Nicola Fabrizi on the same day.

Modica li 9 Giugno 1860

Signore

Con la data d'oggi stesso ricevo dal Sig.re Fabrizi il seguente officio: "Sig.re F. Giardina Presidente del Comitato di Guerra in Modica, Mi onoro sottomettere alla di lei autorità che trovandomi nella necessità di condurre un convoglio di generi di guerra da Pozzallo a Noto, sento il bisogno dell'autorità locale per essere proveduto di mezzi di trasporto, non che di una scorta adeguata all'uopo per la garanzia dell'anzidetto convoglio.

Calcolando il materiale da trasportarsi vedo che il bisogno di mezzi sarebbe o di n. 24 carri o di 44 vetture da soma.

Sarà compiacente quindi provedere al bisogno disponendo che i trasporti li recassero in Pozzallo nel corso del giorno di domani.

N. Fabrizi"

L'ho comunicato quindi a Lei perché desse le opportune disposizioni.

Il Presidente

Francesco Giardina

On 9th June, therefore, Fabrizi was requesting the help of the Modica committee in order to be able to transport «un convoglio di generi di Guerra» from Pozzallo to Noto on the following day. These must have been the weapons and other military provisions brought over from Malta, and indeed it must have been quite a substantial amount since Fabrizi calculates that around "24 carri" or "44 vetture di soma" would be needed to transport all the material. Moreover, in order to guarantee the safe arrival of this convoy, Fabrizi was also asking for a number of men to escort and protect the convoy.

A note on the margin of the letter, possibly written by the Abate De Leva, confirms the Modica *Comitato*'s readiness to fully accede to Fabrizi's request, even though it must have been received quite late in the day, as can be gathered from the said note:

È stato riscontrato in visto coll'osservazione che l'ufficio presenta la data del 9, lo che ritarda a quanto il Sig. Fabrizi dimanda, ma che intanto subito col noto zelo si adempisse provedendo il Presidente e il comitato di guerra. In riguardo alla richiesta garanzia del convoglio potrà valersi dei soldati d'arme, oggi in parte al servizio della comune.

(Archivio De Leva, Busta 5/5, fasc. 5).

In the already mentioned *Sovvenzioni, Gratificazioni, ed altre spese* (Archivio De Leva, Busta 5/5, fasc. 5), one comes across three entries that concern requests made by Fabrizi and which, in some way, confirm that these requests had been acceded to In fact, one entry reads: «Carretto che portò la robba di Fabrizj, e Castiglia», at a cost of 8 tarì; another one "Carrozza per il Pozzallo per Fabrizj" (cost: 24 tarì), and a third one: «Altra [carrozza] per Noto con Fabrizj», which cost the sum of 1 onza and 18 tarì.

Other entries entitled "Carretto per trasportare le armi del Pozzallo"; "Per tre persone a cavallo venute da Pozzallo"; "Diece Carrozze per Pozzallo ai medesimi [emigrati]"; "N. 9 Carretti per prendere fucili, e polvere, ed altri armi al Pozzallo"; "Colazione a quelli che andarono in Pozzallo per i fucili" and "Due Carretti per trasportare le Armi del Pozzallo, e spesa fatta ad Ammatura" could possibly also be linked to Nicola Fabrizi's request.

What is certain is that on his arrival from Pozzallo to Modica, Nicola Fabrizi was immediately given a literary-linguistic task by the members of the Modica *Comitato*. In fact, the *Indirizzo a Garibaldi*, of 30th May 1860, prepared by the *Comitato di Modica*, had actually been revised and approved by Nicola Fabrizi, who had recently arrived from Malta. A handwritten note on the printed manifesto (see photo) reads: «Questo indirizzo fù approvato dal Generale Nicola Fabrizi, il quale reduce da Malta con i suoi emigrati, trovavasi in Modica nella Casa Leva, e le fù presentato per esaminarlo dal Cav. Giovanni Leva» (Archivio De Leva, Busta 5/5, fasc. 1).

This last episode clearly summarises the qualities of the man: on the one hand the rebellious warrior fighting for a unified country, on the other, the man of letters ready to provide a helping hand with the drafting of the eulogy prepared for the exaltation of the "eroe dei due Mondi", Giuseppe Garibaldi.

Being "Intellectual" as well as a "patriotic insurgent" were the two facets of many of the Italian exiles based in Malta. The open border between the two Mediterranean islands allowed these Italian patriots to survive and thrive by furthering their mission in Malta; these same open borders gave the possibility to Maltese intellectuals and patriots to be influenced by their Italian guests, thus being imbued by those same romantic-*risorgimento* ideals that were to fuel Maltese nationalism as from the 1880s onwards.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

[*] Abstract

Quando Garibaldi sbarcò a Marsala con i suoi Mille l'11 maggio 1860, i lavori preparatori per questa spedizione erano stati eseguiti in anticipo a Malta. La comunicazione tra le due Isole fu anche facilitata dalla creazione di una linea telegrafica tra Malta e Modica intorno al 1857. Il confine era aperto anche in senso fisico. Attraverso la corrispondenza tra l'esule Nicola Fabrizi e l'Abate Giuseppe De Leva, che fu presidente del *Comitato rivoluzionario* di Modica per circa un anno, si può avere un'idea chiara di come, nel 1860, le armi fossero facilmente contrabbandate da Malta governata dagli inglesi alla vicina Sicilia per fornire agli insorti le armi necessarie.

References

Belgiorno, Arnaldo, 1985, *Memorie storiche e uomini illustri della Contea di Modica*, Modica: Franco Ruta Editore.

Bonello, Vincenzo; Fiorentini, Bianca; Schiavone, Lorenzo, 1982, *Echi del Risorgimento a Malta,* Milano: Cisalpino-Goliardica.

Cassola, Arnold, 2000, *The Literature of Malta: an Example of Unity in Diversity,* Malta: European Commission & Minima Publishers.

Cassola, Arnold, 2007, *Garibaldi, Capuana, Rizzo – Due italiani a Malta, un italo-maltese a Tunisi*, Roma: Camera dei Deputati.

Cassola, Arnold, 2011, *Lost Maltese Newspapers of the 19th Century*, Malta: Tumas Fenech Foundation for Education in Journalism.

Grana Scolari, Raffaele, 1895, *Cenni storici sulla città di Modica*, vol. II. Modica: Tipografia Carlo Papa.

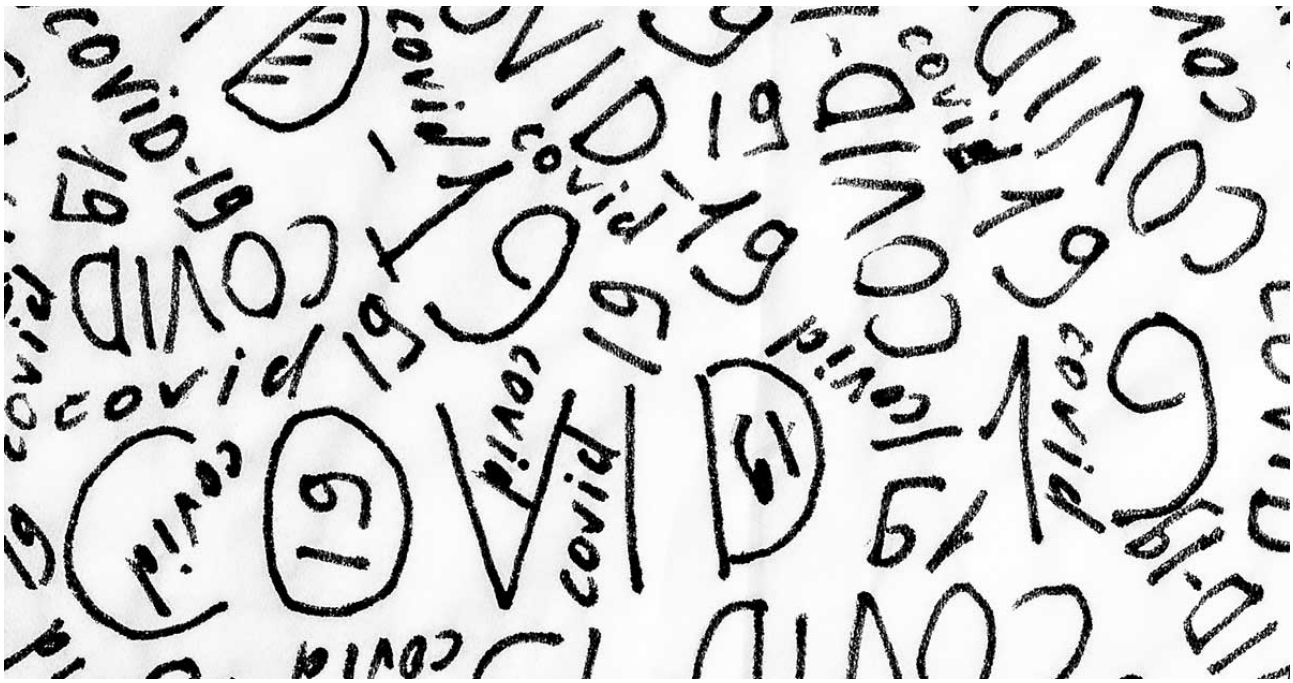
Iozzia, Anna Maria (ed.), 2008, *Archivio di Stato Ragusa e Sezione di Modica,* Viterbo: Ministero per i Beni e le Attività Culturali and Beta Gamma Editrice

---

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.

Scienza e prudenza. Ovvero epistemologia e politica del coronavirus



di *Francesco Coniglione*

Di fronte a una emergenza sanitaria come quella del coronavirus, qual è il comportamento più razionale e prudente da assumere? In base a quali criteri di giudizio il decisore politico dovrebbe prendere le proprie risoluzioni? Quali sono gli strumenti di conoscenza di cui dispone? Sono qui in gioco due principi: la scienza e la prudenza. Il primo – la scienza – ci dovrebbe indicare le soluzioni che – in base alle conoscenze scientifiche allo stato disponibili (e quindi quelle della "scienza normale", per intenderci) – sono le più adeguate a fronteggiare l'emergenza sanitaria. Il secondo – la prudenza – dovrebbe essere la virtù del decisore politico che si trova di fronte a un duplice e più complessivo compito: innanzi tutto, preferire le opzioni meno rischiose dal punto di vista sanitario, in modo da assicurare quanto più possibile la vita e la salute dei cittadini; in secondo luogo, tenere conto di tutte le altre circostanze che si legano a tali decisioni, come ad esempio le ripercussioni economiche e civili che ne possono scaturire (e tra queste soprattutto quelle che concernono la sfera delle libertà personali, garantite costituzionalmente al pari della salute), nonché le diverse sensibilità che nella popolazione si possono avere nei confronti della qualità di vita e dei sacrifici che si è disposti a sopportare in suo nome.

Per quanto riguarda il primo versante del suo intervento, il politico si trova in fondo nella stessa posizione dell'epistemologo quando deve decidere se una certa teoria o proposizione risponde ai criteri di solito richiesti affinché si abbia "conoscenza", cioè quello di essere una "credenza vera giustificata" (secondo la definizione standard che dell'epistemologia viene fornita nei manuali). Egli si pone il compito di discriminare tra le diverse posizioni teoriche sul coronavirus (sulla sua natura e possibili terapie) e cioè di prendere posizione sulle diverse *credenze* in merito, cercando quale tra esse possa essere più o meno *vera* (almeno in senso probabilistico) e di conseguenza a *giustificare* (di fronte alla pubblica opinione) il proprio comportamento, ovvero le scelte che assumerà. Diversamente stanno le cose per il secondo aspetto delle sue decisioni: qui entrano in gioco fattori che concernono la scala di valori che si decide di adottare per assumere le diverse deliberazioni, valori che non sono suscettibili di una discriminazione di tipo scientifico, ma rispondono a complessive

visioni del mondo (come ad es. il peso da assegnare alla libertà rispetto a quello della salute o il concetto di vita degna).

In quanto segue saranno fatte prima delle precisioni epistemologiche su che tipo di scienza abbiamo di fronte quando trattiamo del coronavirus e quindi si passerà a trattare le due descritte dimensioni della prudenza a cui è tenuto il politico: quella concernente la valutazione e utilizzazione delle acquisizioni della scienza e quella che invece amplia il proprio interesse a fattori e settori che vanno al di là della conoscenza disponibile in ambito medico e concernono più in generale il vivere civile e sociale.

Prudenza e scienza

Mai come in questa emergenza si è accesa la luce dei riflettori sul mondo della scienza (anche se in un suo ambito assai delimitato e peculiare, come quello medico-farmaceutico), portando alla ribalta mediatica gli "esperti": li si è spesso invocati aspettandosi da essi l'indicazione di "parametri scientifici, oggettivi" che permettano, ad es., di riaprire le attività produttive e la fine del *lockdown*. Ciò spesso da parte di politici che hanno a suo tempo nutrito una certa sufficienza nei confronti dell'allarme dato dagli esperti all'inizio dell'epidemia, magari servendosi dei pareri discordanti che in seno alla comunità scientifica si sono avuti, e ancora si hanno, sulla valutazione dell'andamento pandemico, delle terapie, dei sistemi di prevenzione e di trattamento. Questo atteggiamento mette in luce un accentuato difetto di consapevolezza in merito alla natura e ai poteri della conoscenza scientifica, che viene ulteriormente aggravato dal tentativo di sovrapporle calcoli di convenienza politica, sfruttandone i margini di incertezza.

Ecco perché, prima di vedere in cosa consista la "prudenza" del politico, è necessario superare una visione ingenua e dogmatica della scienza, come anche un atteggiamento pregiudiziale di sua delegittimazione, entrambi moneta corrente in molti politici incolti. Il *primo caso* è tipico di chi coltiva l'idea puerile che sia possibile richiedere alla scienza soluzioni "certe" e "univoche", quasi si trattasse di trovare la soluzione di un'equazione di secondo grado. Questo modello matematico di conoscenza scientifica è stato inculcato nella maggior parte delle persone sin dalla scuola primaria, in ossequio all'adagio antico, sempre ripetuto, che con la matematica non si scherza, che essa non fa "filosofia": basta calcolare. È in fondo una illusione antica, tipica dei tempi "eroici" della scienza, nutrita da molti filosofi, specie dopo la rivoluzione scientifica: lo pensava, ad es., Leibniz, che voleva ridurre il sapere, e soprattutto la filosofia, a un "calculemus"; e con lui una miriade di filosofi e scienziati che hanno fatto la storia del pensiero sino all'epoca odierna e che hanno coltivato il mito di una "filosofia scientifica" [1].

Che le cose non stiano propriamente così, che la matematica non possa essere il modello di ogni conoscenza, che ad essa si dovrebbe conformare cercandone la medesima obiettività e certezza, lo sanno più che i profani, i grandi matematici come, per fare un nome, Gian Carlo Rota, che in un suo celebre articolo ha messo in luce tutti i malintesi e le illusioni di quei filosofi che ad essa si sono ispirati nel tentativo di dare "rigore" alla filosofia [2]. Ma lo si può anche constatare – per portare un altro esempio – in un recente articolo di K. Houston-Edwards, in cui si spiega come anche la matematica non sia quella scienza esatta che ci si immagina, ma un luogo pieno di incertezze, nel quale «se chiediamo a 100 matematici da dove deriva la verità di un'affermazione matematica, otterremo 100 risposte diverse» [3]. Come ha affermato icasticamente Wittgenstein, «Nessuna confessione religiosa ha tanto peccato per abuso di espressioni metafisiche quanto la matematica» [4]. Ed infatti una cosa è fornire risposte e soluzioni a questioni ben delimitate, ormai facenti parte di un sistema di conoscenze consolidato, come può essere appunto la soluzione di un'equazione o il calcolo di un limite; tutt'altra cosa è invece affrontare problemi che sono ai confini della conoscenza o che ne stanno a fondamento (come il concetto di numero o quello di "verità matematica").

Ancora più difficile diventa il compito quando la scienza scende dalle sue astratte costruzioni e dai modelli formali (proprî di logica e matematica) per essere applicata alla concretezza dell'esperienza e confrontarsi con una realtà nella quale sono presenti moltissimi parametri, per cui i suoi modelli teorici astratti, validi in condizioni idealtipiche, devono essere interpretati e applicati con approssimazioni che cambiano a seconda di quali fattori e circostanze si ritengono più importanti. Come sanno tutti coloro che praticano la fisica e le cosiddette scienze empiriche, anche in questo caso le soluzioni "facili, oggettive, inequivoche" sono possibili solo in sistemi ideali nei quali abbiamo a che fare con pochi parametri. Aumentando gli stessi entriamo sempre più nel mondo della complessità, quel mondo che negli ultimi decenni è stato via via scoperto dagli scienziati, a partire dai fenomeni atmosferici per arrivare a quelli ancor più articolati delle interrelazioni umane. Il classico "effetto farfalla", sempre citato, serve a darci un'idea della questione. Senza poi contare la ripercussione sociale del contagio: calcolarne diffusione, impatto, nonché prevedere le politiche da seguire con la popolazione, fa entrare in gioco una molteplicità di fattori derivanti dal comportamento di soggetti reali che agiscono in molteplici e differenti situazioni concrete, non di individui in una situazione controllata di laboratorio.

A ciò si aggiunga che in molti casi ci si trova a esplorare territori di confine per i quali non si sa sino a che punto conoscenze già consolidate e disponibili possano ancora dimostrarsi utili: noi azzardiamo, ovvero pensiamo che quanto è risultato valido in passato possa risultare altrettanto valido anche in futuro e per un fenomeno che ha analogie con quelli sinora trattati. È proprio questo il caso dell'epidemia da coronavirus: terapie e metodologie di cura che in passato sono state utilizzate con efficacia, vengono esportate e applicate a nuove varietà virali, nella speranza che anche in questi casi esse risultino efficaci. Ma, come sa ogni serio scienziato, si tratta di un *azzardo* che si spera possa riuscire. Non è affatto l'indicazione oggettiva e inequivoca di una soluzione: è una speranza ragionata, ma nulla esclude che le cose possano andar male, come abbiamo in effetti visto che è accaduto nella fase iniziale del coronavirus, quando le terapie messe in atto si sono dimostrate insufficienti se non errate. Per cui attendersi in tali situazioni indicazioni esatte vuol dire caricare gli esperti di un compito eccedente le loro possibilità e conoscenze e forzarli a dare soluzioni pseudo-oggettive che possono indurre in errore e in successive recriminazioni. Tale attesa di soluzioni irrealistiche è un atteggiamento puerile non solo di molti politici, ma anche di persone dotate di media cultura, che hanno avuto una formazione scientifica di tipo dogmatico e astorico e che quindi non riescono a rendersi conto della complessità del sapere scientifico.

Ma abbiamo potuto constatare in tale occasione (ma anche in passato con i no-vax e altri fenomeni del genere) anche il caso esattamente opposto: traendo argomenti sulla connaturata incertezza di ogni conoscenza scientifica, si è passati a una delegittimazione *tout-court* della scienza in quanto tale (in ciò "aiutati" dalla boria di qualche divulgatore scientifico e dalla sicumera di qualche esperto). Anche in questo caso si potrebbe semplicemente parlare, come di solito si fa, di ignoranza, incultura, mancanza di preparazione scientifica ecc. Sarebbe però una spiegazione parziale, perché qui entrano in gioco molti altri fattori che non possono essere sottovalutati: la diffidenza per una scienza sempre più dominata dal grande capitale e dall'interesse privato (specie in campo medico e farmaceutico – il "big pharma"), spesso rinchiusa in brevetti inaccessibili e così via. Sono tutti motivi validi per un sano scetticismo verso ciò che a volte viene diffuso come panacea (o che si impedisce di diffondere e ricercare) e che in passato si è mostrato gravemente influenzato da interessi economici; ma in una situazione come quella discussa – lo scoppio di una pandemia – che richiede rapide decisioni (e non l'avvio di una linea di ricerca scientifica), bisogna pur basarsi su qualcosa, ovvero assumere (o scommettere su) una certa conoscenza grazie alla quale agire. È prudente seguire quanto ci viene suggerito da qualche strano personaggio, o da una setta o da un medico o scienziato "fuori del coro", da un gruppo di ricerca non accreditato o da qualche sperimentazione fatta in un paese esotico su cui non si hanno ancora esatte valutazioni e controlli? Certo, di tutto ciò è giusto tener conto, ma a bocce ferme, quando si tratta di effettuare una ricerca scientifica ed è quindi utile prendere in considerazione

anche le idee a prima vista più strane. Non si può però rischiare e scommettere su di esse in casi di emergenza, quando è in ballo la vita delle persone. O almeno nessun decisore politico che segua il dettame della prudenza lo farà mai. E a ragione.

Prudenza e politica: quale scienza e quali scienziati?

Sgombrato il campo da questi due opposti atteggiamenti, entrambi errati, e riconosciuta la intrinseca incertezza della conoscenza scientifica, per cui la "credenza" lungi dall'essere senz'altro "vera", è piuttosto incerta, "congetturale", mai stabilita in modo definitivo e in tutti i possibili ambiti di applicazione, così come abbiamo detto è tipico delle scienze "complesse", ci poniamo ora dal punto di vista del politico che si trova davanti una situazione nella quale si trovano spesso a confrontarsi tra gli esperti diverse opinioni. Sarebbe errato però pensare che ciò giustifichi l'idea che sia possibile una decisione meramente politica, magari andando a scegliere quell'esperto o scienziato che possa sostenere con la propria autorevolezza i pregiudizi o le convinzioni autonomamente nutriti dai politici in base alle proprie opzioni ideologiche di fondo. Non è un'ipotesi peregrina: è quanto è accaduto – e tuttora accade – con il problema del riscaldamento globale: a fronte delle migliaia di scienziati che redigono il rapporto dello Intergovernmental Panel on Climate Change, vi sono poche decine di esperti di diverso avviso, che vengono nominati consulenti da chi, per motivi economici e/o politici, non ha alcun interesse a introdurre e seguire le indicazioni dell'Ipcc. Del resto, come è ampiamente dimostrato dalla storia della scienza, vi sono sempre degli scienziati che non sono d'accordo con la visione dominante della scienza in un certo periodo.

Se le cose stanno in questi termini, allora quali opzioni ha a disposizione il "decisore politico" prudente, in modo che le sue scelte siano non frutto di arbitrio, ma adeguatamente "giustificate"? E inoltre, possono i decisori, che devono implementare delle politiche nel breve tempo, aspettare la risoluzione dei dubbi e delle divergenze tra gli scienziati e che si sia quindi pervenuti a un assetto stabile nelle conoscenze su un certo ambito? I tempi della decisione politica non sono gli stessi della ricerca scientifica, per cui il decisore politico sarà costretto o ad effettuare una scelta andandosi a cercare in modo del tutto discrezionale gli esperti da lui ritenuti più bravi (l'amico scienziato, il proprio medico di base, chi gli consiglia l'amico della stanza accanto, il collega di partito che ha una laurea in medicina, il pizzaiolo sotto casa che ha saputo da un conoscente che vive in Bangladesh…); oppure dovrà cercare di vedere chi sono le persone che nel campo interessato abbiano dimostrato e in qualche modo "certificato" di avere la maggiore competenza. In quest'ultimo caso – l'unico che merita di essere preso in considerazione – di certo il politico non potrà bandire un concorso nazionale per trovare i "migliori": non c'è il tempo (siamo in fase di emergenza) e il problema si riproporrebbe: chi sceglie i commissari che dovrebbero scegliere gli "eccellenti"?

L'unica soluzione ragionevole è allora vedere chi siano le persone che già occupano posti di responsabilità in primari enti di ricerca o di terapia che trattano simili problematiche e che siano possibilmente di natura pubblica, per evitare conflitti di interessi. E il decisore prudente agirà in conformità a ciò, tenendo conto ovviamente anche della tara derivante dalla circostanza, non improbabile, che qualcuno occupi quel posto per motivi estranei alla sua qualificazione (ad es., per essere di una certa parte politica): si affida, in sostanza, ai meccanismi selettivi "meritocratici" che hanno portato certe persone ad occupare certi posti, specie nelle istituzioni scientifiche ed accademiche. Inoltre, consapevole del fatto che non sempre gli esperti hanno la stessa opinione, per la complessità della situazione prima richiamata, cercherà almeno di avere un numero adeguato di esperti per evitare e/o limitare il caso del singolo incompetente "esperto per caso" e così seguire l'opinione della maggioranza di loro, nella *speranza* che laddove c'è un parere maggiormente condiviso ci sia una più elevata *probabilità* che si sia nel giusto, così come di solito si fa con i consulti medici.

Ovviamente nulla garantisce che la maggioranza abbia ragione, ma di fronte alla necessità di una scelta che può comportare gravi conseguenze, il politico prudente cosa dovrebbe fare? Sarebbe imprudente e politicamente ingiustificabile se seguisse l'idea di singoli ricercatori o di una loro sparuta minoranza: non siamo qui nella fase della ricerca scientifica, quando è giusto assicurare anche alle idee divergenti la possibilità di portare avanti le proprie concezioni, perché potrebbero *alla lunga* dimostrarsi giuste. Qui non c'è questo "alla lunga": come diceva Keynes, «in the long run we are all dead». Onde il politico prudente cercherà di creare – operando una mediazione tra numerosità, efficacia e rapidità – i tanto disprezzati e famosi "comitati", come l'attuale CTS (Comitato Tecnico Scientifico) che gli possano suggerire le linee fondamentali di azione e siano in grado di prospettare diversi modelli previsionali. Questi modelli e i suggerimenti che ne derivano sono – lo sappiamo – sempre fallibili, ma ogni altra decisione in difformità sarebbe gravata da pesanti responsabilità: o quella di decidere in base a una propria valutazione, da inesperto, "a fiuto"; oppure di fidarsi di qualche altro esperto o specialista, con ciò venendosi a riproporre la questione di sopra: come lo si sceglie?

Questa già di per sé ingarbugliata situazione è ulteriormente complicata dalla circostanza che v'è chi, motivato da una sua precisa opzione ideologica, decide pregiudizialmente di non seguire quanto gli viene indicato da chi ha una posizione politica contraria alla sua e quindi pensa di fare a modo proprio e in ogni caso in modo difforme: magari, per giustificare tale dissidenza, si sceglie qualche esperto o comitato che gli propone delle modalità di azione diverse da quelle suggerite dal CTS, così come hanno fatto certi presidenti americani che, per contrastare le opinioni della maggior parte della comunità scientifica (ad es. in materia di clima), si sceglievano gli esperti tratti da qualche fondazione privata che faceva ricerche nel settore, con i finanziamenti delle *corporation* che avevano consistenti interessi da difendere.

Anche in questo caso le scelte sono fallibili, ma può capitare che a volte si colga il bersaglio più di altri – ad es. che la regione Veneto azzecchi più che la Lombardia. Ciò vale a dire che la procedura suggerita dal CTS debba essere abbandonata o sia stata sbagliata? O che gli esperti lombardi (escludendo, per il principio di carità, l'incompetenza e l'approssimazione degli amministratori) siano degli asini calzati? No, significa che – data la complessità della situazione – ci sono sempre margini di differenziazione e inoltre che possono essere fatte previsioni e analisi diverse *nella misura in cui si tiene conto di specifiche circostanze locali*. È infatti possibile che la soluzione rivelatesi efficace per una certa regione – che è dotata di certe infrastrutture sanitarie – sia invece impraticabile o deleteria in altre situazioni. E può anche darsi che una valutazione complessiva – di tipo macro-regionale – imponga delle decisioni che a livello regionale possono essere inadatte, in quanto si tiene conto di quelle interazioni tra i diversi territori che a livello locale non sono prese in considerazione. In altri termini, se ciascuna regione fosse una monade – senza alcun rapporto col resto del Paese (e del mondo) – allora potrebbe seguire la strategia ad essa più adatta e si potrebbero avere tante procedure profilattiche e terapeutiche quanto sono le regioni d'Italia. Ma così non è: i flussi di merci e persone tra le regioni non sono mai contenibili del tutto, per cui la politica più saggia è quella di una strategia complessiva e unitaria, solo all'interno della quale è concepibile e attuabile una possibile differenziazione regionale, se ritenuta vantaggiosa o quanto meno non pericolosa.

Se quanto detto ha piena validità quando si tratti di assumere decisioni rapide in una situazione di crisi, sarebbe però un errore esiziale pensare che possa valere anche per la ricerca scientifica nel suo farsi, il cui procedere è di solito, o dovrebbe almeno esserlo, non pressato dall'esigenza di soluzioni immediate o direttamente fruibili sul piano applicativo. In questo caso, l'esistenza di ipotesi diverse, di linee di ricerca promosse da scienziati che non lavorano nel *mainstream* della conoscenza condivisa, che coltivino stili di pensiero diversi e anticonformistici, può tradursi in un arricchimento del dibattito e nella possibilità di pervenire a innovazioni creative. Non solo, ma la creatività è anche stimolata dal reciproco fecondarsi di linee di ricerca e persino di interessi tra loro diversi, provenienti

anche dal di fuori del piano strettamente specialistico; e forse l'eccessivo affidarsi a quest'ultimo può rendere ciechi verso nuove prospettive che, come testimonia la storia della scienza, vengono a volte da riflessioni di carattere filosofico o da ispirazioni letterarie, perché in questo caso è importante avere una mente aperta, recettiva, capace di immaginare nuove prospettive e nuove possibilità e non una mentalità ristretta e solo concentrata su problemi specialistici dai confini cognitivi esattamente delimitati.

Sarebbe pertanto un errore nella politica di ricerca di uno Stato finanziare solo le linee di indagine promosse all'interno di stabilizzati gruppi, guidati da scienziati già affermati, che di solito sviluppano un approccio già consolidato, che potrà sì fornire sempre nuovi risultati, ma che potrebbe essere cieco verso prospettive inedite e creative, di grande vantaggio nel risolvere problemi sinora rimasti al di fuori del campo delle conoscenze disponibili. Questo vale soprattutto quando si abbia a che fare con quelle ricerche o proposte alternative alla scienza ufficiale: sarebbe un errore capitale basarsi su di esse per assumere decisioni pubbliche, mettendo da parte la conoscenza già disponibile; ma sarebbe anche uno sbaglio non vedere in queste delle possibilità di sviluppo di linee di ricerca alternative che potrebbero portare, anche in modo imprevisto rispetto alle aspettative, a nuove utili scoperte.

Ma una precondizione di tutto questo – sia che ci si voglia affidare alla conoscenza scientifica già consolidata, sia che si voglia in parte e con misura finanziare la ricerca anticonformista – è che la politica non scopra il valore della conoscenza quando si trova già con l'acqua alla gola, in condizioni di emergenza, dopo che per decenni sono stati progressivamente ridotti i finanziamenti per la ricerca, magari affidandosi anche in questo campo al privato. Perché se il privato ha in certi settori interesse a far ricerca (si pensi all'industria farmaceutica o quella legata alla bio-ingegneria), nel contempo presenta un duplice svantaggio: i suoi investimenti sono sempre indirizzati a ciò che si pensa più redditizio in valore assoluto e nel breve termine; ed è inoltre possibile che certi prodotti vengono presentati e immessi sul mercato a seguito di controlli non adeguati, come già in passato è avvenuto.

Anche in questo l'emergenza del coronavirus è stata istruttiva per chi vuole coglierne l'insegnamento: ha dimostrato che la sanità privata – anche nelle regioni che si sono sempre portate ad esempio di "eccellenza" – ha finito per coltivare i settori terapeutici più redditizi, ovvero quelli che danno un maggior ritorno in tempi brevi (del resto perché un imprenditore dovrebbe attrezzare un ospedale o una casa di cura se non per guadagnarci?). I reparti di malattie infettive, che non rientravano nei parametri di redditività adeguata, sono stati mantenuti per lo più nelle strutture pubbliche, che hanno così subìto il maggiore onere nel fronteggiare il virus. Tutto ciò depone a favore dell'esistenza di un robusto impegno pubblico nel finanziamento della ricerca e nel mantenimento di un forte Servizio Sanitario Nazionale, in modo da garantire sia che la ricerca non sia svolta al solo fine di realizzare l'interesse delle grandi aziende multinazionali, sia che la sanità non sia rivolta ai settori che più interessano ai fini di un facile profitto.

Prudenza e politica: quali valori garantire?

Ma a quanto è suggerito in ambito sanitario da scienza e prudenza e da una valutazione epistemologica delle conoscenze, di cui il decisore politico può ed è vincolato a tener conto, si aggiunge e sovrappone quel più vasto ambito di cui abbiamo parlato in esordio e che modifica e incide sulla prudenza che esso è tenuto ad esercitare, modificandone le decisioni in base alle diverse scale di valori che vengono assunte, alle diverse visioni del mondo e persino alle sensibilità politiche che ne stanno alla base. Non a caso l'attuale Presidente del Consiglio Draghi ha parlato, in occasione della decisione di procedere a delle limitate aperture, di "rischio calcolato".

Questa espressione è stata fraintesa, ma alla luce di quanto detto essa deve essere interpretata intendendo il "rischio" come ciò che pertiene alla dimensione scientifica della valutazione e prende

atto che essa ha tipicamente sempre un elemento di imprecisione e quindi di azzardo, per le motivazioni dette in precedenza; il "calcolato" (o valutato) fa invece riferimento alla dimensione politica, nelle cui decisioni entrano a far parte valori ed esigenze che fanno riferimento al complesso della vita civile del Paese e che possono essere ritenute bastevoli o meno a fare correre il rischio. Quindi non che si "calcoli" il rischio (cioè se ne dia una valutazione certa e quantificabile), ma che si è consapevoli del rischio e dell'azzardo e si decide di correrlo al fine di garantire/assicurare altri beni la cui realizzazione si ritiene – con una valutazione che non è possibile tradurre in algoritmi o di fondare in modo "scientifico", seppure in modo approssimativo – di fondamentale importanza. Insomma, "il gioco vale la candela".

Tuttavia si è portati spesso ad essere maggiormente sensibili alle esigenze poste in campo dalla competizione tra le diverse formazioni politiche, per cui si finisce per scegliere una certa strategia solo perché con essa si contesta quella del partito avverso o del governo politicamente non gradito. E quando a contrapporsi sono soluzioni nettamente definite sulla base delle diverse coloriture politiche – per cui tutti quelli che stanno da una parte la pensano in un modo e quelli che stanno dalla parte contraria la pensano in altro modo –, allora è chiaro che non v'è qui né scienza né prudenza, ma solo posizione di parte, faziosità pregiudiziale, ricerca di visibilità e tornaconto politico. Se infatti così non fosse, di fronte a una situazione complessa che pone diverse opzioni di scelta, queste ultime dovrebbero distribuirsi statisticamente, seguendo le diverse preferenze personali e criteri di giudizio, non addensarsi tutte intorno alle diverse posizioni politiche che esistono sul campo, seguendo fedelmente le appartenenze politiche da ciascuno professate [5].

Tali considerazioni generali, che hanno validità in ogni processo di decisione politica in cui si trovano ad essere contrapposti due punti di vista divergenti (di solito quelli di maggioranza ed opposizione), non fanno però venir meno l'opportunità di una più specifica disamina in merito ai problemi che sono stati sollevati sia per quanto riguarda la legittimità costituzionale e giuridica del comportamento messo in atto dai governi che hanno gestito la pandemia (in sostanza il Conte 2 e l'attuale governo Draghi) sia in ordine ai valori implicati nelle decisioni via via presi.

Per quanto riguarda il primo aspetto molto si è scritto, in particolare sulla base di legittimità che può essere attribuita ai Dpcm (Decreti del Presidente del Consiglio dei Ministri), da alcuni ritenuta insufficiente e invece da altri considerata fondata non solo nella Dichiarazione dello stato di emergenza nazionale del 31 gennaio 2020 e nelle relative norme del Codice di protezione civile (Dlgs n. 1/2018), ma anche in una serie di decreti-legge che si sono succeduti nel periodo dell'emergenza (dal febbraio 2020 al dicembre 2020) [6]. Non voglio qui entrare nel merito di una tale controversia, che concerne a mio avviso solo il modo giuridicamente più idoneo e meno stridente con il principio di legalità al fine di garantire i valori costituzionali enunciati chiaramente dal Testo costituzionale. Faccio qui riferimento all'art. 2, con il suo richiamo alla necessità che la Repubblica garantisca «l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale»; e poi all'art. 16 che dà fondamento costituzionale alla limitazione – da molti lamentata – della libertà di circolazione prescritta durante il periodo pandemico: «Ogni cittadino può circolare e soggiornare liberamente in qualsiasi parte del territorio nazionale, salvo le limitazioni che la legge stabilisce in via generale per motivi di sanità o di sicurezza. Nessuna restrizione può essere determinata da ragioni politiche».

Sicché, a mio avviso, qui non si tratta di stigmatizzare la supposta contraddizione tra quanto previsto nella Costituzione e le limitazioni alle libertà individuali messe in atto nel periodo pandemico, ma piuttosto di valutare l'idoneità della via normativa scelta dal governo per garantire princìpi parimenti riconosciuti dal testo costituzionale. È dunque questo un ambito che si presenta come attinente ad una valutazione di tipico tecnico-giuridico, sul quale non voglio e non posso entrare, anche se non si può non rilevare come le opinioni in merito si siano allineate secondo il criterio prima enunciato, ovvero secondo l'essere o meno favorevoli/appartenenti idealmente (se non di fatto) alla maggioranza di

governo o all'opposizione (sicché si assiste alla singolare circostanza per cui i critici dei Dpcm emanati dal precedente governo Conte, sono ora silenti o hanno cambiato decisamente tono nei confronti di quelli emanati dal premier Draghi) [7].

Da un punto di vista più generale e in merito alla garanzia delle libertà individuali si deve osservare che esse non sono avulse da vincoli e «noncuranti di una concezione solidaristica della vita comunitaria. Portare la mascherina, limitare gli spostamenti, rinunciare alla movida e alle festività natalizie vengono visti alla stregua di attentati alla sfera inalienabile di ciascun singolo e non piuttosto come vincoli ragionevoli all'esercizio di un diritto o di una libertà per preservare il diritto altrettanto inalienabile alla salute e alla vita». Per cui è opportuno il richiamo al fatto che la libertà «si connota per i limiti entro cui le libertà, per essere davvero tali, vanno contenute» e di conseguenza che essa «non significa essere liberi di far ammalare gli altri» [8]. Ciò non toglie però il fatto che «in un contesto emergenziale di estrema gravità come quello che stiamo vivendo, la tutela della salute deve, comunque, avvenire nel rispetto dei princìpi costituzionali. Ciò allo scopo di evitare che la disciplina di contrasto alla crisi pandemica possa comportare uno svuotamento progressivo delle libertà costituzionali "a colpi" di Dpcm e assumere il volto di un dominio sanitario» [9].

Sia stato ciò assicurato o meno dai governi che hanno gestito l'emergenza pandemica è il frutto di diverse valutazione al limite delle *technicalities* giuridiche a cui si sono appassionati giuristi e politici (ma questi per motivi di opportunismo), ma che mi pare siano molto lontane dal comune modo di sentire della gente, assai più sensibile non tanto alla correttezza con cui sono prese le misure limitative, ma alle misure stesse, anche se fossero ineccepibili dal punto di vista giuridico e della legalità.

Il che ci porta sull'altro versante, che non ha più nulla a che fare con la conformità delle decisioni assunte rispetto al dettato costituzionale e al principio di legalità, ma invece concerne i valori messi in gioco – minacciati o garantiti – dalle decisioni politiche (siano esse del tutto legittime o meno). Con ciò si fa riferimento alle prese di posizione di tanti intellettuali (e tra costoro non può non ricordarsi uno così significativo come Giorgio Agamben) che hanno denunziato la c.d. "dittatura sanitaria", il dominio di una visione impoverita e meccanicistica della vita, la riduzione e la liquidazione della dimensione affettiva insita nei rapporti sociali, l'annichilimento della ricchezza dei rapporti personali e le conseguenze psicologiche che derivano dalla necessità di adottare sistemi di comunicazione e interazione artificiosi, come avviene con la didattica a distanza in scuole e università.

Metto qui da parte l'aspetto un po' complottistico, presente in molte delle posizioni di questo tipo, che vede l'emergenza sanitaria come una specie di grande esperimento sociale artatamente ordito da oscuri e mai ben definiti "poteri dominanti" allo scopo di schiavizzare il mondo mediante una sorta di strategia di diffusione del "terrore sanitario", sì da giungere a una società assolutamente regolamentata; la pandemia sarebbe equiparata (con un insopportabile e continuo ricorrere a tale terminologia schmittiana) allo "stato di eccezione" per sospendere le garanzie costituzionali, in una insistita analogia con quanto fatto nel 1933 da Hitler [10]. Come anche evito di entrare nel merito – per le ragioni esposte nella prima parte di questo scritto – delle posizioni ascientifiche che parlano di "supposta epidemia", di "cosiddetta epidemia", di sua "invenzione", di sua equiparazione a una più modesta e "normale influenza" [11], per invece cercare di valutare quello che mi pare il versante più serio delle critiche portate avanti da molti intellettuali. E dico subito che sono tutte critiche giuste, posizioni comprensibili e accettabili da chi pensa che i rapporti umani si nutrono di contatti personali, di interazioni anche gestuali e corporei, di abbracci, baci, strette di mano, che non sono mere circostanze esterne accidentali, ma la sostanza della relazione tra individui che non vogliono essere solo immagini su uno schermo.

Mi sembra in particolare rilevante ai nostri fini la tesi che vede nell'attuale gestione della pandemia un attacco alle libertà individuali e una riduzione della dimensione complessiva umana alla "nuda vita". È sempre Agamben a fare da battistrada in ciò, quando in una sua importante intervista afferma che «la gente ha accettato non soltanto di rinunciare alle proprie libertà costituzionali, alle relazioni sociali e alle proprie convinzioni politiche e religiose» ma ha accettato di ridurre l'esistenza umana «a un dato biologico, a una 'nuda vita' che occorre salvare a qualsiasi costo […]. Quel che è avvenuto è che, attraverso un processo di medicalizzazione crescente della vita, l'unità dell'esperienza vitale di ogni individuo, che è sempre inseparabilmente insieme corporea e spirituale, si è scissa in un'entità puramente biologica da una parte e in un'esistenza sociale, culturale e affettiva dall'altra» [12].

Potrebbe essere sufficiente quanto detto, avvertendo però che vi sono molti altri in sintonia con quanto espresso da Agamben e che – assumendo una prospettiva "universalista e olistica" – denunziano l'avvenuta pratica negazione della «complessità dell'esistenza umana»; onde «L'esistenza viene per lo più ricondotta e ridotta alla sua dimensione soltanto individuale, alla salute illusoria del singolo corpo, che non tiene conto del fatto che l'essere umano vive di una intrinseca socialità, fatta di incontri, comunicazione, trasmissione, insegnamento, apprendimento attuati dal corpotempo che vive, agisce, comunica nello spaziotempo condiviso e reale» [13].

È questa una prospettiva sulla vita e sull'uomo che ha uno spessore e una dignità filosofica che non si possono di certo sottovalutare e sulla quale è difficile trovarsi in disaccordo da parte di chi – come me – ritiene tale dimensione dell'uomo e di quella che si può definire la sua "spiritualità" l'aspetto più significativo, quello che rende l'esistenza degna di essere vissuta. Ma il punto – a mio avviso – non sta tanto nel condividere o meno tale impostazione e di assumerla a propria prospettiva esistenziale; non si tratta di operare, insomma, una opzione filosofica per una certa visione del mondo e di comportarsi in coerenza con essa, seguendo magari – se si vuole – un certo itinerario di perfezionamento spirituale.

Qui abbiamo soprattutto a che fare con una *dimensione pubblica* e non con la scelta individuale di un singolo o di pochi il cui comportamento non incide sulla vita altrui e che pertanto sono liberi di praticare le forme di ascetismo o lo stile di vita che preferiscono. E, ancor più, siamo in presenza della necessità che il decisore politico assuma una linea di azione che non può essere motivata dalle visioni filosofico-antropologiche di alcuni intellettuali, ma deve contemperare le esigenze, i timori, le aspettative di una popolazione variegata e con visioni della vita contrastanti e spesso inconciliabili. Esso non può certo ignorare che la gran parte della popolazione è attaccata alla "nuda vita", vuole soprattutto e in modo ossessivo salvare la propria incolumità e quella dei propri cari; ad essa non può certo dirsi che così facendo "riducono" la vita a pura materialità biologica e che per salvaguardare quella dimensione olistica che giustamente si rivendica all'esistenza umana è meglio non prendere alcuna cautela di carattere sanitario, lasciando che ciascuno faccia secondo quanto gli detta la coscienza.

Ma purtroppo questo non è possibile e ci sono moltissime persone – direi la maggior parte delle persone – che tengono innanzi tutto al proprio benessere inteso in modo "riduzionistico", come un semplice "mantenersi in vita". E queste persone hanno tutto il diritto a non sentirsi minacciate in questo loro sentimento, in questa loro preoccupazione puramente sanitaria, da chi invece di essa non si cura perché intende la vita in modo più completo e olistico. Questo diritto deve essere rispettato e garantito al pari di quello di chi vorrebbe vivere a modo suo, perché – come ben sa ogni buon liberale – la libertà di ciascuno trova il proprio limite nella libertà altrui; e del resto tale principio non viene posto in atto in tanti micro-settori della nostra vita quotidiana, in cui – ad es. – la nostra libertà di sentire musica ad alto volume è limitata (anche per legge o per regolamento) dalla libertà altrui di riposare in pace? Chi ha funzioni amministrative o legislative deve contemperare queste due diverse esigenze: l'elevazione spirituale che può derivare dall'ascoltare musica e l'esigenza terra terra di chi

vuole solo stare in pace e dormire. Non può essere sensibile solo a una delle due: non "terrorismo o dittatura sanitaria", dunque, ma rispetto per le sensibilità diverse sia da parte del legislatore sia da parte del singolo cittadino.

E qui entra in campo la minaccia alle cosiddette libertà fondamentali, costituzionalmente garantite. Si è visto già prima che tale libertà non può essere assoluta, che non può essere licenza di infettare gli altri; che insomma il mio comportamento deve essere tale da rispettare la sensibilità altrui e, nel caso specifico, l'esigenza fortemente sentita di non essere messo in pericolo dai comportamenti irresponsabili assunti dagli altri. Un esempio può essere fornito da quanto avviene nel corso delle lezioni nelle scuole e nelle università: come non accettare le critiche alle lezioni telematiche?

Anche io, nel corso del mio ultimo anno di insegnamento, ho fatto questa frustrante esperienza e mi sono pensionato con l'amaro in bocca di non poter vedere in carne ed ossa i miei ultimi studenti, salutandoli freddamente da un monitor. V'è però un elemento che deve essere preso in considerazione: esso sta negli "altri" che non sono presenti nella interlocuzione tra il docente e lo studente. Se potessimo isolare i protagonisti delle interazioni che hanno luogo nel corso delle lezioni in presenza e impedire loro di avere rapporti col resto del mondo, allora si potrebbe ben accettare che essi siano liberi di prendersi i rischi che vogliono, se convinti che «senza relazione tra corpi, tra sguardi, tra battute, tra sorrisi, tra esseri umani, e non tra piattaforme digitali, senza le persone vive nello spaziotempo condiviso, non esiste insegnamento, non esiste apprendimento, non esiste università» [14]. Se io avessi fatto lezione in presenza e avessi avuto più rischi di contagiarmi, avrei nutrito molti scrupoli nell'incontrarmi con mia moglie e i miei figli, col rischio di trasmettere inconsapevolmente il virus anche ad essi, con conseguenze inimmaginabili. Per cui la mia libertà a vivere più pienamente nel fare lezione si sarebbe tradotta automaticamente in un vivere meno pienamente i rapporti con i miei cari e anche con chi – conoscendo i rischi che stavo correndo – avrebbe fatto di tutto per evitarmi, a cominciare dai miei amici.

È in tali strettoie che si deve muovere il potere politico, cercando di garantire quella condizione minimale – la garanzia della "nuda vita" – che può mettere d'accordo la maggior parte delle persone. Non è possibile da parte sua far proprio quell'approccio ai problemi del coronavirus espresso da molti intellettuali, che rischia di apparire narcisistico ed egocentrico nella misura in cui si ritiene la propria concezione di qualità della vita prevalente e centrale, nonché più nobile, rispetto a quella posseduta da altri e quindi ritenuta meritevole di essere tutelata in via privilegiata da parte del potere politico. In tale caso quest'ultimo sarebbe chiamato a fare una scelta valoriale – da Stato etico: decide di privilegiare un certo ideale di "vita degna" e di garantirla, trascurando le altre opzioni e le altre visioni di vita. Si verrebbe a configurare – per sfuggire alla "dittatura sanitaria" – una vera e propria "dittatura morale", con una legislazione che promana da una visione etica e valoriale della vita, intesa in modo olistico, indifferente a coloro che vorrebbero innanzi tutto essere rassicurati e protetti nella loro vita intesa riduzionisticamente in modo biologico.

Con ciò non si vuole negare il diritto e anche l'opportunità di un dibattito pubblico su certi aspetti della vita associata e sul valore della vita, ma solo mettere in guardia dal giudicare su tale base le politiche concrete assunte dal decisore politico o – peggio ancora – voler fare di certe opzioni etiche o religiose il fondamento della legislazione in una società pluralista e articolata. Come la storia ci testimonia, è questa la base che in passato ha segnato secoli oscuri per intolleranza, persecuzioni e guerre religiose. Sta in ciò la difficile arte della convivenza sociale, che non ci permette di essere arbitri della nostra vita come se fossimo su un'isola deserta, senza interazioni col resto dell'umanità, ma ci rende intessuti in un fitto intreccio di relazioni sociali e pertanto ci impone di rispettare le esigenze e le sensibilità altrui, senza sovrapporre ad esse le nostre opzioni filosofiche di fondo.

Note

[1] Non posso dilungarmi su tale argomento e mi sia concesso rinviare ai molti lavori da me dedicati a tale tema, ad es. "Russell e la nascita dell'idea di filosofia scientifica", in *Filosofia, scienze, cultura*, a cura di G. Bentivegna, S. Burgio e G. Magnano San Lio, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2002: 181-218; "Per la storia della filosofia scientifica. Il Circolo di Vienna e la Scuola di Leopoli-Varsavia", in Aa.Vv., *Filosofia e scienze. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, a cura di G. Gembillo, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005: 109-141; "Il pensiero infermo. Origine e destino della filosofia scientifica", in *Sulla filosofia italiana del Novecento*, a cura di B. Bonghi e F. Minazzi, Franco Angeli, Milano 2008: 151-174; ecc.

[2] Cfr. G.C. Rota, *Pensieri discreti*, Garzanti, Milano 1993: 29-43 e *passim*.

[3] K. Houston-Edwards, "Il gioco dei numeri", in *Le Scienze*, novembre 2019: 37.

[4] L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, Adelphi, Milano 1980: 16.

[5] Una conferma indiretta di tale comportamento è data dal *gentlement agreement* raggiunto tra i gruppi parlamentari l'11 marzo 2020, in occasione del voto per autorizzare lo scostamento di bilancio di venticinque miliardi di euro. «Con un accordo raggiunto all'unanimità si è deciso di garantire il conseguimento della maggioranza richiesta per tale decisione, diminuendo proporzionalmente la consistenza dei gruppi parlamentari in modo di assicurare, comunque, la presenza di 350 deputati. In tal modo, il numero ridotto di presenze in aula ha consentito di rispettare la regola del distanziamento sociale e rassicurare i parlamentari sul versante del pericolo dei contagi» (I. Nicotra, *Pandemia costituzionale*, Editoriale Scientifica, Napoli 2021: 76-77). Tale accordo ha un senso, ovviamente, se ciascun deputato non decide autonomamente, in libertà e coscienza, ma fedelmente in accordo del gruppo o partito cui appartiene. Altrimenti si potrebbero avere delle brutte sorprese.

[6] Cfr. I. Nicotra, *op. cit.*: 62.

[7] Si veda ad es. S. Cassese nella intervista a *Omnibus* del 17.05.21 – https://www.ilsussidiario.net/news/cassese-draghi-un-dpcm-e-troppi-decreti-ma-ce-dialogo-con-parlamento-fa-fatti/2172026/ – o le persistenti critiche di Giorgia Meloni (all'opposizione) (https://www.fanpage.it/politica/meloni-contro-dpcm-draghi-si-poteva-fare-decreto-legge-grave-limitare-cosi-liberta-persone/) che fanno singolare contrasto con il mutismo di Matteo Salvini (ora in maggioranza).

[8] Cfr. Nicotra, *op. cit.:* 12.

[9] *Ivi*: 70.

[10] Cfr. G. Agamben, *A che punto siamo? L'epidemia come politica*, Quodlibet, Macerata 2020 (ePub): 10, 14, 15, 22, ecc.

[11] Tutte queste espressioni sono rinvenibili in Agamben, *op. cit.*: 13, 14, 16, 18 ecc.

[12] A. Pensotti, "Where is Science Going? An Interview with Professor Giorgio Agamben", in *Organisms: Journal of Biological Sciences*, vol. 4, no. 2: 106.

[13] A.G. Biuso, "Contro i negazionismi", in *Dialoghi Mediterranei*, n. 47 gennaio-febbraio 2021: 519-20.

[14] A.G. Biuso, "Epidemie barbariche", in *Koiné*, a. XXVII, nn. 1-4: 87.

Francesco Coniglione, già professore ordinario di Storia della filosofia all'Università di Catania, Presidente della Società Filosofica Italiana (2017-2019) e Coordinatore del Dottorato del suo Dipartimento. Si è interessato della storia della filosofia scientifica, con speciale riguardo per la scuola polacca, e ha anche condotto una ricerca sulla società della conoscenza all'interno del 7° Programma Quadro dell'EU (*Through The Mirrors of Science, New Challenges for Knowledge-Based Societies*, Ontos Verlag, Heusenstamm 2010). Ha pubblicato volumi e articoli sulla storia filosofia scientifica italiana, europea e polacca e sta attualmente conducendo un'ampia ricerca sull'intersezione tra razionalità scientifica e forme alternative di conoscenza, con particolare interesse per quanto è stato classificato nel campo della "irrazionalità" (misticismo, esoterismo e "rejected knowledge"). Ciò lo ha portato recentemente a confrontarsi col pensiero antico e con autori "eterodossi" rispetto alla tradizione filosofica occidentale. Tra le sue più recenti pubblicazioni v'è l'edizione italiana dei saggi dell'epistemologo polacco Ludwik Fleck: *Stili di pensiero. La conoscenza scientifica come creazione sociale,* Mimesis, Milano-Udine 2019.

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

L’intenso breviario di un antropologo visionario

di Antonino Cusumano

Danilo Dolci raccontò una volta in un’intervista televisiva l’esperienza dell’incontro a Partinico con un anziano contadino che raccoglieva tra le mani fiori di gelsomino da un pergolato. Gli si avvicinò e chiese se si preparava a fare il tè con i fiori. Ma il contadino rispose che avrebbe messo i gelsomini davanti alle fotografie dei genitori. «Dentro mi sono sentito trasalire – confessò Dolci – io passo per poeta e penso al tè di gelsomino. Lui ritenuto incolto è in uno splendido rapporto con la fonte della sua vita». Ma aggiunse: «L’anziano vedendomi un po’ sbalordito, si avvicinò e mi diede tutti i gelsomini di cui aveva colme le mani: tieni ti profumano la macchina, mi disse». L’indomani lo scrittore sentì il bisogno di rincontrarlo per ringraziarlo per la lezione che aveva appreso. Ma il contadino lo anticipò amabilmente per chiedergli come si fa il tè con il gelsomino. «Quel piccolo

anziano mi aveva insegnato – commentò alla fine Danilo Dolci – che un rapporto esclusivamente unidirezionale è un rapporto violento».

Forse non c'è nulla di più affascinante nel lavoro di ricerca antropologica del conoscere attraverso l'osservare e scoprire al tempo stesso di essere osservato, di interrogare e accorgersi di essere interrogato. Caduta l'onnipotenza e l'onniscienza di chi prende la parola al posto dell'Altro perché ha il privilegio di possedere la scrittura, quest'ultima è stata – come è noto – oggetto di un profondo processo di revisione critica, che ne ha evidenziato le strategie retoriche di rimozione e occultamento, le ambiguità e le parzialità delle rappresentazioni testuali, la presunta e improbabile oggettività delle monografie classiche dell'etnografia. Con la crisi dei tradizionali modelli di autorità messi in discussione dalla rivoluzione ermeneutica dell'antropologia riflessiva si è definitivamente incrinata l'egemonia del ricercatore che si arroga il diritto di fare domande a quanti si attribuisce unilateralmente il dovere di dare risposte. Il passaggio dal paradigma monologico a quello dialogico ha portato alla luce quanto era sempre rimasto nell'ombra, nella separatezza del tempo del campo da quello del testo: la dimensione soggettiva e la biografia intellettuale, le problematicità della ricerca e le suggestioni della memoria, la processualità del lavoro e le tecniche di come un sapere si assume, si scrive e si offre alla lettura.

Nel denso e segreto punto d'incrocio tra esperienza etnografica ed elaborazione antropologica si situano quegli scritti ai confini della letteratura, dello stile narrativo, del diario e dell'autobiografia. Un genere di testi classificati di norma come 'paratesti', in passato oscurati, censurati e sacrificati in ossequio a supposti criteri di oggettività scientifica e per effetto di quella tendenza all'autonascondimento, a quella sorta di "non detto" metodologico che a lungo ha pesato sulla messa in forma del flusso delle idee e dei dati conoscitivi. I pensieri vaganti che si addensano ai margini della ricerca possono avere l'asistematicità delle note estemporanee oppure la scrittura più controllata delle cosiddette Note di campo, che il canone comunque prevede accompagni l'indagine nel suo farsi. Dentro quelle pagine entrano intuizioni, umori e malumori, osservazioni e prime impressioni, dubbi e interrogativi, semplici descrizioni dei contesti o riflessioni rapsodiche, mappe e ipotesi, una massa di appunti destinati a restare fuori dal testo, se pure ad esso correlati, complementari o propedeutici. Spesso la forma diaristica che può sconfinare nel monologo interiore trasforma l'autore in scrittore, l'antropologo in narratore, confermando quanta ispirazione letteraria sia indissolubilmente connessa a questa scienza dell'uomo, ribadendo quanto ha esemplarmente dimostrato il compianto Alberto Sobrero nel suo impareggiabile studio *Il cristallo e la fiamma* (Carocci 2009).

Senza questo radicato e profondo legame nel segno dell'attitudine universale al narrare «come parte del patrimonio con cui ognuno di noi viene al mondo» (Sobrero 2009:40), non avremmo avuto i *Tristi Tropici* di Lévi-Strauss che Todorov ha definito «un libro profondo, saggio, triste, ricco di sapere e di riflessioni! Le scienze umane non avrebbero potuto produrre niente di meglio!». Quel che per il suo autore era una digressione, «un libro scritto mettendo da parte il suo lavoro scientifico – aggiunge Todorov (2010: 132) – continuerà ad essere letto, a differenza dei quattro volumi delle *Mitologiche*, esiti della sua analisi strutturale dei miti, che non saranno molto letti in futuro, o lo saranno in quanto raccolte di miti piuttosto che come scienza dei miti». Senza i *Tristi Tropici* non avremmo conosciuto il "disancoramento cronico" di cui ha sofferto Lévi-Strauss, quella fragilità esistenziale per cui in nessun posto si sentirà più a casa sua, non avremmo probabilmente capito fino in fondo il senso ultimo del progetto umanistico della sua antropologia.

La letteratura dunque scorre nelle vene della scrittura antropologica attenta non solo alle storie di vita ma tout court alla vita degli uomini, alle loro speranze, alle loro sofferenze, al loro immaginario. Da qui quell'intimo disagio del ricercatore, quel «sentimento di sconfortata inadeguatezza» che muove dalla consapevolezza di «quale sforzo intellettuale ed etico occorra per trasformare l'esperienza dell'incontro etnografico in comprensione, racconto, progetto». Così scrive Francesco Faeta nelle

prime pagine del suo ultimo libro, *L'albero della memoria. Scritture e immagini*, edito dal Museo Pasqualino di Palermo (2021). Un testo antologico di note, di riflessioni, di citazioni estratte dal taccuino di appunti tenuto dall'autore per più di quarant'anni, dal 1976 al 2019, «una sorta di backstage del lavoro di uno studioso di scienze sociali in anni determinanti della vicenda italiana». Si tratta di una scrittura «affrancata da un immediato orizzonte professionale, dalle sue tirannie e dalle sue angustie», accompagnata o sollecitata da fotografie, che sono, si sa, consustanziali all'intensa e feconda esperienza etnografica di Faeta, da sempre impegnato a presidiare e scandagliare i confini tra parole e immagini.

Nel circolo ermeneutico nel quale – come ha spiegato Lèvi-Strauss – si trova inevitabilmente coinvolto l'osservatore, in quanto parte della propria osservazione, l'antropologo che assembla frammenti di memoria autobiografica è palesemente esposto alla nuda narrazione di sé, del suo percorso scientifico e umano, del suo sguardo sul mondo. In questa tensione espressiva ci si può trovare di fronte «a pensieri rigorosi o a sentimenti palpitanti. – ha annotato Elsa Guggino (1993: 251) – Temo soprattutto gli ultimi, ma i primi non poco mi turbano. Temo l'equivocità che insidia troppo spesso il sentire commosso; mi turba colui che sa come *veramente* stanno le cose». Francesco Faeta in questo libro, così personale, così «rischiosamente e ambiguamente sospeso tra autobiografia, racconto, reportage e saggio», sembra voler proprio sfuggire alle retoriche sentimentali e alle arroganze dell'intelligenza, testimoniando l'onestà dell'interrogare e dell'interrogarsi quali mozioni fondamentali della ricerca antropologica e del suo stesso modo di abitare la vita e il mondo.

«La scrittura antropologica – aveva scritto Faeta in un altro volume, *Strategie dell'occhio* (1998: 127), – non è un resoconto scientifico ma neppure un romanzo. Costituisce forma intermedia proprio in quanto narrazione, attiene, per qualche verso, al resoconto scientifico perché deve comunque dare ragione di una realtà esistente fuori dal soggetto, di qualche oggettività empiricamente percepibile». Ne *L'albero della memoria* l'autore ripercorre i luoghi dei suoi pellegrinaggi intellettuali, ripropone i temi centrali dei suoi studi e le questioni del suo impegno culturale e politico, tenta qualche bilancio, traccia qualche ipotesi di futuro, descrive, racconta, ragiona, ricorda. Torna ad attraversare il tempo e lo spazio di una intera vita, riannoda i molteplici fili degli incontri, delle amicizie, delle letture. Pone domande sul destino delle città, dei paesi, del mondo contadino, delle diaspore, della fotografia e della stessa antropologia. Nelle pagine di questo complesso e illuminante breviario i vivi dialogano con i morti, *le ragioni dello sguardo* con le ragioni della scrittura, la realtà quotidiana con le rappresentazioni simboliche dell'immaginario popolare.

Da Melissa a New York Faeta passa in rassegna gli anni e i paesaggi di convulse trasformazioni, di coraggiosi ammutinamenti e di vili tradimenti. Scorci di un Novecento di idealità e di fermenti, di utopie e di sconfitte. Nelle Note ai margini della ricerca sulla strage di Melissa, «luogo di baroni immemori, avidi gabelloti, pastori folli», l'antropologo scrive tra dicembre 1978 e febbraio 1979: «visto da qui il socialismo appare unica cosa umana, segno e sostanza dello stare nel mondo, forzandone le oscure e ottuse ragioni. Qui si avverte che l'ingiustizia, al di là della precisa percezione storica che di essa si ha, è un male ontologico che rende manifesta una più complessiva estraneità e riottosità del mondo». Dalla Calabria muove l'apprendistato dei suoi studi e alla Calabria Faeta torna ciclicamente e nostalgicamente, come ad un grembo materno, ad un riparo sicuro, una sorta di *axis mundi,* di asse cosmogonico, orizzonte dove tutto è cominciato e tutto confluisce. Quel territorio magico e straziato è misura del tempo immobile come dei tumultuosi e rovinosi processi di cambiamento, è spazio in cui la stessa antropologia è sfidata nelle sue perenni evoluzioni.

«Compito della nostra disciplina – scrive in una pagina del 27 giugno 1987 – sarebbe quello di misurarsi con tale realtà che resta, per fortuna, in parte estranea al pensiero critico e pertanto ancora riconoscibile ed esperibile. Tuttavia mi pare che ormai i tamburi tacciano: crassi assessori, ignoranti di pratiche e segni, strumentalmente si dividono la torta dei bisogni popolari; identità locali superfetano, alimentate da poteri

impresentabili; festival sorgono per restituire artificialmente sangue e carne ai fantasmi; ricchi premi sono distribuiti ai complessi folkloristici; i villaggi lontani sono deserti, come i monti che li circondano».

Nel suo peregrinare per i paesi-cimitero e i cimiteri-paesi calabri, tra riti che mutano la loro natura e altri che resistono nel profondo, Faeta descrive con le suggestioni della memoria e la grazia della narrazione i luoghi della sua infanzia, la casa paterna, le lunghe estati in campagna, gli odori pungenti e le sonorità di una lingua indimenticata: «Ho l'impressione che molte delle cose che poi sono venute abbiano avuto una loro genesi in quel tempo e in quello spazio aurorale». Non aveva origini contadine la sua famiglia ma a quel mondo comunque apparteneva, a quell'orizzonte culturale. «Rispetto alla morte, ai morti, a Dio, ai suoi ministri in terra, al mondo esterno, allo Stato e ai suoi poteri, a esempio, il pensiero dei nostri anziani poco si discostava da quello della maggior parte dei contadini». E tuttavia nel ripensare a quell'esperienza aurorale resta pur sempre imperscrutabile e inintelligibile *il mistero della differenza*, lontana e irraggiungibile la com-prensione profonda di quel mondo le cui ragioni «non sono sempre culturalmente e socialmente esperibili, ma allogano in domini indefiniti, inerenti forse ad altre scienze ma, più probabilmente, ad un sapere, eticamente rischiarato, che non siamo ancora giunti a riconoscere, nominare e porre all'opera».

Chinato a raccogliere ad una ad una le foglie staccate dall'albero della memoria, l'antropologo denuncia «l'insufficienza degli apparati conoscitivi che consuetamente maneggiamo», la sostanziale inadeguatezza della scienza a rischiarare l'oscuro enigma della condizione umana. Sarà anche per questo che Francesco Faeta ha sempre coltivato lo studio e l'uso della fotografia non come ausilio complementare della scrittura ma come insostituibile strumento di decostruzione dello sguardo, «ponte gettato attraverso le acque scure dell'incomprensione o del fraintendimento», formidabile chiave di lettura della realtà o della sua rappresentazione nonché documento della stessa attività conoscitiva che presiede alla investigazione etnografica. Non poche pagine del taccuino sono dedicate alla fotografia che ha dato corpo e vita alle sue campagne di ricerca sul campo, sui cimiteri rurali e sulla morte nella cultura popolare, sui Carnevali e le Pasque del Mezzogiorno d'Italia e sulle forme dell'abitare, sulle stazioni e sulle periferie di Roma, sui musei e sui luoghi d'arte contemporanea. Dense osservazioni sui paesaggi urbani e umani accompagnano immagini di porti e litorali italiani, di città americane e di quartieri parigini, di cieli e volti di uomini e donne di Calabria. Una selezione di figure che senza didascalie e in una postura autonoma rispetto al testo riescono a dare senso e contesto alle parole.

Non sfuggono a Francesco Faeta i sommovimenti planetari destinati a trasformare le geografie e le dinamiche antropologiche dei continenti. In una pagina datata 4 novembre 1978 ipotizza l'avanzare di «diversità di nuova morfologia», si chiede se la nostra disciplina sarà in grado di «riconoscere i nuovi soggetti sociali portatori del messaggio dell'alterità». E dieci anni dopo davanti al fenomeno degli immigrati che si rendono visibili ai semafori delle strade, diventati punti d'incontro di mondi diversi, scrive: «Si possono lasciare tutti costoro fuori dall'auto, confinati nell'incerto film del parabrezza, nell'irrealtà di una metropoli intravista, o li si può accogliere, sia pur per un attimo, nel nostro microcosmo semovente, premendo un tasto o girando una manovella». E più recentemente in una nota del 2004 scritta durante un suo soggiorno a Parigi commenta:

«Cerco di entrare negli occhi dei bambini che vedo nel metrò o nelle strade, quando ho la possibilità di farlo. Perché mi sembra che più che da ogni altra lettura politologica, sociologica o antropologica, è dall'interno di quei fondi, e in genere scuri, occhi infantili, che è lecito aspettarsi qualche risposta». (…) «ma intanto il mondo è esploso, si è messo in movimento e nessun saggio rimedio è più possibile prendere. (…) Chi abiterà, in un prossimo futuro, le terre desolate dell'assenza, chi conforterà la melanconia di coste, savane, foreste e paludi svuotate? Saranno nuove schiere di capitalisti alla rampante ricerca delle ultime risorse planetarie o le orde dei sopravvenuti fondamentalisti che avranno finalmente avuto ragione di ogni mite e umile dissenso?»

L'attualità delle domande reiterate come inquieto e ostinato contrappunto lungo tutto il libro accompagna e ispira il progetto di un'antropologia visionaria, vissuta ancora come rimorso ma soprattutto come ininterrotta ricerca del senso, viatico etico-civile di utopie di riscatto e di giustizia. Ragionando da sempre sullo statuto delle immagini e sulla politiche dell'immaginario Faeta resta particolarmente attento alle complesse connessioni di simboli e segni nelle sfide aperte dalla postmodernità e dalle nuove frontiere delle scienze. «Appare evidente – egli scrive – come il reale non sia che un'elaborazione del fantastico (…) e come il fantastico sia la forma privilegiata del reale». Da qui lo sguardo volto oltre l'orizzonte a conoscere e riconoscere le nuove forme di umanità nei figli degli immigrati stranieri, a individuare nell'*experialismo* il fenomeno di governo dei territori del Sud che lo Stato ha abbandonato a sé stesso, a intravedere implosioni e apocalissi negli sviluppi sperimentali dell'ingegneria genetica, fino a pronosticare «un'opaca entropia dell'umanità», fino a vaticinare in una nota del 4 dicembre 1985 presagi che sembrano parlare alla nostra angosciosa contingenza pandemica e alle catastrofiche condizioni climatiche della Terra: «Potrebbe esserci un momento di ineguagliata tragicità nella vicenda del pianeta e dei viventi: quello in cui gli ultimi mortali vedranno consumare le briciole del loro tempo sotto gli occhi indifferenti o beffardi degli immortali (o dei diversamente mortali)».

Questioni culturali che al di là delle ideologie ripropongono con nuovi accenti il paradigma antropologico della "crisi della presenza" e la necessità di un nuovo "ethos del trascendimento" a fronte della minaccia di collasso dell'Antropocene, dei rischi correlati alla fragilità ambientale e alle emergenze ecologiche. Dall'antropologia lo studio delle società tradizionali insegna il peso delle interdipendenze nel sistema delle relazioni uomo-natura, l'importanza del dialogo fra le culture, il valore inalienabile dei beni comuni. Il futuro immaginato, pur «in una stagione di caotica e contraddittoria regressione della società occidentale (e occidentalizzata)», è scritto nelle pagine della memoria, origina e palpita nel ricordo di un tempo in cui «si guardava alla sostanza umana delle persone, ai doni come testimonianza di una solidarietà possibile e praticabile, all'innocenza infantile, trasparente messaggio dei morti e degli dèi, della loro misericordia».

Ricordare è un po' come immaginare e nell'*Albero della memoria* di Faeta l'antropologia non poteva non incontrarsi e confondersi con la letteratura, con quella raffinata scrittura che nell'arte del narrare storie confina con l'estetica, con l'epica, con il mito. Del resto, Sciascia ebbe a dire in un convegno che gli antropologi studiano la cultura, le culture. Gli scrittori invece la narrano, la raccontano, la rappresentano. Ma se certa antropologia studia le realtà di lunga durata, le invarianze, le permanenze culturali, così pure molta letteratura proprio in queste realtà, nelle permanenze e nelle invarianze, ha trovato humus e ragioni.

La verità è che quando gli antropologi indagano nell'universo umano della memoria coagulata nelle storie di vita diventano essi stessi i nuovi narratori della contemporaneità. Così, per molti aspetti, alcuni passaggi autobiografici del libro di Faeta assumono un'indubbia connotazione letteraria, una dimensione poetica e meditativa, senza togliere nulla alla densità della riflessione antropologica. Così è nel ricordo del padre, intravisto su un treno in partenza nel buio di una stazione ferroviaria di un paese calabrese.

«Lentamente il treno si muove per acquistare, poi, velocità. Mio padre, e poi il treno, spariscono. Resta l'ombra vorticosa e la sensazione di un sogno; la solitudine dell'alba quando gli ingannevoli messaggi della notte dissolvono, e di un tempo che inesorabilmente va trascorrendo. Per anni, durante l'infanzia, restiamo accanto a loro in intimità totale, ma senza alcun mezzo reale di comprensione (rapiti come siamo dalla nostra numinosa vicenda). Quando tali mezzi appaiono e iniziamo a chiederci chi essi siano – e siano stati – in vero, al di là delle maschere del dovere e dell'affetto, quali sentimenti e vicende abbiano vissuto, come abbiano patito e gioito, è già cessata quella miracolosa e sublime intimità e, immersi nella nostra routine, li osserviamo perplessi e titubanti. Ci avvertiamo distanti, poi, quando si perdono nei malati meandri della loro senilità e quando cerchiamo di legare il nostro e il loro tempo con faticosa impazienza».

Il rimpianto del tempo perduto, dei debiti mai del tutto saldati, dell'umana irrisolta incomprensione fa dire all'autore, alla fine della nota, che «restiamo ignoti a noi stessi». In altre pagine il racconto indugia nella descrizione dei paesaggi, specie in quelli dei paesi del profondo sud, «sineddoche del mondo», laddove soffiano venti che gemono, «nell'incipiente meriggio, lungo la parte che guarda il mare, nella dimora infantile di Accaria», passavano i carretti «che sollevavano sotto le loro ruote una scia di frementi scintille, una stretta via lattea, prima di sparire ingoiati nell'ombra», e tra i vicoli stretti di Nicastro scende «una sera inquieta di vento improvviso, di presenze animali attonite agli angoli, di dense ombre altalenanti, di fumi e odori acri nell'incipiente inverno, di nuvole rapide e leggere e di improvvise stelle riverse, di anziani bevitori nelle cantine fredde…». In forma di meta-letteratura o di meta-antropologia (poco importa), il passato rimemorato non sembra appartenere a una qualche temporalità ma a quanto di invisibile e di irriflesso prova a trascenderla: «a quanto è a monte del mestiere dell'antropologo, insomma, e che forse ne costituisce la ragione, a quanto è a valle di esso, e forse ne costituisce l'esito meno effimero».

Il potere maieutico della scrittura che racconta e presentifica il passato converte la vita privata in una storia pubblica, una testimonianza che convoca in una sorta di Spoon River gli amici che non ci sono più, le persone care, gli autori dei libri amati, delle opere d'arte ammirate. Faeta ricorda fra i tanti la moglie Marina Malabotti, i compagni del lavoro fotografico Mario Dondero e Marina Miraglia, l'amico Arturo Zavattini e il padre Cesare, gli artisti Ernesto Treccani e Mario Schifani, l'antropologo Antonino Buttitta e il fondatore della Casa Museo di Palazzolo, Antonino Uccello: «forse niente e nessuno mi ha saputo restituire il senso della necessità e della nobiltà della memoria, come quell'esperienza, pur sviluppata in un piccolo paese dell'estrema periferia nazionale». Tutto il libro è attraversato da nomi familiari alla storia del Novecento, da figure meno note e tuttavia protagoniste nelle esperienze di formazione e di maturazione dell'autore. La loro scomparsa non ha obliterato la loro presenza.

A leggere bene, la morte che ricorre insistente nelle pagine di Faeta come nella vita e nei suoi studi trova riscatto nel rito della memoria che laicamente salva le identità di ciascuno dal definitivo ed eterno dissolvimento. «Il tempo della memoria – ha scritto Alberto Asor Rosa (2002: 99) – è il crepuscolo, quando la luce, una luce radente, toglie consistenza ai corpi ma allunga le ombre». E l'antropologo, riconoscendosi nel culto dei defunti della cultura contadina, rivendica l'appartenenza a quella comunità immaginaria fatta di vivi, di morti e di nascituri, anelli dell'infinita catena delle generazioni che risale all'origine dei tempi. Il vuoto delle loro assenze diventa tuttavia irrimediabile «quando, accanto alla mancanza dei corpi, si sperimenta quella delle idee, del loro rigenerante, benché illusorio, potere d'illuminazione sulle nostre esistenze». Da qui la nostalgia del passato, di luoghi e persone assenti ma ancora viventi, che non è incompatibile né inconciliabile con l'utopia del futuro possibile.

Faeta, in tutta evidenza, non ha nostalgia della fame e della miseria di un mondo che ha conosciuto emigrazioni e privazioni. Non insegue retrotopie consolatorie e illusorie. La sua nostalgia rinvia ad una concezione circolare del tempo, in cui il passato – ereditato, ripensato e rinnovato – ritorna sotto forma di futuro. Una nostalgia «critica e riflessiva» e perfino «sovversiva» che, per usare le parole di Vito Teti (2020: 15), «finisce paradossalmente con lo scardinare l'idea stessa di modernità e svela le illusioni e l'impossibilità delle magnifiche sorti progressive».

Non sappiamo se la pandemia è una tragica ma effimera parentesi o sarà piuttosto un'endemica e angosciosa compagna delle nostre giornate. La lezione appresa da Danilo Dolci dal contadino di Partinico vale ancor più oggi nel tempo segnato dal trauma collettivo dell'evento epidemico. Non un'invasione aliena ma una lunga e perturbante catena di cause endogene, tutte riconducibili ai modelli culturali del capitalismo mondializzato e dell'Occidente neoliberista che ci hanno reso soli, egoisti e vulnerabili. La critica della presunzione antropocentrica trova nell'intenso breviario di

Francesco Faeta le parole e le idee di un visionario progetto che immagina un nuovo e antico umanesimo, che fa della vita una impresa collettiva fondata su com-prensione, cooperazione e condivisione.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Riferimenti bibliografici

A. Asor Rosa, *L'alba di un mondo nuovo,* Einaudi Torino 2002

F. Faeta, *Strategie dell'occhio*, FrancoAngeli Torino 1998

F. Faeta, *L'Albero della memoria. Scritture e immagini*, Museo Pasqualino Palermo 2021

E. Guggino, *Il corpo è fatto di sillabe*, Sellerio Palermo 1993

C. Lévi-Strauss, *Tristi Tropici*, Il Saggiatore Milano 1960

A. M. Sobrero, *Il cristallo e la fiamma. Antropologia tra scienza e letteratura*, Carocci Roma 2009

V. Teti, *Nostalgia. Antropologia di un sentimento del presente*, Marietti Bologna 2020

T. Todorov, *Una vita da passatore. Conversazione con Catherine Portevin*, Sellerio Palermo 2010

Antonino Cusumano, ha insegnato nel corso di laurea in Beni Demoetnoantropologici presso l'Università degli Studi di Palermo. La sua pubblicazione, *Il ritorno infelice*, edita da Sellerio nel 1976, rappresenta la prima indagine condotta in Sicilia sull'immigrazione straniera. Sullo stesso argomento ha scritto un rapporto edito dal Cresm nel 2000, *Cittadini senza cittadinanza*, nonché numerosi altri saggi e articoli su riviste specializzate e volumi collettanei. Ha dedicato particolare attenzione anche ai temi dell'arte popolare, della cultura materiale e della museografia. È autore di diversi studi. Nel 2015 ha curato un libro-intervista ad Antonino Buttitta, *Orizzonti della memoria* (De Lorenzo editore). La sua ultima pubblicazione, *Per fili e per segni. Un percorso di ricerca,* è stata edita dal Museo Pasqualino di Palermo (2020).

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

Qayrawān: «mère des cités du Maghreb»?

Grande Moschea di Qayrawan (ph. Alessia D'Accardio)

di *Alessia D'Accardio Berlinguer*

La città tunisina di Qayrawān, fondata nel 670 da ʿUqba ibn an-Nāfiʿ, fu il primo centro storicamente arabo-islamico del Maghreb (Tunisia, Algeria e Marocco). Scelta come base militare durante le campagne di conquista musulmana del Nord Africa verso Occidente, Qayrawān diventò poi capitale del regno aghlabide nel IX secolo e centro culturale, religioso e giuridico malikita per tutto l'Occidente islamico durante i primi secoli dell'egira. Sebbene già a partire dalla fine del X secolo dovette cedere la sua supremazia alla vicina Mahdiyya, nuova capitale del regno fatimide, Qayrawān è comunque rimasta nei secoli il centro culturale e giuridico-religioso sunnita del Maghreb. Questa città ha ricoperto a lungo un ruolo egemone, non solo per i musulmani, ma anche per i numerosi studiosi occidentali che si sono interessati alla cultura arabo-islamica nordafricana e che ne hanno riconosciuto l'influenza nella regione. Tra questi ultimi, nel presente studio ci si interesserà soprattutto alla figura di William Marçais, pioniere del maggiore filone di studi in dialettologia maghrebina.

Il ruolo di William Marçais

I fratelli George (1876-1962) e William Marçais (1872-1956), come poi anche il figlio di William, Philippe (1910-1984), furono membri del governo francese stabilito in Nord Africa durante l'età coloniale e lavorarono tutti e tre principalmente come direttori di diverse madrase in Nord Africa. Essendosi dedicati anche agli studi archeologici (George) e linguistici (William e Philippe) relativi alla cultura arabo-islamica, essi si distinsero per aver portato a termine lavori di inestimabile valore, tuttavia, non privi di cospicue lacune causate dagli approcci teorici e metodologici utilizzati (Benkato 2019).

Nel suo capitale lavoro sul dialetto tunisino di Takrouna del 1925 e nel suo contributo "Les parlers arabes" in *Initiation à la Tunisie* del 1950, William Marçais per primo portò all'attenzione della comunità scientifica la profonda "arabicità" non solo culturale, ma anche linguistica, esercitata dalla Tunisia in seno al Maghreb, sia in chiave sincronica, sia in chiave diacronica, presentando l'*Ifrīqiya* del VII secolo come «foyer d'arabisation plus important» e come base geografica di partenza per l'arabizzazione del Maghreb, della Sicilia e di Malta (Caubet 2004: 62). La centralità della Tunisia nel processo di islamizzazione e (più importante per la nostra analisi) di arabizzazione linguistica del Maghreb è stata inoltre dallo studioso direttamente correlata proprio alla centralità della città di Qayrawān, che nel 1925 definì «mère des cités du Maghreb, métropole du Maghreb, boulevard du mâlikisme» (W. Marçais — Guiga 1925: XXVIII-XXXVII).

Essendo tra i primi studiosi ad occuparsi di dialettologia araba e avendo già descritto alcuni dialetti arabi parlati in Tunisia, Algeria e Marocco, William Marçais fu nuovamente il primo a notare la presenza di caratteristiche linguistiche comuni tra i dialetti cittadini tunisini e i dialetti dei vecchi centri urbani del Maghreb. A partire da questa intuizione, l'arabista arrivò ad affermare venticinque anni dopo che tali somiglianze sarebbero state il risultato di un sostrato linguistico comune, corrispondente alla varietà di arabo parlato proprio a Qayrawān (arabo *qayrawānī*) e diffusosi poi nella regione maghrebina tra il VII e il IX secolo (W. Marçais 1950: 219). In seguito ai suoi studi, risalenti all'età coloniale francese, e grazie al prestigio di cui la sua figura ha sempre goduto presso la comunità scientifica, la varietà linguistica parlata a Qayrawān a partire dal VII secolo, è stata sempre considerata come la prima varietà di arabo parlato nel Maghreb, nonché la varietà madre degli attuali dialetti dei centri sedentari e rurali della regione.

Questa teoria è, infatti, rimasta cardinale all'interno degli studi di dialettologia maghrebina ed è stata in seguito ripresa dalla quasi totalità degli studiosi che si sono confrontati con la complessa questione dell'arabizzazione del Nord Africa. Tra tutti, ricordiamo il linguista francese David Cohen che nel 1988 definì le varietà linguistiche in cui erano state riscontrate le suddette somiglianze da William Marçais come *parlers kairouanais*, proprio perché considerate in origine le parlate delle antiche città del Maghreb dove i primi abitanti di Qayrawān si erano installati e dove il loro prestigio culturale avrebbe portato le popolazioni che coabitavano con loro ad adottarne la lingua. Tra queste varietà linguistiche, si contano le sedentarie di Tlemcen e Nedroma in Algeria, le sedentarie giudaiche di Fes e Sefrou in Marocco, di Tunisi e di Algeri e le parlate di villaggio della Jbala in Marocco, di Trara in Algeria e di Mahdiyya in Tunisia (Caubet 2004: 64).

Approccio metodologico coloniale e attuale dibattito scientifico

Tuttavia, allo stato attuale dell'arte, disponiamo di relativamente pochi studi sui temi dell'arabizzazione del Maghreb e dell'evoluzione linguistica in diacronia dei dialetti maghrebini. Si registra una grave mancanza di descrizioni dialettali esaustive e puntuali per gran parte dell'area linguistica arabofona del Nord Africa e soprattutto non sono stati ancora effettuati studi di rilievo nemmeno su aspetti base dell'arabo *qayrawānī* che risulta oggi praticamente ignoto. Di conseguenza, se la centralità culturale e religiosa della città è stata da sempre ampiamente riconosciuta e dimostrata dalla comunità scientifica, la sua paternità nel processo linguistico di arabizzazione del Maghreb è solo un'affermazione diffusa come verità, ma mai verificata. Risulta evidente, pertanto, la presenza di un significativo paradosso che sta alla base degli studi di dialettologia araba maghrebina perseguiti fino ai tempi più recenti.

Rimanendo nel contesto di quest'ultima riflessione critica, è opportuno evidenziare che è in corso anche un più ampio dibattito sull'affidabilità degli studi dialettologici, perlopiù di scuola francese, portati avanti in età coloniale, poiché troppo spesso questi non si sono basati su dati linguistici raccolti

sul campo, ma sulle intuizioni ed esperienze personali di singoli studiosi di grande prestigio: proprio come emerge dal presente studio con il caso di William Marçais (Benkato 2019: 14).

Tra le teorie attualmente più dibattute dalla comunità scientifica, ricordiamo quella relativa alla classificazione stessa dei dialetti nordafricani. Anche quest'ultima si basa sulle analisi condotte principalmente da William Marçais (W. Marçais — Guiga 1925; W. Marçais 1950), il quale suddivise le varietà di neoarabo sulla base di criteri tipologici influenzati dall'antica opposizione sociolinguistica "sedentario-beduino" proposta da Ibn Khaldūn nella sua *Muqaddima* del XIV secolo (Benkato 2019: 3). Per l'arabo maghrebino, a differenza delle altre varietà di arabo, tale bipartizione ha poi anche una dimensione diacronica (Caubet 2004: 64), poiché corrisponde alla bipartizione tra varietà hilaliche e pre-hilaliche, generatesi a partire dalle due ondate di arabizzazione del Maghreb. Dalla prima ondata, avviata dal VII secolo da contingenti militari, avrebbero avuto origine i dialetti sedentari o pre-hilalici (tra cui l'arabo *qayrawānī*); dalla seconda ondata, cominciata invece nell'XI secolo da parte delle tribù nomadi beduine dei Banū Hilāl, dei Banū Sulaym e dei Maʿqil, sarebbero derivati i dialetti beduini o hilalici (W. Marçais 1938).

Questo dibattito in corso vede in prima linea, tra gli altri, gli studiosi Adam Benkato, Luca D'Anna, Jairo Guerrero e Giuliano Mion, i quali hanno messo in risalto, quanto la bipartizione sociolinguistica tra varietà sedentarie e beduine e le definizioni storico-sociali "hilalico" e "pre-hilalico" risultino incomplete e limitate per il più complesso panorama della classificazione dei dialetti neoarabi, restando legate ad un approccio metodologico coloniale, non basato su dati linguistici raccolti sul terreno (Benkato 2019: 14). Allo stesso modo, anche la teoria secondo cui l'arabo *qayrawānī*, di cui non abbiamo dati linguistici raccolti e studiati, sia all'origine dei dialetti sedentari maghrebini è il risultato di antichi studi compiuti secondo un approccio teorico e metodologico coloniale, ormai in gran parte superato.

Nuove prospettive di studio

Avendo considerato, da una parte, necessario e urgente risolvere il suddetto assunto incoerente non ancora verificato e riconoscendo, d'altra parte, la centralità storica, culturale e religiosa della città di Qayrawān, abbiamo iniziato la fase preparatoria per lo studio sul terreno e, quindi, per la descrizione linguistica dell'arabo parlato oggi a Qayrawān. Condividendo l'approccio teorico-metodologico della nuova prospettiva di studi critici e tipologici (Benkato 2019; D'Anna 2020; Guerrero 2018; Mion 2015, 2018) che ridiscutono le tradizionali definizioni e analisi diffuse a partire dagli studi dialettologici di età coloniale in Nord Africa, copriremo finalmente questo punto di inchiesta non ancora studiato e individueremo i criteri scientifici necessari per verificare o smentire in chiave diacronica l'origine dei *parlers kairouanais*.

Documentare l'arabo *qayrawānī* permetterà, innanzitutto, di salvaguardare un patrimonio linguistico in evoluzione, destinato, come le altre parlate arabe, a subire un rapido livellamento verso la varietà linguistica parlata nella capitale (Gibson 2002). Portare a termine, poi, un'ampia descrizione linguistica (suddivisa in fonetica, fonologia, morfologia nominale e verbale e morfosintassi del sistema temporale, modale e aspettuale), in chiave sociolinguistica variazionistica, fornirà un importante contributo alla dialettologia maghrebina, colmando almeno parzialmente la grave assenza di descrizioni di arabo sedentario tunisino. La disponibilità di questa descrizione, inoltre, aprirà soprattutto la possibilità di rileggere criticamente il processo di arabizzazione linguistica nel Maghreb. Nel verificare, infatti, se questa varietà di arabo sia effettivamente stata all'origine dei cosiddetti *parlers kairouanais*, si offrirà una rilettura storica, sociolinguistica e di linguistica del contatto relativa al processo di arabizzazione nel Maghreb che attualmente ci appare oscuro. Questa linea d'indagine, per di più, potrebbe aprire la strada anche a successivi studi di linguistica storica e comparata centrati sui contatti linguistici e sui processi di arabizzazione che hanno avuto luogo in

Nord Africa a partire dal VII secolo, rivedendo criticamente il ruolo dinamico e l'evoluzione linguistica dei *parlers kairouanais*.

In attesa di poter iniziare le interviste sul campo, ritardate a causa della situazione sanitaria attuale, stiamo già lavorando alla comparazione linguistica delle maggiori isoglosse delle varietà sedentarie e rurali di arabo maghrebino, del Maltese e delle varietà di arabo parlate in *al-Andalus* e in Sicilia, ormai estinte. Queste analisi preliminari verranno poi integrate con la comparazione delle isoglosse attuali dell'arabo *qayrawānī*, in modo tale da poter verificare effettivamente se vi sono e quali sono i tratti linguistici comuni tra queste varietà. La possibilità di comparare dati raccolti in sincronia a Qayrawān con quelli già raccolti o studiati in diacronia a partire dai primi secoli dell'egira fino ai nostri giorni (cioè la maggior parte dei *parlers kairouanais*, le varietà di Sicilia di *al-Andalus* e il maltese) potrebbe sembrare una scelta poco accurata che non permette di giungere a un'analisi equilibrata e plausibile. Al contrario, tenendo conto dei dati linguistici raccolti, delle lingue di sostrato e di contatto che si sono susseguite nella regione e delle fonti storiche sulle prime conquiste arabe e sulla storia locale delle allora nuove città arabo-islamiche, si potranno avanzare sia delle ipotesi relative a cosa realmente potrebbe essere accaduto da un punto di vista linguistico a partire dal VII secolo in Maghreb, sia delle ipotesi di ricostruzione relative ad almeno alcune delle isoglosse del cosiddetto arabo "proto-maghrebino", parlato nella regione all'arrivo dei primi conquistatori arabi.

In conclusione, per rispondere alla principale domanda di ricerca che coincide con il titolo stesso di questo breve studio, possiamo affermare che da un punto di vista storico, religioso e culturale, Qayrawān sembra essere stata almeno fino al X secolo la «mère des cités du Maghreb». Tuttavia, è prudente iniziare a dubitare che l'arabo *qayrawānī* sia stato davvero la varietà di arabo da cui derivano tutti i dialetti maghrebini sedentari e rurali parlati ancora oggi in Tunisia, Algeria e Marocco. Ci auguriamo che ulteriori studi, non solo linguistici, ma anche storici potranno in futuro aiutarci a rispondere a questo quesito con più certezza.

Riferimenti bibliografici

Benkato, A. 2019. "From Medieval Tribes to Modern Dialects: on the Afterlives of Colonial Knowledge in Arabic Dialectology": *Philological encounters* 4: 2-25.

Caubet, D. 2004. "Dialectologie et histoire au Maghreb: pour une sociolinguistique historique", in J. Dakhlia (a c.): *Trames de langues, Usages et métissages linguistiques dans l'histoire du Maghreb*, Paris: Maisonneuve et Larose: 59-70.

Cohen, D. 1988. "Arabe", in J. Perrot (a c.): *Les langues dans le mondes ancien et moderne. Langue chamito-sémitiques*, Paris: Editions du CNRS: 105-124.

D'Anna, L. 2020. "The Arabic dialect of Chebba. Preliminary Data and Historical Considerations": *ZAL*.

Gibson, M. 2002. "Dialect leveling in Tunisian Arabic: towards a new spoken standard" in A. Rouchdy (a c.), *Language contact and language conflict in Arabic: Variations on a sociolinguistic theme*, London: Routledge Curzon: 24-40.

Guerrero, J. 2018. "Les Parlers Jbala-Villageois. Étude Grammaticale d'une Typologie Rurale de l'arabe Dialectal Maghrébin". *Dialectologia* 20: 85–105.

Marçais, W. 1938. "Comment l'Afrique du Nord a été arabisée. I. L'arabisation des villes": *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales* 4: 1-21.

— 1950. “Les parlers arabes” in A. Basset (a c.): *Initiation à la Tunisie*, Paris: Adrien Maisonneuve: 195-219.

Marçais, W. — Guiga, A. 1925. *Textes arabes de Takroûna (Textes, transcription et traduction annotée)*, Paris: Ernest Leroux. Introduzione.

Mion, G. 2015. “Réflexions sur la catégorie des «parlers villageois» en arabe tunisien”: *Romano-Arabica* 15: 269-279

— 2018. “Pré-hilalien, hilalien, zones de transition. Relire quelques classiques aujourd’hui” in G. Mion (a c.): *Mediterranean Contaminations. Middle East, North Africa and Europe in Contact*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag: 102-125.

Alessia D’Accardio Berlinguer, dottoranda in dialettologia araba presso l’Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”, dove nel 2019 ha conseguito la laurea magistrale in Lingue, Storia e Culture del Mediterraneo e dei Paesi Islamici. Diplomata in Lingua araba presso l’*Institut Bourguiba des Langues Vivantes* di Tunisi, è membro del gruppo di ricerca dell’Atlante Linguistico Mediterraneo per la Tunisia e co-fondatrice e editore di *Maydan – Rivista sui mondi arabi, semitici e islamici*.

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

Appunti sulla storia linguistica del Maghreb e sulle varietà giudeo-arabe

Ebrei libici in abito tradizionale, inizi 900

di *Luca D'Anna*

Il processo di arabizzazione del Nord Africa rappresenta uno dei capitoli più interessanti della storia linguistica dell'arabo, nonché una delle aree in cui il dibattito scientifico fiorisce ancora oggi, andando di pari passo con l'emergere di nuovi dati e con l'affinamento degli strumenti della linguistica storica. L'immensa distesa geografica che si stende dal Delta del Nilo fino all'attuale Marocco si trovava, dal VI secolo d.C., sotto il formale dominio dell'Impero Bizantino. L'amministrazione centrale, tuttavia, era di fatto assente, limitandosi a qualche guarnigione a presidio delle principali città costiere, nelle quali il greco e il latino erano ancora lingue di uso corrente.

Geograficamente, l'area è caratterizzata da una striscia costiera coltivabile, che ospita la maggior parte della popolazione e all'interno della quale si trovano i maggiori centri urbani. Al di là di questa striscia si stende un *hinterland* inospitale caratterizzato da aspri rilievi montuosi e aride zone desertiche. Questa immensa area, difficilmente controllabile, era (e in parte è ancora) dominio della lingua *tamazight*, parlata in diverse varietà con livelli differenti di mutua intellegibilità.

Secondo la vulgata comunemente accettata, ma oggi sempre più messa in discussione, l'arabizzazione del Maghreb avvenne in due diverse ondate. La prima seguì di appena un decennio la morte del Profeta Muḥammad. Una prima spedizione, guidata da ʿUqba ibn an-Nāfiʿ, già nel 642 d.C., portò alla resa di Alessandria e alla conquista di Barqa e Zawīla (nell'attuale Libia) che vennero a patti con gli invasori e accettarono di pagare il tributo. Il punto di svolta nella storia del Nord Africa, tuttavia, fu segnato dalla campagna che lo stesso ʿUqba ibn an-Nāfiʿ condusse dal 669 al 675, fondando al-Qayrawān e ponendo le basi per il processo di islamizzazione e arabizzazione del territorio, che subì

solo una lieve battuta d'arresto a causa della rivolta guidata dalla sacerdotessa berbera, la cosiddetta Kāhina, e domata nel 704.

Il controllo reale del territorio era in ogni caso limitato alle maggiori città e ai punti strategici, mentre l'entroterra, seppure formalmente sottomesso, era saldamente in mano alle tribù berbere, la cui conversione all'Islam fu lenta e graduale. La spinta decisiva, dal punto di vista linguistico, politico e religioso avvenne nell'XI secolo, in concomitanza con la seconda ondata, quando la cosiddetta invasione dei Banū Hilāl, Banū Sulaym e Banū Maʿqil rovesciò i rapporti di forza fra elemento arabo e berbero e ne riequilibrò parzialmente il peso demografico. La migrazione delle tre tribù si situa nel quadro dei rapporti fra la dinastia fatimide, ormai stanziatasi in Egitto, e i vassalli Ziridi, divenuti viceré nel Nord Africa.

Gli Ziridi, superficialmente convertiti all'ismailismo fatimide, si trovarono a governare territori popolati da una stragrande maggioranza sunnita sempre più ostile ai governanti sciiti, specialmente dopo che la dinastia fatimide aveva spostato a oriente il centro delle proprie attività. Dopo una serie di massacri perpetrati ai danni della minoranza sciita, dunque, lo zirita al-Muʿizz fece apertamente proclamare la *ḫuṭba* del venerdì nel nome del califfo abbaside di Baghdad, scatenando l'ira dei Fatimidi del Cairo. Gli storici narrano dunque che il Califfo, consigliato da un suo ministro, inviò queste due tribù, originarie della Penisola Araba e stanziate nell'Alto Egitto, a devastare il territorio degli ex-vassalli. Dal punto di vista sociale, pare che l'invasione abbia causato un certo declino della civiltà urbana, probabilmente esagerato dalle fonti, mentre dal punto di vista etnico assistiamo ad un cospicuo aumento dell'elemento arabo, a cui si deve la seconda e definitiva arabizzazione del Paese [1].

Le due diverse ondate, per finire, hanno lasciato tracce evidenti sul piano linguistico, dando origine a due diverse varietà di dialetti, tradizionalmente descritti come pre-hilālici (sedentari) e hilālici (beduini), con caratteristiche fonologiche e morfologiche ben distinte [2]. A partire dal Maghreb, infine, l'arabo fu esportato dal 711 anche nella Spagna musulmana e, dopo l'827, in Sicilia, dove si sviluppò un dialetto genealogicamente derivato da quelli parlati nei territori dell'attuale Sāḥel tunisino. Il siculo-arabo, a sua volta, è tradizionalmente accreditato come progenitore del maltese, unico dialetto arabo ad essere divenuto lingua nazionale.

Come precedentemente accennato, la breve panoramica qui presentata costituisce la descrizione tradizionale dell'arabizzazione del Nord Africa, tanto dal punto di vista storico quanto da quello linguistico. Essa è dovuta principalmente a storici e linguisti di scuola francese, come i fratelli Marçais, attivi durante il periodo coloniale. Un recente articolo di Adam Benkato [3] ha brillantemente messo in evidenza il peso che i lavori di George [4] e William [5] Marçais hanno avuto nel dare forma a questa narrazione, che dal punto di vista storico si basa principalmente sull'opera di Ibn Khaldun (1332-1406), rivista in chiave decisamente coloniale. L'utilizzo della storia, corroborata da fatti linguistici, al servizio del discorso coloniale francese (e, più in generale, europeo), è un tema sul quale studiosi di diverse discipline hanno recentemente dato vita a un acceso dibattito. Il volume *The Invention of the Maghreb*, pubblicato da Abdelmajid Hannoum nel 2021, costituisce il più recente contributo al dibattito, che si è sviluppato anche sul fronte linguistico.

George Marçais, infatti, nel tracciare le linee principali della storia del Nord Africa, fece esplicito riferimento alla necessità che i dati linguistici corroborassero quelli storici, richiesta prontamente accolta dal fratello William. La divisione dei dialetti maghrebini in pre-hilālici e hilālici, da questo punto di vista, costituisce lo specchio linguistico delle due ondate, a loro volta utilizzate per tentare di costruire una suddivisione netta fra civiltà sedentaria e beduina, con una ovvia preferenza per la prima. Malgrado la classificazione dei dialetti in questi due macrogruppi non sia affatto priva di basi linguistiche, essa presenta degli evidenti difetti di metodo, dei quali lo stesso Marçais non fu ignaro.

Molte delle isoglosse diagnostiche, infatti, non funzionano in Tunisia, Paese che viene dunque (comodamente) considerato come una zona di transizione. La natura specifica dei cosiddetti dialetti misti o transizionali è stata recentemente messa in discussione da diversi linguisti, tra i quali vale la pena citare almeno Giuliano Mion [6] e Jairo Guerrero [7].

Nel momento in cui William Marçais scrive, inoltre, nessuna varietà pre-hilālica libica era ancora stata descritta. Il giudeo-arabo di Tripoli e, in misura ancora maggiore, quello di Yefren, descritti da Yoda [8] e D'Anna [9], confermano come la natura transizionale della Tunisia si spinga ben oltre il confine libico, mettendo in discussione la classificazione di Marçais in maniera ancora più decisa.

L'importanza del giudeo-arabo maghrebino e delle varietà confessionali

Il lettore non specialista si starà a questo punto chiedendo il motivo dell'importanza attribuita al giudeo-arabo, libico ma non solo. La ragione di questa importanza risiede nel fatto che le varietà confessionali, che in Nord Africa sono rappresentate soltanto dai dialetti giudeo-arabi, costituiscono una riserva di fossili linguistici, spesso appartenenti a fasi linguistiche arcaiche. Il motivo di questo conservativismo risiede nel processo stesso di formazione delle varietà confessionali: all'interno del mondo islamico, esse nascono a seguito di mutamenti demografici repentini e imponenti, come ad esempio conquiste militari o migrazioni di massa. In questi contesti di profonda trasformazione linguistica, i nuovi arrivati (solitamente di fede musulmana) si mescolano agli abitanti originari del luogo, dando vita a nuove varietà linguistiche.

Molto spesso, gli appartenenti a confessioni o fedi religiose minoritarie (ebrei in Nord Africa, sciiti nella Penisola Arabica, cristiani ed ebrei in Medio Oriente) si aggrappano al proprio dialetto per ragioni identitarie, specialmente se vivono in quartieri separati e se hanno contatti meno frequenti con i nuovi arrivati. Quando questo accade, quello che era originariamente il dialetto di una città intera diventa la varietà confessionale parlata da ebrei e/o cristiani [10]. Questo processo è stato per la prima volta descritto da Haim Blanc con riferimento ai tre dialetti un tempo parlati a Baghdad dalle tre comunità presenti in città: quella musulmana, quella ebraica e quella cristiana [11].

Gli ultimi anni hanno testimoniato un rinnovato interesse nei confronti della lingua e dell'apporto delle comunità ebraiche in Nord Africa, ormai presenti soltanto in Marocco e in Tunisia, ma in numero sempre minore. La storia millenaria di queste comunità, che in diversi modi avevano convissuto con la maggioranza musulmana fin dal VII secolo, si interrompe bruscamente dopo la fondazione dello Stato di Israele, quando gli ebrei vengono cacciati o costretti a emigrare in massa dalla Libia e dall'Algeria, scegliendo spesso di lasciare anche il Marocco e la Tunisia, dove pure la loro presenza continua ancora oggi. A livello scientifico, diversi progetti stanno oggi tentando di salvare dall'oblio i dialetti parlati da queste comunità, mentre la cultura popolare ne riscopre la ricchezza e ne sente, più di mezzo secolo dopo la loro cacciata, la mancanza. È così che in Libia la serie televisiva *Zangat ər-rīḥ* ("Il vicolo del vento"), che racconta la storia degli ultimi, travagliati anni della comunità ebraica di Tripoli, riscuote un immenso successo, ed è così che moltissimi musulmani nordafricani hanno fatto proprie le parole rivolte dalla scrittrice franco-algerina Houria Bouteldja agli ebrei di origine nordafricana:

«Voi che siete Sefarditi non potete fare come se il decreto Crémieux non ci fosse stato. Non potete dimenticare che la Francia vi ha fatti francesi per strapparvi da noi, dalla vostra terra, dalla vostra arabo-berberità. Se osassi, direi, la vostra islamità. Come anche noi siamo stati spossessati di voi. Se osassi, direi della nostra giudeità. Del resto, non riesco a pensare al Maghreb senza rimpiangervi. Avete lasciato un vuoto che non possiamo colmare, e dunque io sono inconsolabile. La vostra alterità si radicalizza e il vostro ricordo si sta offuscando» [12].

Da un punto di vista strettamente linguistico, l'impatto della scoperta e della descrizione di nuove varietà di giudeo-arabo maghrebino è enorme. La geografia linguistica della Libia muta profondamente, come se una cartina geografica in bianco e nero, comprendente solo dialetti beduini, divenisse improvvisamente a colori. Gli stessi confini tra Libia e Tunisia sfumano, mostrando come le due aree fossero linguisticamente assai più vicine in passato, e come i dialetti sedentari libici siano strettissimamente imparentati a quelli tunisini. La descrizione e lo studio delle varietà di giudeo-arabo libico e tunisino, inoltre, ci forniscono spesso le tessere mancanti per ricostruire il complicatissimo puzzle della storia linguistica del Nord Africa. Tratti dialettali attestati nell'arabo di Sicilia o nel Maltese, ma estinti (o quasi) nei dialetti parlati oggi dalle comunità musulmane, riemergono all'interno delle varietà giudeo-arabe più conservative, cambiando l'immagine che abbiamo di come il dialetto arabo proto-magrebino potesse suonare, pur nella sua complessità e variazione.

Paradossalmente, lo studio di queste varietà contribuisce in maniera decisiva alla messa in crisi della narrazione coloniale di stampo francese, restituendoci un quadro infinitamente più complesso e sfumato nel quale certi tratti comunemente creduti beduini sono invece presenti anche nei dialetti sedentari più antichi, mentre altri si rivelano essere geograficamente limitati alle aree più occidentali del Maghreb, Marocco e Algeria. Sebbene il colpevole ritardo dei ricercatori nel localizzare ed intervistare i membri superstiti delle comunità (oggi tutti viventi nella diaspora o in Israele) abbia causato la perdita di una quantità incalcolabile di dati, i pochi parlanti rimasti stanno fornendo alla dialettologia storica del Nord Africa un contributo inestimabile, il cui impatto sarà pienamente visibile solo nei prossimi anni.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Note

[1] E. Rossi, *Storia di Tripoli e della Tripolitania dalla conquista araba al 1911*, Istituto per l'Oriente, Roma 1968: 57 – 59.

[2] L. D'Anna, "La lingua araba", in P. Spallino (a cura di), *L'Islām di fronte e attraverso*, Officina di Studi Medievali, Palermo, 2020: 10-13.

[3] A. Benkato, "From Medieval Tribes to Modern Dialects: on the Afterlives of Colonial Knowledge in Arabic Dialectology", in *Philological Encounters* 4 (2019): 2-25.

[4] G. Marcais. *Les arabes en Berberie du XIe au XIVe siecle,* E. Leroux, Paris, 1913.

[5] W. Marcais, "Comment l'Afrique du nord a été arabisée", in W. Marçais, *Articles et conferences*, 1961: 171–92.

[6] G. Mion, "Réflexions Sur La Catégorie Des «parlers Villageois» En Arabe Tunisien", in: *Romano-Arabica* XV (2015): 269–279.

[7] J. Guerrero, Les Parlers Jbala-Villageois. Étude Grammaticale d'une Typologie Rurale de l'Arabe Dialectal Maghrébin, in *Dialectologia* 20 (2018): 85–105.

[8] S. Yoda, *The Arabic Dialect of the Jews of Tripoli (Libya): Grammar, Text, and Glossary* (Semitica Viva 35). Harrassowitz, Wiesbaden.

[9] L. D'Anna, "The Judeo-Arabic Dialect of Yefren (Libya): Phonological and Morphological Notes", in *Journal of Jewish Languages*, 9 (2021): 1-31.

[10] C. Holes, Clive. “Confessional varieties”, in E. Al-Wer & U. Horesh (a cura di), *The Routledge Handbook of Arabic Sociolinguistics (Routledge Handbooks)*, Routledge, London – New York: 63–81.

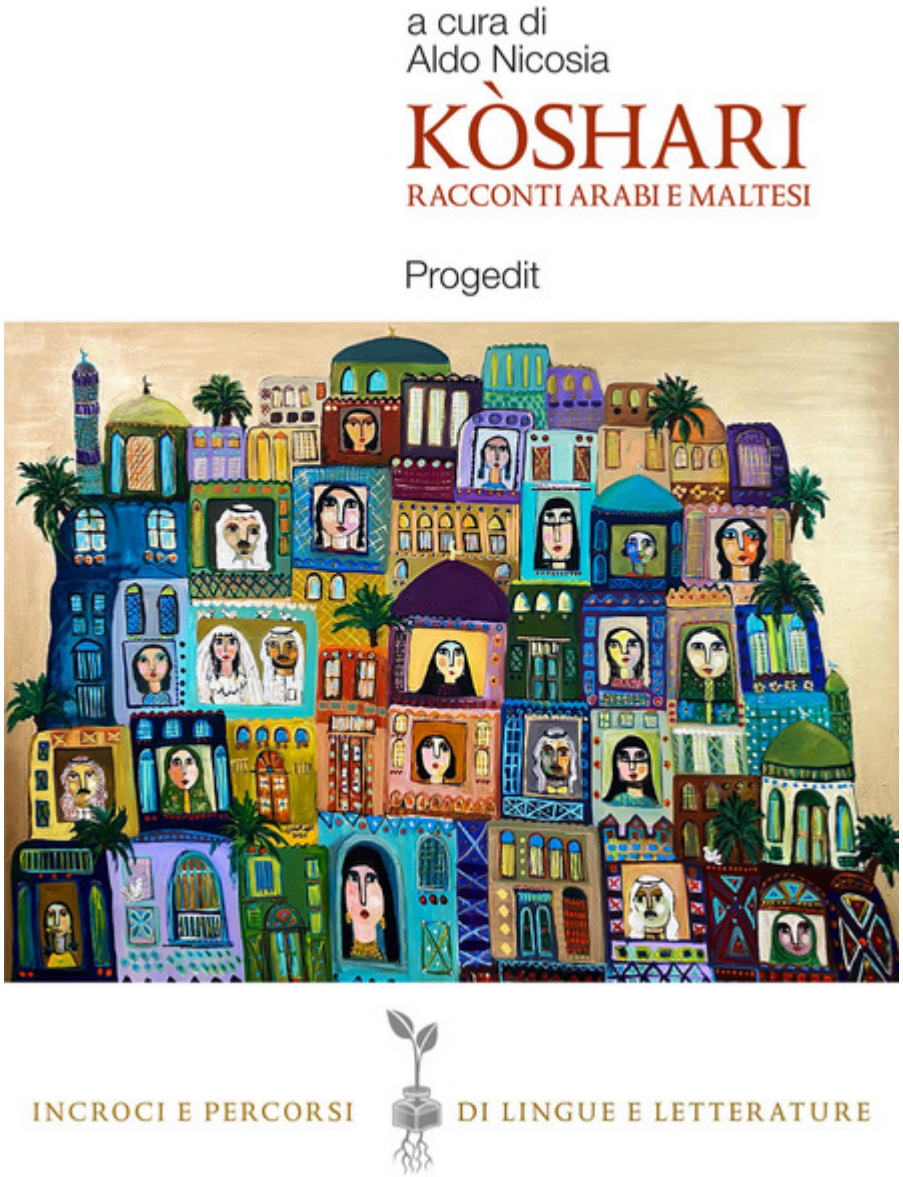
[11] H. Blanc, *Communal Dialects in Baghdad*, Center for Middle Eastern Studies of Harvard University, Cambridge, 1964.

[12] H. Bouteldja, *I bianchi, gli ebrei e noi. Verso una politica dell’amore rivoluzionario*, Sensibili alle foglie, Roma, 2017.

Luca D’Anna, ha intrapreso gli studi di Arabistica presso l’Università degli Studi di Palermo e l’Accademia Libica in Italia, conseguendo poi il Dottorato di Ricerca presso l’Università di Napoli “L’Orientale” nel 2014. Dal 2015 insegna lingua araba negli Stati Uniti, presso la University of Mississippi, e i suoi interessi di ricerca includono i dialetti arabi del Nord Africa, la linguistica storica e le comunità arabofone nella diaspora, con i fenomeni di contatto che le contraddistinguono. Ha pubblicato di recente con Giuliano Mion una *Grammatica di Arabo Standard moderno. Fonetica, Morfologia e Sintassi* (Hoepli 2021).

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

Dinamiche tra generazioni e mondi diversi a confronto



di *Mariza D'Anna*

L'idea di focalizzare alcuni aspetti "privati" del mondo arabo e di quello maltese interpretati attraverso l'arte della narrazione dà il senso al titolo della raccolta di racconti *Kòshari. Racconti arabi e maltesi,* edito da Progedit – Progetti editoriale – nel maggio di quest'anno. Il volume è stato curato da Aldo Nicosia, professore di lingua e letteratura araba all'Università degli Studi di Bari Aldo Moro. A conclusione del lavoro, la raccolta di racconti più o meno brevi si è rivelata una interessante forma di commistione tra due culture – quella araba e quella dell'isola di Malta – diverse ma non dissonanti tra loro, in grado di offrire una visione comparativa su alcune tematiche importanti che abbracciano in mondo degli affetti e delle consuetudini familiari e in particolare il rapporto tra genitori e figli e tra nonni e nipoti.

Il titolo scelto *Kòshari* dimostra apprezzamento per il racconto eponimo, indicando il termine il piatto tipico della cucina popolare egiziana e in senso figurato una miscellanea di cose e oggetti di varia

origine che insieme creano «una sinfonia di gusti e di aromi provenienti dalla riva sud del Mare Nostrum», come viene specificato nell'introduzione. Una polifonia, un coro a più voci di scrittori quasi tutti della stessa generazione, quella degli anni Settanta, tradotti dagli studenti del corso di letteratura araba del Dipartimento Lettere, Lingue, Linguistica e Arti dell'Università Aldo Moro di Bari. Inoltre la maggior parte di essi fa parte degli elaborati finali che hanno portato al conseguimento della laurea di primo livello in lingua e letteratura araba.

Il libro parte quindi da una idea quasi didattica ma affronta con sapienza e consapevolezza un percorso letterario che ha portato a risultati molto interessanti sotto diversi punti di vista, non ultimo quello dei contenuti e delle scelte fatte nel corso dell'impegnativo lavoro. La selezione degli autori è avvenuta tra scrittori provenienti da Paesi diversi, Marocco, Tunisia, Egitto, Siria, Sudan, Iraq, Emirati, Palestina\Giordania con residenza nel Golfo. Tra questi l'Egitto, il più popoloso, è il più rappresentato.

Interessante dunque analizzare il prodotto letterario anche sotto l'aspetto sociale, storico e politico, di costumi e tradizioni del Paese di origine di ogni autore e altresì sotto l'aspetto intimo e personale che anima la narrazione del protagonista inserito in una comunità diversa. Ecco che i racconti privati possono quindi valere come documento sociale e storico: si parla per esempio della Rivoluzione del 2011 in Tunisia e delle spinte post-integraliste, dell'Iraq di Saddam Hussein, dell'Isis e della Siria. Questo per quel che riguarda i racconti arabi – che sono diciassette – mentre per i quattro racconti maltesi uno soltanto risale alla fine del secolo scorso, ed è quello di Oliver Friggieri, il maggior romanziere dell'isola, gli altri sono più recenti.

Le sezioni scandiscono le tematiche di cui si occupano i narratori: rapporto genitori e figli, bambini o adolescenti, nonni e nipoti nel mondo arabo e a Malta. Ed è interessante scavare e immergersi nelle storie proposte per comprendere la complessità delle tematiche che certamente sono di carattere universale ma che pur se condensate in poche pagine, come si conviene ad un racconto, riescono ugualmente a far risaltare con efficacia le dinamiche composite e diverse e a dare uno spaccato significativo di un contesto familiare e sociale di ogni Paese.

Ci sono dunque realtà famigliari tradizionali dove il figlio obbedisce *sic et simpliciter* ai voleri del padre che lo domina senza ribellioni o atti di sovversione in nuclei sociali chiusi caratterizzati fortemente da valori patriarcali e relazioni verticali. Ma ci sono anche realtà che se ne distaccano per abbracciare un diverso ruolo genitoriale e filiale dove il distacco e la distanza generazione se non è stato annullato, ha ottenuto un riavvicinamento che porta a riconsiderare il rapporto familiare. In particolare, per esempio nel racconto *Vorrei un padre martire* di Yasamin Sabah Hannus che ha come sfondo la guerra tra Iran e Iraq (1980-1988), il protagonista è un bambino geloso delle attenzioni che la madre ha nei riguardi del padre-soldato che ogni tanto fa ritorno a casa dove il protagonista-figlie, geloso anche dei compagni premiati in seguito alla morte dei loro padri al fronte, arriva ad augurarsi la stessa sorte per il genitore. Dimensioni private e intime si mescolano con la dimensione nazionale e sociale che il Paese in quel momento sta vivendo.

In *Mio padre non era morto* di Umar Khalifa, autore giordano che, formatosi negli Stati Uniti, oggi insegna Letteratura araba alla Georgetown University in Qatar, il rapporto tra genitore e figlio si snoda in modo diverso utilizzando la forma di un monologo interiore. Il figlio si trova a New York per seguire i suoi studi e teme che il padre possa morire in sua assenza e nel racconto diviene una ossessione e tormento che porta il protagonista a pensare alla morte del padre come un evento liberatorio. Anche i rapporti tra padre e figlia, in alcuni racconti assumono una connotazione peculiare. Ne *La ghinea di papà* dello scrittore e attivista egiziano Muhammad 'Abd -al-Rahman al-Murr, scomparso nel 2017, basta un oggetto per «cristallizzare lo scambio di affetto tra padre e figlia»,

troppo piccola per comprendere ciò che le sta accadendo intorno: una ghinea risparmiata potrà essere spesa per qualcosa che aiuti a lenire il dolore nel periodo di prigionia del genitore.

Nel racconto dell'accademico maltese, Oliver Friggieri, *Gelsomino che non sboccia mai* estrapolato da un romanzo dell'autore ma capace di vivere di vita propria, vengono rilette vicende familiari tra nonno e nipote attraverso il racconto che il primo fa al secondo di "storie vere" o «che solo forse lo sono» ma che aiutano il nipote a costruire la propria identità seguendo le origini. Ne *La rivolta di Bahjìa*, racconto di Shukri al-Mabkhut, ex rettore dell'Università di Mannouba di Tunisi e attualmente direttore della Fiera internazionale del libro di Tunisi, si parla delle ansie adolescenziali; il figlio abbandona gli studi per seguire un movimento islamista e questo fa sì che si creino profondi conflitti nella famiglia improntata su valori moderni e laici. Emerge forte, infine, la relazione tra madre e figlia nel racconto *La bambina del traghetto* dell'irachena Sabah Hannush, ambientato dopo la liberazione dell'Iraq settentrionale dall'Isis nel 2017, dove «la morte tragica permette ad entrambe di restare unite in un'altra dimensione, lontana dalla malvagità umana». Altri racconti sono stati scritti dalla marocchina Latifa Labsir, ricercatrice di Lettere e Scienze Umane presso l'Università di Casablanca; dall'egiziano Hasan Kamal, che ha di recente firmato il romanzo *Ho dimenticato la password;* dal giornalista sudanese Hammur Ziyada; dalla siriana Rima Ra'i; dalla libanese Mansura 'Izz al-Din; da Maryam al Sa'idi degli Emirati Arabi; e infine dagli scrittori maltesi: Adrian Grima, Clare Azzopardi, Trevor Zahra.

C'è una doppia responsabilità in questa inedita raccolta di racconti: quella dell'autore e quella del traduttore che svolge un'opera di interpretazione autentica del testo servendosi degli strumenti che ha appreso nel corso di laurea dove il tutor è diventato curatore (il prof. Aldo Nicosia). «Nel rispetto del filo conduttore che lega l'antologia sono stati selezionati gli autori, purtroppo la ricerca non si è rivelata facile per cui ci siamo orientati su nuovi autori non solo di racconti ma anche di romanzi – è scritto nell'introduzione – E così uno dei diciassette titoli arabi selezionati è il primo capitolo di un romanzo di una giovane autrice siriana, tradotto dal curatore che vi ha scorto caratteristiche strutturali che lo rendono fruibile al lettore anche in forma autonoma».

L'accostamento del racconto arabo a quello maltese che potrebbe sembrare asincrono viene spiegato in questo modo: «il maltese, definito la più romanza delle lingue semitiche ha vari punti di contatto con l'italiano, con numerosi prestiti dal siciliano, e ancora di più con l'arabo, in particolare con la variante tunisina». Ed è vero perché l'impressione che si ricava leggendo l'antologia è di omogeneità: la scrittura e le tematiche godono infatti di punti di contatto culturali che le avvicinano altresì alla cultura italiana, vuoi per ragioni di vicinanza geografica vuoi per ragioni di lingua. Restano anche forti diversità che tuttavia, nella lettura, non appaiono dissonanti, al contrario consentono rapidi confronti che aiutano ad allargare l'orizzonte intimo del lettore, riguardo ai rapporti padri\madri-figlio\figlia e nonni-nipoti con la leggerezza, che solo la forma del racconto può garantire.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Mariza D'Anna, giornalista professionista, lavora al giornale "La Sicilia". Per anni responsabile della redazione di Trapani, coordina le pagine di cronaca e si occupa di cultura e spettacoli. Ha collaborato con la Rai e altre testate nazionali. Ha vissuto a Tripoli fino al 1970, poi a Roma e Genova dove si è laureata in Giurisprudenza e ha esercitato la professione di avvocato e di insegnante. Ha scritto i romanzi *Specch*i (Nulla Die), *Il ricordo che se ne ha* (Margana) e *La casa di Shara Band Ong. Tripoli* (Margana 2021), memorie familiari ambientate in Libia.

L’atelier dove abita la luce

G. Modica, *Omaggio ad Antonello, S. Girolamo*,1990-91

di *Piero Di Giorgi*

A distanza di otto anni dalla mia intervista a Giuseppe Modica, pubblicata sul numero di novembre del 2013 di *Dialoghi Mediterranei*, l’occasione di un mio recente incontro a Roma con l’artista mi è gradita per tornare a parlarne. Nel frattempo, egli, nella sua inarrestabile e prorompente versatilità creativa, dopo le tantissime mostre in Italia e all’estero, tra cui, nel 2002, una antologica nella sua città natale, dal titolo significativo *La luce è la luce*, *la luce*, ha esposto in Russia, in Cina e in Australia. Il prestigioso pittore siciliano di Mazara del Vallo, che insegna all’Accademia delle Belle Arti di Roma e con studio di fronte al Colosseo, è ormai un artista di fama internazionale, del cui linguaggio pittorico si sono occupati intellettuali e letterati, a partire da Leonardo Sciascia, che per primo gli ha dedicato la sua attenzione e fino a Giorgio Agamben, filosofo e accademico italiano, e passando per Giorgio Soavi, Antonio Tabucchi e Massimo Onofri.

Ovviamente, l’opera di Modica ha suscitato l’interesse di importanti critici d’arte come Maurizio Fagiolo dell’Arco, Guido Giuffrè, Vittorio Sgarbi, Marco Di Capua, Giovanni Faccend*a,* Gabriele Simongini, Sergio Troisi e Claudio Strinati tra gli altri. Quest’ultimo, in particolare ha curato le importanti mostre del 2004 al Complesso del Vittoriano e del 2008 al Palazzo Venezia a Roma. Maurizio Fagiolo trova nell’arte pittorica di Modica un filo conduttore in quella classicità astratta e metafisica che collega Piero della Francesca a Vermeer, passando per Antonello, Caravaggio e Seurat, per arrivare a De Chirico e Savinio.

Durante il nostro incontro romano ho appreso della sua prossima mostra che inaugurata il 23 giugno resterà aperta al pubblico fino al 24 ottobre 2021. È ospitata presso il museo Hendrik Christian Andersen, diretto da Maria Giuseppina Di Monte, la quale ha sottolineato che «la mostra che il museo Hendrik Andersen dedica a Giuseppe Modica è un tributo alla sua carriera lunga e prolifica ma, al tempo stesso, un omaggio a Andersen nella casa-museo che fu la residenza dello scultore norvegese, naturalizzato americano, che è vissuto nell'elegante palazzo liberty dal 1923 al 1940, anno della sua morte, e che ha lasciato allo Stato italiano e dove sono raccolte quasi tutte le sue opere più importanti». Il museo Andersen è afferente ai Musei Statali della città di Roma, diretti dalla storica dell'arte Mariastella Margozzi, che promuove la mostra. L'esposizione, oltre che dalla Di Monte è curata anche dal critico d'arte Gabriele Simongini.

Le 37 opere esposte provengono per lo più da collezioni private e rappresentano un percorso di trent'anni di lavoro che va dal 1990-91 al 2021. Il tema centrale è *l'atelier*, a cui fanno da corollario numerosi quadri che hanno come tematica la condizione umana e sociale, divenendo la sua creazione artistica una perenne ricerca. Il suo colore s'incarica di narrare il dramma dell'esistenza umana, come il peregrinare dei migranti, che approdano in terra di Sicilia, come si legge nel quadro *Le rotte della tragedia* del 2017.

L'atelier è il luogo magico ed alchemico per eccellenza della decodificazione e successiva rielaborazione del soggetto, a partire da un'opera paradigmatica che rappresenta un omaggio ad Antonello (*San Girolamo)* del 1990-1991, in cui l'artista si ritrae seduto mentre dipinge e lo studio si trasforma nell'Atelier. Una grande finestra ad arco di stile catalano si apre sullo studio di San Girolamo e l'elemento centrale è rappresentato dalla luce che proviene da più parti ma soprattutto dall'arco centrale e che dirige lo sguardo dello spettatore su S. Girolamo ma in particolare sulle sue mani e sul libro. Seguono *Atelier (riflessione improbabile)* del 1995, *L'autoritratto* del 1996-97, che ritrae il pittore nello studio, *Grande stanza della pittura* del 1997, dove l'atelier è invaso da una luce diffusa attraverso tre porte sul Mediterraneo, *Atelier* (*Pittore e modella)* del 2002-2003 che ha per tema un luogo immaginario proteso sul Mediterraneo e sullo sfondo alcuni palazzi del lungomare e al centro la modella nuda senza volto perché di spalle.

E ciò perché Modica, come mi ha svelato nell'intervista del 2013, è attratto dall'avvenenza sinuosa e plastica del corpo nudo della donna, una bellezza carnale ed erotica e non riferita al soggetto identificabile in particolare. Una sorta di "bellezza" impersonale e atemporale, un reperto di bellezza ed eros senza tempo, per questo le figure o sono di spalle o se frontali non hanno un volto specifico e riconoscibile. E ancora *Atelier malinconia con fotocamera* del 2008, *Labirinto- Atelier* del 2013, *Atelier con Dürer Man Ray* del 2015, *Studium* del 2016, che richiama l'atelier-studio del pittore di fronte al Mediterraneo, *Atelier nero* del 2018, un nero picchiettato di luce e di azzurro, *Rifrazione Atelier* del 2020, *Spazio circolare (viaggio infinito)* del 2021. Questi ultimi mettono insieme oggetti della quotidianità e itinerari verso l'Infinito, immersi sempre in un bagno di luce e di colori.

La luce è la costante fondamentale e primaria che caratterizza l'opera pittorica di Giuseppe Modica ed è la luce del Mediterraneo, della sua Sicilia, definita *isola del sole*. Questa energia magica della luce costituisce l'essenza e il corpo della pittura di Modica. Fu Sciascia per primo, nel lontano 1986 in un intervento sul *Corriere della Sera*, ad averne intuito la peculiare qualità. Essa trova riscontro e ragione propria nella sua connotazione e condizione mediterranea.

La pittura di Giuseppe Modica è la rappresentazione di un silenzio che esplode in una luce, talvolta violenta e che si tinge di azzurro e di smeraldo. Infatti, anche se la luce è una forza della natura, quella elettromagnetica, che appare in forma di onda, è essa stessa fatta di piccole particelle materiali, chiamate fotoni e, come ci ha insegnato Isaac Newton, la luce non si può separare dai colori. Attraverso la magia della luce, l'onda diviene materialità, è il mezzo attraverso cui si manifestano le

cose, s'illuminano gli oggetti e le persone, si esprimono dense atmosfere ed emozioni profonde, cariche spesso di nostalgia e di dolore che provengono dai meandri più profondi della coscienza. È la luce, nelle sue diverse tonalità, da quella dell'alba a quella sfavillante del giorno a quella più tenue del meriggio e del crepuscolo, che inonda la scena e si può dire che rappresenta l'unico soggetto in un campo di solitudine.

D'altronde la luce è vita, la Bibbia si apre con la nota espressione latina "Fiat lux", che tra l'altro è anche il titolo di un quadro di Modica chiamato così per un riflesso esplosivo di luce su una finestra verticale. Nel linguaggio comune si usa la frase "dare alla luce" per significare la nascita. In altri termini, la luce ha un'identità di campo semantico con la nascita, con la vita, mentre il buio è assimilabile alla morte, all'ingresso nel buio eterno. In qualche modo si può dire che luce e buio si fronteggiano e si contrappongono in un'eterna battaglia come Eros e Thanatos, che sono due facce complementari della stessa medaglia.

Come ha scritto Gesualdo Bufalino, Eros e Thanatos sono voci consonanti e dissonanti, che fanno pensare alla *luce e lutto*, da cui prende il titolo il suo libro omonimo. Infatti, la luce è nata insieme all'Universo. Senza la luce non sarebbe stato possibile né il Cosmo né la Vita. Senza la luce non sarebbe potuta nascere la materia e quindi neanche noi viventi, perché è la luce che dà la forma alla materia. Senza la luce non potremmo vedere neanche la nostra ombra corporea. I pittori non possono fare a meno della luce per dare corpo alle cose e alle persone rappresentate nei loro quadri. In un recente libro dal titolo *Dire luce*, pubblicato dalle edizioni Cue Press, a un certo punto uno dei due autori, Pasquale Mari, scrive che «in termini psicofisici, chi si occupa della luce patisce una mancanza, quella del tatto. Si soffre di non potere toccare la luce».

Il pittore deve affrontare una continua lotta per definire lo spazio che vuole evidenziare attraverso i colori e anche con il buio. La luce non è soltanto qualcosa che si vede e, in certe occasioni, ci fa esclamare: "che luce che c'è nel Mediterraneo"! Ma essa rappresenta soprattutto il mezzo attraverso il quale vediamo tutte le altre cose. Per Modica la luce è colore, movimento e vita, come aveva, d'altronde, ben intuito Caravaggio. La luce violenta del Mediterraneo, che si staglia sul mare che il maestro siciliano guarda dal terrazzo dell'atelier nella sua dimora estiva, accende i colori di quel mare della sua Mazara di un azzurro intenso che si coniuga con lo smeraldo. I quadri di Modica sono attraversati e impastati dalla luce e dai colori del Mediterraneo, di cui sono colmi i suoi occhi e del quale è impregnata la sua mente, dove pullulano ricordi e una certa *malinconia intercostale*.

Oltre alla luce e l'azzurro, anche lo specchio è un elemento identificatorio della pittura di Giuseppe Modica. È da più di 30 anni che Modica lavora sul tema dello specchio, oltre che sulla luce e la memoria. Lo specchio, che fa l'apparizione nel 1982 (*La memoria riflessa: gli interlocutori*) è come memoria riflessa, ma è anche, come nel quadro "Las Meninas" di Velasquez, una sorta d'interlocuzione tra lo specchio e lo spettatore e ancora il mezzo per la diffusione-rifrazione della luce ma anche – come dice Modica – veicolo attraverso il quale si riflettono le cose, le figure, gli eventi, lo spazio intermedio imprendibile tra il *qui presente* dell'oggetto e l'oltre immaginario ed irreale della finzione, ma anche il vuoto, l'aria, l'assenza di fisicità, i ricordi evocati, le malinconie, il senso del mistero e di solitudine. Lo specchio, nella pittura olandese svolgeva una funzione di duplicazione e ripetizione ma all'interno di uno spazio irreale, incurvato e ricomposto. In Modica, ci dà le immagini per riflessione della luce. Oltre a produrre immagini di chiaroscuro, è anche lo specchio dell'anima, della capacità riflessiva di stati d'animo; è un oggetto metaforico, che ci restituisce la nostra immagine, simbolo mai narcisista per Modica ma moltiplicatore della realtà e delle tante visioni, interpretazioni e punti di vista diversi e quindi luogo della relatività ma anche spazio di meraviglia e dello stupore.

La pittura stessa è uno specchio – dice Modica. Nella superficie dello specchio si unificano e convivono contemporaneamente il piano della lastra riflettente e la realtà riflessa. Diciamo che convivono contestualmente due spazialità: sia quella fenomenica, misurabile e fissa della superficie riflettente che quella fluttuante ed illusoria dello spazio riflesso. Nello specchio, si concretizza una realtà altra, parallela e ribaltata: una sorta di apparizione epifanica e misteriosa dello spazio circostante.

Il tema centrale della mostra è lo studio-atelier, inteso come labor-oratorium, il luogo elettivo dove – come scrive lo stesso Modica – «si riordinano e si chiariscono le idee», dove «avviene la conversione alchemica dei pensieri, dei frammenti di memoria e delle annotazioni (schizzi, prove di colore, collage, foto), che si organizzano e prendono forma divenendo pittura, configurazione visiva». L'atelier è anche il luogo privilegiato della riflessione e della meditazione, del pensiero che si alimenta di fantasia, di visioni, di immaginazioni, che vanno oltre il reale e che aspira a orizzonti di senso e d'infinito, il cui emblema è un quadro del 1997, *Grande Stanza della pittura*: un grande atelier con una serie di cavalletti allineati in una prospettiva centrale investita da fasce orizzontali di luce e il tutto si riflette in un grande specchio. È un quadro sullo spazio-tempo e sulla luce che muta durante la progressione verso l'infinito. L'atelier è anche «luogo d'incontro di temporalità diverse: il tempo della memoria e dell'immaginazione si coniuga con quello processuale e costruttivo della lunga elaborazione esecutiva».

Un artista riflessivo e meditativo come Modica non può non soffermarsi sulla dimensione spazio-temporale che lui esprime attraverso le sue opere che alludano quasi sempre ad una mancanza, un'assenza. Lo si vede bene in *Omaggio ad Antonello* e nell'opera *Atelier con Dürer Man Ray* in cui si nota l'usura del tempo attraverso il logorio e il degrado degli spazi intorno, i muri scrostati e i pavimenti corrosi con le mattonelle saltate e sbeccate. La luce si coniuga anche con la dimensione del tempo, anzi dello spazio-tempo, perché diviene un'unica dimensione alla velocità della luce. Lo spazio-tempo è il campo gravitazionale, un campo come quello elettromagnetico di cui è fatta la luce. Ma se a livello fondamentale il tempo non esiste, noi umani abbiamo una visione sfocata del tempo perché ci mancano tante variabili dell'universo ed è per questo che nascono i concetti di entropia e del fluire della freccia del tempo dal passato al futuro.

Parlando dell'arte pittorica di Giuseppe Modica non si può non accennare al tema della memoria. La memoria è il deposito dei nostri ricordi. Senza memoria non ci potrebbe essere coscienza, non sapremmo chi siamo, non avremmo un'identità. Essa è anche il luogo dei ricordi rimossi o accumulati inconsciamente. Vi sono anche dei quadri dell'artista siciliano che ne portano espressamente il titolo: *Paesaggio della memoria* del 1992 e *Stanza della memoria* del 1995. La memoria è qualcosa che emerge spontaneamente e affiora in superficie autonomamente. Si presenta a noi inconsciamente anche a dispetto della nostra volontà precostituita.

C'è una memoria nostalgica in sintonia con la "ricerca del tempo perduto", della quale Proust è maestro ineguagliabile, ed una memoria straniante, animata da una inquieta vertigine metafisica e fantastica, alla Savinio per intenderci. Il Nostro si ritrova prevalentemente in quest'ultima nella quale la memoria si intravede tra le righe della realtà come apparizione visionaria ed evocazione immaginaria, ma anche come proiezione nel futuro; sebbene non manchi in lui la fascinazione per la remota e struggente sospensione di un tempo immemorabile e mitico. Ed è la memoria che salda tutte le nostre esperienze e relazioni durante il fluire del tempo. Perciò il tempo ci appare come nostalgia e come dolore. Lo scorrere del tempo, nel suo inarrestabile e veloce cammino, travolge persone e cose e ha il volto della morte.

Come scrive il critico Gabriele Simongini, «innumerevoli germinazioni e memorie di atelier (Antonello da Messina, Caravaggio, Velasquez, Man Ray) sono nate nell'atelier di Giuseppe

Modica». Ma fondamentalmente, come scrivevo nel mio articolo del 2013, l'atelier concettuale, il motivo di riflessione di Modica è stato *Las Meninas* di Velasquez, sulla cui analisi rinvio al prezioso e dotto contributo di Michel Foucault in *Le parole e le cose: un'archeologia delle scienze umane*.

La luce, lo specchio, il tempo e la memoria, sono interrelati nella poetica pittorica di Giuseppe Modica e raccontano, indagano le malinconie, le inquietudini, il senso della vita. Parafrasando Walter Benjamin, si può dire che, non solo quando si scrive, ma anche quando si dipinge, lo si fa sempre per conoscere la propria anima, un viaggio nella memoria per recuperare frammenti dall'oblio.

Il mare infine sembra imprescindibile per chi è nato ed è vissuto in luoghi dove esso è presente. È una sorta di navigazione, di viaggio della memoria. Il Mediterraneo, per Modica, è sia luogo della memoria, traccia, impronta e anche luogo e scenario dell'immaginario. Non c'è nostalgia nell'opera di Modica. Le tracce della memoria, oltre a quelle dei propri vissuti, sono qualcosa di originario, di primigenio, hanno legame con il presente ed esistono solo come evocazione fantasmatica.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

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.

Raffaello a Mazara del Vallo. L'enigma irrisolto dello "Spasimo di Sicilia"

Lo *Spasimo* di Sicilia, chiesa dei Cappuccini, Mazara del Vallo

di *Leo Di Simone*

Cos'ha a che fare Raffaello Sanzio con Mazara del Vallo? Il "divino" pittore delle Logge Vaticane, delle stanze della Segnatura Apostolica, delle Madonne senza numero che ebbe come committenti papi potenti e famiglie di alto lignaggio che lo resero ricco e famoso nella sua pur breve vita? Qualcuno potrebbe dirmi che avrei almeno potuto mettere un punto interrogativo al titolo di questo mio breve saggio, perché della presenza di un'opera di Raffaello a Mazara del Vallo non se ne è mai sentito parlare. Semmai di Tommaso Sciacca, di Orazio Ferraro, Giuseppe Testa, Giuseppe Felice, Sebastiano Conca, Giuseppe Velasco – da non confondere col Velázquez – Domenico La Bruna, di

questi pittori siciliani che hanno lasciato opere pregevoli a Mazara, di questi sì s'è sentito parlare, anche senza per questo avere l'esatta cognizione delle opere pervenuteci, delle epoche in cui hanno lavorato e dei luoghi in cui esse si custodiscono.

Ma di Raffaello si conosce solo il "mito" e tutt'al più la *Madonna della Seggiola*, abbondantemente riprodotta sino ai nostri giorni per scopi commerciali, insieme a quei due puttini dallo sguardo sognante, anch'essi riprodotti serialmente perché simpatici e vendibili, senza sapere magari che stanno alla base della grande tavola della *Madonna Sistina* che i tedeschi ci hanno sottratto [1] e che provocò una sorta di estasi metafisica in Martin Heidegger che vi individuò «l'essere nel suo disvelante celarsi» [2]: un'ipostasi iconica della sua filosofia. E non è poco!

Nel corso di cinque secoli parecchie migliaia di mazaresi hanno sicuramente visto, recandosi nella Chiesa dei Cappuccini, la grande "pala d'altare", costituita da una imponente struttura lignea, opera tipica dei frati, incorniciante un grande dipinto che raffigura l'andata al Calvario di Gesù e la sua caduta sotto il peso del legno della croce. Ricordo che fino a una trentina d'anni fa, seguendo una lunga tradizione ora interrotta, i mazaresi si recavano, il giorno di Pasqua, in pellegrinaggio ai Cappuccini, a venerare le reliquie dei santi frati lì sepolti; anticamente lì c'era una cripta come quella ancora esistente ai Cappuccini di Palermo. Al centro della chiesa si esponeva una teca con tre teschi. La scritta sottostante era emblematica: «Noi eravamo come voi, voi sarete come noi. Se Cristo è risorto risorgeremo anche noi».

Confesso che da ragazzo non prestai molta attenzione a quella tela. Mi incuteva un senso di timore, e contemporaneamente esercitava su di me un certo fascino inspiegabile. Era un quadro antico come tanti, come gli altri custoditi in quella chiesa. Né ricordo che nessuno mai mi disse che a quel quadro si attribuisse il nome di "Spasimo di Sicilia" né che facesse capo a Raffaello d'Urbino, né che con quel *cliché* iconografico ce ne fossero tanti altri sparsi in Europa. Fu solo più tardi, a causa dei miei studi, che ne compresi l'importanza e cominciai ad interessarmene. Neanche gli storici locali gli hanno mai dato molta enfasi; semplici citazioni didascaliche tutt'al più. A Mazara la celebrità artistica è Antonello Gagini, l'autore del gruppo scultoreo della nostra cattedrale e in misura minore il concittadino Tommaso Sciacca che è stato più celebre a Roma e nel Polesine che nella sua patria. E che nessuno sia profeta in patria è una verità evangelica.

Lo *Spasimo di Sicilia* è una delle opere più belle e significative dell'Urbinate, un *typos* dell'iconografia cristiana realizzato per la Sicilia che con essa non rimase esclusa dall'influenza delle opere di Raffaello su tutto il territorio italiano. Artista veramente italiano Raffaello, la cui esemplarità creerà una moda persistente nel tempo tardorinascimentale, una "maniera" pittorica da imitare che perciò prenderà poi il nome di "manierismo", senza che i "manieristi" lo sapessero. L'anno scorso, a 500 anni dalla morte di Raffaello, a Palermo si è tenuta una straordinaria *performance* raffaellesca che ha, per così dire, restituito lo *Spasimo* alla sua città e al luogo per cui era stato creato. Una operazione resa possibile dai sistemi più sofisticati di cui dispone l'attuale tecnologia, in grado di riprodurre un'opera d'arte rendendola «più vera del vero» stando all'entusiastica espressione di Vittorio Sgarbi [3].

Sembra che in realtà l'opera, una perfetta riproduzione realizzata con appositi software 3D da Factum Foundation, la fondazione dell'inglese Adam Low, non consentirebbe all'occhio umano di distinguerla da quella ritenuta originale e conservata attualmente al Museo del Prado di Madrid. Sì, perché lo *Spasimo*, nato per Palermo, fu risucchiato nel centro dell'orbita della potente nazione spagnola che dominava in Sicilia. Al tempo era un fatto normale e abituale. È la legge della sudditanza. Il suo ritorno a Palermo e la sua ricollocazione nell'antica chiesa dello *Spasimo* sono stati un prodigio della tecnologia che ha reso l'opera «più vera del vero perché realizzata su tavola come la volle Raffaello» come ha affermato Sgarbi alludendo al fatto che l'originale fu trasposto su tela

quando, per effetto delle spoliazioni napoleoniche, dalla Spagna fu portato a Parigi dove rimase dal 1813 al 1822 prima di rientrare nelle collezioni spagnole; un'operazione che indebolì e deteriorò le condizioni del dipinto, rimasto a lungo in restauro fino alla sua ricomparsa nel 2012 in occasione della mostra *El último Rafael*.

Un'opera della maturità del maestro, realizzata tra il 1516 e il 1517, qualche anno prima della sua morte prematura dunque, proprio per la chiesa monastica dello *Spasimo* di Palermo; con una storia rocambolesca alle spalle, dettagliatamente raccontata da Giorgio Vasari nelle sue *Vite* [4]. Fatto eclatante il naufragio nel mare di Genova della nave che la stava trasportando e il ritrovamento quasi prodigioso: «illesa e senza macchia o difetto alcuno, perciò che sino alla furia de' venti e l'onde del mare ebbono rispetto alla bellezza di tale opera» annota il Vasari [5]. Seguì la difficile e costosa opera di restituzione da parte dei genovesi che volevano appropriarsene ma che dovettero desistere solo per l'intervento autorevole di Papa Leone X Medici, mecenate di Raffaello e nemico di Lutero.

Per Giorgio Vasari a Palermo il dipinto avrebbe eguagliato la fama dell'Etna e lì sarebbe stato ammirato e venerato fino a quando nel 1661 l'abate del Monastero di Santo Spirito – luogo nel quale, nel frattempo, il dipinto si era trasferito insieme ai monaci – non lo avrebbe donato, non si capisce se per amore della monarchia o per interesse personale, al sovrano spagnolo Filippo IV. Le sue traversie continuarono anche in Spagna: giunto all'Escorial di Madrid, lo *Spasimo* rischiò di bruciare in un incendio e continuò a girare di luogo in luogo tanto che la sua presenza si registra sincronicamente in luoghi differenti. Se ne erano già fatte delle copie in seguito al panico dell'incendio? Ci si voleva tutelare con ciò dal rischio della perdita dell'originale reputato "unico"? Non è difficile a credersi! Comincia così la storia degli "Spasimi"! [6]

In Sicilia lo *Spasimo* di Raffaello costituirà una sorta di febbre sacrale, di delirio emulativo, di contagio estetico, a partire dalle diverse riproduzioni già avviate sul continente da fanatici committenti che vollero avvalersi di quel formidabile schema iconografico per appagare la propria devozione religiosa, la loro più intima partecipazione al dolore "spasmodico" del cuore della Vergine Maria che assiste, impotente, al viaggio al Calvario di Gesù carico del legno della croce. Lo *Spasimo* sarà riprodotto in arazzi, incisioni, stampe, bassorilievi; tutti vorranno possederne in qualche modo una sorta di presenza vicaria e mistica. E da questo stesso *tópos* devozionale, proveniente dal Medioevo, nasce la storia rocambolesca della tavola dipinta da Raffaello per la chiesa dello *Spasimo* di Palermo in prima battuta. Questa chiesa, con l'annesso monastero di benedettini olivetani, nasce per adempiere la volontà testamentaria di una nobildonna, tale Eulalia Resolmini, seguace di quel filone devozionale che in Sicilia, per influsso spagnolo, venerava la "Madonna dello Spasimo" [7], ossia il cuore trafitto e addolorato di Maria da cui sfoceranno azioni cultuali e popolari autonome, quali sono le solennissime processioni dell'Addolorata in Spagna ancora ai nostri giorni e non del tutto scomparse in Sicilia.

La Spagna ha segnato fortemente la Sicilia con le sue espressioni religiose. Tradizioni che, stando agli studi specialistici del grande liturgista Josef Andreas Jungmann, provengono dall'area gallo-ispana che sin dal VII secolo, con san Ildefonso di Toledo, aveva privilegiato più una considerazione "carnale" e mortificante del cristianesimo, a partire dalla sofferenza patita dal Figlio di Dio, fino a mettere tra parentesi la dimensione gloriosa, gioiosa e liberante della Pasqua. In tale vita di "pietà" ebbe grande rilevanza il tema della Passione «che comincia ad apparire sempre più sensibilmente in primo piano anche nell'arte figurativa. Scene che fino ad allora non erano mai state rappresentate, ma che sono adatte a colpire il sentimento, ora divengono le preferite» [8].

Da qui nasce la costruzione della grande scena del nostro *Spasimo* che non è una invenzione di Raffaello. Lui semmai seppe interpretarla magistralmente, rivestendo lo spasmo della carne con i veli apollinei connaturati alla sua pittura emula della rinascenza ellenica, in quel Rinascimento che aveva

guardato lontano per ripescare una bellezza che sembrava sepolta coi reperti stessi della statuaria greca; e il processo di acculturazione tra due concezioni, due forme, due idee creò il capolavoro.

La storia dell'arte non è solo storia degli oggetti ma di idee primariamente. Per la forma del soggetto religioso Raffaello rimase in Europa, nella grande area culturale dell'impero asburgico di Carlo V, tra Spagna e Germania dove la devozione cristiana aveva creato le sue icone di tristezza, buie come poco più avanti i sermoni di Lutero. Basti pensare alla truculenta *Crocifissione* di Matthias Grünewald, contemporaneo di Raffaello. In fondo non si può non concordare con Jaques Le Goff che legge il Rinascimento come un'importante corrente spirituale-culturale che fluisce all'interno del tardo Medioevo, per evidenziare la crisi profonda in cui si trovò il Medioevo a contatto col nuovo che avanzava. È l'imbarazzo delle grandi epoche di transizione, come la nostra. La sua proposta storica è *pour un long Moyen-Age*:

«Propongo di ridurre questa cesura alle giuste proporzioni; lungi dal segnare la fine del Medioevo, il rinascimento – i rinascimenti – è un fenomeno caratteristico di un lungo periodo medievale, di un Medioevo sempre alla ricerca di un'autorità del passato, di un'età dell'oro all'indietro. Non soltanto il "grande" rinascimento non possiede un'origine cronologica relativamente precisa – essa in Europa oscilla fra tre se non quattro secoli – ma esso è anche investito da numerosi importanti fenomeni storici» [9].

Tra questi ci limitiamo a ricordare la caduta di Costantinopoli in mano ai turchi, con tutti i timori e le paure provocati; l'assolutismo di papi come Giulio II e Leone X emuli del teocratico Innocenzo III, sotto i quali gravitarono artisti di corte come Bramente, Michelangelo e Raffaello; per non dire del fallimento della riforma della Chiesa cattolica da cui si originò la riforma protestante. L'arte registrò questi fenomeni omogeneizzandoli a suo modo, servendo sia la devozione che la smania carnascialesca delle corti, comprese le papali. Raffaello per lo *Spasimo* si ispirò ad Albert Dürer, anche lui suo contemporaneo, le cui incisioni xilografiche diventarono celebri e circolarono in tutta Europa. Nel 1497 questi cominciò a lavorare ad un ciclo della *Passione di Cristo* che lo impegnerà per tutta la vita, e il frutto più bello di questo lavoro sarà il quadro di *Cristo che porta la croce*, anzi *Cristo che cade sotto la croce*. Una xilografia che contiene tutti gli elementi, paesaggistici e posturali dei protagonisti che troviamo nello *Spasimo di Sicilia* del nostro Raffaello. Dürer poi seguì Lutero, e gli stessi temi e stilemi artistici furono presenti sia nel cattolicesimo che nella riforma protestante, con artisti liminali come Lucas Cranach il Vecchio che fu pittore di Lutero senza sapere di essere protestante [10].

L'arte in genere, anche la più grande, rende giustizia al detto del Qohèlet: *nihil sub sole novum*. È fatta di citazioni, di accostamenti, di ricostruzioni, di svisature, di reinterpretazioni; come un libro che è sempre fatto di libri, o la musica che usa solo dodici note… e dalle citazioni nascono nuovi capolavori come le trenta *Variazioni Goldberg* di Bach o le trentatré *Variazioni su un valzer di Anton Diabelli* di Beethoven.

Non mi sono dimenticato del tema di questo mio saggio, né ne sto uscendo fuori non riuscendo a centrarlo. Sto guardando ciò che gli sta intorno, il *Sitz im Leben* direbbero i tedeschi. Sto semplicemente fornendo elementi culturali utili a comprendere come Raffaello, in qualche modo, sia finito a Mazara del Vallo. C'è potuto arrivare come ci sono arrivati i Gagini, i Mancini, i Berrettaro, e qui mi sto riferendo a "tribù" di scultori noti che hanno inondato il nostro territorio con una selva di sculture mirabili che costituiscono l'orgoglio della Sicilia. Questo profluvio di arte sublime lo si spiega con altri fattori culturali. Anzitutto la crisi finanziaria provocata dalla dissennata amministrazione di Alfonso il Magnanimo che morendo, nel 1458, lasciò i possedimenti spagnoli in un grave stato di prostrazione economica. In Sicilia si assistette al fenomeno dell'immigrazione di fiamminghi e spagnoli, ma anche di toscani, genovesi e lombardi che operarono nel campo del commercio, della finanza ed anche dell'arte. Si creò una nuova struttura di committenze artistiche

che unitamente ad una nobiltà autoctona ancora arroccata nei suoi privilegi feudali permise alle "botteghe degli artisti" di assicurarsi da vivere ed anche agiatamente.

Ricordiamo che simultaneamente alla commissione della tavola dello *Spasimo* a Raffaello, si incaricò Antonello Gagini di scolpire una sontuosa cornice marmorea che rendesse giustizia alla tavola dipinta. Anche questa cornice è stata pazientemente ricostruita dopo la sua svendita e il suo smembramento, e ha fatto la sua comparsa nella *performance* dell'anno scorso reincorniciando lo *Spasimo* riprodotto tecnologicamente [11]. Antonello Gagini era allora impegnato nella ciclopica impresa della grande Tribuna marmorea della Cattedrale di Palermo, iniziata nel 1510 e che lo impegnerà fino alla fine della sua vita nel 1536. Raffaello, dal suo canto, era impegnato nella non meno faraonica impresa degli affreschi del palazzo pontificio. Doveva, «seguitare l'ordine che egli aveva cominciato delle camere del papa e delle sale […] e sopperiva con tutti quelli aiuti migliori che egli più poteva ad un peso così fatto» annota il Vasari [12].

Come per i marmi, anche le pitture non potevano essere realizzate senza "aiuti di bottega". Le botteghe dei grandi artisti producevano anche arte seriale. Al maestro competeva la realizzazione del disegno, dei cartoni, al resto provvedevano alunni provetti e altri artisti di supporto, salvo poi il ritocco finale di volti, mani e pochi altri dettagli sia di statue che di dipinti. Noi adesso attribuiamo *in toto* a questi grandi artisti opere che materialmente non avrebbero mai potuto realizzare neanche in dieci vite. Michelangelo, che era un solitario, del megaprogetto della tomba di papa Giulio II riuscì a eseguire solo il Mosè. Come ho già spiegato altrove [13] Antonello Gagini riuscì forse a mettere mano soltanto al volto del Cristo trasfigurato della Cattedrale di Mazara. Il vescovo Giovanni Omodei, che veniva da Palermo, e dunque lo aveva lì incontrato, gli commissionò la *Trasfigurazione* nel 1535 e l'anno appresso Antonello morì senza aver realizzato la Tribuna palermitana che sarà portata a termine dalla sua "bottega" solo nel 1574. Non sono pochi gli storici dell'arte che hanno pensato e pensano che anche lo *Spasimo* sia opera di bottega con qualche ritocco del Maestro.

Per tutto il Cinquecento ed oltre lo *Spasimo* di Raffaello fu il cimento e il chiodo fisso di pittori e incisori, di suoi discepoli che continuarono a riprodurre l'opera con le dovute varianti e di incisori e tipografi che diffusero l'opera su carta stampata. Cominciò Agostino Musi che produsse ben due edizioni di stampa a bulino nel 1517 e nel 1519. Due edizioni così ravvicinate fanno pensare ad un veloce esaurimento della prima tiratura, quindi ad una notevole diffusione dell'opera. Nella cultura artistica del Cinquecento la stampa ha avuto un grande ruolo. Ha raccorciato le distanze tra luoghi e maniere, tra scuole ed artisti che nei diversi punti dell'Europa del tempo hanno ricevuto stimoli nuovi e conosciuto nuove tendenze espressive. L'arte è anche mescolamento e cresce per processi di acculturazione. La stampa, inoltre, diede molto risalto al disegno che nella concezione rinascimentale costituì la genesi e la struttura stessa dell'opera d'arte, la sua causa formale ed intellettuale; ha costituito il materiale di ricerca e di esercitazione nelle botteghe e ha fornito gli elementi per nuove e sempre più ricercate sintesi compositive che hanno animato la pratica manieristica.

Al disegno autografo dello *Spasimo* di Raffaello è seguito sicuramente l'intervento di Giulio Romano, suo braccio destro all'interno dell'affollata bottega. Esiste un corpus di dipinti e disegni di discussa attribuzione tra lui e Raffaello, e in tante altre opere del Maestro la critica ha riconosciuto la mano di Giulio Romano, specie nei particolari di ambientazione. Anche Giulio sarà un grande della pittura e dell'architettura e darà il meglio di sé alla corte dei Gonzaga a Mantova. Raffaello era dunque circondato da allievi che avevano metabolizzato appieno gli insegnamenti e la tecnica del maestro. L'opera risultante era dunque di pregio, sotto ogni aspetto, e stilisticamente unitaria.

Ci fu un altro allievo di Raffaello che dopo la sua morte si trasferì in Sicilia, a Messina: Polidoro da Caravaggio. Il Vasari s'è sentito in dovere di dedicargli lusinghiere pagine nelle *Vite* [14]. Dopo la morte del Maestro la bottega era stata ereditata e diretta da Giulio Romano, ma nel 1527 i

lanzichenecchi di Carlo V misero a ferro e a fuoco Roma. Gli artisti di Raffaello fuggirono e si dispersero, cercando fortuna altrove. Polidoro approdò in Sicilia e con lui comincia la storia delle riproduzioni spurie dello *Spasimo* in terra sicula. Con non pochi buchi neri che ne rendono piuttosto caotica la ricostruzione. Perché, in definitiva, le riproduzioni dello *Spasimo* possono ridursi a due grandi filoni, uno dei quali iniziato proprio da Polidoro. Il mondo adesso ha come modello lo *Spasimo* del Prado, quello che si ritiene donato dai monaci palermitani al re di Spagna, ma questo modello è subito messo in dubbio se si tiene conto della descrizione dettagliata del Vasari che sembra invece avere sott'occhio un altro *Spasimo* che, originato da Polidoro, ha prodotto tutta una serie di varianti. Dice il Vasari descrivendo formalmente la tavola:

«Fece poi Raffaello per il monasterio di Palermo, detto Santa Maria dello Spasmo dei frati di Monte Oliveto, una tavola di un Cristo che porta la croce, la quale è tenuta cosa meravigliosa, conoscendosi in quella empietà de' crocifissori che lo conducono alla morte al monte Calvario con grandissima rabbia, dove Cristo appassionatissimo nel tormento dello avvicinarsi della morte, cascato in terra per il peso del legno della croce e bagnato di sudore e di sangue, si volta verso le Marie che piangono dirottissimamente. Evvi fra loro Veronica che stende le braccia porgendogli un panno, con un affetto di carità grandissima. Oltre che l'opera è piena di armati a cavallo et a piede, i quali sboccano fuora dalla porta di Gierusalemme con gli stendardi della giustizia in mano, in attitudini varie e bellissime» [15].

La discrepanza che salta subito agli occhi risiede nella menzione e nella descrizione della Veronica «che stende le braccia porgendogli un panno, con un affetto di carità grandissima». Questa figura, almeno in questa postura, è completamente assente nello *Spasimo* del Prado che dovrebbe essere prototipo di tutti gli altri. Questo ha fatto pensare che Raffaello ne avesse realizzato, inizialmente, un diverso esemplare poi copiato da allievi. Io comunque non vedo in Polidoro segni di autenticità originaria, anche perché, ed è un fatto evidentissimo, il suo *Spasimo* è sostanziato da stilemi fiamminghi sicuramente assorbiti nella città dell'altro grande Antonello. Ma Polidoro introduce nella scena la Veronica, per cui viene da pensare che il Vasari non vide mai l'opera di Raffaello e neanche quella di Polidoro data la posizione diversa che la Veronica assume nel suo quadro, non con le braccia stese verso Cristo ma collocata alle sue spalle. Vasari avrà visionato qualche stampa o qualche altra opera che intanto aveva rimodulato la postura della Veronica, e Polidoro può aver riproposto, alla sua "maniera", un bozzetto o un quadro di Raffaello poi scomparso. Restando nell'ambito di queste ed altre innumerevoli congetture che per brevità non cito, qualcuno ha pensato che lo Spasmo del Prado non sia l'originale e che l'originale avesse uno schema iconografico contenente la Veronica come la descrive con sicurezza il Vasari e come la dipinge Polidoro.

Personalmente penso che possano essere altri i motivi che invalidano l'autenticità dello *Spasimo* di Madrid; ma penso anche che il suo schema iconografico sia coerente con la genialità di Raffaello. A ben vedere la Veronica c'è nella tavola raffaellesca, ma è presente in maniera discreta, criptica, ed è indicata da un particolare su cui nessuno, almeno tra tutti gli autori che ho letto, ha mai soffermato la sua attenzione. Dimenticarsi della Veronica sarebbe stato un grave errore d'omissione; nell'iconografia della Passione questa donna ha sempre avuto un ruolo simbolico molto importante sin dal Medioevo. Raffaello l'ha vista nell'incisione del Dürer, col velo in mano e ne ha anche copiato la postura. Pur trattandosi di figura apocrifa è celebre per quel velo di bisso su cui si sarebbe impresso il volto di Cristo asciugandolo, realizzando così la sua "vera icona" – da cui il nome "veronica" – non fatta da mano d'uomo.

Nella scena dello *Spasimo* c'è una sola donna che ha a che fare con un velo, ed è quella in basso a destra, in ginocchio, quasi accovacciata sui talloni, che con indice e pollice sta per sollevare il velo dal capo di Maria, per usarlo, in mancanza di altro velo, e compiere così il rito pietoso della tersione del volto e restituire alla madre l'immagine del figlio. Del figlio che ha preso la sua immagine d'uomo dalla carne della madre. Il velo nella simbologia cristiana è anche simbolo nuziale dello Spirito che

ammanta come ammantò Maria facendole concepire il Verbo *sine semine* come canta una antifona liturgica.

La Veronica sta indicando in Maria il luogo del disvelamento, della ri-velazione, dell'ἀλήθεια. Ri-velazione come togliere il velo e rimettere il velo: il «disvelante celarsi» di Heidegger. Un significato simbolico di alta pregnanza, come vedremo più avanti. Sono, queste, sottigliezze da teologi raffinati, ma non si pensi che i grandi artisti che lavoravano in Vaticano si inventassero di sana pianta tutto ciò che dipingevano o scolpivano. Nella Sistina, nelle Logge o nelle Stanze della Segnatura si sono dipinti soggetti talmente complicati e talmente elaborati che né Michelangelo né Raffaello avrebbero potuto escogitarli. C'era sicuramente un teologo suggeritore in quegli anni di febbrile lavoro iconografico in Vaticano. Gli storici dell'arte lo hanno individuato, con beneficio d'inventario, nel monaco agostiniano Egidio da Viterbo [16], amico di Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino. Uomo di erudizione sconfinata in campo filosofico, teologico e biblico, oltre che di santa vita, il che per il tempo non era poco; creato cardinale propugnò la necessità di riformare la Chiesa dopo lo scisma luterano.

Ora, dato per coerente lo schema iconografico che abbiamo esaminato, con la postura di questa suggestiva e criptica Veronica, si può fare un breve giro d'orizzonte sui dipinti più significativi che si attengono a tale modulo per capire se ci sono fondati motivi per dubitare se lo *Spasimo* del Prado sia l'originale o meno [17]. Già in origine, a partire dal naufragio, si avverte una certa confusione di "copie autentiche" che non rendono la questione facilmente districabile. Una situazione simile a quella narrata nella novella dei "tre anelli" raccontata dal Boccaccio nel Decamerone [18]: Un padre aveva tre figli e possedeva un anello con una pietra preziosa che era la più bella al mondo. Ciascuno dei tre figli supplicava il padre affinché, morendo, lasciasse questo anello a lui solo. Il padre allora si rivolse a un abile orafo e gli commissionò due anelli uguali a quello in suo possesso, mettendo in ciascuno una pietra simile a quella incastonata nell'originale. L'orafo fabbricò gli anelli in modo tale che solo il proprietario sapeva quale fosse l'originale. Il padre quindi consegnò un anello a ciascuno dei tre figli, separatamente e in gran segreto, in modo tale che ognuno era convinto di aver ricevuto l'anello originale in esclusiva. Solo il padre era al corrente di quale fosse l'anello archetipo, di cui gli altri due erano copie. Ciò vale anche per le copie dello *Spasimo* che hanno una somiglianza stretta con l'esemplare del Prado e la cui differenziazione è costituita unicamente dalle misure che variano da esemplare a esemplare. Alcuni sono stati allargati o decurtati, per adeguarli alle cornici, e non ce ne sono due di identica misura. Quali fossero le misure originarie della tavola non ci è dato sapere [19].

La presenza di esemplari dello *Spasimo* a Genova e nel savonese ingenera subito il sospetto che chi in Liguria si occupò di quest'opera, prima di restituirla, ebbe tutto il tempo per farne copie esemplari. A Genova una copia risultava registrata nell'inventario settecentesco della collezione di Palazzo Fosca e datata al 1526. A Palermo come facevano a sapere se ciò che i genovesi avevano restituito era veramente l'originale? La tavola non l'avevano mai vista. Dovettero fidarsi. Una sostituzione in partenza renderebbe lo *Spasimo* del Prado "copia di una copia"; e abbiamo già detto del sospetto che i monaci palermitani rifilarono al re una copia credibile, come gli anelli della novella boccaccesca. In Spagna la ricognizione di un originale è allo stato attuale molto difficile. Intanto una copia era già stata inviata nel 1578 a Filippo II da don Juan de Cardona, capitano generale delle galee siciliane, come *captatio benevolentiae.* Altra copia molto bella e attendibile è quella commissionata nel 1674 dal re di Spagna a Juan Carreno Miranda, discepolo di Velázquez che mettendo tra parentesi il proprio stile seguì fedelmente la colorazione e il disegno dello *Spasimo* del Prado, mostrando la possibilità e la capacità di eseguire una copia inappuntabile e degna dell'originale. Si discute molto, infine, se la copia razziata dall'esercito napoleonico e portata a Parigi fosse l'originale o meno e si continua facendo congetture senza poter approdare a una conclusione.

In Sicilia la situazione non è meno caotica. Anche qui ci sono parecchi buchi neri nella storia che documenta le numerose riproduzioni pittoriche dello *Spasimo*; alcune pedestri e da non tenere in nessuna considerazione; alcune non banali, sorta di variazioni su tema sulla scorta di Polidoro da Caravaggio; altre invece, poche in verità, particolarmente belle, tanto che nell'assenza di un originale certificato possono assumere esse stesse il ruolo di originale. A mia esperienza una delle repliche più fedeli dello *Spasimo* di Raffaello esistenti in Sicilia, sia in termini di formato, di disegno e di resa pittorica è certamente la tavola eseguita dal pittore cremonese Giovanni Paolo Fonduli (o Fondulli), su commissione di don Carlo d'Aragona e Tagliavia per la chiesa di San Domenico a Castelvetrano. Dico a mia esperienza perché l'ho custodita negli anni in cui sono stato parroco a Castelvetrano e ho poi potuto assistere alla sua ricollocazione nella chiesa di san Domenico che rientrava nelle mie pertinenze. La tavola comparve a Castelvetrano nel 1574 e testimonia la fecondità dei rapporti che intercorrevano tra la Sicilia e la Lombardia, ambedue facenti parte dei domini spagnoli in Italia. Don Carlo infatti fu anche governatore di Milano oltre che Ammiraglio e gran Connestabile del Regno dal 1566. Fu inoltre anche Presidente del Regno di Sicilia per due mandati [20] ed era a Palermo con tale ruolo quando ci fu la solenne traslazione dello *Spasimo* nel 1573:

«L'Arcivescovo di Palermo Giacomo Lomellino di Rodi, unitamente al Capitolo e Clero, trasportò la famosa tavola di Raffaello dallo Spasimo a S. Spirito. Detta insigne pittura fu collocata sull'altare maggiore che venne decentemente adornato colli marmi stessi di come era situato allo Spasimo; collocandovi li sei mezzi busti di Profeti ne' due pilastroni accanto. Così rammenta Gioacchino di Marzo» [21].

Giacomo Lomellino del Campo da Rodi, padre sinodale al Concilio di Trento, era stato vescovo di Mazara fino al 1571 e poi traslato a Palermo. Una vecchia conoscenza del principe dunque che da quell'evento cittadino avrà preso visione dello *Spasimo* facendoselo subito riprodurre dal Fonduli per portarselo a Castelvetrano, dove giungerà appena l'anno dopo.

Il Fonduli fu invitato a lavorare in Sicilia dal viceré Francesco Ferdinando d'Avolos, marchese di Pescara e rimase attivo nell'Isola dal 1568 al 1600. La bellezza e la fedeltà della copia del Fonduli testimoniano il fatto che il pittore venne necessariamente in contatto con una copia dello *Spasimo* esemplare; non sappiamo se in Lombardia o in Sicilia. La tavola adesso è tornata ad occupare il suo posto centrale nella chiesa di san Domenico che gli Aragona Tagliavia avevano eretto per destinarla a mausoleo di famiglia. Questa copia fedele del Fonduli fu certamente conosciuta da Orazio Ferraro da Giuliana, membro della famosa famiglia-bottega che lavorò ai celebri stucchi della chiesa di san Domenico. Orazio nel 1604 realizzò un dipinto analogo per il monastero benedettino mazarese di Santa Veneranda che oggi si conserva nel palazzo vescovile. La scena dello *Spasimo* non può dirsi eccelsa, anche se di ottima fattura. È già un'opera di maniera ed anche di devozione, in quanto contornata da formelle che raffigurano le scene della *via crucis*.

Veniamo ora allo *Spasimo* che costituisce l'oggetto di questo mio saggio collocato nella chiesa dei Cappuccini di Mazara del Vallo e ora denominata Parrocchia Cristo Re in san Martino. Opera quanto mai trascurata nel novero degli "Spasimi" e dunque non tenuta in considerazione nel catalogo delle copie candidate all'originalità, ad essere cioè, in maniera presunta ma con molte *chances*, della mano di Raffaello d'Urbino. Dopo aver tratteggiato la situazione logistica delle "copie d'autore" attualmente credibili, dopo aver sostenuto il ragionevole dubbio che la tela del Prado possa non essere l'originale di Raffaello, perché, mi sono chiesto, non inserire nella lista dei candidati anche lo *Spasimo* mazarese? A mio modesto giudizio – ma potrebbe essere un giudizio di parte, lo confesso – la tela dei Cappuccini di Mazara ha tutti i requisiti estetici per poter gareggiare con opere decisamente più bruttine per ottenere il crisma dell'autenticità. Certamente lo *Spasimo* mazarese versa in non buone condizioni di salute, ma dati i suoi quasi cinque secoli di vita è ancora capace di mostrare bellezza e reca tutti i tratti della delicatezza apollinea di cui era capace il maestro urbinate. Manca sicuramente dei colori smaglianti che fregiano lo *Spasimo* di Madrid e la tavola del Fonduli, ma ci

ricordiamo dei colori della Cappella Sistina prima dei restauri? Nessuno avrebbe mai creduto che sotto quei toni cupi e austeri si celassero le tinte forti che Michelangelo aveva voluto. Anche lì, come qui, cinque secoli di polvere, di fumo di candele e di incensi, oltre gli agenti patogeni della tela e del legno dell'ancona e del telaio hanno intristito tinte e forme mortificandone il fascino. Cosa si cela sotto lo strato di sporco che riveste quest'opera? Adesso che abbiamo tirato in ballo lo *Spasimo* mazarese dovremmo cercare di capire come questo ulteriore ragguardevole esemplare sia potuto giungere in città, o almeno sul territorio di questa antica Diocesi. Si possono mettere in parallelo alcune date e approntare delle ipotesi di lavoro.

La grande macchina lignea, o ancona, o pala che incornicia il nostro anonimo *Spasimo* è sicuramente d'impronta seicentesca, di quel protobarocco sobrio se non altro in ragione del fatto che tale opera artigianale fu realizzata dagli stessi frati cappuccini, secondo una loro tradizione che ne ha propagato il modello in tutte le loro chiese. Non marmi, non stucchi, non ori e decori ma semplice legno d'abete verniciato a segno della loro povertà, secondo il loro motto: *Nisi satis memento paupertatis*! I Cappuccini, come ramo dell'Ordine francescano, nascono nel generale clima controriformistico sorto dopo il Concilio di Trento. Alcuni ordini religiosi esistenti vollero ritornare al clima delle origini per contribuire alla riforma della chiesa cattolica. Basti ricordare la riforma del Carmelo ad opera di santa Teresa d'Avila e san Giovanni della Croce.

I Cappuccini vollero ritornare alla sobrietà di vita e alla povertà dettate dalla regola di san Francesco seguendo una via più contemplativa di solitudine, mortificazione e penitenza. Seguirono in questo quel filone penitenziale che ho descritto più sopra come tema culturale e religioso del Cinquecento. Fondati intorno al 1525 da fra Matteo da Bascio si diffusero rapidamente in tutta Italia e poi oltre. Sbarcati a Messina nel 1533 vi fondarono il primo convento siciliano; a Mazara si insediarono nel dicembre del 1584 per volontà del vescovo don Bernardo Gasch, spagnolo di Toledo, che cedette loro l'antica chiesetta normanna di san Martino, fuori le mura ed in aperta campagna, per assecondare il loro desiderio di solitudine e di povertà. Il loro convento fu intitolato non a caso al "Monte Calvario" [22].

La fondazione del convento è dunque successiva di dieci anni alla collocazione dello *Spasimo* del Fonduli a Castelvetrano e si può ragionevolmente ritenere che l'ampliamento e ristrutturazione della chiesa di san Martino con la relativa costruzione di un sobrio convento richiesero alcuni anni. Si arriva così alla fine del Cinquecento o agli inizi del Seicento, data che sembra congrua per giustificare lo stile della macchina lignea che accolse lo *Spasimo* proveniente non si sa da dove. Può darsi che la tela fosse già nella disponibilità dei frati, per via di quel fra Alfio da Palermo che tenne la predica nella cattedrale di Mazara prima del loro insediamento in san Martino [23]; oppure che sia giunta successivamente provocando la costruzione dell'ancona lignea; nell'uno o nell'altro caso nulla cambia circa l'origine della tela che collochiamo tra fine Cinquecento e inizi del Seicento, salvo prova contraria emergente da un restauro che potrebbe far emergere una firma e una data [24]. Credo ci siano due vie che possano condurre alla paternità della committenza della grande tela. Quella del Vescovo di Mazara o quella di Giovanni III Tagliavia Aragona e Pignatelli principe di Castelvetrano.

Don Bernardo Gasch non era un ecclesiastico comune. Toledano di origine era stato lettore nella celebre università di Salamanca, inquisitore del regno di Catalogna e poi in Sicilia. Filippo II lo nominò vescovo dell'importante sede di Mazara nel 1578 e papa Gregorio XIII lo consacrò a Roma l'anno successivo [25]. Era stato un uomo di corte e di mondo, con vaste frequentazioni in virtù dei suoi incarichi reali. Avrà potuto incrociare alla corte di Madrid la copia dello *Spasimo* inviata nel 1578 a Filippo II da don Juan de Cardona, come abbiamo detto più sopra, o altre sia in Spagna che in Sicilia durante i suoi viaggi da inquisitore. Dovette comunque essere un amante dell'arte se dopo il suo insediamento a Mazara fece giungere dalla Spagna il gruppo scultoreo che fu posto nel frontone del vecchio campanile della cattedrale e che rappresenta *san Giacomo Matamoros*, o di Compostela,

icona mitica della Spagna cattolica; gruppo scultoreo ora collocato sulla porta della cattedrale e che tutti hanno ritenuto o ritengono essere il granconte Ruggero che atterra il saraceno. Fu il vescovo Gasch ad accompagnare i Cappuccini in solenne processione con clero e popolo dalla Cattedrale alla chiesa di san Martino dove sarebbe sorto il convento del Monte Calvario [26]. Sarebbe rientrata nello spirito di munificenza del vescovo la donazione di un'opera d'arte consona al titolo del nuovo convento, per la maggior gloria di Dio e per il maggior decoro della chiesa conventuale.

Ricco di munificenza nei confronti dei Cappuccini fu anche il principe di Castelvetrano Giovanni III. I Cappuccini erano giunti a Castelvetrano nel 1546, sotto il patrocinio del primo principe Carlo che costruì per loro *ex novo* un convento fuori città, su terreno di sua proprietà. Il nipote Giovanni, anche lui Grande di Spagna, fu talmente legato ai cappuccini che morendo nel 1624 dispose di essere sepolto con un loro logoro abito in una tomba della loro chiesa e senza nessun fasto [27]. Tra il convento di Castelvetrano e quello di Mazara c'era un legame spirituale costituito dal Servo di Dio fra Pietro La Rocca, Cappuccino mazarese della famiglia degli Emmanuelli, morto nel 1550 in fama di santità e sepolto nella chiesa del convento di Castelvetrano [28]. Non è impensabile che il munifico principe fornisse il convento mazarese, anche per onorare fra Pietro La Rocca, di una copia dello *Spasimo* tratta dalla tavola del Fonduli, chiedendone la realizzazione magari a Orazio Ferraro allora attivo a Castelvetrano.

Queste committenze non sono dimostrabili e restano ipotetiche. Ciò che invece si può fare è mettere in sinossi la tela del Prado, la tavola del Fonduli e lo *Spasimo* mazarese. Le somiglianze sono innegabili; nonostante evidenti varianti nelle cromie, delle tinte delle vesti e di altri dettagli secondari, i tre dipinti seguono una identica struttura costruttiva dove i personaggi vengono inseriti con identiche posture e proporzioni. Il dipinto mazarese, su tela, a differenza degli altri due non è mai stato restaurato. Cinque secoli di polvere, fumo di candele e di incensi lo hanno scurito notevolmente. La pellicola pittorica a causa di vernici foto-ossidate che sono state applicate nel tempo si presenta ingiallita e ricoperta da depositi superficiali di diversa natura che impediscono la lettura globale del dipinto. È possibile che i volti di alcune figure siano stati ritoccati nel tempo maldestramente, mentre il volto di Maria e di Gesù conservano una elegante bellezza tutta raffaellesca. Né è più visibile, nella parte inferiore della tela, quel mistico laghetto formato dalle lacrime di Maria di cui parlò il poeta messinese coevo Scipione Herrico in un suo madrigale [29] contemplando l'opera di Raffaello:

«Oh con qual nobil arte

Le lagrime formò diffuse e sparte

Il divin Raffaello

De la mesta Maria far quasi un lago».

Nella tela del Prado si vede bene il velo d'acqua trasparente che si estende dalle ginocchia di Maria ai piedi dell'energumeno di spalle che cerca di scavalcarlo per non bagnarsi. Nella simbolica teologica di Egidio da Viterbo è il peccato che teme l'acqua della grazia, l'ostinata irredenzione del male.

Questo dipinto, pensato per il culto, nato dalla devozione di un secolo a noi lontano, merita di essere tenuto in vita e in buona salute, non solo per il tema e i rimandi storici e semiotici che lo coinvolgono, ma per il patrimonio culturale di ampio raggio che gli sta dietro. Quando osserviamo un'opera d'arte non stiamo mai solo davanti ad essa per comprenderla, dobbiamo starle dietro, per capire che fa parte della nostra storia più di quanto sia possibile immaginare. L'arte ci insegna che la contemplazione della bellezza nasce anche dalle contraddizioni della storia, dai travagli, dalle lotte, dalla presunzione

umana, senza contraddizione; la ricerca della bellezza è in fondo desiderio di riscatto dal male, suo superamento ideale che può diventare reale.

Dal dramma universale della Croce di Cristo nasce il riscatto per la bellezza piena e definitiva della Risurrezione. Raffaello non ha dipinto tanto il "servo sofferente" di Isaia, il Messia dolorante e sfigurato che troviamo nella pittura di Grünewald, ma "il più bello tra i figli dell'uomo" di cui parla il salmista e da cui solo si può attingere bellezza. La scena dolorosa e drammatica non è un invito alla compassione o alla ricerca del dolore per santa emulazione, ma rivelazione della bellezza, rivelazione in quanto ἀλήθεια; verità, non in quanto concetto, ma in quanto disvelamento di ciò che è. E per questa rimodulazione del termine ἀλήθεια siamo ancora debitori nei confronti di Heidegger che aggiunge: "non nascosto", "non dimenticato" è il suo significato.

Questo saggio ha voluto essere una provocazione. Chi mi conosce sa che sono un provocatore, ma nel giusto senso del pro-vocare, del chiamare in favore. Ciò che vorrei provocare è lo svelamento della bellezza, il non nasconderla, il non dimenticarla… E il nostro *Spasimo* mazarese, l'ho mostrato, è celato dall'oblio culturale prima che dal velo di fumo e di polvere che ne ottunde la bellezza. Perché bellezza si fa le sue ipostasi, i suoi luoghi rivelativi che sono sorgenti di vita per l'umanità. Quando il mio confratello e amico don Daniele Donato, giovane parroco di Cristo Re e custode pro tempore dello *Spasimo* mi ha chiesto di aiutarlo a scostare la coltre dell'oblio dallo "Spasimo dei Cappuccini" ho accolto volentieri il suo invito. Lieto per la sua sensibilità ho redatto queste note per mostrare, scorrendo la cronologia e le vicende degli "Spasimi", che non è Raffaello in sé e per sé che ci interessa, trovare la sua firma e certificare la sua opera. Abbiamo compreso che questo è impossibile anche per gli altri Spasimi. Ci interessa piuttosto il messaggio che i suoi "Spasimi" ci trasmettono e che le istituzioni preposte alla salvaguardia e alla tutela dei beni culturali devono fare in modo che si trasmetta ancora. Si tratta in fondo di un bene culturale pubblico, patrimonio della nostra travagliata e ricchissima cultura siciliana. Questo *Spasimo*, per inciso, è di proprietà dello Stato italiano. Fa parte di quei beni che nel 1866 la neonata monarchia sabauda, per battere cassa, espropriò alla Chiesa e agli ordini religiosi; beni che oggi vengono "gestiti" dal Ministero dell'Interno cui compete la loro salvaguardia e tutela. Se dopo la pulitura ed il restauro si trovasse una firma, un particolare che rivelasse Raffaello? O un legame forte con la sua bottega e suoi valenti discepoli che hanno operato in Sicilia? E se non si trovasse nulla? Sarebbe la stessa cosa! Nulla cambierebbe! Ciò che è più importante è non occultare la bellezza! Per noi cristiani l'ἀλήθεια che è Gesù Cristo.

Ciò che ho narrato mostra come la bellezza ama diffondersi e moltiplicarsi con qualsiasi mezzo, come il bene, il vero, il giusto dai quali non si disgiunge. Per cui se lo *Spasimo* di Palermo nato dalla tecnologia si può reputare «più vero del vero», anche il nostro, dopo rivelativo restauro potrà essere «più vero del vero» e senza tema di smentita potremo dire che Raffaello è a Mazara del Vallo.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Note

[1] Oggi esposta alla *Gemälde Galerie* di Dresda.

[2] M. Heidegger, *Sulla Sistina,* in *Aus der Erfahrung des Denkens*, tredicesimo volume della *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, 1983, trad. Italiana di Vincenzo Cuomo: http://www.kainos.it/Pages/Articolo%20disvela03.html.

[3] S. Bucci, *Palermo ritrova Raffaello. Così rinasce lo «Spasimo»*, in "Corriere della Sera", 20 luglio 2009: https://www.corriere.it/cultura/20_luglio_09.

[4] G. Vasari, *Le vite de' più eccellenti architetti, pittori et scultori italiani da Cimabue insino a' tempi nostri*, a cura di L. Bellosi e A. Rossi, Einaudi, Torino 1986, 2 voll.: 639-640.

[5] *Ivi*: 640.

[6] Sul Web si trova documentazione abbondantissima con riferimenti bibliografici che non occorre citare nei dettagli. Si tratta di informazioni ormai di dominio pubblico.

[7] Culto dell'Addolorata che in Spagna sarà chiamata anche *Nuestra Señora de la Soledad* o *Nuestra Senora de los Dolores*; in Sicilia, ad opera dei Cappuccini sarà chiamata *Madonna della Confusione*. Nella Diocesi di Mazara del Vallo due esemplari si trovano nelle chiese dei Cappuccini di Salemi e di Mazara del Vallo.

[8] J.A. Jungmann, *Eredità liturgica e attualità pastorale*, Edizioni Paoline, Roma 1962: 95.

[9] J. Le Goff, *Pour un long Moyen-Age*, in *L'imaginaire médiéval essais*, Gallimard, Paris 1982: 13.

[10] Cito qui, a proposito, un mio saggio redatto dopo un viaggio di studio in Germania dal titolo: *Cranach e l'anima di Lutero*, in *Il fiore azzurro. Viaggio nella Germania romantica e oltre*, Edizioni Feeria, Panzano in Chianti-Firenze 2012: 63-83.

[11] L'operazione di *anastasis* della cornice la si deve alla perizia e alla tenacia della storica dell'arte Maria Antonietta Spadaro che muovendo da una vecchia foto d'archivio l'ha ritrovata smembrata censendone 50 frammenti.

[12] G. Vasari, *cit.*, II: 640.

[13] Cfr. L. Di Simone, *Trasfigurazione. Teologia, iconografia, iconologia*, in L. Di Simone (a cura di), *Trasfigurazione. La Basilica Cattedrale di Mazara del Vallo. Culto arte e storia,* Il Colombre, Mazara del Vallo 2006: 58.

[14] G. Vasari, *cit.*: 786-796.

[15] *Ivi*: 640.

[16] Cfr. F. Zeri, *Dietro l'immagine*. *Conversazioni sull'arte di leggere l'arte*, Longanesi, Milano 1987: 146.

[17] È la tesi di Maria Emilia Graziani esposta in una documentatissima tesi un poco farraginosa e carente dal punto di vista metodologico: *Lo spasimo di Sicilia copia od originale ? Indagine sullo spasimo di Sicilia di Raffaello esposto al Prado, dalla quale emergono numerosi spunti che ne contestano l'originalità*. Il testo è reperibile al seguente indirizzo: http://lospasimodisiciliacopiaodoriginale.blogspot.com/2018/02/spasimo-di-sicilia-copia-od-originale.html.

[18] Terza novella della prima giornata.

[19] La tela del Prado misura 318×229 cm.

[20] Dal 1556 al 1568 e dal 1571 al 1577.

[21] G. Di Marzo, G*agini e la scultura in Sicilia nei secoli XV e XVI; memorie storiche e documenti*, Conte Antonio Cavagna Sangiuliani di Gualdana Lazelada di Bereguardo, Volume I e II, Palermo, Stamperia del Giornale di Sicilia, Palermo 1880-1884: 278.

[22] Cfr. P. Safina, *La Mazara sacra. Illustrazione storico ecclesiastica della chiesa mazarese*, Scuola Tip. Boccone del povero, Palermo 1900: 51.

[23] *Ivi*.

[24] Come dimensioni è più grande della tela del Prado. Misura 405×250 cm.

[25] G. B. Quinci, *Fonti e notizie storiche sul Seminario Vescovile di Mazara,* Scuola Tip. Boccone del povero*,* Palermo 1937: 45. Il Vescovo Gasch fu il fondatore del Seminario e per questo il Quinci ne tratteggia la biografia.

[26] P. Safina, *cit.*: 51.

[27] Cfr. A. Curti Giardina, *La chiesa conventuale di sant'Anna dei PP. Cappuccini in Castelvetrano*, Tipolitografia Rago, Castelvetrano 2015: 15.

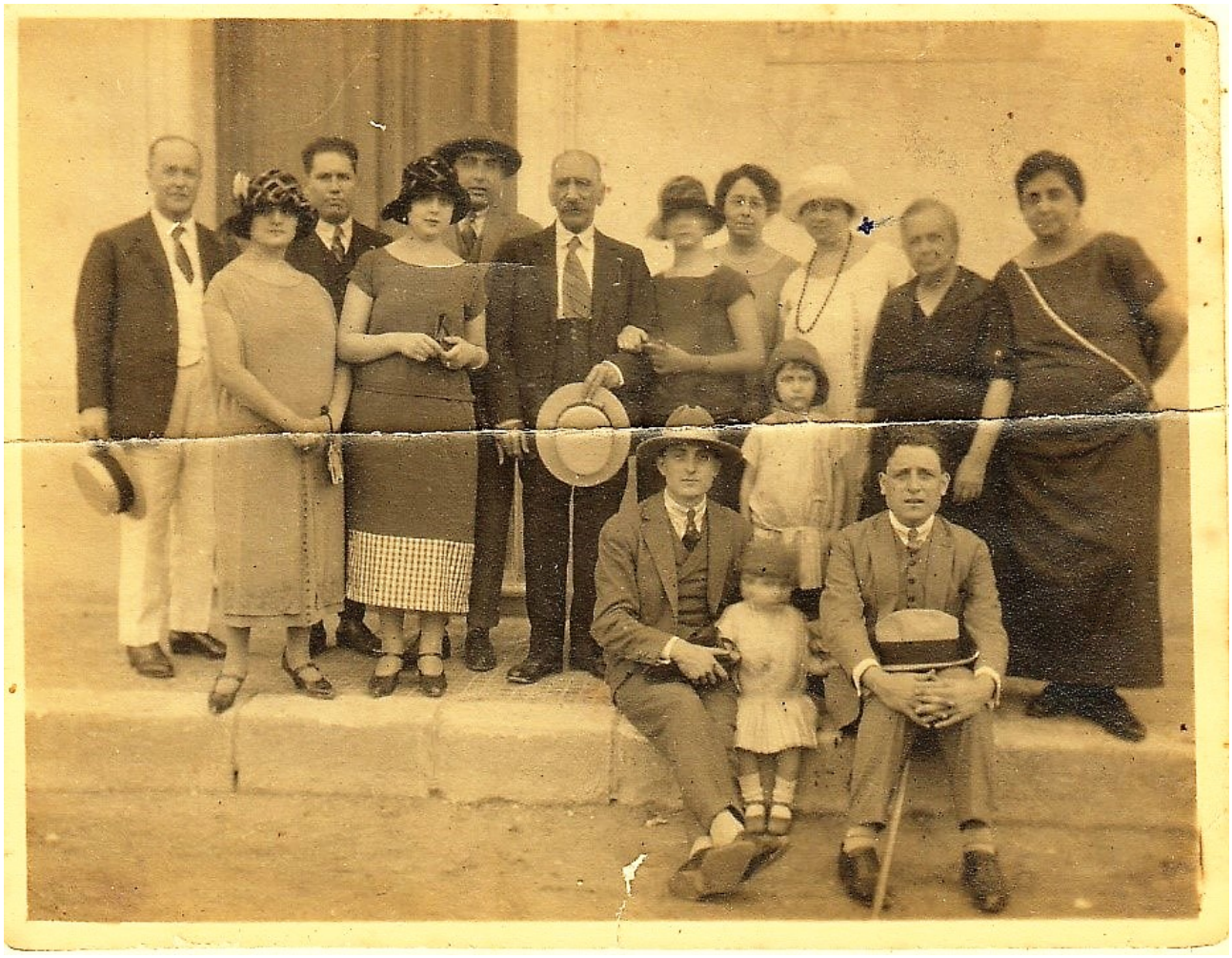
[28] V. Pugliese, *Selinunte rediviva*, pro manuscripto 1810. Stampata per Cored Edizioni – Mazara, Mazara del Vallo 1987: 160.

[29] *Per l'immagine della Madonna dello Spasimo fatta da Raffaele da Urbino, in Madrigali di Scipione Herrico*, In Messina, Per Pietro Brea, 1613. Ad instanza di Gioseppe Matarozzi.

Leo Di Simone, teologo, scrittore, esperto di musica liturgica e di arte sacra, ha insegnato Antropologia culturale e Liturgia presso la Facoltà Teologica di Sicilia (Palermo), l'Istituto di Scienze Religiose di Mazara del Vallo e l'Istituto Teologico di Scutari (Albania). È presbitero della Diocesi di Mazara del Vallo e docente stabile di teologia presso la Scuola Diocesana di Teologia. Nella stessa Diocesi coordina il progetto "Operatori di pace" e dirige l'Ufficio Diocesano per i Migranti. Tra le sue pubblicazioni, si segnalano i seguenti volumi, editi da Feeria (Panzano in Chianti – Firenze): *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.

Famiglie in viaggio



I Lumbroso. Mahdia, 1922

di *Luisa Faldini* [*]

Oggi chi vuole o è costretto a trasferirsi all'estero dove si ricostruisce una vita viene definito genericamente *expat* o migrante, ma un tempo non esistevano queste categorie tutto sommato neutre. Ne esistevano anche altre, molto più brutali, di totale esclusione, basate su ragioni di tipo etnico e religioso, le quali potevano o meno entrare in essere a seconda dei voleri dei governanti. Gli ebrei invece, nelle Scritture, definiscono *guer* [1] lo straniero che va a vivere nelle loro terre, ma non lo privano dei suoi diritti.

Essere in balìa di voleri esterni stabiliti per decreto è stata per secoli la storia della mia famiglia sia paterna che materna, appartenenti alle folte comunità di ebrei sefarditi che abitavano la penisola iberica e che hanno migrato prima dalla Spagna al Portogallo, poi in Italia e in seguito in altri Paesi, tra cui anche il territorio della odierna Tunisia, dove vissero per alcuni secoli e dove io sono nata.

Da sempre, nell'ambito delle famiglie ebraiche, si coltiva fortemente la memoria del passato e, oltre alle commemorazioni religiose, è uso raccontare da parte dei più anziani episodi e aneddoti riguardanti persone di famiglia, storie che ricevono anche un titolo, in quanto hanno un carattere didattico ed entrano di diritto nella educazione dei bambini: "La pesca della zia Corinna" [2], "La

zuccheriera dello zio Giacomo" [3] e tante altre, assieme alle storie tunisine di Derouenni, di A'mis'misem col suo *nonsense "ya korkosh shemshi'l derdesh"* e di Ch'ha, un personaggio, quest'ultimo, che ha le caratteristiche del *trickster*, sono state il mio pane quotidiano e sono state impresse nella mia mente soprattutto dalla mia nonna materna Marguerite (Margot) Lumbroso, che noi bambini chiamavamo Bedo, e, qualche anno dopo la sua scomparsa, da suo fratello Silvio, con cui ho anche intrattenuto una intensa corrispondenza che spero abbia contribuito a rendere più accettabili gli anni della sua lunga vecchiaia, specie quelli trascorsi nella casa di riposo. Da lui ho avuto insegnamenti di ogni tipo, che spaziavano dalla letteratura alla storia e che, più spesso, su mia richiesta, si sono molto concentrati sulle feste ebraiche e sulla famiglia Lumbroso, dei cui componenti ha fornito accurati ritratti, coprendo qualche generazione.

Oggi è semplice ricostruire gli alberi genealogici. Io stessa sono iscritta sul sito di MyHeritage, un archivio elettronico infinito che raggruppa non solo tutti gli atti pubblici registrati negli archivi di tutto il mondo, ma anche altri tipi di documentazione, tanto che recentemente mi hanno segnalato un viaggio che mio padre Giorgio fece da Roma a New York quando era studente universitario, viaggio di cui sapevo attraverso i suoi racconti e il patrimonio fotografico che conservo. Ma sono anche in contatto con il Centre de Généalogie Juive di Parigi e con ricercatori, anche non professionisti, che ricostruiscono la storia delle famiglie ebraiche in generale o che, come Alain Nedjar [4], fanno ricerca sulle famiglie ebraiche livornesi [5] di Tunisia, a cui io appartengo. Questo è particolarmente interessante in quanto, di diaspora in diaspora, trasferendosi da un Paese all'altro, le famiglie e le comunità sono state spesso smembrate, rendendo più difficili i rapporti fra i loro vari componenti che, dopo un paio di generazioni, frequentemente perdono i contatti, specie se vivono in Paesi diversi.

Ma questi mezzi, oltre ai *social media*, consentono oggi di riallacciare i rapporti, tanto che recentemente ho partecipato a un *meeting* mondiale via Zoom dei Lumbroso, rintracciato alcuni cugini in Canada e stretto più fortemente i rapporti con i miei parenti italiani, francesi, brasiliani e argentini, approfittando di alcune apposite chat WhatsApp, con cui ci scambiamo notizie: Faldinis'family [6], Faldini Worldwide [7] e Cousins Sardet [8]. Con questi ultimi mio fratello e io abbiamo anche fatto alcune riunioni via Zoom, che hanno consentito ai più giovani di familiarizzarsi con i parenti stretti presenti in Italia.

Prima era soprattutto mia madre a tenere tanti contatti con i suoi parenti di Francia e Tunisia, essendo la sua famiglia residente da secoli in Tunisia molto vasta, mentre quella di mio padre [9] era sottodimensionata in quanto presente in Tunisia solo negli ultimi decenni dell''800, quando mio nonno Roberto da Livorno si trasferì a Tunisi dove sposò Emma Regina Pariente, appartenente a una famiglia con cui abbiamo sempre avuto scarsi contatti [10] una volta andati a vivere in Italia dopo la Seconda Guerra Mondiale, nel 1946.

Se oggi vi sono risorse per ricostruire le proprie ascendenze, quelli che ci vengono però messi a disposizione solo soltanto atti di nascita, di matrimonio, testamenti, ma tutto questo non si anima se non viene implementato dalle storie di vita delle persone, alle volte ben conosciute, alle volte presenti solo con episodi o piccole definizioni. Di questo io voglio parlare, cercando di tratteggiare alcuni personaggi e un mondo presente soprattutto nei ricordi tramandati attraverso le generazioni.

I miei antenati Grâna [11] di Mahdia [12] (Tunisia)

Come ho già accennato, conosco meglio la storia del ramo Lumbroso della famiglia di mia madre, per cui mi concentrerò soprattutto su di loro, anche se abbastanza intrecciata col suo ramo paterno Boccara per mezzo di matrimoni endogamici, consueti nelle famiglie ebraiche. I miei nonni materni Ernesto Boccara e Margherita Lumbroso erano infatti cugini in secondo grado.

Il patronimico Lumbroso (Luminoso), in Italia Lombroso, non risulta essere una creazione dell'epoca marranica portoghese, poiché lo si trova in alcuni documenti spagnoli del XII, XIV e XV secolo, prima dell'editto dell'Alhambra di Isabella di Castiglia, del 1492, che decretò l'espulsione degli ebrei dalla Spagna (cfr. Boulu 2013). Sembra che Segovia, con l'attuale Burgos, fossero le sedi principali di questa famiglia.

Il mio prozio Silvio Lumbroso, in una lettera dell'11 ottobre 1967, mi ha scritto di aver ricevuto da Giacomo Lumbroso di Roma, nipote dello Zio Dottore (v. oltre), la copia di un documento intitolato "La Juderia de Segovia", in cui si diceva che nel XV secolo la dinastia dei Trastámara [13], avversa agli Ebrei, aveva decretato che questi dovessero vivere in un quartiere speciale. In questo recinto – si scriveva – abitavano vari membri "della famiglia Lumbroso" e in particolare un certo Don Culema [14] Lumbroso, incaricato di stabilire i limiti del recinto. Il titolo di Don sottolineava l'appartenenza a un'alta categoria della società. Nel recinto vi erano anche le case di Samtob Lumbroso e di Don Abram Lumbroso.

Un certo numero di famiglie Lumbroso, nel 1492, si trasferì dalla Spagna al Portogallo ma, nel 1496, per sfuggire anche all'Inquisizione portoghese, migrò in Italia, come attesta Elia Boccara (2000), che trovò la presenza di un Isacco Lumbroso ad Ancona nel 1552 e successivamente di un Don Mayr Lumbroso prima a Venezia nel 1569 e poi a Pisa nel 1591, dove aprì una manifattura di tessuti. I Lumbroso veneti costituirono in parte le famiglie che più tardi vissero a Tunisi, mentre altri, in minor numero, da cui vengono i miei antenati più diretti, si stabilirono a Pisa e Livorno, grazie alle Lettere patenti del 1591 e l'editto di Ferdinando I, granduca di Toscana, del 1593 [15], che consentivano loro di professare la religione ebraica. Di lì, si trasferirono a Tunisi e poi a Mahdia.

Alcune famiglie Lumbroso iniziarono infatti, agli inizi del XVII secolo, a emigrare verso la Reggenza di Tunisi, dove diversi ebrei livornesi già si occupavano, quasi in regime di monopolio, della gestione del commercio fra Livorno e gli Stati Barbareschi nonché della concessione di prestiti, di noli di navi, di assicurazione dei carichi e in totale monopolio del riscatto dei cristiani catturati dai pirati. I Lumbroso, come appare dai documenti, riscattarono un buon numero di prigionieri cristiani. Mia madre soleva dire che i soldi, che poi investirono in altri affari, li avevano fatti soprattutto in questo modo. Scrive il mio prozio Silvio Lumbroso [16]:

«Quelli che rimasero a Tunisi abitavano il Suk che poi fu detto Suk el Grâna, cioè mercato dei Livornesi (e si chiama così tuttora nella Hara). Questi Lumbroso furono detti Lumbroso metâa (di) Suk el Grâna; gli altri del Sahel. La Nonna Judith è una discendente di quelli del Suk el Grana, mio Padre di quelli del Sahel. L'origine è la stessa. Nella tradizione, i Lumbroso di Suk el Grâna (fra i quali Jacques dell'Homme Chic) sono il ramo dei provetti, capaci negozianti e commercianti; quelli del Sahel avevano le stesse prerogative, ma con tendenza al culto delle arti intellettuali e letterarie».

È attualmente ancora difficile stabilire con precisione quali relazioni vi fossero fra i Lumbroso di Tunisi e quelli di Mahdia, perché nella famiglia ricorrono sempre gli stessi nomi attraverso le generazioni. Per quanto riguarda la famiglia di mia madre, so solo che la sua nonna materna Judith Lumbroso (la nostra Nonna Omri [17]), di Tunisi, figlia di Sara – che non sono ancora riuscita a collocare bene –, andò sposa a 16 anni a Mahdia dove si maritò con Elia Lumbroso (Lillo). Di lei ho peraltro un vivido ricordo quando, bambina, ebbi occasione di tornare alcune volte a Tunisi.

Claire Rubinstein-Cohen, nel suo articolo del 2013, per i Lumbroso di Mahdia si basa sui pochi documenti che è riuscita a reperire, tra cui: i registri matrimoniali della Comunità ebraica di Tunisi [18]; l'albero genealogico tracciato da Cesare Aldo Trionfo (Dado), cugino di mia madre e celebre regista e autore teatrale, albero che copre circa un secolo, dal 1860 al 1962 e che contiene alcune imprecisioni [19], in quanto basato solo sui suoi ricordi; e, oltre ad alcune lettere, documenti e articoli

del fondo Lucette Valensi, i testamenti di Daniele di Giacomo Lumbroso, pro-prozio di mia madre (zio Daniel) e di Eugenio Lumbroso, prozio di mia madre e zio di Ernesto Boccara, suo nipote e mio nonno materno.

Come ho segnalato al Cercle de Généalogie juive, la studiosa riporta varie imprecisioni, ad esempio mia nonna Marguerite viene citata come Marietta e mia madre come Nolda invece di Nilda, ma quest'ultimo potrebbe essere un refuso. Ho quindi inviato al Cercle, su richiesta di Alain Nedjar, l'enorme albero genealogico (i Lumbroso erano molto prolifici) che ho tracciato, servendomi dei miei ricordi e di quelli del mio prozio Silvio Lumbroso, di cui conservo tutta la corrispondenza, che sto per pubblicare. Poiché gli alberi genealogici di vari rami Lumbroso sono già stati pubblicati da Boulu (2013) e Rubinstein-Cohen (2013), preferisco concentrarmi soltanto su alcune figure, per non prendere troppo spazio e dover quindi elencare soltanto una serie di nomi [20]. Scrive il mio prozio Silvio Lumbroso:

«Abramo Lumbroso, l'Avo. Quando sono arrivato all'età di capire qualche cosa nella nostra venerata genealogia, i nostri Vecchi non c'erano più e quindi non posso sapere al di là di questo Capostipite…

Prima di parlare del Bakhor (primogenito) Isacco, dal quale discendiamo direttamente… parlerò brevemente di Salvatore, detto Âmi Sciuâ.

Salvatore, detto Âmi (Zio) Sciuâ (vedi per spiegazioni tua Madre e ricordati che da Sciuã (in ebraico), Salvatore, deriva Isciuã e da questo Jesus e Gesù).

Salvatore, detto Âmi Sciuã ha avuto Alfred (od Abramo) morto longevo a Parigi e sepolto a Mahdia, mai sposato. Elena (sposata a Sansone Boccara), tua Bisnonna. Eugenio, il grande e meritevole di questo aggettivo industriale di Mahdia e della Ksiba – sposato, ma senza figli. Giacomo, morto ultraottantenne. Ha lasciato Enrico e due figlie… Era molto ricco. Clotilde, moglie di Napoleone Pariente e madre dell'Avv. Carlo, di Irene Funaro, di tua Zia Lidia Boccara e di Alice Darmon… Marietta, moglie del Dottore in Medicina Errera [21].

E così, non so perché, da stamani, rivedo con sentita simpatia la figura di quell'Âmi Sciuã, bisnonno di tua madre e tuo trisnonno. Era un bel vecchio, magro, snello, come tuo Nonno Ernesto; gli occhi neri, intelligenti, lo sguardo sempre sorridente, un portamento signorile, senza ostentazione, da vero hidalgo. Tutti lo amavamo, lo rispettavamo, per tutti era Âmi (zio paterno). Ed oggi lo rivedo precisamente l'anno della sua morte (1894 quando avevo nove anni). Aveva 88 anni… Quasi ogni giorno veniva a casa nostra (voleva un gran bene a mia Mamma e tua bisnonna). Entrava sempre in casa raccontando ad alta voce… il fatto del giorno. Tutti grandi e piccoli lo attorniavano con affetto; per noi, poi, le sue tasche erano piene di zucchero candito, noccioline, klub ed altro. Caro, caro Âmi; nella sua indole gioconda, fiduciosa, ilare, non si rendeva conto che oramai avrebbe portato con sé nella tomba tutto il fascino delizioso della vita patriarcale. Ripensando a Lui, considero quanto sia giusto il detto foscoliano; "sol chi non lascia eredità di affetti poca gioia ha nell'urna". Ed in quel Cimitero di Mahdia, quasi lambito dalle onde mediterranee, riposano Quelli che tanta eredità di affetti seppero lasciarci» [22].

Mia madre mi raccontò che Ami Sciuã praticava, in assenza di un rabbino, le circoncisioni e avesse, a questo scopo, un bisturi d'oro. Si era anche distinto per essersi speso, a rischio della sua vita, con i tanti colerosi nel corso di diverse epidemie, nell''800 piuttosto frequenti.

«E veniamo al Nostro Antenato Isacco od Ishak in ebraico, che vuol dire colui che ride. Ti dirò la storia del Biblico Isacco e perché ride… In arabo si dice *idshak.* Stessa radice. Ed eccoti perché. Nella o nel Genesi primo libro della Bibbia (in ebraico *Berescit,* cominciamento) è detto che Abramo (Abraham) Venerando Patriarca, sposò com'era consuetudine la cugina Sarah… ma non ebbe per molti anni figli, sposò in seconde nozze la schiava Agar… Sarah aveva ormai ottant'anni… andò una mattina al pozzo… Le si presentò un … giovane che le chiese da bere… Nel ridare la ciotola le disse: *benzakhar*, che in ebraico vuol dire "ti auguro

un maschio". Sarah, ripensando alla sua età, rise di cuore… Dopo qualche tempo, mise al mondo un maschio al quale diede il nome Ishak, ricordando la sua franca risata» [23].

In realtà del nostro antenato Isacco in famiglia non si è mai detto granché, tanto meno che lui o sua madre ridevano, ma solo che era una bravissima persona, molto dedita al lavoro e alla famiglia. Quella dinamica era, a detta di tutti, invece la sua bellissima moglie, Mariam Costa (per tutti Nonna Mariam), che vestiva sempre il tradizionale abito delle ebree spagnole, che ancora alla metà del secolo scorso era indossato dalle ebree di Fez e di alcuni altri centri del Marocco. Non si hanno date precise ma, avendo avuto un primo figlio, Abramo, nel 1813, si suppone che l'epoca in cui questa donna, nonostante le difficoltà del viaggiare, coraggiosamente andasse spesso a Livorno a trovare questo figlio, iniziò nel 1825, quando, a 12 anni, Abramo fu mandato a Livorno da un parente per studiare, città da dove tornò a Tunisi solo nel 1839 dopo la laurea in medicina per poi sposarsi con Emilia Costa (zia Milillo), donna bella e intelligente che, quando rientrarono molti anni dopo in Italia, aprì a Firenze «un rinomato salotto tra i più frequentati dagli intellettuali e aristocratici della città»[24].

Abramo Lumbroso, noto in famiglia come lo Zio Dottore, a Tunisi divenne medico privato di Ahmed Bey, l'allora sovrano della Tunisia e visse nel palazzo del Bardo, in un appartamento a lui dedicato. Alla morte del Bey vide che poteva vivere di rendita e si trasferì con la famiglia a Firenze. Ebbe due figli, Giacomo ed Erik, quest'ultimo un gran *viveur* che con la zia Milillo scialacquò la fortuna di Abramo per sostenere i fasti della vita mondana fiorentina, tanto che poi dovettero trasferirsi più modestamente a Livorno, dove Abramo morì e da dove Erik con la madre tornò in Tunisia, vivendo un po' a Sousse e un po' a Sfax.

«Erik (un vero peccato!) non volle mai assestare la sua vita. Si sposò ma non ebbe figli. La Milillo morì a Sfax ed Erik a Tunisi il 4 agosto 1914, la vigilia della prima guerra mondiale. Il suo ultimo articolo, pubblicato nel giornale 'Unione' di Tunisi, contiene delle sue giustissime previsioni sul grande conflitto. Era da tempo affetto da diabete ed il nipote Dott. Molco se lo prese in casa per curarlo e mantenerlo. Era di un umore versatile, poeta leggiadro, commediografo. La sua compagnia era ricercatissima specialmente dai francesi: accettavano da lui anche le più mordenti sferzate. Alla sua morte non si trovò nulla dei suoi scritti. D'intanto intanto pubblicava qualche cosa… ma sempre per distribuire ad amici e conoscenti. Fra i suoi scritti, che molti di noi conosciamo tanto bene, molti avrebbero meritato la posterità… La sua poetica è deliziosa, i suoi versi armoniosi, perfetti, scorrono limpidi e mai si dimenticano, io avevo sempre l'impressione che non parlasse mai in prosa… Ebbene, quest'Uomo così caro, geniale, buono, erudito, era corroso dal più tremendo vizio: il giuoco d'azzardo» [25].

Il suo fratello maggiore Giacomo, che era tutto il contrario, ruppe ogni relazione con la madre e col fratello e, quando il padre, che lui adorava, morì, andò a Livorno per i funerali, ma non volle parlare con nessuno dei due. Grande studioso e allievo prediletto del Mommsen, ebbe la cattedra di archeologia all'Università di Torino e poi quella di Roma. Non volle mai portare il titolo di Barone, attribuito a suo padre da Vittorio Emanuele II, avendone curato il figlio Umberto in visita a Tunisi, titolo che invece fu tranquillamente portato dai suoi discendenti, tra cui Giacomo, che ho conosciuto molti anni fa a Roma con sua sorella Matizia, I suoi discendenti curano ancora oggi la Fondazione Besso di Roma, fondata da Alberto, nipote dello Zio Dottore, la cui moglie era figlia del Comm. Besso, Presidente delle Assicurazioni Generali di Trieste. Ho preferito parlare più di Erik che di Giacomo probabilmente perché le pecore nere mi sono molto simpatiche, specie se sono come Erik.

Veniamo ora a Daniele Lumbroso, di cui la Rubinstein-Cohen (2013) riporta il testamento. Lo zio Daniel era il pro-prozio di mia madre, ricordato in famiglia perché molto avaro. Ma lo era per sé, in quanto ogni fine anno regalava ai nipoti pile di monete d'oro. Si sposò con Allegra, detta zia Sciuscia, ma fu un matrimonio senza figli e poco riuscito. Lo zio Daniel fu molto criticato in famiglia a causa della sua avarizia, seconda solo a quella dello zio Giacomo [26] Lumbroso – fratello dell'Eugenio citato dalla Rubinstein-Cohen, 2013 –, un prozio di mia madre, che appendeva le sedie nuove al muro

perché nessuno ci si sedesse [27]. Lo zio Daniel era molto buono e corretto, solo che non voleva «toccare la sua moneta» [28].

«Sgobbò tutta la vita per radunare soldi e non goderli, alla moda del vecchio Grandet… Gli volevo un gran bene e lo simpatizzavo per il suo carattere bonario, gioviale, dotato di una lucidissima memoria… Anche lui mi voleva bene. Oramai costretto a non più uscire per via dell'onere degli anni, andavo spesso a visitarlo, quando ero a Mahdia. Ero il solo, con tuo Nonno Ernesto, al quale offriva un caffè… Un giorno, poco prima di morire, mi disse: Figlio mio, quello che ti consiglio nei limiti delle tue possibilità, è di godere la vita. Vedi, ho molti soldi… ma a cosa mi servono? Uscire non posso, viaggiare tanto meno, mangiare non ne parliamo!! Mi sono ricordato sempre queste sagge parole. Era avaro, sì!! Ma era buono e questo vale moltissimo. Ha lasciato cinque milioni (del 1908)… uno in oliveti e terreni e gli altri quattro in titoli solidissimi parte alla Banca Commerciale di Livorno, parte al Crédit Lyonnais a Parigi… L'agente consolare d'Italia a Mahdia, Signor Sebastiani, mi volle come segretario per l'apertura del testamento… Eugenio, suo erede, fu l'esecutore testamentario e lui, con altri eredi, elevò i lasciti in beneficenza… nonostante l'opposizione di Le Chevalier (così si faceva chiamare) Ernesto Labi, ricchissimo uomo d'affari di Tripoli… così gli altri eredi versarono il necessario per colmare il suo rifiuto» [29] .

In vita dello zio Daniel la zia Sciuscia, non sopportando l'avarizia del marito, si ritirò a Livorno e lo lasciò solo. Il marito le aveva del resto costituito un vitalizio che le permise di vivere in modo dignitoso. Mi raccontava mia madre che lui, andandola a trovare, soleva sempre dirle: «Signoa, il Pefetto (aveva un difetto di pronuncia) guadagna meno di lei». Ma, più che lo zio Daniel, merita la citazione soprattutto lo zio Eugenio, prozio di mia madre, citazione che lascio ancora alle parole di Silvio Lumbroso:

«Lo zio Eugenio merita di essere considerato come un autentico pioniere, poiché sempre convinto della sua italianità, fu veramente ardito, in quella landa deserta, se si vuol dire. A piantare quell'usina, con il suo bello e alto fumaiolo, come un atto audace, ma sicuro di grande avvenire… Non era agiato all'inizio… lo sostennero in questo geniale tentativo il fratello Giacomo [quello che appendeva le sedie al muro] e lo zio Daniel (avaro sì, ma ottimo veggente in buoni affari) [30]. Dopo Giacomo Lumbroso, padre di Lea Trionfo, la direzione della Ksiba passò a tuo nonno Ernesto. Questi fu da quel tempo alla sua morte un mirabile collaboratore, amministratore e innovatore. Per molti anni visse isolato alla Ksiba lavorando di polso e pronto ad afferrare ed attrarre ogni innovazione… Erano gli anni dell'Affaire Dreyfus e quando si domandava a Eugenio di Ernesto, lui diceva: Sta benone, è all'Île du Diable» [31].

E quindi ecco il ricordo del mio nonno materno, che non ho mai conosciuto, Ernesto Boccara [32].

«Altro che un foglio ci vorrebbe, per dirti sulla figura di Ernesto Boccara! Chi l'ha conosciuto, chi ha potuto ammirarlo e seguirne il meraviglioso esempio, non potrà mai dimenticarlo. Stai pur sicura, che non era cosa facile abbordarlo… ma preso il voluto contatto, non si poteva trovare, se non in Lui, l'amico più sincero, il Maestro in quel mondo del negozio e dell'industria, così intricato e pieno di ostacoli» [33].

Arnistu [34], come lo chiamavano gli arabi, una volta che gli affari progredirono, si installò dalla Ksiba al banco di Mahdia, situato nella Città Vecchia, che io visitai, dopo essere passata davanti alla scuola che è intitolata allo zio Eugenio [35], assieme a Mohamed e Ahmed Mnassar la prima volta che tornai a Mahdia, da grande. Fu commovente, fu come un pellegrinaggio.

Mohamed e Ahmed mi raccontarono che erano rimasti orfani e che Mohamed, a 12 anni, dovendo mantenere la famiglia, era andato a lavorare come muratore. Quando Arnistu lo seppe, si arrabbiò molto perché nessuno lo aveva informato e prese con sé i due ragazzi. Mohamed lavorò con lui e due anni dopo aveva già le chiavi di tutti i mulini a olio della famiglia, mentre Ahmed, che molti anni dopo fu uno dei pionieri del turismo tunisino [36], che era più piccolo, aveva l'incarico di giocare con mia madre e con mia zia.

Il legame che c'è tra la mia famiglia e quella Mnassar mi fa venire le lacrime agli occhi. Pur diversi, siamo sempre stati uniti da legami così forti che ancora oggi, dopo la morte dei nostri vecchi, sopravvivono profondamente.

Mio nonno Ernesto andava spesso alla moschea per discutere di teologia con i saggi, che lo amavano profondamente e che speravano che lui volesse convertirsi all'Islam. Pare che ogni volta rispondesse alle loro sollecitazioni iniziando a dire "*Allah u illallah ua Mohamed*…" e non terminando mai la professione di fede davanti ai testimoni dicendo che sua moglie non voleva che si convertisse. E loro, che lo amavano, lo perdonavano. La prima volta che sono tornata a Mahdia, da grande, Ahmed Mnassar mi ha condotta alla Grande Moschea nuova, che è una moschea chiusa, ma in cui io sono potuta entrare in quanto mio nonno aveva sempre sovvenzionato la comunità islamica, primo fra tutti, per dare l'esempio, ogni volta che c'era da ricostruire qualche luogo di culto.

Tornando però ora indietro ai miei trisnonni materni, essi sono stati Lola Lumbroso (Mamma Lola) e Davide Lumbroso, che erano cugini primi, genitori di Elia Lumbroso (Lillo), che sposò la mia bisnonna materna Judith Lumbroso di Tunisi.

«Quando nel triste primo giorno della Pasqua (il 26 marzo 1899), morì per malattia di cuore a 73 anni mio nonno Davide, tutta la regione di Mahdia fu di lutto. A mio Padre, che era il primogenito, il vecchio Hag Alì Hamza, nel condogliarlo, gli disse: "oggi non è giorno di lutto per voi soltanto, ma per noi tutti". I funerali furono imponenti. Purtroppo il venerdì dopo (31 marzo) moriva a ventunoanni mia sorella Nilda (sposa da un anno) di una forma influenzale meningea. Per mio padre che fin allora aveva avuto la vita facile in tutto e per tutto ed al riparo di forti dolori, la morte del Padre e subito dopo quella della Figlia, provocarono in Lui un tremendo smarrimento fisico e sentimentale ed il 3 agosto dello stesso anno, morì a 49 anni ed in dieci minuti, vittima di un attacco di angina pectoris. La Mamma (Nonna Judith) aveva appena quarant'anni; fino alla sua morte, a 96 anni, vestì sempre di nero, dedicandosi interamente a noi ed al culto di suo Marito…. Come lo ricordo!! Mio Padre era un bell'uomo, sempre sorridente, buono, affettuoso, affezionatissimo. Margot era il suo ritratto fisico e morale…[37]

La Nonna Sara (madre di Judith, n.d.A.), non perché in fondo anche nostra Nonna, è stata una figura di donna simpaticissima, savia, sanissima di mente, coraggiosa oltre ogni dire a fronteggiare le più dure avversità: sempre allegra e speranzosa. Era molto bella, vera Signora alla moda spagnola ebraica. Ha sempre vestito i costumi della consuetudine spagnola ed il suo modo di vestire fu sempre sobrio e signorile. Nel 1866, quando aveva appena ventotto anni, una tremenda epidemia di tifo petecchiale, che decimò Tunisi, le uccise il marito appena trentaduenne. Rimase sola con la mia Mamma ed un figlio, che morì a soli otto anni di difterite. In quegli anni la vita patriarcale signoreggiava; e da parenti ed amici, sempre sorretta e incoraggiata, lottò per sé e per la figlia. Questa si sposò con mio Padre, che fu un bravissimo marito ed uomo di affari. Ma… la Morte non scherza; anche lui, a soli 49 anni, fu portato via da una forma anginosa… La Nonna Sarah, la Nonna Omri (Judith, n.d.A) furono ammirevoli per noi, per affetto, abnegazione e massima e sentita devozione. La Nonna Sarah, nonostante i suoi anni, andava spesso a Tunisi a rivedere le numerose Sorelle e rivivere la vita dei suoi tempi, che oramai dalla storica Hara, si era trasportata nelle nuove vie e quartieri» [38].

Judith, figlia di Sara, morì quasi centenaria e io la ricordo sempre vestita con abiti lunghi e neri. Era, al di là dell'abito, una donna moderna. Diceva: «Se la moda vi dice di andare nude, andate nude!» e per Pessach, invece delle erbe amare, collocava nel piatto del Seder foglie di lattuga perché, pur essendo molto religiosa [39], credeva che non si dovesse soffrire. Fece il suo lungo viaggio da sposina da Tunisi a Mahdia in una carrozza che le mise a disposizione il marito. Il viaggio durò tre giorni e tre notti, con tappa nei caravanserragli disposti lungo la via. La carrozza era preceduta di mezza giornata da un giannizzero che, con un bastone sulle due spalle tenuto ai lati da ambedue le mani, procedeva con una corsa cadenzata e si fermava nei punti ove sapeva che si doveva pagare il diritto di passaggio ai briganti, che consisteva in una moneta d'oro.

Mia madre mi raccontò che, all'epoca, tutte le signore della borghesia portavano vestiti con lo strascico e che sua nonna, quando si trovava a fare qualche faccenda in assenza della servitù, prendeva lo strascico e lo annodava alla cintura, per essere libera nei movimenti [40].

Una figlia di Judith, Margherita (Margot) Lumbroso, la mia adorata nonna materna, che era molto ammirata per la sua bellezza e la sua grazia anche a Tunisi [41], fu chiesta in moglie da mio nonno Ernesto Boccara, suo cugino in secondo grado, quando lei aveva 14 anni. Lei mi raccontò che quell'uomo tanto più grande di lei le piaceva e che, quando lo incontrava a passeggio col suo cane, lei si fermava sempre per accarezzarlo ma che, sapendo della domanda di matrimonio da sua madre, si era messa a piangere. Due anni dopo si sposarono (ho con me la lettera della mia bisnonna Judith riguardante la dote), ma per dodici anni non ebbero figli, tanto che pensavano di adottare Yvonnette Luisada, la figlia di Corinna, sorella di mia nonna. Poi, d'improvviso, lei rimase incinta e partorì mia madre e, dopo due anni, mia zia Nella. Quando mio nonno morì improvvisamente per un infarto mia madre aveva solo 13 anni.

Mia nonna mi raccontò che lui era l'erede destinato alla sua successione dallo zio Eugenio e che, quando Eugenio morì, tutti vennero a vedere l'assegno che mio nonno aveva compilato per le imposte di successione come esecutore testamentario. Non si era ma visto all'epoca un assegno di un milione di franchi [42]. Mio nonno, come Eugenio, fu un geniale imprenditore. Con lo zio commerciò con la Palmolive, vendendole l'olio di solfuro e già stava contrattando con la Mira Lanza quando all'improvviso morì. Mia nonna Margot non mi parlò mai molto di lui, perché ancora sentiva, dopo decenni, il dolore della sua scomparsa, ma di lui tutti i mahdiotti anziani mi hanno detto che era una persona eccezionale e che, come imprenditore, se fosse vissuto, non sarebbe stato meno di Eugenio.

Aveva profondi occhi grigi, che ereditò mia madre. Nilda Boccara, mia madre, da ragazzina ebbe una nefrite e, per questo, ogni anno doveva andare "alle acque" a Evian, in Francia, dove lei si curava e tutti gli altri si divertivano. Partivano con due auto, perché molti approfittavano della vacanza, assieme alla famiglia di sua zia Lidia Boccara, che era golosissima e, in viaggio, portava sempre con sé sempre una valigetta di legno il cui interno era diviso in scomparti in cui trovavano spazio, ordinatamente, vari tipi di caramelle e cioccolatini [43]. Dalla Tunisia passavano in Marocco, imbarcavano le auto per Gibilterra e poi, attraversando tutta la Spagna, arrivavano in Francia. Una volta, l'auto in cui stava mia madre subì un ritardo e, quando arrivarono a un bivio, non seppero che direzione prendere, in quanto l'altra auto non era più in vista. Mohamed Mnassar, che nei viaggi faceva loro da autista, trovò la direzione giusta come nella storia di Pollicino, solo che, invece delle briciole, la traccia era fatta di carte di caramelle e cioccolatini.

Fortunatamente la mamma guarì e a Tunisi, dove passavano parte dell'anno per poter frequentare le scuole superiori, mia madre, appartenendo a una famiglia molto agiata, visse con sua sorella Nella una gioventù spensierata e senza problemi, tra ricevimenti, balli alla Dante Alighieri, giornate al tennis e estati al mare. Molte Pessach le passarono a Cartagine, dalla famiglia Darmon, dove il Seder aveva una solennità speciale. Oltre al posto libero per il Profeta Elia, gli invitati si alternavano ad altri posti liberi per molti profeti, cosa che era oggetto di molte battute fra i più giovani [44].

A Mahdia, a parte le elementari e medie e una scuola delle Suore, dove si imparavano le belle maniere e a suonare il pianoforte, non c'erano infatti scuole superiori all'inizio degli anni '30, e quindi tutti i ragazzi e le ragazze di buona famiglia si trasferivano a Tunisi per frequentare il Liceo, che era propedeutico a un successivo trasferimento a Roma o a Parigi, nel caso avessero voluto frequentare l'Università. Purtroppo, gli anni '30 videro l'ascesa di Hitler e di Mussolini, le leggi razziali e poi la guerra. Mia madre non riuscì ad andare all'Università. Voleva fare Medicina, cosa per cui poi mio padre la prendeva sempre in giro, dicendo che era meglio non avesse fatto il medico, altrimenti lui avrebbe dovuto rattoppare i pazienti che lei aveva curato.

Conobbe mio padre alla fine del ’39. Una volta era con sua zia Livia Boccara in un elegante caffè di Tunisi e la zia le disse «Guarda, quello è Giorgio Faldini, non è molto che è rientrato dall’Italia. È con suo fratello, che è sposato». Lei equivocò l’indicazione della zia e pensò che le indicasse il fratello e quindi disse: «Che peccato!» Bastò questo per l’inizio della congiura. La zia Livia [45] parlava dal balcone della cucina con quella che diventò mia nonna paterna Emma Faldini, che viveva nel palazzo di fronte e si affacciava al balcone della sua cucina. Così organizzarono un tè e invitarono mia madre e mio padre per farli incontrare. Sembra che mia madre, furiosa, fosse paonazza, la zia le dicesse «Nilda, vatti a rinfrescare», mentre mio padre faceva lo spiritoso e la prendeva in giro [46]. Si sposarono pochi mesi dopo, il 14 febbraio 1940. Mia sorella Anna Maria nacque nel dicembre di quell’anno e io quattro anni dopo. Mi sono sempre domandata come le persone, pur trovandosi in gravi pericoli, continuassero a vivere normalmente e a fare anche dei figli. Penso fosse una forma di difesa.

Tra il 1940 e il 1942, prima col governo di Vichy e poi con la breve occupazione tedesca della Tunisia, gli ebrei patirono molte persecuzioni. Mio padre fu messo al lavoro obbligatorio, altri parenti e amici antifascisti si diedero alla clandestinità o subirono il carcere e furono torturati [47]. Tutti gli ebrei e le loro famiglie sopravvissero vendendo molte delle loro proprietà. Alla fine della guerra mio padre, assieme a molti esponenti della comunità italiana, tra cui anche il padre del tennista Pietrangeli, non essendosi fatto francese [48], fu espulso, in quanto la Francia voleva decapitare la colonia italiana della Tunisia, che riteneva troppo incisiva economicamente.

In Italia mio padre trovò, grazie ai suoi cugini Recanati di Roma, da sostituire un medico condotto a Bassanello (oggi Vasanello), nel Lazio, dove mia madre lo raggiunse con me e mia sorella due anni dopo, nonostante il console svizzero, che si incaricava anche delle relazioni con l’Italia, la avesse avvisata che avrebbe perso ogni diritto di entrare in Francia. Trascorremmo due anni a Bassanello, mentre mio padre partecipava a vari concorsi. Ne vinse tre, e accettò però subito la nomina del primo per un posto di medico condotto a Cengio, in Liguria, una regione dove la famiglia riorganizzò tutta la sua vita. La mamma, che aveva un bel carattere forte, aiutò molto mio padre, che riprese in Italia la specializzazione in Cardiologia a Torino e aprì poi uno studio a Savona, e fu grazie alla tenacia di lei che lui riuscì a conseguire molti traguardi.

Non posso dire di essere sempre andata d’accordo con mia madre, in quanto i nostri due caratteri si scontrarono molte e molte volte a causa della mia costante volontà di prendere decisioni indipendenti. Sono cose che succedono e che col tempo si smorzano, lasciando spazio solo ai ricordi più piacevoli. Negli anni ’70 mia madre mi regalò un quaderno, dicendo che aveva avuto intenzione di scrivere un romanzo ambientato a Mahdia, aggiungendo che magari io avrei potuto correggerlo e concluderlo, visto che un lato della mia professione riguardava lo scrivere. Ho aperto quel quaderno qui in Brasile solo sei mesi fa, dopo quasi cinquant’anni e, dai contenuti, nonostante mia madre avesse sempre detto che lei guardava sempre avanti e non aveva il “mal d’Africa”, mi sono resa conto di quanto la protagonista, che era evidentemente lei, soffrisse per aver dovuto abbandonare il suo Paese. La nostalgia che traspariva dalle righe era così acuta che mi fece quasi male. Non ho mai capito perché avesse mascherato quel sentimento, che dopo tutto non l’avrebbe sminuita, almeno ai miei occhi.

In Italia, dieci anni dopo di me, è nato mio fratello Roberto e poi noi figli, col passare degli anni, ci siamo tutti incamminati verso la vita adulta, tra bei periodi e anche ostacoli, che in qualche modo abbiamo superato, come succede in ogni famiglia.

I Faldini della Toscana

Il principale problema che riguarda i Faldini è che il loro patronimico appare solo in Italia. Erano ebrei sefarditi, quindi spagnoli, e si suppone che anch’essi, dopo il decreto dell’Alhambra del 1492,

migrarono verso altri Paesi. Può essere che transitarono attraverso il Portogallo o che andarono direttamente in Italia, ma non è chiaro, non avendo documenti a supporto. Nella penisola iberica e altrove, almeno sino all''800, si definirono probabilmente sempre attraverso il nome del padre, (ad es. Isacco figlio di Samuele), per cui, al momento, non siamo ancora riusciti a trovare tracce significative se non per quanto appare già nell'albero genealogico disegnato in base a documenti trasmessi da José Daniel Faldini (Nino), di Buenos Aires, da Carla Lombardini Faldini, da cui si evince che una famiglia Faldini, di provenienza toscana, si stabilì nel 1591 a Roma, dove aveva un banco di commercio.

Tuttavia mio cugino Sandro Faldini, di Buenos Aires, mi ha fatto pervenire una nota non datata che Giancarlo Spizzichino, curatore dell'Archivio della Sinagoga di Roma, aveva inviato a suo padre Nino, nella quale si dà conto di un documento

«… probabilmente scritto dal Rabbino Leone de Leoni, Rabbino Capo di Roma, nel quale in base a un Decreto Imperiale emesso da Napoleone I (20 luglio 1808) si imponeva a tutti gli ebrei che non avessero ancora un cognome, di assumerne uno nuovo. Egli ricevette la dichiarazione della scelta fatta dalla famiglia di Jsach di Isaia. Riporto il testo del documento:

"Due sole famiglie non hanno sino al presente riportato nome prefisso della famiglia e per il prenome ognuna servivasi del nome proprio del suo Genitore, tale si firmavano, tale erano chiamati ed ora alla mia presenza di propria loro disposizione e volontà stabilironsi nel prenome: Prima famiglia di Jsach di Isaia, che tale era il nome proprio del suo genitore, con fratelli, cugini, figli e ora stabilirono nel prenome, Faldini"»[49].

Da tali notizie contrastanti si può dedurre che probabilmente i vari documenti fanno riferimento a differenti famiglie che poi costituirono i diversi Faldini, alcuni dei quali risultano anche come Faldino due secoli prima dell''800, un patronimico che indica, come per molte famiglie ebraiche, semplicemente un mestiere, quello relativo alla manifattura di mantelli con cappuccio per l'indumentaria femminile, denominati popolarmente faldi nella zona di Ancona. Di qui Faldino (colui che fa i faldi) e Faldini.

Come molti ebrei sefarditi poi emigrati, appare certo che essi in qualche modo transitarono in Toscana, dopo essersi stabiliti nello Stato pontificio, dove molti dei loro discendenti ancora vivono nella zona di Ancona. Infatti, pare che da qui alcune famiglie si trasferirono a Lucca e Pisa (ramo brasiliano e argentino) e a Livorno (ramo tunisino e milanese). Rispetto a questi trasferimenti, per quanto riguarda i miei antenati Faldini di Livorno, circolano diverse storie. Ad esempio, mio padre mi raccontò che, all'inizio, i suoi diretti antenati livornesi si chiamavano Faldino (e in effetti così appaiono nei documenti), ma che poi a suo nonno quel patronimico non piaceva e fece sostituire la o con una i, e che fuggirono da Ancona in quanto volevano sottrarre alla Chiesa un loro figlio che aveva una meravigliosa voce bianca e correva il rischio di essere preso ed evirato per farlo entrare nel coro della Cappella Sistina.

Non ho idea di come fossero davvero state le cose, certo è che alcuni Faldino/Faldini si rifugiarono nel Granducato di Toscana, alla stregua di molte altre famiglie ebraiche.

Non ho mai conosciuto i miei bisnonni Faldino, Isacco Faldino e Marietta Aghib, e non avevo un anno quando mio nonno Roberto Faldini morì. Di lui ho solo i pochi racconti che mi ha fatto mio padre, che non ha mai parlato molto della sua famiglia, se non per le parti più brillanti. Non so neppure in che anno mio nonno emigrò in Tunisia, dove fece il sensale di olio. Mi è stato detto che aveva una voce da baritono e che, per farmi dormire, si metteva vicino alla mia culla e mi cantava opere intere. Era massone, come suo fratello Samuele (Lello), che non ho mai conosciuto, anche lui massone, con

la carica di Venerabile, in un periodo in cui la massoneria, o almeno la loro loggia, si classificava come antifascista.

I Faldini e i Tedeschi (Emma Tedeschi fu la sposa dello zio Lello) erano visceralmente antifascisti e Lello fu mandato per sospette attività antifasciste al confino a Cecina, dove morì, mentre mio padre mi raccontò che il cugino Alessandro Tedeschi, fratello di Emma, che fu Gran Maestro delle logge oppresse, nascose nella sua residenza in Francia, Chateau Reignac, vicino a Bordeaux, più precisamente nella tomba che aveva nella sua proprietà, parte degli archivi della massoneria italiana.

Lo zio Lello era orefice e mandò avanti l'oreficeria paterna per sé e la sorella Fortunata (zia Fortuny), che ho incontrato in alcune occasioni e di cui ho un orecchino d'argento che lei mi donò e che ho trasformato in un anellino che porto quasi sempre. Mio nonno Roberto invece preferì lasciare a loro l'oreficeria, dato che questa non bastava a mantenere tutti e tre, e emigrare a Tunisi. Suo ricordo del passato livornese è un bell'orologio da tavolo che aveva con sé a Tunisi, su cui si legge la scritta "Bachis e Faldini", che ha mio fratello. A Tunisi sposò Emma Regina Pariente [50], che lui volle sposare anche se era senza dote perché il padre aveva fatto cattivi affari. Ne ebbe due figli: Riccardo (Dudu) e Giorgio, mio padre.

Non ricordo molto della nonna Emma nel periodo della mia infanzia, ma solo in quello successivo, quando, malata di cuore, si trasferì da noi in Italia, a Cengio, in Val Bormida, dove mio padre, che era medico condotto e neo specializzato cardiologo, poteva assisterla personalmente. Qualche anno dopo, sempre per motivi di salute, venne a stare da noi anche la mia nonna materna Margot e mi ricordo che ogni tanto le due nonne si punzecchiavano in una sfida a descrivere quale delle due avesse avuto il marito migliore.

La nonna Emma era una donna buona, anche se un po' ansiosa. Sapeva suonare il mandolino. Era molto golosa e le piacevano le mentine, la liquirizia e le caramelle. Ogni pomeriggio era un rito per noi bambini presentarci come soldatini da lei che apriva i pacchettini e ci dava una sola mentina o una sola liquirizia, mai di più. Fu una gioia per lei quando nacque mio fratello, che poteva portare avanti il patronimico Faldini [51], a cui fu dato come nome Roberto, quello del suo adorato marito. Voleva tanto bene anche agli altri nipoti, di cui aveva nostalgia, Marco (Marchino) e Henriette (Yette), figli del suo primogenito Riccardo (per me tonton Dudu) e di Arlette Debbasch (tata Arlette), che dalla Tunisia poi si trasferirono in Francia, quasi in concomitanza con i fatti di Biserta del 1961 (v. oltre). Nei primi anni italiani li vedemmo poco, perché mio padre, che aveva scelto di restare italiano essendosi laureato in Italia, fu espulso assieme a molti italiani nel 1946 dalla Tunisia dalle autorità francesi. E la stessa sorte la subimmo anche noi figlie, quando mia madre scelse di seguirlo con noi due anni dopo. Questo significò che per un certo numero di anni non potemmo entrare in Francia. Ci si vedeva al confine di Ventimiglia, mi ricordo, loro passavano in Italia e potevamo riabbracciarci. Poi tutto si normalizzò, col tempo. Negli anni passai lunghi periodi da loro a Parigi, quando andavo a studiare al Musée de l'Homme.

Tonton Dudu era molto simpatico e, come tutte le persone di carattere deciso, a volte era anche collerico. Era nato nel 1906, sei anni prima di mio padre, e aveva avuto una vita piena di avventure. In gioventù, quando si trasferì a Roma per frequentare la Facoltà di Giurisprudenza proprio nel periodo dell'ascesa ai pieni poteri di Benito Mussolini, preso dall'atmosfera di entusiasmo generale che toccò molti italiani, si iscrisse al Partito fascista, ma suo padre, antifascista viscerale, appena lo seppe, lo richiamò immediatamente a Tunisi e lo mise al lavoro con lui nella raffineria di olio di oliva Faldini-Pariente.

Dopo alcuni anni di una bella vita da scapolo, tra partite di tennis (era un ottimo giocatore) e corse automobilistiche, incontrò a un ballo Arlette Debbasch, una giovane molto corteggiata per la sua

bellezza e la sua eleganza. Fu un vero e proprio colpo di fulmine per ambedue. Quella sera le regalò una colomba, e mia cugina Yette mi ha raccontato che ogni anno, in occasione del loro anniversario di matrimonio, le faceva pervenire un biglietto con il disegno di una colomba con la frase "*Arlette Amore Mio, con me per la vita*". E fu davvero un grande amore, coronato dalla nascita di due figli, Marco nel 1934 e Henriette nel 1944, mia coetanea. Però, dopo qualche tempo, a causa di alcune divergenze familiari, preferì lasciare il suo lavoro alla raffineria e decise di mettersi a lavorare in proprio. Fu indubbiamente una scelta giusta, perché ebbe sempre lo spirito e il carattere di un buon imprenditore.

Aprì così una ditta di grossista di medicinali e diventò un grande distributore di prodotti medici dalla Francia verso la Tunisia, dove approvvigionò farmacie e ospedali non solo con medicine, ma anche montando camere operatorie sia in Tunisia che in Algeria. Successivamente, in Svizzera, conseguì un diploma di Ingegneria in Armes et Manifactures e prese la rappresentanza per la Tunisia della Cartouchérie Française. Era un uomo molto intelligente e un gran lavoratore, con un acuto senso degli affari, che gli consentì anche di fondare Farmadépot, che si rivelò una delle migliori aziende di Tunisi.

Ma con l'arrivo della Seconda Guerra Mondiale le cose cambiarono e gli ebrei italiani cominciarono ad avere diversi problemi e lui, deciso a opporsi alle ingiustizie naziste e fasciste, seguì il Generale De Gaulle in Algeria, entrò nelle FFL (Forces Françaises Libres) e nel Servizio informazioni del Generale Billoudet e si adoperò per far uscire dai campi di detenzione molti prigionieri [52].

Dopo la fine della guerra, la famiglia riprese la sua vita, mio cugino Marco si laureò farmacista e mise su famiglia a Parigi, dove mio zio gli comprò una farmacia nel 13ème, un quartiere in cui investì comprando anche un pavillon. E fu molto previdente, in quanto in Tunisia, nel 1961, scoppiò l'"affaire Bizerte", che li costrinse definitivamente a rinunciare, in quanto francesi, a un futuro in Tunisia. Infatti, anche se mantenne ancora per qualche tempo i suoi affari in Tunisia e facesse la spola durante i disordini tra Tunisi e Biserta per portare medicine e sangue per le trasfusioni, visto che la situazione stava precipitando, vendette tutto per una cifra simbolica e si stabilì definitivamente in Francia, dove si dedicò alla famiglia e dove poi aiutò all'inizio la figlia Henriette, anch'essa laureata in Farmacia, nella farmacia che le comprò nel 6ème.

Ma la sua salute iniziò a declinare e soprattutto arrivarono le prime avvisaglie del glaucoma che lo portò negli anni alla totale cecità. Lo stesso destino che poi ebbe mio padre Giorgio, con questa malattia ereditata dalla loro madre, malattia che, all'epoca, non aveva cure che potessero evitare la progressiva cecità. Yette mi ha raccontato che suo padre diventò praticamente cieco più o meno nel periodo del Bar Mitzvah [53] di suo figlio Serge, a cui io partecipai in rappresentanza della mia famiglia. Io non ricordo bene la cosa, ma solo che lui, tanto chiacchierone, gastronomo e burlone, cominciò a chiudersi in sé. Una volta, di passaggio a Parigi, andai a trovare gli zii. Li trovai nel cortile del pavillon che prendevano il fresco assieme a tata Vanda, la sorella di Arlette. Gli raccontai le novità di casa, quello che facevo e lui si animò un poco, ma fu un momento passeggero. Immagino cosa doveva essere, per una persona come lui, essere chiuso in un mondo di oscurità. La stessa sorte toccò a mio padre, ma fortunatamente lui aveva la scherma e, pur vedendo pochissimo, conosceva talmente la tecnica che riusciva a dare lezione in quanto tastava dove era la lama dell'allievo. Ma i suoi ultimi anni furono molto tristi, forse peggiori di quelli di suo fratello, in quanto sopravvisse di sette anni a mia madre, a cui era unito da un grande amore. Non parlò quasi più di lei, tenne tutto dentro di sé.

Mio padre, medico cardiologo, era stato in gioventù una delle glorie della scherma italiana, sport per cui stravedeva, tanto che giudicava le persone in base a quello che avevano fatto nella scherma o in altri sport. Anche mio fratello e io abbiamo fatto scherma, ma con risultati più modesti. Nel 1936 mio padre vinse per l'Italia la medaglia d'oro a squadre ai Campionati mondiali di Parigi e esordì nell'individuale classificandosi 6°, però presto dovette abbandonare questa sua passione e anche la

possibilità di poter esercitare la professione di medico in Italia con la pubblicazione delle leggi razziali del 1938. Tornò in Tunisia, dove conobbe mia madre Nilda Boccara e si sposò, ma anche lì non ebbe fortuna perché fu messo dopo poco tempo al lavoro obbligatorio da parte delle autorità francesi, sotto il governo di Vichy, iniziato nel 1940, l'anno del loro matrimonio. Poi, nel periodo della breve occupazione italo-tedesca della Tunisia, sapendo quello che avveniva in Europa, comprò una pistola, una Mauser che, andando via dall'Italia, io, che ne ero custode, ho trasmesso a mio fratello Roberto. Mio padre aveva giurato che avrebbe sparato a tutti noi e poi si sarebbe suicidato, per non farci incorrere nella deportazione.

In Italia, prima a Bassanello nel Lazio, poi a Cengio in Liguria e infine a Savona la famiglia rifiorì e lui, quando io, a 14 anni, chiesi di fare scherma, si incaricò personalmente di farmi da istruttore. Alla fine con alcuni amici fondò il Circolo Scherma Savona [54], di cui ora è Presidente mio fratello e riuscì ad avere dal CONI una bella palestra che, dopo la sua morte, avvenuta nel 2000, il CONI ha voluto dedicare al suo nome. Quando mi chiesero di dire qualche parola, mi ricordo che dissi che se fosse stato in vita non avrebbe accettato, in quanto non si era mai adoperato per la scherma per ricevere onori, ma solo perché era stata sempre la sua grande passione. Ed era la pura verità.

Mi ricordo anche che, quando ero in ritiro collegiale a Zocca prima delle Universiadi di Budapest del 1965, mi scriveva ogni giorno tutte le raccomandazioni schermistiche. Un pomeriggio stavo leggendo una sua lettera e avevo di fronte Antonella Ragno (detta Lollo, poi oro alle Olimpiadi di Montreal) e le dissi, leggendole una pagina più o meno tutta su questo tono: «Stai attenta alla misura, manda avanti la punta…», «Ma tuo padre è così?». «Abbastanza – mi rispose – ma non fino a questo punto».

L'unica volta che mi abbracciò a lungo fu quando, nel 1966, tornai da Nizza dove avevo fatto tre vittorie su quattro contro la squadra olimpica francese. Andai in palestra e lui, che stava facendo lezione, si interruppe – non lo faceva mai – si tolse la maschera, la mise sotto il braccio e, con un sorriso che non finiva più, mi disse: «Mi ha telefonato Renzo (Nostini, Presidente della FIS e suo grande amico)», e mi abbracciò stretta. Non lo fece neppure per la mia laurea, ma era fatto così.

Ho conosciuto alcuni discendenti della famiglia di suo zio Lello piuttosto tardi, prima in incontri sporadici da ragazza e poi meglio, quando mio fratello andò a vivere per lavoro a Milano e riannodato i legami. Come mi ha raccontato mio cugino Franco Faldini, di Milano, suo nonno Samuele, detto Lello, sposato con Emma Tedeschi [55] e fratello del mio nonno paterno Roberto, emigrato a Tunisi, era un abile orafo e nel suo negozio di Livorno creava magnifici gioielli che erano vere e proprie opere d'arte, mentre sua sorella Fortuny si incaricava della vendita. Alcuni di questi gioielli sono ancora visibili, mi ha detto, in alcune gioiellerie di Livorno. Lello ed Emma ebbero tre figli, Giulio, ortopedico, padre di mio cugino Franco di Milano; di Mario, ingegnere, sposato con Luisa Revere; e di Gino, il minore.

Mio padre Giorgio mi raccontò di aver trascorso un periodo a Parma, ospite di suo cugino Giulio, un pioniere dell'ortopedia, che lo aveva assistito nello studio preparatorio all'Esame di Stato, e di sua moglie Anna Maria Giannelli, anche lei medico. Si ricordava l'estrema competenza di Giulio e la gentilezza con cui era stato accolto nella famiglia. Giulio Faldini da bambino era stato operato due volte all'Istituto Rizzoli di Bologna per i piedi torti. Era nato purtroppo con la spina bifida e, anche se il suo caso non era gravissimo, dovette portare per tutta la vita delle scarpe correttive, oltre a un tutore metallico a sinistra, che condizionarono sempre la sua andatura. Questo tuttavia, da adulto, non gli impedì di guidare senza problemi l'automobile e di operare.

Nato nel 1897 a Livorno, fin da bambino, dopo le sue operazioni, decise di fare l'ortopedico e studiò quindi Medicina a Pisa, da dove, dopo alcuni periodi di lavoro in cui si distinse, nel 1923 fu chiamato a Bologna come Assistente universitario da Vittorio Putti, che due anni dopo lo volle come Aiuto.

Divenuto responsabile del Centro tumori ossei, a Bologna seguì la tesi di una studentessa, Anna Maria Giannelli, che nel 1931 divenne sua moglie. Con lei si trasferì a Parma, dove insegnò Clinica ortopedica e divenne Primario di ortopedia all'Ospedale Maggiore. A Parma la famiglia si accrebbe con la nascita di Franco (1932) e di Alessandro (1935), che lui volle affidare alla moglie, cattolica, per tutto quello che concerneva la loro educazione religiosa.

I problemi e i pericoli erano tuttavia alle porte anche per lui e la sua famiglia. Nel 1937, pur avendo sostenuto il miglior esame a un concorso per Direttore della Clinica Ortopedica di Milano, venne scartato in quanto privo di quelli che all'epoca erano definiti "meriti fascisti" e, successivamente, le leggi razziali del 1938 gli fecero comprendere che, nonostante avesse firmato per pura convenienza il "Giuramento di fedeltà al fascismo", l'essere ebreo avrebbe comportato problemi sia per il suo lavoro, in quanto non avrebbe potuto più ricoprire incarichi pubblici, sia per sua moglie, anche se cattolica, sia per i suoi figli, che infatti furono esclusi non solo dalla scuola statale ma anche da quella ebraica, essendo stati battezzati. Mentre si dibatteva sul da farsi, ricevette la visita di un suo compagno di Università, Enrico Fermi, appena insignito del Premio Nobel, che stava andando a ritirare a Stoccolma. Fermi gli disse che da Stoccolma non sarebbe più tornato in Italia, ma avrebbe proseguito con la famiglia per gli Stati Uniti, dato che sua moglie, Laura Calpon, era ebrea e di conseguenza venivano considerati tali anche i suoi figli.

Pieno di problemi, Giulio si rivolse per un consiglio al suo Maestro Vittorio Putti che gli disse di andare in Perù, un Paese il cui Ministro della Sanità, in visita al Rizzoli, aveva chiesto un aiuto per avviare l'attività ortopedico-traumatologica in un nuovo ospedale che si stava costruendo a Lima. Così Giulio partì, nel maggio del 1939, mentre la famiglia lo raggiunse nel gennaio del 1940. Quando arrivò a Lima, dove alloggiò all'Hotel Bolivar, non solo scoprì che l'ospedale non era ancora stato ultimato, ma anche che il suo titolo di studio poteva sì essere convalidato, ma solo a condizione di sostenere ben 40 esami presso la Universidad Mayor de San Marcos, praticamente tutti quelli del curriculum. Come era nel suo carattere, non si scoraggiò e si mise all'opera. Nel frattempo, studiò anche lo spagnolo e, come componente dell'ufficio tecnico preposto all'allestimento dell'Hospital Obrero, prese parte agli ultimi sei mesi delle sue opere di realizzazione, che terminarono nel 1940. E intanto, non essendogli consentito di esercitare sino a parificazione della laurea, si limitò a dare consigli e ad agire da impiegato, come in occasione del terribile terremoto del 1940 che colpì tutta la regione di Lima.

Quando gli fu consegnato il nuovo titolo di laurea, nel 1941 gli amministratori dell'Hospital Obrero lo nominarono Primario del servizio di Ortopedia e Traumatologia e il nome di Julio Faldini Tedeschi venne iscritto nell'Albo come fondatore e Primario dell'Ospedale. Con la famiglia aveva preso alloggio nell'elegante quartiere di San Isidro, i figli Franco e Alessandro cominciarono a frequentare il collegio italiano, mentre la moglie Anna Maria lo assisteva, si familiarizzava con l'ambiente e provvedeva a tenere i rapporti sociali. Giulio lavorò moltissimo, l'Ospedale era sempre strapieno. Era destinato – di qui la sua titolazione – alle persone del popolo, che lo affollavano. L'ortopedia peruviana con lui fece un vero salto di qualità, con l'importazione dall'Italia non solo delle modalità di intervento, ma anche di strumenti e macchinari di cui il Perù era privo. Tale fu il suo impulso che, nel 1946, nacque la Sociedad Peruana de Ortopedia y Traumatologia (SPOT) di cui lui fu, in quanto straniero, solo un membro associato.

Parallelamente al lavoro in ospedale, scrisse un poderoso manuale di Ortopedia che venne pubblicato nel 1947, alla vigilia di un suo viaggio negli Stati Uniti, a Chicago, con il suo assistente Alfonso Montagne, per partecipare, in rappresentanza del Perù, al Congresso dell'American Academy of Orthopaedic Surgeons. Nel corso della tappa a Miami, nella notte tra il 21 e il 22 gennaio, fu colpito in albergo da un infarto che non gli diede scampo. La sua salma, rientrata in Perù, venne esposta nell'Hospedal Obrero di Lima dove gli rese omaggio una immensa folla di pazienti, amici e colleghi.

Il Perù gli tributò funerali di stato. Giulio riposa nel Presbitero Maestro, il cimitero di Lima. Il suo ricordo pubblico è nella titolazione a suo nome del Servizio di Ortopedia e Traumatologia dell'Hospedal Obrero, oggi Almerara (1968); in una via di Lima che porta il suo nome nel quartiere di San Borja; nella titolazione a suo nome del reparto di Ortopedia e Traumatologia dell'Ospedale Maggiore di Parma.

Il suo ricordo privato, dopo il rientro della famiglia a Milano, riposò nei figli Franco, ingegnere di prestigio, ancora oggi titolare di uno studio che ha svolto molti incarichi all'estero, e Alessandro, recentemente scomparso, che è stato titolare della Cattedra di Clinica ortopedica di Pisa e poi motore, con la moglie Carla Lombardini, di Orthopaedics Onlus, una associazione che svolge attività in molti ospedali africani. Il nipote Cesare, figlio di Alessandro, specializzato presso l'Istituto Ortopedico Rizzoli, chiude oggi il cerchio della tradizione in quanto Ordinario di Ortopedia e traumatologia presso l'Università di Bologna e come Direttore della Clinica I di Ortopedia e traumatologia della stessa università.

Mario, il secondogenito di Lello, iniziò a lavorare col suo compagno di studi Giulio Natta, Premio Nobel, e poi fu assunto dalla Pirelli presso la quale fece importanti lavori sulla gomma. Quando, nel 1938, uscirono le leggi razziali, queste non obbligavano le società private a licenziare i dipendenti ebrei, ma la Pirelli, avendo importanti rapporti con il Governo italiano, propose a Mario di trasferirsi in Brasile, dove stava sorgendo un importante stabilimento per la produzione di pneumatici. Ma lui non accettò e andò invece, con la moglie e le due figlie Giulia e Mariella, in Argentina, a Buenos Aires, dove divenne prima Direttore Tecnico e poi Amministratore Delegato di Atanor, la più importante industria chimica dell'America Latina.

Il fratello di Giulio e di Mario, Gino, nato nel 1912, come molti Faldini si laureò in Medicina. Come mi ha raccontato suo figlio Giulio, medico dentista a Milano:

«Mio padre Gino, dopo la laurea nel 1936, fu chiamato come Assistente chirurgo presso l'ospedale civile di Livorno e, successivamente, nel 1938, fu l'Ufficiale medico del VI Alpini, molto apprezzato dai suoi superiori.

Purtroppo, nell'estate di quello stesso anno si profilarono le imminenti "leggi razziali" e il suo colonnello allora lo spinse ad aggregarsi al Corpo di Spedizione Italiano inviato in Spagna a sostegno dei franchisti. Mio padre era ovviamente di tutt'altre idee, ma il pensiero che questo potesse in qualche modo aiutare i genitori e i fratelli lo indusse ad accettare. In Spagna si meritò una menzione, partecipò a duri scontri in prima linea e, rischiando la propria vita, riuscì sempre a mettere in sicurezza tutti gli alpini feriti, raccogliendoli dal campo di battaglia.

Proposto per una medaglia d'argento, che non gli fu mai consegnata, nel successivo mese di ottobre fu congedato in quanto ebreo. Conservò tuttavia il suo incarico di Assistente chirurgo all'ospedale di Livorno in quanto "discriminato [56] per meriti militari".

Nel 1940, allo scoppio della guerra, lo scenario però cambiò: suo padre Samuele (Lello), noto antifascista e massone, fu mandato al confino a Cecina e mio padre fu licenziato dall'ospedale. Mentre era al confino mio nonno Lello ebbe un infarto e mio padre lo fece allora ricoverare all'ospedale di Livorno, una azione che tecnicamente si configurò come una evasione dal confino, per cui mio padre fu subito arrestato. La notte, però, un maresciallo, suo antico paziente, gli permise di uscire sulla parola dalla camera di sicurezza per andare al capezzale del padre, che spirò pochi giorni dopo, e per il quale vennero vietati dal Prefetto i funerali pubblici in quanto notoriamente antifascista e massone.

Nel 1940 mio padre si trasferì a Milano, dove un famoso chirurgo ebreo, Mario Donati, era stato costretto a lasciare il posto di Direttore della Clinica Chirurgica dell'Università, ma continuava a lavorare privatamente – era il miglior chirurgo italiano dell'epoca – nella clinica Santa Rita, dove aveva raccolto attorno a sé molti medici ebrei, come lui vittime delle leggi razziali.

Capitò anche che, a un certo momento, dovesse essere operata di appendicite acuta da Donati (con mio padre Assistente) la figlia del console tedesco a Milano. Donati, in quell'occasione, correttamente manifestò al console le sue origini e quelle dei suoi assistenti, ma il console, che comunque ne era già al corrente, gli confermò la sua piena fiducia, sia come chirurgo che come gentiluomo.

Con l'8 settembre 1943 mio padre riparò in modo rocambolesco in Svizzera. Dopo un primo periodo passato in diversi campi profughi dove si prodigò come "sedicente"[57] medico, grazie alle rimesse dei fratelli Giulio e Mario, che gli giungevano attraverso la Croce Rossa, si trasferì a Lugano dove prese contatto con esponenti della Resistenza italiana, tra cui Cino Bemporad (fratello di Rina, moglie di Paolo Tedeschi [58]) e così, nella primavera del 1944 era in Val d'Ossola, in una formazione garibaldina e, nell'autunno di quello stesso anno, partecipò come medico della Divisione Redi-Brigata Comolli (con il nome di battaglia di Attilio) alla breve ma gloriosa parentesi della Repubblica dell'Ossola. Qui conobbe Gianni Brera, poi notissimo giornalista sportivo e scrittore che, dopo un "processo politico" presieduto da Cino Bemporad per verificarne la lealtà, militò nella stessa formazione partigiana [59]. Ferito in azione, mio padre fu portato in salvo a Briga, in Svizzera, dai suoi compagni. Rientrò in Ossola nella primavera del '45, su incarico degli americani, con il compito di sorvegliare e informare delle mosse dei tedeschi in ritirata che si temeva potessero minare le dighe, i ponti e le centrali elettriche.

Nei giorni seguenti fu testimone inorridito dello scempio di piazzale Loreto, quando i cadaveri del Duce e di Claretta Petacci furono esposti al ludibrio della folla. Un orrore che lui non capì. Infine, a guerra finita, ritrovò la donna che poi sposò, Resi Cantonetti, mia madre. Anche mia madre Resi aveva fatto la sua parte: negli ultimi mesi di guerra girò per Milano con le sorelle nascondendo armi per la Resistenza e poi, sfollata a Vanzone in Ossola, partecipò all'espatrio verso la Svizzera di militari inglesi e americani in fuga, di solito piloti abbattuti o prigionieri fuggiti dai campi di prigionia che, aiutati dalla Resistenza, passavano in Svizzera dal passo del Moro sopra Macugnaga.

Finita la guerra, nel 1947 mio padre e mia madre si sposarono. Io nacqui l'anno successivo. Vivevamo tutti con la nonna Emma Tedeschi e la zia Fortuny in una piccola casa in via Bazzini, a Città Studi. Poi, negli anni, dopo tante traversie e avventure, iniziò un'altra storia, la nostra, tranquilla e senza pericoli».

I Faldini di Argentina

Mi ha raccontato Franco Faldini, di Buenos Aires, che il ramo dei Faldini argentini rimonta ai primi del '900, quando suo nonno, Giuseppe Faldini, nato a Livorno nel 1874, figlio di Lazzaro e Lavinia dello Strologo, agronomo, con esperienza sulle coltivazioni di riso a Vercelli, fu contattato dal Ministero dell'Agricoltura argentino per diffondere la coltivazione del riso in Argentina.

«Il nonno era una persona incredibilmente intelligente, colta e con un senso dell'humour eccezionale e fu lui che per primo si allontanò dall'ortodossia religiosa. Papà nostro ci raccontava che suo babbo – appunto Giuseppe – gli raccontava che sin da piccolo alcune cose della religione gli parevano assurde, come, ad esempio, vedere suo padre Lazzaro inventare qualcosa di religiosamente valido per poter spegnere le candele – molto care all´epoca – il venerdì sera perché durante lo Shabbat non era permesso spegnerle. Lo impressionava inoltre, da bambino, vedere gli ebrei ortodossi camminare per strada recitando sottovoce la Torah, rasentando le mura – li chiamava i "rasentamuri". Queste e altre riflessioni, oltre alle sue simpatie socialiste lo allontanarono dalla religione, tanto che poi non impartì alcuna educazione religiosa a nessuno dei suoi tre figli.

Nel 1908 il nonno partì assieme a sua moglie Ernesta Tedeschi per l´Argentina dove ebbero quattro figli: Sara – che morì piccolissima –, Marta, Alessandro (Sandrino) e José Daniel (Nino), babbo nostro. Gli anni argentini furono per loro molto belli e felici. Parte della famiglia andò a trovarli, come lo zio Alessandro Tedeschi, fratello di mia nonna Ernesta e neurochirurgo famoso, formato in Italia e in Germania, che si trasferì per vari anni in Argentina dove fondò, a Rosário, la seconda città del paese, l'Ospedale Italiano.

Finito l'impegno contrattuale con il ministero argentino nel 1920, Giuseppe decise di tornare con tutta la famiglia in Toscana, a Lucca, dove suo fratello aveva un negozio di tessuti. Però, anni dopo, dopo la grande crisi del 1929 le cose non furono facili né economicamente né soprattutto politicamente. I Faldini infatti erano quasi tutti visceralmente antifascisti. Si raccontava ad esempio in famiglia che lo zio Lello fosse obbligato a mettere in vetrina una foto di Mussolini che toglieva tutte le sere cantando la Marcia funebre e che, quando a qualche festa si presentava un giovane con la camicia nera, lui gridasse ad alta voce "Nascondete l'argenteria!".

Forse fu proprio a causa della crisi e del fascismo che, verso la metà degli anni '30, mentre mio nonno Giuseppe restò in Italia per mandare avanti i suoi affari e mio zio Alessandro finì l'Università a Pisa, la nonna Ernesta si trasferì con Marta e il mio babbo presso suo fratello Alessandro in Francia, a Chateau Reignac, nella regione di Bordeaux, una tenuta che Alessandro aveva comprato e dove, massone e antifascista, viveva esule. Lì a Chateau Reignac, vicino a Saint Loubes, nacque la passione del mio babbo José Daniel-Nino per l´agricoltura. Ci raccontò che, bilanciandosi fra la vita del contadino e quella di signorotto, di giorno lavorava nelle vigne e, tutte le sere, si presentava invece vestito da marinaretto agli adulti che, gli uomini in frac e le donne in abito lungo, si radunavano per la cena.

Dello zio Sandro so che morí a Chateau Reignac nel 1942, non si sa se suicida o per un infarto. Chateau Reignac in quegli anni era stato occupato dai tedeschi ed era usato come residenza degli ufficiali superiori. La zia Mariette, sua moglie, ci ha raccontato che questi ultimi, pur sapendo bene chi fosse lo zio, furono sempre molto rispettosi verso di lui, persona molto colta e che parlava perfettamente il tedesco. La mamma, il mio babbo e mia zia restarono a Chateau Reignac sino che il mio babbo non finì le scuole superiori e poi tornarono in Italia, dove la famiglia andò a vivere a Viareggio. Il babbo iniziò così a studiare Agronomia a Pisa, dove suo fratello Alessandro si era laureato in Medicina nel 1935. Qualche anno dopo, nel 1940, mia zia Marta si sposò col cugino Roberto Del Monte con cui in seguito si trasferì in Brasile, a San Paolo.

Intanto le leggi razziali e l´atteggiamento pericoloso del fascismo e della Germania nazista convinsero mio nonno Giuseppe, nel 1939, che era giunta l´ora che i figli tornassero al "loro" paese e quindi, invece di informarli precisamente del suo pensiero, disse loro che li avrebbe mandati in vacanza in Argentina. Prima toccò al mio babbo, nel 1939, e poi a mio zio Sandro, poco tempo dopo.

Il mio babbo ci raccontò di essere partito con entusiasmo, pensando comunque poi di rientrare in Italia per la sessione di esami di settembre, ma che, una volta arrivato a Buenos Aires, seppe, da una comunicazione di suo padre, che questi aveva disdetto il suo viaggio di ritorno in Italia e che avrebbe dovuto fermarsi in Argentina.

Gli inizi, per mio padre e mio zio non furono semplici, perché non avevano alcun parente in Argentina, ma solo i contatti dello zio Alessandro Tedeschi, per cui fortunatamente mio zio Alessandro-Sandrino riuscì ad andare a Rosário a lavorare all´Ospedale italiano, mentre il mio babbo, José Daniel-Nino, dovette andare a fare per un anno e mezzo il servizio militare. I miei nonni, Giuseppe ed Ernesta, li raggiunsero partendo con l'ultimo bastimento che lasciò l'Italia per l'Argentina – credo fosse il Conte Grande –- prima dell'entrata in guerra dell'Italia, mentre mia zia Marta e suo marito Roberto partirono per San Paolo, dove alcuni anni prima si erano trasferiti alcuni cugini.

Gli anni argentini non furono per nulla facili. I nonni, con mio zio Alessandro, vissero a Rosário mantenendosi con l'unico stipendio di medico di quest'ultimo, mentre il mio babbo, che non aveva finito l'università, dovette ridare tutti gli esami da zero a Mendoza, distante un migliaio di Km da Rosário, perché era l'unico posto dove era riuscito a trovare un lavoro che gli consentisse di

mantenersi agli studi. Ma babbo nostro era molto intelligente e aveva una grande volontà. Si laureò brillantemente cum laude e poi vinse una borsa di studio per perfezionarsi a Madison (Wisconsin, USA) dove però lo raggiunsero tristemente prima la notizia della morte di suo padre e poi di quella di suo fratello, morto per una malattia tragicamente trasmessagli da un suo paziente.

Al suo ritorno in Argentina ritrovò la madre, che visse sino al 1964. Aveva intanto sposato, nel 1954, la vigilia di Natale, Leopoldina Orlando, da cui nacquero Silvana e Sandro, i miei fratelli, e poi io. Nel 1972 babbo iniziò la carriera diplomatica prima a Bruxelles e poi per dieci anni a Roma, dove lavorò all'Ambasciata d'Argentina, alla FAO, all'IFAD e all'IILA».

I Faldini brasiliani

Sapevo da mio padre che vi erano dei Faldini in Brasile, ma con loro non avevamo alcun rapporto. Una volta, all'inizio degli anni 2000, mi trovavo a San Paolo dopo un periodo di ricerca e mi telefonò mio fratello, che all'epoca si trovava per lavoro in Malesia. Mi disse che per curiosità aveva cercato in rete per vedere se per caso in Asia avessimo qualche parente sparso, ma non ne aveva trovati. Aveva invece annotato un numero di telefono di un certo Fabio Faldini di San Paolo, che mi trasmise. Così telefonai e presi i primi contatti, soprattutto chiesi la sua mail, perché stavo tornando in Italia e quindi avrei scritto e sarei andata a conoscerlo nel mio viaggio successivo.

Fabio mi mise in contatto con suo zio Carlo, allora decano dei Faldini, e ci scrivemmo piuttosto intensamente, scambiandoci notizie sulla famiglia e cercando di completare l'albero genealogico. Quando tornai a San Paolo, circa sei mesi dopo, Carlo aveva organizzato per me un buffet a casa sua e aveva invitato tutti i Faldini brasiliani perché mi conoscessero. Ne mancavano pochissimi e trascorremmo insieme una bella giornata. Successivamente rimasi in contatto con Carlo e soprattutto con Fabio (Fabiolino) e sua madre Sonia. Fabio ha fatto diverse ricerche genealogiche a Livorno e Ancona e ha contribuito in modo consistente al parziale completamento dell'albero genealogico dei Faldini.

I Faldini brasiliani sono ampiamente citati nel volume di Anna Rosa Campagnano (2011) [60] in cui è trascritta la testimonianza di Carlo, deceduto nel 2020, a proposito del loro trasferimento in Brasile, che riporto come consigliato da Fabio.

«Siamo partiti da Genova il 2 marzo del 1939, con l'Augustus, lasciando una Italia che non ci voleva più. Abitavamo a Pisa [61]. Io, come tutti i bambini italiani della mia età, ero orgoglioso del mio costume da Balilla e di sfilare al centro della prima fila di tre, durante le marce, portando il gagliardetto, che premiava gli alunni migliori della classe, ma, dal novembre 1938, non potei più frequentare la Scuola Comunale Nicola Pisano, in Via San Frediano, dove, all'epoca, avevo terminato il terzo anno delle elementari e dove avevo conosciuto i miei primi amici. Fui così trasferito in una scuola della comunità ebraica che si trovava in Via Palestro, in un locale della sinagoga. Io lì non conoscevo nessuno e non sapevo l'ebraico, che i miei compagni usavano per passarsi i bigliettini, cosa che mi fece sentire escluso. A casa i miei furono obbligati a licenziare le domestiche, che aiutavano mia madre nelle faccende di casa, perché agli ebrei non era più permesso di avere ariani italiani a servizio e, per questo, spesso dovevamo pranzare in un ristorante vicino a casa.

Andammo via per decisione di mio padre, perché mia madre non voleva lasciare l'Italia. Il viaggio fu piacevole e per la maggior parte ci fu bel tempo. Io avevo nove anni e mio fratello quattro. Con noi partirono anche Roberto e Marta Del Monte [62], cugini di mio padre che mi piacevano molto. Arrivando a Rio, piccoli aeroplani sorvolarono la nave. Mi piacevano gli aeroplani e restai a guardarli incantato. Mio zio Uberto, fratello di mio padre, che già viveva qui, salì a bordo a Rio de Janeiro il 14 marzo per accompagnarci sino a Santos, dove arrivammo il 15, e poi sino alla nostra destinazione,

la casa dei miei nonni, a San Paolo. Nel tratto di navigazione tra Rio e Santos rimasi stupefatto dalla grande quantità di isolette rotonde, che anni dopo riconobbi nei quadri di Tarsila [63]. Da Santos a San Paolo, sul Caminho do Mar, ancora in terra battuta, rimasi affascinato dal volo di una enorme farfalla azzurra. Furono due impressioni suggestive di questo nuovo Paese.

Mio nonno, Guido Faldini, abitava a Lucca, dove aveva un negozio di tessuti ed era molto conosciuto e stimato. Nel 1934, a causa delle sue posizioni contrarie al regime, ebbe alcuni problemi, fortunatamente risolti senza conseguenze molto gravi, ma lasciò l'Italia e partì per il Brasile. Vi arrivò con Uberto e Paolo, due dei suoi sette figli. Comprò una piccola fabbrica di tessuti situata a Pari [64], in modo da continuare nel suo stesso ramo di affari. Paolo venne con la moglie, ma dopo il primo figlio tornò in Italia, dove si unì ai partigiani. Così venne a sostituirlo un altro dei suoi fratelli, Nelson, che poco dopo il nostro arrivo si sposò con Esther Lafer, il cui fratello, Jacob, che era avvocato, ci aiutò molto per ottenere la Carteira 19, il documento di permanenza definitiva. Mio padre, che a Pisa aveva avuto un negozio di tessuti, ne aprì un altro qui e fu così che mettemmo radici nella nostra nuova patria. Per una felice coincidenza, ci trovammo a essere vicini dei Temin, Massarani, Ventura, Bondi e Russi, con cui stringemmo legami di amicizia che durano ancora oggi.

Frequentavamo tutti la sinagoga sefardita di Rua Abolição e fu lì che io feci il mio Bar Mitzvah, ma la mia religiosità era, come nel caso di molti italiani, quella di chi va alla sinagoga quasi soltanto nelle Grandi Feste. Io comunque mi facevo domande sul significato della mia pratica della religione, come l'andare alla sinagoga e leggere le preghiere, dato che avevo imparato a leggere in ebraico senza capire una sola parola di quello che stavo leggendo. Da lì andai alla sinagoga solo occasionalmente, per sentirmi appartenente al nostro popolo, un sentimento che ho trasmesso ai miei figli. Oggi mantengo la tradizione partecipando con la mia famiglia ai Seder di Pessach e alle cene di Yom Kippur in casa di mia cugina Sandra Gorski, figlia di Marta e Roberto Del Monte che, come ho già detto, vennero dall'Italia sulla nostra stessa nave e con cui abitammo per qualche tempo.

In Brasile completai il mio corso collegiale alla Dante Alighieri dove, nonostante la linea chiaramente fascista della sua direzione, non ebbi problemi nell'essere ebreo. Una volta, nell'ora di ginnastica, rifiutai di fare il saluto fascista e per questo fui castigato, ma il direttore, Attilio Venturi, si scusò con mio padre quando lui venne a protestare per l'accaduto. Capii poi che i miei compagni appartenevano a famiglie italiane comprensibilmente entusiasmate da un fascismo che conoscevano solo a distanza e di cui avevano sentito, nella loro situazione di immigranti, gli effetti nell'aumento di rispetto e considerazione che godettero in Brasile.

Appartiene a questo periodo un gruppo di buoni amici che ho la gioia di avere ancora oggi. Successivamente continuai gli studi alla Scuola Politecnica, mi laureai ingegnere e mi dedicai, sino alla pensione, alla costruzione civile e all'architettura» [65] .

Conclusioni

Questa è solo una parte della storia della mia famiglia, e non va oltre qualche generazione. Non tutti sono stati citati e molti sono stati dimenticati. I miei ricordi purtroppo non vanno oltre una certa dimensione temporale e ho dovuto chiedere aiuto alle lettere del mio prozio Silvio Lumbroso, ad alcuni cugini e ai documenti conservati negli archivi internazionali di varie istituzioni. Con alcuni dei miei cugini più anziani si sta cercando di ricostruire tutto il possibile, raccontandoci le storie e gli aneddoti e scambiandoci le fotografie, queste ultime non tutte sopravvissute alle varie diaspore o ai bombardamenti, e lo facciamo perché queste memorie e documenti servano soprattutto per i più giovani, affinché non dimentichino da dove provengono.

[*] Il mio affettuoso ringraziamento per le notizie che mi hanno consentito di completare il quadro sui Lumbroso e sui Faldini va ai cugini Marc Lumbroso di Parigi, Henriette Faldini di Parigi, Fabio Faldini di San Paolo, Franco e Alessandro Faldini di Buenos Aires, Franco e Giulio Faldini di Milano.

Note

[1] Si tratta di una delle classi in cui la Torah divide le genti della Terra di Israele. Appare, nella legge giudaica, come una classe con pieni diritti e doveri. Cfr. Lattes, 1938.

[2] La famiglia era a pranzo dallo zio Eugenio Lumbroso. Erano in 12 e, quando arrivarono alla frutta, le pesche nel vassoio erano solo 11 e la zia Corinna – sorella di mia nonna – restò senza. Allora tutti le diedero un pezzo della loro pesca, col risultato che lei si trovò con una porzione enorme di frutta. Questa storia insegna a essere generosi.

[3] Lo zio Giacomo Lumbroso, fratello di Eugenio, era molto avaro. Aveva una bella e grande zuccheriera d'argento che recava, attorno al suo coperchio, alveoli per parecchi cucchiaini. Vedendo che lo zucchero si consumava troppo rapidamente, un giorno catturò una mosca e la mise dentro la zuccheriera. Il giorno dopo, quando andò a verificare, ne trovò ben due, collocate lì da un ladro di zucchero burlone. Questa storia insegna a essere tolleranti.

Lo zio Giacomo teneva le uova in cassaforte e, quando invitava a cena, diceva alla sua fantesca. "*Facciamo una omelette, prendi le uova. Quanti siamo? Sei? Non mi contare, prendine cinque*". E poi mangiava con tutti gli altri. Questa storia insegna a non essere avari.

Però, in realtà lo zio Giacomo aiutò molti dei parenti, compreso suo fratello Eugenio e altri. A mia nonna regalò una grande luna di brillanti, da cui ella ricavò due *broches* per il corredo di ciascuna delle sue due figlie. Una parte di quei brillanti sono nella spilla che mia madre mi fece preparare per il mio corredo di nozze.

[4] Coautore, con Gilles Boulu, Liliane Nedjar e Raphël Attias di *Registres de ketubbot de la nation juive de Livourne, 1626-1890,* Editions Cercle de Généalogie Juive, Paris, 2010.

[5] I cosiddetti *Grâna*, plur. di *Gornî* o *Legorni*, dall'inglese Leghorn per Livorno, considerati tutti di origine portoghese, benché spagnoli emigrati in Portogallo nel 1492 dopo l'editto dell'Alhambra di Isabella di Castiglia. Gli ebrei autoctoni della Tunisia erano invece definiti *Twânsa* cioè "tunisini" (V. Rubinstein-Cohen, 2013; Boulu, 2013). Nel 1710, a Tunisi, le due comunità si separarono soprattutto per ragioni culturali. I *Twânsa* abitavano nella Hara, vestivano all'araba, parlavano arabo con qualche espressione ebraica, mentre i Lumbroso erano coltivati e borghesi. Questa separazione non ebbe luogo invece a Monastir, Sousse e Mahdia, anche se i matrimoni fra i due gruppi, almeno a Mahdia, appaiono solo nel XX secolo.

[6] Raggruppa, con i rispettivi coniugi e discendenti i viventi Faldini di Milano, Bologna, Firenze e Savona, discendenti di Roberto, mio nonno paterno, e di suo fratello Samuele (Lello), ambedue di Livorno, ma con origini famigliari nello Stato Pontificio, ad Ancona e Roma.

[7] Comprende, oltre ai membri di Faldini's family, anche i Faldini di Francia, Brasile e Argentina, oltre ad alcuni di Ancona e due che si è poi scoperto discendere da un trovatello lombardo a cui un prete cattolico diede il cognome Faldini. A oggi non si è riusciti a scoprirne il perché, essendo questo un cognome ebraico (in origine Faldino, commerciante di faldi, mantelli tipici della zona di Ancona che, all'epoca in cui vi si trasferirono i Faldini dal Portogallo dopo il 1497, durante il regno di Manuele I, era nello Stato Pontificio). Alcuni Faldini sono stati molto attivi nella ricostruzione dell'albero genealogico della famiglia, soprattutto Carla Lombardini, moglie di Alessandro, di Firenze; Carlo, di San Paolo, il decano, deceduto nel 2019; e Fabio (Fabiolino), sempre di San Paolo, con cui sono spesso in contatto.

[8] Comprende alcuni componenti del mio ramo materno Boccara (Nilda Boccara era mia madre), quindi mio fratello Roberto e io; i figli e altri discendenti di Nella Boccara, sorella di mia madre, e di suo marito Robert

Saada (zio Bob), che a seguito di una disavventura patita in Libia a causa del suo cognome tunisino (la sua famiglia era *Twânsa*) decise di cambiare il cognome in Sardet, che passò a tutti i suoi figli tranne alla primogenita Michèle, deceduta anni fa, che all'epoca era già sposata. Scambio notizie sulla famiglia con i figli di sua sorella Anne Sardet Frismand, Solène e Quentin. Recentemente Solène mi ha mandato un albero genealogico della famiglia Saada. Tonton Bob è stato il mio zio preferito. Era di Djerba, dove sua madre Esther Djeribi Saada aveva un albergo, il Grand Hotel. Da giovane aveva fatto teatro e anche cinema, tanto che a un certo momento conobbe Roger Vadim e sua moglie Brigitte Bardot. Mascherava e truccava noi bambini e ci faceva recitare. Una volta mi truccò da negretta e, quando vollero togliermi il colore dalla faccia, non c'era abbastanza olio per farlo, così rimasi mezza bianca e mezza nera per due giorni. Suo cugino Norbert Saada era un famoso produttore cinematografico. Lavorava nel petrolio e una volta il piccolo aereo su cui viaggiava cadde nel Sahara e ci misero due giorni a ripescarli. Aveva fatto parte delle FFL, le Forces Francaises Libres di De Gaulle, aveva combattuto in Francia e, ogni anno, si rivedeva con tutti i commilitoni. Sono stata spesso a lungo ospite sua e di tata Nella, che lavorava al Club Méditerranée.

[9] I contatti furono quasi sempre solo con suo fratello Riccardo e l'omonimo cugino Riccardo Pariente di Roma, sporadicamente con altri.

[10] Negli anni '70 ho però visitato diverse volte a Roma Elsa Pariente, cugina prima di mio padre, che si era convertita e aveva preso i voti a Sion.

[11] Vd. nota 6.

[12] Mahdia, un porto fortificato noto precedentemente come Jemma, Aphrodisium e Cap Ifriqyia, ha svolto, a causa della sua posizione geografica privilegiata, un ruolo di primo piano nel Mediterraneo già dal I secolo a.C. e sino al XVI secolo. Fu la capitale dal 921 al 973 d.C. della dinastia fatimida, fondata dal califfo Obayd Allah, detto al-Mahdi, da cui il toponimo Mahdia, capitale successivamente spostata al Cairo. Dal 1148 al 1160 fu conquistata dal re normanno Ruggero II e subì parecchi assedi. Nel 1390 Genova cercò senza successo di impadronirsene e, due secoli dopo, nel 1550, fu invece conquistata da Carlo V che la tenne sino al 1554., sinché fu ripresa dagli Ottomani e recuperò l'importanza, soprattutto commerciale, che aveva un tempo ricoperto in Tunisia.

[13] Regnante in Castiglia e, con i rami cadetti in Aragona, Navarra e Regno di Napoli.

[14] Salomone.

[15] Si tratta della Carta di Franchigia, detta Livornina, nella quale si dice "*desideriamo che non vi sia né inquisizione, né perquisizione, denuncia o accusa contro di voi e le vostre famiglie*". V. Rubinstein-Cohen, 2013.

[16] Lettera dell'11 ottobre 1967.

[17] *Omri* in arabo significa "Amore mio", come diceva a tutti noi bambini.

[18] Gli atti di matrimonio siglati in Tunisia vi erano centralizzati.

[19] Così come del resto anche il mio.

[20] Tutte le altre storie appariranno nel volumetto che sto scrivendo.

[21] Silvio Lumbroso, 24/5/66, s.p.

[22] Silvio Lumbroso, 21/3/67, s.p.

[23] Silvio Lumbroso, 24/5/66, s.p.

[24] Idem.

[25] Idem.

[26] Il nome Giacomo ricorre molto nella famiglia. Avviene perché, a seguito della prematura morte di un Giacomo, tutti promisero di ricordarlo dando il suo nome a uno dei figli.

[27] Quando andò al funerale di un fratello, lo criticarono perché ci era andato con un vestito liso e rattoppato. E lui rispose: "*Ma è un matrimonio o un funerale?*".

[28] Silvio Lumbroso, 24/5/66, s.p.

[29] idem.

[30] Le olierie erano tre. Io ho visitato la Ksiba, che si trovava vicino a Monastir, e la Zuila, che è ancora operativa e si trova presso il porto di Mahdia. I sistemi di produzione erano modernissimi per l'epoca e le fornaci venivano alimentate dai residui di lavorazione. Si importava solfuro di carbone dall'America e si produceva l'olio di sansa che serviva per la produzione di sapone, ma veniva anche esportato. Si produceva anche olio d'oliva che era smerciato sul posto. Mia madre si ricordava sempre del periodo festoso del raccolto nei loro mille oliveti e della prima produzione di olio. Andavano tutti alla Zuila e mettevano sotto l'olio che colava dagli scrutini che venivano pressati la *kesra*, il pane d'orzo, e facevano così merenda.

[31] Silvio Lumbroso, 24/5/66, s.p.

[32] Figlio di Elena Lumbroso e Davide Sansone Boccara. La nonna Elena era una donna forte, che riuscì a governare bene la famiglia anche dopo la morte del marito. Ogni giorno metteva al collo dei figli Beppino e Ernesto un sacchetto di stoffa col pane del giorno prima (il cosiddetto pane "posato", alla toscana) come merenda, in modo che nulla andasse sprecato.

[33] Silvio Lumbroso, 10/5/65, s.p.

[34] Ho regalato il suo *burnus* a Fatma, la figlia di Ahmed Mnassar, perché era stato tessuto personalmente da sua madre e da sua zia, che erano sorelle. Come Eugenio mio nonno era un *merkenti*, cioè un uomo arrivato, ricco e potente, come nella definizione locale.

[35] Nel suo testamento egli inserì un lascito in denaro e in un terreno alla città di Mahdia, a condizione che vi si costruisse una scuola e che questa portasse per sempre il suo nome sulla facciata. Ciò costituì un problema per il Protettorato francese, che non voleva si accettasse il lascito, ma alla fine si trovò un compromesso. Cfr. Rubinstein-Cohen, 2013, che riporta il testamento.

[36] Mia nonna Margot mi raccontò che un giorno andò da lei piangendo Ahmed. Aveva cercato di parlare con mio nonno, ma questi, che era molto occupato, non gli aveva dato ascolto e lo aveva mandato via. Voleva dirgli che era riuscito a mettere da parte i soldi per comprare un motore da attaccare a una barca per pescare le sardine. Ovviamente mia nonno poi lo aiutò e lo consigliò. Anni dopo lui e suo fratello Mohamed avevano una bella flottiglia di pescherecci. Quando fu nazionalizzata, Ahmed aprì col fratello, all'inizio degli anni '60 del secolo scorso a Iboun, l'Hotel Les Sables d'Or, che oggi non esiste più, ma che fu uno dei primi hotel moderni del Sahel tunisino. Ahmed passò da noi una volta a Savona, di ritorno dalla Germania, dove era andato a stringere accordi con le agenzie di turismo. Ed ero a Mahdia quando, al suono degli *srarit* (tremoli), sua figlia Fatma (Ftouma), una sorella per me, ha fatto murare sul piccolo edificio che resta, trasformato in bar, una targa di commemorazione alla sua attività pionieristica mandata dal Ministero del turismo tunisino. Ero anche sua ospite l'11 settembre 2001 e, svegliatasi dalla siesta, Ftouma mi chiese, mentre io allibita guardavo su *Al Jazeera* crollare le torri gemelle: "*Ma è un film?*".

[37] Silvio Lumbroso, 11/10/67, s.p.

[38] Silvio Lumbroso, 10/5/65, s.p.

[39] Osservava tutte le feste di precetto.

[40] Nonostante il clima torrido di Mahdia, vestivano tutti come in Europa. Gli uomini con le camicie inamidate e la *redingote* e le donne con gli abiti con strascico e il *puff*.

[41] Dove si recavano per i matrimoni o altri avvenimenti di famiglia.

[42] L'eredità era di 23 milioni di franchi.

[43] Mia madre mi raccontò che comprava talmente tanti dolci – aveva a casa un armadio apposito – che per tutta la Seconda guerra mondiale non le mancarono mai. Aveva il vizio del gioco. In famiglia si disse sempre che scialacquò la sua fortuna con i dolci e il gioco. A Parigi ho incontrato a volte suo figlio Neldo e la moglie Aimée. Neldo era veterinario e mi ricordo la sua emozione quando dovette far partorire una elefantessa. Suo figlio Claude, che da ragazzo si era presa una cotta per Claudia Cardinale, diventò un genio dell'ingegneria ottica. Sposò una ragazza polacca, sopravvissuta a Auschwitz.

[44] Mia madre mi raccontò che Raoul Darmon era molto religioso, ma la moglie un po' meno. Come credo si possa immaginare, benché proibito, nella mente di molti ebrei il prosciutto è un desiderio irresistibile, tanto che se ne fanno oggi diverse imitazioni. Così la moglie, quando lo comprava per la merenda dei figli, per non farsi scoprire, lasciava un biglietto sul tavolo della cucina, del tipo "Dante, Paradiso, Canto III", così, se lei non c'era, i ragazzi sapevano che il cartoccio del prosciutto era nascosto nella biblioteca dietro il Paradiso di Dante.

[45] La zia Livia era elegantissima e molto raffinata. Mi ricordo che quando andavamo a trovarla a Parigi, dove poi andò a vivere da suo figlio Pino, dovevamo prima andare dal parrucchiere e poi metterci in alta uniforme.

[46] Gli piaceva prendere in giro le persone e fare scherzi, ma non apprezzava che facessero lo stesso con lui.

[47] Come Maurizio (Mimì) Valenzi, cugino di mio padre, che poi fu Sindaco di Napoli e deputato europeo del PCI. O i fratelli Gallico: Loris, Ruggero e Nadia, quest'ultima moglie di Velio Spano, membro dell'Assemblea Costituente e deputata del PCI.

[48] Si era laureato in Italia e il titolo in Francia non valeva. Anni dopo mi disse di essersi pentito di quella decisione, perché l'Italia per loro, cacciati dal paese in cui vivevano, non aveva fatto nulla.

[49] Giancarlo Spizzichino, s.d.

[50] Figlia di Vittorio Pariente e Rachele Enriques. Mio padre mi disse che fecero anche un matrimonio massonico.

[51] È molto importante in una famiglia ebraica avere dei maschi, in quanto sono essi i rappresentanti religiosi della famiglia, partecipando delle preghiere in tutte le funzioni. Si tratta di una religione arcaica, in cui le differenze di genere sono ben evidenti. Le donne si occupano della famiglia e delle tombe.

[52] Cfr. Ghez, 2009.

[53] "Figlio del precetto". Indica il rituale di passaggio alla maturità che si raggiunge a 13 anni e un giorno per i maschi.

[54] Dove vennero ad allenarsi con lui alcuni atleti delle squadre olimpiche e mondiali, come Velleda Cesari e Gian Luigi Santi. Quando divenne consigliere della FIS e della FIE, essendo nella Commissione tecnica,

inventò una punta elettrica per il fioretto molto sensibile, che fu adottata in nazionale. Gli Azzurri, quando mi incontravano canticchiavano: "*Fino dai tempi dei Garibaldini, punte Faldini, punte Faldini…*". Partecipò come accompagnatore a molte Olimpiadi, Campionati del Mondo, Giochi del Mediterraneo e Campionati del Mondo Giovani.

[55] Emma Tedeschi, figlia di Daniele e di Jenny Tedeschi (che non era sua parente) aveva molti fratelli e sorelle. Tra questi Alessandro (Sandro), di cui si parla in vari punti di questa storia, la cui statua è ancora presente davanti all'Ospedale italiano di Rosário, che aveva fondato in Argentina. Alessandro, negli anni '30 del secolo scorso decise di andare in pensione e stabilirsi in Francia. Durante la traversata in nave dall'Argentina fece conoscenza con una bella signora francese, Mariette Sonnet, che divenne poi sua moglie e con la quale andò a vivere a Saint Loubés, in una tenuta denominata Chateaux Reignac, dotata di una importante azienda vinicola che produceva un ottimo Bordeaux, oggi ancora venduto in tutte le più importanti enoteche del mondo. Come mi ha raccontato mio cugino Carlo, la visita allo zio Sandro era una meta obbligata per tutti i parenti che andavano in Francia, compresi i suoi genitori, che passarono da Chateaux Reignac mentre andavano in viaggio in auto in Inghilterra quando lui era ancora un bambino. Alessandro, che morì in circostanze non chiarite, fu sepolto nel parco della sua villa, ma attualmente la sua tomba è stata trasferita. Oggi la proprietà non appartiene più alla famiglia, ma gli attuali proprietari sono molto disponibili quando qualcuno della famiglia chiede di poter fare una visita.

Una sorella di Emma, Nella, sposò Scipione Jachia, medico del porto di Livorno, da cui ebbe Sandro e Dino, un importante avvocato di Milano che ebbe dalla moglie Emma tre figli: Duccio, anch'egli avvocato, Ugo e Franca. Carlo mi ha scritto che i cugini Jachia ebbero per loro una grande importanza perché, durante la guerra, portarono in calesse sua nonna Emma e sua zia Fortuny in una loro casa di campagna a Casalmaggiore per proteggerle, e che, nel '43, quando i tedeschi emanarono l'ordine di arresto per gli ebrei, le fecero trasferire in un Convento di Suore a Cingia de Botti, in provincia di Cremona, dove vissero travestite da suore fino al 25 Aprile.

Carlo Tedeschi, fratello di Emma, fu invece un attore di teatro, mentre la sorella Amelia, maritata con Carlo Ghidiglia, ebbe due figli: Francesco, che si trasferì in Argentina; e Augusta, che sposò Armando Ottaviano Quintavalle. Ambedue storici dell'arte, prima lui e poi lei, furono Sovraintendenti delle belle Arti di Parma e Piacenza e Direttori della Galleria d'Arte Pilotta. Il figlio Carlo Arturo è professore emerito di Storia dell'Arte alle Università di Parma e di Boston.

Infine Giulio Tedeschi, marito di Albertina Ghidiglia, cugina di Carlo Ghidiglia, da cui ebbe Paolo, sposo di Rina Bemporad, che si trasferì per due volte in Argentina (1913 e 1940); e Ernesta Tedeschi, maritata Giuseppe Faldini, genitori di Marta, sposata con Roberto del Monte, Sandro e José Daniel Nino, di cui si dice nel testo.

[56] Le deroghe venivano applicate in caso di meriti, in genere "militari" o "fascisti". Si diceva così che le persone erano state discriminate, cioè trattate con benevolenza.

[57] Non potendo dimostrare di essere davvero un medico, veniva considerato solo "sedicente".

[58] Vd. oltre.

[59] Si vedano le memorie di Gianni Brera.

[60] *In difesa della razza. Os judeus italianos refugiados do fascismo e o antisemitismo do Governo Vargas, 1938-1945*, São Paulo, Edusp, Fapesp, 2011.

[61] Le origini della famiglia, come mi disse a suo tempo Carlo, erano a Lucca.

[62] Vd. il paragrafo sui Faldini di Argentina.

[63] Tarsila de Aguiar do Amaral (1886-1873), pittrice, disegnatrice e traduttrice brasiliana, considerata una delle esponenti più significative dell'arte modernista in America latina.

[64] Si tratta di uno dei 96 distretti di San Paolo.

[65] Campagnano, 2011: 243-246.

Riferimenti bibliografici

Attal R., 1983, *Bibliographie annotée sur les Juifs d'Afrique du Nord, 1874-1979,* Institut Ben-Zvi, Jérusalem.

Attal R., Avivi J., 1989, *Registres Matrimoniaux de la Communauté Juive Portugaise de Tunis aux 18e et 19e siècles*, Oriens Judaïcus, Jérusalem, Institut Ben-Zvi.

Boccara E., 2000, Fidélités, solidarités, déboires, dans la communauté juive portugaise de Tunisie (1710-1944), in *Les communautés méditerranéennes de Tunisie*, Université de Tunis I, Faculté de La Manouba, Unité de recherches et Histoire et Mémoire, 4 mars 2000, Archives statistiques de Tunisie.

Boulu G., 2013, Recherches sur les Lumbroso de Tunis, *Vie du Cercle*, 115, automne: 7-20.

Brown K.L., 1982, The Mkina of Eugenio Lumbroso, A case of study in the beginnings of Industrialization in Tunisia, enquête sur les débuts de l'industrialisation en Tunisie, in *Sepharadi and Oriental Jewish Heritage,* First International Congress on the Sepharadi and Oriental Jewry, Edition Issachar Ben-Ami, Jerusalem, Misgav Yerushalayim: 179-190.

Campagnano A.R., 2011, *In difesa della razza. Os judeus italianos refugiados do fascismo e o antisemitismo do Governo Vargas, 1938-1945*, São Paulo, Edusp, Fapesp.

Ghez P., 2009, *Six mois sous la botte. Les Juifs de Tunis aux prises avec les S.S.,* Témoignages de la Shoah, Editions Le Manuscript, s.l.

Jenny Tedeschi. Necrologio, *La Patria degli Italiani*, 6 novembre 1929.

Lattes D., 1938, Nell'ora della Prova, *Israel*, 8 settembre 1938. https://shoahmuseum.cdec.it/albums/nellora-della-prova/ Consultato il 16/4/2021.

Nedjar A., Boulu G., Nedjar L., Attias R., 2010, *Registres de ketubbot de la nation juive de Livourne, 1626-1890*, Editions Cercle de Généalogie Juive, Paris.

Roth C., 1930, Les Marranes de Livourne, *Revue des études* juives: 1-27.

Rubinstein-Cohen C., 2013, Les Lumbroso, une famille de *Grâna* à Mahdia (Tunisie), *Généalo-J*, 115: 21-29.

Sebag P., 1991, *Histoire des Juifs de Tunisie des origines à nos jours*, Paris, L'Harmattan, coll. Histoire et perspectives méditerranéennes.

Sebag P., 2002, *Les noms des Juifs de Tunisie*, Paris, L'Harmattan.

Spina N., 2016, Ortopedia dagli Appennini alle Ande: Giulio Faldini, *Giornale Italiano di Ortopedia e Traumatologia,* 42: 423-433.

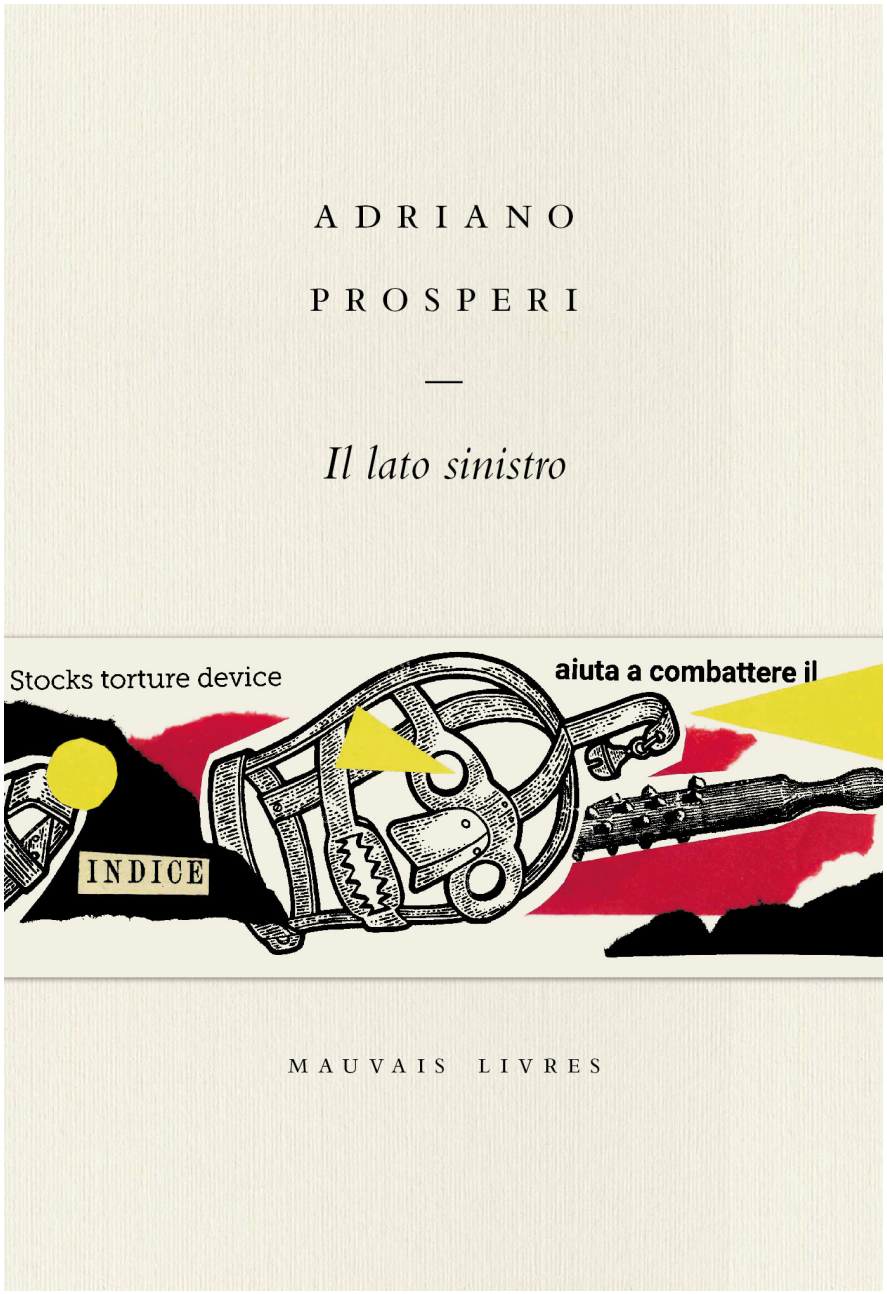
https://www.giot.it/wp-content/uploads/2016/12/11_Art_STORIA_ORTOPEDIA_Spina-1.pdf, consultato il 9/4/2021.

Taieb J., 2002, *Juifs du Maghreb. Noms de famille et sociétés*, Cercle de Généalogie juive, Les Éditions polyglottes, Paris.

Luisa Faldini, professore ordinario a riposo di Etnologia presso la Facoltà di Lingue e Letterature Straniere Moderne e in seguito della Facoltà di Scienze politiche dell'Università di Genova. Americanista, da molti anni si è specializzata nello studio delle religioni afroamericane, in particolare il candomblé brasiliano di ambiente metropolitano. Tra le sue opere, *Religione e magia. Culti di possessione in Brasile* (UTET, 1997) e *Biylú. È nato per la vita. Creazione dello spazio e della persona in un terreiro nagô di Juquitiba* (Brasile) (Cisu, 2009).

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

Storia e antropologia: un gemellaggio necessario



di *Mariano Fresta*

Gli studi antropologici possono ricevere preziosi contributi da quelli storici specie se questi non si limitano ad indagare soltanto le vicende politiche, militari e diplomatiche, ma si occupano anche della cultura e della mentalità di una società. Fortunatamente nell'ultimo secolo la storiografia è stata capace di svolgere analisi molto profonde in tal senso, perché si è servita di fonti come i memoriali, i diari, la letteratura di massa, i comportamenti di singole persone e di collettività, di usanze e costumi, e di tanti altri elementi precedentemente ritenuti privi di rilevanza documentaria. L'antropologia, viceversa, che per statuto ha il compito di indagare su tutti questi aspetti, negli ultimi decenni ha in buona parte smesso di collegarli alle vicende più specificatamente storiche, preferendo analizzare i fenomeni decontestualizzati, come se si verificassero e vivessero al di fuori di un qualsiasi sistema

economico e sociale e non fossero oggetti e comportamenti nati per soddisfare ambizioni politiche e di potere o per necessità strutturali delle società o per bisogni intellettuali di singoli e di collettività.

Tanto per chiarire il mio pensiero, ritengo che l'antropologia, specie in questi tempi di grave crisi, non possa essere "neutrale", non possa essere come quella descritta e suggerita nel volume di M. Engelke, *Pensare come antropologo* (Einaudi, Torino 2018), dove si discute di tutto ma non si accenna mai alle condizioni materiali di vita degli uomini.

La lettura del libro di Adriano Prosperi, *Il lato sinistro* (Mauvais Livres, Roma 2021), pertanto, mi è stata di grande conforto, in quanto, pur essendo un'opera di uno storico che tratta di vicende proprie della sua disciplina, contiene molte considerazioni antropologiche e molte precisazioni che aiutano ad illuminare significativi aspetti della mentalità dei secoli scorsi, alcuni dei quali si sono protratti fino ai nostri giorni e che fino a pochi decenni fa abbiamo chiamato, genericamente, tradizioni popolari.

Il libro, che contiene diversi testi apparsi in riviste e volumi collettanei (qualcuno anche inedito), si apre con una lettera mai pubblicata ed indirizzata a Paolo Flores d'Arcais, direttore della rivista *Micromega*, intitolata *La mia liberazione.* Si tratta di pagine autobiografiche che parlano dell'esperienza che l'autore visse da ragazzo negli anni della guerra e della Resistenza, ma è anche la rielaborazione storica, filosofica e morale di quell'esperienza che a tutt'oggi gli fornisce i parametri per valutare le vicende odierne e la bussola per orientare la sua vita e i suoi studi. Il tutto esposto con una prosa meditata e dallo straordinario nitore linguistico.

Seguono poi ben dodici saggi di vari argomenti e due appendici: si va dalla festa del 1° maggio al significato antropologico del battesimo cristiano, alla peste raccontata dal Manzoni, dall'antropologia della morte discussa in vari modi alle questioni che Robert Hertz pone nelle sue opere. Premetto che nel recensire il volume privilegerò i temi antropologici, lasciando agli storici il compito di occuparsi degli altri.

Apre il volume il saggio *La Pasqua dei lavoratori. Sulla "preistoria" del Primo Maggio*; si tratta di un *excursus* sulla Festa dei Lavoratori, su come e quando è stata istituita, sulle commistioni che, durante gli anni della sua esistenza, si sono verificate con altre feste, sia quelle di origine cattolica, sia quelle similari dell'ambiente operaio e soprattutto quegli antichi riti della fertilità di lunga tradizione contadina, come il *Maggio* o *Maggiolata*, rintracciati questi ultimi nel folklore odierno e in documenti cinquecenteschi che sono stati attentamente studiati ed esaminati. È un testo in cui l'indagine antropologica va di pari passo con quella storica e dalla quale emergono numerose testimonianze di una festa agraria che segnalano la forza e il vigore di riti così profondamente radicati nella cultura contadina da resistere per secoli alle condanne di natura religiosa e all'azione erosiva dovuta all'evoluzione della società e alle trasformazioni tecniche e tecnologiche che hanno investito nel corso dell'ultimo secolo il mondo agricolo.

Il capitolo sui *Processi a Galileo* riguarda, invece, più la disciplina storica che l'antropologia: qui siamo in presenza di una dettagliata analisi di tutte le contraddizioni e le aporie presenti nei due processi intentati dal S. Uffizio a Galilei (quello del 1616 e quello del 1633; per gli inquirenti si trattava, però, di un unico procedimento, malgrado gli anni trascorsi e le modifiche alle imputazioni). Lo storico non fornisce soluzioni, per mancanza di sufficiente dati d'archivio, ma ci dà una puntuale e lucida esposizione delle questioni.

Col capitolo *Battesimo ed identità cristiana nella prima età moderna*, gli aspetti antropologici, sempre sorretti da una sostanziosa documentazione storica, assumono maggiore rilevanza. Il battesimo, secondo il cristianesimo, infonde nel corpo un'anima, trasforma l'uomo in un essere

destinato alla vita eterna, gli dà un'identità e una dignità, lo fa diventare "persona" in possesso di diritti che il semplice genoma non può fornire: esso equivale ad una seconda nascita ma questa volta solo spirituale. Per questi motivi ha assorbito una variegata carica di significati intorno ai quali sono sorte discussioni dottrinarie, polemiche violente tra Cattolici e Protestanti, nonché complesse elaborazioni di riti e cerimonie che, originariamente nati come forme inalterabili, si sono poi dovuti modificare con l'evoluzione storica. Soprattutto il rito del battesimo e la sua celebrazione hanno generato molti elementi che si sono manifestati sia nella cultura popolare come superstizioni legate alla nascita, considerata come uno dei passaggi del ciclo della vita, sia nel vasto corollario dei tipi di padrinaggio e di comparaggio, sia nella scelta del nome del bambino e nella conseguente trasmissione dei nomi familiari.

Tra l'altro, proprio sull'imposizione dei nomi si svolse una dura battaglia tra Cattolici e Protestanti: i primi preferivano i nomi dei santi cristiani, gli altri proponevano i nomi rintracciabili nelle pagine della Bibbia, opponendosi, specie i calvinisti, con severo rigore all'antroponimia cattolica. Anche il padrinaggio ebbe effetti molto durevoli nel comportamento sociale dei credenti: il Concilio di Trento, definendo il battesimo come nascita spirituale impose al padrino e alla madrina il divieto di sposarsi tra di loro, come se attraverso il padrinaggio avessero contratto una parentela di sangue. Questo presunto legame spirituale è stato usato in tempi recenti come un fattore di coesione tra i membri di consorterie mafiose e di gruppi criminali, presso i quali il comparaggio costituisce un vincolo primario.

Il battesimo voleva dire anche possibilità di un conteggio dei membri delle comunità mediante la tenuta di registri parrocchiali, diventati nelle mani degli storici importanti fonti storiche perché, oltre a fornirci i patrimoni onomastici di certe zone, ci danno notizie anche sui genitori, sulla parentela e sui padrini del bambino battezzato. Con i registri battesimali le persone acquisiscono pertanto il diritto alla memoria storica e, da parte loro, gli Stati hanno la possibilità di conoscere l'entità della propria popolazione, in modo da poter organizzare il sistema fiscale, quello burocratico, nonché quello militare.

La scelta del nome spesso non era una questione riguardante i singoli: nelle colonie latino-americane, per esempio, il nome cattolico era imposto alle popolazioni indigene dai dominatori per costringerli ad acquisire una nuova nazionalità e un'altra lingua, con la perdita ovviamente di quelle precedenti. La scelta del nome, quindi, in certe occasioni significava manifestare la propria appartenenza ad una Nazione oltre che ad una fede.

Durante i secoli 1500/1600, tuttavia, si preferì trasmettere ai neonati i nomi degli antenati, quasi a voler costituire una stirpe, una famiglia da poter rappresentare in un albero genealogico. I modi con cui i nomi venivano imposti appartengono ad un altro settore importante dell'antropologia, perché i sistemi antroponimici ci spiegano aspetti particolari della cultura e delle mode di un certo periodo, perché ci parlano di strategie familiari e sociali.

La divisione rigorosa del mondo dell'aldilà dei cattolici (Paradiso, Purgatorio ed Inferno), aveva sue norme precise: chi era stato battezzato dopo la morte poteva accedere ad uno di quei luoghi; chi invece non aveva ricevuto il sacramento ne era escluso e gli era vietata perfino la sepoltura nei cimiteri. Il problema assumeva aspetti particolarmente gravi in una società in cui la mortalità infantile era molto diffusa: qui numerosi bambini morti prima del battesimo erano considerati inesistenti, come se non fossero mai vissuti. La Chiesa sembra essere stata in questi casi meno pietosa di Dante, che si era inventato il Limbo (sempre però collocato nei pressi dell'Inferno), in quanto essa non riconosceva loro nessun diritto ad avere riti funebri e, spesse volte, anche bambini di cinque/sette anni non battezzati finivano sepolti in un campo qualsiasi, in una fossa anonima. Nacque così il fenomeno del *répit*, della "resurrezione provvisoria": si trovavano sempre persone disposte a testimoniare che il

bambino era «resuscitato», giusto per il tempo necessario a ricevere il sacramento. Così è stato possibile per molti bambini, nati morti o deceduti appena dopo la nascita, essere sepolti in terra consacrata.

Queste pagine sui bambini morti senza essere stati prima battezzati e sul *répit* assumono oggi un'attualità scottante, dal momento che da anni è in corso, in Italia, una vivace polemica politica e filosofica sui problemi dell'aborto (quando il feto diventa "persona"?), sulla maternità assistita e perfino sulle unioni tra omosessuali. È uno dei motivi per cui ritengo che l'antropologia debba fare i conti con la storia e soprattutto con le reali condizioni di vita delle comunità che si vogliono studiare, anche quando gli oggetti dell'indagine appartengono al nostro tempo.

Pagine molto importanti, che toccano anche dibattiti odierni, Prosperi scrive sulla tortura, reato che il Parlamento italiano non ha ancora voluto inserire nel codice penale. Il saggio si apre con la testimonianza di J. Améry (un tedesco che, dopo la fine della seconda guerra mondiale, preferì anagrammare il suo cognome che originariamente era Mayer), che era stato torturato ad Auschwitz e che su quell'esperienza scrisse un libro spiegando quale dolore fisico e quale degrado psicologico procuri la tortura. Dopodiché l'Autore prosegue esaminando altre testimonianze di epoca più antica. La sua conclusione è che gli inquisitori dei secoli precedenti, diversamente di quelli moderni, erano ossessionati dalla ricerca della verità, per ottenere la quale ricorrevano alla tortura, insensibili allo strazio delle vittime.

Ma già nel corso del 1700 cominciavano a levarsi voci contro questa orribile pratica; tra i più autorevoli oppositori ci fu Pietro Verri che si occupò del famigerato processo contro i presunti untori della peste del 1630 e durante il quale gli inquisitori ricorsero alla tortura malgrado fosse evidente che i due principali imputati erano del tutto innocenti. Diversi decenni dopo, anche Alessandro Manzoni si occupò dello stesso processo, nell'opera *Storia della colonna infame*, arrivando a conclusioni diverse di quelle del Verri: questi ritenne che i due infelici furono torturati e uccisi perché erano in vigore norme penali antiquate ed ingiuste; per il Manzoni, invece, non si era trattato solo di leggi sbagliate o ingiuste, ma soprattutto della disonestà dei giudici che, pur accorgendosi dell'innocenza degli imputati, continuarono a processarli (e a torturarli) fino alla condanna. A questa opinione lo scrittore poté giungere perché, come suggerisce Prosperi, poteva valutare, essendone a conoscenza, due fattori esterni che influirono sul processo: siccome tra i presunti imputati del complotto c'era il figlio del governatore spagnolo, se al processo si fosse dimostrata la veridicità dell'accusa, il potere degli occupanti spagnoli della Lombardia sarebbe stato di molto indebolito; inoltre la condanna dei due imputati avrebbe dimostrato alla terrorizzata opinione pubblica che il governo aveva l'autorità e la forza per debellare il pericolo. Il processo non poteva non concludersi che con la condanna a morte dei due infelici.

Le considerazioni che Prosperi poi svolge nelle pagine seguenti fanno luce anche sul dramma attuale causato dall'infezione da covid19: le dicerie sui complotti e gli untori, le azioni di difesa dei governanti di allora (quarantena, documento di buona salute per i viaggiatori) trovano riscontro in quelle cui stiamo assistendo oggi in tutti i Paesi del mondo. E come allora, la vera peste odierna è il Terrore, che può nascere spontaneamente, ma che può anche essere diffuso a bella posta da chi vuol pescare nel torbido. Un Terrore che si prova per un nemico misterioso, invisibile e letale e che genera le ipotesi più varie e fantasiose sulle sue origini.

Le ultimissime pagine del saggio, probabilmente riscritte di recente, sono di estrema attualità e parlano della speciale Malattia di cui l'Italia è afflitta, quella che nasce dal rapporto tra cittadino e agenti che devono tutelarne la sicurezza: invece di sentirsi difesa dalle forze di polizia, la gente comune comincia ad avere paura delle divise, perché di fronte alle minacce eversive e a quelle che una grave pandemia può apportare, il ricorso ai militari, all'impunità che ad essi viene riservata in

caso di comportamenti eccessivi, alle restrizioni della libertà individuale e sociale può apparire come provvedimento necessario tanto da essere accettato supinamente; questa assuefazione, tuttavia, può procurare rischi ben più gravi di quelli minacciati dagli stessi pericoli reali.

Sulla peste e sulle conseguenze che il suo terrore crea nella mente della gente, Prosperi torna altre due volte, prima discutendo il libro che la peste del 1630 suggerì al Manzoni e poi con il capitolo *Morte in palude e morte del padule.* Le riflessioni, che nel volume *Storia della colonna infame*, il Manzoni svolge sulla peste e sul termine stesso della epidemia e sugli effetti che essa produsse nella cultura e nella mentalità del '600, offrono a Prosperi l'occasione per confermare ed arricchire l'alto giudizio che sullo scrittore la storia letteraria ci ha consegnato, per illustrare qualche elemento rimasto tra le pieghe del giudizio stesso e soprattutto per affrontare questioni che l'antropologia odierna ritiene, a torto, poco interessanti. La prima di esse sta nel modo con cui un fenomeno così tragico viene conosciuto ed assimilato nella cultura generale e nella mentalità popolare. Sono pagine che chi si occupa di demologia dovrebbe leggere e meditare, onde evitare spiegazioni superficiali desunte dagli studi positivistici sulla circolazione culturale. La quale esiste ma non è così veloce e non ha meccanismi deterministici come per lungo tempo molti hanno creduto. Nei processi culturali, fa notare Prosperi, ci sono improvvise interruzioni, inaspettate scomparse di credenze ed usanze che sembravano fortemente radicate e, per quel che riguarda la comprensione di certi fenomeni oggi spacciati per modernità, ci sono comportamenti ed idee che persistono per lunghi secoli. Leggendo l'analisi di Prosperi ci si accorge che tra il secolo diciassettesimo e il ventunesimo ci sono molte omogeneità, ci sono episodi ricorrenti che mettono in crisi alcune certezze date per definitive.

Un'altra questione, suggerita dalla lettura della *Colonna infame*, riguarda l'atteggiamento che gli intellettuali della cultura dominante hanno avuto e hanno nei confronti della mentalità popolare. L'illuminista Manzoni ha difficoltà a comprenderla, quando nota che l'evidente gravità del contagio non fa nascere fra il popolo «nemmeno una sterile inquietudine»; anzi, veniva accolto «con beffe incredule, con disprezzo iracondo» chi avesse osato parlare di peste. Sembra quasi di leggere cronache del nostro tempo caratterizzato dalla pandemia e da un atteggiamento di irresponsabilità, non si sa quanto ingenua, di chi parla di complotti, di inesistenza dell'infezione e manifesta intemperanze nei confronti dei vaccini e della scienza medica.

L'incomprensione del Manzoni, tuttavia, si manifesta anche come un ironico e paternalistico distacco nei confronti di altri aspetti, come quando, nel romanzo, riferisce le letture del sarto: oggi sappiamo che per lunghi secoli i contadini si sono nutriti di letture che agli intellettuali appaiono banalmente fantasiose, come le storie dei santi, del *Guerrin Meschino,* dei *Reali di Francia* e di altra letteratura "triviale". A parte questo aspetto, c'è tuttavia nel Manzoni, come fa osservare Prosperi, una sincera solidarietà nei confronti degli analfabeti quando descrive i tentativi di corrispondenza tra Agnese e Renzo: chi è privo della scrittura è veramente e obbligatoriamente un subalterno.

Il saggio su *Morte in padule e morte del padule* parla di un caso di peste, ma poi il discorso affronta ancora una volta il tema della morte che è poi quello, come vedremo più oltre, su cui più a lungo si sofferma l'Autore in tutto il volume. Nel capitolo intitolato *Fra venerazione e iconoclastia. Le immagini a soggetto religioso tra Quattrocento e Cinquecento* è affrontato un vasto dibattito polemico che vide ai ferri corti Cattolici e Protestanti e che verteva sulla liceità teologica della venerazione di santi e divinità rappresentati in affreschi, tele e statue. I primi non vedevano nulla di male nella venerazione dei dipinti e delle stampe, viceversa i Protestanti vi trovavano molti elementi di superstizione e di idolatria.

L'argomento e il saggio hanno prevalentemente un tono storico, ma senza questa caratteristica sarebbe stato difficile per gli studi antropologici individuare il perimetro dentro il quale, nei secoli passati, si è formata e strutturata la mentalità religiosa in modo così solido e profondo da ritrovarla

quasi identica nelle odierne feste cattoliche dedicate ai santi patroni delle comunità e nelle rispettive processioni religiose.

Nel Quattrocento la venerazione delle divinità poteva avvenire sia privatamente che pubblicamente. Quella privata si concretizzava nelle cappelle fatte edificare dentro le chiese dalle famiglie ricche; ma c'era anche una devozione casalinga che faceva uso dei cosiddetti libri di devozione o «libri d'ore». La venerazione pubblica faceva capo all'istituzione Chiesa e si manifestava nella liturgia, specie quella festiva delle processioni, ma anche negli affreschi e nelle tele che adornavano le pareti degli edifici sacri.

Oltre che della raffigurazione dei santi e delle divinità delle opere pittoriche, il saggio si occupa delle immaginette e dei libri d'ore stampati nelle prime tipografie. I temi erano essenzialmente due: il ciclo Mariano e il ciclo della Passione.

Durante il '500 si ha una divaricazione tra devozione privata e devozione pubblica, per l'intervento di Erasmo e di altre personalità cattoliche oltre che dei Protestanti, che vedevano nella devozione alle immagini una manifestazione di superstizione. Erasmo derideva la credenza che i santi possano curare il mal di denti; ma santa Apollonia in certe zone è venerata ancor oggi. Il saggio si occupa della diatriba riportando documenti riguardanti vescovi e teologi, ma tra le righe di queste controversie si può vedere di che natura fosse la religiosità popolare di allora: illuminante, a proposito, è la lettura del *Libellus ad Leonem X* che due frati camaldolesi inviarono al papa, invitandolo ad affrontare le degenerazioni idolatriche dovute alla credenza dei più, secondo la quale si riteneva reale la facoltà di operare miracoli da parte delle immagini sacre in qualsiasi modo riprodotte.

Secondo i Protestanti la Chiesa non sarebbe mai riuscita a condannare né tanto meno a sconfiggere l'idolatria e la superstizione alimentate dalle raffigurazioni pittoriche e dalle stampe, perché la mentalità popolare era incapace di distinguere tra realtà e rappresentazione. A dire il vero, anche oggi sembra di essere nella stessa situazione di allora se consideriamo gli episodi di Medjugorje, se posiamo uno sguardo più attento su ciò che accade nelle processioni delle feste religiose e se valutiamo l'azione della Chiesa che nei confronti di questi fenomeni non ha mai voluto distinguere (nemmeno nel *Direttorio sulla pietà e sulla liturgia* pubblicato nel 2002) tra fede e superstizione.

Nel saggio successivo, *Pregare in piccolo*, si parla ancora di "santini", di figurine rappresentanti i santi, anzi più che dei santi si racconta l'importanza avuta dalla stampa nella diffusione di un culto di un santo bambino, Simonino, e di tesi antiebraiche. L'iniziativa ebbe come promotore un sacerdote, il vescovo di Trento Hinderbach, che volle fare del santo bambino il simbolo dell'odio antiebraico e del fanatismo religioso. Fin dai suoi inizi, dunque, la stampa ha svolto un'opera fondamentale, sia nel trasmettere argomenti utili alla crescita culturale delle persone, sia, purtroppo, per raccontare storie false, intrise di odio e di razzismo. Oggi, nota Prosperi, è ancora ad una tenace devozione al «santo Simonino che si abbevera il rivolo di antisemitismo dei cattolici tradizionalisti in rivolta contro il popolo».

Il capitolo dedicato a Robert Hertz chiude il libro ma, poiché nei saggi precedenti Prosperi più volte ricorda il suo debito nei confronti delle tesi dell'antropologo francese, qui se ne parla come introduzione ai capitoli in cui si svolgono i temi relativi alla morte. Per Prosperi questo giovane intellettuale ebreo, morto durante le Prima guerra mondiale tra le file dell'esercito francese, è stato il primo che con grande lucidità ha dimostrato che la morte non è solo un fatto naturale, perché attorno ad essa si sono addensati molti comportamenti culturali che hanno attraversato la storia dell'Europa nell'ultimo millennio. Come scrive Prosperi, «Hertz ha visto e ricostruito le regole create dalla cultura nell'imporre i suoi tempi e le sue forme al fatto per sé casuale e puntuale del morire». Analizzando, inoltre, la ritualità di popolazioni etnologiche e riflettendo sull'opera di Lafiteau, *I costumi dei*

selvaggi americani, Hertz ha scoperto «la tendenza umana a organizzare simbolicamente la realtà tra due poli caricati delle opposte energie, positiva e negativa», cioè *destra* e *sinistra*: aspetto da cui Prosperi ha ricavato il titolo del volume *Il lato sinistro*, in quanto in esso si affrontano argomenti considerati generalmente negativi.

Nel lungo capitolo intitolato *I vivi e i morti*, rifacendosi agli storici francesi Le Roy Ladurie, Philippe Ariès, Pierre Chaunu, ma anche all'Huizinga dell'*Autunno del Medioevo*, Prosperi rivendica alla storiografia il compito di indagare su vicende di cui si occupa ampiamente l'antropologia, come «i riti di passaggio, l'elaborazione del lutto, il culto dei morti, i rituali funebri, i meccanismi della trasmissione da una generazione all'altra, delle permanenze e dei mutamenti; sarebbe, dunque, il caso che, per contraccambio, l'antropologia si occupasse di indagare sui fatti e sull'ambiente storico che hanno originato i rapporti che legano i morti ai vivi e sull'influenza che i morti hanno avuto ed hanno sul comportamento e la mentalità dei vivi. Così succede, come osserva G. Gorer citato da Prosperi, che nella moderna società industriale la morte «si nasconde», diventa «oggetto di non-discorso», allo stesso modo di come una volta era *taboo* parlare di sesso.

Testimonianze ancora vigorose del fatto che il tema della morte con tutti i suoi corollari abbia dominato la cultura dei secoli passati si hanno se si osserva la cultura popolare della città di Napoli, dove il culto dei morti è incorporato nella vita quotidiana; ma frammenti di questa visione esistenziale si hanno in altri contesti etnologici in cui persistono le credenze sui morti che vagano sulla Terra, sull'esistenza del Limbo e del Purgatorio con le cui anime i vivi hanno ininterrottamente comunicato per secoli, dai tempi, almeno, della *Commedia* dantesca fino alle odierne messe officiate per le anime del Purgatorio.

Con la Riforma luterana, tuttavia, questa comunicazione avallata dalla Chiesa si interruppe, con conseguenze complesse: mancando l'appoggio della Chiesa, il dialogo con i morti, con la credenza di una loro presunta protezione sui vivi, è avvenuto attraverso altri canali, come quelli offerti dai negromanti, dai veggenti e dal culto, a volte cannibalico, dei morti.

Un altro strumento, tuttavia, molto efficace per tenere lontana l'immagine della morte e per poterla in parte dominare era il testamento. Con esso il morto continuava a tenere rapporti con i vivi, ne condizionava, oltre alla vita economica, la mentalità e le scelte di vita. In questo modo l'estinto seguitava a vivere sia nella memoria dei discendenti, sia nei terreni e negli edifici che costituivano il suo lascito materiale e perfino negli arredi, anche i più poveri, della casa: gli elenchi dei mobili, delle stoviglie, delle posate, ecc., erano piuttosto lunghi e formavano la parte importante del testamento, dato che mediante essi il defunto continuava ad abitare la casa.

Senza tener di conto di queste operazioni intorno alla morte e al lutto non si capirebbe il peso che ebbe sulla società lo sconvolgimento delle usanze e della mentalità provocato nel 1805 dall'Editto di Saint-Cloud; né si capirebbe appieno il carme *Dei sepolcri* del Foscolo che, letto senza conoscere quel repentino e, senza dubbio, traumatico cambiamento culturale, resterebbe solo un grande e nobile esercizio di retorica. L'Editto non fu un atto improvviso perché il problema della sepoltura dei morti era stato dibattuto per tutto il '700 e alla fine si dimostrò un fenomeno complesso, fu il risultato di un insieme di ragioni economiche, di potere e di governo e soprattutto fu il frutto di un'emergenza sanitaria senza precedenti. La sua promulgazione, infine, vietando sepolcri singoli e contendendo «il nome a' morti», annullava la memoria dei defunti che per secoli era stata parte essenziale della comunità e il fondamento stesso della vita sociale.

Se storia e antropologia riportano alla luce tutti questi elementi di natura materiale e di natura culturale, allora lo studioso, come aveva intuito Michelet, diventa «il titolare di una magistratura speciale», di un tribunale della storia incaricato di «difendere i più poveri fra tutti i bisognosi di

giustizia, quelli che non avevano più voce propria per difendersi». E l'antropologia, da parte sua, può trovare la spiegazione di tanti fenomeni non in ipotesi e congetture esistenti nel mondo delle idee ma in quelle reali condizioni esistenziali degli uomini che la storia ci aiuta a ricostruire.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Mariano Fresta, già docente di Italiano e Latino presso i Licei, ha collaborato con Pietro Clemente, presso la Cattedra di Tradizioni popolari a Siena. Si è occupato di teatro popolare tradizionale in Toscana, di espressività popolare, di alimentazione, di allestimenti museali, di feste religiose, di storia degli studi folklorici, nonché di letteratura italiana (*I Detti piacevoli* del Poliziano, *Giovanni Pascoli e il mondo contadino*, *Lo stile narrativo nel Pinocchio del Collodi*). Ha pubblicato sulle riviste Lares, La Ricerca Folklorica, Antropologia Museale, Archivio di Etnografia, Archivio Antropologico Mediterraneo. Ultimamente si è occupato di identità culturale, della tutela e la salvaguardia dei paesaggi (*L'invenzione di un paesaggio tipico toscan*o, in Lares) e dei beni immateriali. Fa parte della redazione di Lares. Ha curato diversi volumi partecipandovi anche come autore: *Vecchie segate ed alberi di maggio*, 1983; *Il "cantar maggio" delle contrade di Siena,* 2000; *La Val d'Orcia di Iris*, 2003. Ha scritto anche sui paesi abbandonati e su altri temi antropologici.

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

Ripensare la pandemia: malattie, emergenze e ‘veggenti’ fra antichità e modernità

Michael Sweerts, *La peste in una città antica,* 1652

di *Andrea Guasparri* e *Pietro Li Causi* [*]

1. Il canone scolastico e il suo *revival* mediatico nella fase proto-pandemica

Prima dell’emergere della pandemia da COVID-19, generazioni di studenti liceali si sono da sempre cimentate, più o meno distrattamente, con un piccolo canone di testi scolastici che comprendeva riferimenti a disastri analoghi che fino a qualche tempo fa sembravano distanti da noi anni luce.

A pensarci bene, la storia della letteratura occidentale comincia proprio con una pandemia. È con la pestilenza inviata da Apollo nelle file dell’esercito acheo che ha inizio l’*Iliade* [1]. Pensiamo poi alla pestilenza che investe la città di Tebe, contaminata dal crimine nefando del proprio sovrano, Edipo, che ha violato i vincoli di natura uccidendo suo padre, sposando sua madre e generando, con lei, dei figli-fratelli [2].

Ma ci sono anche, come vedremo, i racconti più o meno ‘laici’ di epidemie il cui *plot* non prevede più l’intervento di divinità come causa dei mali. Stiamo parlando, ad esempio, del secondo libro de *La guerra del Peloponneso* di Tucidide sulla peste ad Atene, cui lo stesso autore è sopravvissuto, o anche del sesto e ultimo libro del *De rerum natura* di Lucrezio, che traduce in versi latini il resoconto tucidideo, inquadrandolo all’interno della cornice teorica dell’atomismo di Epicuro. Per finire, se proprio vogliamo citare anche un caso in cui una pandemia non ha compiuto il salto di specie da

animali a umani, possiamo anche aggiungere a questo piccolo canone in voga nei licei il terzo libro delle *Georgiche* di Virgilio, che racconta, dialogando a distanza con Lucrezio, la pestilenza del Norico [3].

Prima del COVID-19, questi testi erano stati trattati come meri oggetti letterari. Tuttora i manuali scolastici, in genere, raccontano qualcosa della vita e della produzione dell'autore e lo inseriscono nel contesto storico-culturale di riferimento; dopo di che, propongono una selezione antologica le cui note a piè di pagina abbondano di osservazioni linguistiche e stilistiche. Come tradurre al meglio la tale espressione? Che figure retoriche vengono impiegate nei versi tali e talaltri? In genere, l'analisi dei brani si ferma qui: la pandemia viene al massimo trattata come un *topos* di cui si esplorano le varianti, senza chiedersi che tipo di esperienza sconvolgente possa esserci stata dietro il racconto di mali che si manifestano come incontrollabili e insanabili, senza interrogarsi sui traumi collettivi che possono aver generato, anche a distanza di secoli, nei Greci e nei Romani, senza alcun riferimento, insomma, a una qualsivoglia antropologia della paura. La nostra generazione, del resto, è cresciuta con il mito dell'onnipotenza tecno-scientifica, e per lungo tempo – se escludiamo l'eccezione degli anni della scoperta dell'AIDS – non è neanche riuscita a concepire il terrore atavico che l'emergere di una nuova malattia può inoculare in un'umanità indifesa ed esposta [4].

È stato in occasione del primo *lockdown* che il canone scolastico dei testi pandemici dell'antichità è tornato in voga, con tutto un fiorire di articolesse che ci hanno spiegato come fosse possibile trarre un qualche utile dalla lettura di quei cari vecchi classici che ritornavano attuali. Allora, per la prima volta ci si è cominciati a interrogare non soltanto sullo stile e la lingua, ma a intravedere anche squarci di terrore e sofferenza reali dietro il velo delle pagine dei brani antologizzati per le scuole. Come osservato altrove, l'uso di queste letture è stato prevalentemente 'indiscreto', nell'accezione che Maurizio Bettini ha dato all'aggettivo [5].

Giornalisti e scrittori e, quel che è peggio, antichisti si sono cimentati nel compito non troppo arduo di mostrare che in fondo era proprio di noi che i Greci e i Romani parlavano quando parlavano delle loro pandemie: anche loro avevano cercato il paziente zero, anche loro erano stati alle prese con malattie che, sia pur passando dall'Egitto, erano venute dal lontano Oriente, anche i loro specialisti erano stati in ambasce nella ricerca delle cause – divine o naturali che fossero –, anche i loro medici non avevano saputo come curare il male che dilagava, anche loro avevano descritto con dovizia di particolari i sintomi, anche loro avevano visto lo sconquasso sociale, politico ed economico generato dalla malattia, anche loro avevano assistito impotenti al sovvertimento dell'ordine cui erano abituati, anche loro avevano cercato dei capri espiatori: così come 'noi' avevamo incolpato i Cinesi (o gli Americani, o Bill Gates), gli Ateniesi, ad esempio, avevano creduto che a diffondere la peste fossero i loro nemici di sempre, gli Spartani.

Il modello dell'indiscrezione, del resto, come osserva Bettini, si fonda sulla ricerca quasi ossessiva delle analogie. E in pochissimi, a dire il vero, hanno tentato – in quei mesi di marzo e aprile del 2020 – di uscire da questa logica semplicistica, mettendo in rilievo, invece, le differenze. Il punto è che spesso, anche chi ha cercato di porre la giusta distanza storica fra noi e gli antichi lo ha fatto a partire da prospettive per molti versi neopositivistiche.

Ecco, ad esempio, quanto osservato dallo storico Fabio Copani:

«Le differenze sono numerose. I Greci non avevano nemmeno il concetto di cosa fosse un vaccino, noi invece siamo fiduciosi di poter sconfiggere il virus in un prossimo futuro; i nostri Stati sono dotati di un sistema sanitario pubblico (almeno in Europa) e si sforzano di coordinare le cure ai malati; il numero di deceduti in rapporto alla popolazione fu immensamente superiore nell'Atene di Pericle e questo fece dilagare la disperazione: come dice Tucidide, tutti si convinsero che sarebbero morti; ed anche i disordini sociali ebbero

un'origine diversa: ad Atene nacquero dalla constatazione che non ci sarebbe stato un domani, e dunque nessuno sarebbe stato punito; al contrario le avvisaglie che si sono avute nelle nostre città sono nate dal disagio economico piuttosto che da un timore per la propria vita» [6].

Insomma, con buona pace dei 500 e passa morti al giorno dell'aprile del 2021, a cui ormai non abbiamo purtroppo più nulla da spiegare, e che non possiamo più rassicurare, con buona pace di un sistema sanitario pubblico devastato da un ventennio di riforme che lo hanno smantellato o depotenziato a favore di aziende sanitarie private non sempre all'altezza, con buona pace dei ritardi nelle campagne vaccinali e delle multinazionali del farmaco che hanno intascato denaro pubblico vampirizzando la ricerca accademica senza ancora condividere i brevetti (se non in casi sporadici e limitati ad alcuni Paesi), con buona pace delle persone che proprio per causa del disagio economico cominciano a temere per la propria vita, noi moderni, secondo Copani, saremmo messi decisamente meglio.

Senza ovviamente misconoscere l'importanza della ricerca scientifica e dei suoi possibili utilizzi umanitari, il vizio di fondo di cui letture di questo tipo sono affette è quello che gli studiosi di eco-critica chiamano 'cornucopianesimo', che è, cioè, quel pregiudizio in base al quale dal libero mercato e/o dalle tecno-scienze – le 'cornucopie' da cui si presume debba sgorgare a profusione ogni forma di bene – dipendano deterministicamente le magnifiche sorti e progressive dell'umanità [7].

A pensarci bene, tuttavia, sia l'attualizzazione indiscreta che il distanziamento progressivo degli storici rispondevano comunque, già nel marzo del 2020, a un'esigenza comune, che era quella di 'addomesticare' il nostro presente preso dallo sgomento. In entrambi i casi, il racconto antico serviva a costruire una trama riconoscibile, a mettere ordine, a dare senso e prospettiva all'angoscia che stavamo – e che stiamo ancora – attraversando. Come, del resto, spiegano bene alcuni antropologi della medicina, in genere costruire trame, narrare le malattie e creare *script* per le storie di sofferenza può funzionare, soprattutto nel caso di mali incurabili o di patologie croniche e acute, come strumento per conferire all'esperienza una spinta propulsiva, dirigendola verso un possibile significato che aiuti a convivere con l'indeterminatezza [8]. Ma siamo sicuri che ci si possa accontentare di questo? Non è possibile 'usare' diversamente i classici?

2. Leggere l'epidemia e il clima nel mondo antico: due modelli a confronto

Cerchiamo dunque di 'sezionare' il canone scolastico delle pandemie antiche di cui si è parlato nel precedente paragrafo, di trovare dei modelli che ci permettano di ricostruirne non solo delle somiglianze, ma anzitutto delle differenze significative rispetto a 'noi', secondo un approccio più classicamente antropologico.

Come si conviene ad ogni discorso fatto per rompere il ghiaccio, partiamo anzitutto dal problema del tempo. Non stiamo parlando (non ancora!) di tempo atmosferico. Il riferimento è alla notazione cronologica, necessaria per non antichisti come i lettori cui questo articolo si rivolge: i testi del nostro 'canone' sono non solo lontani nel tempo da noi, ma anche lontani nel tempo tra di loro. E, soprattutto, provengono da due culture a loro volta lontane nel tempo, oltre che nello spazio, come quella greca antica e quella latina. Ma, nonostante queste disomogeneità spazio-temporali apparentemente disarmanti, è vero che, per testi antichi come quelli che costituiscono il *corpus* che abbiamo inserito nel 'canone pandemico' vale anche più che per testi contemporanei il principio del dialogo interstestuale e della non casualità delle analogie (sempre testuali), che emergono dal confronto tra i loro autori.

Insomma, gli autori di riferimento avevano o dovevano avere ben presenti i testi più arcaici e più autorevoli di loro (ad esempio Sofocle non poteva non aver presente l'*Iliade*, che, com'è noto, i Greci

sentivano come uno dei loro testi 'identitari'), mentre gli autori latini, in virtù del processo di acculturazione greca che caratterizza senza soluzione di continuità la cultura latina fin da Livio Andronico (basti pensare che con la sua traduzione latina dell'*Odissea* si fa partire la letteratura latina), avevano un'idea precisa non solo nei contenuti ma anche nella successione nel tempo dei testi greci più antichi di loro – sebbene ogni età della storia romana ne mettesse in evidenza aspetti diversi (ciò che naturalmente vale per ogni epoca, anche per noi). Pensiamo solo che i Romani entrano in contatto con la letteratura greca in un periodo (quello cosiddetto 'ellenistico') in cui i Greci stessi non solo avevano appena iniziato a ragionare sul problema dell'interpretazione e della trasmissione dei testi (fondando di fatto la filologia), ma addirittura avevano concepito l'idea stessa di 'canone' letterario. E questo ci riporta esattamente al modello culturale che stiamo usando anche qui, adesso. Difficile, come si vede, non pensare alle somiglianze tra 'noi' e 'loro' quando si parla di classici antichi.

Eppure, i modelli secondo cui gli autori greci e, di riflesso, quelli romani, ci presentano le epidemie (e il clima) sono analizzabili secondo una prima categoria che li differenza molto da noi e che emerge immediatamente analizzando i primi due testi del canone: il passo dell'*Iliade* e quello dell'*Edipo Re*. Si tratta di un modello che possiamo definire 'antropocentrico'. In contraddizione (in realtà solo apparente) con l'idea, suggerita dall'etichetta, di 'mettere l'essere umano al centro', questo è un modello interpretativo di tipo metafisico, in cui la causa dell'epidemia è rintracciabile, attraverso un mediatore (un sacerdote, un veggente), nella violazione di una norma legata al culto divino ad opera di un 'mortale', colpevole, in modo più o meno cosciente, di averla infranta. Nel passo dell'*Iliade* il colpevole è Agamennone, che si è preso come concubina Criseide, la figlia di Crise, sacerdote di Apollo, rifiutando di darla indietro al padre (che aveva preparato un "riscatto infinito" con cui compensare il re acheo) [9]. Com'è noto, quest'ultimo rifiuta categoricamente, ed anzi insulta Crise, scatenando la vendetta di Febo-Apollo, di cui Crise è sacerdote. Il dio infuria con il suo arco nel campo acheo ed inizia a saettare frecce prima su asini e cani – gli animali più 'umanizzati', quelli che condividono non solo gli spazi fisici ma anche affettivi con l'uomo – per poi scatenarsi sugli umani stessi: è la rappresentazione della peste (*loimòs*) che si abbatte sugli Achei. Colui che porta la cattiva novella ad Agamennone è il sacerdote Calcante, il veggente che chiede protezione ad Achille, sapendo che la notizia della colpevolezza di Agamennone che egli si appresta a rivelare non sarà accolta troppo bene da quest'ultimo. E il motivo chiave del poema – l'ira di Achille verso Agamennone – è pronto per decollare a partire da questo antefatto epidemico. Nel modello 'antropocentrico' rappresentato in questo episodio omerico, la malattia appare dunque come operata dal mondo metafisico su quello fisico, per colpa di un colpevole umano, una sorta di 'paziente 0' determinabile con precisione; e la sua causa è indubitabilmente rivelata alla comunità da un mediatore dotato di 'sanzione soprannaturale', un sacerdote-veggente che vede cose invisibili a noi umani.

Questo stesso modello antropocentrico, causalistico e metafisico, emerge nell'*Edipo Re* di Sofocle. Di nuovo, la peste si trova all'inizio dell'opera, e di nuovo agisce come il motivo chiave da cui si dipana la tensione narrativa che caratterizza la tragedia di Edipo, il geniale risolutore di enigmi, incapace però di rispondere all'interrogativo più banale, quello relativo al "chi sono io".

La peste (ancora *loimòs* nel greco sofocleo) infuria nella città di Tebe, e proprio da quando Edipo ne è divenuto re, sposandone la regina, che era rimasta vedova 'consolabile'. Sarà dapprima un sacerdote anonimo ad introdurre il tema dell'epidemia, invitando Edipo alla scoperta della causa e alla risoluzione del problema. Poi sarà l'altro gran veggente del mito greco, Tiresia (cieco nella realtà fisica ma capace di vedere quella metafisica della volontà divina e del tempo che verrà) a svelare, in termini ambigui per Edipo, che il colpevole dell'infrazione dell'ordine umano che ha scatenato la punizione epidemica prodotta dagli dèi è proprio lui. Senza saperlo, egli ha infatti infranto tutti i divieti più estremi (quello dell'incesto, quello del parricidio) da cui le comunità umane devono guardarsi maggiormente se vogliono sopravvivere. Per estirparne il male bisogna estirpare l'impuro:

ma chi sarà? La soluzione a questo interrogativo è quella che Edipo, l'enigmista, dovrà trovare, con le terribili conseguenze che sappiamo. Se questa versione del modello antropocentrico che caratterizza le rappresentazioni più antiche delle epidemie sembra un puro doppione di quella omerica (il dio vendicatore, il colpevole, il veggente, etc.), ci sono però degli elementi in più. Il morbo epidemico è anzitutto descritto in termini che anticipano il legame con il clima che ritroveremo più chiaramente negli altri testi del canone. Il primo sacerdote (anonimo) descrive infatti la terribile pestilenza che svuota la città come un «dio portatore di fuoco» (*purphóros theós*), sanzionandone non solo l'ascendenza divina, ma il legame con il calore [10].

Il racconto dell'epidemia di peste che ritroviamo in Tucidide è il primo dei testi del nostro canone che inseriremo nel secondo modello di costruzione culturale dell'epidemia: il modello 'naturocentrico' (ovvero, più accademicamente, 'fisiocentrico'). Al contrario del modello precedente, infatti, in questo caso non solo l'origine del morbo è sconosciuta, ma essa è reperibile nella natura stessa, che sviluppa i suoi fenomeni indipendentemente dalle sorti di chi ne è parte, quindi anche degli umani. Un modello laico, non *causa*listico ma *casua*listico, che risponde alla logica secondo la quale i morbi possono scatenarsi in ogni momento senza che le loro cause abbiano a che fare con gli esseri umani.

Tucidide parla della peste che colpisce Atene poco dopo l'inizio della seconda guerra del Peloponneso (431-404 PEV [11]) per esperienza, avendola avuta egli stesso, come ci dice. Così, lasciando ad altri il compito di individuarne le cause, si dilunga nella descrizione dei sintomi. La peste scaturisce in estate, e l'arsura delle membra febbricitanti è uno degli elementi caratterizzanti, anche se non l'unico, che emergono nel racconto:

«La parte esterna del corpo non era particolarmente calda al tatto […] ma dentro il fuoco era così forte che le vittime non potevano sopportare di indossare nemmeno i vestiti e le stoffe più leggere, ma dovevano andare nude e ottenevano il massimo sollievo immergendosi nell'acqua fredda» [12].

La pestilenza riesce a disintegrare le forme più elementari del vivere comunitario, a cominciare da quelle cultuali: non solo colpisce tanto le persone pie quanto i miscredenti, ma anche le forme rituali, dalle preghiere ai funerali, sono ritenute inutili e piombano nel caos, così come la medicina, che nulla può (e i medici, peraltro, sono i primi a morire)[13].

L'altro autore che segue, nel modello naturocentrico, è Lucrezio, che riprende in latino il racconto di Tucidide ponendolo proprio alla fine del suo poema didascalico (e dottrinario) sull'epicureismo ed i suoi innegabili vantaggi per chi voglia intraprenderne la via [14]. L'episodio della peste in Atene funziona infatti come esempio al contrario (per Lucrezio, se così possiamo dire, questo è ciò che succede a chi non applica a sé il sistema di *mindfulness* proposto da Epicuro) [15]. Come ci aspettiamo, appunto, da un seguace di Epicuro (e quindi, di Democrito), in Lucrezio c'è l'idea laica della casualità dell'epidemia, oltre che quella della sua 'naturalezza'. La descrizione del filosofo romano esalta, ancor più di quella tucididea, le orrifiche conseguenze della peste sia sulla comunità che sugli individui (sintomi terribili, inutilità di medici e religione, la paura della morte che domina sugli individui, etc.). Tutti gli elementi del modello naturocentrico della malattia sono ben evidenti. Ma è ancora più interessante per noi il modo in cui Lucrezio, senza introdurre una causa all'epidemia, ce ne dà tuttavia una traccia nel termine che usa per definirla dal punto di vista fenomenico: *aestus* 'soffio caldo'. Si tratta di nuovo di un elemento legato al calore nell'ambito degli eventi atmosferici, all'idea naturocentrica che, se non c'è una causa rintracciabile della peste, essa si possa pensare comunque secondo una polarità sicuramente ricorrente nel Mondo Antico, come quella di 'caldo' opposto a 'freddo'.

Questo stesso trattamento del morbo epidemico si ritrova nel libro terzo delle *Georgiche*, dedicato all'allevamento degli animali domestici, in cui Virgilio paga un tributo al maestro epicureo trasponendo la descrizione della peste dagli umani agli altri animali. Si presentano di nuovo tutti i tratti del modello naturocentrico e, di nuovo, compare il termine *aestus* e, ancora più esplicitamente, in relazione ad eventi climatici: qui *aestus* definisce il caldo «frutto di una stagione malata» da cui è sorto il morbo e di cui il tempo atmosferico «ha bruciato per tutto un autunno» [16].

3. L'approccio fisiocentrico: il clima e l'olismo climatico-ambientale

A questo canone scolastico si potrebbe aggiungere un testo meno citato ma, per la nostra rapida rassegna su epidemie e clima nel mondo antico, particolarmente illuminante e riassuntivo del secondo dei due modelli appena visti, quello naturocentrico. Il fatto che il brano in questione sia tratto da un manuale pratico di un erudito come Varrone (il padre spirituale di Plinio il Vecchio, l'erudito romano a noi più noto) lo rende anche più rilevante sul piano antropologico. All'inizio del suo trattato sulla gestione della campagna (*De re rustica*), Varrone parla della necessità che la *villa* si trovi in un luogo sano, altrimenti l'agricoltura diventa un gioco d'azzardo per chi la sceglie come forma (redditizia) di sostentamento. Se non è così, «questo rischio può essere diminuito dalla scienza, perché, ammesso che la salubrità, essendo un prodotto del clima e del suolo, non sia in nostro potere ma in quello della natura, dipende comunque molto da noi, perché possiamo, con la cura, diminuirne gli effetti negativi» [17].

Se queste parole rendono subito evidente, com'era da aspettarsi, che il modello in cui inserire Varrone è quello naturocentrico, ancora più chiaro è il collegamento della malattia al clima, e in particolare al calore, in quel che segue: «se, a causa del clima, il terreno è troppo caldo o il vento non è salùbre, questi difetti possono essere alleviati dalla scienza e dalla spesa del proprietario»[18]. Dopodiché, è l'autore stesso a 'citarsi addosso' come esempio di attore del cambiamento climatico (in senso positivo) e di estirpatore dell'epidemia:

> «Il nostro amico Varrone, quando l'esercito e la flotta erano a Corcyra e tutte le case erano affollate di malati e di morti, dopo aver tagliato nuove finestre per far entrare il vento del nord e chiudere fuori i venti infetti, ed aver cambiato la posizione delle porte e altre precauzioni dello stesso tipo, non ha forse riportato in buona salute i suoi compagni e i suoi servi?» [19].

Torna, come si vede, l'idea sofoclea dell'epidemia che si spande come un vento caldo e la buona pratica (molto familiare in tempi di COVID-19) del tenere aperte le finestre, con la differenza che per Varrone bisogna farlo dal lato nord, quello freddo ma sano. Il passo di Varrone fa pensare che per gli antichi ci sia qualcosa in più nel legame tra clima e malattia, qualcosa di molto diverso da idee medico-popolari a noi familiari sul passaggio repentino dal caldo al freddo e viceversa (il fatto che, ad esempio, stare esposti al freddo o alle correnti fredde faccia venire il raffreddore o che – ci dicevano nonne come la mia – «non bisogna bere acqua di frigorifero quando si è sudati»). Questo qualcosa in più e di diverso doveva essere radicato, così come le credenze delle nonne appena citate, nei saperi comuni condivisi sia di persone pratiche e colte come Varrone che in quelli del contadino della Marsica o della Gallia Cisalpina, cólto allo stesso modo ma di una cultura non libresca, bensì – come quella che più interessa gli antropologi – basata sulle tradizioni.

L'idea, infatti, di una scienza separata dal sapere popolare non fa parte dell'universo sapienziale antico ed è una nostra, spesso insana, traslazione culturale [20]. Tornando alle basi dell'idea climatico-epidemica di Varrone, esse ci vengono esposte dall'erudito romano stesso in una parte del passo del *De re rustica* appena citato. Un attimo prima di scegliere, senza falsa modestia, se stesso come *exemplum* di buon estirpatore di epidemie, Varrone aveva attinto dal suo canone medico citando nientemeno che l'esperienza pratica di Ippocrate, il fondatore della medicina greca:

«La situazione degli edifici, la loro dimensione, l'esposizione delle gallerie, le porte e le finestre, sono questioni della massima importanza. Il famoso medico Ippocrate, durante una grande pestilenza, non ha forse salvato con la sua abilità non una fattoria ma molte città?» [21].

Ed in effetti Ippocrate (420 PEV) viene considerato il fondatore del cosiddetto determinismo climatico occidentale (e della socioecologia) secondo l'idea che il clima influenzi il 'modo di essere' delle culture umane [22]. Ippocrate, anche alla luce della teoria umorale a lui attribuita e del ruolo fondamentale che vi giocano caldo e freddo, ha etnocentricamente generalizzato sul fatto che i Greci, al centro del mondo mediterraneo, dovevano essere in qualche modo migliori di altri popoli visto quello che avevano fatto; ed il perché del loro successo era dovuto anche a cause naturali come il clima e le sue influenze su *arie, acque e luoghi*, come recita il titolo del trattatello ippocratico che pone le basi di questo paradigma. Al contrario dei popoli Asiatici, fiaccati dalle condizioni troppo favorevoli e dal caldo eccessivo, e di quelli del nord, troppo provati dal controllo di un territorio e di condizioni climatiche ostili, i Greci si trovavano a metà, in equilibrio; cosa sempre positiva, questa, soprattutto per un Greco antico.

Ma questo è solo un esempio degli effetti del clima sulla gente. Infatti, il trattatello è soprattutto un *vademecum* di medicina olistica, dedicato ai medici itineranti che, quando la sapevano davvero lunga, potevano trovarsi in grado di predire non solo la natura delle persone, ma anche le malattie e le loro cause più comuni in una determinata zona semplicemente considerando fattori climatici (acque, arie, ecosistemi). Non stupisce che, nel periodo storico in cui ci troviamo, il trattatello attribuito ad Ippocrate sia tornato ad essere molto popolare. Sia perché Ippocrate – e qui un enorme *mutatis mutandis* è d'obbligo – dimostra un approccio olistico al tema della salute (la malattia come segno di una disarmonia tra elementi del corpo che va ribilanciata), sia perché questo olismo può essere facilmente trasferito, soprattutto dal lettore moderno, alla terra stessa come organismo che tutto tiene e che da tutto (arie, acque, terre, luoghi, piante, animali, rocce, terreni, etc.) è tenuta.

L'idea della terra come organismo (la cosiddetta 'ipotesi Gaia') che si somma al disastro del cambiamento climatico e dell'innalzamento delle temperature medie stagionali (ancora è il caldo e non il freddo a portare 'mal-anni') sono solo due dei motivi più ovvi per cui Ippocrate ed il titolo del suo trattatello li troviamo oggi citati quasi pervasivamente quando si parla degli effetti diretti ed indiretti del cambiamento climatico sulla salute (cfr. il *Lancet Countdown* su salute e cambiamento climatico [23], o il ciclo sullo stesso argomento lanciato dalla rivista *Harvard Public Heealth* [24]). E quando su questo scenario si inserisce anche la pandemia, che al momento in cui scriviamo stiamo ancora vivendo, è difficile resistere alla tentazione di non utilizzare i classici almeno per dialogare con loro, come si è sempre fatto: in fondo, se non fosse così, non sarebbero tali. Il segreto per mantenerli davvero 'vivi', tuttavia, è leggerli per quello che sono, senza doverli per forza attualizzare alla ricerca spasmodica di somiglianze, o, al contrario, enfatizzandone le differenze tra 'noi' e 'loro' secondo un modello 'progressista' (quando non direttamente evoluzionistico-unilineare del tipo 'selvaggio-barbaro-civile').

4. Le nuove malattie e le 'colpe' dei malati

Per decenni abbiamo vissuto nel mito dell'inattaccabilità e dell'impermeabilità del nostro corpo di uomini occidentali civilizzati rispetto ai potenziali pericoli della natura e dei suoi cicli evolutivi. È vero che l'AIDS, l'Ebola, la SARS e la MERS avevano già dato qualche scossone alle nostre certezze, ma si trattava ancora di malattie di quelli che erano pensati – e stigmatizzati – come 'altri-da-noi': gli omosessuali, le comunità haitiane, gli Africani, gli Asiatici. Nel complesso, abbiamo continuato a credere ciecamente al mito secondo cui la medicina e i sistemi sanitari della nostra fetta di mondo fossero così avanzati che ci avrebbero comunque salvato da ogni minaccia, per poi scoprire che non era così, che nuove pericolose malattie potevano insorgere, eccome; e per poi accorgersi tardivamente

che tutta una serie di Cassandre che avevano cercato di avvisarci già per tempo erano rimaste inascoltate [25].

La possibilità che emergessero morbi di natura inedita era già stata oggetto, a dire il vero, di un dibattito che aveva avuto un certo spazio in seno alla tradizione filosofica e medica degli antichi Greci e degli antichi Romani [26]. In questo senso, l'ipotetico canone scolastico che qui si sta tentando di ripensare potrebbe essere ulteriormente allargato ad altri testi che, oltre che sviluppare le capacità di analisi stilistica, possano fare riflettere sulla storia delle idee e sui modelli antropologici di riferimento. Plutarco, ad esempio, riassume i termini del dibattito nell'ottavo libro delle *Questioni conviviali* (VIII 9, 731 A – 736 B), dove la discussione viene fatta aprire da Filone, un medico amico dello scrittore che osserva che l'elefantiasi è da considerare in tutto e per tutto un male relativamente nuovo. A suo sostegno, lo stesso Plutarco cita uno scritto del filosofo Atenodoro, che a sua volta ricorda come il primo a parlare di elefantiasi e di idrofobia sia stato, nel I sec. PEV, il medico Asclepiade [27].

Il resto dei convitati, però, non sembra convinto. L'orientamento dei più, infatti, è che, poiché si dà per scontato che la natura operi come principio di ordine e stabilità, allora non è possibile che possano insorgere nuove malattie [28]. A dare forza a questa tesi è Diogeniano, i cui argomenti sono essenzialmente i seguenti:

1) una malattia non si può produrre senza causa naturale, poiché, secondo un banale principio di conservazione della materia, *a nihilo nihil*: la natura non crea nulla dal nulla, e dunque, se non possono sussistere nuove cause, allora non possono insorgere nuove malattie [29];

2) le malattie che sembrano nuove sono in realtà forme acute e parossistiche – mutate in intensità e quantità, e non in genere e qualità – di malattie già note. Semplicemente, noi umani diamo nomi nuovi a malattie vecchie solo perché ci sembrano diverse: l'elefantiasi, ad esempio, è una forma acuta di una semplice affezione cutanea; l'idrofobia è lo stadio parossistico di un'infezione intestinale o della 'melancolia' [30].

L'unica possibile eccezione al punto 1, secondo il filosofo, sarebbe quella ipotizzata a suo tempo da Democrito, secondo il quale, poiché i mondi sono infiniti, ogni volta che uno di essi si disgrega, si possono produrre dei fenomeni di irradiazione atomica che colpiscono e infettano gli universi vicini. Si avrebbe, in questo caso, una sorta di invasione extraterreste di 'ultracorpi' da cui – con l'introduzione di nuove cause naturali aliene – si potrebbero generare nuove malattie. Della teoria democritea – che potrebbe pure essere apocrifa – si lascia intendere tuttavia che non fa parte dell'orizzonte dei fenomeni esperibili, cosa che di fatto porta Diogeniano a presentarla come un mero *legendum* che non inficia effettivamente la sua argomentazione [31].

Di diverso avviso è però Plutarco, secondo cui è altamente plausibile che nuove malattie insorgano. Ci sono, anzi, diverse prove che il moralista di Cheronea adduce in merito: un esempio fra tutti è proprio quello della peste di Atene raccontata da Tucidide, che aveva colto impreparati gli Ateniesi del V sec. PEV. *En passant,* si cita anche l'impressionante 'morbo eritreo' – probabilmente la dracunculiasi –, i cui sintomi erano stati descritti con dovizia di particolari da Agatarchide:

«da gambe e braccia sbucavano fuori vermi che consumavano le carni, e, appena si toccavano, si infilavano di nuovo dentro, inviluppandosi nei muscoli e provocando infiammazione e gonfiori insopportabili. E di questa variante del morbo non esiste alcuna testimonianza che si sia manifestata né prima né dopo presso altri popoli, ma solo presso quelli» [32].

L'elenco di Plutarco, da questo punto in poi, si fa sempre più fitto, e i dati di malattie sempre più orribili e paradossali si vanno come accumulando:

«uno che aveva sofferto per lungo tempo di ritenzione di orina espulse uno stelo d'orzo che presentava delle nodosità; sappiamo che Efebo, nostro ospite ad Atene, espulse insieme ad abbondante sperma una bestiolina pelosa, con molte zampe, che camminava veloce; la nonna di Timone, in Cilicia, racconta Aristotele, cadeva in uno stato letargico per due mesi all'anno e non dava altro segno di vita se non il fatto che respirasse; nell'opera di Menone è descritta, come sintomo di malattia epatica, la mania di tenere d'occhio attentamente e cacciare i topi domestici; cosa che ora non si registra da nessuna parte» [33].

La cosa interessante è che, alla fine di questo mirabolante catalogo, Plutarco azzarda qualcosa di simile a un modello evolutivo per interpretare lo sviluppo, nel tempo, delle malattie:

«Si potrebbe supporre – dicevo io – che in un primo tempo si siano manifestate nei corpi tutte quelle causate da qualche carenza, da un colpo di calore o di freddo; più tardi – responsabile l'abbondanza del superfluo – sarebbero sopraggiunti gli eccessi nel mangiare, la mollezza, il regime di vita sregolato che, accompagnati da pigrizia e ozio, producono molto residuo nocivo, nel quale malattie di specie diverse si incrociano e si mescolano in vari modi le une con le altre, provocandone sempre di nuove . Ciò che è conforme alla natura è fissato e determinato: la natura è ordine o prodotto dell'ordine; il disordine invece, come la sabbia di cui parla Pindaro, "sfugge alla numerazione" e ciò che è contro natura è automaticamente senza definizione e senza limite» [34].

Se in una prima fase della civilizzazione umana le cause delle malattie sono legate alle carenze e alle privazioni cui gli uomini sono soggetti, i morbi contemporanei sono invece tutti dovuti al lusso e all'abbondanza, che generano, come per ibridazione, malesseri sempre più strani. La mostruosità delle nuove malattie è così ricondotta antropocentricamente alla sregolatezza dei comportamenti degli uomini, che violano i limiti imposti dalla natura causando un disordine che si riproduce in combinazioni infinite di varianti [35]:

«Pertanto – conclusi – non c'è ragione, mio caro Diogeniano, di ricercare fuori, in altri mondi o intermondi le cause delle nostre malattie; dobbiamo guardare dentro di noi, perché il cambiamento del regime alimentare basta da solo a far nascere alcune malattie nuove e a farne scomparire altre» [36].

L'idea di Plutarco capovolge per molti versi quanto teorizzato nel trattato ippocratico sulla *Antica medicina*. Lì, il processo di civilizzazione umana iniziava con la scoperta della cottura e del condimento dei cibi, che aveva differenziato gli uomini dagli animali [37]. Qui, invece, si impone una visione 'contrappresentistica' che sostituisce, al mito della durezza delle origini, la narrazione di una sorta di un progressivo peggioramento delle condizioni di vita umane.

Plutarco, tuttavia, non è l'unico autore di età imperiale che la pensa in questo modo. Prima ancora di lui, anche Seneca, nell'epistola 95, aveva ricondotto l'insorgere di nuove e sempre più acute malattie alla nascita di forme sempre più sofisticate e innaturali di alimentazione: l'abitudine di mischiare vivande e sapori diversi, incompatibili gli uni con gli altri, era, secondo il filosofo romano, alla base della nascita – anche qui, come in Plutarco, per 'ibridazione' – di nuove malattie, incostanti nel loro decorso e varie nella loro forma [38]. I cuochi, dunque, e le diete alla moda erano responsabili, per Seneca, del collasso sanitario e della fine della 'età dell'oro della salute': *innumerabiles esse morbos non miraberis: cocos numera* («non ti devi stupire del fatto che le malattie ormai non si possono più contare: conta invece i cuochi!») [39].

Ma anche in ambito romano, Seneca non è solo: anche per Celso, vissuto al tempo di Marco Aurelio, il fatto che la medicina, da *simplex* che era stata, fosse diventata *multiplex,* sempre più complessa e sempre meno efficace, sarebbe stato da attribuire al lusso e al rilassamento dei costumi, e sulla sua

stessa lunghezza d'onda erano, ad esempio, Columella e Plinio il Vecchio [40]. Come rileva in un suo importante studio del 1991 Elisa Romano, in età imperiale la medicina si era definitivamente trasformata in dietetica, e la dietetica – intesa non come rimedio ai mali, ma come forma preventiva di cura del sé – si era trasformata in un meccanismo biopolitico di controllo dei corpi e di autodisciplina morale [41]. Alla base di queste e di analoghe forme di autocontrollo si può individuare un meccanismo che alcuni antropologi medici individuano come universale, che consiste nella tendenza da parte degli attori di una determinata cultura, a formulare 'giudizi moralizzanti' che scaricano direttamente sui malati la responsabilità della loro stessa sofferenza [42].

Scopriamo cioè che, se per i modelli antropocentrici all'opera in testi come l'*Iliade* e l'*Epipo Re* la responsabilità del male sta nelle offese che i singoli compiono contro gli dèi, in fondo, anche i modelli 'fisiocentrici' e laici non sono del tutto esenti da analoghe forme di proiezione. Dall'offesa contro gli dèi si passa alle offese contro la natura, e mentre la malattia si configura come una punizione dovuta, come una sorta di giusto contrappasso che ri-calibra il disordine, il malato diventa un reo che in fondo non merita le cure.

Ma il nostro mondo invaso dal COVID-19 è esente da tale tipo di giudizi? In un articolo su *Internazionale* del 22 marzo 2020, Daniele Cassandro – sulle orme del famoso studio di Susan Sontag sulle metafore dell'AIDS – si era concentrato sui rischi dell'impiego di metafore belliche in piena pandemia [43]. In risposta a Cassandro, in un lungo articolo comparso nel numero 6 di *ClassicoContemporaneo,* si era rilevato come, ad esempio, il *topos* della 'guerra giusta contro gli animali' fosse invece collegato originariamente all'idea della fragilità umana; un'idea che forse – questa la tesi esposta in quell'articolo – non avremmo fatto poi così male a recuperare [44].

Un post letto su Facebook giorni or sono ci induce, tuttavia, a riconsiderare il punto di vista di Cassandro:

«Siamo in zona arancione e proveniamo dal weekend rosso e nonostante tutto i contagi aumentano. E aumentano anche se i bar sono aperti solo per l'asporto, aumentano anche se i ristoranti sono chiusi, aumentano anche se le palestre, i cinema, i teatri sono chiusi. E continueranno ad aumentare perché il contagio non è causato dai bar, dai ristoranti, dalle palestre. Il contagio aumenta per le teste di c***** che si vedono di nascosto eludendo i divieti, per i ragazzini che si ritrovano in comitiva nelle vie del centro. Quindi trasformare ******* da zona arancione a rossa a poco servirà; cominciate invece a scatenare l'inferno con l'esercito, con controlli a tappeto e lasciate lavorare la gente che deve campare».

L'autore di questo post è un amico, che conosciamo come persona solitamente moderata e dotata di buon senso. Vittima del bombardamento mediatico degli ultimi mesi, e di un disagio che – in quanto venditore – immaginiamo lo colpisca direttamente, ha forse finito per subire – e digerire – il fascino della metafora bellica di cui parla Cassandro. E ha emesso un durissimo 'giudizio moralizzante'. Il contagio viene letto antropocentricamente come responsabilità degli uomini – e non delle dinamiche evolutive e co-evolutive nelle quali siamo impigliati in termini ecosistemici –, e la 'colpa', che al tempo degli antichi Greci e degli antichi Romani era pensata come offesa contro gli dèi e/o contro la natura, viene scaricata da una categoria sociale all'altra: non i negozianti e i venditori, non gli 'aperturisti', ma, soprattutto, i giovani; sono i giovani gli untori che, con la loro voglia di vivere e incontrarsi, disseminano il contagio. Contro di loro bisogna scatenare la guerra e l'inferno.

A dimostrare la possibile universalità di questi atteggiamenti 'moralizzanti', si potrebbe anche ipotizzare che probabilmente anche Marziale sarebbe stato d'accordo con il nostro amico. Parlando della *mentagra*, che imperversava al suo tempo, a Roma, fra gli individui di sesso maschile (appartenenti, guarda caso, agli strati più alti della società), se l'era presa con quei *basiatores* seriali cui è difficile sfuggire quando li si incontra per strada, gente che proprio non riesce ad osservare il

distanziamento sociale e deve per forza sbaciucchiarti con le sue labbra appiccicose seminando il contagio [45].

5. La ricerca dei rimedi

Posti di fronte alle nuove malattie, anche gli antichi Greci e gli antichi Romani si chiedevano come curarle. Tucidide ci racconta – lo abbiamo già visto – di come gli specialisti ateniesi brancolassero nel buio; la letteratura medica, tuttavia, affrontava il problema da ben altre prospettive. Di fronte alle nuove malattie c'erano due diversi approcci. I dogmatici si sforzavano di individuare le cause e, solo dopo averle studiate e comprese, di formulare un possibile piano terapeutico; i 'pragmatici' e gli empiristi, invece, ritenevano incongrua la ricerca delle cause e preferivano curare *similia similibus*, applicando alle malattie di nuova insorgenza rimedi analoghi a quelli usati per altre malattie note i cui tratti sono stati riconosciuti come non troppo diversi [46].

Questo processo è ben spiegato da Celso nella *praefatio* del *De medicina*:

«Perché se accade che insorga un qualche genere non noto di malattia, non per questo il medico si dovrà mettere a teorizzare sulle sue cause, che sono oscure; dovrà invece immediatamente cercare di capire a quale malattia nota sia prossima la nuova malattia, e dovrà tentare rimedi simili a quelli che spesso, in passato, sono riusciti a portare soccorso al male vicino. Per mezzo di tali rimedi simili potrà recare aiuto» [47].

Per Celso, cioè, *non intersit quid morbum faciat, sed quid tollat* («non importa cosa crei la malattia, ma cosa la elimini») [48], ma soprattutto è importante che il *medicus* sia *amicus*, cioè che – secondo un modello ampiamente diffuso in età imperiale – 'conviva' con il suo paziente, lo ascolti, ne conosca le caratteristiche peculiari che lo distinguono da tutti gli altri individui, evitando così di generalizzare e applicando il tratto della *humanitas* e della *misericordia* [49]. È qui che possiamo trovare gli antidoti a molte delle storture delle cornici di riferimento all'interno delle quali si muove la contemporaneità? Sono questi i rimedi che possiamo applicare per fronteggiare il virus dei 'giudizi moralizzanti'? E nelle metafore e nelle pratiche della *amicitia,* ad esempio, che possiamo trovare degni sostituti alle metafore della guerra che avvelenano il discorso pubblico?

La critica recente ha rilevato quanto l'ideale romano della 'vicinanza' del *medicus* fosse in realtà profondamente elitario. Alla base, c'è la convinzione – per molti versi anti-specialistica – che le cure debbano di fatto essere prerogativa di un gruppo ristretto di *digni* che possono permettersi legami di affetto e di reciprocità positiva con chi dispensa cure passando con loro del tempo sottratto ai *multi*; un modello, questo che, sia detto per inciso, è in fondo tornato in voga in alcune nicchie dei Paesi occidentali nell'era del capitalismo avanzato: pensiamo ad esempio al caso di un noto cardiochirurgo italiano che è balzato agli onori della cronaca per avere curato dal COVID-19 molti membri del *jet set*, e che – oltre ad azzardarsi a dire che il virus era clinicamente morto – si è vantato a più riprese, in TV, di essere amico personale di un altrettanto noto pregiudicato ed ex Presidente del Consiglio [50].

Al di là delle apparenti analogie, risulta sempre difficile 'attualizzare' davvero il messaggio degli antichi, o svuotarlo – cosa che di per sé sarebbe filologicamente scorretta – dei suoi potenziali doppi fondi. Salvo che in casi sporadici di autori che hanno inteso costruire con le loro opere monumenti più durevoli del bronzo, e che hanno cioè volutamente inteso indirizzarsi ai posteri, molti dei testi dell'antichità non è a noi, del resto, che parlano. Sono i *loro* problemi che affrontano, è il *loro* presente che cercano di modellizzare, è nel *loro* contesto storico che sono significativi. E il compito precipuo del filologo è quello di ricostruire e comprendere quel contesto storico e decifrare i significati adattandoli ad esso. Ma ci può bastare la purezza filologica?

A dire il vero, c'è forse una qualche utilità nei 'giri lunghi' che si fanno ogni qual volta che si cerca di parlare del presente *attraverso* gli antichi. C'è, in fondo, un modo di uscire dalla logica dell'indiscrezione senza tradire la prospettiva 'emica' che segna la diversità e la siderale lontananza di certi testi rispetto a 'noi'. Studiare la cultura degli altri, la trama delle metafore e dei giudizi che avvolge le realtà che essi esperiscono o – nel caso degli antichi – hanno esperito ci abitua, binocularmente, a guardare noi stessi e la nostra cultura da prospettive aliene e inedite. Nel caso della malattia e delle pandemie, scopriamo ad esempio che gli stessi modelli antropologici all'interno dei quali si sono mossi gli antichi Greci e gli antichi Romani, così come quelli all'interno dei quali ci muoviamo noi, possono in fondo essere parte integrante delle malattie e delle pandemie stesse: costruiscono orizzonti di senso, disegnano modalità di vivere e narrare il disagio e la sofferenza, producono forme distintive nei decorsi delle malattie e nei processi esplicativi degli 'specialisti', suggeriscono modalità di interazione, fra medico e paziente, fra sani e malati.

Se, come osserva Byron Good, la malattia è universalmente vissuta come una «frattura dell'ordine morale», il lavoro culturale dello studioso, del docente, dell'antropologo, dell'antichista, dell'analista dei processi sociali è proprio quello di capire come viene simbolizzata tale frattura, quali forme di 'giudizio colpevolizzante' crea, quali effetti producono le metafore che si impongono nel discorso pubblico e nel senso comune [51].

Se proprio dobbiamo azzardarci a suggerire una metafora alternativa a quella della guerra, potremmo pensare, ad esempio, alla metafora dell'addomesticamento reciproco, che forse è più adatta a descrivere i reali processi co-evolutivi in gioco. In altri termini, anziché immaginarci a combattere un conflitto armato contro un essere 'quasi-vivo' e invisibile quale è il virus, anziché fare espandere a macchia d'olio la logica dell'*escalation* dei conflitti all'interno delle comunità in cui viviamo, e fra gli Stati, potremmo immaginare, in un'ottica sistemica e olistica, che un giorno le varianti del COVID-19 possano variare fino al punto di replicarsi cessando di essere letali o gravemente nocive per gli organismi ospiti. Certo, la scienza – con lo sviluppo dei vaccini e delle cure – potrà accelerare questo processo di trasformazione e 'addomesticamento' inter-specifico. Ma, se proprio vogliamo usare una dicotomia in fondo vieta e bugiarda, bisognerà pur ricordarsi che anche la scienza è 'parte della cultura' oltre che della 'natura', e che a poco serve trasformarla in un feticcio mediatico da agitare come un maglio per colpire e ridicolizzare i 'miscredenti'; miscredenti che, fra l'altro, proprio per questo, si convincono con forza sempre maggiore delle ragioni della loro blasfemia. E del resto, una scienza infallibile e indiscutibile, che sostituisce la professione di fede al dubbio, alla pratica empirica, al principio della falsificazione, in fondo non è più tale.

6. Quali veggenti?

Alla luce di ciò che abbiamo appena detto sulla scienza come fede e cornice interpretativa della realtà che talora può costruire le opposizioni fra i suoi 'credenti' in termini non troppo diversi da quelli della religione, può essere interessante, in appendice, trovare delle analogie (ma sempre sottolineando bene anche le differenze) rispetto ai modelli climatico-epidemiologici messi in luce per il mondo greco-latino. Lo facciamo analizzando due figure di 'veggenti' che, in periodo di Covid, hanno detto la loro in modo mediaticamente molto influente. Il modello naturocentrico è quello che, come ci aspettiamo, domina il flusso principale della comunicazione mediatica sul tema. Ma visto che perfino i modelli (come tutto quando si parla di cultura) sono 'grigi' e non 'bianco-neri', ci aspettiamo che anche quello metafisico-antropocentrico possa affiorare ad ogni momento dal sottofondo del modello laico-naturocentrico (del resto stiamo parlando di 'veggenti').

La nostra scelta cade su due naturalisti britannici che da molti anni sono considerati tra i massimi portavoce della battaglia ambientalista. Quasi novantenne l'una, ultra-noventanne l'altro, ma sempre 'splendidi' e – beati loro! – attivissimi. Il primo veggente è in effetti *una* veggente: Jane Goodall, la

studiosa che, senza alcuna preparazione accademica in campo biologico, si getta nella foresta africana poco più che ventenne (accompagnata dalla madre) per osservare gli scimpanzé, e quindi scoprire che, contrariamente alle opinioni dell'accademia del tempo, anch'essi sono in grado di utilizzare utensìli (allora il discrimine invalicabile tra umano e animale), che provano sentimenti come il cordoglio e che, insomma, hanno una cultura complessa almeno quanto la nostra [52]. Nel maggio 2020, in pieno primo confinamento pandemico, la Goddall dichiara che la natura intorno a noi, grazie alla nostra 'assenza', si è ripresa i propri spazi: l'aria e il cielo notturno, ad esempio, sono tornati puliti e tersi anche nelle nostre città [53].

Per la primatologa britannica sia la pandemia che il cambiamento climatico sono frutto del nostro (in quanto occidentali) modello di crescita infinita, che non risparmia l'uso eccessivo, distorto ed 'irrispettoso', degli altri animali [54]. La naturalista sposa la tesi che il virus che ha scatenato la pandemia sia originato dai mercati clandestini, da animali selvatici venduti per il consumo alimentare senza controllo: visto che molte specie diverse sono tenute in gabbie promiscue, altissimo è il rischio che nuove malattie infettive si diffondano e passino a noi. Nelle sue accorate parole («li cacciamo, uccidiamo, mangiamo e traffichiamo»), la Goddall individua con chiarezza un colpevole umano ed indica, con altrettanta chiarezza, la strada da seguire: cambiare le nostre diete e tornare ad un equilibrio che parta sì dal cervello («che abbiamo usato fino a scoppiare»), ma che faccia anche sì che lavori «in armonia con il cuore»[55]. Tra i vari elementi del modello antropocentrico riscontrabili in questa narrativa, il principale consiste nella chiara evidenza che un colpevole dell'epidemia esista, e che, intervenendo su di esso, il problema si possa risolvere.

Rispetto a quanto visto in Sofocle, può essere interessante (e non sto implicando che la Goddall abbia presente il modello sofocleo, ma che tale modello possa essere una 'permanenza' o una 'costante' del nostro modo di costruire la malattia) il fatto che questo colpevole epidemico sia di nuovo qualcuno che, come Edipo, ha troppa fiducia nel proprio cervello. Come ultimo tratto del modello antropocentrico, la veggente ci indica la strada per pacificarci con la natura, di cui la Goodall si pone come interprete, ma anche le conseguenze per noi se non la seguiamo: «Se non facciamo le cose in modo diverso siamo finiti […] non possiamo andare avanti così molto più a lungo» [56].

L'altro veggente esemplare è l'immarcescibile David Attenborough, l'inventore dei documentari naturalistici come li conosciamo (il 'padre' dei nostri Piero e Alberto Angela). Naturalista egli stesso, Attenborough, dall'alto dei suoi 95 anni, fa un appello nel febbraio del 2021 al Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite in cui – molto simile a Tiresia, anche per la sua postura tipica, incrementata dall'età, con un occhio aperto ed uno chiuso – ci offre la sua visione del problema pandemico, ma, diversamente dalla Goddall, mettendone in evidenza gli aspetti positivi a margine del problema per lui più importante della lotta al cambiamento climatico [57]. Il suo punto di vista si inserisce con chiarezza nel modello naturocentrico. L'idea di un colpevole dell'epidemia, ad esempio, non viene neanche presa in considerazione. Il colpevole, nella narrazione di 'Sir David' (come lo chiamano i Britannici), non appare neppure rispetto al cambiamento climatico. Egli parla semmai – ma anche in questo caso sempre in modo implicito – di 'responsabile' non di 'colpevole'. In particolare, il responsabile non è indicato nella specie umana nel suo complesso ma nel «cammino che stiamo percorrendo (*our current path*) […] che ci spinge a mettere in dubbio i nostri modelli economici e a chiederci a cosa vogliamo dare valore». Non solo, ma: «la minaccia del cambiamento climatico deve unirci, non dividerci».

Quanto alla pandemia, essa ci può far vedere in anticipo una parte degli effetti negativi (anche in termini di paralisi delle attività umane) su quella che Sir David chiama «la nostra civiltà». Ma soprattutto – quel che più preme ad Attenborough – gli sforzi che stiamo facendo per sconfiggere il virus ci mostrano cosa riusciamo a fare quando lo vogliamo e quando agiamo in modo armonico «come una singola specie globale [..] che agisce nell'interesse di tutti noi». Insomma, il parallelo con

Tiresia può riguardare, per Sir David, solo l'aspetto fisico, non certo il modello proposto e gli intenti prefissati, entrambi molto lucreziani. Si tratta, rispettivamente, del modello naturocentrico e dell'uso della pandemia sia come esempio al contrario [58] che come stimolo verso un cambiamento negli stili di vita in grado di innescare una nuova armonia non solo tra di noi ma anche con le altre specie viventi [59].

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

[*] Questo articolo riprende e sviluppa gli argomenti trattati nel corso di una videolezione a due voci tenuta per Palumbo Editore nell'aprile del 2021, intitolata *Clima ed epidemie fra antico e moderno*. I capp. 2, 3 e 6 sono stati scritti da A. Guasparri; i capp. 1, 4 e 5 da P. Li Causi. La lezione è visionabile al seguente link: https://up.palumboeditore.it/show-details.html?id=28.

Note

[1] *Iliade*, I: 47-100.

[2] Sofocle, *Edipo Re*: 22 ss.

[3] Cfr. Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, II 47-54; Lucrezio, *La Natura*, VI 1145-1286; Virgilio, *Georgiche* III: 478-566.

[4] Sul tema della fragilità umana di fronte alla natura si vedano, ad es., le riflessioni sul *topos* della 'guerra giusta' contro gli animali trattato in Li Causi 2020a: 67 ss.

[5] Con il termine 'indiscreto', Bettini 1995 fa riferimento ad un impiego quasi 'oracolare' dei classici, interrogati per dare anacronisticamente risposte a problemi del presente o semplicemente per soddisfare l'immaginario del nostro tempo, azzerando le reali differenze antropologiche in gioco. Più nello specifico, sull'uso 'indiscreto' dei classici in era pandemica, cfr. Li Causi 2020b: 1 ss.

[6] Cfr. https://www.athenanova.it/blog/storia-greco-romana/epidemia-oggi-come-nel-430-ac/

[7] Cfr. a tale proposito Garrard 2012: 18 s.

[8] Cfr. ad es. Good 1999: spec. 177 ss. e 207 ss.

[9] *Iliade,* I 47-100.

[10] Sofocle, *Edipo Re:* 27-29.

[11] Cioè 'Prima dell'Era Volgare', secondo la scansione laica della cronologia storica.

[12] Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, II 49: 5 (traduzione nostra).

[13] *Ibidem*, II 47: 4.

[14] Lucrezio, *La Natura*, VI: 1145 ss.

[15] Cfr. ad esempio, Segal 2014: 169 ss.

[16] Virgilio, *Georgiche*, III: 478-479.

[17] Varrone, *La campagna*, I 4: 2-5.

[18] *Ibidem*, I 4: 4.

[19] *Ibidem*, I 4: 5 (traduzione nostra).

[20] Cfr. French 1994: VIII ss.

[21] Varrone, *La campagna*, I 4: 4-5 (traduzione nostra).

[22] Siddiqi – Oliver 2006: 333.

[23] cfr. https://storage.googleapis.com/lancet-countdown-preprod/2019/10/2018-lancet-countdown-policy-brief-eu.pdf

[24] cfr. https://www.hsph.harvard.edu/magazine/magazine_article/airs-waters-and-places-a-climate-change-series/

[25] Quammen 2012.

[26] Per una rassegna dei testi antichi che si occupano dell'insorgenza di nuove malattie, cfr. Mudry 2017: 825 ss.

[27] Plutarco, *Questioni conviviali* 731 A-B. Il termine 'elefantiasi' non compare effettivamente prima del I sec. PEV. Rufo di Efeso (citato da Oribasio 45, 28) la descrive come una forma di lebbra. Cfr. a tale proposito Lelli – Pisani 2017: 2784.

[28] *Ibidem* 731 B.

[29] *Ibidem* 731 B-E. Si noti come Diogeniano alluda qua e là a principi di marca epicurea: il principio della conservazione secondo cui *nullam rem e nihilo gigni* («nessuna cosa si genera dal nulla») è esplicitato chiaramente in Lucrezio, *De rerum natura* I 150. Si veda anche Epicuro, *Epistola ad Erennio:* 38.

[30] *Ibidem* 731 E-732 A.

[31] L'unico testo che menziona esplicitamente la teoria democritea dell'irradiazione cosmica è proprio quello plutarcheo. Per questo alcuni hanno pensato a una elaborazione apocrifa da parte del moralista di Cheronea. Mugler 1967: 221 ss., tuttavia, ritiene possibile, sulla base di altre testimonianze testuali indirette, che sia stato Democrito in persona a vedere nell'invasione di atomi alieni le cause di eventuali nuove malattie.

[32] Plutarco, *Questioni conviviali* 733 B: cfr. Agatarchide, fr. 113 GGM 1: 195.

[33] Plutarco, *Questioni conviviali* 733 C: cfr. Aristotele, fr. 43 Rose; Memone, fr. 353 G. = 375 R.

[34] Plutarco, *Questioni conviviali* 732 D-E: cfr. Pindaro, *Olimpica* II: 179.

[35] Plutarco utilizza qui i criteri combinatori della logica stoica, in base alla quale le proposizioni che sono oggetto della dialettica possono essere semplici o complesse, cioè unite dai connettivi logici *e/ o / non* (NOT, AND, OR nella moderna logica proposizionale): cfr. a tale proposito Lelli – Pisani 2017: 2784 n. 156.

[36] Plutarco, *Questioni conviviali* 734 C.

[37] Cfr. *Antica medicina* 3 = 1, 574 ss. Littré, su cui cfr. ad es. Romano 1991: 117 n. 9 e bibliografia ivi cit.

[38] Cfr. ad es. Seneca, *Epistole a Lucilio,* 95: 19. Sull'ibridazione come meccanismo di speciazione nel mondo antico, cfr. ad es. Li Causi 2014: 63 ss.

[39] Cfr. Seneca, *Epistole a Lucilio,* 95, 23. Cfr. Romano 1991: 115 ss. (ad es. 117).

[40] Cfr. Celso, *De medicina, praefatio:* 4-5; Columella, *De re rustica, praefatio:* 17; Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia,* XXVI: 1-9 (su cui cfr. Mudry 2017: 828 ss.).

[41] Cfr. Romano 1991: spec. 115 ss. Sulla dietetica senecana come strumento di moderazione del sé, cfr. anche Richardson-Hay 2009: 71 ss.

[42] Cfr. a tale proposito Good 1999: 205. Ma si veda anche il famoso studio di Sontag 1989 che mostra come i significati politici e psicologici proiettati sulla malattia – in questo caso l'AIDS – si possano ritorcere su chi ne soffre. A tale proposito, Sontag 1989: 94 aveva proposto illuministicamente di sradicare ogni forma di immaginario metaforico nella rappresentazione della malattia. Di diverso avviso Good 1999: 72, che ribadisce come il sapere medico non sia iscritto nella natura più di quanto non lo sia nelle dinamiche culturali che codificano e mettono in forma simbolicamente la realtà.

[43] Cfr. https://www.internazionale.it/opinione/daniele-cassandro/2020/03/22/coronavirus-metafore-guerra.

[44] Li Causi 2020a: 67 ss.

[45] Cfr. Marziale, *Epigrammi*, XI: 98. Per la *mentagra*, cfr. anche Plinio il Vecchio, *Naturalis historia,* XXVI: 1-9. Si noti come Marziale individui, con piglio etnocentrico e moralistico, nella regione egiziana la *genetrix talium vitiorum* (la «genitrice di tali mali»).

[46] Sul dibattito fra dogmatici ed empiristi, cfr. Mudry 2017: 831 ss.

[47] Celso, *De medicina*, *praefatio:* 37-38.

[48] *Ibidem, praefatio:* 38 (traduzione nostra).

[49] Cfr. *Ibidem, praefatio:* 3 e 73. Sul *topos* del *medicus amicus* nella società e nella letteratura imperiali a Roma, cfr. ad es. Stok 2009: 77 ss.

[50] Cfr. ad es. Stok 2009: 79.

[51] Good 1999: 205.

[52] Cfr., ad esempio, Goodall 1965, *passim*.

[53] Cfr.https://www.janegoodall.org.au/2020/06/world-environment-day-dr-jane-goodall-covid-19-message/

[54]Cfr.https://www.independent.co.uk/climate-change/news/jane-goodall-class-of-2020-graduation-conservation-chimpanzee-zoom-a9526396.html

[55] *Ibidem*.

[56]https://www.theguardian.com/science/2020/jun/03/jane-goodall-humanity-is-finished-if-it-fails-to-adapt-after-covid-19.

[57]Cfr.http://webtv.un.org/watch/sir-david-attenborough-on-climate-and-security-security-council-open-vtc-23-february-2021/6234476373001/

[58] Cfr. la previsione sulle conseguenze disastrose del COVID-19 sulle risorse della cultura, che rimanda alla descrizione lucreziana della peste d'Atene come antitesi del nirvana epicureo.

[59] Cfr. l'antispecismo di Lucrezio e la sua visione 'orizzontale' in zooantropologia (con riferimento all'idea dell'animale umano e al suo statuto di parità rispetto agli altri animali). Cfr. Tutrone 2012: 113 ss.

Riferimenti bibliografici

Bettini 1995

M. Bettini, *I classici nell'età dell'indiscrezione,* Einaudi, Torino.

Durling 1995

R. J. Durling, *Medicine in Plutarch's* Moralia, in «Traditio» 50: 311-314.

French 1994

R. K. French, *Ancient natural history: histories of nature*, Routledge, London; New York.

Garrard 2012

G. Garrard, *Ecocriticism,* Routledge, New York, London.

Good 1999

B. Good, *Medicine, Rationality, and Experience: An Anthropological Perspective,* tr. it., *Narrare la malattia. Lo sguardo antropologico sul rapporto medico-paziente,* Edizioni di Comunità, Torino.

Goodall 1965

J. Goodall, *New discoveries among Africa's chimpanzees*, in «National Geographic» 128, 6: 802- 831.

Lelli – Pisani 2017

E. Lelli, G. Pisani (a cura di), Plutarco, *Tutti i Moralia,* Bompiani, Milano.

Li Causi 2014

P. Li Causi, *Hybridization as Speciation? Greek Folk Biology (and Aristotle) on the Mutation of Species,* in F. Citti, L. Pasetti, D. Pellacani (a cura di), *Metamorfosi tra scienza e letteratura,* Leo Olschki, Firenze: 63-79.

Li Causi 2020a

P. Li Causi, *La 'guerra' contro il virus e il topos della guerra giusta contro gli animali: una riflessione eco-critica attraverso il pensiero filosofico dei Greci*, in «ClassicoContemporaneo-Orizzonti» 6: 67-114.

Li Causi 2020b

P. Li Causi, *I virus, i classici, il corpo, le bussole,* in «ClassicoContemporaneo-Orizzonti» 6: 1-9.

Mudry 2017

Ph. Mudry, *La question des maladies nouvelles. Enquête médicale et sociétale dans le monde antique,* in «Medicina nei secoli. Arte e scienza» 29, 3: 825-840.

Mugler 1967

Ch. Mugler, *Démocrite et les dangers de l'irradiation cosmique*, in «Revue d'histoire des sciences et de leurs application» 29, 3: 221-228.

Richardson-Hay 2009

Chr. Richardson-Hay, *Dinner at Seneca's Table: The Philosophy of Food,* in «Greece & Rome» 56, 1: 71-96.

Romano 1991

E. Romano, *Medici e filosofi. Letteratura medica e società altoimperiale,* Edizioni Grifo, Palermo.

Segal 1990

C. Segal, *Lucretius on death and anxiety: poetry and philosophy in de rerum natura*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

Siddiqi – Oliver 2006

A. H. Siddiqi, & J. E. Oliver, *Climatic determinism*, In J. E. Oliver (ed.), *Encyclopedia of world climatology*, Springer, Dordrecht: 333-336.

Stok 2009

F. Stok, Medicus amicus: *la filosofia al servizio della medicina,* in «Humana.mente» 9: 77-85.

Tutrone 2012

F. Tutrone, *Filosofi e animali in Roma antica*, Edizioni ETS, Pisa.

Andrea Guasparri, si è formato al Centro "Antropologia e Mondo Antico" dell'Università di Siena. Si occupa di selezione culturale e di etnobiologia del Mondo Antico. Attualmente insegna Latino ed Italiano al Liceo Classico Marco Minghetti di Bologna e Antropologia Culturale e Letteratura Latina all'Università E-Campus (Novedrate, Como). https://uniecampus.academia.edu/AndreaGuasparri

Pietro Li Causi, dottore di ricerca in Filologia e cultura greco-latina, assegnista e docente a contratto presso l'Università degli Studi di Palermo, dove ha insegnato Cultura latina e Lingua e letteratura latina. Attualmente insegna materie letterarie presso il Liceo Scientifico "S. Cannizzaro" di Palermo e fa parte, in quanto responsabile di unità di ricerca, del network IRN Zoomathia (*Transmission culturelle des savoirs zoologiques-Antiquité-Moyen Âge*). Autore di numerosi contributi sulla storia della letteratura e sull'antropologia del mondo antico, si è occupato di Aristotele, Plutarco, Ovidio, Plinio il Vecchio, Seneca, dell'etno-zoologia e della paradossografia dei Greci e dei Romani e di antropologia del dono nel mondo romano. Ha recentemente pubblicato *Gli animali nel mondo antico* (Il Mulino 2018) e ha curato, assieme a Roberto Pomelli, *L'anima degli animali* (Einaudi 2015). Per i tipi della Palumbo, ha pubblicato *Sulle tracce del manticora* (2003), *Generare in comune* (2008) e *Il riconoscimento e il ricordo* (2012).

L’arte per una coscienza terrestre. A margine di un’esposizione di Otobong Nkanga

Ingresso dell’esposizione “When Looking Across the Sea, Do You Dream?”, di Otobong Nkanga, Nizza, Villa Arson, 12 giugno-19 settembre 2021 (ph. Giovanni Gugg)

di *Giovanni Gugg* [*]

Può la noce di cola diventare una fonte di ispirazione artistica? È quanto accaduto a Otobong Nkanga, versatile e prolifica artista nigeriana nata a Kano nel 1974 che, attualmente, vive e lavora tra Parigi e Anversa. Dal 12 giugno al 19 settembre 2021, Nkanga espone per la prima volta in Francia con una mostra monografica intitolata “When Looking Across the Sea, Do You Dream?” (Quando guardi attraverso il mare, sogni?), allestita a Nizza, presso Villa Arson, la scuola nazionale di arte contemporanea fondata nel 1881 e riconosciuta come centro di rilevanza nazionale nel 1972. Nelle intenzioni dell’artista, la mostra è un invito a entrare in uno spazio in cui si incrociano mondi diversi, un invito al sogno che non è fatto solo con gli occhi, ma con i sentimenti, per cui può anche essere un sogno caratterizzato da una certa violenza, da un certo sfruttamento dovuto alle crisi economiche e ambientali.

Le immagini di Otobong Nkanga hanno un forte potere evocativo e sono rese attraverso mezzi espressivi diversi e svariati tipi di materiali, per cui la mostra presenta opere fotografiche, performance, filmati, poesie, tessuti, quadri, sculture, composizioni, installazioni, registrazioni sonore, giochi di luce. La gran varietà di supporti e mezzi dà forma ad opere ispirate alla terra, alle sue risorse sovrasfruttate e alle storie che vi sono legate; opere che si collocano al crocevia delle costruzioni del tempo e delle civiltà per andare oltre i nostri orizzonti, immaginando altri mondi.

L'esposizione rimanda ad un viaggio, che tuttavia non è cronologico, né destrutturato, quanto piuttosto un viaggio in cui sono privilegiati i collegamenti tematici ed estetici. È un viaggio stratificato, in cui si è "teletrasportati" dalle profondità delle miniere, come in "Solid Maneuvers" (2015), in cui una sorta di rievocazione ctonia porta dagli strati geologici – perforati dagli esseri umani per estrarre pietre e metalli, polveri e respiri – alle profondità del cosmo tra pianeti di un universo che forse ci sovrasta o forse è semplicemente interiore, ma a cui siamo senza dubbio collegati, come in "We Could Be Allies" (2017-2020) o in "Constellation to Appease" (2019) o, ancora, in "The Weight of Scars" (2015).

Il lavoro di Otobong Nkanga raffigura corpi scomposti e talvolta solo evocati, con arti disgiunti ma legati tra loro da funi, radici o rami: una rete di forme che trovano costantemente eco attraverso un'ampia varietà di mezzi.

Tutto sembra frammentato, eppure ad uno sguardo d'insieme ne risulta tutto connesso, in totale interdipendenza, come catene di associazioni costruite un pezzo alla volta. Ed è qui che si incontra la noce di cola, un frutto dell'Africa occidentale che ha una ricca storia culturale, accanto a quella botanica.

Nel 1936, monsignor Jean-Marie Cessou, vicario apostolico cattolico del Togo francese, scrisse uno studio dedicato a «*una nuova religione nell'Africa occidentale: il "Goro" o "Kunde"*» (Cessou 1836). Pubblicato nel supplemento "Études missionnaires" della rivista "Revue d'histoire des missions", questo articolo si basava sull'esperienza di diversi ecclesiastici che descrivevano la diffusione nella costa del Golfo di Guinea di un culto proveniente dal nord della Costa d'Oro britannica, una colonia della corona del Regno Unito dal 1821 al 1957 corrispondente all'odierno Ghana.

Le autorità religiose erano preoccupate da questo fenomeno perché sembrava interessare sia i seguaci delle religioni locali sia i recenti convertiti al cristianesimo. Infatti il rituale fu descritto come un miscuglio di varie influenze, in cui il fattore determinante era dato dall'uso terapeutico della noce di cola.

Questo frutto, originario della foresta tropicale dell'Africa occidentale e centrale, è consumato da almeno un millennio ed è particolarmente apprezzato per le sue proprietà stimolanti, dovute al suo alto contenuto di caffeina. Consumato fresco, viene masticato a lungo in bocca, in modo da sviluppare un sapore prima astringente e amaro, poi dolce, per cui è diventato nel tempo un simbolo di benevolenza, occupando un posto importante anche negli usi e costumi della società.

Le noci di cola hanno favorito anche scambi all'interno del continente, come documentò René Caillié nel suo *Diario di un viaggio a Timbuctù,* pubblicato nel 1830, dove scrisse che in un villaggio mandingo musulmano «gli abitanti si limitano interamente al commercio; vanno qualche giorno al sud, a comprare noci di cola, che portano a Djenné [nel Mali attuale], e che scambiano con del sale» (Caillié 1830: 466).

Per secoli, le strade della cola sono state molto affollate, come rilevò ancora alla fine dell'Ottocento Parfait-Louis Monteil, quando scrisse che ogni anno una ventina di carovane andavano a raccogliere noci di cola nel paese di Ashanti per portarle al mercato di Kano: in testa alla carovana «ci sono dei cammelli che sono stati noleggiati per l'attraversamento del paese e che portano quattro carichi di kola, poi vengono le donne molto cariche di utensili domestici e da cucina, pentole di terracotta, grandi calabashes, scalette contenute in grandi reti» (Monteil 1895: 206).

Nel corso del XX secolo, la produzione di cola ha registrato una forte crescita. Secondo alcune stime, nel 1910 fu di 20 mila tonnellate, mentre nel 1955 questa cifra fu raggiunta dalla sola Costa d'Avorio nelle sue esportazioni verso il Mali. Successivamente, il maggior produttore di cola divenne il sud della Nigeria, che nel 1957 fornì 110 mila tonnellate al nord della Nigeria (Ouattara 2010: 141).

In questo quadro, dunque, la noce di cola si è distinta per essere un vero e proprio motore economico e sociale, per cui nel tempo non poteva che assumere un alto valore simbolico: viene usata, infatti, per dare il benvenuto agli invitati o per siglare un'intesa o una riconciliazione, ma ha anche assunto un ruolo centrale nelle cerimonie più importanti dell'area, per cui offrirla è ancora oggi un segno di amicizia.

Come riferito da Cessou circa un secolo fa, «la domenica mattina, nel periodo in cui i cristiani [cattolici e protestanti] suonano le campane per chiamare i loro fedeli in chiesa, il tamburo "goro" [da cola] suona per chiamare i fedeli al culto. [...] Nel pomeriggio, verso le 14, cioè nel momento in cui le campane richiamano i cristiani alle funzioni, suona anche il tamburo di Goro, che chiama i suoi seguaci. Si radunano davanti alla nicchia e ballano fino alle 19 circa» (Cessou 1936, 34).

Otobong Nkanga propone un'installazione che, in qualche modo, rappresenta il culmine del percorso storico, sociale e culturale della noce di cola. Al centro della sua esposizione nizzarda, l'artista ha posto un'opera che sembra la concretizzazione di un suo ricordo d'infanzia: una memoria visiva e materiale, ma anche legata al linguaggio orale, che Nkanga continua a mantenere nel tempo, preferendo parlare/dialogare piuttosto che scrivere, come dimostra l'audioguida disponibile sul website di Villa Arson, al posto di dépliant e guide cartacee.

L'installazione dedicata alle noci di cola ("Contained Measures of Kolanut Tales") è uno spazio sui racconti di un frutto che è simbolo multiplo di radici e globalizzazione, di appartenenza e relazione, di introspezione e dialogo. L'opera è leggibile a tanti livelli: da quello scientifico-tecnico, con informazioni botaniche e artigianali, a quello antropologico-performativo, con rimandi ai riti e agli incontri favoriti e sugellati dalla cola, fino a quello artistico, con riferimenti agli arazzi esposti sulle pareti circostanti.

Dalla noce di cola partono livelli espressivi che permettono di raccontare la vita delle persone, gli equilibri di potere tra le comunità, il peso dei conflitti e le loro ferite più o meno rimarginate. L'albero – tra profondità della terra e altezza del cielo – rivela perforazioni, stratificazioni e costellazioni in cui minerali, sabbia, spezie, semi, piante, tessuti, umani e animali si mescolano a macchie e ombre, legno e metalli, ossidazioni e corrosioni, rifiuti e scheletri edilizi, paesaggi e mappe geografiche. Per Nkanga, la terra e le sue risorse sono una fonte inesauribile di ispirazione, ma anche un modo per denunciarne il frenetico sfruttamento e consumo.

A lungo, l'arte africana è stata ignorata, disprezzata o dimenticata; quando la sua esistenza non era negata del tutto, era al massimo considerata come l'arte preistorica delle caverne, quindi "primitiva" e "bestiale". Eppure, gli scambi artistici tra l'Africa e l'Europa non sono una novità: già alla fine del XV secolo, i navigatori portoghesi che si diressero verso l'equatore commissionarono agli scultori Sapi, nell'attuale Sierra Leone, la creazione delle straordinarie saliere d'avorio afro-portoghesi, l'"oro bianco" che arricchì le Wunderkammer del Rinascimento.

Ma l'origine africana di questi capolavori, che oggi i musei si contendono per cifre molto elevate, è stata svelata solo nel XX secolo dall'antropologo William Fagg del British Museum e dal collezionista Ezio Bassani (1988). La letteratura è piena di esempi simili, come nel caso dei bronzi di Ife (in Nigeria) e del Benin, così come è molto nota l'influenza delle maschere africane su Pablo

Picasso, André Derain e Maurice de Vlaminck, il cui interesse permise di dare all'arte africana una legittimità che non aveva ricevuto fino ad allora.

Con le spedizioni francesi degli anni Trenta, come quella di Marcel Griaule, quest'arte arriva al Musée de l'Homme e all'Esposition coloniale del 1931, ma è un'arte ritenuta ancora scollegata dall'attualità, per certi versi identitaria e tribale, naif e popolare, anche quando viene realizzata con tecniche occidentali come la litografia o la fotografia (Pic 2017: 45). È solo negli ultimi decenni del Novecento che va affermandosi un'idea di arte contemporanea africana, ad esempio con le esposizioni "Magiciens de la terre" (1989), "Africa Remix" (2005) al Centre Pompidou di Parigi o con le biennali di Johannesburg e di Dakar, in cui emergono artisti come Chéri Samba, Pascale Marthine Tayou o Yinka Shonibare (Calmettes 2008).

Le strade dell'arte si sono moltiplicate e numerosi artisti africani spostano la loro residenza in Europa e negli Stati Uniti, così da essere più vicini ai centri d'arte più influenti, come il ghaniano El Anatsui alla biennale di Venezia nel 2007 o l'etiope Julie Mehretu, inserita da "Time" nella lista delle 100 personalità più influenti del 2020.

Otobong Nkanga si iscrive in questo crescente scambio di creatività a livello mondiale, con in più una forte consapevolezza dell'essere Terrestri: scava le forme e le coscienze, estrae storie e vite, rifiutando l'ostentazione e il disinteresse. La sua opera si pone al crocevia delle nostre costruzioni del tempo e della storia, evidenziando i fragili rapporti che la specie umana ha con il suo ecosistema. Lei, che è tra le artiste contemporanee più richieste dalle gallerie internazionali, non si ferma ai margini della storia, ma pone domande centrali, come il titolo stesso della sua esposizione in Costa Azzurra, in riva a quel Mediterraneo al di là del quale noi europei siamo invitati a porre lo sguardo: "Quando guardi oltre il mare, sogni?".

Un quesito che invita a osservare al di là dell'orizzonte, oltre i luoghi comuni e oltre noi stessi, «per andare oltre l'Europa, verso altri climi, altre economie», come dice lei stessa nell'audioguida. Questo titolo è anche l'inizio di una breve poesia che riprenderà alla fine dell'estate presso il Castello di Rivoli Museo d'Arte Contemporanea, in provincia di Torino, dove Otobong Nkanga esporrà una nuova mostra dal 20 settembre al 30 gennaio 2022.

I musei e le gallerie d'arte contemporanea possono diventare campo di ricerca per l'antropologia, poiché rivelatori di un certo sguardo sull'"altro". Ogni esposizione è un racconto in cui l'artista rivela una propria visione del mondo che si traduce, come nel caso di Otobogn Nkanga, in un discorso politico.

«L'arte è un gioco con la forma, che produce una trasformazione-rappresentazione esteticamente felice», scriveva l'antropologo Alexander Alland (1977: 39), ma l'arte resta senza dubbio un ambito difficile da delimitare che, tuttavia, è certamente anche impregnato di cultura, nel senso che ogni arte "appartiene" alla sua cultura. Come osservato da James Clifford (1993), quella di arte non è un'idea universale, ma è una categoria occidentale imposta su scala mondiale, per cui anche l'originalità, da noi considerata come spinta alla creazione artistica, non è un dato universale, ma appunto culturale che continua a trasformarsi e a raccontare quel che siamo.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

[*] con la collaborazione di Marina Brancato, dell'Accademia delle Belle Arti di Napoli

Riferimenti bibliografici

Allan Alexander, 1977: "*The artistic animal: An inquiry into the biological roots of art*", Anchor Books, New-York.

Bassani Ezio – Fagg William, 1988: "*Africa and the Renaissance: Art in Ivory*", The Centre for African Art, Prestel-Verlag, New York – Monaco.

Caillié René, 1830: "*Journal du voyage à Temboctou et a Jenné, dans l'Afrique centrale, précédé d'observations faites chez les Maures Braknas, les Nalous et d'autres peuples, pendant les années 1824, 1825, 1826, 1827, 1828*", tomo 1, Imprimerie Royale, Parigi.

Calmettes Delphine, 2008: "*Quel avenir pour l'art contemporain en Afrique après l'exposition Africa Remix?*", tesi di master, Université Rennes 2 Haute Bretagne.

Cessou Jean-Marie, 1936: "*Une religion nouvelle en Afrique Occidentale, le "Goro" ou "Kunde"; son aspect au Togo*", in "Études missionnaires", supplemento a "Revue d'histoire des missions", tomo 4, n. 1, aprile; tomo 5, n. 2, novembre.

Clifford James, 1993: "*I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel XX secolo*", Bollati Boringhieri, Torino.

Manière Laurent, 2010: "*Les cultes de la kola dans l'Afrique coloniale: trajectoires et appropriations d'un phénomène religieux*", in "Autrepart", vol. 4, n. 56.

Monteil Parfait-Louis, 1895: "*De Saint-Louis à Tripoli par le Lac Tchad: voyage au travers du Soudan et du Sahara accompli pendant les années 1890-91-92*", Félix Alcan, Parigi.

Ouattara Brabima, 2010: "*Le commerce de la kola dans les territoires dell'A.O.F: 1881-1960*", tesi di dottorato in Lettere e Scienze Umane, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal; Université de Cocody-Abidjan, Cote d'Ivoire.

Pic Rafael, 2017: "*Entre l'Afrique et l'Europe, des échanges anciens*", in "L'Afrique des routes", numero monografico di "Beaux Arts", Musée du quai Branly, Parigi.

Giovanni Gugg, dottore di ricerca in Antropologia Culturale e docente a contratto di Antropologia Urbana presso il Dipartimento di Ingegneria dell'Università "Federico II" di Napoli, attualmente è assegnista di ricerca presso il LESC (Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative) dell'Université Paris Nanterre. Un suo progetto di ricerca intitolato "Covid-19 and Viral Violence" è finanziato dalla University of Colorado ed è chércheur associé presso il LAPCOS (Laboratoire d'Anthropologie et de Psychologie Cognitives et Sociales) dell'Université Côte d'Azur di Nizza. I suoi studi riguardano la relazione tra le comunità umane e il loro ambiente, specie quando si tratta di territori a rischio. In particolare, ha condotto una lunga etnografia nella zona rossa del vulcano Vesuvio e ha studiato le risposte culturali dopo i terremoti nel Centro Italia (2016) e sull'isola d'Ischia (2017); inoltre ha osservato e documentato i mutamenti sociali e urbani della città di Nizza dopo l'attacco terroristico del 14 luglio 2016. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Vies magmatiques autour du Vésuve* (2017); *The Missing ex-voto. Anthropology and Approach to Devotional Practices during the 1631 Eruption of Vesuvius* (2018); *Disasters in popular cultures* (2019), *Anthropology of the Vesuvius Emergency Plan* (2019); *Inquietudini vesuviane. Etnografa del fatalismo* (2020).

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

I Gesuiti e l'archetipo del mito normanno in Sicilia

Vincenzo Riolo, *La restituzione a Nicodemo del soglio vescovile*, 1830 ca., Palermo, Palazzo dei Normanni, sala Gialla

di *Giovanni Isgrò*

Bisogna riconoscere ai Gesuiti il merito di avere rilanciato in Sicilia, in forma epica attraverso il teatro alla fine del '500, la memoria dei Normanni. Ciò in seguito alla pubblicazione della *ratio studiorum* nel clima del rinnovamento del dramma sacro e della ricerca di nuove tematiche nell'ambito della storia antica, medievale e contemporanea. Da qui ha origine il genere della "tragedia storica", le cui due prime testimonianze in Sicilia si riferiscono proprio alla conquista normanna. È infatti agli anni 1594 e 1599 che risalgono rispettivamente *Messana liberata* e *Rogerius sive Panormus liberata* di padre Pollione [1].

Intrecciate con gli avvenimenti della conquista del Conte Ruggero, le due opere testimoniano, dopo quattro secoli, il fatto che l'epopea Normanna si manifesta come mito configurabile nel quadro della memoria storico-religiosa. In *Messana liberata* l'autore arricchisce e organizza il suo schema drammaturgico inserendo degli aneddoti tratti dal *Sicanarum rerum compendium* di Maurolico pubblicato trent'anni prima.

I gesuiti, seguendo gli orientamenti del loro Ordine, seppero adattarsi al tema ben riconoscibile dalla cultura locale, per costruire due opere edificanti basate sul mito del trionfo della cristianità. Si trattava di un percorso pienamente risignificato, e cristianamente legittimato nella sua specificità, dal pericolo corrente delle razzie barbaresche che tormentavano le coste siciliane da secoli ma anche, e soprattutto, dal più grande avvenimento storico-politico del XVI secolo mediterraneo, ossia la battaglia di Lepanto.

La città di Messina aveva visto nel 1571, per due volte nello spazio di un mese, tutte le flotte della Lega Santa alla partenza e al ritorno dalla grande battaglia navale. Nel 1572 Palermo a sua volta era stata teatro delle celebrazioni del più fastoso trionfo politico-militare del secolo in onore di don Giovanni d'Austria, comandante di tutta l'armata navale cristiana. Un altro aspetto non secondario negli anni dell'elaborazione dei due drammi storici fu l'intensificarsi di pericolose incursioni e la presenza di flotte turche sempre più minacciose nelle acque calabresi e in quelle antistanti la città di Messina.

Di fronte a questa situazione, i gesuiti si produssero in cerimonie solenni a carattere espiatorio in quella stessa chiesa nella quale gli allievi del loro collegio rappresentarono in forma teatrale il mito normanno della conquista [2]. Dopo avere acquisito gli elementi narrativi principali riguardanti l'impresa normanna, il drammaturgo poté agire con grande libertà creativa, attingendo talvolta a fantasie di origine popolare talvolta a nuovi riferimenti letterari. Come dire, una sorta di *mélange* di antico e di adeguamento in tempo reale all'andamento culturale contemporaneo di provenienza sovranazionale. È così che in *Rogerius sive Panormus Liberata* si trovano interessanti riprese di modelli tratti dalla *Gerusalemme liberata* di Torquato Tasso: Ruggero e Roberto il Guiscardo rispetto a Goffredo, Raimondo rispetto ad Argante ecc.

L'elemento scenico dominante è la preparazione del momento epico della liberazione di Messina e dell'entrata trionfale dei Normanni che si sviluppa in un andamento regolare nei cinque atti: conversazione dei capi della congiura anti-araba (I atto, presso il porto), consiglio di guerra dei rivoltosi (II atto, nel palazzo del Vescovo), consiglio di guerra degli arabi (III atto), battaglia (IV atto, nella città e dintorni), trionfo (V atto, ingresso nella città). In questo ultimo atto la scena dell'entrata del Conte Ruggero con lo stendardo della città, il Vescovo e il corteo processionale evolve verso la soluzione del teatro totale, nell'ambito della festosa cerimonia annuale della distribuzione dei premi agli allievi del collegio dei gesuiti, che pure avevano preso parte alla rappresentazione.

Ci troviamo dunque in un momento di straordinaria esaltazione dell'evento storico, inizio della lunga ripresa di una tematica che non avrebbe tardato a manifestarsi nelle arti figurative, nella letteratura e nello spettacolo, tanto a livello colto che popolare, e che sarebbe stata presente per quasi tre secoli in Sicilia fino alla grande stagione dei contastorie e del teatro dei pupi. Da qui il ruolo archetipico delle due testimonianze di teatro gesuitico tardo cinquecentesco rispetto al riconoscimento da parte dell'aristocrazia siciliana dell'epopea della fondazione del *Regnum Siciliae* a partire dal XVII secolo. Ne sono testimonianza le numerose raffigurazioni dei re normanni negli apparati della Cattedrale di Palermo in occasione del Festino di Santa Rosalia (giovane nobildonna normanna), non a caso ideato, promosso e magistralmente organizzato soprattutto sul piano della spettacolarità urbana dai padri gesuiti. Allo stesso modo, è ad un padre della Compagnia di Gesù, p. Cascini, che va riconosciuta l'iniziativa della prima opera dedicata all'immagine della Santa Patrona liberatrice dalla peste [3].

Gli interventi di abbellimento e il mecenatismo dell'Arcivescovo di Monreale Francesco Testa sul tema della memoria della costruzione della cattedrale costituiscono, nella seconda metà del Settecento, una ripresa del mito normanno. Testa stesso compilò una consistente biografia di Guglielmo II, *De Vita et rebus gestis Guilelmi II Siciliae regis,* pubblicata a Monreale nel 1769, arricchita da illustrazioni su disegno del pittore Gioacchino Martorana. Il bel dipinto dello stesso Martorana sul sogno di Guglielmo II (1768) è una testimonianza significativa seguita, alcuni anni dopo, dalla realizzazione, sul *plafond* della galleria del palazzo arcivescovile, del grande affresco raffigurante le diverse fasi della ideazione e della costruzione della cattedrale, opera dipinta da Francesco Manno su commissione dell'Arcivescovo Benedetto Balsamo, nell'ambito della ristrutturazione dello stesso palazzo arcivescovile.

È in pieno clima neoclassico e fino agli anni Trenta dell'Ottocento che riesplode il mito dei re normanni, raffigurati non soltanto nei momenti epici della conquista, ma anche negli episodi degli incontri con gli alti rappresentanti del mondo islamico sottomessi, ma poi riconciliati. È l'immagine della *pax* normanna, in un certo senso risignificata dai Borboni che, dopo la tempesta napoleonica, si riproponevano come garanti della restaurazione dell'equilibrio socio-politico [4].

In questo modo, l'esigenza della monarchia dominante si collegava alla memoria della nobiltà siciliana, che guardava con orgoglio al tema della rifondazione del Regno di Sicilia. In questo quadro, nel quale si sono vagamente evocate probabili motivazioni di ispirazione romantica, si afferma una ricca produzione di arte figurativa, guidata da artisti come Patania, Riolo, Patricolo, Velasco, autori di dipinti realizzati su commissione dei Borboni per il Palazzo reale (chiamato appunto Palazzo dei Normanni), ma che si incontrano anche nella pratica festiva dell'effimero, soprattutto nei «trasparenti» facenti parte delle macchine dei fuochi d'artificio, in particolare allestite in occasione del Festino di Santa Rosalia [5].

I trasparenti dipinti da Vincenzo Riolo sono ancora oggi conservati presso la Galleria d'Arte Moderna di Palermo dove si trovano anche disegni di Giuseppe Patania e dello stesso Vincenzo Riolo in parte su tema normanno (fondo Sgadari Lo Monaco). Per quanto riguarda i dipinti di Patricolo, Riolo e Patania che abbelliscono la Sala Gialla del Palazzo Reale di Palermo, vale la pena ricordare che furono commissionati da Leopoldo, conte di Siracusa e luogotenente generale della Sicilia, figlio di re Francesco di Borbone e fratello del nuovo re delle due Sicilie Ferdinando II.

Per la realizzazione di questi dipinti i tre artisti coinvolti dal conte Leopoldo entrarono in un primo tempo in competizione fra loro per la distribuzione delle competenze. Fu allora che il marchese Ruffo, direttore del Ministero di Casa Reale in Napoli, decise di affidare a Riolo l'esecuzione pittorica dell'episodio della *Restituzione a Nicodemo del soglio vescovile*; a Patania quello dei *Musulmani che offrono doni al conte Ruggero;* e a Patricolo il dipinto centrale della Sala Gialla raffigurante *L'ingresso di Ruggero II a Palermo*. A questo tema si ispirò lo stesso conte di Siracusa nella mascherata del 1835 quando sfilò vestito col costume del re normanno [6].

Ancora nell'ambito del recupero ottocentesco della memoria normanna, a parte il fenomeno di discesa del mondo figurativo colto a quello popolare testimoniato dalla pittura sui carretti, ci sono anche le esibizioni dei contastorie nelle strade e nelle piazze e soprattutto il grande fenomeno dell'Opera dei pupi. In riferimento a questa forma specifica del teatro siciliano, il teatro gesuitico sul tema normanno potrebbe essere considerato in particolare come fenomeno archetipico che attraverso diverse espressioni collegate all'evoluzione della cultura materiale dello spettacolo ci conduce proprio ai nostri pupi dell'Ottocento. È sufficiente pensare ai quadri scenici del "consiglio di guerra" e della "battaglia" rappresentati rispettivamente nell'atto II e nell'atto IV di *Messana liberata,* destinati a diventare componenti fisse del teatro dei pupi. E si pensi anche al tumulto delle armi, ai saraceni feriti e squartati fino alle scene conclusive dei trionfi e agli effetti "meravigliosi" prodotti da macchine

ingegnose: una sorta di richiamo su scala ridotta alle invenzioni drammaturgiche e scenotecniche messe in atto nel teatro cinque-seicentesco dei padri della Compagnia di Gesù.

Con la citazione di questi legami con fenomeni che si sono sviluppati nel corso dei secoli, ha termine qui questa breve riflessione, anche se non si possono trascurare espressioni della cultura e della devozione popolare di tradizione che ancora oggi vivono di buona salute. Basti citare, fra gli altri, la festa della "Santa Croce" (con la danza armata del *Tataratà*) di Casteltermini, che ripropone lo scontro fra cristiani e saraceni, la festa della Madonna delle Milizie a Scicli, a ricordo della liberazione dalla dominazione araba guidata dal granconte Ruggero nel 1091, e il *Palio dei Normanni* di Piazza Armerina, grande *kermesse* in costume, tra sfilate in armi, combattimenti e giochi cavallereschi, intrattenimenti curtensi, musiche e balli. In tempi più recenti altre rivisitazioni storiche si sono aggiunte in altri luoghi deputati della Sicilia normanna come Monreale, Motta Sant'Anastasia, San Marco d'Alunzio. A Mazara del Vallo la memoria normanna è stata associata negli ultimi anni al Festino di San Vito, il cui culto è stato introdotto proprio nel tempo della ricristianizzazione dell'Isola avviata dal granconte Ruggero. Concludiamo dunque qui con un giusto riconoscimento al ruolo avuto dai padri della Compagnia di Gesù, esemplari maestri di teatro, e primi artefici della restituzione scenica e artistica di una pagina così importante della nostra storia, giunta alla soglia del mito.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Note

[1] Cfr. G. Isgrò, *Festa Teatro Rito nella Storia di Sicilia,* Cavallotto, Palermo-Caltanissetta 1981; id., *Teatro del Cinquecento a Palermo,* Flaccovio, Palermo 1983; id. *Il Teatro gesuitico in Sicilia,* in «Sacra Scaena», 3 (2006); id. *Il Teatro negato,* Pagina, Bari 2011-2020; id. *Storia della drammatica sacra in Sicilia*, ed. Sciascia, Caltanissetta-Roma 2020; id. *Il Teatro dei Gesuiti,* Pagina, Bari 2021

[2] Cfr. C.D. Gallo, *Annali della città di Messina,* Francesco Gaipa, Messina, 1881

[3] G. Cascini, *Di Santa Rosalia romita palermitana,* Cirilli, Palermo 1651

[4] Il primo riferimento storico al tema normanno nel sec. XIX è l'opera di Mariano Rossi che nel 1803 dipinge, sull'abside della cattedrale di Palermo, l'episodio della restituzione della cattedrale stessa al Vescovo Nicodemo da parte di Roberto il Guiscardo e del Gran Conte Ruggero.

[5] Cfr. in proposito S. Riccobono, *I "trasparenti" nelle festività di Santa Rosalia e i pittori dell'Ottocento* in *Immaginario e tradizione*, catalogo della mostra (Palermo, Palazzo Abatellis, ottobre 1993-gennaio 1994), Palermo 1993: 82-102.

[6] Cfr. S. Riccobono, *Carri trionfali e teatri pirotecnici nella Palermo dell'Ottocento,* in *Immaginario e tradizione*, cit.: 223.

Giovanni Isgrò, docente di Storia del Teatro e dello Spettacolo presso l'Università di Palermo, è autore e regista di teatralizzazioni urbane. Ha vinto il Premio Nazionale di Saggistica Dannunziana (1994) e il premio Pirandello per la saggistica teatrale (1997). I suoi ambiti di ricerca per i quali ha pubblicato numerosi saggi sono: Storia del Teatro e dello Spettacolo in Sicilia, lo spettacolo Barocco, la cultura materiale del teatro, la Drammatica Sacra in Europa, Il teatro e lo spettacolo in Italia nella prima metà del Novecento, il Teatro Gesuitico in Europa, nel centro e sud America e in Giappone. *L'avventura scenica dei gesuiti in Giappone* è il titolo dell'ultima sua pubblicazione.

La macinazione dei cereali in Sicilia al 1859. In un documento inedito l'elenco di 1971 molini

Palazzolo Acreide, Mulino di Santa Lucia

di *Rosario Lentini*

Nel primo tomo del Vocabolario siciliano etimologico dell'abate Michele Pasqualino, pubblicato nel 1785, alla voce *Cintimulu* (centimolo), si precisa: «strumento che serve per macinare il grano e si gira con giumenti»; dal latino "cinctum" (legato) e "mulus" (mulo) [1]. Fino a tutto il XVIII secolo – e buona parte del successivo – i *cintimuli* e, in generale, i mulini erano azionati da animali (buoi, cavalli, muli), dall'acqua o dal vento e non ancora da caldaie a vapore. Dagli anni Quaranta dell'Ottocento, invece, comincerà a registrarsi in Sicilia – seppur con un certo ritardo rispetto ad altre aree economico-produttive di alcuni Stati preunitari – l'applicazione di questa nuova fonte di energia, generata dalla combustione del carbone, nella cantieristica navale con i primi battelli a vapore, nella filatura enella tessitura.

Una delle prime caldaie a vapore installate nell'Isola, per azionare una macina da molino per cereali, fu certamente quella dell'ingegnere meccanico inglese Joseph Gill, che amministrava a Marsala lo stabilimento del connazionale Thomas Corlett, per la produzione del vino che avrebbe reso celebre nel mondo il nome di quella città, di cui dà notizia Francesco Ferrara nell'estate del 1845 [2].

Tuttavia, la diffusione delle caldaie nell'industria molitoria siciliana avvenne in lenta progressione; secondo i dati ufficiali disponibili, tra gli anni Ottanta e Novanta dell'Ottocento, su un totale di 555, solo 172 (31%) erano quelle censite in questo comparto specifico, 40 delle quali nella sola provincia di Trapani, che ne contava il maggior numero [3]. Inoltre, sempre nel trapanese, appare ancor più significativa l'incidenza dell'innovazione rispetto agli altri settori (47,6% di caldaie utilizzate nell'industria molitoria su un totale di 84) e a questa rilevanza quantitativa si aggiungeva anche l'effettiva modernità degli impianti e il dinamismo dei borghesi-imprenditori del territorio. Per citarne

alcuni: nello stabilimento trapanese della ditta "Domenico Aula e C.", nel 1882, con potenti motori a vapore, si macinavano 500 quintali di frumento al giorno; a Marsala erano attivi 13 molini a vapore, 3 ad Alcamo, 2 a Salemi, 1 rispettivamente a Castellammare, Castelvetrano, Santa Ninfa, Vita. A Mazara, nei due stabilimenti di "Andrea Bonacasa" e di "Liborio Salvo" erano installate complessivamente quattro caldaie [4].

Sostanzialmente, quindi, fino alla prima metà dell'Ottocento, la macinazione dei cereali era stata praticata con tecnologia arcaica, che aveva subìto ben poche innovazioni nel corso dei secoli e che, di conseguenza, aveva determinato la creazione di una rete capillare di molini piccoli o grandi, in rapporto al fabbisogno della popolazione di riferimento.

Come sottolinea Antonino Giuffrida per i secoli XV-XVI: «L'economia siciliana è indebolita dall'insufficienza delle fonti energetiche che non siano quelle rappresentate dal motore umano ed animale» [5] e lo squilibrio tra la disponibilità di energia e le esigenze del sistema produttivo rimase per secoli costante, anche perché la possibilità di sfruttare i torrenti o i salti d'acqua, per azionare le pale, riguardava una limitata percentuale di contesti morfologicamente idonei allo scopo. Non a caso, la maggiore concentrazione di mulini ad acqua, fin dal 1080, è rilevabile soprattutto nel Valdemone e assai meno nel Val di Mazara: «Trapani, Monte San Giuliano (Erice), Mazara, Marsala e Agrigento – scrive lo storico francese Henri Bresc – sono quasi del tutto sprovviste di acque; nel Quattrocento ci sono solo due salti d'acqua a Mazara» e riguardano i mulini di Jufo Macanone (Giuffo Maccagnone) e Salvador Blanca [6], situati probabilmente lungo il fiume Mazaro, nel suo percorso tortuoso dell'entroterra, dalle alture di Salemi fino al mare.

Leonardo Bonanno, nella sua guida al paesaggio mazarese, pubblicata nel 1937, ne segnalava proprio due: «Si va a Miragliano costeggiando un breve sentiero ai margini del fiume per circa un chilometro e mezzo ed anche due, fin oltre il vecchio mulino dove il fiume staccava un suo piccolo braccio per servire di forza motrice a un primitivo servizio di macinazione» [7];e alcune pagine più avanti: «Dal punto in cui hanno termine le grotte, tra due alte ripe rocciose, si diparte in una lunga linea di circa trecento metri l'ultimo tratto navigabile del Mazaro, che va a finire in un roccione dirimpetto ad uno abbandonato molino ad acqua, presso il cosidetto passo di Annibale» [8].

La macinazione del grano, qualunque fosse la forza motrice che alimentava le macine, rappresentava il punto di approdo del ciclo produttivo della cerealicoltura, dalla cui floridezza dipendeva il pieno soddisfacimento dei bisogni alimentari della popolazione, la rendita della nobiltà, che ancora deteneva vasti territori vocati alle colture estensive, il reddito degli affittuari e conduttori dei fondi, nonché la stabilità sociale nei paesi e nei comuni dell'Isola. Non a caso, il susseguirsi di cattive annate di raccolto e di carestie era spesso all'origine di rivolte popolari contro le autorità comunale e viceregia, accusate di non avere assicurato rifornimenti da «fuori regno», né di avere impedito ai feudatari di esportare grano – con licenza o furtivamente – o di averne occultato parte, per farne crescere il prezzo. Proteste e tumulti violenti, come quelli del 1647-48, che sconvolsero Palermo e altri centri dell'Isola, ebbero origine proprio dal mancato rispetto delle norme della cosiddetta "economia morale" in forza delle quali «tutto il grano presente in paese e nel suo territorio – come scrive Daniele Palermo – avrebbe dovuto essere disponibile per il consumo degli stessi abitanti al pubblico mercato o attraverso distribuzione dei giurati; senza lasciare spazio, dunque, all'azione di venditori, mediatori e acquirenti che sottraevano il grano alla popolazione» [9].

Nella terra di Cerere, è sul grano che, per secoli, si sono strutturati e sviluppati rapporti e/o conflitti di potere tra monarchia e baroni, tra città demaniali e feudatari, tra proprietari e mercanti di extraregno, tra l'aristocrazia terriera e i gabelloti e tra questi e chi la terra lavorava duramente, spesso in condizioni di servaggio [10]. L'autorità regia si inseriva in questa rete di relazioni e di transazioni per imporre i propri balzelli e per finanziare le entrate erariali, ma non sempre con successo e nella

misura prevista. La via più agevole per rimpinguare le casse regie rimaneva ancora quella delle imposizioni indirette sui beni di consumo e la tassa sul macino fu certamente tra le più applicate e, al contempo, tra le più odiate dalla popolazione.

Il Parlamento siciliano, per la prima volta, approverà l'introduzione di un dazio sul macino nel 1564; un tarì e quattro grani da pagarsi sopra ogni *tummino* [11] di frumento da consumare o macinare «in ogni città, terra, et loco del detto regno et loro territorij»; i cereali destinati all'esportazione erano, invece, soggetti al pagamento di una licenza autorizzativa, la «tratta». Cinquant'anni dopo, il dazio venne aumentato a 5 tarì e 4 grani, rimanendo stabile per quasi due secoli. Nel 1810 – nel vivo delle guerre napoleoniche – l'importo fu raddoppiato; nel 1815 portato a 12 tarì e 16 grani; nel 1817 ulteriormente elevato a 13 tarì e 12 grani; dal 1839 ridotto a 9 tarì e grani 12.

La corretta applicazione e riscossione di questo dazio [12] richiedeva la piena collaborazione del mugnaio, quasi in veste di agente fiscale, il quale doveva assicurare la fedele corrispondenza tra le quantità di grano conferite nel suo mulino e le farine prodotte. Ovviamente nei comuni al centro di vasti territori, le possibilità di frodi erano elevate, perché i proprietari terrieri o i loro gabelloti potevano accordarsi con i mugnai, dichiarando e annotando quantitativi minimi e le farine potevano essere occultate con maggiore facilità e poi vendute di contrabbando. A nulla valendo l'inasprimento delle pene o l'erogazione di forti sanzioni pecuniarie, durante l'Ottocento borbonico si istituì la figura del «custode pesatore», nominato dall'autorità locale e da questa dipendente, proprio per vigilare sull'attività dei mugnai.

Inizialmente, i risultati del nuovo sistema di controlli diedero i loro frutti in termini di maggiore gettito tributario, ma ben presto si dovette constatare che le frodi erano tornate a crescere come e più che nel passato. Il ministro delle Finanze del futuro regno d'Italia, Quintino Sella, così avrebbe commentato: «Il custode pesatore, sostituito al mugnaio come agente del fisco, sarebbe stato una eccellente riforma finché si fosse circoscritta a pochi molini; ma quando si ebbe a cercare migliaia di custodi, l'amministrazione si trovò nella dura necessità di raccattarli fra gli ultimi ordini sociali; ed uomini che per miseria, per educazione, per abitudini, non potevano meritare la più lieve fiducia, furono soventi coloro alle cui mani si trovò raccomandata la riscossione, quelli la cui firma, il cui silenzio, bastava per assicurare l'impunità del contrabbando» [13].

Il decreto borbonico del 27 luglio 1842 e le relative istruzioni miravano ad essere ancora più stringenti ed efficaci, prevedendo anche altre misure, oltre all'istituzione del custode: i molini non potevano essere costruiti accanto ad altri edifici o case di abitazione; dovevano avere una sola porta e finestre con grate di ferro; dovevano essere soggetti a ispezioni da parte degli incaricati della percezione del dazio; dovevano essere provvisti di recinto; non si poteva macinare dopo il tramonto a meno che il mugnaio non fosse disposto a rimanere da solo chiuso all'interno del mulino, al pari di un carcerato.

Fu pure istituito il ruolo di «ispettore verificatore distrettuale» il quale avrebbe dovuto visitare i molini almeno due volte al mese, senza alcun preavviso, esaminare i registri dei custodi pesatori, esaminare i registri di cassa dei ricevitori, «scoprire le frodi e [di] sorprendere le macchine ed istrumenti atti a macinare, proibiti dalle leggi pel macino» [14]. Va, pure, sottolineato che lo stesso decreto interveniva in modo incisivo sulla struttura della tassazione, unificando le due imposizioni – dazio regio e dazio civico entrambi applicati, fino a quel momento, sul macino dei cereali – che avevano generato storture e differenziazioni da comune a comune. Pertanto, dal 1° gennaio 1843, la tassa unica veniva fissata nella misura di 5 tarì «per ogni cantaio lordo siciliano di frumento, orzo e granone» [15].

Come noto, da lì a qualche anno, in Sicilia per prima e in diversi Stati italiani ed europei subito dopo, divamparono moti rivoluzionari che scossero dalle fondamenta le monarchie europee. Il Comitato generale rivoluzionario, formatosi a Palermo nel gennaio del 1848, oltre a dichiarare decaduto il

governo borbonico, convocò il Parlamento dell'Isola per avviare il processo di indipendenza della stessa e per dar vita ad un proprio governo. Nelle sedute dell'aprile di quello stesso anno, presiedute dal marchese di Torrearsa, si avviò un intenso dibattito sulla situazione finanziaria e, quindi, anche sulla possibilità di sopprimere la tassazione sul macino, ma evidenti ragioni di forza maggiore e la necessità di reperire mezzi finanziari, per far fronte al fabbisogno del nascente Stato e, in particolare, della difesa militare, imposero solo una manovra correttiva: «Essendo urgente che il potere esecutivo si abbia i mezzi di continuare a provvedere ai bisogni dello Stato, finché non sarà approvato il nuovo stato discusso [*bilancio*], il Parlamento decreta quanto segue: Art. 1. È autorizzata provvisoriamente la riscossione della imposta fondiaria e di quella sul macino […]. Art. 9. Il dazio sul macino sarà ridotto a metà e riscosso sulla misura alla ragione di tarì 6 e grana 8 per ogni salma legale» [16].

Purtroppo, le vicende seguirono un corso ben diverso da quanto immaginato e voluto dai patrioti siciliani e quella del regno indipendente dalla monarchia dei Borbone si concluse nel maggio del 1849, con il ripristino dell'autorità e della legislazione antecedente e con l'esilio dei promotori e dei capi politici della rivoluzione. Naturalmente, anche il dazio sul macino tornò ad essere applicato con le modalità del passato. Bisognerà attendere il 19 maggio 1860 per potere leggere in un atto ufficiale – dopo 296 anni dal 1564 – che finalmente, in Sicilia, l'odiata tassa veniva soppressa. Il Dittatore Giuseppe Garibaldi – con buona pace degli odierni neo-borbonici –, emanava ad Alcamo il decreto n. 5 che stabiliva all'articolo 2: «L'imposta sul macino e qualunque imposta decretata dall'autorità borbonica dopo il 15 maggio 1849 sono abolite» [17]. Sarebbe stata reintrodotta nel regno unitario dal governo di Federico Luigi Menabrea (alle Finanze, Luigi Guglielmo Cambray-Digny), a decorrere dal 1° gennaio 1869 [18].

Il ritrovamento di un documento inedito, redatto il 7 settembre 1859 dalla Direzione generale dei Dazi Indiretti e del Macino, contenente l'elenco completo di 1971 molini, suddivisi per provincia, consente di disporre della più completa visione e consistenza numerica dell'industria molitoria siciliana, alla vigilia della fine del regno delle Due Sicilie e dell'unificazione nazionale [19]. È senza alcun dubbio una fonte archivistica di notevole interesse per la storia della preindustria del comparto cerealicolo, – che tale deve definirsi, per le ragioni anzi ricordate sul ritardo tecnologico – e per lo studio dei territori interessati, sotto il profilo storico-economico.

Quasi certamente la maggior parte di questi mulini è ormai inesistente o se ne potranno individuare solo i ruderi; sarebbe, comunque, importante accertarne l'esatta dislocazione anche con l'ausilio della cartografia storica. L'elenco non rispondeva solo a esigenze di statistica nazionale, ma serviva all'ufficio finanziario che ne curava la redazione, per stimare il possibile gettito fiscale annuo. Si consideri che proprio nel 1859 la tassa sul macino applicata in Sicilia generò entrate per 1.193.764 onze [20] (pari a 15.220.491 lire italiane del 1861; corrispondenti oggi a circa 73.332.325 di euro), a fronte di circa il 12% di spese sostenute per tale riscossione. Nell'appendice che segue sono elencati soltanto i 98 mulini della provincia di Trapani. In verità, in questa sezione dell'elenco, il numero complessivo indicato è di 99 ma, per errore del compilatore o per altra ragione, nella riga di uno dei sette attribuiti al territorio del comune di Trapani, non vi è alcuna indicazione. Inoltre, con specifico riferimento ai quattro molini mazaresi, nelle note a margine si legge quanto segue: «I centimoli moliscono la notte, i mugnaj vi pernottano chiusi dalla parte esterna e gl'impiegati pernottano nelle Caserme. Nei molini n. 2, 3 e 4 idraulici [*cioè Solana, Solana di mezzo e Piana*], si molisce la notte e gl'impiegati dopo chiusi i mugnaj dalla parte esterna, pernottano in Mazzara a causa che mancano le Caserme».

Gli studiosi e i ricercatori interessati potranno facilmente consultare il documento integrale presso l'Archivio di Stato di Palermo, utilizzando la segnatura indicata nella nota sottostante.

Note

[1] M. Pasqualino, *Vocabolario siciliano etimologico italiano e latino*, Reale Stamperia, Palermo 1785, tomo I: 322.

[2] F. Ferrara, *Marsala*, «Giornale del Commercio», n. 21, 23-6-1845: 2-3.

[3] *Annali di Statistica. Condizioni economiche della Provincia di Trapani*, Ministero di Agricoltura, Industria e Commercio, 1896: 21.

[4] *Ivi*: 36-37.

[5] A. Giuffrida, *Fonti di energia nella Sicilia rinascimentale. Motori umani, animali, a vento e idraulici*, in H. Bresc, P. Di Salvo, *Mulini ad acqua in Sicilia*, L'Epos, Palermo 2001: 11.

[6] H. Bresc, *Mulini e paratori nel medioevo siciliano*, in H. Bresc, P. Di Salvo, *Mulini* cit.: 32.

[7] L. Bonanno, *Cose belle di Mazara. Guida panoramica*, Tip. Grillo, Mazara del Vallo 1937: 38.

[8] *Ivi*: 42.

[9] D. Palermo, *Le rivolte siciliane del 1647: il caso degli stati del principe di Paternò*, in «Mediterranea – Ricerche storiche», anno IV, dicembre 2007, n. 11: 470.

[10] O. Cancila, *La terra di Cerere*, Salvatore Sciascia, Caltanissetta-Roma 2001: 35 e sgg; S.R. Epstein, *Potere e mercanti in Sicilia. Secoli XIII-XVI*, Einaudi, Torino 1996 (Cambridge University Press 1992): 274 e sgg.

[11] Il termine dialettale *tumminu* sta per tumolo che, nel caso specifico, era unità di misura di peso degli aridi, corrispondente a 1/16 della salma (pari a 2,75 ettolitri, circa Kg 220); quindi, un *tumminu* equivaleva a circa 0,172 ettolitri di grano (Kg 13,75).

[12] Il termine dazio era allora utilizzato in modo indifferenziato, per indicare qualsiasi tributo, non soltanto i diritti doganali.

[13] *Progetto di legge presentato dal ministro delle Finanze (Sella) nella tornata del 13 dicembre 1865. Dazio sulla macinazione dei cereali*, in *Raccolta dei Documenti stampati per ordine della Camera*, Legislatura IX – Sessione 1865-66, Firenze 1866, vol. II, dal n. 28 al n. 31: 38.

[14] *Decreto ed istruzione con cui si stabilisce il reggime* [sic] *del macino in Sicilia*, Napoli, 27 luglio 1842, art. XIII.

[15] Il *cantaio* o *cantaro* siciliano equivaleva a Kg 79,342.

[16] *Decreto per la riscossione dei dazi di fondiaria e macino*, Palermo, 3 maggio 1848, a firma del presidente della Camera dei Pari, duca di Serradifalco, e dal presidente della Camera dei Comuni, marchese di Torrearsa.

[17] *Raccolta degli Atti del Governo dittatoriale e prodittatoriale in Sicilia (1860)*, Tip. F. Lao, Palermo 1861: 10.

[18] G. Marongiu, *La tassa sul macinato: un nome vecchio per un'imposta nuova*, in «Rivista di storia dell'agricoltura»,

[19] Archivio di Stato di Palermo, Prefettura – Archivio generale, b. 217, "Stato di tutti li Molini e Recinti dell'Isola colle notizie della pernottazione che ha luogo dentro gli stessi", Palermo, 7-9-1859.

[20] *Prospetto delle entrate e delle spese per l'amministrazione del macino in Sicilia dal 1843 al 1859*, in *Raccolta dei Documenti stampati* cit., allegato, n. X: 352; gli importi sono espressi in ducati (moneta di conto napoletana). Il totale delle entrate era pari a ducati 3.581.292 (un ducato equivaleva a 1/3 dell'onza siciliana).

APPENDICE

N.	DENOMINAZIONE	LOCALITA'
1	S. Pietro	
2	S. Anna	
3	Molino a Vento	TRAPANI
4	S. Liberale	
5	Molino Staiti	
6	Racansile	
7	Recinto	VITA
8	Spirito S. Balio	
9	S. Marco	MONTE
10	Vapore	
11	Ballata	(S. GIULIANO)
12	Buseto	
13	Ciarotto	
14	Eolo (Talo)	
15	Ballotta	PACECO
16	Fontana Salsa	
17	Xitta	
18	Carmelo	
19	S. Agostino	
20	Salinella	
21	S. Carlo	
22	Terranova	
23	Matarocco	MARSALA
24	Dara	
25	Infersa	
26	S. Pantaleo	
27	Lazzarella	
28	Ponticello	
29	Addolorata	
30	n. i. (ruderi)	
31	n. i. (ruderi)	
32	n. i. (ruderi)	S. VITO
33	S. Vito	
34	Piana Alastri	
35	Bonagia	
36	Orlando	
37	Maccione	ALCAMO
38	Gorga	
39	Camporeale – Calatrasi	
40	Carollo	
41	Bagni	
42	Scopello	CASTELLAMMARE
43	Baida	
44	Biricci 1°	DEL GOLFO
45	Biricci 2°	
47	Paratore	
48	Parisi	
49	Gilferraro	
50	Carrubba	
51	Arancio	
52	Arciprete	CALATAFIMI
53	Guadagnino	
54	Nuovo	
55	Rocca	
56	Celso	
57	Celsi	
58	Grande	
59	Leone	
60	Stabile	GIBELLINA
61	Calatrasi	
62	Nuovo	
63	Vecchio	SALAPARUTA
64	Di Giovanna	
65	Ruvacato	
66	Donna 1°	
67	Donna 2°	POGGIOREALE
68	Donna 3°	
69	Piano Castello	
70	Solana	MAZZARA
71	Idem di Mezzo	
72	Piana	
73	Staglio	
74	Gurghi	
75	Miserandino	
76	Mezzo	
77	S. Nicolò	CASTELVETRANO
78	Nuovo	
79	Paratore	
80	Manzogna	
81	Frescante	
82	Davanti	
83	Di Mezzo	
84	Cartera	PARTANNA
85	Paratore	
86	Pirollo	
87	Nuovo	
88	Molinello	S. NINFA
89	Gorgo	
90	Mezzoralia	SALEMI
91	Molinello	

46 Biricci 3°

92 S. Clemente
93 Nuovo
94 Puleo
95 Torre
96 Paratore
97 Serrabue
98 Passo Partanna

Rosario Lentini, studioso di storia economica siciliana dell'età moderna e contemporanea. I suoi interessi di ricerca riguardano diverse aree tematiche: le attività imprenditoriali della famiglia Florio e dei mercanti-banchieri stranieri; problemi creditizi e finanziari; viticoltura ed enologia, in particolare, nell'area di produzione del marsala; pesca e tonnare; commercio e dogane. Ha presentato relazioni a convegni in Italia e all'estero e ha curato e organizzato alcune mostre documentarie per conto di istituzioni culturali e Fondazioni. È autore di numerosi saggi pubblicati anche su riviste straniere. Tra le sue pubblicazioni più recenti si segnalano: *La rivoluzione di latta. Breve storia della pesca e dell'industria del tonno nella Favignana dei Florio* (Torri del vento 2013); *L'invasione silenziosa. Storia della Fillossera nella Sicilia dell'800* (Torri del vento 2015); *Sicilia del vino nell'800* (Palermo University Press 2019).

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

Tutto tace, ma le pietre continuano a sussurrare

Palermo, Cimitero acattolico, frammento di lapide sepolcrale (ph. Laura Leto)

di *Laura Leto*

Dai comunicati stampa del Comune di Palermo del mese di maggio emerge un'aria di cambiamento volta alla riqualificazione delle aree verdi della Città e al «rilancio» della borgata della Acquasanta. È stato approvato il progetto di recupero dell'ex Manifattura tabacchi in chiave culturale, mediante la realizzazione di spazi espositivi, auditorium e aree polifunzionali. Nulla da dire, ma dentro questa ventata di rinnovamento quale sarà il destino del Cimitero acattolico "degli Inglesi"? Tutto tace. Il comunicato stampa del 4 maggio 2021 tiene il sito in considerazione, ma diverse testate giornalistiche locali, pur menzionando l'originario Lazzaretto non lo citano come parte integrante dello stesso. Non ho ricevuto alcuna risposta alle mie richieste di poter accedere per ragioni di studio, né un riscontro alle segnalazioni di degrado e urgente tutela, ma mi auguro fortemente che non si perda l'opportunità di restituire al quartiere uno spazio verde, una realtà unica nel suo genere, testimone del dialogo tra culture differenti che coesistevano in uno dei più bei periodi che la Città abbia mai vissuto.

Ancora a distanza e con gli strumenti di cui dispongo, riesco ad ottenere informazioni relativamente alla storia di questo luogo che magicamente mi svela qualche segreto. Di buon grado ascolto e in questa sede voglio raccontare la storia di due individui inumati presso il Cimitero acattolico della Acquasanta. Come per molti altri, del loro monumento funebre non rimane traccia, ma soltanto frammenti dell'epigrafe dai quali è stato possibile scorgere nomi e luoghi, fondamentali per

l'identificazione. La collocazione attuale dei frammenti non ne garantisce la posizione originaria. Il monumento si presentava originariamente con un'unica lastra marmorea con epigrafi incise, in base alle fonti, probabilmente collocato nell'area nord del sito, ad oggi impossibile da identificare.

Dalla misurazione dei singoli caratteri scolpiti, ho potuto constatare che la larghezza dell'intera lapide misurava originariamente 70 cm circa di larghezza e non meno di 90 cm di lunghezza. Non è possibile stabilire con certezza che si trattasse di un sarcofago con stele collocata davanti al monumento – esattamente come si presentano i monumenti della stessa tipologia in situ – ma il bordo con tracce di malta del frammento con inciso Ann Small mi fa propendere per questa ipotesi. Qualsiasi elemento decorativo, collocato alla sommità della lapide è ormai tristemente perduto.

Di seguito si riportano le trascrizioni delle epigrafi di un uomo e una donna, rispettivamente:

SACRED

TO THE MEMORY

OF JAMES HOLLOWAY

BORN AT COWES IN THE ISLE OF WIGHT

DIED IN PALERMO 23 DECEMBER 1843

AGED 61

ALSO TO

MARY ANN SMALL

DIED 18TH AUGUST 1854 AGED 63

Non avendo trovato alcun documento che mi convincesse sui siti di genealogia a causa di omonimie e date poco attendibili, ho scritto all'*Isle of Wight County Record Office.* Ho fortunatamente ricevuto risposta dalla gentilissima Research Assistant Lesa Davies, la quale mi ha inviato la pagina del Registro dei battesimi di Cowes. Quest'ultimo ha offerto indicazioni sia sulla data di nascita – il 22 gennaio 1782 – che sui genitori William e Catharine Holloway, ma il documento che mi ha permesso di ricostruire la storia è stato il testamento, stilato a Palermo nell'ottobre del 1843 e approvato successivamente a Londra il 13 febbraio del 1844 dal *Doctor of Law* John Dambeny.

Il *Gentleman* abitava a Palermo, al numero 90 di via Butera, stessa strada dove insisteva Palazzo Lampedusa, luogo di residenza del console britannico John Goodwin e di Edward Edes Eayres Gardner, capostipite della famiglia Gardner, almeno per quanto riguarda la presenza sull'Isola, entrambi seppelliti al Cimitero. L'eredità venne divisa tra le figlie Amelia Ann, Helen ed Elizabeth Mary, i fratelli Samuel e Frederich George, le sorelle Catherine e Elizabeth Mary e la cognata Ann Small.

Data la sepoltura comune, avevo considerato inizialmente Ann come la moglie del Nostro, ma addentrandomi nella commovente storia si è poi rivelata la cognata. La donna non aveva avuto figli, non è possibile conoscerne la causa, ma la morte del marito potrebbe esserne la ragione. Nel testamento si specifica infatti che una volta deceduta la moglie di James, Ann divenne come una madre per i suoi bambini: «I recomand my sister in law Mary Ann Small who has been as a Mother

to my Children» e ciò giustifica il fatto che James chiese specificatamente agli Amministratori di provvedere al suo sostentamento per il resto della sua vita. Purtroppo non viene specificato con quale dei fratelli Holloway fosse sposata e sino a questo momento non ho trovato riscontro nei siti di genealogia, ma dal momento che James ha ereditato la proprietà di High Street Croydon nel Surrey, in Inghilterra, dal fratello Stephen, assieme alle sette case, un negozio e altri appartamenti in Hamilton Street, Wandsworth Road, nella medesima contea, potrebbe essere proprio Stephen il marito di Ann? Sono solo ipotesi.

Continuando nella lettura vengono chiariti ulteriori legami di parentela. Michael Beatty, marito della sorella del Nostro, Catherine [1], era stato nominato, assieme alla figlia Helen, esecutore del testamento, ma al momento dell'approvazione del documento ho dedotto che quest'ultimo sia stato sostituito in quanto deceduto. Helen viene definita *Spinster*, dunque era nubile ed evidentemente si dedicò anima e corpo alla sua carriera da insegnante, come riferito dal reverendo Frederick Ylverton che dopo aver celebrato il rito presso la casa del console Goodwin[2], intrattenendosi per il tè delle cinque, riferiva con gioia che a Messina e a Palermo fossero state costituite dalla comunità inglese istituzioni scolastiche e assistenziali (Scordato 2018). Presso quest'ultima, Helen fondò difatti la 'Scuola inglese', assieme alle sue sorelle Mrs Carill, moglie di James Carlill (York 1810 – † Messina 1846) [3] e Mrs Bartstow, coniugata con l'americano Henry Hoyt Bartstow. Nel 1850 la scuola era frequentata da venticinque alunni e alunne che pagavano una quota di 12 sterline al mese. Erano iscritti anche ragazzi cattolici, ma poco dopo vennero chiuse a causa del decreto dell'ottobre 1849. Quest'ultimo proibiva ai protestanti di insegnare o gestire scuole [4].

Tra i testimoni del testamento vi sono John M. Marston, Console degli Stati Uniti d'America a Palermo ed Edward Bevan Thomas «*Merchant* in Palermo», amico di famiglia nonché affittuario di alcuni appartamenti degli Holloway in Inghilterra e come già visto, marito di Martha Beaumont e padre di Martha Thomas, moglie di Edward Gardner. Il documento chiarisce l'identità dei figli. James scrive: «my children the said Helen Holloway, Amelia Ann (the wife of M James Carlill), Frederich George Holloway and Elizabeth Mary Holloway». Amelia, conosciuta anche come Emily, sposò James Carlill il 27 maggio del 1840, presso la British Chaplaincy di Napoli [5]. I tre figli, eccetto Helen, risultano sul Registro dei battesimi del Surrey, località dove gli Holloway avevano diverse proprietà.

Nel documento si legge che Amelia nacque il 14 aprile del 1820; Frederich George, nacque il 24 marzo del 1822 ed Elizabeth nacque il 10 febbraio del 1824. Tutti furono battezzati nello stesso giorno, il 30 agosto del 1826 presso la *St Giles' Church* del distretto di Camberwell.

Dal registro si ottiene una conferma della professione di James: "impiegato in una dimora mercantile" e un'altra importante informazione sull'identità della moglie defunta, dunque non presente nel suo testamento, Sarah Sophia (? – †1840). Ancora, grazie alla pubblicazione del matrimonio celebrato il 29 gennaio del 1804 presso la cappella di St. Mary Lewisham, nel Surry, ho avuto la conferma che il cognome da nubile di Sarah era Small. Ciò chiarisce definitivamente il legame di parentela della cognata Mary Ann Small. Evidentemente le due sorelle sposarono due fratelli Holloway. A questo punto è stato più semplice individuare maggiori informazioni su Mary Ann, la quale nacque 22 marzo del 1791 da James e Mary Small, venne battezzata il 9 settembre dello stesso anno, presso la cappella di St George The Martyr, nel Surry. La si trova in Inghilterra, cinquantenne, a Kent Road assieme a George e Cordelia Small, quest'ultima quindicenne. Purtroppo non sono ancora chiari i legami di parentela tra questi individui. Che George possa essere il fratello e Cordelia la nipote?

Ritornando ad Elizabeth Holloway, dal *Lineage Book* del Nord America risulta che Elizabeth Mary Holloway avesse sposato Henry Barstow nel 1847. Si evince la discendenza del marito di Elizabeth, il quale era figlio del tenente Joshua Barstow e fratello di Charles e Joshua Jr.,ma soprattutto risulta

che la coppia ebbe una figlia che nacque in Sicilia. Probabilmente venne chiamata Sophie in onore della nonna materna. Il 26 settembre del 1863 nacque a Palermo un'altra figlia Mary Julia Barstow che sposerà nel 1879, a Chicago, l'americano Fredrick Joseph Knowles, come riportato sul Censimento federale negli Stati Uniti del 1910, nel quale la si trova quarantasettenne, madre di nove figli, sei femmine e tre maschi [6].

Si ha traccia di una richiesta di passaporto per l'America, del 24 giugno 1873, in cui viene allegata una vera e propria carta d'identità. È confermata la data di nascita, la nazionalità e la presenza della figlia Sophia, di anni diciassette. Si può stabilire dunque una ipotetica data di nascita nel 1856, a differenza di quanto riportato sui siti di genealogia dove compare l'anno 1854 [7]. Il marito, in quanto cittadino americano, faceva da garante. Elizabeth, allora cinquantenne, era alta un metro e settanta centimetri, aveva la fronte alta, gli occhi blu, il naso regolare e i capelli castano-chiari, doveva essere una bella donna. Dall'Archivio dei matrimoni e decessi della Contea di Cook, risulta che Elizabeth sia deceduta il 15 ottobre del 1888 [8].

Purtroppo l'attività commerciale di James Holloway rimane ancora ignota così come l'identificazione del monumento funebre, ma fortunatamente la sua distruzione non andrà di pari passo con quella della sua memoria, assieme all'identità della cognata Mary Ann Small. Tutto tace per quanto riguarda la tutela e il restauro del luogo, ma i frammenti continuano a sussurrare la loro storia!

Come per l'architetto inglese Henry Dunnage (vd. *Dialoghi Mediterranei* n. 47), anche in questo caso, da un frammento può venire alla luce un'intera esistenza. Quest'ultima va esaminata in un'ottica più ampia, volta alla comprensione della grandiosità di un luogo che all'apparenza può sembrare un recinto malconcio e pieno di pietre, ma soffermandosi un momento, esaminandone la storia, se ne comprende il grande fascino. Dall'inaugurazione del Lazzaretto del 1833 – momento nel quale era inserito nelle Guide di viaggiatori come «edificio importantissimo ed elegante» (Mortillaro 1847: 144) – nato come luogo dove seppellire coloro che soccombevano alle epidemie, successivamente eterna dimora degli stranieri che morivano a Palermo, divenne cimitero della comunità inglese con i Whitaker, protagonisti – tra gli altri – della società mercantile e imprenditoriale del XIX secolo in Sicilia.

Il recupero della storia degli individui è indispensabile non solamente al fine di restituire loro dignità e memoria, ciò sarebbe già una ragione sufficiente, ma è necessario alla comprensione dell'importanza che il luogo riveste in quanto testimone della società del tempo, la quale – come è noto – con la sua influenza, ricchezza e prestigio ha contribuito a rendere nota Palermo non soltanto nel Mediterraneo, ma in tutta Europa.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Note

[1] La sorella di James Catherine è stata battezzata l'11 febbraio del 1713 presso la St Mary's Church, Guildford, nella contea del Surrey, come riportato sul *Registro del Surrey, Inghilterra, Battesimi, matrimoni e sepolture della Chiesa anglicana, 1538-1812*, Guildford, St Mary 1698-1753, Fonte: Surrey History Centre; Woking, Surrey, England; *Surrey Church of England Parish Registers*; Riferimento: GUM/1/3, Ancestry.com

[2] Era consuetudine che la Messa venisse celebrata, prima dell'edificazione dell'Holy Cross, presso la sua abitazione.

[3] Cercando nell'elenco dei defunti inumati presso il Cimitero degli Inglesi di Messina, pubblicato da Vincenzo Giorgio Attard, non risulta il suo monumento funebre tra quelli del Cimitero degli Inglesi.

[4] FO 165/36, Palermo 25 aprile 1822. Cfr. http://web.tiscalinet.it/fondazionewhitaker/iwhitaker/dir/chiesaangl.htm

[5]Cfr.https://search.ancestry.it/cgi-bin/sse.dll?indiv=1&dbid=9907&h=1627339&tid=&pid=&queryId=ed25f304a03266c3793b5bb1b48615c0&usePUB=true&_phsrc=Esc852&_phstart=successSource

[6] Censimento federale negli Stati Uniti del 1910 per Mary J Knowles – Illinois, Chicago Ward 28, District 1220, Ancestry.it

[7] Da Ancestry.it risultano sei figli, tre maschi e tre femmine, dei quali però non si ha traccia ad eccezione dell'ultima figlia Mary Julia.

[8] Contea di Cook, Illinois, Stati Uniti, *Archivi di matrimoni e decessi, 1833-1889,* Ancestry.com

Riferimenti bibliografici

Guida per Palermo e pei suoi dintorni di Vincenzo Mortillaro, Marchese di Villabianca, Stamperia Oretea, Palermo 1847

M. Scordato, *Al di là del faro*, Youcanprint, s.l. 2018

Sitografia

https://www.ancestry.com

https://www.iow.gov.uk/Residents/libraries-cultural-and-heritage/Records-Office/

https://search.ancestry.it/cgi-bin/sse.dll?indiv=1&dbid=9907&h=1627339&tid=&pid=&queryId=ed25f304a03266c3793b5bb1b48615c0&usePUB=true&_phsrc=Esc852&_phstart=successSource

http://web.tiscalinet.it/fondazionewhitaker/iwhitaker/dir/chiesaangl.htm

---

Laura Leto, antropologo e storico, è attualmente impegnata nel Dottorato di Ricerca con l'Universidad del Paìs Vasco UPV/EHU che ha come oggetto di studio il Cimitero acattolico dell'Acquasanta di Palermo. Partecipa al Catalogo collettivo delle biblioteche ecclesiastiche italiane in qualità di bibliotecaria e catalogatrice. Collabora al Progetto di ricerca nazionale "Libri, biblioteche e cultura degli ordini regolari nell'Italia moderna attraverso la documentazione della Congregazione dell'Indice" (RICI), per l'identificazione e il trattamento informatico degli inventari dei libri registrati in alcuni manoscritti della Biblioteca Apostolica Vaticana. Ha cooperato, in qualità di operatore didattico, con diverse Associazioni culturali palermitane, in seguito all'acquisizione del titolo di Esperto in Didattica museale.

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

La tosatura delle pecore negli Iblei

Melilli (ph. Nino Privitera)

di *Luigi Lombardo*

Ogni anno le pecore hanno “bisogno” di essere tosate. L’operazione si compie nel mese di maggio e a volte si protrae fino ai primi di giugno. Abbiamo usato il termine bisogno, come fosse un fatto naturale: tale non è, come è evidente. E allora prima della forbice da tosatura cosa facevano le povere bestie per sopportare la torrida estate con un folto vello?

Io credo che nel passaggio dal sistema della caccia-raccolta alla sedentarietà, con la nascita dell’agricoltura e della pastorizia, assieme all’uomo anche gli animali, interessati dall’azione di

colonizzazione degli spazi, abbiano mutato il loro portato fisico delle origini, adattandosi all'azione "civilizzatrice" dell'uomo, regolandosi nei loro ritmi biologici alle esigenze umane.

Dovette essere così che la crescita del vello si adattò alla necessità dell'uomo di avere tessuti caldi per coprirsi, e la lana delle pecore sembrò un ottimo filato da cui ricavare caldo vestimenti.

Naturalmente questa fase fu preceduta dall'uso delle pelli e in particolare del vello delle pecore, che assunse significati e funzioni rituali e cultuali. La leggenda del vello d'oro testimonia questo stadio in cui il vello era un vestiario, seppure di sacerdoti e regnanti, un elemento denotativo ma insieme un "farmakòs", che infondeva la forza dell'ariete da cui il vello si traeva.

Se l'ariete forniva il vello per re e sacerdoti, le pecore e la loro lana fornirono i caldi indumenti per i rigidi inverni. Ecco che allo scuoiamento, seguito allo *scannu* (uccisione) fece seguito l'azione civilizzatrice della tosatura, che in fondo richiama il taglio dei capelli dell'uomo e della sua barba. Sono gesti che accompagnano il processo di civilizzazione umana.

Ho assistito alla tosatura di maggio un paio di volte con il pastore Paolo Carpinteri, vera memoria storica, e col fotografo Nino Privitera, l'ultima in località Piana soprana a Buccheri, credo fosse il 1987. La prima cosa che veniva di notare era l'allegria e lo spirito di amicizia che segnava questo lavoro, molto delicato e pericoloso per le bestie. Paolo Carpinteri, lo scultore della natura, amico di Uccello e mio personale, mi ha guidato nelle varie fasi della tosatura tradizionale.

U tùnniri, come si chiama in siciliano, si svolgeva dunque nel mese di maggio. Il momento esatto era quando seccava una certa erba chiamata *ciatra* (forse la cacciadiavoli), che se mangiata verde provocava un prurito, una fastidiosa *furnicìa*, che spingeva le pecore a strofinare il vello, appena tosato nelle frasche e nei rovi, con la conseguenza che si aprivano gravi ferite nel vello appena tosato.

Per "tocchi" di pecore contenuti (circa cento capi) la tosatura si fa in famiglia, ma quando si ha un bel tocco di animali allora si procede con il cosiddetto invito. È don Paolo Carpinteri a raccontare nell'intervista, che gli feci al tempo delle foto di Nino Privitera qui proposte, la dinamica di reciprocità dell'invito:

«Oggi tocca per esempio alle pecore mie? e allora gli amici pastori si riducono tutti nel mio ovile e si tosano le pecore mie, segue sempre una scialata con pasta, carne di pecora, vino abbondante. In ogni ovile si fa una festicciola. Io quest'anno mi sono *attunnati* le pecore da solo, un poco alla volta, quando sono poche si fa così».

La *scanna* di una pecora, laddove si può fare (quando le famiglie di pecorai sono numerose), è un momento che certamente rinvia a vecchie pratiche sacrificali di cui si è persa la memoria, naturalmente. È rimasto il segno della croce prima di infiggere lo *scannagneddu* (coltello affilatissimo alla lettera scanna agnello) nella gola dell'animale: non è certo uno spettacolo per stomaci deboli!

Lo stesso costume Sergio Todesco annota per l'area messinese [2]:

«[…] tra i lavori che segnano il dipanarsi dell'anno pastorale, la tosatura è quella in cui le prestazioni sono maggiormente ispirate al principio della reciprocità […] tra i pastori di una determinata area geografica, uniti tra loro da rapporti di amicizia o d'interesse, ovvero partecipi della fitta trama di scambi che si crea durante i tempi delle fiere».

La divisione dei ruoli durante la tosatura è sottolineata da questo proverbio:

«A-ttaccu, a pigghiu

a-ttaccu, a scuorciu»

[la lego, la prendo, la lego, la scuoio].

La pelle va ben ripulita senza far danni all'epidermide dell'animale (*nun si pizzulìa)*.

Un altro proverbio citato da Uccello recita con un paragone insolito col mietere:

«Lauri senza siri siminatu

e sta suggiettu ri li mitituri;

all'annu si trova comu ha-statu

a-mmienzu l'acqua, u vientu e li fridduri»[3].

[Grano senza essere stato seminato, e sta soggetto ai mietitori [i tosatori], all'anno si trova come è stato, in mezzo l'acqua, il vento e il freddo].

La vita del pastore era dura e fruttava poco. Oggi, per la riduzione del numero di animali disponibili, i prezzi sono molto più convenienti, per quanto la vita del pastore è sempre "vita errante", che spesso confligge con gli interessi dei contadini stanziali, tra cui i più danneggiati sono i viticultori, in quanto nella torrida estate solo la vigna è verde e appetibile. Le liti sono frequenti, spesso risolte a bastonate.

Per quanto riguarda la tosatura essa oggi è interamente meccanizzata, con speciali macchine tosatrici: qualche volta il pastore interviene con la *fuorficia i tunniri*, per ripulire parti delicate come orecchie e genitali.

La tosatura era una delle parti del lavoro del pastore. I momenti salienti erano scanditi da un vero calendario, che per primo il Minà Palumbo ha voluto trascrivere, riportando un almanacco-calendario del tempo pastorale. Noi ci limiteremo a riportare la parte dedicata alla pastorizia e alle pecore nello specifico [4].

«*Gennaio*. Pastorizia: Pecore. In questo mese le pecore terminano di figliare, di questi agnelli non se ne allevano, perché soffrendo molto pel freddo possono morire, è meglio mandarli al macello un mese dopo la nascita. Per la scarsezza del pascolo il latte va minorando e si ottiene meno cacio. Si sorvegli il clima, e quando minaccia neve si dispone di portar le pecore in luoghi più riparati, in terre di marina che offrono buon pascolo.

Febbraio: Le pecore di alleva montate in settembre si uniscono alle madri, il latte va minorando, si mantenghino perciò nelle terre di marina.

Marzo: Cominciano in questo mese a figliare, sulla fine del mese si danno le mute di pascolo.

Aprile: si continua la *muta* del pascolo alle pecore lattari ogni quindici giorni; si dan pure le mute agli agnelli, quelli nati da febbraro ad Aprile detti cordeschi, *pasturali* ordinariamente non si allevano, quando sono riusciti i primaticci, e si mandano al macello; si fa la conta delle pecore lattari al 15 aprile. Si mescolano i montoni alle pecore per far la monta in maggio. Si fa la vendita dei castrati.

Maggio: Continua la monta: il 20 maggio si fa la tosa, e comincia a diminuire il latte, si licenziano i prezzamari, che devono uscire dalla mandra, si cercano quelli che devono entrare per formare il numero stabilito degli animali. Si fa il piano di mandra pel venturo anno, si stabilisce il numero degli animali, si fa il piano delle terre di marina, di mezzalina e di montagna. Si tolgono le terre da novalizzare, ed in caso di mancanza si pensi a nuovi affitti pagar le terre a prezzo più alto, quando se ne avrà estremo bisogno.

Giugno: Si portano le pecore a' pascoli di monte, e continuano a dare latte abbondante, si vendono le pecorazze, che attualmente sono molto grasse.

Luglio: si continua a mungere sino al 23 del mese, poi si mungono una sola volta, si vendono i castragnelli di undici mesi, si fa la vendita del cacio.

Agosto: si munge una sola volta al giorno sino al dieci si liquidano i conti promodali per saldare i prezzamari; i prezzamari che escono devono saldare il loro dare, come anche si deve saldare il loro avere. Alla fine del mese si fa l'inventario degli utensili.

Settembre: comincia il nuovo anno dell'amministrazione mandra pecore; e si segue il sistema di amministrazione in uso nel proprio paese. Si conoscono diversi sistemi:

1) Mandra alla perfetta società;

2) Mandra per le spese o al gurgo o alla Mistrettese, commandita pastorale;

3) Mandra a spese saputе

4) Mandra pel frutto;

5) Mandra a letto reso.

Si fa il piano secondo il sistema di amministrazione che si presceglie, del numero di pecore di ciascun prezzamaro, che si distingue dal marchio alle orecchie.

Ottobre: Le pecore continuano a figliare, i nati da agosto ad ottobre si chiamano *primmintii*, verso il 15 si vendono gli agnelli, che han compiuto 25 giorni, si comincia a mungere, ma queste pecore chiamansi *lattarotti*. Il quindici del mese si fa la conta delle mugnitoje, che servir deve di guida nella ripartizione del prodotto.

Novembre: Si continuano a vendere gli agnelli per macello, si dividono quelli di alleva dopo due mesi, e si portano in buoni pascoli, o meglio nelle stop, di cui si è fatta fida a tempo opportuno. Il 15 si fa la conta delle mugnitoje: terminano di figliare, si castrano i montoni.

Dicembre: Continuano a figliare e in abbondanza, i figli che nascono da novembre a gennaro si dicono vernerecci, tardii. I freddi aumentano, le pecore, che erano ancora nelle montagne scendono nelle mezzaline, e quelle delle mezzaline scendono nelle terre di marina. Si continuano a vendere gli agnelli, e le pecore a mugnere, e quando i pascoli sono buoni danno abbondante latte, si fa al solito ogni 15 giorni la conta delle mugnitoie».

Ecco dunque dispiegarsi il tempo del pastore: un tempo ciclico segnato dalla riproduzione e dalle nascite, dalla transumanza legata alle stagioni, dal nomadismo che, come detto, ci riconduce a ere

lontane, a sistemi di vita che allora erano prevalenti e oggi continuano a essere ampiamente praticati, perché il pastore è pur sempre "Il pastore errante dell'Asia".

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Note

[1] C. Grisanti, *Folklore di Isnello*, Palermo, 1909, Sellerio, 1981: 88.

[2] S. Todesco, *Le forbici del pastore. Il lavoro e la festa* in «Dialoghi Mediterranei», n. 33, settembre 2018.

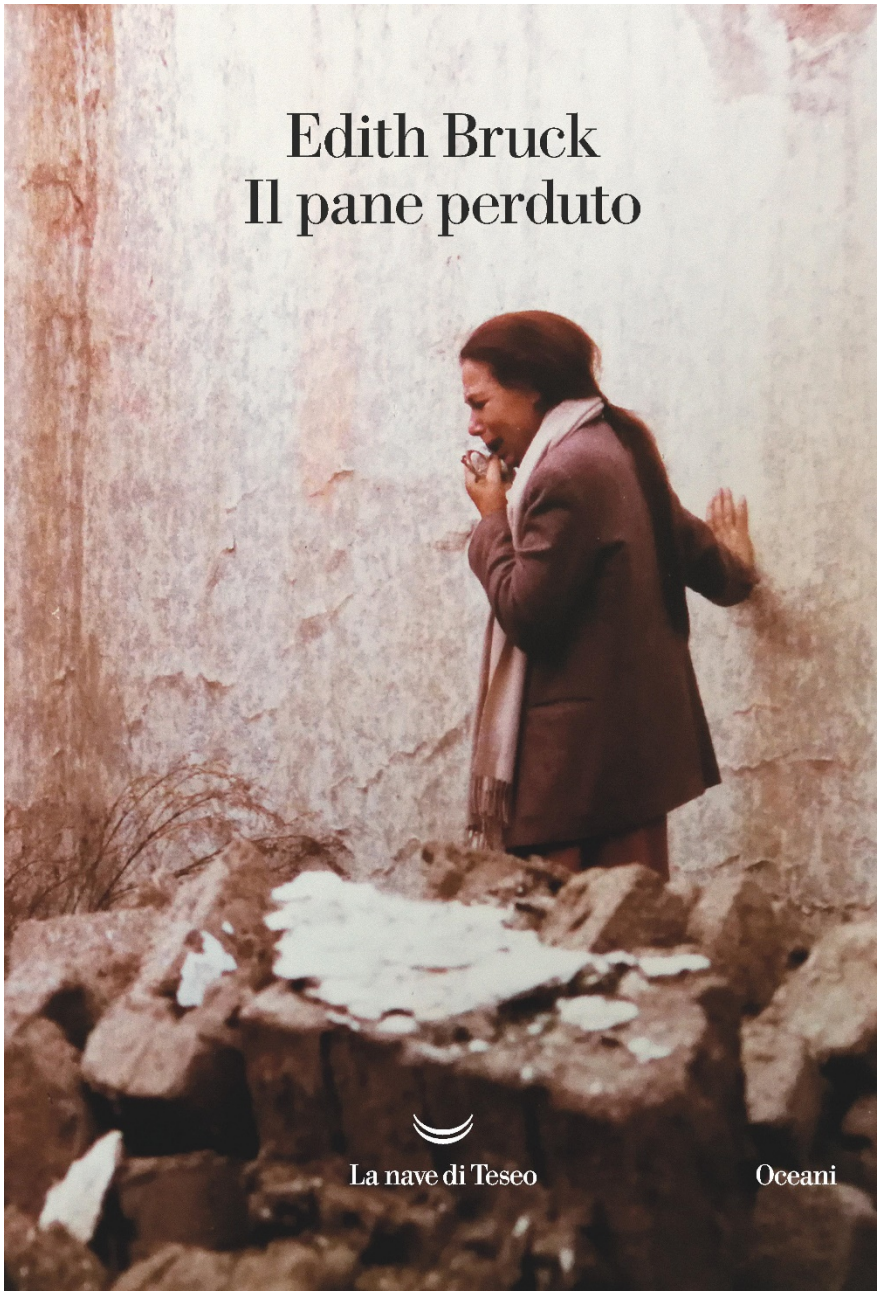
[3] A. Uccello, *Bovari, pecorai e curatuli. Cultura casearia in Sicilia*, Palazzolo, Ass.ne amici della Casa Museo, 1980: 35.

[4] F. Minà Palumbo, *Annuario agrario per l'anno bisestile 1860,* in A. Uccello, op. cit.: 121-132.

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.

Vite parallele nel dramma e nella scrittura



di *Maria Immacolata Macioti*

Subito salta agli occhi, leggendo della travagliata vita di Edith Bruck (*Il pane perduto*, La Nave di Teseo, 2021), un punto di assonanza con Margarete Buber-Neumann [1], al di là delle evidenti differenze: due donne, una tedesca, Margarete, l'altra ungherese, Edith, finite entrambe in campi nazisti. Edith da bambina, Margarete da giovane donna. Edith in quanto ebrea, Margarete, che pure ha ascendenze ebree, in quanto compagna di Neumann. Ma quale è allora l'assonanza, se c'è?

Non si è conosciute con il proprio cognome

In primo luogo, e balza agli occhi, il fatto che entrambe non saranno conosciute con il proprio nome ma con quello di un marito (Edith Bruck) o dei mariti (Margarete Buber-Neumann). Uno strano

destino, dovuto forse anche alla difficoltà del cognome originale, nel caso di Edith. Margarete, nasce Thūring; Edith, Steinschreibel. Ma questa non può essere stata l'unica ragione.

Affinità e diversità: Margarete ha sposato un Buber da giovane. Da lui nasceranno le sue due figlie; il secondo marito, amato con maggiore consapevolezza, da lei già più adulta, le verrà poi sottratto dalla volontà di Stalin. Edith adotta invece il cognome di un suo coniuge (il terzo) che è stato tale brevemente e su carta, sposato per convenienza, data la normativa israeliana, per evitare il servizio militare e presto scomparso dal suo orizzonte.

La scrittura

Ambedue scriveranno. Margarete però non si considera una scrittrice ma, più modestamente, una giornalista. Nel campo di Ravensbrūck ha però conosciuto Milena, la Milena Jesenská amata da Kafka, la destinataria delle sue lettere. E Milena l'ha convinta a vincere le sue esitazioni, dovute soprattutto a modestia: Scriveranno insieme del campo di Ravensbrūck, di quello che ha voluto dire per loro, dei mutamenti intercorsi – a un certo punto si verrà condotti a morte anche lì, non più solo altrove, grazie a treni che da lì partono. Milena però non potrà farlo: muore nel campo. Non ce la fa a sopravvivere. E la sua amica Margarete decide quindi che dovrà procedere lei a raccontare cosa ha voluto dire vivere per anni sotto i nazisti, costrette in una struttura coercitiva, obbligate a una vita di difficoltà e soprusi, a duri lavori, costrette alla fame se non all'inedia. Lei scriverà, una volta rientrata a casa [2], della vita nel gulag e nel campo nazista di Ravensbrūck. Scriverà anche dell'amica Milena [3]. Scriverà del periodo trascorso in Siberia [4]. Forse la scrittura aiuta il superamento dei fatti, dei traumi subiti.

Edith Bruck invece fin da bambina intende scrivere. Ha in mente tutto quello che vuole mettere su carta e non rinuncerà mai a farlo, nonostante le difficoltà della sua vita, nonostante il primo giovane marito sia duramente contrario. Scrivere per lei è una irrinunciabile priorità. Da quando starà in Italia, scriverà in italiano.

Quindi, due scrittrici: ma la più giovane appare, in questo senso, più determinata, più consapevole. L'altra lo sarà, ma non si reputa, almeno inizialmente e per quanto ne sappiamo, una vera e propria scrittrice: è giocata da una certa modestia di fondo.

Probabilmente entrambe saranno aiutate, nella vita successiva al periodo nei campi di concentramento, dalla scrittura, anche se non sempre scrivere basta: di Edith sappiamo che ha passato la vita tra forti dolori fisici, certamente legati a quanto le era occorso. Di Margarete non sappiamo abbastanza: il suo fisico era tremendamente provato ai tempi della prigionia, prima in Siberia, poi in Germania. Certamente il suo viaggio di ritorno è stato duro e faticoso, tanto che lei è giunta a casa nonostante grandi difficoltà nel muoversi, nel camminare, nel pedalare. Ma non sappiamo molto dei tempi successivi, al contrario di quanto avvenuto con Edith.

Le famiglie di origine

Entrambe vengono da famiglie piuttosto tradizionali, in cui ci sono entrambi i genitori e vari altri figli oltre a loro. Ci si attende dai figli che studino o che vadano a lavorare, nella famiglia di Edith: e infatti i più grandi sono nella città di Budapest, dove è più facile trovare lavoro.

Anche il padre di Margarete vorrebbe impegno nello studio o un discreto lavoro: ma le figlie sono, al riguardo, un po' ribelli. Aiutate in questo da un maggiore benessere economico e da una madre indulgente verso i loro desideri. Diverranno socialiste: una scelta detestata dal padre.

In casa di Edith c'è invece pochissimo denaro, bisogna fare i conti con le quotidiane difficoltà economiche.

Differenze sociali

Ci sono certamente evidenti, forti differenze di ceto: la famiglia di Margarete è ascesa alla media borghesia, il padre guadagna abbastanza bene. Ha tendenze autoritarie, mitigate dalla moglie, più intesa a comprendere i figli, i loro desideri e comportamenti.

Il padre di Edith è più modesto in termini di riuscita sociale, la famiglia sopravvive con difficoltà. Il peso di una famiglia numerosa si fa sentire [5], condiziona la loro vita sia prima della cattività, sia subito dopo: almeno una delle sue sorelle è risoluta a sfuggire alla povertà, si impegnerà con durezza in questo senso e il suo atteggiamento peserà sulla giovane Edith da poco uscita dalla prigionia.

Il legame con la madre

In entrambi i casi mi sembra si possa dire che le due, Margarete e Edith, hanno un più stretto legame con la madre che non con il padre. Margarete anzi con il padre non si trova affatto bene, e lui è critico verso questa figlia scriteriata, anche se sarà pronto a soccorrerla quando si troverà in difficoltà con il marito e i suoceri Buber.

Edith porta con sé il ricordo dei genitori, ma soprattutto della mamma, dei suoi discorsi sulla terra di Palestina, terra di latte e miele. Un bacio della mamma è considerato un raro, significativo premio.

Sorelle, fratelli

Margarete ha alcune sorelle: una in particolare, Babette, le è più vicina delle altre, dei fratelli. Forse anche perché ha sposato un uomo interessante, Willi Mūnzenberg, uno dei fondatori del Comintern. Che tuttavia negli anni '30 entrerà in conflitto con Stalin. I due sono certamente vicini ideologicamente, un punto di appoggio per Margarete. Sono presenti nei momenti di maggiore difficoltà. Alla liberazione Willi però non riuscirà a tornare a casa: probabilmente, verrà ucciso durante la fuga dalla Francia occupata dai nazisti: si ipotizza, da qualche agente di Stalin. Un destino che una volta di più sembra avvicinare le due sorelle.

Diversa la situazione di Edith, che da prigioniera sta con la propria sorella Eliz [6], che ha cinque anni più di lei e che cerca di aiutarla, di darle buoni consigli, di prendersene cura per quanto possibile. Insieme passano nel campo di Dachau; poi otto giorni di viaggio e giungono a Christianstadt. Ci stanno per cinque settimane, poi ancora in viaggio, nella neve e nel gelo, con scarso cibo. Eliz l'aiuta a camminare, ad andare avanti anche quando lei non sente più le gambe, è debolissima a causa anche di una protratta diarrea. Dopo cinque settimane – la cifra si ripete – sono a Bergen Belsen. Poi, a Celle, a 30 km. da Bergen Belsen. La ragazzina si innamora, la sorella più grande veglia su di lei, la esorta a fare attenzione: lei, di 18 anni, non ha mai baciato un uomo.

Passano i giorni, i mesi. Dopo cinque mesi dalla loro liberazione a fine 1945 le due sorelle giungono a Budapest. Vanno prima all'AJDC, dove vengono dati loro un certificato e un po' di denaro. Poi corrono a cercare la sorella Margo. Margo è ormai vedova, con un bimbo, Tomika. Lei chiede notizie della madre: loro speravano di trovarla là o di avere notizie da Margo, anche se subito una sorvegliante aveva detto alla piccola Edith che sua madre era il fumo che vedeva andare verso l'alto, e che forse era diventata sapone. Budapest è piena di russi, su cui circolano storie tremende.

Le due vanno a Debrecen a trovare la sorella Leila: che sembra però distante e fredda. Finalmente tornano dal lavoro il fratello Peter e il marito di Leila, un commerciante che fa traffici di sale e farina con la Romania. Ma vivere lì è psicologicamente difficile, le due sorelle reduci dai campi temono di essere di peso: torneranno nel paese di origine, nella vecchia casa: Leila aveva detto che con il loro ritorno le sorelle le avevano tolto dieci anni di vita.

Peter si sposa, accoglie Edith e Eliz per qualche tempo: ma Eliz va via presto, va a Budapest e si imbarca per Israele. Il fratello vorrebbe che Edith sposasse un vecchio amico del padre, che si sistemasse; lei odia l'idea. Decide di andare da Margo in Romania: Margo si è risposata ma non sembra felice. Durante il viaggio è costretta ad attendere al confine, alloggia presso una famiglia che le porterà via i gioielli affidati a lei dal fratello. Poi giunge Tibi, cognato di Margo, e si parte per Praga.

Relazioni con uomini

Margarete vive due amori; il primo, per il giovane Rafael Buber, figlio del noto filosofo Martin Buber, rianimatore del cassidismo. Da Rafael, sposato non appena raggiunta la maggiore età, avrà due figlie, una delle quali nata prima del matrimonio. Ma Rafael, che sembrava critico verso il padre, ideologicamente vicino a Margaret, è ormai cresciuto, si lascia alle spalle le idee giovanili, rientra in famiglia: il rapporto con Margarete si esaurisce e si inasprisce, i Buber le impediranno di vedere le figlie, a lungo. Poi, il suo secondo grande amore, Neumann. Che finirà però con l'essere arrestato e portato in un ignoto carcere russo, ucciso a causa delle sue divergenze con Stalin, che all'epoca ipotizzava accordi con Hitler e non apprezzava tutto ciò che Neumann aveva fatto per contrastarne l'ascesa. Margarete rimarrà sola. Sola in un Paese che non è il suo, tra gente che poco per volta evita di avere rapporti con lei, per paura delle possibili conseguenze. Ma è una donna, non è più una ragazzina. Ha fatto le sue esperienze, vivrà con una certa consapevolezza i suoi anni in un lager russo, in Siberia prima; e poi, a Ravensbrūck. Rientrata a casa, scriverà e racconterà di Milena e di Ravensbrūck, testimonierà in merito, quando necessario.

Edith è invece una ragazzina, certamente rimasta molto colpita da quanto le è successo, non in grado di elaborare bene il lutto per la perdita di padre e madre. Si innamora facilmente, in genere di ragazzi che si rivelano quasi subito sbagliati. Pensa di amare Tibi, il cognato di sua sorella. Lui tiene in realtà alla propria vita, non intende affatto cambiarla per lei. Matrimonio? Non è il caso, forse più avanti. Intanto i due stanno insieme, la ragazzina resta incinta. Perde il figlio. Tibi non ha alcuna intenzione di sposarla. Le sorelle si preoccupano per Edith, la mandano per qualche mese in un kibbuz: lei studia inglese, scrive qualche poesia, legge. Poi il ritorno a casa da Margo. Una casa piccola, dove manca lo spazio: lei dovrà ancora dormire in camera con Tibi. E si arriva a un incidente: lui e un amico maneggiano una pistola. Parte un colpo, Edith è ferita. Starà 15 giorni in ospedale, ne uscirà con una prognosi di tre mesi. Tutta la città parla di questo scandalo. Eppure Milan, con cui avrebbe dovuto uscire la sera in cui era stata ferita, la va a trovare, le porta fiori e dolci, le dice di amarla. Vorrebbe sposarla. Lei ha solo 16 anni, si reputa troppo giovane. Soprattutto, non ne è innamorata. Ma poi cede alle pressioni generali. C'è stato un problema con suo cognato, accusato di traffici, ricercato dalla polizia, fuggito in Germania. Lei, Milan, Margo preparano il matrimonio e la fuga.

Edith descrive il matrimonio, il cibo, il vestito bianco avuto in prestito, il ritardo del rabbino, la difficoltà di stare in tanti sotto il baldacchino, Milan che dopo aver bevuto dovrebbe rompere il bicchiere e a lungo non ci riesce [7].

Ancora pochi giorni, poi la fuga, le difficoltà al confine, l'ingresso in Germania, l'arrivo nel campo di Gerestriet: dove ci si prepara ad andare in Palestina. Poi Margo e figli partono. Gli altri, tra cui

Edith, attendono. E non si capisce perché debbano tanto attendere: due mesi. Poi, finalmente, la partenza: è ormai la fine di agosto del 1948.

Voci sulla condotta poco saggia della ragazza si sono intanto sparse un po' ovunque, sono arrivate fino in Palestina. Il matrimonio con Milan non regge. Lei vivrà un ulteriore, negativo tentativo con un ragazzo conosciuto durante il viaggio verso la nuova terra, Gabi. Con lui c'è, stando agli scritti della Bruck, un forte accordo sessuale. Lui però è geloso, anche perché spesso la deve lasciare, visto che lavora su una nave ed è assente. A un certo punto, la picchia. Più volte. Quindi, un ulteriore divorzio e poi, per motivi pratici, ancora un matrimonio, *pro forma*, con quel Bruck da cui lei prenderà il cognome. Questa volta i coniugi staranno insieme una mezza giornata in tutto, seduti a chiacchierare su una panchina.

Le traumatiche vicende vissute da ragazzina hanno certamente pesato a lungo, fortemente, su di lei, sui suoi comportamenti, sulle scelte amorose sbagliate, oltre che sulla sua salute duramente compromessa [8].

Margarete è più matura quando le cose volgono al peggio, saprà adattarsi quanto basta per sopravvivere, ma senza venire meno ai suoi tratti caratteriali di fondo, di serietà e impegno verso chi è in difficoltà, alle scelte politiche che l'avevano vista in un'area comunista o socialista: comunque, di sinistra.

Il lavoro

Entrambe, la Buber-Neumann e la Bruck, sono state grandi lavoratrici. Margarete, interessata alle possibili novità pedagogiche, ha seguito dei corsi per diventare maestra di scuola materna; si accosta poi all'Istituto Lichtenberg, vicino Berlino: il direttore, Karl Wilker, è un noto riformatore, pedagogo e medico. Entra poi in contatto con l'organizzazione KiHi, intesa al soccorso di bambini bisognosi. Si dedicherà quindi al lavoro da giornalista nella redazione della 'Internationale Pressrkorrespondenz': lì si dà molto spazio a quel che accade a Mosca. Margarete è spinta a lavorare anche dal desiderio di affrancarsi dal sostegno economico del padre.

Edith, spinta dalle circostanze, dalla necessità e dalla sua stessa natura a fare, a tentare diverse attività, dal lavoro in un bar alla pulizia di edifici e case, dalla danza alla recitazione e poi al cinema, senza mai dimenticare la scrittura, mostra una personalità decisamente più poliedrica.

Enormi diversità, quindi, tra la storia di Margarete e quella di Edith. Eppure ci sono varie assonanze. Una è certamente quella della narrazione.

Testimonianza e dolore

Entrambe hanno passato larga parte del proprio tempo raccontando, per scritto e a voce, quello che erano i campi, il comportamento dei tedeschi, i tentativi di sopravvivenza dei prigionieri. Il dolore e la morte di tanti. Non si tratta di testimonianze indolori. Entrambe hanno molto sofferto e soffrono durante gli anni di prigionia e poi nei lunghi, restanti anni di vita. Margarete di questo accenna soltanto. Edith, invece, è consapevole della matrice remota dei suoi malesseri fisici e non trova sbagliato parlarne. In questo caso, la narrazione suscita ricordi e quindi affanni, dolori. Ma forse anche prelude al superamento del dolore, forse aiuta la protagonista nella sopravvivenza [9]

E poi, mentre sto finendo di leggere, ecco che mi imbatto in un'altra importante, significativa vicinanza: entrambe queste donne rifiutano l'odio verso chi ha reso la loro vita così difficile.

Il libro *Il pane perduto* si chiude con una Lettera a Dio. Questa termina ricordando i tre più frequenti interrogativi che vengono in genere posti all'autrice: se crede in Dio, se perdona il Male e se odia i suoi aguzzini:

«Alla prima domanda arrossisco come se mi chiedessero di denudarmi, alla seconda spiego che un ebreo può perdonare solo per se stesso, ma non ne sono capace perché penso agli altri annientati che non perdonerebbero me. Solo alla terza ho una risposta certa: pietà sì, verso chiunque, odio mai, per cui sono salva, orfana, libera e per questo Ti ringrazio, nella Bibbia Hashem, nella preghiera Adonai, nel quotidiano Dio» [10].

Questo mi sembra un punto di riscontro importante: al di là di tutto quello che è loro capitato, che hanno subìto, al di là delle loro vite sconvolte, della salute compromessa, Edith Bruck così come Margarete Buber-Neumann e tante altre sono state capaci di respingere la forte tentazione dell'odio. E molti uomini hanno fatto scelte analoghe. Un tratto, questo, che mi sembra da sottolineare nella sua positività ed esemplarità. Un fatto da ricordare perché sia di esempio in una società sempre più lacerata da ingiustizie sociali, da sperequazioni, da discriminazioni e detestazioni tra coloro che hanno molto e altri che hanno molto poco.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, Luglio 2021

Note

[1] Margarete Buber-Neumann (Potsdam21 ottobre 1901-Francoforte sul Meno, 6 novembre 1989). Si tratta di una delle protagoniste del mio libro *Libertà e oppressione Storie di donne del XX secolo,* Napoli, Guida Editori 2020.

[2] M. Buber-Neumann, *Prigioniera di Stalin e Hitler,* Il Mulino1994 (1985)

[3] *Milena, l'amica di Kafka,* Adelphi 1986.

[4] V. anche il suo *Da Potsdam a Mosca,* il Mulino, 2000.

[5] Edith racconterà di un dono prezioso che viene dato a lei bambina: due nastri rossi per i capelli, e la sua preoccupazione perché uno le viene sottratto.

[6] Diversi i nomi dei familiari in *Il pane perduto,* Milano, La Nave di Teseo*,* 2021, riconoscibili comunque i personaggi.

[7] Vicende tutte da lei poi narrate in *Chi ti ama così,* Marsilio Venezia 2015 (1959)

[8] Ne parla a lungo in *Signora Auschwitz Il dono della parola,* Marsilio Venezia 2014

[9] Il tema ha un grande spazio nel libro di cui si è accennato, *Signora Auschwitz.*

[10] E. Bruck, *Il pane perduto* cit.:123.

APPENDICE

Nota cronologica su Edith Bruck (n. 11152)

1920 21 aprile. Nasce a Milano Nelo Risi

1932 3 maggio. Nasce in Ungheria, a Tiszakarád, al confine con l'Ucraina, in una famiglia ebrea con molti figli, poverissima, Edith. Lei, la sorella Eliz e il fratello Laci dormono in una stanza, i genitori in cucina. Un'altra stanza ha un tetto di canne, ci passa l'acqua. Gli altri figli, Laila, Margo e Peter, vivono e lavorano a Budapest. Il padre è macellaio e commerciante, ma i suoi traffici non portano grandi entrate. La bambina cresce e ruba, a volte, uova e galline a vicini abbienti.

1944 il primo forzoso viaggio di Edith: verso il ghetto del capoluogo e poi, a fine maggio, verso Auschwitz (4 giorni di viaggio). All'arrivo, viene separata dalla mamma, che verrà cremata. A seguire, andranno a Kaufering, lager piccolo, dove non si lavora. C'è fame, gelo, pidocchi. Poi a Landsberg, uno dei tanti sottocampi di Dachau e poi a Bergen-Belsen. Poi cinque settimane di marcia e di nuovo a Bergen Belsen, nel campo maschile, pieno di cadaveri nudi. Gelo, fame. Poi a un certo punto i prigionieri si rendono conto che i tedeschi non ci sono più.

1945 È la liberazione: arrivano una jeep e poi un camion con americani che inondano tutti di DDT. Lei, Edith, compie lì 14 anni. Staranno lì due mesi, lei e Judit, in ospedale, si rimetteranno un po' in sesto. Poi da Bergen Belsen vanno a un paese vicino, Celle, dove danno loro dei documenti.

E ha inizio il viaggio di ritorno: viene detto loro che saranno rimpatriate tra gli ultimi in quanto ungheresi: si avviano quindi senza attendere il turno del rimpatrio. Alla stazione di Bergen Belsen prendono un treno merci che trasporta carbone, diretto a Pilsen, in Boemia. Da lì raggiungono Bratislava. Rifocillate al centro di assistenza, poi a Budapest. Lì ricevono un aiuto in soldi al centro di assistenza, poi ritrovano la sorella Mirjam: ha con sé il figlio Tomika, suo marito, spiega, è morto dopo una marcia verso i campi. Aveva fatto a lungo lavori forzati.

La sorella dà loro abiti puliti, le ospita per poco tempo: il cibo è contato. Andranno allora verso la casa di Sara, dove c'è il fratello David. Sara le accoglie freddamente, impone loro di lavarsi. Lei, bella, elegante, bracciali d'oro ai polsi. David arriva e spiega come sia morto il loro padre: lui lavora con il cognato in una fabbrica di vernici.

Dopo un po'le due sorelle decidono di proseguire per il loro paese, di vedere cosa è successo alla casa: la trovano svuotata, la Singer rotta, qualche foto emerge dal letame che trabocca dalla vicina stalla. Judit decide di andare nella Terra Promessa, vuole portare con sé la sorella: ma Edith vuole scrivere e non vuole essere comandata.

Fine 1945 Edith inizia a scrivere, in ungherese, un racconto autobiografico. Lo perderà nella fuga in Cecoslovacchia, insieme ad alcune poesie dedicate alla madre.

Mirjam sposa un cugino rimasto vedovo, vanno in Cecoslovacchia. Judit parte per la Palestina. Lei che non ha voluto seguirla resta da Sara, una Sara sempre più gelida. Poi, un incidente con un ospite di Sara che la aggredisce e Sara la manda via: non si vedranno più per venti anni. Edith va dal fratello, dorme nella stessa stanza con lui e la moglie, divisi da un telo. Il fratello vorrebbe sistemarla, la spinge a fidanzarsi con un amico del padre: che presto parte per il Canada. Davide vende la piccola casa della moglie e organizza la fuga della sorella in Slovacchia. Le dà qualche gioiello comprato con il ricavato della vendita della casa.

1946 Capodanno. Edith è a Bratislavia. La accoglie Alex, ex compagno di lager del fratello, che ha una casa grande e semivuota, con varia gente: lei capirà poi che intendono partire per la Palestina. Dovranno presto andare in un campo di transito in Germania, alla periferia di Monaco. Si viene a sapere che la nave su cui era imbarcata la sorella era stata sequestrata dagli inglesi, i migranti sono a Cipro. Edith con altri segue un lungo addestramento. Ha a che fare con un uomo che la possiede, di cui si era innamorata, che forse le ruba i gioielli.

Poi, la notizia: è nato lo Stato di Israele. Lei, su un camion per Marsiglia: la prima volta che vede il mare. In un campo di raccolta, poi su l'Arca di Noè: siamo a fine agosto.

1948 primi di settembre. Si parte per Israele. Edith sta male, vomita tutto il tempo, il marito a sua volta non abbandona la cuccetta. Ci sono ebrei dello Yemen, del Marocco, dell'Algeria. Poi, lo sbarco: verranno portati in un campo tra Tel Aviv e Haifa.

3 settembre '48 Fa un gran caldo, in fila per ore per i pasti, si sentono "Maledizioni e parolacce" (E. Bruck, *Chi ti ama così,* Marsilio Venezia 1974 [2015]*:* 88). Non sembra la terra di latte e miele vagheggiata dalla mamma. Nel campo le dicono che Eliz e David sono già nel paese: lui, con moglie e figlio in una cooperativa agricola. Va a trovare Margo, che spiega come Eliz sia ad Haifa con il marito sposato a Cipro e abbiano un figlio, Haim. A Tel Aviv c'è uno zio Joel. Una famiglia che in qualche modo sembra potersi ritrovare, quindi. Ma intanto i rapporti con il marito peggiorano.

Edith parte in autostop per raggiungere Eliz, felice di vederla: conosce il figlio, il marito. Ma non vuole rimanere, prende un altro passaggio per rientrare. In città re-incontra un ragazzo che era sulla nave, Gabi. Poi va da David suo fratello, scopre che lui ha problemi di cuore, la moglie di polmoni: non molto adatti a lavorare la terra.

Trova lavoro: fa le pulizie in un ospedale militare, oltre che nelle case di vari medici. Prende una stanza in una famiglia con varie persone, ci si trova bene anche se chi rientra tardi deve attraversare il locale dove lei cerca di dormire. «Piano piano riacquistavo la fiducia nella gente» (Ivi: 97). Con il marito le cose sono finite. Lei ha 17 anni.

1949 Sposerà un Gabi, un amico cuoco pensa al cibo. Una settimana di sesso, poi lui riparte in nave. Lei con una conoscente fanno le pulizie nell'ospedale militare di Haifa: cosa che non piace molto al giovane marito che parte, ritorna, riparte, non apprezza che lei scriva, non vuole figli ma solo lei. Vanno avanti così per mesi. Spinta dal marito, lei lascia l'ospedale e va a lavorare al caffè Nizza, dove vende gelati. Segue un corso di ebraico, prende un diploma di cameriera professionale: e trova lavoro in un ristorante sul lungomare di Haifa. Guadagna ormai bene, ma ha problemi con clienti avvinazzati. Poi il marito ha per due volte atti di violenza nei suoi confronti: «Cominciò a picchiarmi per delle sciocchezze e una volta fu presente anche mia sorella. Io non ragionavo più, ero incapace di lasciarlo, mi detestavo perché sposandolo avevo sbagliato ancora una volta, e non sapevo che fare» (ivi: 100). Con fatica lei lo lascia, raggiunge la sorella. Più volte, con Gabi, si riprendono e ancora si lasciano. Lei continua ad andare al lavoro: lui a casa ha distrutto tutte le sue cose. Conosce dei comunisti, e uno le regala un libro di poesie di József Attila: lei ne è beata. Il cognato le spiega presto che gli ortodossi non apprezzano affatto i comunisti. Lei divorzia, ma presto capisce che o si risposa o dovrà fare il servizio militare: si risposa ufficialmente con Tomi Bruck, da cui anche divorzierà quasi subito. Un matrimonio formale: passeranno un unico pomeriggio insieme parlandosi seduti su una panchina.

1952 Lei ha ormai venti anni. Intanto, studia e legge tutto quello che le capita. Sente intorno a sé un certo biasimo sociale. Lei cerca di spiegare, di spiegarsi: «Rispondevo che non sapevano comprenderci. In Germania avevamo perso tutto e tutti e sposavamo per non restare mai, neanche un istante, soli. Vivevamo la vita giorno per giorno ancora sotto l'incubo della morte. Eravamo rimasti orfani molto giovani, senza un appoggio morale, senza una casa, con poca salute, parecchi bruciati per sempre. In città c'erano trenta divorzi al giorno e tutti di giovani come me. È difficile trovare da soli la giusta strada…» (E. Bruck, *Chi ti ama cosi,* cit.: 107).

Parte per Atene con un gruppo di ballo. Passerà poi al Gruppo Max con cui andrà a stare a Zurigo. Quindi, spostamento per lavoro a Napoli: e l'Italia le piace subito, impara presto l'italiano, anche se si stupisce per certi ritardi, v. l'uso del bikini, a Napoli apparentemente sconosciuto. Poi Lilli, danzatrice del ventre, si deve sposare con Simon e va a stare a Roma: Edith va con lei. Vanno a stare in via Vaina 8. Edith è colpita dall'alto numero di mendicanti, dalle tracce evidenti nelle case, nei muri, della recente guerra. Si iscrive a un corso di inglese, cerca di imparare i verbi italiani. Poi Simon e Lilli vanno in Sicilia e lei trasloca in una stanza ammobiliata non lontano da Piazza di Spagna. Mangia con i padroni di casa o, su suggerimento della proprietaria, da Otello: dove va molta gente del cinema. Lì incontra Tonino Cervi e una signora, Nadia: tramite lei finisce col lavorare in un istituto di bellezza. Lo frequentano la principessa Torlonia e Paola Ruffo di Calabria, Valentina Cortese e Anna Magnani, che la colpisce per il viso intenso. Guadagna 80 mila lire al mese, per lei tanto. Ma le pesa la proprietaria. Le pesa l'arroganza della Martinelli, che vuol essere chiamata contessa Mancinelli Scotti. Conosce molte celebrità.

1957 Incontra in un gruppo di amici Nelo Risi. In *Il pane perduto* scrive: «Nelo, l'uomo eletto tra milioni di uomini, mi si dava e scompariva. Mi cercava e mi abbandonava. Mi voleva e non mi voleva» (115).

1958-'59 riesce a riscrivere in italiano quello che poi sarà *Chi ti ama così.*

1959 Esce il suo primo libro, *Chi ti ama così,* Lerici, autobiografia, v. infanzia in riva al Tibisco e la Germania dei lager.

Si sposa con Nelo Risi, in Campidoglio, celebra Francesco Fausto Nitti, uno dei fondatori di Giustizia e Libertà.

2015 17 settembre. Muore Nelo Risi.

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 le più recenti 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); *Libertà e oppressione Storie di donne del XX secolo* (2020).

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

La didattica a distanza nell'Università. Voci degli studenti e spunti per una riflessione

di *Veronica Mesina*

Qual è l'impatto che la didattica ha avuto sugli studenti e sui loro vissuti personali? Questa è la domanda da cui muove questa indagine ancora in divenire [1]. Preliminarmente è necessario che io ponga delle avvertenze precauzionali. Durante il mio lavoro di ricerca e lettura mi sono imbattuta in una letteratura le cui dimensioni hanno avuto, ironicamente forse, una crescita esponenziale dall'insorgere della pandemia fino ad oggi. È difficile approcciarsi alla tematica senza il timore che ciò che ci si appresta ad esporre non sia già stato detto in mille altre forme, talvolta migliori. In questa circostanza, inoltre, più volte mi son domandata e continuo a domandarmi quali siano i confini e i limiti temporali perché un lavoro di ricerca possa dirsi un lavoro scientifico – e con questo aggettivo non intendo neutrale – che accresce il sapere sulla realtà, e non semplicemente merce all'interno del bulimico mercato delle pubblicazioni.

Abbiamo avuto e tuttora abbiamo di fronte ai nostri occhi un fenomeno di una portata epistemologica inaudita, eppure già dopo una settimana dal *lockdown* cominciavano a moltiplicarsi le pubblicazioni e gli interventi pubblici. Nello specifico, specie nella fase iniziale, era naturale domandarsi: in un momento in cui l'attendibilità dei dati e delle statistiche è ancora in costruzione, quali sono le tempistiche per un lavoro di effettivo valore scientifico intorno a questioni di salute pubblica e società?

Nondimeno, per un beffardo rovesciamento delle priorità, se è vero che son stati redatti innumerevoli articoli sulla spersonalizzazione indotta dall'uso delle mascherine, è altrettanto vero che sono veramente esigue, per non dire assenti, pubblicazioni che si dedichino a un'indagine delle voci di chi, da un anno a questa parte, ha vissuto i piaceri e dispiaceri della DaD come studente universitario [2].

Senza avere la pretesa di dichiarare gli studenti universitari come le uniche vere vittime senza voce di questa pandemia, questo articolo si propone, con consapevolezza prospettica e parziale, di esprimere e riflettere sulle parole di chi la pandemia l'ha vissuta come studente universitario, ma anche come persone con i propri specifici problemi e le proprie specifiche esigenze, materiali e contingenti.

In quest'ottica, il presente contributo si strutturerà come segue: due sezioni preliminari di inquadramento generale della situazione pandemica e dei meccanismi che essa ha innescato, tanto sul piano delle *agency* collettiva quanto sul piano delle discorsività prodotte; infine, la penultima sezione – seguita poi dalle conclusioni – si focalizzerà specificatamente sulla DaD e sulle interviste, da me raccolte tra maggio e luglio 2020, ad alcuni studenti universitari.

La collettività ai tempi del Covid

A marzo del 2020 il nostro Paese stava attraversando quello che possiamo definire senza troppi giri di parole il momento più critico della pandemia e, senza eccessivi azzardi, uno dei momenti più difficili della sua storia repubblicana. Tra la fine di febbraio e l'inizio di marzo sono dieci i comuni in Lombardia e uno in Veneto che vengono dichiarati zona rossa – non si entra e non si esce da questi comuni. Nel marzo 2020 l'Italia è la seconda nazione più colpita al mondo. Si assiste ad un'esponenziale crescita dei casi e delle morti, che ha come conseguenza diretta l'adozione da parte del governo italiano di drastiche misure di contenimento del contagio. Dal 5 di marzo viene sospesa su tutto il territorio nazionale ogni sorta di attività didattica e dal 9 il presidente del Consiglio Conte dichiara l'Italia come zona protetta – senza distinzioni di zone: gli unici spostamenti autorizzati devono essere motivati da ragioni di lavoro, salute o necessità.

Da questo momento in poi fino all'estate, la vita sociale in Italia – e in un secondo momento, nel resto del mondo – è costretta a un mutamento forzato: niente più aperitivi dopo lavoro, niente più cene con amici o in famiglia, niente più cinema, teatro e concerti, niente più passeggiate al parco, niente più momenti conviviali tra anziani e niente più lezioni, né a scuola né all'università. Ma, mentre le strade delle città si fanno deserte e spettrali e gli ospedali – come molti ripetono – «le trincee» in cui si affronta con dedizione e disorientamento il virus, lo spazio domestico si riempie. Le porte di casa varcate le quali, fino a quel momento, si accedeva alla sfera dell'intimo, diventano ora il luogo dove i confini del pubblico e privato sfumano progressivamente fino a scomparire.

In un primo momento di spaesamento iniziale, son state attuate una serie di strategie di salvaguardia della socialità tramite l'uso di internet e delle varie piattaforme social e peculiarmente in Italia – per la salvaguardia della prossimità più prossima – tramite l'uso dei balconi. Nel primo approccio al domicilio coatto i balconi son stati i veri protagonisti: teatro di concerti e iniziative di solidarietà [3], si son proposti come luogo nel quale poter esorcizzare l'angoscia e rinnovare un senso di comunità.

«Sono nate così le pratiche più disparate e bizzarre: flash mob sui terrazzi con canti e balli, aperitivi virtuali sui social, lenzuola appese ai balconi con arcobaleni colorati e la scritta 'Andrà tutto bene', frase ripetuta come un mantra senza avere precisa cognizione del quando e come e se tutto sarebbe finito. Così si è cercato un surrogato di socialità per esorcizzare la paura e al contempo preservare il (proprio) corpo dal contagio. Questo surrogato, veicolato dai social, si concretizza nella forma di appuntamenti definiti e veicolati online, a volte supportati da artisti o perfino da radio (come nel caso della trasmissione a radio unificate dell'Inno di Mameli di venerdì 20 marzo). Sono rituali collettivi in cattività, ciascun individuo confinato sul proprio terrazzo o balcone, ma al contempo unito ad altri confinati, i quali generano, attraverso la musica e il canto, l'effervescenza collettiva descritta da Durkheim (1912). Sono riti di una religione civile (Bellah 2009) che non credevamo ci appartenesse come popolo italico: esporre la bandiera tricolore dal balcone, cantare l'Inno di Mameli, mettere il tricolore e un cuore azzurro su Instagram o Whatsapp» [4].

Questo fenomeno è andato via via dissipandosi con l'aggravarsi della situazione e lo stabilizzarsi dello stato di emergenza. Le persone, piano piano, hanno dovuto riadattare i loro stili di vita a una sedentarietà fisica e mentale, aggravata dalle specifiche problematiche familiari e sociali – spesso gravi come emerge dal rapporto annuale ISTAT del 03/07/2020 [5]. Inoltre, il moltiplicarsi di notizie e continui aggiornamenti sui dati della pandemia e, ancor più, le immagini di una Bergamo straziata [6], che dal 18 marzo hanno iniziato a popolare le prime pagine dei principali quotidiani del paese, hanno posto una battuta d'arresto sulle grandi manifestazioni sonore ai quali nei giorni precedenti la maggior parte delle città aveva dato sfogo. Le immagini che ritraevano le strade Bergamo – in quel momento, la provincia più colpita dal virus – attraversate dai camion dell'esercito, che trasferivano le salme in altre città resesi disponibili per la loro cremazione, hanno sprigionato uno sgomento che ammoniva la collettività al silenzio e alla riflessione. È nato tutto un dibattito sull'appropriatezza di tali flash mob: alcuni lo consideravano irrispettoso nei confronti del lutto che le persone dell'area di Bergamo e altre regioni del Paese stavano affrontando in quel momento [7].

I discorsi e la pandemia come fatto sociale totale

Nel momento in cui la storia fa il suo solo ritorno a gran voce nelle nostre vite, un'altra dialettica che si impone è quella tra il lessico aggressivo e il lessico rassicurante che, facendo appello in un caso sul principio di autorità e nell'altro sul principio di fiducia, ha caratterizzato le discorsività degli attori coinvolti nel dibattito pubblico – giornalisti, divulgatori scientifici, medici e figure istituzionali in generale [8]. Le tv nazionali, le dirette streaming, gli articoli dei giornali hanno via via intessuto la fitta trama discorsiva attraverso la quale il virus veniva testualizzato e la *comunità immaginata* [9]: il virus come il nemico invisibile e l'Altro come sospettato e possibile untore; l'odio verso i *runners* e l'attentato alla salute pubblica; il ritorno alla metafora della natura o della divinità come punitiva; l'assalto ai supermercati e le iniziative di raccolta di beni di prima necessità; la metafora della guerra e l'eroicizzazione dei medici come soldati in prima linea; l'archivio simbolico – le mascherine, l'igienizzante, i guanti – e fotografico – gli operatori addetti alla sanificazione ambientale delle strade vuote, il personale sanitario catturato nei momenti di maggiore affaticamento e i segni delle mascherine sui loro corpi; il "Modello Lombardia", il "Modello Veneto" e il "Modello Italia" e l'inevitabile evidenza di un Sistema Sanitario Nazionale impreparato e prosciugato dai tagli alla spesa sanitaria fatti dai precedenti governi. In merito a quest'ultimo punto, pur nella dissonanza teorica, non si può non afferrare con chiarezza quanto dice Eva Illouz:

«La salute, secondo Michel Foucault, è l'epicentro della governance moderna (parlava, in questo senso, di biopotere). Attraverso la medicina e la salute mentale, affermava, lo Stato amministra, sorveglia e controlla la popolazione. In un linguaggio che egli non avrebbe utilizzato, potremmo dire che il contratto implicito tra gli Stati moderni e i cittadini si fonda sulla capacità dei primi di garantire la sicurezza e la salute fisica dei secondi. Questa crisi mette in luce due elementi opposti: in primo luogo, il fatto che questo contratto, in numerose parti del mondo, è stato progressivamente violato dallo Stato che ha modificato la sua vocazione tramutandosi in un attore economico unicamente interessato a ridurre il costo del lavoro, ad autorizzare o favorire la delocalizzazione della produzione (quella dei farmaci necessari, tra le altre cose), a deregolamentare le attività bancarie e finanziarie, e a provvedere alle esigenze delle imprese. Il risultato, intenzionale o meno, è stata una imponente erosione del settore pubblico. E il secondo elemento è il fatto, evidente agli occhi di tutti, che solo lo Stato può gestire e superare una crisi di tale portata. Anche il mammut Amazon non può fare altro che spedire pacchi postali, peraltro, con grandi difficoltà» [10].

La nuova realtà emergente ha senza dubbio messo in luce il forte disorientamento e la vulnerabilità che la collettività e i singoli individui hanno avvertito di fronte alla portata inedita di un evento che rientra a pieno titolo nella definizione muassiana di *fatto sociale totale* – ovvero quei fatti che nel loro verificarsi «mettono in moto, in certi casi, la totalità della società e delle sue istituzioni»[11]. Da un giorno a un altro lo sfavillante mondo moderno ha assistito attonito al delinearsi di una nuova realtà, fatta di nuovi dubbi, nuovi significati e nuove pratiche. Così i gesti di affetto e conforto che, nel nostro

contesto, sono innervati da una fondamentale prossimità relazionale e spaziale – il *via à vis*, due mani che si stringono, i baci, gli abbracci, il mangiare insieme – hanno dovuto dilatare gli spazi in nome di una distanza solidale. Nelle parole del sociologo Tommaso Vitale:

«Innanzi tutto, la solidarietà oggi reinterpreta la grammatica di cui dispone ripensando i significati corporali e fisici delle dimensioni di vicinanza, relazione e continuità. Non penso che la dimensione profondamente corporea dell'esserci, maturata negli anni dentro le culture laiche e religiose dell'Italia civile, sia stata sostituita da un esserci su Facebook. Vedo semmai che la voce e l'emozione diventano più importanti del contatto fisico, dell'abbraccio: esse articolano un rapporto verso l'altro profondamente diverso da quello tradizionale, in cui bisognava esser presenti a fianco degli altri in situazione difficile in maniera discreta, silenziosa, operosa. Si andava per stare, proporre e realizzare alternative solidali. Oggi mi sembra che in parallelo emerga anche un'altra dinamica: si tratta di esprimere una condivisione che non possiede più un repertorio semplice di gesti, e che richiede quindi di esprimere con la voce un'emozione. Sia attraverso una ricerca personale di modalità proprie e uniche, sia, invece, aderendo a delle modalità espressive più collettive» [12].

Nella sfera del sociale si è assistito alla compresenza di forze contrastanti e, in una certa misura, dialettiche anche all'interno della relazione individuo-collettività: se la salvaguardia della collettività è determinata dall'auto-isolamento, se la direzione dell'ingiunzione a "fare il bene" cambia direzione – dall'uscire di casa per "fare il bene del prossimo" al "fare il bene del prossimo" stando a casa – cosa cambia nelle pratiche di solidarietà? Abbiamo visto i balconi e le finestre come luoghi di ricostruzione del 'sociale'; nondimeno, questi stessi balconi e finestre son diventati, talvolta, luoghi da cui l'occhio poliziesco di alcuni zelanti cittadini redarguiva le azioni altrui – comportamento che, si potrebbe anche ammettere con onestà, incentivato in alcuni casi dai discorsi di alcuni personaggi pubblici [13]. Laddove la possibilità di azione del cittadino viene posta sotto scacco e investita della moralizzazione del discorso pubblico, la sua partecipazione alla vita collettiva si manifesta tanto in iniziative di solidarietà quanto nella sfera del controllo e dell'auto-controllo, della disciplina che auto-disciplina. Di qui l'ambivalenza della sfera del controllo: da un lato, come possibilità di controllo del bene comune e, dall'altro, come tentativo di rivalsa nei termini per cui "l'uscita di uno vanifica l'autoisolamento dell'altro".

Come si legge in un contributo sull'Atlante della Treccani, nella sezione dedicata al Coronavirus:

«Le crisi favoriscono le innovazioni, i cambiamenti anche profondi del nostro modo di agire e di pensare, trasformano la nostra vita quotidiana. Cambiamenti che spesso sono positivi e sorprendono le persone proprio perché le crisi non le desideriamo affatto e ci feriscono; è difficile uscirne tutti insieme, in quanto, come sta succedendo per il Covid-19, causano delle perdite che non ammettono compensazioni. […] Un aspetto importante è il ripensare la solidarietà; nell'atmosfera surreale che avvolge le nostre vite, è a un tempo più facile e più difficile esprimere solidarietà. Più facile perché sotto attacco siamo noi e non l'altro, il diverso da noi, ed è quindi spontaneo 'stringerci a coorte'. Più difficile perché la paura può generare insieme all'ansia anche l'egoismo, attenzione a sé e distrazione dal pericolo e dalla paura altrui. Si sono verificati proprio in questi giorni atti estremi di altruismo e abnegazione per la comunità e azioni di sciacallaggio e prevaricazione» [14].

Pertanto, nonostante l'abbandono dei balconi, il progressivo stabilizzarsi della situazione di crisi generalizzata e l'intensificarsi di quella che possiamo definire una sofferenza economica, politica, sociale e quindi anche psicologica, tante son state le iniziative – locali e non – di solidarietà digitale e promozione culturale messe in atto [15], al fine di sopperire laddove possibile – *digital divide* permettendo – alle mancanze, alle contraddizioni e soprattutto alle disuguaglianze socio-economiche che la crisi inaugurata dal Covid-19 ha soltanto peggiorato e fatto emergere in maniera più dirompente rispetto al passato. Ancora, nel testo sopraccitato:

«Parliamo dunque del proliferare della cosiddetta 'solidarietà digitale' che ha assunto molteplici forme. Musei che aprono le loro sale, momentaneamente chiuse, a visite digitali, in modo da consentire una fruizione

gratuita, sia pur parziale, di opere in tutto il mondo. Psicologi che offrono sostegno gratuito a distanza contro il panico e la depressione imposte dall'epidemia; lettura ad alta voce di romanzi classici e di novità, abbonamenti a riviste e giornali, fino a poter attingere allo straordinario patrimonio documentaristico dell'Istituto Luce. […] Ai docenti delle scuole vengono forniti, per affrontare l'esperienza dell'insegnamento a distanza, strumenti tecnologici e materiali didattici integrativi. Molte le iniziative di formazione a distanza e in generale diffusa messa in rete di contenuti altrimenti a pagamento» [16].

Di contro a queste posizioni iniziali le quali, seppur nella verità dei fatti, sono spesso animate – oltre che di buone intenzioni – anche di quello strampalato e talvolta ingenuo ottimismo che, forse per ammortizzare il colpo dell'angoscia esistenziale innescata, tendono a voler piuttosto evidenziare i potenziali margini di progresso che la crisi apre, si sono alzate altrettante voci le quali, con non meno radicalismo, hanno espresso opinioni diametralmente opposte. E così, c'è chi ha parlato di «emergenza immotivata» e stato di eccezione «come paradigma normale di governo»[17]; coloro che hanno parlato di militarizzazione progressiva e permanente della società da parte di un capitalismo neoliberale disciplinante; coloro che, partendo da riflessioni anche corrette, anticipano un futuro apocalittico fatto di una natura maligna, depredata delle sue risorse, che riprende ciò che è suo vendicandosi sugli uomini; scenari catastrofici che proiettano una luce inquietante su uomini ridotti a semplici o semplici ombre, se non addirittura a manichini, schiacciati dall'alienazione e falsa coscienza indotta dall'uso spasmodico dei social media; chi ha affermato la democrazia del virus e chi, anche giustamente, ha messo in luce le disastrose conseguenze sociali – tutt'altro che naturali – della pandemia; chi ha espresso forti dubbi – in alcuni casi confermati – sulla futura salute psicologica della collettività e sulla sua futura capacità di *agentività*.

Tuttavia, nonostante le grandi teorie che *non scongiurano la chimera della origine* [18], non si può che essere d'accordo con quanto sostiene l'antropologo Fabio Dei:

«Questi mesi sono stati strani, abbiamo visto le cose fermarsi, siamo scesi dal mondo per un momento, e questo ha aperto un'altra prospettiva. È stata anche prospettiva di terrore, per un po': abbiamo immaginato (e qualche volta visto) i supermercati presi d'assalto, abbiamo paventato la corsa all'ammasso. E certamente, lo ripeto, per una parte consistente (ma minoritaria) degli italiani lo stop delle attività è stato davvero un incubo: perdere il lavoro o perdere i clienti per chi vive su un precario equilibrio economico mensile si è rivelato drammatico. La ricchezza ha smesso di circolare a pieno flusso: di conseguenza molti hanno aumentato i risparmi, mentre qualcuno è sceso sotto i livelli di sussistenza. Ma proprio questo ha suscitato una sorta di riorientamento gestaltico. Ci siamo fermati un attimo, il tempo di vedere con più lucidità, senza la distorsione della solita nostra corsa affannata. E abbiamo cominciato a interrogarci sul senso di un sistema economico e di vita che si fonda sull'affaticamento continuativo di masse turistiche da ogni parte del mondo; sul costante andirivieni di voli lowcost e di grandi navi da crociera; sulla delocalizzazione sistematica delle imprese in altre parti del mondo, non importa quanto lontane, dove il costo del lavoro è minore; e ancora, sulla deregolamentazione radicale del commercio (per non parlare dell'e-commerce che ci porta a cercare beni in un unico magazzino di estensione planetaria, con flussi di merci che sembrano non tener conto della distanza, e strategie di prezzo che accettano la rimessa pur di stritolare le reti locali e territoriali). Abbiamo potuto per un attimo considerare l'assurdità di un mondo trasformato in un grande luna park di scala globale, con milioni e forse miliardi che aspirano a quell'opulenza e a quel «divertimento» che fino a qualche decennio fa solo in pochissimi potevano permettersi [19].

Così, per concludere questo quadro che non mira in tutta evidenza ad essere esaustivo dell'infinita complessità di un processo storico ancora in corso e, in quanto tale, non storicizzabile; senza lasciarci inondare dalle grandi narrazioni che intravedono in tutte le grandi crisi in un caso il progresso e nell'altro la catastrofe, dobbiamo pur riconoscere che qualsiasi resoconto micro-contestuale deve nascere da una *genealogia* generale dei fattori politici, economici, culturali e sociali che costituiscono l'orizzonte storico nel quale gli individui si trovano collocati e impegnati nel tentativo di ricostruire un nuovo modo di vivere e una nuova cornice di senso.

Didattica a distanza all'università

Come ho appena esposto, la pandemia è stato un fenomeno globale e locale al contempo, perché è andato ad innestarsi e a modificare ogni livello dell'esperienza umana. Le istituzioni educative son state coinvolte e stravolte dall'emergenza sanitaria come mai prima dal dopoguerra: al fine di evitare zone di assembramento e mantenere un distanziamento sociale tutte le attività didattiche in presenza sono state sospese e convertite in didattica online. Il sistema universitario è riuscito a fronteggiare rapidamente e efficacemente la situazione:

«[…] nel giro di pochi giorni, le università, le accademie e le altre istituzioni di formazione superiore […] hanno dimostrato di riuscire a garantire (seppur a distanza) i propri servizi essenziali, attività didattica in primis. Lezioni, esami, lauree non hanno sostanzialmente registrato alcuno stop. Le prime stime della CRUI (la Conferenza dei Rettori delle Università Italiane) hanno rilevato un dato pari a oltre il 94% dei corsi universitari confermati e "migrati" online, con più di 70 mila esami svolti, 27 mila sedute di laurea e più 1,4 milioni di studenti coinvolti. Certo, (…), non è la stessa cosa svolgere e seguire lezioni virtuali a distanza e non si pensa che il destino delle università e della formazione superiore sia ormai una loro definitiva trasformazione in massa in atenei telematici. Va però innanzitutto rilevata la "tenuta" del sistema di fronte ad una situazione oggettivamente imprevista ed emergenziale. Una tenuta che, guardata a posteriori, può apparire ovvia e scontata ma che non lo è affatto per chi conosce e vive il mondo universitario» [20].

Se è vero che l'Università ha avuto una marcia in più rispetto alla scuola nell'immediata risposta all'emergenza – basti pensare all'Ateneo pisano che è riuscito a riattivare la didattica in un fine settimana, consentendo agli studenti e ai docenti di poter riprendere le lezioni già il 9 di marzo – è pur vero che l'improvvisazione a cui son stati costretti gli Atenei non ha permesso un'adeguata preparazione del personale. Come conseguenza di questo, molto spesso la didattica online è stata semplicemente utilizzata come surrogato della didattica in presenza tradizionale, trasponendo le stesse modalità delle aule all'interno del virtuale. La costrizione imposta dalle tempistiche e, in parte, anche dall'incapacità della politica di prevedere e organizzare sul lungo periodo, non ha permesso di svolgere una riflessione strutturale efficace intorno alla DaD, ai nuovi obiettivi formativi, alle nuove modalità di insegnamento e di apprendimento online e alla ridefinizione dei relativi processi valutativi.

L'impressione percepita è quella di un insieme di docenti che si sono trovati di fronte, in completa autonomia, a una rosa di scelte e soluzioni in merito alle piattaforme da usare, a come strutturare i corsi e la didattica e a come strutturare il momento di verifica. Questo si è chiaramente potuto riscontrare nella estrema diversità con i quali ogni docente strutturava la propria didattica – chi in modalità sincrona e chi in modalità asincrona, chi con le slides e chi senza, chi con le webcam accese e chi senza, chi con delle esercitazioni e seminari e chi solo con lezioni 'frontali', chi con molteplici prove scritte da verificare in un secondo momento tramite un orale, chi con degli elaborati scritti da discutere all'orale e chi invece soltanto tramite orale. Il forte disorientamento, di fronte al quale ogni insegnante ha avuto la sua propria risposta, ha sfidato ogni docente a mettersi in gioco, costringendolo nella maggior parte dei casi a un aumento del carico e del monte ore di lavoro [21].

Per quanto riguarda la vita degli studenti universitari, nella maggior parte dei casi, i cambiamenti delle loro condizioni materiali di vita non è stata indolore. Le città "universitarie", specie quelle nelle quali hanno sede gli atenei medi e piccoli, hanno assistito a un progressivo svuotamento delle città – con tutte le conseguenze economiche sul territorio che questo comporta, fatto quest'ultimo che ha finalmente sollevato degli interrogativi sulla sostenibilità e le contraddizioni di certe politiche abitative. Lo svuotamento di città, nelle quali ci si trova nella condizione di 'fuori sede', è stato determinato dal ritorno alla "propria sede" nella maggior parte dei casi motivato da esigenze economiche, spesso aggravate dalla pandemia. Questo ha comportato nella vita degli studenti fattori di stress e disagio organizzativo per quanto concerne lo studio e non solo.

Nella scuola come nell'università gli studenti italiani hanno dovuto scontrarsi con la mancanza di una copertura a banda larga sufficiente e con l'assenza di dispositivi adeguati ad accedere alle lezioni e poter studiare per preparare gli esami. La copertura a banda larga ultraveloce è fortemente disomogenea e l'impossibilità, per alcune famiglie, di disporre di *devices* personali per ciascuno dei membri ha inevitabilmente ridotto, se non azzerato, le possibilità di alcuni studenti di accedere a una formazione adeguata. In Italia questi ritardi in termini di tecnologie e infrastrutture hanno causato l'ampliamento delle disparità e delle diseguaglianze nell'ambito del diritto allo studio e alla formazione – questione particolarmente spinosa in ambito scolastico e sicuramente più accentuato nelle aree del sud e delle isole. Si ha quindi di fronte un problema articolato su più livelli in cui le disuguaglianze digitali sono intrinsecamente intrecciate con le disuguaglianze sociali, economiche e culturali e determinano, nel loro complesso, nuove forme di esclusione. Una definizione interessante di questa espressione, che è entrata con tutta la sua forza nel lessico della pandemia, viene data dalla studiosa Donatella Selva:

«In effetti, il digital divide è, in primo luogo, una metafora: coglie una linea di frattura tra chi sta dentro e chi sta fuori dalla società digitale, e quindi tra inclusione ed esclusione, tra uguaglianza e vari aspetti delle disuguaglianze e delle segregazioni» [22].

Inoltre, in certi casi, a questa disparità è andata a sovrapporsene un'altra: la chiusura dei dipartimenti, delle biblioteche e delle aule studio ha costretto molto spesso a situazioni abitative non sempre adeguate alle esigenze di studio dello studente. Tutto questo ha incentivato un'originale auto-organizzazione da parte degli studenti di spazi virtuali nei quali potersi confrontare sullo studio e le lezioni – laddove in presenza si sarebbero sfruttati gli spazi tra una lezione e un'altra – ma anche dove poter socializzare e costruire relazioni con persone ben distanti le une dalle altre. In questo senso, per esperienza personale posso riportare come molto utile la creazione di gruppi generali e gruppi più ristretti su WhatsApp e Telegram nei quali poter discutere dei singoli esami e scambiarsi materiale, ma anche il ricorso alla piattaforma Teams per videochiamate in cui poter studiare insieme, ma anche svagarsi e conoscersi – laddove in presenza si sarebbero potute sfruttare le biblioteche e le aule studio.

Questa modalità, neanche poi così nuova, di istituire relazioni umane è del tutto in linea con gli studi condotti dall'antropologo britannico Daniel Miller e il suo gruppo di ricerca, in particolare, con la ricerca etnografica contenuta nell'opera il cui titolo italiano è *Come il mondo ha cambiato i social media*:

«La percezione comune delle relazioni online come qualcosa in contrasto con la 'vita reale' – popolata dalle proprie relazioni offline, più autentiche o reali – sembra pertanto semplicistica e foriera di fraintendimenti. […] gli antropologi rifiutano l'idea di un'autenticità senza mediazioni, e considerano tutti gli aspetti dell'identità e della relazione come intrinsecamente mediati dalle norme culturali e sociali, inclusi il genere e l'etnicità. È un assioma per l'antropologia il fatto che una società tribale non è meno immersa nella mediazione di una società metropolitana. Quando ci incontriamo, la comunicazione faccia a faccia è completamente mediata da convenzioni e etichette che riguardano il comportamento appropriato fra i partecipanti alla conversazione. Le regole della parentela possono limitare ciò che è permesso dire in modo altrettanto efficace dei limiti tecnologici. Per gli antropologi, quindi, comunicare online si può considerare come un passaggio nella mediazione culturale, ma non rende una relazione più mediata. C'è il rischio che il nostro timore sulla nuova tecnologia ci porti a negare semplicisticamente la natura mediata della precedente socialità offline, considerata non solo come più vera, ma anche come 'più naturale'» [23].

In linea con questa affermazione, c'è un ulteriore quesito che è stato proposto da uno degli intervistati, P.M.:

Lo studente che ruolo gioca in questa interazione? Alla fine, l'interazione funziona se c'è anche una risposta, altrimenti stiamo parlando di lezioni che potrebbero essere caricate da chiunque, potrebbero essere

moltiplicabili e replicabili, senza la necessità che ci sia uno spettatore. Anche al cinema, quando si guarda un film, tu sei uno spettatore che non è passivo, bensì interagisci con uno schermo. Quindi mi chiedo che tipo di interazione si ha? Che ruolo ha? […] *Non ti so spiegare, secondo me, c'è una dimensione del non-detto che è comunque una dimensione attiva, però effettivamente la presenza corporea è importante* […] *Comunque, quel supporto, per quanto fittizio, contribuisce al funzionamento di quell'attività e quindi mi chiedo che ruolo gioca l'immagina ma anche l'assenza dell'immagine – nel sapere che nella tua aula ci sono persone che non hanno né la webcam accesa né il microfono acceso… che ruolo gioca lo studente in quell'aula? È uno spettatore passivo? Beh, direi di no perché altrimenti sarebbe come fare lezione in un'aula vuota… Tu docente sai che è presente… Che tipo di presenza è?*

M.N. risponde in questo modo:

[…] *è una presenza analoga a quella reale, è semplicemente spostata in un altro posto. Sei la stessa persona presente, con lo stesso professore presente, che ti sta dicendo le cose simultaneamente e quindi non hai da riascoltare dopo – volendo lo puoi fare perché registrato – però effettivamente tu puoi fare concretamente delle domande al professore e lui ti risponde subito. Quindi è semplicemente un cambio di contesto, è un problema di contesto. Non è un problema della presenza, ma del contesto: la presenza è uguale, il contesto è diverso.*

Nonostante la dimensione sociale abbia in qualche modo trovato i suoi strumenti per sopperire alla totale mancanza di relazioni *offline*, nella sfera privata dei singoli individui una delle questioni emerse spesso tanto nei questionari quanto nei dialoghi informali tra studenti, c'è il fatto che chi si è trovato costretto a tornare a vivere in famiglia, ha dovuto spesso adattarsi a spazi da condividere, con ridotti limiti di privacy, e nei quali più membri del nucleo familiare svolgevano contemporaneamente le proprie attività. Sebbene possa sembrare scontato e ragionevole il ritorno alle proprie famiglie in caso di necessità economica, è pur vero che molti studenti, ormai abituati ai propri spazi di autonomia, hanno dovuto fare i conti con il ritorno a una dimensione "adolescenziale", aggravata dalla permanente costrizione all'interno delle mura domestiche e quindi da una socialità offline del tutto assente.

Ancora, oltre a una difficoltosa organizzazione dello studio laddove le condizioni abitative non sono ottimali, un ulteriore aspetto restituito da alcuni questionari è una differenza di genere significativa:

«Le studentesse riportano infatti un ulteriore elemento di aggravio nello studio: la condivisione dei ruoli di cura e gestione nella sfera domestica. Doversi occupare dei minori, degli anziani o di ammalati incide negativamente sulla capacità di gestione dei tempi di studio delle studentesse rispetto agli studenti, rimandando al tema della diseguale distribuzione dei carichi di lavoro nella sfera domestica ed extradomestica che evidentemente pesa anche sulle giovani studentesse» [24].

Senza per questo disconoscere la ragionevolezza delle misure di distanziamento sociale che hanno condotto alla DAD, sarebbe senz'altro un'occasione sprecata non riflettere sull'imprescindibilità dell'università come spazio democratico di formazione e socialità, in cui le disuguaglianze sociali, economiche e infrastrutturali messe in luce dalla pandemia vengono modulate e in alcuni casi persino appianate.

Per quanto riguarda invece il gradimento da parte degli studenti della didattica a distanza ci sono una molteplicità di possibili risposte. Tra gli aspetti sicuramente apprezzati della didattica a distanza c'è sicuramente la maggiore flessibilità nella fruizione della didattica: il fatto che le lezioni siano state – in alcuni casi – registrate e quindi ascoltate e riascoltate in base alle esigenze degli studenti oltre che rappresentare una grande opportunità per gli studenti pendolari e soprattutto lavoratori, i quali molto spesso in passato si sono trovati a dover sacrificare la frequenza in base agli impegni lavorativi. Inoltre, la possibilità di riascoltare le lezioni ha aperto lo spazio di studio a possibili tattiche di

personalizzazione nell'ascolto: poter tornare indietro con gli strumenti del *player* per riascoltare qualcosa che non si è capito, poter saltare momenti di vuoto o velocizzare la riproduzione – in breve, poter intervenire sul contenuto della lezione in base alle proprie esigenze è qualcosa di molto apprezzato, come dimostra anche A.A.:

Secondo me il grande vantaggio della didattica a distanza, ancora poco sfruttato, è poter intervenire sul contenuto delle lezioni.

D'altra parte, però, è utile riscontrare che è stato constatato anche un forte affaticamento e difficoltà di concentrazione, dovuti al tempo trascorso davanti agli schermi dei più diversi dispositivi in ambienti non necessariamente consoni alle esigenze di studio. A.A. a questo proposito ha detto:

Nel questionario di valutazione della DaD io ho messo che ho smesso di frequentare, perché dopo un po' che io sono in un ambiente in cui mi distraggo: ci sono tutte le distrazioni… Io se vengo lì ho il professore davanti; poi magari mi distraggo nella mia mente, però sono lì. […] *Ognuno ha i suoi problemi e le sue esigenze… Oltretutto il fatto di uscire e fare una passeggiata per andare a lezione, ti dà un ritmo, ti costringe a lavarti, prepararti e uscire. Lì sei ancora in pigiama, ti sei svegliato mezz'ora prima, ti stai ancora facendo il caffè e comincia la lezione. Come se stessi guardando Netflix… Che soglia dell'attenzione hai? La stessa che se fosse in presenza? Secondo me no.*

Inoltre, uno studio cinese molto interessante pone in relazione il *burnout* accademico, la *pandemic fatigue* e l'uso intensivo dei *social media*:

«As a result of the COVID-19 pandemic, the learning and lifestyle of university students in China have undergone drastic changes. To curb the spread of the pandemic, universities delayed the spring semester and students were, in advance, asked not to return to university and stay at home as much as possible. Consequently, long periods of isolation at home and uncertainty about when to return to university may increase the risk of anxiety among university students (Wang et al., 2020). Additionally, universities have started using internet platforms to develop different types of online courses, for example, requiring students to complete their study tasks at home via social media. Although previous studies reported a positive influence of social media usage on mental health and well-being (Clark et al., 2018; Glaser et al., 2018), many studies have found that the excessive use of social media has negative effects on users (Steers et al., 2014; Muench et al., 2015; Nesi and Prinstein, 2015; Hormes, 2016). During the pandemic, university students who were forced to stay at home had to learn, communicate, and obtain the latest information about the pandemic from social media, thus increasing the time and frequency of mobile social media usage. Given that preoccupation and the excessive amount of time spent on social media are symptoms of problematic use, excessive social media use among Chinese university students may easily turn into problematic use» (Andreassen et al., 2012) [25].

Chiaramente si tratta di affermazioni frutto di indagini svolte presso gli studenti delle università di Shanghai, tuttavia è abbastanza estendibile la considerazione rispetto all'incremento delle ore trascorse davanti agli schermi, in una situazione ambientale che in nessun luogo è stata serena. La permanenza prolungata davanti agli schermi va ad innestarsi su un altro cambiamento che investe la dimensione spazio-temporale. Gli studenti – ma anche i lavoratori di ogni genere in *smart working* – oltre alla succitata commistione di pubblico e privato, hanno dovuto convivere con uno spazio i cui confini tra ambiente domestico e di lavoro (in questo caso, di studio) erano del tutto assenti. Sorgono spontanee molte domande: come cambia il rapporto che il soggetto intrattiene con il lavoro o con lo studio? Come si rimodellano le relazioni familiari e come si ricostruiscono gli spazi privati affinché possano esser resi adeguati al dominio pubblico? Come emerge dalle interviste, in realtà, la commistione degli spazi è stato da un lato causa di minore formalità e dall'altro causa di scarsa concentrazione. In merito a ciò, è interessante l'intervento dell'intervistata M.N.:

io ho sofferto la mancanza di separazione tra luogo di studio e luogo di vita, però ho apprezzato il clima di collaborazione che alcuni docenti son stati in grado di creare proprio in virtù di questa cosa – quindi anche

proprio meno formalità che invece il luogo istituzionale richiede che, secondo me, ha sbloccato anche tante persone nel provare ad interagire anche in maniera diversa con l'insegnante, a me è successo questo. Secondo me, non solo le persone, ma anche il professore – forse per la difficoltà di non vedere i volti – sembravano maggiormente interessati alla ricerca di un feedback, di un'interazione e gli studenti devono rispondere, si sentono più coinvolti. Più umanità sicuramente… Poi, ci son stati professori che alla fine di una lezione, ci ha fatto vedere cosa si vedeva dalla finestra di casa sua. Oppure un altro metteva la musica classica in partenza. […] *Lui desiderava le webcam accese, che voleva vederci, che interagissimo in maniera più umana, ci chiedeva se avessimo idee o interventi. A me non piaceva questa cosa di stare tutti con le webcam spente. Mi sembrava disumano.* […] *Mi sembrava che parlasse solo il professore, fare i commenti in chat mi sembrava ridicolo e limitante. Preferivo che si aprisse il microfono perché la conversazione è più immediata.*

Di contro, invece, la possibilità di tenere le *webcam* spente, apre le porte ad uno degli aspetti più rilevati: la maggiore facilità di interazione anche per i soggetti che in presenza sarebbero più restii a prender parola. In merito S.D. osserva:

Anche io, che non sono mai intervenuto in vita mia – né alle elementari né alle medie né alle superiori né all'università – ho fatto i miei primi interventi con la didattica a distanza.

Scappa anche la battuta di D.A. che dice: *Sei un leone da tastiera, eh!*

Tuttavia, anche P.M. si trova d'accordo:

Io una volta ho fatto finta che la webcam non mi funzionasse, perché stavo male all'idea di intervenire con la webcam accesa. A me imbarazza… Non so perché. In realtà in presenza stavo molto più a disagio. Probabilmente è perché una voce senza volto è dimenticabile, mentre un volto è più difficile da dimenticare per cui mi pongo il problema che se dico una stupidaggine se lo ricorderanno. La voce è qualcosa che rimane meno impresso rispetto al volto.

Su questo fronte F.A. ha proposto una sua lettura personale:

Questa cosa mi fa venire in mente due cose. Una che l'intervento così potrebbe essere dato dal fatto che il silenzio non è sostenibile con la realtà. Nella realtà se il professore fa una domanda e tu ti prendi il tuo tempo e se non la sai dici che non sai rispondere. Nel video vedere quei secondi in cui il professore fa una domanda e nessuno risponde, è di un imbarazzo impressionante. E poi dall'altro secondo me non hai le conseguenze del dopo: mal che vada, hai fatto una figuretta; però finisce la lezione, chiudi lo schermo e più o meno viene dimenticata, si ridimensiona. […] *se tu in classe fai quella figuretta, tu in classe ci devi tornare e le persone non si dimenticano di te, ma associano il tuo volto a quella domanda stupida che hai fatto o alla risposta stupida che hai dato. Online, a parte che puoi non ricollegarti e finisce così la tua esperienza di essere partecipativa oppure altrimenti non ti fai vedere e le persone si dimenticano, non è che si ricordano a maggio di una voce sentita a marzo.*

Inoltre, sempre in merito alla questione delle *webcam*, S.D. dice:

Dal punto di vista dello studente ti lascia molta più libertà: puoi decidere se esserci veramente, se andartene, se accendere la webcam o tenerla chiusa. Da un certo punto di vista dipende anche se il professore vuole che tu tenga la webcam accesa o meno. Se tutti stanno con la webcam spenta, allora ritorna la verticalità del professore che è l'unico con la webcam accesa; che il professore chieda a tutti di chiudere la webcam, lì c'è il fatto che lo studente sia sotto il professore.

Però poi a quel punto lo studente ha un sacco di possibilità che gli si aprono, nel tenere le webcam spente. E invece, se il professore chiede le webcam accese allora lì c'è una dimensione più paritaria. Anche se è chiaro che la lezione è comunque tenuta dal professore. Poi manca il fatto che gli studenti si trovino in classe. Perché magari in classe ci possono essere persone che si guardano tra di loro, degli scambi tra gli studenti… Nella lezione con le webcam spente devi guardare per forza il professore, non puoi vedere come gli altri

interagiscono con la lezione, come prendono appunti, come reagiscono alle parole del professore. Se hai la webcam accesa, è un po' meglio, ma comunque non puoi ricambiare lo sguardo. Più che altro, dal momento che hai la webcam accesa, pensi di essere sempre osservato. Perché lo sguardo del professore potrebbe posarsi su di te in qualsiasi momento. Mentre nella lezione lo sapresti, lo controlli di più lo sguardo del professore.

Un altro aspetto che assume centralità nel vissuto della DaD riguarda la temporalità: all'inizio della pandemia molti parlavano di temporalità sospesa in cui esisteva un generico *prima del coronavirus*. Questo estratto mette in luce questa impressione molto chiaramente:

«Come dicevamo, il virus come fatto sociale totale stravolge le stesse coordinate spazio-temporali intorno alle quali si organizza la realtà sociale: l'hic et nunc ai tempi dell'epidemia sono uno spazio vuoto (quello delle città deserte) e un tempo sospeso (quello del presente continuo del coronavirus). Tempo sospeso e spazio vuoto che impediscono il rapporto per eccellenza che fortifica e determina la nostra vita sociale, quello faccia a faccia. I rituali sacri del sorriso, della deferenza, del contegno che Goffman (1971) ha descritto in maniera magistrale, sono anch'essi sospesi» [26].

Col cronicizzarsi della situazione e il proseguire delle norme di distanziamento sociale – che solo d'estate hanno conosciuto un momento di interruzione – la vita lavorativa come quella dello studio si è ritrovata immersa, non più in un tempo sospeso nel quale poter ancora nutrire la speranza di una fine, bensì in un presente a-temporale, nel quale il virus è diventato un elemento con cui convivere e nel quale sono stati smarriti del tutto i confini spazio-temporali: non ci sono più degli orari o degli spazi definiti in cui studiare; si ha solo un imperativo categorico atemporale che ingiunge allo studio in ogni momento utile, non importa come e con quale concentrazione o stato mentale, si fa quello l'unica cosa che ci è concesso fare – studiare. In merito a questa situazione A.A. afferma:

Io avevo dei giorni in cui non sapevo più nemmeno che giorno fosse, che ora fosse, era tutto uguale. È come se ti chiedessi: ieri cosa hai visto su Youtube? Devi andare nella cronologia per dirmelo. Le volte che sei andata al cinema te lo ricordi: perché se non altro ti ricordi se ti è piaciuto o meno; ti ricordi con chi sei andato…

In ultimo, tornando alla questione-formalità, durante un'intervista è emerso un aspetto molto interessante per quanto riguarda le dinamiche studente-insegnante e come queste possono essere mutate con la DaD. P.M si esprime così:

Sia lo studente che l'insegnante sono collocati in un ambiente diverso, domestico, intimo, per cui si viene a creare una certa confidenza che va a ridurre gli effetti della formalità degli spazi istituzionali. In un certo senso, in quel momento lo studente ha accesso una finestra sullo spazio domestico e intimo del docente, se il professore non pone il filtro.

Analogamente anche M.N. risponde:

Questo potrebbe anche essere positivo. Il fatto che il professore non sia più quello che, anche in presenza corporea comunica tutte le informazioni che ti dà, si crea magari una diversa dinamica di identificazione con il professore che magari è positiva. Il fatto che il professore in queste età delicate abbia un potere sugli studenti anche grazie a come lo veicola, alla fascinazione che può potenzialmente esercitare, il fatto che sia in una dimensione molto più paritaria e informale può essere positiva per come le persone recepiscono il messaggio molto più svincolato dal corpo e quindi dalla sua statura. […] *anche il ruolo della soggettività del professore cambia. Cioè come attraverso la tua soggettività fai il professore. Anche questa cosa è importante per un ragazzo, che spesso e volentieri assorbe grazie a chi lo dice e a come lo dice, proprio per la soggettività che ha. Soprattutto nei primi anni che si sta formando e in cui si identifica molto attraverso chi lo dice, attraverso tutto. Quindi in questo modo cambia anche il modo in cui tu elabori la materia, l'oggetto…*

Come si può notare, le relazioni umane e tutti i contesti in cui esse hanno la loro origine sono sempre essere oggetto di rimodulazione e adattamento finalizzato alla permanente possibilità di essere comunità e di costruire un orizzonte di senso entro cui poter vivere – anche e soprattutto nei momenti in cui si hanno di fronte eventi storici di questa portata.

Conclusioni

Non era intenzione di questo articolo far apparire la condizione di studente come l'unica vittima senza voce della pandemia, ma semplicemente far emergere le difficoltà e contraddizioni che hanno animato le vite quotidiane degli studenti universitari. Gli effetti della pandemia hanno coinvolto tutti i livelli dell'esperienza umana e sono stati soprattutto occasione di messa in discussione e sfida per tutte quelle istituzioni che hanno a che fare con il pubblico e le relazioni umane. Cercare di studiare e comprendere la pandemia per poterla affrontare meglio «passa necessariamente dal considerarla non solo un fatto biologico, ma anche come un fatto sociale» [27].

Note

[1] L'idea che ha guidato la stesura di questo articolo è scaturita nell'ambito del Seminario di Cultura Digitale tenuto e curato da Maria Simi ed Enrica Salvatori per gli studenti del corso di laurea di Informatica Umanistica – nello specifico, a seguito del seminario *La didattica a distanza dall'emergenza alle buone pratiche*, tenuto il 25/03/2020 dal docente Giuseppe Fiorentino, della Accademia Navale di Livorno e dell'Università di Pisa.

[2] Al contrario, per quanto riguarda la DaD dal punto di vista di 'chi la fa' e non di 'chi la riceve' – ossia, i docenti – è possibile reperire sul web una molteplicità eterogenea di contributi. Anche per questo motivo, il presente articolo non intende focalizzarsi su tematiche che sono già state esposte lungamente e in maniera eccellente, bensì focalizzarsi su coloro ai quali le varie pubblicazioni che si sono succedute nel tempo non si sono dedicate.

[3] Per una rassegna di alcune delle iniziative, si rimanda a questi link – in alcuni casi corredati di testimonianze fotografiche. Dal portale inglese della UCL, diretto dall'antropologo inglese Daniel Miller: https://anthrocovid.com/2-2/contributions-from-italy/; dal sito della Treccani: https://www.treccani.it/magazine/atlante/societa/Balconi_di_tutto_il_mondo_unitevi.html.

[4] M. E. Corlianò, *Il virus come fatto sociale totale tra paura del contagio e ricerca della comunità*, Università del Salento, 2020.

[5] Istat, Rapporto annuale 2020, La situazione del Paese, Istituto nazionale di statistica, Roma, 2020. La versione pdf del documento è reperibile al seguente link: https://www.uil.it/documents/ISTAT_Rapporto%20annuale%202020_POST%20COVID%2019.pdf.

[6] Tanti son stati i quotidiani a riportare la notizia. Per brevità, se ne riporta qui soltanto uno di questi: https://www.ilpost.it/2020/03/19/coronavirus-bare-bergamo-esercito/.

[7] Tra i personaggi noti che hanno espresso opinioni contrarie alla musica sui balconi riporto qui, come esempio, l'intervista al musicista Ennio Morricone: https://www.huffingtonpost.it/entry/ennio-morricone-la-musica-in-questo-momento-non-ha-valore-i-canti-e-i-balli-sui-balconi-mi-fanno-simpatia-ma-oggi-sono-inopportuni_it_5e747f32c5b6eab77945bd57.

[8] Di particolare interesse riguardo a tutti questi filoni tematici, i contributi elaborati dai dottorandi e laureandi del Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università di Pisa (diretti e coordinati dall'antropologo Fabio Dei), nell'ambito del seminario *Contagio e socialità sospesa*. Rimando anche qui il collegamento alla

pagina, nella quale è possibile trovare il collegamento all'evento di presentazione dei contributi contenuti nel volume *Antropologia di un mondo in cambiamento* della rivista *Testimonianze*, Sommario NN.532-533, 4/5, Associazione Testimonianze, Firenze, 2020.

[9] Cfr. il concetto di nazione come comunità immaginata di Benedict Anderson: «Con lo spirito di un antropologo, propongo quindi la seguente definizione di una nazione: si tratta di una comunità politica immaginata, e immaginata come intrinsecamente insieme limitata e sovrana. È immaginata in quanto gli abitanti della più piccola nazione non conosceranno mai la maggior parte dei loro compatrioti, né li incontreranno, né ne sentiranno mai parlare, eppure nella mente di ognuno vive l'immagine del loro essere comunità.» (B. Anderson, *Comunità immaginate*, manifestolibri, Roma 1996: 24-25).

[10]E. Illouz, *L'insostenibile leggerezza del capitalismo*,

https://www.treccani.it/magazine/atlante/cultura/L_insostenibile_leggerezza_del_capitalismo.html.

[11] M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino, 2002: 200.

[12] *Distanziati ma vicini: la solidarietà ai tempi del Covid-19. Intervista al sociologo Tommaso Vitale*, a cura di Aggiornamenti Sociali: https://www.aggiornamentisociali.it/articoli/distanziati-ma-vicini-la-solidarieta-ai-tempi-della-covid-19-intervista-a-tommaso-vitale/.

[13] O. Crowcroft, *Sceriffi da balcone, crescono le tensioni tra vicini in tutta Europa: "State a casa, idioti!"*: https://it.euronews.com/2020/04/03/sceriffi-da-balcone-crescono-le-tensioni-tra-vicini-in-tutta-europa-state-a-casa-idioti.

[14]https://www.treccani.it/magazine/atlante/societa/Le_mille_iniziative_della_solidarieta_digitale.html.

[15] Per una riflessione e una rassegna di alcune delle attività di solidarietà messe in atto in alcune città rimando all'intervista già citata: https://www.aggiornamentisociali.it/articoli/distanziati-ma-vicini-la-solidarieta-ai-tempi-della-covid-19-intervista-a-tommaso-vitale/; ma anche a: https://www.internazionale.it/reportage/sarah-gainsforth/2021/03/29/reti-solidali-bologna-vuoto-stato?fbclid=IwAR1dNl_xWdoF0O0joj_hpaehAtmEuG1Me2wkDcM3WxObQ1tDLfp_g-wGYso.

[16] https://www.treccani.it/magazine/atlante/societa/Le_mille_iniziative_della_solidarieta_digitale.html. Inoltre, oltre all'articolo appena citato, per quanto concerne lea attività di promozione culturale rimando anche a:

https://www.treccani.it/magazine/atlante/cultura/Coronavirus_cultura_a_distanza.html.

[17] G. Agamben, *Lo stato di eccezione provocato da un'emergenza immotivata,* https://ilmanifesto.it/lo-stato-deccezione-provocato-da-unemergenza-immotivata/.

[18] M. Foucault, *«Nietzsche, la genenalogia, la storia»*, in *Il discorso, la storia, la verità*, Einaudi, Torino, 2001: 47.

[19] F. Dei, *Quando siamo scesi dal mondo per un momento*, in *Antropologia di un mondo in cambiamento* della rivista *Testimonianza*, Sommario NN.532-533, 4/5, Associazione Testimonianze, Firenze, 2020.

[20] F. Magni, *Ciò che è vivo e ciò che è morto dell'università. Prime riflessioni pedagogiche nel mezzo della pandemia globale*, in *Formazione, Lavoro, Persona*, 2020.

[21] In merito all'aumento del carico di lavoro e quindi dell'ammontare di ore di lavoro fuori servizio, si rimanda a M. Ferritti, *Il lavoro di insegnanti e docenti al tempo della didattica a distanza*:

http://oa.inapp.org/bitstream/handle/123456789/823/INAPP_Ferritti_Scuole_chiuse_classi_aperte_Sinappsi_3_2020.pdf?sequence=3&isAllowed=y.

[22] D. Selva, in *Divari digitali e disuguaglianze in Italia prima e durante il Covid-19*. Culture e Studi del Sociale, 5(2): 463-483.

[23] D. Miller, E.Costa, N. Haynes, T. McDonald, R. Nicolescu, J. Sinanan, J. Spyer, S. Venkatraman, X. Wang, *Come il mondo ha cambiato i social media*, ed. italiana, UCL Press, Londra, 2019: 133-135.

[24] S. Colombini, G. Pescitelli, M. Russo, *Sulla didattica a distanza ascoltiamo gli studenti*:

https://www.lavoce.info/archives/68930/sulla-didattica-a-distanza-ascoltiamo-gli-studenti/.

[25] Traduzione: «Come risultato della pandemia di COVID-19, l'apprendimento e lo stile di vita degli studenti universitari in Cina hanno subito drastici cambiamenti. Per contenere la diffusione della pandemia, le università hanno ritardato il semestre primaverile e agli studenti è stato chiesto in anticipo di non tornare all'università e di rimanere a casa il più possibile. Di conseguenza, lunghi periodi di isolamento a casa e l'incertezza su quando tornare all'università possono aumentare il rischio di ansia tra questi studenti (Wang et al., 2020). Inoltre, le università hanno iniziato a utilizzare le piattaforme internet per sviluppare diversi tipi di corsi online, per esempio, richiedendo agli studenti di completare i loro compiti di studio a casa tramite i social media. Sebbene studi precedenti abbiano riportato un'influenza positiva dell'uso dei social media sulla salute mentale e sul benessere (Clark et al., 2018; Glaser et al., 2018), molti studi hanno rilevato che l'uso eccessivo dei social media ha effetti negativi sugli utenti (Steers et al., 2014; Muench et al., 2015; Nesi e Prinstein, 2015; Hormes, 2016). Durante la pandemia, gli studenti universitari che erano costretti a rimanere a casa hanno dovuto imparare, comunicare e ottenere le ultime informazioni sulla pandemia dai social media, aumentando così il tempo e la frequenza di utilizzo dei social media mobili. Dato che la preoccupazione e l'eccessiva quantità di tempo speso sui social media sono sintomi di uso problematico, l'uso eccessivo dei social media tra gli studenti universitari cinesi può facilmente trasformarsi in uso problematico (Andreassen et al., 2012)» *Jiang Y (2021) Problematic Social Media Usage and Anxiety Among University Students During the COVID-19 Pandemic: The Mediating Role of Psychological Capital and the Moderating Role of Academic Burnout. Front. Psychol. 12:612007. doi: 10.3389/fpsyg.2021.612007.*

[26] M. E. Corlianò, *Il virus come fatto sociale totale tra paura del contagio e ricerca della comunità*, Università del Salento, 2020.

[27] *Ibid.*

Riferimenti bibliografici

Anderson B., 1983, *Comunità immaginate*, manifestolibri, Roma, 2006.

Corlianò M. E., 2020, *Il virus come fatto sociale totale tra paura del contagio e ricerca della comunità*, Università del Salento.

Dei F., 2020, *Quando siamo scesi dal mondo per un momento*, in *Antropologia di un mondo in cambiamento* della rivista *Testimonianze*, Sommario NN.532-533, 4/5, Associazione Testimonianze, Firenze, 2020.

Mauss M., 1924, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche,* Einaudi, Torino, 2002.

Foucault M., 1971, *Nietzsche, la génealogie, l'histoire*, in *Hommage à J. Hyppolite*, Paris [trad. It. *Nietzsche, la genealogia, la storia*, Fontana A.- Pasquino P.- Procacci G. in Foucault M.*, Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a.c. Bertani M., Torino 2001: 43-64].

Magni F., 2020, C*iò che è vivo e ciò che è morto dell'università. Prime riflessioni pedagogiche nel mezzo della pandemia globale*, in *Formazione, Lavoro, Persona*, Bergamo.

Selva D., 2020, in *Divari digitali e disuguaglianze in Italia prima e durante il Covid-19*. Culture e Studi del Sociale, 5(2): 463-483.

Miller D. et al., 2019, *Come il mondo ha cambiato i social media*, ed. italiana, UCL Press, Londra:133-135.

Jiang Y., 2021, *Problematic Social Media Usage and Anxiety Among University Students During the COVID-19 Pandemic: The Mediating Role of Psychological Capital and the Moderating Role of Academic Burnout.* Front. Psychol. 12:612007. doi: 10.3389/fpsyg.2021.612007.

Sitografia

https://www.treccani.it/magazine/atlante/societa/Le_mille_iniziative_della_solidarieta_digitale.html

https://www.aggiornamentisociali.it/articoli/distanziati-ma-vicini-la-solidarieta-ai-tempi-della-covid-19-intervista-a-tommaso-vitale/

https://www.internazionale.it/reportage/sarah-gainsforth/2021/03/29/reti-solidali-bologna-vuoto-stato?fbclid=IwAR1dNl_xWdoF0O0joj_hpaehAtmEuG1Me2wkDcM3WxObQ1tDLfp_g-wGYso

https://www.treccani.it/magazine/atlante/societa/Le_mille_iniziative_della_solidarieta_digitale.html

https://www.treccani.it/magazine/atlante/cultura/Coronavirus_cultura_a_distanza.html

https://ilmanifesto.it/lo-stato-deccezione-provocato-da-unemergenza-immotivata/

http://oa.inapp.org/bitstream/handle/123456789/823/INAPP_Ferritti_Scuole_chiuse_classi_aperte_Sinappsi_3_2020.pdf?sequence=3&isAllowed=y

---

Veronica Mesina, nata a Sassari, si è laureata in Filosofia presso il Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università di Pisa, con una tesi in Antropologia Culturale dal titolo *Potere e cultura nel discorso antropologico a partire dalla svolta riflessiva*. Attualmente è studentessa del corso di Informatica Umanistica presso il Dipartimento di Filologia, Letteratura e Linguistica dello stesso Ateneo.

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

Una pagina poco nota dell'impresa coloniale italiana nel Mar Rosso

di *Antonio Messina*

Quando si affronta la questione degli esordi del colonialismo italiano, i primi episodi che balzano immediatamente alla memoria sono quelli della disastrosa impresa di Adua (1896) e della successiva conquista della Libia (1911), in cui la *Grande proletaria* muoveva i primi passi alla ricerca di nuove terre in oltremare per ritagliarsi un posto di rilievo tra le grandi potenze europee. In un contesto internazionale dominato dalla presenza di grandi e consolidati imperi coloniali, il neonato Regno d'Italia si trovò presto nella necessità di acquisire alcuni possedimenti di interesse geostrategico.

Nei primi anni del Novecento Halford Mackinder, padre della geopolitica classica angloamericana, rilevava, nel suo *The Geographical Pivot of History,* una trasformazione geopolitica in corso nel segno del passaggio da un sistema internazionale aperto (da lui definito colombiano) a un sistema

internazionale chiuso (post-colombiano): era l'idea di un colossale esaurimento degli spazi "liberi" del mondo, destinato ad inasprire la competizione internazionale. Mackinder diede espressione a un senso dello spazio molto diffuso in quegli anni, veicolando l'idea che il mondo stesse per chiudersi con il venir meno di spazi liberi facilmente appropriabili, assicurando in questo modo l'egemonia dei *beati possidentes*.

Se la corsa contro il tempo alimentò i nazionalismi del Novecento, nondimeno essa condizionò le scelte politiche della prima leadership italiana, anche alla luce del tardivo processo di unificazione della penisola. Il recente studio di Andrea Cotticelli, saggista e giornalista professionista con esperienza politico-parlamentare e istituzionale, *Le chiavi del Mediterraneo. Gli esordi del Colonialismo Italiano* (Palombi Editori, Modena 2020), aiuta a far luce su questo e lo fa da una prospettiva originale: i discorsi e gli atti parlamentari pubblicati dalla Camera dei Deputati e dal Senato del Regno d'Italia, nonché i documenti diplomatici italiani risalenti agli anni '80 del XIX secolo.

Nel primo ventennio dell'unificazione, i governi italiani non sembrarono nutrire alcun interesse verso il perseguimento di una politica coloniale, poiché le loro principali preoccupazioni erano tutte incentrate alla stabilizzazione del nuovo Stato e alla cementificazione dell'unità nazionale. I governi postunitari si trovarono impegnati a fronteggiare alcune ardue sfide, tutte connesse al processo di *nation* e *state building* italiano. A questo si aggiungevano altre due importanti considerazioni: 1. la ritrosia, da parte di una leadership che aveva attuato il Risorgimento all'insegna di ideali come la libertà e la lotta contro lo straniero oppressore, ad avventurarsi alla conquista di terre altrui, ripudiando siffatti ideali; 2. la convinzione che l'Italia non possedesse ancora i mezzi per intraprendere una politica estera attiva, trovandosi quindi costretta a ripiegare nel consolidamento del fronte interno. A codeste considerazioni si ispirò l'azione dei governi della Destra storica, dal 1861 al 1876.

Eppure non erano mancate, tra gli alfieri del Risorgimento italiano, esortazioni affinché l'Italia troncasse gli indugi e si avventurasse in una politica coloniale. Nel 1871, Giuseppe Mazzini sostenne la necessità, per l'Italia, di innestarsi nel «moto inevitabile» europeo, tutto volto ad «incivilire le regioni africane». Auspicò quindi la conquista della Tunisia, «chiave del Mediterraneo centrale» e «connessa al sistema sardo-siculo». Come altre eminenti personalità del suo tempo, Mazzini pensava che l'Europa dovesse colonizzare l'Asia e l'Africa per "civilizzare" le popolazioni locali e preparare il terreno alla loro autodeterminazione. Come ha rilevato Massimo Scioscioli, Mazzini pensava che all'Europa spettasse «la missione di aiutare i popoli del mondo a compiere lo stesso cammino già fatto dai suoi figli, a condizione, tuttavia, che questa missione non […] [venisse] utilizzata per giustificare una politica di rapina brutale a danno dei popoli da "civilizzare"» (M. Scioscioli, *Giuseppe Mazzini: i principi e la politica*, Napoli, Giunta, 1995: 232-233).

A partire dal 1876, la politica interna italiana fu contrassegnata da importanti cambiamenti che si riverberarono sulla politica estera: l'ascesa al potere della Sinistra di Agostino Depretis (1876-1879; 1881-1887) condusse presto il Paese ad abbandonare la linea di prudente equilibrio seguita sino ad allora dai governi della Destra, proiettando l'Italia alla ricerca di nuove opportunità. Il rapporto diplomatico preferenziale stabilito con la Germania fu accompagnato e, almeno in parte, determinato, da alcune cocenti delusioni: unica potenza che al Congresso di Berlino (1878) non aveva ottenuto alcun compenso di tipo territoriale, nel 1881 l'Italia si vide sfuggire la possibilità di acquisire la Tunisia, occupata dai francesi con un *blitz* militare. Lo «schiaffo di Tunisi», come venne allora definito, dimostrò l'isolamento italiano in campo internazionale, e divenne quindi «opportuno per l'Italia considerare nuove alleanze con cui sottrarsi alla condizione di inferiorità subita sino ad ora nello scacchiere europeo».

Il tentativo di traghettare l'Italia fuori dalla sua condizione di subalternità e di isolamento parve concretizzarsi con il progressivo accostamento agli Imperi centrali, con la conseguente rinuncia – o momentaneo accantonamento – dei propositi irredentisti. Il Trattato della Triplice Alleanza, sottoscritto il 20 maggio 1882 dal Governo Depretis, permise all'Italia di assicurarsi una posizione di stabilità e di sicurezza nel continente, e quindi di «volgere finalmente le sue mire verso l'oltremare e intraprendere, come le altre potenze europee, una politica coloniale degna di una grande potenza».

Prima tappa del colonialismo italiano fu l'acquisizione della baia di Assab, un modesto lembo di costa nel Mar Rosso, trampolino di lancio per la futura avventura coloniale in Africa orientale. La baia era stata precedentemente acquistata dalla Società Rubattino, che il 15 novembre 1869 l'aveva ottenuta dai Sultani Hassan Ben Ahmad ed Ibrahim Ben Ahmad al prezzo di seimila talleri. Rilevata dal Governo italiano al prezzo di 416 mila lire, la baia venne trasformata in colonia con un disegno di legge presentato alla Camera il 26 giugno 1882 dal Ministro degli Esteri Pasquale Stanislao Mancini (1881-1885). Cotticelli fa notare che «per la sua importanza il Disegno di Legge presentato da Mancini è da considerarsi il primo atto ufficiale del colonialismo italiano».

Nel discorso tenuto in quella occasione alla Camera, Mancini auspicò che la colonia potesse «giovare alle sorti avvenire della nostra Marina, del nostro commercio e dello sviluppo economico d'Italia». Nei confronti delle genti autoctone, soggette alla sovranità italiana, Mancini chiarì quella che sarebbe stata la posizione da assumere: «non dominatori, non tutori, non innovatori, ma amici ed aiutatori a guidare i nostri nuovi concittadini a miglioramenti compresi e desiderati».

Dalla baia di Assab si giunse, il 5 febbraio 1885, all'occupazione della città di Massaua, il porto più importante del Mar Rosso. L'occupazione, svoltasi pacificamente e in accordo con il Governo egiziano, fu sollecitata dalla Gran Bretagna allo scopo di prevenire una eventuale penetrazione francese in Africa orientale. Massaua divenne così la testa di ponte per i progetti espansionistici italiani, finalizzati alla conquista del Corno d'Africa e – da lì – alla penetrazione in Abissinia. Mancini, che caldeggiava la conquista del Sudan, sperava di riscattare l'Italia dalle «recenti umiliazioni subite nel Mar Mediterraneo: lo scacco di Tunisi, il rifiuto di partecipare all'occupazione dell'Egitto e il mancato sbarco a Tripoli», sperando di trovare nel Mar Rosso le agognate «chiavi del Mediterraneo». Mancini aveva tenacemente orientato le ambizioni espansionistiche italiane in Africa orientale e nel Mar Rosso, come ebbe a sottolineare a quei critici che lo accusarono di aver distolto l'Italia dal suo reale centro di interessi: il Mediterraneo. Così, in risposta alle interpellanze parlamentari, il 27 gennaio 1885 Mancini affermò:

«Voi temete ancora che la nostra spedizione nel Mar Rosso ci distolga da quello che chiamate il vero e importante obiettivo della politica italiana, che deve essere il Mediterraneo. Ma perché invero non volete riconoscere che nel Mar Rosso, il più vicino al Mediterraneo, possiamo trovare le chiavi di quest'ultimo, la via che ci riconduce ad una efficace tutela contro ogni nuovo turbamento del suo equilibrio?».

L'idea, accarezzata da Mancini, di trovare nel Mar Rosso le «chiavi del Mediterraneo», si presterebbe a due possibili interpretazioni: «la prima era che l'Italia potesse giungere al Mediterraneo attraverso il Sudan fino alle coste libiche; mentre la seconda era che la cooperazione anglo-italiana nel Mar Rosso e nel Sudan si sarebbe estesa anche al Mediterraneo». Qualunque fosse il progetto coloniale di Mancini, esso non conseguì i risultati sperati. Travolto dalle critiche dei suoi avversari in Parlamento ed escluso dal settimo Governo Depretis, Mancini morì nel 1888, lasciando incompiuto il suo ambizioso programma coloniale. Esso verrà ripreso nel 1895 da Francesco Crispi, che tenterà l'invasione dell'Abissinia con l'ambizione di creare un vasto impero coloniale, ma che dovrà a sua volta arrestarsi dinanzi alla disfatta di Adua (1896). Sarà solo nel 1936 che l'Italia riuscirà a conquistare, seppure a mantenere per un breve lasso di tempo, l'ambìto impero in Africa orientale.

Il libro di Cotticelli, agile e ben documentato, ha il merito di raccontare una pagina poco conosciuta della storia d'Italia e di far luce sul progetto geopolitico che Mancini auspicava per la nazione: una politica cauta e di mantenimento dello *statu quo* nel Mediterraneo e una politica espansionistica in Africa orientale e nel Mar Rosso. Espansionismo, inizialmente presentato come economico e mercantile, per non urtare gli interessi britannici, che divenne ben presto militare e politico.

Mancini era consapevole che nel Mediterraneo, fortemente egemonizzato dalla Gran Bretagna e perciò ormai divenuto un "lago inglese", l'Italia – da poco giunta all'unificazione – non avrebbe potuto sperare in niente di più del mantenimento dei precari equilibri esistenti. Il rapporto di forze, sfavorevole all'Italia, le avrebbe impedito ancora a lungo di esercitare un qualsivoglia ruolo attivo. Perciò Mancini era stato chiaro:

«Fino a che tutte le altre Potenze rispettano lo *statu quo*, non saremmo noi i primi a turbarlo […]. I nostri più gravi interessi sono nel Mediterraneo, è a questo pertanto che dobbiamo tener fisso lo sguardo, non già con mire di usurpazione o di conquista, ma per impedire che altre conquiste o usurpazioni si compiano contro di noi, e per prevenirle, se altrimenti non si potesse fare».

Il Mediterraneo restava dunque, per tutta la classe politica post-unitaria, il centro nevralgico degli interessi geopolitici e geostrategici italiani, e il mantenimento dello *statu quo* sembrava, al momento, l'obiettivo più realisticamente conseguibile. Mancini sperava di arrivare al Mediterraneo per vie traverse, confidando di trovarvi le "chiavi" di accesso nel Mar Rosso, ma i risultati furono scarsi e di modesta importanza. I suoi avversari non smisero di rimproverargli l'eccessiva prudenza, il diniego all'offerta inglese di coinvolgimento dell'Italia nella questione egiziana e la mancata conquista della Tripolitania nel 1894. In particolare, l'atteggiamento italiano nei confronti della questione egiziana, passato alla storia come la politica del "grande rifiuto", venne considerato come foriera di conseguenze nefaste per la nazione. Lo stesso Francesco Crispi, da Londra, scrisse una dura lettera a Mancini il 29 luglio 1882: «Sono dolentissimo che hai declinato l'invito che ti fu fatto dall'Inghilterra ad intervenire in Egitto. Voglia Iddio che il tuo rifiuto non sia la causa di nuovi danni all'Italia nel Mediterraneo».

Il rifiuto, da parte di Mancini, di intromettersi negli affari interni della politica egiziana – il cui regno, sotto la guida del Chedivé Muhammad Tawfiq Pascià, aveva contratto un enorme debito con i creditori europei – derivava, in gran parte, dalla convinta adesione del giurista al principio mazziniano dell'autodeterminazione dei popoli. Mancini asseriva infatti che la base razionale su cui si fondava il diritto internazionale fosse la nazionalità, intesa come «esplicazione collettiva della libertà». Così come l'individuo possedeva dei diritti naturali innati, lo stesso valeva per l'«aggregato organico» composto da tali individui, cioè la nazione, il cui solo limite era quello di rispettare l'analoga indipendenza delle altre nazioni. Cotticelli coglie bene questo passaggio, laddove scrive che «Mancini era un convinto sostenitore del principio di nazionalità […] rimaneva quindi fermo sull'idea che il progetto nazionale in Egitto si compisse senza particolari traumi e soprattutto senza interventi stranieri».

Unica nota critica che si potrebbe muovere al libro concerne l'asserzione, riportata in quarta di copertina, secondo cui l'Italia fu l'ultima delle potenze europee a inserirsi nella contesa coloniale. In realtà, se volessimo stilare una graduatoria cronologica del colonialismo, l'ultimo posto spetterebbe alla Germania, anch'essa giunta tardi all'unificazione nazionale. Le prime colonie tedesche saranno infatti edificate a partire dal 1884, ossia due anni dopo la trasformazione della baia di Assab in colonia italiana.

A corredare il volume è una nutrita Appendice contenente una serie di documenti ufficiali e diplomatici scrupolosamente raccolti e selezionati dall'autore, che arricchiscono ulteriormente il pregevole studio di Cotticelli.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Antonio Messina, si è laureato in Scienze Storiche all'Università di Catania, con una tesi sul socialismo arabo di Gamal Abd el-Nasser, ed è attualmente Ph.D. Student in Scienze Politiche (XXXVI ciclo) presso l'ateneo catanese. Ricopre il ruolo di caporedattore del semestrale «Il Pensiero Storico. Rivista internazionale di storia delle idee», da lui fondato; è socio della Società Italiana per lo Studio della Storia Contemporanea (SISSCO) e membro del comitato scientifico della rivista «La Razón histórica: revista hispanoamericana de historia de las ideas políticas y sociales». I suoi principali interessi concernono la filosofia politica, la geopolitica, e la storia delle dottrine politiche, con particolare riferimento alla storia intellettuale dei regimi autocratici. Tra le sue pubblicazioni: *L'economia nello stato totalitario fascista* (Ariccia 2017); *Giovanni Gentile. Il pensiero politico. Scritti e discorsi 1899-1944* (Roma 2019).

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

Sui pescatori senza reti e il mare di Napoli. Omaggio a Domenico Rea, nel Centenario della nascita (1921-1994)

di *Roberta Morosini*

Il 2021 è un anno che ricorderemo per la pandemia, e per le numerose vite che ha sottratto alle nostre famiglie e alle nostre comunità, ma anche come l'anno in cui abbiamo riscoperto il potere dei libri che ridanno senso e speranza ai nostri giorni nel viaggio che dall'inferno scatenatosi con il covid-19, attraverso il purgatorio dei vari lockdowns, ci hanno sostenuto e incoraggiato alla resilienza e alla perseveranza, nell'attesa di quel paradiso che per molti coincide con un agognato ritorno alla 'normalità', per altri con l'inizio di una rinnovata umanità. Non è un caso a mio avviso che il 2021 celebri due grandi scrittori: il primo, il Sommo Poeta Dante, a 700 anni dalla sua morte il 14 settembre del 1321, e il secondo, più contemporaneo, saggista e romanziere, Domenico Rea a 100 anni dalla sua nascita, l'otto settembre del 1921. Il primo, fiorentino e il secondo napoletano, hanno in comune una scrittura civica, quella che smuove le coscienze, quella che nell'ascesa tutta simbolica verso il paradiso celeste, e nella discesa nel paradiso dei diavoli di Napoli offre modelli per costruire un paradiso su questa terra, qui e ora.

Il Poeta e lo scrittore hanno anche in comune una sorta di ossessione con l'acqua e in particolare con quella del Mediterraneo. Dante scrive un poema acquoreo, come definisco la *Commedia* in *Il mare salato. Il Mediterraneo di Dante, Petrarca e Boccaccio* (Viella 2020), e Rea fa di quel mare il protagonista indiscusso della sua prolifica opera saggistica e narrativa. Si sa il mare non bagna Firenze, e per Anna Maria Ortese non bagnerebbe neanche Napoli (Cfr. A. M. Ortese, *Il mare non bagna Napoli,* Einaudi 1953), ma un attento osservatore come Rea indaga su Napoli e lo fa guardando proprio al mare, ispirandosi a un ospite illustre della città partenopea, Boccaccio la cui opera è attraversata dal Mediterraneo, dal *Filocolo* alla *Genealogia degli dèi gentili*.

Nel 1958 Rea scrive su *Boccaccio a Napoli* [1], un soggiorno durato quasi dieci anni, e mette in luce con fare pioneristico il ruolo che il Certaldese affida al Mediterraneo portando a galla, per usare una terminologia marittima, la natura ambivalente e spietatamente realistica del mare, la sua pericolosità e la sua fisicità, il suo essere 'acqua', chiara fresca e dolce acqua come lo descrive Valeria Parrella (*La Repubblica*, 4 giugno 2021), in occasione della Giornata Mondiale dell'Ambiente: «quella stantia», scrive Parrella, «non è come quella pura di montagna ed è per questo che va tutelata. Perché ricorda i nostri errori, le correzioni. Perché lega i viventi». E sono proprio i viventi i protagonisti del mare di Boccaccio, quelli che in quel mare hanno bagnato i piedi, uomini e donne che ritraggono una straordinaria umanità in movimento, e storie non sempre a lieto fine soprattutto per le donne rapite, abusate scambiate come merci in un Mediterraneo poco clemente, più per l'azione dell'uomo che per quella delle avversità del tempo [2].

In occasione del centenario della nascita di Domenico Rea, nelle poche pagine che seguono ho voluto omaggiare lo scrittore, e non per ragioni sentimentali visto che nel 1924 si trasferisce a Nocera inferiore vicino alla mia natia Sarno [3]. Ma cosa si intende per dialoghi mediterranei quando si parla di Rea, e che ruolo ha il mare nell'opera di questo scrittore che provava fascino e terrore verso questo spazio che è strada e ponte tra Napoli e il mondo? Come Boccaccio, Rea crede che la ricostruzione delle nostre comunità ferite e lacerate dalla peste, o dalla pandemia come quella da covid-19, avvenga a partire e attraverso il racconto e la scrittura. A questi, ovvero al libro, e alla letteratura, Dante e Boccaccio affidano il progetto di cambiamento e ricostruzione di una umanità ferita che con resilienza e perseveranza, la lieta brigata del *Decameron* e il pellegrino-marinaio della *Commedia,* lanciano nuovi modelli di cittadinanza in cui ognuno fa la sua parte e insieme si ricostruisce il lacerato tessuto sociale. Rea ha lo stesso progetto per Napoli, con una scrittura che arriva dentro il cuore delle cose, che racconta e denuncia, affidandosi al mare, come fanno Dante e Boccaccio che al Mediterraneo affideranno un ruolo civilizzatore senza mai cedere al sentimentalismo.

Molti saggi di Rea, incluso *Boccaccio a Napoli* provengono da *Il re e il lustrascarpe*, scrigno a cui lo scrittore affida le sue riflessioni sulle "due Napoli" [4], quella del re e del lustrascarpe, un testamento per le generazioni di scrittori successivi, una testimonianza di un amore per la città nella sua ambivalenza, l'invito a una scrittura *engagée*, impegnata e politica, a vantaggio della *polis*, della comunità che egli si propone di descrivere e di accusare sulla scia di Brecht, per poter operare un cambiamento proprio sotto il segno del Boccaccio del *Decameron* dove si racconta come, davanti ai disordini morali, sociali ed economici portati a Firenze dalla peste, sette donne e tre uomini gettano le basi per ricostruire la comunità. Una scrittura civilizzatrice, quella è capace di una «energica chirurgia» (*Boccaccio a Napoli*) per incitare al cambiamento, e all'immagine del tutto inedita di un Boccaccio mediterraneo, prima che napoletano.

Rea celebra Boccaccio per la sua rappresentazione del mare e dei suoi pericoli reali: mare di tempeste, di naufragi, di pirati e mercanti senza scrupoli che poco hanno di diverso dai pirati proprio come quel Landolfo Rufolo che per trasricchire (si veda *Decam*. II, 4), lui che aveva già accumulato ricchezze commerciando nel Mediterraneo da Amalfi a Cipro, decide di darsi alla pirateria. Boccaccio, come se avesse vissuto in prima persona la furia del mare, lui che non aveva mai messo piede su una barca, descrive una tempesta e il naufragio, e offre un dettagliato e concitato racconto della vicenda di questo personaggio del *Decameron* [5].

Ma che cos'era il mare per Rea? Rea coglie lo sguardo di Boccaccio circa l'aspetto infuriato del Mediterraneo e fa propria quella descrizione dell'«aspetto fisico del mare che resterebbe un elemento superficiale se non vi si aggiungesse quel sentimento tipicamente avventuroso che sta alla base della rappresentazione del mondo napoletano, città di terra e di mare, da cui passa tante gente e ciascuno con la sua storia» (Cfr. *Boccaccio a Napoli*).

E Rea anche in questo mostra di essere di nuovo un lettore attento del *Decameron* quando, uno dei primi, mette in evidenza che VIII 10 sia l'unica descrizione esistente, utile agli storici dell'economia e della cultura, di una dogana e del suo funzionamento in una novella intrinsecamente mediterranea [6], ambientata a Palermo dove si reca il toscano Salabaetto a vendere la restante mercanzia, panni che non aveva venduto al mercato di Salerno. Il Certaldese ebbe una «minuta conoscenza della vita commerciale, del traffico portuale, della svariatissima gente che gironzola intorno a quei luoghi per guadagnare con ogni mezzo la giornata», in cui sembra di assistere all'equivoco traffico che si aggira intorno al porto di Napoli quando vi sbarcano legni stranieri e marinai e gente d'ogni parte del mondo» (Cfr. *Boccaccio a Napoli*).

Anche Rea aveva osservato più volte quelle giornate di traffico intenso nei porti, e non solo di Napoli poiché ci racconta anche dei porti di Pozzuoli e Ischia, e del rito della pesca che aveva affascinato Boccaccio al punto da rievocarlo nella novella X 6 ambientata a Castellamare di Stabia.

Da quella continua trasposizione messa in atto nella 'sua' lettura del Boccaccio napoletano e mediterraneo, si riconosce quanto la presenza del mare conti nella biografia storica e poetica di Rea che guarda a quel «selvaggio elemento» [7], dei suoi pericoli concreti, senza risparmiarsi. Al mare e ai suoi pescatori Rea dedica le sue riflessioni. In *Un mare diffamato,* mostra i veri colori di un acquerello stanco di un artista che si arrende e costringe a *vedere* che il mare bagna Napoli, a differenza di quanto sostiene la Ortese, ma no, non è bello, sfatando il verso di *Torna a Surriento* «vir o' mar quant e' bello».

Il repertorio canoro napoletano è parte integrante della riflessione di Rea su ciò che ha contribuito a diffamare quel mare mistificandone la rappresentazione, chiudendo gli occhi sulla sua vera natura di «mare mutevole e capace di immobilità da bestia in agguato» (*Un mare diffamato*), e la vera condizione dei 'mendicanti subacquei' come chiama i pescatori [8]. Ma come si diffama il mare? Facendo il contrario di ciò che fece Boccaccio nel *Decameron*, spacciandolo per un mondo favoloso e fantastico, «un mare da canzonette, un laghetto per gare di canottieri» (191), non il porto che fu al tempo di Landolfo Rufolo, uno dei più importanti del Mediterraneo. Da qui, la fallita scommessa della modernità di Napoli per Rea: non aver sfruttato il suo mare per trarne delle buone entrate come nel passato, quello medievale e post-bellico.

Insomma, da questa recente ricerca su Rea e Napoli, prepotente emerge la duplice natura del mare *nostro* e familiare*,* ma anche nemico, «bestia in agguato» [9] come in quella «pagina di mare» che Boccaccio scrive per raccontare di Landolfo Rufolo, mare che è anche quello di Brueghel il Vecchio, tempestoso come il cielo di Napoli, nerissimo ma che ha sempre un foro da cui sgorga una luce abbagliante (D. Rea, *Pensieri della notte*).

Sul brusìo del porticciuolo, in un mare di rifiuti e turisti distratti, in un affresco che solo Montale prima di lui seppe comporre del Mediterraneo, si staglia l'immagine solitaria di un pescatore, e di un pesce che combatte per la sua sopravvivenza. Vien fuori dal mare come un uomo morente aggrappato a una fune: «se non fosse ferito a morte», scrive Rea, «si ucciderebbe sbattendosi sul basolo». Leggiamo questo accorato grido di Montale davanti a ciò che è diventato il Mediterraneo in una poesia del 1924, e di cui si sente l'eco nelle pagine reane:

Antico, sono ubriacato dalla voce
ch'esce dalle tue bocche quando si schiudono
come verdi campane e si ributtano
indietro e si disciolgono.
La casa delle mie estati lontane,

t'era accanto, lo sai,

là nel paese dove il sole cuoce
e annuvolano l'aria le zanzare.
Come allora oggi la tua presenza impietro,
mare, ma non più degno
mi credo del solenne ammonimento
del tuo respiro. Tu m'hai detto primo
che il piccino fermento
del mio cuore non era che un momento
del tuo; che mi era in fondo
la tua legge rischiosa: esser vasto e diverso
e insieme fisso:

e svuotarsi cosi d'ogni lordura
come tu fai che sbatti sulle sponde
tra sugheri alghe asterie
le inutili macerie del tuo abisso.

(E. Montale, Mediterraneo)

Come in *Ferito a morte*, titolo di un romanzo che valse un premio Strega nel 1961 a un altro cantore di Napoli, Raffaele La Capria, è l'uomo protagonista dell'opera di Rea. Un'immagine del pesce e del suo pescatore entrambi feriti a morte, che trasmette tutto il senso che Rea come il "suo" Conrad affida al mare inteso nei termini di «misura delle cose», uno spazio affabulatorio che racconta Napoli e un'umanità modesta e sofferente, la stessa che ritrae Caravaggio di cui provo a ripercorrere le tracce nella saggistica e nei romanzi di uno scrittore che con il pittore delle *Sette opere della Misericordia (*1610, *Pio Monte della Misericordia*, Napoli), condivide un'irrequietezza creativa.

Sono uomini e donne consumati dalla fame e dalla fatica, a cui Rea, sulla scia di Boccaccio che fa scendere le Muse dal Parnaso (Intro *Decam.* IV), restituisce dignità immettendoli nella letteratura, ritratti nella loro dignitosa resilienza, e per il loro «sangue freddo», come quel pesce preso al porticciuolo di Ischia, che, pur ferito a morte, «ritorna a sbattere» alla maniera di quelli pescati da Glauco che nel racconto di Ovidio ritornano in vita dopo aver mangiato una certa erba [10]. «Cerca acqua, cerca vita», quel pesce ormai tutt'uno con il pescatore e con il ritratto dell'"altra" Napoli dimenticata dalla letteratura che Rea non esita a definire «dei piagnistei». Le acque del Mediterraneo di Rea *non sono tranquille,* come ironicamente vorrebbe farci credere in *Per acque tranquille*, e lo dice in difesa di un mare che è stato diffamato dai suoi scrittori.

Nell'anno delle celebrazioni della sua nascita, la scrittura di Domenico Rea, oggi più che mai, alla luce delle disparità socio-economiche esasperate dalla pandemia, invita a credere fermamente nel valore della letteratura per il progresso della civiltà contro ogni forma di superstizione, una letteratura che si pone in ascolto del mare e registra con fare da antropologo il racconto di una umanità dimenticata per denunciarne e risollevarne le sorti, senza fare sentimentalistico. L'invito di Rea saggista e scrittore innamorato di Napoli, è di guardare a quel pesce, ferito a morte ma che ritorna in vita come quelli nel mito di Glauco di ovidiana memoria, esempio di resilienza e di perseveranza di un popolo, quello napoletano e di un Paese, l'Italia che si rialza e ritrova sé stessa e la sua identità nelle radici millenarie del Mediterraneo, le funi sommerse di un mare di accoglienza e di scambio, luogo di fisicità concreta e tangibile, e non mare da cartolina, perché nessuno sia lasciato indietro e nessun pescatore peschi più per fame, «senza barca, senza remi, senza reti» [11].

Note

[1] D. Rea, *Boccaccio a Napoli*, a cura di Raimondo Di Maio, Napoli, Libreria Dante&Descartes, 1995 e in *Il re e il lustrascarpe,* Napoli Pironti*:* 252-274.

[2] Ne parlo in *Il mare salato*, cit.

[3] A sua figlia Lucia, Domenico Rea dedica un racconto di cronaca napoletana, *L'albero di Natale* con un'epigrafe che racchiude il senso del suo voler raccontare la misera realtà: affinché si trasformi in favola, cfr. *Il re e il lustrascarpe*: Napoli Pironti 1960: 62. Di Domenico Rea nel centenario della nascita si segnalano le nuove edizioni presso la Libreria Dante&Descartes, *Pensieri della notte*, Prefazione di Matteo Palumbo, Napoli, Libreria Dante&Descartes, 2020 e Domenico Rea, *Le due Napoli*, Prefazione di José Vincente Quirante Rives, Napoli, Libreria Dante&Descartes, 2020. Qui si richiama qualche riflessione estratta da un mio libro in uscita presso la Libreria Dante & Descartes: *Domenico Rea e Napoli, «città di terra e di mare». Da Boccaccio a Brueghel il Vecchio e Caravaggio*, un saggio che raccoglie alcuni miei scritti del 2012, e nuove riflessioni su Napoli e il Mediterraneo per Rea. Il libro riprende uno studio sulla *Ninfa plebea*, romanzo con il quale nel 1994 Rea vince il Premio Strega (*A Plebeian Nymph in Naples: "Representational Spaces" and Labyrinth in Domenico Rea's Ninfa Plebea*, in *Women and the city* a cura di Daria Valentini & Janet Levarie Smarr, Fairleigh Dickinson UP, 2002: 139-173), e su Boccaccio a Napoli, un saggio magistrale che Domenico Rea scrive nel 1958 (*Polyphonic Parthenope. Boccaccio's Letter XIII and his 'plebeian' Naples according to Domenico Rea*, in «Quaderni d'Italianistica», 23, 2, 2002-2004: 7-24).

[4] Domenico Rea, *Le due Napoli* a cura di José Vincente Quirante Rives, Napoli, Libreria Dante&Descartes, 2020.

[5] Morosini, *Il mare salato. Il Mediterraneo di Dante, Petrarca e Boccaccio,* Roma Viella 2020: 222.

[6] R. Morosini, *Decameron VIII 10*, in *Lectura Boccacii Day 8*, a cura di R. Williams, Toronto, University of Toronto Press, 2020, pp. 225-242 e *The Merchant and the Siren. Commercial network and 'Connectivity' in the Mediterranean 'Space-movement' from Jacopo da Cessole's De ludo Schacorum to Decameron VIII 10*, in «Studi sul Boccaccio», 46, 2018: 95-131.

[7] *Un mare diffamato*, in *Il re e il lustrascarpe*: 188-192, 192

[8] D. Rea, *Una rete per un pesce*, in *Il re e il lustrascarpe*: 146-151, 151

[9] D. Rea, *Il mare diffamato*, in *Il re e il lustrascarpe:* 191.

[10] Sul mito di Glauco ripreso da Dante Pellegrino-Marinaio all'inizio del *Paradiso* cfr. Morosini, *Il mare salato*.

[11] D. Rea, *Una rete per un pesce*, in *Il re e il lustrascarpe*: 151.

Roberta Morosini, professore Ordinario presso la Wake Forest University (USA), ha scritto numerosi saggi su donne in viaggio nel Mediterraneo medievale, su Dante (*Dante, il Profeta e il Libro*, L'Erma di Breschneider, 2018), e sulla rappresentazione artistica del mare nel Trecento. È finalista di MARetica con il suo ultimo libro *Il mare salato. Il Mediterraneo di Dante, Petrarca e*

Boccaccio (Viella, 2020). La sua monografia su *Domenico Rea e Napoli, «città di terra e di mare». Da Boccaccio a Brueghel il Vecchio e Caravaggio* è in uscita per la Libreria Dante&Descartes di Raimondo di Maio, amico e custode fedele di Rea e dei suoi racconti.

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

Petrarca e gli arabi: status questionis

Petrarca e Laura

di *Abdelkader Mouloud*

La storia della questione nasce da un noto passo delle *Seniles* (XVI, 2) riportatoci da Francesco Gabrieli, uno dei massimi esperti di letteratura araba, in un suo articolo breve ma di notevole portata, intitolato appunto *Petrarca e gli Arabi* e pubblicato nel 1965 [1]. In quel passo il grande poeta italiano, confidandosi con il suo amico Giovanni Dondi, afferma che odia tutta la stirpe araba, per cui gli chiede insistentemente di non avere nessuna considerazione per gli arabi perché conosce abbastanza bene i loro medici e i loro poeti ma ritiene che non ci sia «nulla di più blando, di più molle, di più snervato, nulla di più osceno». Si scaglia poi contro tutti coloro che vogliono anteporre gli autori arabi agli autori classici aggiungendo infine che non potranno mai riuscire a fargli «credere che qualcosa di buono possa venire dagli arabi».

Risulta facile credere che questa forte dichiarazione critica si inserisca in un contesto storico abbastanza particolare, ossia quello del Medioevo in cui il mondo cristiano doveva fare i conti con una religione islamica che guadagnava terreno e, di conseguenza, era impegnato ad impedire l'espansionismo musulmano, sia sul piano militare che su quello culturale. Essendo quest'ultimo il più insidioso, l'unico modo per premunirsene era quello di proscrivere la cultura musulmana nella sua totalità.

Della vita di Francesco Petrarca, anche nei suoi aspetti più riservati, si sa tutto, merito certamente degli studiosi, ma merito soprattutto del poeta stesso che ha voluto informare, spesso in modo minuzioso, della sua biografia, della sua personalità, della sua poetica e della sua presenza in un secolo tanto importante e cruciale quale fu, in Italia e in Europa, il Trecento. Un autorevole maestro in Italia e in Europa, consapevole di sé e della nuova cultura da lui avviata. Un esponente del Preumanesimo veneto-lombardo con il suo amore smisurato per la romanità rispetto a quello del suo discepolo nonché stretto confidente Boccaccio che, con il suo Preumanesimo napoletano, mostrava delle aperture verso orizzonti culturali, da Petrarca sostanzialmente trascurati, come la tradizione romanzesca e soprattutto il culto dei greci.

Ma è assai curioso che il poeta del *Canzoniere* reagisca in questo modo severo e inaudito e un po' strano per coloro che sono avvezzi a vedere in Petrarca un uomo composto ed equilibrato. Del resto egli è sembrato molto convinto delle sue idee, il che fa presupporre che ci fosse stato un contatto abbastanza stretto fra la cultura araba e quella italiana ed europea in generale. Sicuramente un contatto del genere non poteva che fornire al poeta qualche elemento per adottare un atteggiamento avverso alla cultura araba. A questo proposito riteniamo opportuno ricordare che, dopo lunghe nonché crudeli battaglie (l'ultima è quella angioina del 1300), si è posto fine alla presenza effettiva degli arabi in Italia ma non si potevano cancellare in nessun modo i segni evidenti di una lingua e di un pensiero trovatisi in contatto con la penisola per ben cinque secoli. Al di là di quella presenza c'erano poi altri fattori che potevano agevolare il contatto fra le due realtà. Infatti l'irraggiarsi della civiltà araba su tutta l'area del Mediterraneo, l'infittirsi degli scambi commerciali, la circolazione delle idee oltre le zone geografiche di diretto dominio arabo, resero possibile l'influenza della lingua, della scienza e della filosofia arabo-musulmana sulla civiltà italiana del Medio Evo. Naturalmente sono fenomeni che hanno investito la vita letteraria, scientifica e culturale, non solo dell'Italia, ma dell'intera Europa.

Volendo iniziare dalla lingua stessa, motore di qualsiasi contatto materiale e spirituale, si ricorda che l'arabo, o come viene definito *la lingua degli invasori,* convisse per lunghi tratti con il greco, il latino e il nascente volgare, il che ha inciso fortemente sul panorama linguistico italiano che si arricchisce tramite l'introduzione di tanti vocaboli, di matrice araba, che riguardano diversi settori (scienza, chimica, commercio, agricoltura, ecc). Tali prestiti e passaggi lessicali dimostrano quanto fosse grandioso quel fenomeno storico in cui si colloca la presenza araba nella penisola. Se invece dalla lingua si vuol passare al pensiero, alla poesia e alle forme d'arte introdotte tramite gli arabi ci troviamo di fronte a numerose tesi, tra cui quella enunciata fin dal Cinque e Settecento, circa il passaggio della rima dagli Arabi di Spagna alla poesia medievale romanza, e ai molteplici influssi formali e concettuali che la poesia arabo-andaluza avrebbe esercitato sia sulla lirica trovadorica che sulla neolatina, l'italiana inclusa.

Conviene dunque esaminare il passo della *Senile*, che fu segnalato per primo da Ernest Renan [2], soprattutto nel contesto storico in cui esso fu scritto (17 novembre 1370). Petrarca voleva persuadere il Dondi e, per il suo tramite, gli ambienti dotti di Padova, a tornare alla grande tradizione classica, specialmente quella latina, troncando con quelle vie ancora tradizionali del pensiero medioevale nella scienza e nella filosofia. È chiaro poi che la tradizione che Petrarca voleva vedere annichilita era proprio fondata, in gran parte, sulla scienza e sulla filosofia e su quanto dell'opera culturale degli arabi era giunto in Europa, particolarmente a partire dal Duecento.

In realtà i campi dove si è registrato un certo primato degli arabi erano, secondo molti giudizi occidentali, abbastanza vari, ma secondo Gabrieli, che cerca di attenuare il tono eccessivo dell'invettiva petrarchesca, Petrarca preferisce, con la grande abilità che gli è consueta, mettere un piede sopra il merito che ancora oggi si riconosce agli arabi per quanto riguarda le scienze matematiche, astronomiche e in generale esatte, da cui l'Occidente medioevale, attraverso la Spagna,

trasse innumerevoli vantaggi, per concentrarsi solo sulla medicina, la filosofia e con qualche perplessità anche sulla poesia [3].

Infatti, nel campo medico, Petrarca si limita a chiedere all'amico Dondi, come fece una ventina di anni prima nelle *Invettive contro un medico*, di non avere nessun rispetto per la medicina araba liquidando così, in un colpo solo, il grande ruolo che gli arabi avevano svolto nella ripresa e nello sviluppo della stessa tradizione medica greca e tardo-antica e lo sforzo di uomini come Costantino l'Africano, Gerardo Da Cremona, che permisero di svelarla e consegnarla all'Occidente.

Di più, Petrarca, come riporta Renan, non voleva addirittura essere curato né dai consigli della medicina araba né dalle medicine che portavano nomi arabi. La sua reazione non poteva essere diversa soprattutto in considerazione della scarsa stima, manifestata dai suoi contemporanei, nei confronti dei beniamini latini. Per quello che riguarda il campo della filosofia, esso è difficilmente separabile da quello medico nel Medioevo, vista anche la formazione dei dotti arabomusulmani, sicché, oltre ad essere grandi medici, erano anche filosofi di grande spessore. L'atteggiamento anti-arabo di Petrarca è incarnato dal suo fiero anti-averroismo accertato anche dalle sue accese polemiche con i giovani avverroisti. L'Averroé preso di mira è certamente quello latino e, in particolar modo, padovano.

Dunque la missione per la quale Petrarca scende in campo è quella di condurre, tra l'altro, un'accanita lotta contro la cultura del suo tempo per l'affermazione di un nuovo sapere. Il suo attacco non era assolutamente un episodio isolato, anzi era ben legato al giudizio generale sull'età in cui viveva. È proprio questa constatazione che lo incita a cercare nelle fonti antiche, un nuovo impulso verso una sapienza che è stata in gran parte, secondo lui, rovinata dalla scuola araba. I segni più funesti di "quel disastro" si vedevano poi nelle concezioni del sapere tipiche dei fisici e dei medici del suo tempo, nel linguaggio di una teologia che fonde il messaggio evangelico e la dottrina mondana di Aristotele, destinati a coesistere a lungo negli stessi ambienti e addirittura nelle stesse persone.

Dato che abbiamo citato Renan, che fu il primo a richiamare l'attenzione su quella pagina delle *Seniles*, conviene ricordare che la sua opera *Averroés et l'Averroisme* è ritenuta unanimemente un grande libro, ricco di riferimenti con una altrettanta straordinaria capacità di ricostruzione dei personaggi, anche se sembra che l'autore si muova dentro l'orizzonte dell'antiarabismo. Edward Said aveva forse ragione quando sottolineò, nel suo *Orientalismo*, che dalla "visione del mondo" di Renan, traspare un Umanesimo rigorosamente e gelosamente eurocentrico [4]. Petrarca, sostiene Renan, proprio perché è ostile alla *barbarie de l'école arabe*, gioca un ruolo fondamentale: «Pétrarque mérite d'être appelé le premier homme moderne, en ce sens qu'il inaugura chez les latins le sentiment délicat de la culture antique, source de toute notre civilisation» [5]. L'umanista Petrarca, quindi, sottolinea da un lato la povertà speculativa dei moderni, incapaci di cogliere il sapore della sapienza eloquente degli antichi, e, dall'altro, la profonda *barbarie* evidenziata soprattutto nelle loro tecniche che hanno perturbato il tesoro delle conoscenze umane.

Il poeta del *Canzoniere* vide nell'Umanesimo, non tanto un atteggiamento culturale e filosofico fine a se stesso, quanto piuttosto uno strumento valido per imprimere una svolta decisiva in senso innovatore alla spiritualità e alla cultura medioevale: il culto per l'antichità classica non è più limitato solo alla consapevolezza di un possesso più autentico né ad un'ansia di approfondire il patrimonio culturale ma è soprattutto legato alla certezza di vivere nell'estremo declino di una civiltà ormai tradita e corrotta in tutte le sue forme. Diventa quindi imperativa, a parer suo, la necessità di una rinascita e insieme di un rinnovamento, ma intende farlo con un approccio critico e selettivo. Infatti nella sua valutazione del mondo classico tende ad escludere, per esempio, Aristotele dal filone classico che egli intende recuperare, esclusione che potrebbe essere spiegata dalla sua opposizione alla Scolastica averroistica di cui Aristotele è la fonte principale.

Petrarca interpreta la Scolastica aristotelica come la tipica espressione di una filosofia astratta e morta, insensibile ed estranea ai problemi dell'uomo. Il suo obiettivo è quello di sottomettere la sapienza ad esigenze morali e religiose per cui gli autori sui quali egli richiama l'attenzione sono in particolare Platone, Cicerone e S. Agostino. Con l'esclusione di Aristotele vuole dare la prova che il suo atteggiamento non significa un'adesione cieca o entusiastica.

Renan sostiene che tutto il Medio Evo sia stato caratterizzato dal "trionfo della barbarie" e dunque era normale che ci sia stato un glorioso affermarsi della rinata antichità grecolatina e dell'Umanesimo che rendevano inutile nonchè fastidiosa l'intera cultura araba: «Tandis que les sources originales de la science antique avaient été scellées pour l'Occident, les arabes avaient rendu d'incontestables services, mais, en présence de l'antiquité elle-même, ces interprètes infidèles n'étaient plus qu'un embarras»[6].

Tornando alla famosa epistola al Dondi, si deduce che Petrarca, quando giudicava negativamente la scienza e la filosofia arabe, non lo poteva fare ovviamente per competenza diretta. Ma quando incentra il discorso sul campo letterario e in particolar modo sulla poesia, ritiene invece di avere tutte le carte in regola per trarne le dovute conclusioni. Ecco perché il giudizio appare pesantissimo: «nulla v'è al mondo di più fiacco, molle, effiminato, di più brutto insomma di una tale poesia» Allora sorge spontanea la domanda che prima aveva posto Renan e cioè «Comment Pétrarque a-t-il pu connaître la poésie arabe, dont le moyen âge n'a pas eu la moindre notion?» [7].

Prima però dobbiamo precisare che nella penisola arabica preislamica, società profondamente tribale, la lingua araba classica era quella della poesia. Essa aveva le sue forme fisse che consistevano in una prosodia quantitativa (con sedici metri differenti) in versi divisi in emistichi con la stessa rima alla fine di ogni verso. Tale metro è rimasto lo stesso anche quando, da eroica, questa poesia divenne di corte e venne anche portata in Spagna come sostiene Stern [8]. Introdottasi in un campo fertile come quello della Spagna, la poesia ha subìto delle innovazioni e così sono nate due forme strofiche che, pur essendo strettamente imparentate, presentano delle differenze sostanziali fra di loro: sono le *muwasciahat* e lo *zagial* [9]. La stessa poesia trovadorica ha delle somiglianze con quella araba in quanto entrambe trattano l'amore cortese. Ecco perché in molti sostengono che la poesia trovadorica e l'amore cortese sono fenomeni fuori dal comune nello sviluppo della cultura europea occidentale, per cui è probabile che siano stati presi in prestito da qualche parte e la poesia araba in questa congettura sembra una fonte plausibile [10].

Inoltre, si è discusso a lungo sulla compenetrazione fra l'opera di Dante, *La Divina Commedia*, e qualche fonte araba, sicché, nel sesto centenario della morte del poeta fiorentino, lo studioso spagnolo Miguel Asín Palacios lanciò la sua famosa nonché discutibile tesi nel suo libro: *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, nel quale illustrò una serie di strette analogie fra la visione dantesca d'oltretomba e quelle svariatissime fonti arabe senza riuscire però a spiegare come quel materiale arabo fosse giunto a Dante, anche se si é parlato del *Libro della Scala* del messaggero dell'Islam, nonché *la lettera del perdono* di Abu Alalaa Al-Maarri come probabile fonti di *la Divina Commedia* [11]. La tesi del dotto arabista spagnolo, per una serie di motivi, fu respinta dalla maggioranza della critica dantesca [12]. È vero però che l'orizzonte culturale in cui si formò Petrarca era più ampio rispetto a quello di Dante visto che i suoi contatti erano molto più ricchi e molto più vari, ma al contempo furono intransigenti i suoi ideali filoromani e filolatini che sicuramente vanno presi in considerazione per spiegare la sua avversione agli arabi [13].

Rispondere dunque al quesito posto prima da Renan è un'impresa assai ardua, aggravata dal fatto che, nell'epistola, Petrarca non dà ulteriori informazioni sufficienti per formulare una risposta convincente, il che apre la porta ad una serie di ipotesi e speculazioni a cominciare da quella del Cerulli. Quest'ultimo esclude che Petrarca avesse avuto veramente un diretto contatto con la poesia

araba che gli consentisse di valutarla isolatamente; rifiutava quella manifestazione di arte nell'ambito della sua ampia negazione dell'influenza orientale sul Medioevo. Aggiunge che il passo della *Senile,* riguardante la poesia araba, «non è quindi un esempio illustre, ma un insolito, del critico o del recensore che giudica un'opera che non ha letto. E nemmeno esso presuppone una lettura dei versi arabi ipoteticamente tradotti che non si sono piaciuti all'autore del *Canzoniere»* [14].

La considerazione del Cerulli è lontana dall'essere condivisa da Gabrieli secondo il quale è la prima volta che un grande poeta della Romània mostra di conoscere e giudicare la poesia araba. Gli risulta poi improbabile che si tratti di una infondata vanteria, che in un uomo della serietà di Petrarca è inconcepibile [15]. Gabrieli asserisce che, quando Petrarca dichiara di aver conosciuto la poesia araba, volesse alludere, molto probabilmente, a quella strofica di Spagna o eventualmente a qualche saggio di *qasida* (poema) in arabo classico d'Egitto o della Siria sotto il governo degli ayyubiti [16].

Molto interessante invece, nonchè abbastanza fondata, l'ipotesi avanzata dallo studioso inglese Bodenham, il quale sostiene che Petrarca sia potuto venire a conoscenza della poesia araba tramite il *Commento* di Averroè alla *Poetica* di Aristotele redatto nel 1180 [17], dal momento che nel suo tentativo di adattare il discorso dell'autore greco alla poetica araba, Averroé, accanto agli esempi greci illustrati dal filosofo greco, cita molti poeti arabi appartenenti a vari periodi storici e a varie dinastie, quali per esempio i poeti degli abbassidi e i poeti omayyadi. Cita soprattutto quelli del periodo preislamico (*giahillia*) del VI secolo, noti per le loro poesie che costituiscono la raccolta delle *Mu'allaqat* [18] come Imru'lqais, Antara, Zuhayr e altri. A questo punto il lettore medievale interessato aveva fra le mani una vasta antologia della poesia araba, con i suoi accattivanti scenari, così poteva farsene un'idea e darne poi un giudizio [19].

Il sentimento d'avversione nutrito dal Petrarca nei confronti degli arabi non si manifesta unicamente nella *Senile* a cui abbiamo accennato prima, ma trapela in gran parte della sua produzione letteraria. A tale proposito Gabrieli cita anche *Dalla mia ignoranza* in cui riporta la sua accesa polemica contro i quattro giovani averroisti veneziani, oltre ad un accurato invito, rivolto ad un amico, di comporre una confutazione di Averroé "*perfido cane rabbioso*". Gabrieli fa riferimento anche alla *Vita Solitaria* che contiene tra l'altro un violentissimo attacco a Maometto senza dimenticare, naturalmente, le *Invettive contro un medico*. Infatti i quattro libri che compongono le *Invettive* furono scritti per rispondere ad un medico della curia papale che aveva offeso il Petrarca.

La polemica fra il poeta e il suo accanito avversario, oltre che con i quattro giovani averroisti veneziani, è di grande utilità in quanto sintetizza in modo ineccepibile il pensiero petrarchesco e la sua opinione riguardo le tante questioni cruciali che preoccupavano la sua generazione. Per cui riteniamo che l'opera abbia uno stretto legame con l'argomento di questo articolo. Come indica il suo titolo, è un'invettiva, apparentemente contro un medico antagonista, ma in realtà è una tirata contro tutta la medicina e, non a caso, questo era il campo in cui gli arabi avevano registrato, come viene loro unanimemente riconosciuto, dei primati significativi. È innegabile che questo genere di scrittura (l'invettiva) avesse preso un nuovo fiato con Petrarca, alla violenza dell'attacco personale si alterna una discussione generale che riguarda la cultura umanistica e particolarmente la rivalità tra medici e poeti. Vi è certamente lo sdegno per la maldicenza a cui il Petrarca era particolarmente sensibile, l'orgoglio di un uomo colto contro l'ignorante e venale categoria dei medici, l'ostilità per la falsa medicina e soprattutto per l'averroismo ma è abbastanza palpabile l'esaltazione dell'amore per la poesia, per la letteratura e per la solitudine.

Molti hanno sottolineato il valore dell'opera, come il Pepe che, per l'occasione, coglie nelle *Invettive contro un medico*, al di là delle digressioni (da uomo ferito perfettamente giustificabili), uno spirito innovatore che segna una rottura con i vecchi modelli medioevali e che anticipa, in un certo modo,

l'Umanesimo [20]. O come Ezio Raimondi che dopo essere riuscito, con grande successo, ad individuare le fonti, la messa in valore dei temi filosofico-letterari e dell'aspetto stilistico dell'opera, se ne esce con un giudizio estremamente positivo definendola, tra l'altro, *un brevario poetico di singolare acutezza* e ribadendo che, pur trattandosi di un lavoro minore, rispecchia il genio di Petrarca [21]. Un giudizio largamente condiviso da Rita Realfonzo dell'Area che la considera una vera e propria dichiarazione di guerra contro la scienza. Con essa nasce, in Petrarca, l'esaltazione congiunta del retaggio classico e del messaggio cristiano, finalmente fusi contro un bersaglio comune: la scienza averroistica [22].

Insomma la deplorazione, da parte di Petrarca, di quel periodo oscuro che disprezzava la lezione degli antichi, considerati superiori, si trasforma in un attacco ai dialettici delle scuole che hanno rotto con la dottrina dei padri per abbracciare quella moderna dei nuovi filosofi e medici avendo come unica guida Averroé, oggetto della più dichiarata ostilità del Petrarca. Al filosofo e medico arabo è fatta risalire la responsabilità di aver imposto l'assoluto predominio di Aristotele. I temi più salienti delle *Invettive contro un medico* trovano, quindi, espressione nella condanna categorica dell'averroismo. Petrarca disistima i filosofi averroisti perchè esaltano Aristotele e umiliano Cristo. La sua ostilità per l'averroismo va al di là della sfera della scienza per abbracciare quella religiosa, considerando il filosofo di Cordoba sempre in antitesi con Cristo e accusando poi il medico, suo antagonista, di preferire il primo.

Averroè dunque contro Cristo (il Sole elevatissimo); l'eresia contro la fede, il sapore naturalistico contro la cultura dell'anima, il mondo della cultura greco-araba (aggiungerei anche musulmana) contro la tradizione latina–occidentale. Petrarca cercava – come sostiene il Bosco – di difendere la teologia dalla *futilità degli averroisti* e non esitava ad esprimere il suo rammarico nel vedere la teologia e la filosofia ridotte ormai a mere chiacchiere averroistiche portatrici di teorie eretiche. Perciò sembra proprio che Petrarca non dia grande attenzione ad Averroè in quanto filosofo ma che gli importi di più metterlo in uno scomodo posto agli antipodi di Cristo, come prototipo dell'arabo empio, cioè da un punto di vista puramente religioso più che filosofico. E a questo punto il Bosco afferma che nella polemica contro gli averroisti «sembra che sia stabilita l'equivalenza dialettica averroismo-empietà» [23].

Petrarca non esita ad attaccare la cultura dei medici ritenuta rea di perdere di vista l'uomo e le sue esigenze e per questo motivo Eugenio Garin giustifica quell'attacco con la necessità di una riforma della cultura affinché essa si interessi prevalentemente all'uomo e non alle cose [24]. Del resto, fra Aristotele e Platone, Petrarca sembra prediligere il secondo perché fu il primo filosofo ad avvicinarsi di più alla virtù, anche se teneva comunque ad esaltare le qualità di Aristotele. Tofanin tiene a precisare che non c'è nessuna prevenzione di Petrarca contro Aristotele, ma il poeta attribuisce tutte le empie deviazioni ai commentatori arabi e alle volgarizzazioni latine [25].

Infatti, non si tratta assolutamente di un'avversione pregiudiziale perché la medicina viene creata da Dio per essere utile, sono alcuni medici invece che l'hanno resa inutile. In questo è abbastanza chiaro il riferimento agli arabi rei, secondo Petrarca, di pervertire l'intramontabile patrimonio lasciato da Ippocrate e Galeno. I medici sono arroganti nonché portatori di una cultura meccanica sporca che bada solo a curare il corpo e le sue crudeltà trascurando l'anima. Ecco perché i toni dell'opera sono stati molto aspri, anzi in certi passaggi sembrava che il poeta del *Canzoniere* avesse perso il controllo di sé. Il testo si presenta fitto di metafore sarcastiche impiegate, secondo gran parte della critica, con grande maestria e con toni molto forti, un linguaggio spietato che punta ad umiliare il suo antagonista. A questo riguardo, la parola *urina,* per esempio, ritorna frequentemente, elevata quasi a simbolo della bassezza del mestiere del medico, cui unico compito sembra essere per Petrarca quello di contemplare e valutare l'*urina* altrui, a significare che una mente abituata solo a giudicare un'urina non può certo capire le più alte verità filosofiche.

A questo vanno aggiunte le similitudini tratte dal mondo zoologico che sono numerose, tese anche esse, ovviamente, a definire sprezzantemente l'avversario e, tramite lui, tutta la categoria dei medici di cui il suo acerrimo nemico Averroé è un autentico rappresentante. Infatti il medico antagonista viene paragonato all'asino, talvolta al serpente, al topo, alle formiche e addirittura gli attribuisce comportamenti da porco mentre sceglie il leone come animale da paragonare a se stesso. Petrarca quindi è un leone mentre le parole del medico sono latrati. Introduce così il simbolo del cane (riferendosi ad Averroé) che abbaia con una bocca schiumante di rabbia contro il sole stesso della giustizia, cioè contro Cristo.

Sicuramente gli insulti costituiscono la parte meno edificante delle *Invettive* che potrebbe dispiacere ai lettori abituati ad un Petrarca, per così dire, serio e contenuto. Del resto il poeta stesso dovette rendersene conto chiedendo scusa al lettore e giustificandosi con il fatto di esser stato provocato soprattutto quando gli fu dato dell'ignorante dal medico e dai quattro giovani averroisti. Probabilmente sotto quella mordacità pungente, il motivo dominante delle *invettive* è senz'altro l'esaltazione vibrata della poesia e della cultura contro la medicina. Dunque l'ostilità del Petrarca verso i medici non era altro che frutto della sua avversione all'averroismo a cui i medici aderivano perché come afferma il Pepe: «scienza araba significava un complesso di cultura che, come un tempo si era opposta alla cultura cristiana, ora si opponeva al rinascimento di idee ed arte classica» [26].

A conferma della sua totale scarsa considerazione nei confronti della medicina e dei medici, è quanto mai esemplificativo il fatto che verso la fase finale della sua vita, quando era in preda alla malattia, egli aveva chiesto ai suoi servi di non badare alle prescrizioni dei medici riguardanti la sua persona, anzi, se proprio fosse necessario fare qualcosa, avrebbero dovuto fare esattamente l'opposto. Anche se c'è chi cerca di giustificare quella mancata fiducia considerando la situazione della medicina di quel periodo che era ancora, nonostante gli sforzi di Federico II, un tessuto di imposture magiche, un irrigidimento di dottrine arabiche rimaste senza sviluppo e prive di qualsiasi fondo scientifico.

Nel rispondere al quesito posto prima su come l'Occidente del Petrarca fosse venuto a contatto con la scienza e la filosofia arabo-musulmane, riteniamo doveroso rilevare il fondamentale ruolo del movimento di traduzione, soprattutto l'importante laboratorio sviluppato nell'Italia meridionale, a Salerno e a Montecassino, grazie agli sforzi preziosi di Costantino l'Africano [27] che, con la traduzione in latino di diverse opere arabe, contribuì alla celebrità della Scuola di Salerno, che fu alla base dell'insegnamento medico in Occidente fino alla fine del Medioevo. Le definizioni chiare che proponeva il corpus costantiniano diedero un impulso decisivo al radicamento di una scienza medica. Le prime opere tradotte orientarono decisamente, come sottolinea Jacquart, l'insegnamento medico occidentale. Proprio a Salerno si è registrata la fusione tra le cognizioni dei testi arabi e l'eredità greco-latina. Lo testimonia il gran numero dei termini tecnici di matrice araba introdotti da Costantino e conservati nel vocabolario anatomico moderno [28].

Non meno importante era il centro di Toledo in Spagna, capitale dell'antico Regno visigoto. In essa convissero per lungo tempo cristiani, musulmani ed ebrei. Fu la prima città musulmana a cadere nelle mani dei cristiani per convertirsi poco dopo in un importante centro di trasmissione del sapere con le sue grandi biblioteche, ricche di tesori della scienza araba messi a disposizione dei *conquistatori cristiani*. Ecco perché la città spagnola è stata raggiunta da un gran numero di dotti, tra cui Gerardo da Cremona che ci venne inizialmente per la ricerca di alcuni scritti, imparò poi l'arabo e trascorse oltre quarant'anni portando a compimento un immenso progetto che puntava a trasmettere ai latini più di ottanta volumi, tra cui le opere fondamentali di Razi e Avicenna rivelatesi di estrema utilità per l'ulteriore sviluppo della Scolastica in generale ma soprattutto della filosofia e della scienza.

Alain de Libera ricorda come le traduzioni eseguite nel centro di Toledo abbiano consentito agli occidentali la conoscenza dei grandi testi di Avicenna prima che lo stesso Aristotele fosse stato

tradotto interamente e aggiunge: «S'il y'a eu au XII siècle une philosophie et une théologie dite *scolastique*, donc un destin *occidental-chretien* de la philosophie, c'est parce que Avicenne a été traduit, lu et medité dès la fin du XIII siècle. En fait, n'en déplaise à Heidegger, c'est Avicenne, non Aristote, qui a initié l'occident médiéval à la philosophie» [29]. Gli fa eco Daniel De Morley, citato da Jacques Le Goff che, deluso dai maestri parigini scrisse:

«De nos jours, c'est à Tolède que l'enseignement des Arabes est dispensé aux foules (..). Nous aussi, qui avons été libérés mystiquement de l'Egypte, le Seigneur nous a ordonné de dépouiller les égyptiens de leurs trésors pour en enrichir les Hébreux. Dépouillons donc conformément aux commandements du Seigneur et avec son aide, les philosophes païens de leur sagesse et de leur éloquence, dépouillons ces infidèles de façon à nous enrichir de leur dépouille dans la fidélité» [30].

Il movimento delle traduzioni ebbe la sua continuazione, in Sicilia, con Federico II (1215-1250) che era fortemente affascinato dalla scienza e dalla cultura musulmana. Egli suggeriva spesso ai grandi traduttori che lo circondavano di superare l'ostilità verso il mondo musulmano e di valorizzarne invece i suoi apporti. Le traduzioni toledianе rappresentarono un solido punto di riferimento per gli aspiranti studiosi di medicina e di filosofia. Citiamo a modo di esempio quelle di Hunain Ibnu Isaaq con la sua opera intitolata *Questioni di medicina*, di A-rrazi, autore di un gigantesco *Continens* (al-hawi vale a dire il contenitore della professione medica) in cui muove certamente dalla tradizione medica degli antichi, soprattutto Galeno, ma non esita a prenderne le distanze ogni qualvolta contraddice i risultati della sua propria esperienza, di Al-Magiussi con la sua *Opera Reale (Liber Regales*) ma soprattutto *il Canone* di Avicenna, un grande libro in cui l'autore tenta di accompagnare la teoria con la prassi e in cui sono compenetrati l'aspetto enciclopedico dell'opera di A-rrazi da una parte e quello organizzativo di Al-Magiussi dall'altra.

Ma siccome le opere dei medici arabi sono fitte anche di nozioni filosofiche dovute principalmente al carattere della loro formazione, giova ricordare che lo spirito di Avicenna si presenta conciliatore fra la filosofia e l'essenza della religione. È proprio quello spirito che gli ha procurato una larga diffusione sia nel mondo musulmano che presso i cristiani tentati di ispirarsi alla sua opera, soprattutto laddove essa offre loro una giustificazione filosofica della loro propria fede. Una concezione che non giovava affatto poi ad Averroé. Quest'ultimo, essendo stato bersaglio del feroce attacco di Petrarca merita maggiore approfondimento, vista la sua portata medica racchiusa principalmente nel suo *Colliget* (Al-Kolliat fi a-ttib) in cui si misura, non con Avicenna che lo supera citandolo poco, ma addirittura con Galeno, il padre della medicina nonché il suo punto di riferimento.

A questo proposito Jacque Despart [31], citato da Al-giabri, è stato molto chiaro nel marcare i ruoli e il valore dei dotti arabi affermando che, se A-rrazi è considerato «il supremo sperimentatore», «il più grande e il più esperto medico dopo Ippocrate e Galeno», «un laboratorio di più alto livello», Averroé è definito «il colpo mortale» e «l'uomo che ha corrotto tutti i medici» [32]. Infatti il coraggio di quest'ultimo, la sua grande capacità di argomentazione e soprattutto il suo ridimensionamento di Galeno non potevano che spingere in avanti la medicina suscitando l'ira di coloro che vedevano in lui soltanto il medico che ha rovinato la materia, e sicuramente il Petrarca non si sentiva fuori dal quel coro. Da un'altra parte il riconoscimento del suo eccezionale valore filosofico doveva essere unanime nel Medioevo. Fu considerato un fondamentale punto di riferimento con la sua mirabile e perspicace interpretazione dei testi aristotelici adottando come metodo di lavoro il *Commento* prestato dalla tradizione scientifico-medica.

La sua concezione filosofica distrugge il pacato ordine ideato da Avicenna, la cui filosofia, secondo lui, non è altro che una miscela impura di ragione e credenza da un lato e metafisica e religione dall'altro. Quella di Averroé vorrebbe essere una filosofia libera da qualsiasi vincolo. Il filosofo di Cordoba inaugura un nuovo cammino per la sapienza medievale dando maggiore spazio all'uomo

perché la verità la si può raggiungere solo attraverso i mezzi umani e naturali. Egli invita, dunque, a guardare il mondo naturale con una visione fisica e non teologica, non come una semplice creatura di Dio, ma come cosmo con una struttura propria, così che la società umana non deve essere dipendente dalla rivelazione, per cui egli viene spesso considerato eretico e blasfemo. L'averroismo del XIII secolo fu di grande portata socio-culturale. Le sue radici intellettuali sono Aristotele e Averroé ma il suo ambiente sociale è formato da quello che veniva chiamato la nascita dello spirito laico.

Quanto alla poesia araba a cui faceva riferimento la famosa ipotesi di Bodenhame è molto probabilmente quella delle *mu-allaqat*. Una materia ricca di immagini nonché straordinariamente espressa (poeticata) da beduini in un ambiente rigido, arido ed ostile ma affascinante in cui si intrecciano l'amore per la donna spesso irraggiungibile [33], la passione per i cavalli e i cammelli, i valori sociali tramandati come la cavalleria, la generosità, l'ospitalità, l'audacia, qualche volta anche l'intransigenza e la cultura della vendetta e della "faida". Spesso quella poesia doveva essere introdotta da versi chiamati *nasib* che erano la sua parte più bella, incarnando il travaglio del poeta che si ferma di fronte ad un accampamento o delle rovine abbandonate per evocare i trascorsi indelebili con l'amata.

Al di là della questione della sua autenticità rimossa soprattutto da Taha Hossein, che in realtà non fece altro che riprendere e riformulare le tesi di alcuni orientalisti [34], la poesia delle mu-allaqat costituisce uno *splendido tesoro,* per riprendere una espressione cara a Goethe, un tesoro letterario prestigioso che resterà inciso nella memoria degli arabi, non solo delle persone colte ma anche – come afferma Jacque Berque – dell'intero popolo, inclusi i beduini. È sicuramente, aggiunge, grazie a questo tratto specifico, che manca agli occidentali, che la poesia raggiunge l'universalità [35] anche se per la verità si sarebbero dovuti, come aveva sottolineato Gabrieli, aspettare quattro o cinque secoli dopo Petrarca affinché venisse scoperto il suo fascino soprattutto da un poeta del calibro di Goethe in cui sono palesi gli influssi delle *mu-allaqat*, fonte di ammirazione nonché di grande ispirazione assieme alla figura di Maometto [36]. Alla luce di tutto questo, risulta molto difficile cogliere, in una poesia così prestigiosa, l'aspetto *molle e osceno* su cui insisteva molto spesso il grande Petrarca.

Si deve dire però che dopo quella enorme diffusione, la sapienza araba subì una battuta d'arresto dalle condanne parigine (del 1277) di alcune idee "averroistiche", giudicate pericolose. Confusi ed incastrati, gli europei dovevano scegliere tra le interpretazioni arabe, che dominavano il XII e il XIII secolo, e l'eredità greco-latina ormai nettamente conosciuta. L'Umanesimo e il Rinascimento pretendevano ritornare alle fonti greche; le traduzioni greche attraverso l'arabo diventavano quindi simbolo della falsificazione e il termine *arabismo* acquisì una connotazione peggiorativa nonché sintomo di un periodo *barbaro* contro il quale si doveva reagire.

In questi termini, Petrarca, nella sopra citata epistola, invitava gli ambienti dotti padovani ad abbandonare la tradizione del pensiero medioevale nel campo delle scienze e della filosofia, che era fondata in gran parte su quanto dell'opera degli arabi era giunto in Europa, per tornare alla grande tradizione classica latina. Ricordiamo tutti il famoso passo in cui si annuncia: «nous aurons souvent égalé, quelquefois surpassé les Grecs, et par conséquent toutes les nations, excepté, dites-vous, les Arabes! O folie! O vertige! O génie de l'Italie assoupi ou éteint!» [37].

Petrarca non si accontenta, come ci riporta Renan, delle *Invettive contro un medico* per attaccare Averroé ma, per i numerosi impegni che aveva, non è riuscito a portare a compimento il suo progetto, per cui chiama in causa uno dei suoi amici, Luigi Marsiglio, un religioso agostiniano invitandolo a completare il lavoro già iniziato:

«je te demande une dernière grâce, c'est de vouloir bien, aussitôt que tu jouiras de quelque loisir, te retourner contre le chien enragé d'Averroès, le quel, transporté d'une aveugle fureur, ne cesse d'aboyer contre le Christ et la religion catholique (…) applique-toi toutes les forces de ton esprit à cette entreprise, qui jusqu'ici a été négligée, e dédie-moi ton opuscule soit que je vive ou que je sois mort» [38].

La durissima reazione petrarchesca nei confronti degli arabi coincide, dunque, con una fase storica cruciale in cui nasce una cultura in Occidente che dava segni di ripresa rispolverando i manoscritti e le opere classiche. Ma indipendentemente dalle direttive e dalle influenze esterne, era naturale che il mondo greco-romano, così elevato, dovesse apparire agli studiosi occidentali più grandioso di quello che era veramente. In un ambiente dotato di una tale mentalità sostanzialmente gelosa e conservatrice, paralizzata dall'ammirazione sincera per la grandiosità della sapienza antica, era naturale che gli sperimentatori così come i fisici ammiratori degli arabi, considerati una specie di rivoluzionari, fossero mal visti.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Note

[1] F. Gabrieli, *Petrarca e gli Arabi*, in *Testimonianze arabe ed Europee*, Bari, Dedalo libri, 1976.

[2] E. Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, Francfort, Ist. Ges. Arab.Islam, Univerité di Francofort, 1985.

[3] F. Gabriele, *Petrarca e gli Arabi,* op. cit.: 43.

[4] E. Said, *Orientalismo* (1978), trad. it. Torino, Bollati Boringhieri (III, Paris, Calmann-Levy, 1991) : 149-150.

[5] E. Renan, *op.cit.:* 328.

[6] Ibidem: 329. È abbastanza noto che nella sua valutazione del mondo arabo e orientale, di cui è un autorevole specialista, Renan non riesce a liberarsi sia dall'eredità greco-latina che dal mito delle origini indoeuropee. Dice Edward Said: «Ogni qualvolta s'accingeva a fare qualche affermazione intorno agli ebrei o ai musulmani, mostrava di avere in mente le proprie considerazioni per lo più sfavorevoli (e infondate salvo che dal punto di vista della scienza da lui stesso praticata) sulle popolazioni semitiche. Per di più il semitico di Renan era inteso come contributo sia allo sviluppo della linguistica indoeuropea, sia alla differenziazione dall'orientalismo. Rispetto alla prima, il semitico rappresentava una forma degradata, sia in senso morale che in senso biologico; rispetto al secondo il semitico era una – se non "la" – forrma stabilizzata di decadenza naturale. Per finire, il semitico era la prima invenzione di Renan, una creazione da lui compiuta nel laboratorio della filologia, destinata a soddisfare il suo senso di missione, e a sancire la sua funzione nella società. Non dovremmo mai dimenticare che il semitico era per l'io di Renan il simbolo del dominio europeo (e perciò anche suo personale) rispetto all'Oriente e all'epoca in cui viveva».

[7] E. Renan, op. cit.: 330.

[8] S. M. Stern*, Esistono dei rapporti letterari tra il mondo islamico e l'Europa occidentale nell'alto Medioevo?*, in *L'Occidente e L'Islam nell'Alto Medio Evo*, Settimane di studio sul Medioevo, XII, Spoleto, 1965: 639.

[9] Le *muwasciahat* sono un genere completamente inserito nell'ambito della poesia classica araba per quel che riguarda l'argomento, la lingua e lo stile. Mentre z*agial*, benché sia destinato alla società cortese, è scritto in arabo volgare, tratta argomenti considerati fuori posto nelle poesie dignitose della metrica classica e quella del muwasciah.

[10] L'amore viene percepito come un omaggio feudale alla donna amata.

[11] Abu-al-Aala al-Maarri (Maʿarra, 973 – Maʿarra, 1058) fu un filosofo e poeta arabo non vedente, controverso razionalista del suo tempo che attaccava i dogmi della religione e rifiutava che l'Islam avesse il monopolio della verità.

[12] F. Gabriele, *Gli Arabi nella Civiltà Italiana dal Trecento al Novecento,* in *Gli Arabi in Italia*, Garzanti, Milano 1978: 228.

[13] A questo proposito bisogna ricordare che il Preumanesimo petrarchesco fu prettamente latino sicchè ignorava la tradizione greca e in questo era palese la sua insofferenza verso le tesi che volevano dimostrare il primato dei Greci.

[14] E. Cerulli, *Petrarca e gli Arabi*, in "Rivista di studi classici e medioevali", Roma, ed. dell'Ateneo, gennaio-dicembre 1965: 335.

[15] F. Gabriele, op. cit.: 45.

[16] Lo Stato degli Ayyubiti era uno Stato islamico nato in Egitto, esteso anche nei territori dell'attuale Siria e Yeman. Aveva come capitale il Cairo. Si chiama così in riferimento al suo fondatore, Salahddine Youssef Ben Najmeddine Ayoub. Fu proclamato un nuovo Stato islamico in seguito al declino dei Fatimiti nel 1171.

[17] La traduzione latina del Commento di Averroé fu effettuata a Toledo da Hermannus Alemanus nel 1256. Questa traduzione – puntualizza Bodenham – è nota a Ruggero Bacone, ad Albertino Mussato, a Jean de Fayt, autore di una raccolta di *sententiae* aristoteliche e frequentatore della corte papale di Avignone negli anni di Petrarca, al frate inglese Robert Holcot, a Benvenuto da Imola nel suo commento dantesco. La traduzione di Hermannus che poteva essere consultata dal lettore latino tranquillamente nell'edizione di Lorenzo Minio Paluello, conserva fedelmente quelle citazioni

[18] Le *mu-allaqat* sono dei componimenti poetici di grande bellezza che vengono cantati ancora oggi. Furono scritti nel periodo prima dell'Islam ed erano recitati in occasione di una gara che si svolgeva nella città di Mekka per scegliere il testo più bello. Infatti il componimento scelto veniva riscritto con un inchiostro d'oro e appeso sul muro del Kaaba da cui il nome mu-allaqa (appesa).

[19] Il lettore italiano può ricorrere alla traduzione nonché al ricchissimo apparato di note di Carmela Baffioni, Averroé, *Commento al "Perì Poietikes*", a cura di cura di C. Baffioni, Milano, Coliseum, 1990.

[20] Gabrieli Pepe*, L'invettiva del Petrarca contro un medico*, in *Da Cola Rienzo a Pisacane*, Roma, Colombo, 1947: 111-122. Nella sua critica, il Pepe pur sottolineando l'importanza della ricca tematica dell'opera, diede un giudizio molto negativo sia sotto l'aspetto che riguarda il contenuto, con l'assenza di uno sviluppo organico dei concetti e la presenza massiccia di digressioni e ripetizioni, sia sotto quello formale ritenendo, pesantemente, che il valore dell'opera è nullo perché carente di eloquenza e ricca solo di volgarità. Sempre secondo il Pepe il trattato di Petrarca fu dettato dalla necessità di difendersi da voci calunniose che circolavano sul suo conto. Ma pur essendo la mano del Pepe molto pesante nei confronti dell'opera e dello scrittore, riesce comunque a coglierne uno spirito innovatore che segna una rottura con i vecchi valori medievali e che anticipa, in un certo modo, l'Umanesimo. I contributi critici, sia di Pepe che di Ricci, inaugurarono un'ondata di interesse consolidata dalla notevole fioritura di recensioni, commenti e publicazioni dedicati alle invettive contro un medico, finalmente messi sotto gli occhi della critica letteraria.

[21] In "Studi Petrarcheschi", I, 1948: 97-109.

[22] Rita Realfonzo Dell'Area, *Uno dei primi messaggi dell'Umanesimo: le Invectivae contra medicum quedam*", in "Italica",V. XXIX , 1952: 95-102.

[23] U. Bosco, *Francesco Petrarca*, Bari-Roma, Laterza, 1977: 114.

[24] E. Garin, *Petrarca e la polemica con i "moderni",* in *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Bari-Roma, Laterza, 1975: 71-88

[25] G. Toffanin, Il *Petrarca,* in *Storia dell'Umanesimo*, vol. II, Bologna, Zanichelli, 1964: 97-98.

[26] G. Pepe, op. cit.: 112.

[27] Bisogna aspettare però l'intervento di un altro noto mediatore, Costantino l'Africano, perché si cambiasse radicalmente la situazione. Poco si conosce della sua vita, anzi la sua biografia è piena di leggende. Quello che si suppone generalmente è che sarebbe nato a Tunisi all'inizio del XI secolo e morto nel 1087. A quarant'anni si recò in Italia come commerciante ma dopo aver notato lo stato deplorevole della medicina, decise di rientrare a Tunisi per studiare la medicina per tre anni, poi si stabilì finalmente in Italia, a Montecassino, dedicandosi pienamente alla traduzione delle opere arabe che aveva portato con sé dal Nord d'Africa.

[28] D. Jacquart, *Influence de la médecine arabe en occident médiéval,* in *Histoire des Sciences Arabes*, T. 3, Paris, Seuil, 1995: 214.

[29] A. De Libera, *Comment l'Europe a découvert l'Islam*, in *Connaissance de l'Islam*, Paris, Syros 1992: 53.

[30] J. Le Coff, *Les intellectuels au Moyen Age,* Paris, Seuil, 1957: 24. Vd. anche J. Vernet, *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*, Paris, Seuil, 1985.

[31] Jacque Despars, un illustre studioso francese (morto nel 1458), famoso per il suo commento al *Canone*, svela il suo metodo di lavoro dichiarando che, per capire ed arricchire il testo di Avicenna, si è basato sugli illustri greci, Ippocrate, Aristotele, Galeno nonché sugli arabi più famosi, come Avenzoar, Razi, Averroé ed altri.

[32] M. Abed Al-giabiri (a cura di), *Il colliget*, Beiruth, Centro di Studi dell'Unione Araba, 1999:50.

[33] Donna irraggiungibile anche perché è andata via o perché è promessa ad un altro. Interessanti sono le coincidenze con la teoria del Dolce stil nuovo e, prima ancora, con la poesia provenzale sviluppata in Sicilia.

[34] Quindi Taha Hussein (scrittore egiziano:1889-1973) vuole rispondere ad un problema reale e lo fa tramite due opere: la prima apparsa nel 1926, intitolata *Nella poesia preislamica*, considerata una negazione categorica dell'autenticità delle opere poetiche prima dell'avvento dell'Islam. In quest'opera l'iperscettisimo dell'autore non risparmiava neppure la Sira (biografia) ed i Hadit (raccolta dei detti) di Maometto, considerati dai musulmani la seconda fonte delle leggi islamiche dopo il Corano, il che gli è valsa l'opposizione feroce nonché la mobilitazione degli sceicchi dotti dell'autorevolissima scuola religiosa dell'Azhar. La seconda, *Nella letteratura preislamica* (1927), riprende lo stesso discorso però allargandosi un po'. Pur essendo anch'essa suffragata da tanti argomenti filologi, rimane, per le enormi critiche che ha ricevuto la prima, una esposizione molto attenuata nonché privata di un certo numero di affermazioni, difficilmente sostenibili, ma in compenso viene consolidata da nuovi argomenti forniti dalla storia per mettere in risalto i fattori che spinsero, secondo il suo parere, gli arabi dell'era islamica ad inventare quella letteratura.

[35] J. Berque, *Les dix grandes odes arabes de l'anté-islam: le mu-allaqat ,* Paris, Sindibad, 1979 : 16.

[36] Cfr. a a questo proposito: K. Mommsen, *Goethe und die arabische Welt*, trad. araba di A.A.Ali, in "Alam Almaarifa" (rivista specializzata) pubblicata dal C. N. della cultura, dell'arte e delle Lettere, Koweit, n. 194, febbraio, 1995.

[37] Petrarca: *Rerum Senilum Epistolae*, citata da E. Renan: *Averroès e l'averroïsme*, op.cit.: 330

[38] E. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, op.cit.: 337.

Riferimenti bibliografici

Opere di Francesco Petrarca

Opere latine di Francesco Petrarca, a cura di Antonietta Bufalo, Torino, Unione Tipografico Editrice Torinese, 1978.

Della mia Ignoranza e di quella di molti altri, a cura di Enrico Fenzi, Milano, Mursia, 1999.

Opere Varie

Al-Kindy Salam, *Le voyageur sans Orient, poésie et philosophie des arabes de l'ère préislamique,* Paris, Sindibad, 1998.

Amaldi Daniela, *Le Mu-allaqat alle origini della poesia araba,* Venezia, Marsilio, 1991

Ariani Marco (a cura di), *Petrarca,* Roma, Salerno Editrice, 1999.

Baffioni Carmela, *Averroè, commento al Peri Poietikes,* Milano, Colesium, 1990.

Berque Jacques*, Les dix grandes odes arabes de l'anté-islam: les Muallaqat,* Paris, Sindibad, 1979.

Bianchi Luca, *Aristotele fu un uomo e poté sbagliare,* in *Filosofia e teologia nel Trecento, Studi in memoria di E.Randi,* Louvain-La-Neuve, 1994.

Blachére Regis*, Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du Dixième siècle,* J.C I, II et III, Paris, A. Maison Neuve (1952/64/66).

Bosco Umberto, *Francesco Petrarca,* Bari, Laterza, 1977

Bosco Umberto, *Particolari Petrarcheschi. Precisazioni sulle Invectivae contra medicum*, in *Studi Petrarcheschi,* I, 1948, ristampato col titolo *Datazione delle invective contro medicum, i*n *Saggi sul Rinascimento Italiano*, Firenze, Le Monnier, 1970 : 217-227.

Cappozzo Valerio, «Trasumanar significar per verba…si porìa». Dante fra la tradizione poetica preislamica e il viaggio del profeta Maometto, in "Dialoghi Mediterranei*",* n.42, marzo 2020

Cardini Franco, *Noi e l'Islam: un incontro possibile,* Bari, Laterza, 1994

Cerulli Enrico*, Petrarca e gli Arabi,* in «Rivista di Studi Classici e medievali», Roma, ed. dell'Ateneo, gen-dic, 1965.

Contini Gianfranco, *La lingua del Petrarca,* in *il Trecento*, Firenze, Sansoni, 1953.

Corriente Federico*, Las Muallaqat, antologia y panorama de Arabia preislamica,* Madrid, Instituto hispano-arabe de cultura, 1974.

De Libera Alain*, Comment L'Europe a découvert l'Islam, in Connaissance de L'Islam,* Paris, Syros, 1992.

De Libera Alain, *L'Islam Occidental,* in *La philosophie médiévale,* Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

De Libera Alain, *Sources arabes de la pensée europénne: XIIe-XVIe siècle*, in *Grenade, 1492- 1992: du royaume de Grenade à l'avenir du monde méditerranéen,* Grenade, Universidad de Granada, 1997.

Dell'Area Rita Realfonzo*, Uno dei primi messaggi dell'Umanesimo: Le Invectivae contra medicum quendam,* in «Italica», vol. XXIX, 1952: 95-102.

Dotti Ugo*, Aspetti della tematica Petrarchesca,* in *Letteratura Moderna*; 1959 : 582-607.

Gabriele Francesco, *Petrarca e gli Arabi, in Testimonianze arabe e europee,* Bari, Dedalo Libri, 1976.

Garin Eugenio, *L'Umanesimo Italiano,* Bari, Laterza, 1952.

Garin Eugenio, *Rinascite e Rivoluzioni,* Bari, Laterza, 1975.

Gonzales Rafael, *Razes y Avicena,* Madrid, Ed. de la Universidad Complutense, 1984.

Hayoun Maurice-Ruben et Alain de Libera*, Averroès et l'averroïsmes*, Paris, P. Universitaires, 1991.

Jacquart Danielle, *La Escuela de traductores en Toledo, siglos XII-XIII: musulmanes, cristianos y judios: la sabiduria y la tolerancia,* Madrid, Alianza Editorial, 1992.

Jacquart Danielle, *Influences de la médecine arabe en occident médiéval,* in *Histoire des sciences arabes,* T. III, Paris Seuil, 1997.

Jacquart Danielle, *Le sens donné par Costantin l'Africain à son œuvre: les chapitres introductifs en arabe et en latin,* in *Costantine the african and Ali Ibn al Abbas Al-Magiusi: The Pantegni and related texts,* Leiden, E. J. Bill, 1994.

Kristeller Paul Oskar*, L'Umanesimo e la Scolastica,* in «Lettere Italiane», anno VII, n.4, ott-dic, 1955.

Le Goff Jacques*, Les intellectuels au Moyen Age,* Paris, Seuil, 1957.

Martinez Fidel Hernandez, *La medicina arabe en España,* Sierra Nevada, 1995.

Mommsen Khatarina*, Goethe e il mondo arabo,* trad. araba di A.A. Ali in Alam Al-Maarifa, n.194, Kuweit, C.N.C.A.L, 1995.

Norman Daniel, *Gli arabi e l'Europa nel Medioevo,* Bologna, Il Mulino, 1981.

Pepe Gabrieli*, L'invettiva del Petrarca contro un medico,* in *Da Cola di Rienzo a Pisacane,* Roma, Colombo, 1947.

Pidal Menendez*, Islam y Cristianidad, España entre dos culturas,* Malaga, Montes, 2001.

Raimondi Ezio, *I conflitti intertestuali delle invective contro medicum,* a cura di P. Ricci, Roma, ed. di Storia e Letteratura, 1950, in «Studi Petrarcheschi», IV, 1951.

Raimondi Ezio, *Un esercito satirico del Petrarca*, in *Metafora e sogno. Studi su Dante e Petrarca*, Torino, Einaudi, 1970.

Renan Ernest, *Averroès et l'averroïsmes,* Frankfort, ist. Ges.arab.Islam, Université de Frankfort, 1985.

Ricci Pier Luigi, *La tradizione dell'invettiva tra il Medioevo e l'Umanesimo,* in «Lettere Italiane», anno XXVI, n.4, ott-dic, 1974.

Said Edward, *Orientalimo, (1978*), trad.it, Torino, Bollati Boringhieri, 1991.

Stern, S. Maria, *Esistono dei rapporti letterari tra il mondo islamico e l'Europa occidentale nell'Alto Medioevo,* in *L'Occidente e l'islam nell'Alto Medioevo,* Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2-8 aprile, Spoleto, 1965.

Tofanin Giuseppe, *Il Petrarca,* in *Storia dell'Umanesimo,* vol.II, *L'Umanesimo Italiano,* Bologna, Zanichelli, 1964.

Vasoli Cesare, *Petrarca e i filosofi del suo tempo, in Il Petrarca latino e le origini dell'umanesimo* in «Quaderni Petrarcheschi», IX-X, Firenze, Le Lettere, 1992-1993.

Opere arabe

Al-albiri Abdelmalek Al Andalussi*, La medicina del profeta,* Damasco, Dar alqalam, 1993.

Al-fadel Abid Mohamed*, La medicina islamica attraverso i secoli,* Riad, dar a-sciawaf, 1989.

Arrachid Adnan, *L'influenza di mille e una notte e le mu-allaqat sulla letteratura del grande poeta tedesco Goethe,* Riad, Bib.Naz.Fahd, 1999.

Averroès (ibno Rochd), *Il Colliget (*alkolliat fi- attib a cura di M.A. Algiabiri, Beirut, C.S.U.A, 1999.

Avicenna (ibnu-sina)*, Il Canone,* (alqanoun fi-attib), Damasco, Dar al fikr, 1978.

Awida Kamal Mohamed, *A-razi: Il filosofo e Il medico,* Beirut, Dar al-kotob, 1993.

Daif Sciawqi*, Storia della Letteratura Araba*, il Cairo, 1975.

Hussein Taha, *Nella letteratura araba,* (fi al adab al-giahili), il Cairo, dar al maarif, 1969.

Abdelkader Mouloud, professore di lingua e letteratura italiane all'Università di Casablanca (Marocco), ha studiato all'Università di Bologna, Dipartimento d'Italianistica, dal 1992 al 1995. Specializzato in Letteratura Comparata e Traduzione con particolare attenzione ai rapporti fra l'Italia e il mondo arabo, dal 2021 è il nuovo capo del Dipartimento degli Studi Italiani presso la Facoltà di Lettere e Scienze Umane Ain Chock di Casablanca.

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

Decolonizzazione culturale e nuovi paradigmi locali

Colombia, maggio 2021. Processi di decolonizzazione (ph. Eduardo Peñaloza)

di *Olimpia Niglio*

Il XIX secolo, tra il 1808 e il 1833, ha segnato l'inizio delle guerre di indipendenza di tanti Paesi dell'America Latina che proprio in questi anni festeggiano i rispettivi bicentenari dei processi sociali attraverso i quali hanno lentamente acquistato l'indipendenza politica, economica e tecnologica dai Paesi ex-colonizzatori: la Spagna e il Portogallo. Molto più incisive le pagine di storia che hanno riguardato invece tanti Paesi mediorientali e asiatici che insieme al continente africano sono stati scenario di importanti battaglie e lotte sociali per l'indipendenza dalla Gran Bretagna e dalla Francia.

Subito dopo la Seconda Guerra Mondiale tantissimi infatti sono stati i Paesi interessati anche dalle decisioni approntate dalla allora nascente Organizzazione delle Nazioni Unite per affermare la propria indipendenza e libertà sociale, economica e politica. Oggi dei vasti domini coloniali di un tempo restano solo alcuni territori antartici, pressoché o totalmente disabitati, e che certamente non possono essere considerati alla stregua degli altri possedimenti, anche se negli ultimi tempi la geopolitica si è soffermata molto sulla Groenlandia, colonia del Regno di Danimarca.

Tuttavia risulta molto utile ripercorrere e rileggere le pagine di storia degli ultimi due secoli per trovare risposte alle intrigate questioni che in questi ultimi mesi stanno interessando molti Paesi del mondo, dove, seppur sopraffatti dalle questioni pandemiche, sembra che il virus più difficile da affrontare sia ancora una volta l'ingerenza e la supremazia degli ex colonizzatori, apparentemente debellati ma che sono tornati in auge più forti di prima, in quanto le evidenti tracce che hanno lasciato stanno rimettendo in discussione soprattutto il ruolo culturale di molte delle ex nazioni colonizzate. Se da un lato le colonizzazioni hanno prodotto ingenti danni alle culture locali in quanto non interessate a stabilire dialoghi ma piuttosto a reprimerle e a cancellarle, dall'altro quanto imposto e realizzato seppure sia sembrato un processo di modernizzazione tale non si è rivelato essendo stata un'azione non condivisa e pertanto non riconosciuta dalle comunità locali.

Una condizione di chiara sudditanza culturale che nei secoli ha prodotto molta incertezza, sfiducia nelle potenzialità delle tradizioni locali, incapacità da parte delle comunità di elaborare pensieri critici in grado di emergere attraverso le proprie identità ed eredità patrimoniali. Condizioni sociali molto complesse la cui scarsa determinazione e tenacia hanno condotto sempre questi popoli a cercare soluzioni attraverso la sottomissione e non l'auto-responsabilità. Tuttavia, questa situazione è frutto proprio di pagine di storia che non possiamo annullare ma è fondamentale rileggerle con attenzione per trovare le giuste risposte alle tante domande che soprattutto le giovani generazioni iniziano ad esprimere.

Intanto quando si indagano le condizioni di processi definiti "evolutivi" che sono il frutto di azioni irruenti, calate dall'alto, non rispettose delle diversità territoriali e delle differenti identità culturali, allora è giusto interrogarsi sul problema di come la scarsa conoscenza sia un'arma letale che produce solo ostacoli, pregiudizi e diseguaglianze. Ovviamente l'interesse a conoscere l'altro per comprenderne le specifiche esigenze non è nello spirito della colonizzazione che, al contrario, seppure in termini transitori, minaccia l'altro mettendo in discussione proprio la sua stessa esistenza, creando così confusioni, ostacoli e disfunzionalità locali a favore ovviamente degli interessi del colonizzatore.

Non c'è dubbio che la conoscenza approfondita della realtà richiede un approccio positivo, costruttivo, una chiara disponibilità a mettersi nei panni dell'altro e quindi a mettere in discussione quelle che sono le proprie certezze, le proprie convinzioni e convenzioni. Un esercizio articolato che necessita anche una certa maturità, predisposizione al dialogo e soprattutto una base formativa e scientifica che possa essere di supporto alle azioni umane.

In questi ultimi anni molti studiosi si stanno occupando approfonditamente del tema e in particolare istituzioni culturali internazionali come UNESCO, ICOMOS, ICCROM che attraverso le rispettive direzioni culturali e comitati internazionali stanno esaminando la questione. Purtroppo, le manifestazioni sempre più ricorrenti, in particolare nei Paesi del continente americano, dal nord al sud, hanno rimesso al centro del dibattito internazionale il ruolo della colonizzazione culturale e di come questa interferisca oggi con le volontà delle culture locali.

Non c'è alcun dubbio nel riconoscere che la questione post-coloniale ovunque ha lasciato delle ampie ferite aperte e la incapacità di trovare forme autoctone di "rimarginazione" ha solo favorito ingiustizie

e guerriglie interne che ovviamente hanno messo in forte discussione proprio il patrimonio culturale ereditato da queste colonie.

Le numerose ingiustizie a cui stiamo assistendo che colpiscono fisicamente le comunità e le loro eredità sono soprattutto frutto di "ostacoli epistemologici", come afferma il filosofo francese Gastón Bachelard (1884-1962) che in un libro tradotto anche in lingua spagnola (*La Formación del Espíritu Científico. Contribución a un Psicoanálisis del Conocimiento Objetivo*) rimette al centro il valore della conoscenza del reale che si manifesta come luce, ma che a sua volta proietta sempre un'ombra e proprio questa ombra va indagata.

Quest'ombra non è altro che la verità di ciò che avremmo dovuto pensare per evitare gli ostacoli. Ma dietro un passato di errori non c'è sempre la verità di un pentimento intellettuale ed è quanto avviene proprio se analizziamo i processi di decolonizzazione in atto in tanti Paesi del mondo. Questi processi sono il frutto proprio di una incapacità di lettura critica della realtà, sempre esito di intrecci e connessioni di antecedenti storici che, se opportunamente maturati, possono produrre anche dei risultati significativi e positivi. È molto interessante infatti rileggere le pagine della storia dei diversi Paesi del mondo ed attivare dei percorsi comparativi in grado di farci intendere come le differenti comunità abbiano reagito di fronte alle azioni colonizzatrici. Non c'è Paese al mondo che non sia stato in qualche modo intaccato da un'azione colonizzatrice, le cui conseguenze sono state però del tutto differenti. Basta osservare semplicemente l'articolata storia della penisola italiana per capire come le differenti colonizzazioni siano state il frutto di quella stratificazione culturale che ci caratterizza ma che ci rende anche particolarmente creativi e innovativi in diversi ambiti di competenza, facendo così della "colonialità" una opportunità.

Non c'è dubbio, però che una grande confusione a livello internazionale è stata creata da una forte visione di tipo "eurocentrico", ovviamente marcata proprio dai colonizzatori che partivano dal continente europeo per poi giungere in terre lontane e qui "dettare leggi". Una "razionalità occidentale" – come affermato da Shahid Vawda dell'Università di Città del Capo in Sud Africa e che da anni si occupa di scienze umanistiche critiche e decoloniali – che viene considerata come cultura della modernità e come tale è stata ed è imposta, assimilata e accolta in maniera indiscussa. Purtroppo, questa visione "eurocentrica" continua a mietere vittime e a creare ostacoli e ingiustizie e per questo motivo è corretto rimettere al centro dei nostri interessi scientifici un tema che va riletto secondo nuovi canoni e nuove prospettive.

Difatti, seppure il processo di decolonizzazione sembri intaccare solamente il patrimonio costruito come manifestato in molte città del mondo, in realtà questo processo non fa altro che creare "ingiustizie epistemiologiche", quindi "ostacoli epistemiologici" – come afferma Gastón Bachelard – che sfociano in azioni violente all'interno della società civile. Queste violenze ed atti vandalici trovano origine nelle politiche coloniali e postcoloniali che hanno minimizzato, ma in moltissimi casi oscurato del tutto, i territori occupati al fine di perseguire obiettivi finanziari elitari e non collettivi, e quindi abbandonando le comunità locali al proprio triste destino. Da qui i tanti disordini sociali che, oggi più che mai, affliggono tante parti del mondo. Infatti la colonizzazione ha creato società volutamente "inconsapevoli" della loro storia e delle loro origini tanto da modificare anche il loro linguaggio e quindi il loro pensiero. Ma i nodi tornano sempre al pettine ed è arrivato il tempo di fare i conti con la storia.

A tutto questo poi vanno aggiunte altre importanti osservazioni. L'impronta coloniale sui territori ha prodotto forti discontinuità con le culture originarie locali, se non addirittura la loro totale cancellazione. Pensiamo a quanto è accaduto in Messico con la colonizzazione spagnola o nelle colonie francesi in Africa, o ancora all'ingerenza della ex Unione Sovietica nei Paesi dell'Europa Orientale o degli Stati Uniti in Medio Oriente, solo per citare alcuni casi.

In realtà l'impronta coloniale ha sempre lasciato delle tracce indelebili che hanno fatto fatica a dialogare con le tracce precoloniali che identificano chiaramente la cultura locale delle comunità e dei rispettivi territori. Così in nome di una "presunta modernità" la colonizzazione non ha stabilito dialoghi, non ha letto la realtà né ha messo in atto un'azione conoscitiva, ma, al contrario, ha soffocato le diversità, ha mortificato i patrimoni culturali viventi, le autonomie indigene, ha ostacolato i rispettivi progressi negli standard di vita delle aree colonizzate, imponendo anche sistemi di riferimento valoriali e quindi nuovi patrimoni e paradigmi formativi del tutto in contraddizione con le tradizioni storiche e culturali dei territori.

A tutto questo poi va aggiunto che queste forme di colonizzazione politica ed economica hanno interferito non poco sui valori patrimoniali ed ereditari locali, accentuando le disparità e le disuguaglianze di economia e potere, e imponendo anche distorti modelli di pensiero rispetto ai significati dello stesso patrimonio culturale e di come questo deve essere inteso, finendo con l'"ordinare" criteri e metodi teorici e pratici per meglio interpretare le eredità del passato. Un'azione destinata a sfociare nell'assurda pretesa di far credere che la cultura dei Paesi colonizzatori sia l'emblema dell'universalità capace di incarnare gli ideali del mondo e di saper affrontare qualsiasi sfida per la corretta protezione del patrimonio culturale di cui i colonizzatori finirebbero con l'essere gli unici detentori e savi conoscitori delle teorie e delle pratiche più idonee.

Nonostante alcuni contesti accademici continuino, caparbiamente, a considerarsi "custodi" di uniche saggezze e condizionino lo sviluppo dei processi evolutivi culturali, è pur vero che il mondo non è più proiettato verso questa finta "universalità del sapere" ma diversamente rivolge l'attenzione sulle comunità locali per trarne le necessarie esperienze e conoscenze e aprirsi a nuovi paradigmi in grado di valorizzare le culture originarie dei luoghi. Capire tutto questo significa essere disposti a conoscere e a confrontarsi in una più ampia prospettiva decoloniale che prepari un'era completamente nuova, basata sul rispetto dei diritti umani, sulla centralità delle persone e quindi delle comunità indigene e pertanto sui diritti universali incarnati nella carta fondante dell'Organizzazione delle Nazioni Unite. Su questi temi, importanti iniziative in tutto il mondo sono messe in atto da numerosi artisti, soprattutto con la "street art" che gioca un ruolo anche come "libro" di comunicazione con le comunità

Non è necessario adesso ripartire da zero per rifondare e far crescere le comunità secondo ideali e principi più sani e confacenti alle proprie aspettative; differentemente dobbiamo fare tesoro degli errori, di quegli "ostacoli epistemiologici" di cui parla Gastón Bachelard e rispetto a questi dobbiamo essere in grado di rimetterci in discussione per individuare nuovi paradigmi in grado di far parlare le persone, di farle dialogare tra loro e da tutto questo trarre le azioni più idonee per la valorizzazione del "patrimonio vivente".

Quando le trasformazioni dei luoghi non sono determinate da un'approfondita conoscenza delle reali necessità della collettività, allora questa stessa si trasforma solo in un oggetto di utilità la cui condizione è fondamentale per il colonizzatore, ma danneggia ovviamente il colonizzato. Infatti, nel momento in cui si realizza questa condizione di "oggetto" della collettività allora qualsiasi azione di conoscenza del reale sarà sempre considerata superflua se non inutile. Pensiamo, ad esempio, anche alle forme di neo-colonizzazione economica e finanziaria o alla mercificazione delle vite umane.

Non è difficile intendere che è fondamentale abbattere gli ostacoli epistemologici che incorporano in sé una conoscenza non formulata, per attivare invece progetti che stabiliscano punti di tangenza tra le diversità culturali perché, come affermava il premio Nobel per la fisica Werner Heisenberg, «è probabilmente vero in generale che nella storia del pensiero umano gli sviluppi più fruttuosi avvengono frequentemente nei punti in cui si incontrano due diverse linee di pensiero. Queste linee possono avere le loro radici in parti abbastanza diverse della cultura umana, in tempi diversi o

ambienti culturali diversi o tradizioni religiose diverse: quindi se si incontrano effettivamente, cioè se sono almeno così tanto legate tra loro che una vera interazione può avvenire, quindi si può sperare che seguano sviluppi nuovi e interessanti».

Un cammino dell'umanità per la messa in atto di nuove prospettive in grado – come afferma Gustavo Araoz già presidente emerito ICOMOS – di «decolonizzare la visione del patrimonio culturale rimettendo al centro le comunità e la funzionalità dei luoghi e non i suoi valori precostituiti da logiche centralizzate». Non è dubbio, infatti, che sono ormai maturi i tempi per cui le comunità di tutto il mondo devono riconoscere ed essere consapevoli dell'importanza del proprio patrimonio culturale.

La comunità al centro. Patrimonio culturale partecipato

Questa consapevolezza include l'emergere di nuove categorie del patrimonio, una crescente convergenza del patrimonio materiale e immateriale nel "living heritage" e una domanda sempre più urgente di specialisti della conservazione tradizionale del locale, ovvero del vernacolare, per condividere quei forti legami che rendono possibile l'esistenza stessa dei differenti patrimoni, ossia il dialogo tra uomo e creazione. Siamo però tutti consapevoli che queste esigenze sono ulteriormente complicate dal fenomeno della globalizzazione culturale ed economica, dell'urbanizzazione esplosiva, dei movimenti ampi e diasporici, della distribuzione ineguale delle risorse e quindi dello sviluppo dei territori.

Intanto sarà possibile attuare nuove prospettive solo se saremo in grado di aprirci a differenti paradigmi interpretativi dai quali sperare di attivare percorsi inclusivi, partecipati e rispettosi delle diversità e delle molteplicità culturali e quindi di recuperare quelle pagine di storia indebitamente sottratte a tanti Paesi del mondo la cui eredità locale è straordinariamente affascinante e merita di essere conosciuta, conservata e valorizzata. Tutto questo consentirà di attivare nuove Politiche Culturali in grado di rimettere al centro la Cultura attraverso le Comunità locali. È quanto auspicato dalla Convenzione di Faro del 2005 ma già chiaramente ribadito dalla Convenzione di Città del Messico nel 1982 dove si afferma che «Tutte le culture fanno parte del patrimonio comune dell'umanità. L'identità culturale di un popolo si rinnova e si arricchisce a contatto con le tradizioni e i valori altrui. La cultura è dialogo, scambio di idee ed esperienze, apprezzamento di altri valori e tradizioni, ma questa si esaurisce e muore se si favorisce l'isolamento o l'annientamento». Intanto i documenti e le Convenzioni costituiranno certamente un'importante guida di riferimento ma non saranno certo questi a rendere possibili i cambiamenti ma solo la determinazione e la tenacia nell'attuare concretamente le azioni senza lasciarsi imbrigliare dalle nozioni.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Riferimenti bibliografici

Bachelard G. (2000, 23ª ed.), *La Formación del Espíritu Científico. Contribución a un Psicoanálisis del Conocimiento Objetivo*, Buenos Aires.

Bénit-Gbaffou C., Charlton S., Didier So, Dormann K. (2019), *Politics and Community-Based Research: Perspectives from Yeoville Studio, Johannesburg*, Wits University Press

Heisenberg W. (2007), *Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science*, HarperCollins.

Negussie E., ed. (2010), *Changing World, Changing Views of Heritage: heritage and social change*, ICOMOS Proceedings of the ICOMOS Scientific Symposium, Dublin.

Olimpia Niglio, architetto, PhD e Post PhD in Conservazione dei Beni Architettonici, è docente di Storia dell'Architettura comparata. È professore presso la Hokkaido University, Faculty of Humanities and Human Sciences e *Follower researcher* presso la Kyoto University, Graduate School of Human and Environmental Studies in Giappone. È stata *full professor* presso l'Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano (Colombia) e *Visiting Professor* in numerose università sia americane che asiatiche. Dal 2016 al 2019 è stata docente incaricato svolge i corsi di Architettura sacra e valorizzazione presso la Pontificia Facoltà Teologica Marianum ISSR, con sede in Vicenza, Italia. È membro ICOMOS – International Council on Monuments and Sites – e ACLA – Asian Cultural Landscape Association. È Vice Presidente dell'ISC PRERICO, Places of Religion and Ritual, ICOMOS – International Council on Monuments and Sites – e Vice Presidente ACLA – Asian Cultural Landscape Association. https://orcid.org/0000-0002-5451-0239.

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

Vito e Andrea Carrera: vicende familiari e percorsi artistici di due pittori trapanesi

Vito Carrera, *San Raimondo* (ph. archivio Museo Pepoli)

di *Lina Novara*

La storiografia più accreditata dell'Ottocento e del Novecento, in mancanza di dati certi sui pittori trapanesi Vito e Andrea Carrera, è pervenuta a conclusioni discordanti sulla loro biografia ed anche sul cognome diverse sono state le interpretazioni [1]. La maggior parte delle fonti documentarie riguardanti la famiglia riporta il cognome Carrera; altre Carreca, Carreri, Carriera ma anche Careca e Carrega. In documenti dell'archivio dei Gesuiti di Palermo per sette volte la firma autografa di Andrea è Carrera [2].

Le recenti ricerche d'archivio di Francesco Castelli (2016) e di Salvatore Accardi (2019) fanno luce, definitivamente, sui rapporti di parentela nell'ambito della famiglia Carrera e, di conseguenza, consentono di ricostruire la biografia di Vito e Andrea, oltre che chiarire, nell'ambito del panorama artistico siciliano, i loro percorsi stilistici che si estendono dalla fine del secolo XVI fino a quella del secolo XVII [3].

Ad indurci a credere che il cognome sia Carrera e non Carreca sono le firme apposte su dipinti di Vito e Andrea. VITUS CARRERA DREPANENSIS PINXIT ANNO DOMINI I603 si legge sul quadro raffigurante *San Raimondo da Pinnafort*, conservato presso il Museo Regionale *Agostino Pepoli* di Trapani. Un altro dipinto dello stesso soggetto presso la chiesa di San Domenico di Castelvetrano reca la seguente iscrizione: HUIUS IMAGINIS DIVI RAIMUNDI VITUS CARRERA DREPANITANUS DELINEÀTOR. E poiché l'iscrizione dipinta sulla tela è certamente di mano del pittore riteniamo che questi si sia firmato con il suo vero cognome: Carrera!

Il nome Andrea Carrera compare invece in un dipinto raffigurante *Madonna del Rosario, San Domenico e Santa Caterina da Siena*, conservato nella chiesa dei Santi Cosma e Damiano ad Alcamo.

Anche in questo caso si tratta del nome e cognome del pittore dipinto sulla tela. Queste iscrizioni attestano che la famiglia fosse Carrera e ci inducono a credere che in alcuni manoscritti fosse avvenuta la trasformazione in Carreca a causa dell'interpretazione errata da parte di chi scriveva, senza troppa attenzione.

Poco convincenti appaiono, a mio avviso, le firme riportate nei dipinti raffiguranti *San Nicola da Tolentino* della chiesa dell'Itria di Trapani e la *Trasfigurazione* della chiesa di San Pietro, nella stessa città, nei quali si trova il nome *Andreas Carreca*, firma che potrebbe essere stata alterata durante un restauro o inserita successivamente da qualche incauto restauratore che ne voleva indicare l'autore.

Personalmente ho avuto modo di rilevare che nel quadro della *Trasfigurazione,* in basso a destra si trova il nome *Andreas Carreca* e, a sinistra, una lacunosa iscrizione riferentesi probabilmente al committente, un ipotetico sacerdote; vi si legge anche una data, 1679 [4]. Questi dati sono emersi durante i lavori di pulitura effettuati nel 1997 dal restauratore Francesco Garozzo.

Anche in questo caso potrebbe trattarsi non della firma autografa ma di un inserimento postumo, anche perché nel 1679, come vedremo, il rinomato artista era già deceduto, mentre in quell'anno moriva un altro Andrea Carrera, «fratel cuggino» del più famoso pittore, che «visse contemporaneamente a costui con fama di pittore di seconda classe», come riporta Giuseppe Maria Fogalli [5].

Capostipite della famiglia fu Andrea Carrera sr. (ca 1536-1616?), stimato scultore di Madonne, maestro corallaro e incisore di ambra. Sempre Fogalli riferisce che Andrea sr., «degnissimo padre del pittore Vito», dopo aver lavorato a Trapani, sul finire del secolo XVI si trasferì in Spagna su invito di un ufficiale spagnolo che gli procurò dei prestigiosi incarichi di lavoro presso la corte e la Chiesa locale [6]. Secondo lo stesso Fogalli, Andrea sr. si recò diverse volte a Londra per insegnare le tecniche di lavorazione delle pietre dure. Fu molto apprezzato e stimato e forse finì i suoi giorni in Spagna. Non abbiamo comunque certezza che lo scultore indicato da Fogalli sia proprio il padre del pittoro Vito, data la omonimia che spesso si ritrova in diversi documenti del tempo.

Tra i numerosi figli che Andrea sr. ebbe dalla moglie Giovannella, ereditano la vena artistica del padre: Geronimo, nato nel 1568, ricordato come orafo e incisore che probabilmente rilevò la bottega paterna, Vito nato nel 1578, Giuseppe nato nel 1582 e Michelangelo nel 1591, tutti pittori [7]. Di un altro figlio Salvatore si sa poco o nulla.

Vito probabilmente, come gli altri suoi fratelli, comincia ad accostarsi all'arte nella bottega del padre; sebbene si ritenga che abbia appreso le tecniche della pittura dal palermitano Giuseppe Alvino non si hanno notizie certe di un suo alunnato presso l'Alvino il quale per i Carmelitani di Trapani aveva eseguito dei dipinti a partire dal 1579.

Vito quasi certamente ebbe presente il *Sant'Alberto* dell'Alvino, contornato da riquadri con scene della vita del Santo, tuttora nella chiesa del Carmine di Trapani, quando nel 1602 eseguì il *San Raimondo da Pinnafort* per la chiesa di San Domenico di Castelvetrano, al quale seguì, nel 1603, il *San Raimondo* della chiesa di San Domenico di Trapani, oggi nel Museo Regionale *Agostino Pepoli*.

Opere manieristiche entrambe nelle quali la salda figura centrale del Santo, arricchita con storie della vita nei riquadri, trova riferimenti nel *San Vincenzo Ferreri* della stessa chiesa di Castelvetrano, riferito ad un pittore di origine spagnola, Antonello Benavides, attivo a Castelvetrano tra il 1523 e il 1530, con influssi toscani, più precisamente riconducibili a Piero della Francesca, nella salda figura del Santo, e con riferimenti fiammingo catalani nelle storie [8].

L'interesse per il Santo domenicano Raimondo da Pinnafort (1175-1275), terzo padre dell'ordine, va collegato con la sua canonizzazione, avvenuta sotto Clemente VIII Aldobrandini nel 1601, anno in cui Gaspare Bazzano esegue il *San Raimondo* con storie intorno, per la chiesa di S. Domenico di Palermo. Bazzano, fra l'altro, aveva lavorato con Alvino a Trapani fino al 1585. Sia nell'uno che nell'altro dipinto il Santo è raffigurato con i suoi attributi: la chiave e il libro. La chiave si riferisce all'autorevole ufficio ricoperto a Roma di penitenziere, ossia sacerdote autorizzato a confessare in tutti quei casi speciali di norma sottratti alla competenza di un prete ordinario e riservati all'autorità episcopale. Il libro allude invece agli *Atti* dei papi, su materie dogmatiche e disciplinari, raccolti e ordinati dal Santo, su incarico di Gregorio IX [9].

La commissione del quadro di Trapani arrecò al Carrera spiacevoli rancori con il pittore Narciso Guidone che era amico di Mario Marceca e Orazio Bernardi, anch'essi pittori, i quali avevano dipinto precedentemente per la stessa chiesa di San Domenico di Trapani un *San Raimondo* [10]; questo quadro non fu apprezzato dal priore del convento domenicano, che diede incarico a Vito Carrera di eseguirne uno nuovo, su modello di quello già realizzato per la chiesa di Castelvetrano. Guidone prese le difese dei due pittori Marceca e Bernardi e inveì contro Carrera fino a venire alle mani: questo episodio costò a Carrera l'arresto presso la casa del Capitano [11].

I rancori si acuirono nel 1604 quando Vito terminò i lavori ad affresco con l'*Ultima cena* e l'*Annunciazione* nella chiesa del Carmine di Trapani, commissionatigli dal priore Ramella nel 1601. Questi, rimasto insoddisfatto, denunciò Carrera alla curia civile che, prima di giudicare, volle ascoltare i pareri sulla vicenda di diversi testimoni. Ancora una volta Guidone non perse l'occasione per denigrare l'operato di Carrera influenzando negativamente il giudizio di altri col sostenere che il pittore era incapace di lavorare a fresco e di utilizzare tecniche e colori appropriati. Sebbene, alla fine, la corte gli avesse dato ragione, Carrera rimase amareggiato per la spiacevole vicenda e forse, per questo motivo, decise di trasferirsi a Palermo nel 1605 dove aprì bottega al Cassero, in dei locali di proprietà dei Gesuiti.

Sempre nel 1604 un altro episodio vede nuovamente antagonisti Guidone e Carrera che partecipano entrambi ad un concorso per la realizzazione di un quadro con *Madonna degli Angeli*, da collocare sull'altare maggiore della chiesa Madre di Salemi [12]. Altro concorrente è Mariano Smiriglio. Guidone però non si cimenta nella prova – non conosciamo i motivi – e abbandona il concorso. Viene scelta l'opera di Carrera che sarà posta sull'altare maggiore della chiesa Madre. Lo Smiriglio, forse per rifarsi delle spese, cede il suo quadro alla chiesa della Madonna della Pirrera, dove viene accolto

come un capolavoro. Quando nel 1615 Smiriglio è nominato progettista dei lavori di ampliamento della chiesa Madre, fa in modo che la tela di Carrera venga sostituita con la sua.

Nel 1607 Vito da Palermo torna Trapani per sposare Antonia Magliocco dalla quale avrà sette figli tra cui Nicolò Andrea Giuseppe, nato nel 1610, meglio conosciuto come Andrea Carreca. Nello stesso anno Vito dipinse un grande quadro raffigurante il *Cenacolo*, destinato ad occupare tutta la parete del refettorio del convento della Zisa, ritenuto dal Di Ferro, una delle più significative opere del pittore, il cui linguaggio si ispirava al cromatismo veneto [13].

Tra il 1609 e il 1612 a Trapani esegue opere per la chiesa di San Matteo e di Santa Maria del Gesù. In quest'ultima, ancora oggi, si conservano quattro tele destinate ad essere applicate sulle ante dell'organo, raffiguranti la *Visitazione di Maria a Sant'Elisabetta tra i Santi Francesco e Domenico*. Anche qui pone la firma e la data: VITUS CARRERA DREPANENSIS PINSIT A. D. 1609 [14].

L'episodio della visitazione trae spunto da un'incisione di Cornelis Cort (1530-1578) e ci mostra le due donne nell'atto di avvicinarsi per stringersi la mano. Nell'opera i personaggi emergono fortemente dallo sfondo con qualche accenno naturalistico ma tutta la composizione appare rigida e schematica: ben delineati sono tuttavia i contorni delle figure, soprattutto quelle dei due Santi, caratterizzati nelle fisionomie e negli attributi. Essi dominano prepotentemente tutto lo spazio della tela, secondo uno schema compositivo già usato nelle due versioni del *San Raimondo*.

A queste, in particolar modo, si ricollega la figura di San Domenico, raffigurato in posizione eretta e frontale, con la gamba sinistra in avanti, sporgente dalla tonaca bianca che, assieme alla cappa e al cappuccio, caratterizza l'abito domenicano. Domenico nella mano sinistra reca il libro e il giglio mentre con la destra regge il modellino di una chiesa, alludente al sogno di papa Innocenzo III che vide il Santo sorreggere con le spalle le mura del Vaticano.

Da manierista Vito interpreta opere compiacenti alla Controriforma come la pala con *I Santi Crispino e Crispiniano* che il *pictor civis Drepani* si impegna a dipingere nel 1614 per i consoli dei calzolai che avevano una cappella nella chiesa di Sant'Agostino a Trapani; l'opera si trova oggi nei depositi del Museo Pepoli.

La buona fama acquisita da Vito a Palermo, dove si stabilisce definitivamente con la famiglia nel 1619, e i consensi ricevuti gli procurarono importanti incarichi come un dipinto raffigurante la *Madonna del Pilere e San Giacomo* (non più esistente, 1620) per la cappella di Guardia del palazzo reale, e quattro ritratti dell'imperatore *Carlo V* e degli imperatori della real casa del re Filippo II, commissionatigli dal vicerè di Sicilia, principe Filiberto di Savoia nel 1622. Questi dipinti rimasero però incompiuti per la morte sopravvenuta nel 1623, come si deduce da un ordine di pagamento nei confronti del fratello Giuseppe che portò a termine l'opera.

Quando Vito muore nel 1623 il figlio Andrea ha 13 anni e, forse su consiglio della madre, donna religiosissima che si farà suora in casa, intraprende la carriera ecclesiastica come chierico percependo dal Senato di Palermo una somma annua [15]. Tuttavia Andrea non tralascia di continuare ad esercitarsi nelle tecniche della pittura, i cui primi elementi aveva quasi certamente appreso dal padre Vito, e successivamente perfezionato nella bottega rilevata dallo zio Michelangelo.

Si tramanda che il famoso pittore monrealese Pietro Novelli sia stato suo maestro, cosa non certa: Pietro nel 1623 aveva 20 anni e avrebbe anche potuto accogliere nella sua bottega il giovane trapanese. È probabile che le famiglie Carrera e Novelli si conoscessero e che i capifamiglia Vito e Pietro sr, entrambi pittori, si stimassero e si frequentassero a Palermo; è presumibile che il giovane Andrea fosse affascinato dalle opere di Pietro Novelli, ma nessun documento, allo stato attuale delle

ricerche, ci attesta un alunnato presso il Novelli né che questi, a sua volta, sia stato allievo di Vito [16].

Nel 1641, quando muore lo zio Michelangelo con il quale probabilmente aveva collaborato, Andrea acquisisce la bottega che era stata del padre e dello stesso zio, ma fino a quaranta anni (1650) ricopre la carica di chierico!

Nel 1650 lascia la carica ecclesiastica e decide di sposare una abbiente vedova ericina, Petronilla Coppola; il 13 settembre di quell'anno, nella chiesa di San Cataldo ad Erice viene celebrato il matrimonio! La famiglia si stabilisce ad Erice e vi rimane forse quattro anni per poi trasferirsi, nel 1654, a Palermo. Questa notizia inedita, rinvenuta da Franco Castelli, fa chiarezza sulla vera identità del pittore Andrea, ora ritenuto figlio di Vito, ora di Salvatore e di Marta Morana. Nella storia della famiglia Carrera si sono determinati diversi casi di omonimia, avendo ciascun figlio di Andrea sr. dato al proprio primogenito il nome di Andrea. Per questo motivo buona parte della storiografia ha ritenuto che il pittore Andrea fosse figlio di Salvatore e Marta Morana e che si fosse sposato a Trapani nel 1632 con Barnaba Cicala e nel 1654 con Francesca Scolano. Ma Andrea, figlio di Salvatore e Marta, non è il famoso pittore, ma un suo cugino, Andrea Francesco, nato a Trapani nel 1607 e morto nel 1679, «pittore di seconda classe», ritiene Fogalli, del quale non si hanno notizie che documentino la produzione. Grazie ai risultati delle ricerche di Castelli si ha ora la certezza che il celebre pittore Andrea Carreca – il cui cognome in realtà è Carrera – era figlio di Vito e Antonia Magliocco e non di Salvatore e Marta Morano.

Andrea viene considerato il più dotato dei pittori trapanesi del '600 ed uno dei più attivi: la sua copiosa produzione è infatti sparsa per le chiese delle province di Trapani e Palermo. «Un gran pittore [...] che concepiva con proprietà le sue composizioni… non poté compararsi alla forza esatta del Monrealese, specialmente alla finutezza delle sue teste e alla espressione dell'animo, e passioni interne del cuore» scrive Padre Fedele Tirrito da San Biagio (1788) [17]. Un pittore moderato, equilibrato, che usa con competenza il colore, abile nel comporre le scene, attento alle nuove istanze barocche.

Nel suo percorso artistico traspaiono i richiami allo stile del fiammingo Van Dyck, gli spunti della pittura veneta, la lezione caravaggesca filtrata dal Novelli e gli influssi del barocco romano, riconducibili a Pietro da Cortona, che il pittore associa alle buone capacità tecniche ed espressive. È, probabilmente, sempre il Novelli il filtro di tutte le influenze su Andrea: lo stile del Monrealese, pur agendo su di lui, viene rivolto verso la direzione barocca e in alcuni casi verso il classicismo barocco di Pietro da Cortona.

Di un presunto viaggio a Roma non si hanno riscontri documentari, né di un suo apprendistato presso il Van Dyck dal quale avrebbe appreso il gusto per i colori caldi e accesi e gli effetti di morbidità e raffinatezza pittorica. Nella fase più matura arricchisce le sue tele di sfondi illuminati, figure mosse, schiere di angeli e Santi in cieli radiosi. Per chiese e palazzi privati di Trapani e Palermo esegue numerosi dipinti, come ci informa la storiografia tradizionale, realizzando opere con soggetti mitologici e religiosi. A Palermo, intorno al 1664, lavora «a fresco» nella chiesa di San Giuseppe dei Teatini ed ha come collaboratore il giovanissimo Giacinto Colandrucci, la cui famiglia, probabilmente, aveva lontani rapporti di conoscenza con i Carrera [18]; durante questi lavori conosce mons. Giuseppe Cigala il quale, divenuto vescovo di Mazara (1670), chiama Andrea, nel 1674, per affrescare nella Cattedrale la cappella di San Gaetano, fondatore dell'Ordine Regolari Teatini. Tornato a Palermo agli inizi del 1677, vi muore il 27 febbraio dello stesso anno!

Evitando in questa sede di entrare nel merito del catalogo delle opere, cui peraltro Emma Gorgone ha dedicato ampio spazio, suddividendole in opere attribuite, «attribuzioni problematiche» e «nuove

proposte attributive», ritengo opportuno soffermarmi su quelle che, a mio giudizio, sono le più significative ai fini del percorso artistico del pittore: la *Madonna del Rosario, San Domenico e Santa Caterina da Siena* di Alcamo e la *Trasfigurazione* di Trapani [19]. La prima contiene il corretto nome dell'artista, ANDREAS CARRERA, l'altra la data 1679.

Il quadro raffigurante la *Madonna del Rosario,* eseguito tra il 1654-1658, è un dipinto tutto pervaso di luce e movimento, nel quale il pittore definisce il suo linguaggio operando una sintesi tra classicismo e barocco; l'impianto piramidale della composizione e la posizione delle due figure dei Santi su livelli diversi rimandano infatti al classicismo dei Carracci, mentre è barocca la spazialità del cielo azzurro popolato di putti festanti che determinano un moto circolare attorno alla Vergine seduta su una nube, raccordando così il mondo terreno con quello divino. Qui Carrera codifica i suoi toni di colori – il blu nel manto della Vergine, il giallo nella veste dell'angelo – e usa un panneggio vaporoso e increspato, ispirato al classicismo barocco.

A 48 anni, dopo presunti esordi manieristici ma sicuramente novelleschi, Andrea Carrera è un pittore barocco, attento agli episodi romani. Due anni dopo la sua morte, nel 1679, la firma *Andreas Carreca* viene apposta sulla tela raffigurante la *Trasfigurazione* nella chiesa di San Pietro a Trapani [20]! Questa anomalia induce a porsi una domanda: forse qualche altro pittore portò a termine il quadro lasciato incompleto da Andrea? Oppure fu un artista omonimo ad eseguire il dipinto? L'enigma al momento rimane irrisolto! La *Trasfigurazione* ci mostra comunque un Carrera «diverso», più evoluto e più originale. L'opera per l'aspetto iconografico fa evidente riferimento alla *Trasfigurazione* raffaellesca. L'impaginazione della scena si sviluppa su due livelli: quello inferiore con gli Apostoli e quello superiore con i profeti Mosè ed Elia, mentre la figura di Cristo che, come se inscritta in un cono il cui vertice va ad inserirsi nello spazio vuoto tra gli Apostoli, fa da elemento di congiunzione tra i due registri. Rispetto alla divina figura raffaellesca, quella di Carreca è più studiata e piroettante, con gli abiti svolazzanti; diversa è la tipologia umana del volto che trova riscontri in raffigurazioni del Novelli.

Anche Pietro fa tornare in mente sembianze e movenze di alcune figure novellesche e in particolare quella dello stesso Apostolo nell'*Assunzione della Vergine* della chiesa dell'ex convento dei Cappuccini di Ragusa, o della *Pentecoste* dell'oratorio del Rosario di San Domenico. Le tre figure degli Apostoli, colti di sorpresa, sono vivacizzate dalla cromìa dei rossi e animate dal moto delle braccia, in una concezione dinamica che sembra risentire del linguaggio caravaggesco-riberesco, mediato dal Novelli. Il pittore qui riduce all'essenziale l'ambientazione, ci presenta le figure in modo più immediato, ponendole all'osservazione quasi su un unico piano e le immerge direttamente nell'atmosfera, seguendo i dettami dell'arte barocca finalizzata a commuovere e persuadere il fedele della verità della fede. La novità sta nell'uso sfaldato del colore che tralascia di definire i contorni immergendo le figure in un'atmosfera densa di vapori, così come avviene nell'*Annunciazione* di Chiusa Sclafani e nell'*Angelo Custode* del Museo Pepoli di Trapani.

Il dipinto è stato quasi ignorato dalla critica tradizionale anche se menzionato da storici ed eruditi. L'assenza di fonti documentarie, al momento, lascia dei dubbi sul riferimento al famoso Andrea: acquisire la certezza che si tratti di un altro artista indurrebbe ad una revisione del percorso artistico e produttivo di Andrea Carrera, dovendo questi condividere la sua fama con un altro pittore!

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Note

[1] Sui Carrera si vedano, tra l'altro, i seguenti testi che contengono la bibliografia precedente: G. M. Di Ferro, *Biografia degli uomini illustri: dall'epoca normanna sino al corrente secolo,* Trapani 1830; A. Gallo, *Elogio*

Storico di Pietro Novelli, Palermo 1825-1828; M. Serraino, *Trapani nella vita civile e religiosa*, Trapani 1968: 143, L. Novara, *Andrea Carreca, pittore trapanese del '600*, in «Trapani» 1976, XXI, n.215: 9-17; L. Novara, *Andrea Carreca,* in «L. Sarullo, *Dizionario degli artisti Siciliani», Pittura* II, 1993, *ad vocem*; E. Gorgone, *Andrea Carrera e la scuola di Pietro Novelli*, Palermo 2006.

[2] L. Novara, *Andrea Carreca* …, cit., 1993, *ad vocem.*

[3] F. Castelli, *Per una biografia di Andrea Carreca. Primi appunti luglio 2016*, Trapani 2016; S. Accardi, *Le carte scoperte*, Trapani 2019: 11-25. Per le fonti d'archivio si rimanda ai due testi qui citati.

[4] L. Novara, *Trasfigurazione* in «Jesus Hominum Salvator», a cura di AM. Precopi Lombardo e P. Messana, Erice 2009: 60-62. Nella stessa chiesa di San Pietro si trova un altro dipinto attribuito ad Andrea Carreca: *La chiamata all'apostolato di Sant'Andrea.*

[5] F. M. Fogalli, *Memorie biografiche degl'illustri Trapanesi, per santità, nobiltà, dignità, dottrina ed arti*, 1848, ms. Museo Regionale *Agostino Pepoli*, Trapani, *ad vocem*.

[6] Ibidem.

[7] F. Castelli, *Per una biografia …*, cit.: 34; S. Accardi (*Le carte*…, cit.:17) riferisce, su base documentaria, che Girolamo esercitò il mestiere di spataro.

[8] A. Giardina, F.S. Calcara e V. Napoli, *La Chiesa e il Convento di San Domenico in Castelvetrano*, Castelvetrano 2014: 109.

[9] G. Bongiovanni, *Studi e ricerche sulla pittura in Sicilia*, Bagheria 2013: 429-430.

[10] S. Accardi, *Le carte*…, cit.: 11-25.

[11] Ibidem.

[12] G. S. Cremona, *La città di Salemi Illustrata per diverse notizie spettanti* (1762, ms. Archivio chiesa Madre di Salemi), trasc. da S. Riggio Scaduto, S. Riggio Maltese, Salemi 2007; P. Cammarata, *Il Castello e le campane*, Palermo 1993:106-107.

[13] G. M. Di Ferro, *Biografia …*, cit.: 63-64

[14] M.P. Demma, *S. Francesco, La Visitazione di Maria a S. Elisabetta, S. Domenico*, in «Opere restaurate nella provincia di Trapani 1987-1996», scheda 2, Palermo 1998:19-21.

[15] F. Castelli, *Per una biografia …*, cit.: 61.

[16] Ivi: 47.

[17] F. Tirrito da San Biagio, *Dialoghi familiari sopra la pittura* (1788), a cura di D. Malignaggi, Palermo 2002.

[18] F. Castelli, *Per una biografia...*, cit.: 74-75.

[19] E. Gorgone, *Andrea Carrera…*, cit.: 20-38.

[20] L. Novara, *Trasfigurazione…*, cit.: 60-62.

Lina Novara, laureata in Lettere Classiche, già docente di Storia dell'Arte, si è sempre dedicata all'attività di studio e di ricerca sul patrimonio artistico e culturale siciliano, impegnandosi nell'opera di divulgazione, promozione e salvaguardia. È autrice di volumi, saggi e articoli riguardanti la Storia dell'arte e il collezionismo in Sicilia; ha curato il coordinamento scientifico di pubblicazioni e mostre ed è intervenuta con relazioni e comunicazioni in numerosi seminari e convegni. Ha collaborato con la Provincia Regionale di Trapani, come esperto esterno, per la stesura di testi e la promozione delle risorse culturali e turistiche del territorio. Dal 2009 presiede l'Associazione Amici del Museo Pepoli della quale è socio fondatore.

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

Elegia del segno. Amore e morte nella storia ciclica della magia e dello spiritismo

Max Klinger, *Amore, Morte e Aldilà*, 1881, acquaforte

di *Gian Mauro Sales Pandolfini*

L'amore è il motore immobile di tutte le cose. Governa la vita e l'arte, nutre la memoria e il passato, «*move il sole e l'altre stelle*». La lettura giovanile del *Somnium Scipionis* di Cicerone ha influenzato la mia vita immaginativa: questa sublime idea che l'uomo, con il trascorrere del tempo, ha perduto la capacità di percepire il respiro dell'universo, il *dulcis sonus* generato dalle Sfere celesti che sfregano tra loro, attratte da una forza cosmica molto simile all'amore.

L'amore lega e distrugge, si desidera e si teme. Orfeo scende nell'Ade alla ricerca della sua amata Euridice: Christoph Gluck, elegiaco maestro della malinconia classicista, lo farà aiutare da Amore vittorioso. Eros e Thanatos giocano un'eterna partita a scacchi con la Necessità, l'Ananke greca che sovrasta persino gli dèi. Sembrano fratelli incestuosi in un perenne sposalizio. Meraviglioso ed emblematico quel madrigale di Guarini che ha ispirato tutta la musica rinascimentale italiana, da Luca Marenzio a Carlo Gesualdo da Venosa. Qui il morire scivola nell'atto estremo del piacere sessuale.

Tirsi morir volea,

Gl'occhi mirando di colei ch'adora;

Quand'ella, che di lui non men ardea,

Li disse: "Oimè, ben mio,

Deh, non morir ancora,

Che teco bramo di morir anch'io".

L'amore, con i suoi tocchi e rintocchi, scandisce la nostra vita individuale e sociale, si scioglie tra i baci o si scherma dietro l'intercessione di maghi e medium, pronti a rinvigorire i suoi palpiti, a sollecitare la parola dei morti. In Sicilia gli spiriti sono in mezzo a noi, non restano sottoterra come ombra piangente, dimentica di sé e «incappucciata di tenebre» [1], vagano tra i campi, per le strade,

nelle case, volano per terre e per mari, fanno comunella con i maghi, si manifestano durante le sedute medianiche, ci fanno dispetti o ci proteggono, entrano nelle persone casualmente, per fattura o per trance, cambiano i bambini o li spostano dalle culle, festeggiano di notte tra balli e canti e respirano tra i muri delle nostre stanze. È tutto un aldiqua che parla e agisce su di noi e che crea un energico verticalismo tra il cielo e la terra, tra il sotterra e la superficie, tra i livelli sociali.

Le cose si ripetono. Sono legato all'idea di una storia circolare che reitera se stessa ciclicamente. Ogni secolo porta con sé una crisi dell'umanità che accade sempre e che viene illuminata dalla poesia creatrice dell'arte e dell'immaginazione: è la consapevolezza dei corsi e ricorsi di Giambattista Vico, per il quale il più sublime lavoro della poesia coincide proprio nel conferire senso e passione alle cose insensate. Etimologicamente la parola "poesia" viene dal verbo greco 'poiéo', che significa 'compongo, versifico' ma anche 'com-prendo, abbraccio le cose nella loro totalità'. Appare allora più chiaro il potere demiurgico delle nostre tradizioni simboliche, della magia come dello spiritismo, in grado di offrire una costruzione alternativa della realtà, una soluzione poetica al vuoto: l'una, la magia, sempiterna, l'altro, lo spiritismo, pure, ma con drammaturgie più significative nella modernità, in risposta all'impero della Ragione illuminista e positivista. Forte la mia assonanza con la storia profonda, quella della "lunga durata" di Fernand Braudel: «Io sono […] per ciò che è durevole e profondo. […] C'è, nel presente, una massa enorme di passato, […sicché] la storia non è solo una scienza del passato, ma anche dell'attualità, […come] anche un modo di dimenticare il presente»[2]. Siamo lontano anni luce dalle perversioni evoluzioniste di Herbert Spencer e più inclini alla ricerca del senso delle cose che si ripetono di Claude Lévi-Strauss.

Tutta l'arte che attraversa il tempo, dice Vittorio Sgarbi, è contemporanea, purché sia viva e goduta: contemporaneo a noi è Raffaello come Giorgio de Chirico. L'estetica del resto non possiede una forma unica, si muove nel tempo, è aristotelica *entelechìa*, armonia delle forme in riferimento al proprio tempo [3]. Tutti i fenomeni culturali sono dunque attuali, se visibili e vissuti: essi si muovono nello spazio e nel tempo, non sono mai statici, si ripresentano, spariscono e ricompaiono assemblati e mutati, seppur con un basamento analogo. Non sussiste una vera e propria cesura di idee tra il grottesco manierismo di Pontormo, che demistifica il classicismo rinascimentale, e il gotico *Frankenstein* di Mary Shelley che fa il verso al neoclassicismo positivista [4]. Francesco Orlando, l'allievo non-aristocratico di Giuseppe Tomasi di Lampedusa, ha tenuto tra gli anni Ottanta e il 2006, illuminanti lezioni di letteratura soprannaturale all'Università di Pisa. Da "freudiano progressista", Orlando dimostrò sostanzialmente che il senso di una letteratura soprannaturale, "negativo fotografico della civiltà" con tutte le credenze che si porta dietro, si può riscontrare in Omero, Dante, Ariosto, Tasso o Cervantes come in Voltaire, Kafka, Radcliffe o Bulgakov, senza particolari distinzioni strutturali se non su un piano meramente formale [5].

I fenomeni culturali si muovono anche tra i vari livelli sociali. Di questo benissimo ci ha parlato, negli anni Settanta, il gramsciano Alberto Cirese, alludendo alla loro "circolazione" [6], per un moto di ascesa (dal basso verso l'alto) o di discesa (dall'alto verso il basso), ovvero dal livello della società egemone a quello subalterno e viceversa, laddove le diciture 'egemone' e 'subalterno' s'inverano in termini meramente politico-economici e non ontologici, classisti e razzisti (ossia nelle effettive e reali condizioni di una borghesia dominante sul popolo e di un'Europa che sovrasta l'Africa). Sono esempi di discesa culturale la medicina popolare siciliana, applicata per esempio alla pratica della verminazione tradizionale che si avvale spesso di un linguaggio pseudoscientifico per avvalorarne l'autorità e l'efficacia, come anche il sonnambulismo ottocentesco [7], che, sulla scia di una cospicua diffusione di fotografie di noti magnetizzatori, pubblicazioni specialistiche, spettacoli teatrali d'effetto e persino opere liriche del calibro della *Sonnambula* di Vincenzo Bellini, fu talmente diffuso nel mondo popolare che la Chiesa e il Governo borbonico meridionale dovettero intervenire interdicendo e scomunicando il fenomeno che continuò a essere praticato clandestinamente.

Come già accennato, la magia e lo spiritismo, pur operando su piani sociali e in momenti storici diversi, si trovano spesso tra loro intersecanti e aspirano alla medesima funzione rigenerante, riassegnare ovvero equilibrio a una "crisi della presenza" [8], alla perdita, allo sconvolgimento che destabilizza e crea disordine. L'amore è un principio che s'invera anche nella componente narcisistica ed egotica, ma trova certamente il suo compimento nella reciprocità relazionale: si fonda anzitutto sullo sguardo che accende la com-presenza degli elementi in gioco. Quando si muore lo sguardo è assente. Chi muore non vede più, svolta la curva della vita, direbbe Fernando Pessoa [9], e chi resta non incontra più gli occhi complici di chi è morto, avvertendo il senso terrifico e disperante della diversità. Luigi Capuana lo ribadisce nel suo racconto *Un sogno* (1913): «Non si muore […]. Si sparisce, perché gli occhi nostri non riescono a vedere» [10]. Ci sono tuttavia sensi supplenti, cose che il Marcel Proust notoriamente condivide: amavo follemente mia nonna Lidia, la piccola latta di cipria che teneva in borsa profuma ancora di lei e quell'odore mi evoca ciò che non vedo più. È un prezioso caduceo in grado di diradare ogni nube nella mia vita. In *Colloquio con la madre*, ultimo episodio di *Kaos*, film dei fratelli Taviani (1984) ispirato ad alcune novelle di Luigi Pirandello e con le musiche di Nicola Piovani (qui arricchite anche da Mozart), lo scrittore agrigentino torna nella sua casa avita e ha una conversazione con lo spettro della madre scomparsa. Si tratta, a mio avviso, di un brano tra i più magistrali del grande cinema italiano.

«Pirandello – Io piango per altro, mamma. Io piango perché tu non puoi più pensare a me. Quando tu stavi seduta qui, in questo angolo, io dicevo: "se ella da lontano mi pensa, io sono vivo per lei". E questo mi sosteneva, mi confortava. Ora che tu sei morta e non mi pensi più, io non sono più vivo per te e non lo sarò mai più.

Madre – Ormai io faccio fatica a seguirti, figlio, nei tuoi discorsi. Sono diventati troppo difficili per me. Eppure una cosa io sento di poterti ancora dire. Impara a guardare le cose con gli occhi di quelli che non le vedono più. Proverai dolore, certo, ma quel dolore le renderà più sacre e più belle. Forse è solo per dirti questo che ti ho fatto venire sin qua».

Elsa Guggino si è occupata, sin dagli anni Settanta, di un variegato "caleidoscopio" di *esseri* liminari tra la vita e la morte, di *patruneddi* e *donni di fora*, di maghi e fatture, di *cosi tristi* e *cosi tinti*, e nell'ultimo suo libro, *Fate, sibille e altre strane donne*, ha pure inserito il valido contributo del figlio Emanuele Buttitta, per il quale Pirandello avrebbe ravvisato nell'immaginazione, nel pensiero della credenza, un potere salvifico che ne chiarisce anche la funzione segnica, il senso [11]. Nella novella *Il figlio cambiato* – poi divenuta dramma e inserita nell'ultima sua opera, l'incompiuta *I giganti della montagna* – lo scrittore agrigentino mostra come la magia possa rigenerare un evento che ha sovvertito l'ordine condiviso. Qualora in una comunità popolare, già gravata dalla pressione delle dinamiche economiche, nascesse un bambino "malaticcio", la madre avvertirebbe su di sé un avvilente senso di inadeguatezza e vergogna, e il gruppo sociale il peso di un'emorragia di tempo e danaro. Ecco dunque la costruzione simbolica alternativa: quel bimbo non è il vero figlio della madre, è stato cambiato dalle streghe, da quelle *donni* invidiose e gelose della vita o di una maternità sana, sicché se la madre terrena e la comunità non si occuperanno di lui, il figlio rapito sarà reso infelice nell'aldilà. La credenza nel *Changeling*, diffusa anche in area nordica e transalpina, consente in tal modo di rigenerare un ordine nuovo: tutti si prenderanno cura di quel bimbo sfortunato, divinizzandolo, considerandolo sovrannaturale.

E d'amore si fanno le fatture: ci si mette la propria urina o il proprio sangue mestruale. Giuseppe Pitrè parla pure di focaccine impastate con le feci. Ma non importa l'ingrediente, non importa se la fattura si lavora con la foto o i capelli, con il proprio mestruo o le proprie lacrime. La magia deve comunque intervenire in soccorso e ci riesce. Chi commissiona la fattura vede che il proprio innamorato fuggito sta impazzendo e pagando il fio di un'onta inaccettabile. Ho visto io stesso il mago Nicola fatturare un gallo in riva al mare di una borgata di Palermo. Lo ha sgozzato, sussurrando all'acqua *sconciuri*

di *comando*, perché Nicola, quando *travagghia* ('lavora per fatturare'), parla per bocca del suo *comando*, dell'*essere* soprannaturale in lui e che in lui s'identifica. "Partìu" (la fattura), mi disse. Il sangue del gallo sulla foto del marito traditore si miscelava al rosso tramonto del mare, divenuto ora un *immenso altare*, con Charles Baudelaire. La donna committente osservava la scena alle nostre spalle, completamente in silenzio. L'acqua condurrebbe le fatture più d'ogni oggetto manipolato, come fa per l'elettricità: le farebbe volare addirittura oltreoceano. Il mare dunque non è soltanto un *trait d'union* d'eccezione tra i popoli, è anche il brodo del calderone magico, l'*axis hominis*, un medium sovrannaturale: non stupisce più di tanto leggere Cesare Pavese che lo definisce come fatto di lacrime e sperma [12].

Gli amici della palermitana Urban Apnea Edizioni hanno pubblicato di recente un vecchio racconto di Sir Arthur Conan Doyle, *Playing with Fire* (1900). Noto più per il suo Sherlock Holmes, Doyle era spiritista e membro della Society for Psychical Research di Londra, insieme a Bergson, Stevenson, Carrol o il nostro Lombroso. In questo racconto di una seduta medianica, la medium psicofona Mrs Delamere risponde così per bocca degli spiriti a chi, per verificarne l'attendibilità, le chiede quante monete avesse in tasca: «Noi torniamo con la speranza di insegnare a elevarvi verso un più alto piano spirituale, non per rispondere a infantili indovinelli. […] Noi lavoriamo per il nostro miglioramento e per il progresso degli altri» [13].

Siamo in pieno positivismo e Doyle, come la maggior parte degli spiritisti dell'epoca, mostra una palese adesione alle idee del codificatore dello spiritualismo moderno, il francese Allan Kardec, il cui monumento funebre al Père-Lachaise di Parigi è ancora oggi meta di pellegrinaggio da parte di adepti e curiosi. Kardec, pseudonimo "sovrannaturale" di Hyppolite Rivail, influenzato dall'evoluzionismo culturale dell'epoca e dal pensiero neoplatonico, aveva sostanzialmente dichiarato che esisterebbe una scala spiritica che porta gli spiriti impuri a progredire, man mano che ci reincarniamo, in spiriti sempre più puri, saggi, perfetti e distaccati dalle cose terrene. L'essere umano, inoltre, sarebbe composto da tre forme, il corpo materico, lo spirito (aderente grossomodo all'idea di anima) e il *perispirito*, che, di matrice platonica e mesmerica, corrisponderebbe a una sostanza materico-fluidica in grado di sopravvivere alla morte ed entrare in comunicazione col medium nell'aspetto dell'ultima reincarnazione. È proprio Kardec che domina la scena in un'Italia in cui le suggestioni spiritiste euroamericane arrivano comunque con notevole ritardo e per varie ragioni, la censura ecclesiastica su un territorio che gode del primato ideologico cattolico, un'Unità ancora giovane che risente – come ancora oggi – di una divisione geopolitica in Stati, le interdizioni borboniche al Sud e un'economia agricola predominante, ben lontana dalla cultura urbana, industriale e alto-borghese delle grandi capitali europee.

A Palermo svolse un ruolo di primo piano il "Principe Mago" Raniero Alliata di Pietratagliata, botanico, entomologo e occultista. Nella sua villa neogotica di via Serradifalco, che, dopo anni di degrado, pare oggi essere destinata a Resort di lusso, conduceva audaci esperimenti medianici anche sulla martoriata moglie norvegese, la Principessa Helga. In veste di medium psicofono e psicografo, ovvero in grado di parlare e scrivere in trance dialogando con l'aldilà, – come bene ci racconta lo scomparso Bent Parodi [14], giornalista, ex presidente della Fondazione Piccolo di Calanovella e nipote del Principe –, sarebbe addirittura entrato in contatto con antichi filosofi dell'Atene classica, Aristodemo e i suoi allievi, Aristogitone e Marta d'Aleppo, morti di peste durante le guerre del Peloponneso. Questi spiriti saggi del V sec. a.C. avrebbero rivelato in greco – lingua *ab origine* sconosciuta al Principe – di essere ormai lontani dagli affari terreni e di ritrovare ogni tanto il piacere carnale perduto, tra le lenzuola di quei vivi intenti ad amoreggiare. Dopodiché, in linea al pensiero di Kardec e in sintonia al racconto di Doyle, avrebbero pure detto che

«Le anime si evolvono dopo un certo periodo, per passare a piani più elevati. […] Chi ha realizzato la pienezza dell'essere e non ha più nulla da chiedere al mondo, […] non cerca un contatto con chi è rimasto tanto indietro» [15].

Concludendo con la rievocazione di un principio d'amore, rischiosamente trascurato dall'umanità, e con l'ammissione dell'eternità dell'esistenza:

«Amiamo la vita. Anche voi dovreste amarla. No, voi non amate la vita. E da tanti secoli non sapete neppure più cosa significhi vivere. La vita è l'unico bene prezioso, è pienezza dell'essere e non ha mai fine» [16].

William Usinger, il protagonista de *Il dottor Cymbalus* di Capuana, dimostra in effetti di non saper vivere e di non sapere amare, tanto da sposare diaboliche soluzioni alternative, in un'affannosa ricerca di salvezza. Apparso per la prima volta, a puntate, ne "La Nazione" di Firenze del 1867 e ispirato alla *Scatola d'argento* di Dumas figlio e al motivo del doppio tanto caro a Dostoevskij, ma anche a Shelley, Wilde, Gautier, Hoffmann e Poe, il racconto di Capuana, in un'agguerrita dialettica tra scienza e sentimento, narra la triste storia del giovane William deciso a togliersi la vita a causa dell'abbandono della fidanzata, che ha scelto di sposare un altro, e dell'assenza di amore da parte della madre, a lui disinteressata. L'amico Hermann Strauss riesce a convincerlo a non cedere alla disperazione e ad affidarsi alle cure di un mefistofelico fisiologo e novello Frankenstein, il dottor Cymbalus, che, grazie a illuminanti scoperte fatte sul sistema nervoso, gli atrofizza il cuore per spegnerne ogni emozione. William cade tuttavia in una "calma di morte", non prova più nulla, è indifferente a tutto, compreso la morte dell'ex fidanzata e le ritrovate cure della madre. Scrive così il testamento, devolvendo il suo patrimonio all'istituzione di una scuola gratuita in cui si provi a insegnare l'amore, e si uccide sparandosi al petto [17]. È il lamento di sconfitta della scienza, che si illude di poter modificare la natura delle cose, è la disfatta di quel "Prometeo moderno" che, non a caso, è anche il sottotitolo del famoso *Frankenstein* della Shelley, al cui straziante dolore di una solitudine esistenziale Capuana ha certamente strizzato l'occhio.

«Nella mia infelicità non cerco simpatia. Non ne troverò mai. […] Finché dureranno le mie sofferenze, mi basta di soffrire da solo; quando morirò, mi sta bene che solo orrore e obbrobrio pesino sulla memoria. […] Io sono solo» [18].

Sin dalla notte dei tempi l'uomo affronta paure e sofferenze, le interpreta, le ritualizza cerimonialmente o le nobilita artisticamente, s'interroga sul senso della perdita e del distacco, costruisce sistemi simbolici alternativi, si arena in spiagge deserte naufragando tra le sterminate lacrime dell'esistenza. Il dolore insegna a crescere e a (soprav)vivere, sia intimamente che fisiologicamente, perché in fondo le vicissitudini della vita non offrono mai pace alle afflizioni. La storia in progressione manifesta soltanto la superficie del mito, ma la memoria, i ricordi non sono altro che profonda «passione ripetuta» [19]: l'amore ne governa intensità e vibrazioni e chiunque finisce per sparare, ogni giorno, al petto della propria anima. Così Saffo alla ninfa Britomarti, per la direzione orchestrale di Pavese:

«Si può accettare che una forza ti rapisca e tu diventi desiderio, desiderio tremante che si dibatte intorno a un corpo di compagno o compagna, come la schiuma tra gli scogli? E questo corpo ti respinge e t'infrange, e tu ricadi, e vorresti abbracciare lo scoglio, accettarlo. Altre volte sei scoglio tu stessa, e la schiuma – il tumulto – si dibatte ai tuoi piedi. Nessuno ha mai pace» [20].

Alle fatture d'amore, praticate ancora oggi dalla tradizione popolare (e non soltanto siciliana) per innalzare nuove trincee salvifiche agli urti della vita, rispondono per le rime le evocazioni medianiche che, nei secoli scorsi, lontano dall'odierna New Age dilagante, hanno avuto la manifestazione più florida e interessante.

La storica dell'arte Eva Di Stefano ha dedicato un numero della sua "Outsider Art" all'arte medianica, ossia a tutte quelle espressioni artistiche che avrebbero avuto origine da contatti con l'aldilà, per ispirazione o automatismo. Il suo articolo, *Voci e volti dell'altrove*, ne inquadra bene il periodo. Riprendendo le osservazioni di Simona Cigliana, attenta studiosa del fenomeno, ricorda come lo spiritismo, pur avendo coinvolto le classi alte e intellettuali della società, ha mosso i suoi primi passi in ambito operaio, tra le aree minerarie e industrializzate, «tra le vittime dirette dell'esodo rurale e della proletarizzazione. In prima fila stanno i reduci della rivoluzione del 1848, e i protagonisti del pensiero utopico, egualitario e socialista, come lo stesso Allan Kardec» [21]. Siamo nell'era delle grandi scoperte tecno-scientifiche, dalla radioattività a quella quarta dimensione «che sarebbe stata definita dopo Einstein come spazio-tempo» [22], strumenti interpretativi essenziali che avrebbero avvalorato l'esistenza di una dimensione altra e sovrannaturale.

Negli anni Venti del Novecento si rinnova ancora questo «bisogno profondo di comunicare con l'aldilà per elaborare il lutto di milioni di caduti e dispersi in guerra a cui si aggiungono le tante vittime dell'epidemia spagnola» [23]. La medesima esigenza di contatto si avverte spesso anche oggi, come dimostra l'esposizione londinese *The medium's medium*, promossa, alla fine del 2019, da James Brett e organizzata da The Gallery of Everything, con una sezione anche a Frieze, nota fiera d'arte contemporanea di respiro internazionale.

«Viviamo un tempo di nuove paure e affrontiamo ogni giorno forze destabilizzanti, tra cui un'enorme disuguaglianza che attesta il fallimento delle fantasie neoliberali sulla razionalità insita nel mercato. Nuove tecnologie come l'Intelligenza Artificiale e la sorveglianza sempre più sofisticata di aziende e governi minacciano il proprio senso di sé e della società. Si aggiunge la consapevolezza crescente della nostra responsabilità in una crisi climatica che potrebbe significare la fine della vita come la conosciamo» [24].

Analogamente a quanto accade nella magia popolare, l'aldilà "manipolato" attraverso il potere del medium interveniva, anche negli strati sociali alti, a colmare un vuoto e a proporre una soluzione alternativa. Magia e spiritismo condividono un'arcaica origine che si perde nella notte dei tempi, ma lo spiritismo moderno ha trovato, tra il Settecento e i primi anni del Novecento, l'humus adatto su cui attecchire e prosperare tra i vari strati sociali, coadiuvato anche da altri fattori significativi come la prolifica produzione letteraria e figurativa simbolista, prima romantica e poi decadente (da Füssli a Blake, da Friedrich a Böklin, da Shelley a Stoker, da Wilde a Poe), e l'alta mortalità, soprattutto infantile e nel mondo contadino, in cui ci si affidava più ai suggerimenti della vicina esperta e tuttofare o, in casi estremi, al mago della comunità, e meno alla medicina ufficiale che si guardava con diffidenza e a cui ci si rivolgeva esclusivamente qualora la pratica magica non avesse funzionato.

La seduta medianica attenuava in qualche modo la ritualità, la paura e la sofferenza della morte e si opponeva al silenzio obbligato. I medium erano diventati preziosi intermediari dei propri cari defunti, delle loro richieste, delle loro vicende irrisolte. La storia dello spiritismo moderno si fa tradizionalmente partire dalla vicenda delle sorelle Fox, documentata con dovizia dalla Cigliana in un suo recente e approfondito volume [25]. Siamo nel villaggio californiano di Hydesville, in una deliziosa casetta coloniale molto diversa dalle case infestate, vittoriane e goticheggianti dell'immaginario letterario e cinematografico. Qui, nel 1848, le sorelline Fox, Maggie e Kate, di 15 e 12 anni, scoprono, nascosto in cantina, il cadavere di un giovane rappresentante di profumi ucciso, per derubarlo, dal precedente proprietario di quella casa. È lo spirito di quell'uomo assassinato, tale Charles Rodna, a raccontare tutto alle bambine, attraverso colpi battuti (*raps*) sulle pareti di casa a mo' di codice Morse. La notizia si diffuse e in breve tempo le Fox, insieme alla loro sorella maggiore, Leah, divennero vere e proprie Star dello spiritismo di allora, intraprendendo numerose tournée anche in Europa e attirando l'attenzione di illustri studiosi e scienziati come il fisico e chimico Sir William Crookes. Questi, Presidente della Society for Psychical Research di Londra, esaminò molti altri medium, da Florence Cook, che riusciva a materializzare lo spettro di una donna col turbante bianco,

Katie King (figlia del John King evocato dalla medium Eusapia Paladino, di cui parlo più avanti), a Daniel Home, ricercatissimo in tutte le corti reali, dagli zar di Russia ai sovrani di Baviera. Ma la carriera delle Fox a un certo punto inizia un inesorabile declino, strozzata dalle spire dell'invidia e della gelosia, deviazioni d'amore che irrompono tra le sorelle. Solo Leah riuscirà a salvarsi, mentre Maggie e Kate finiranno entrambe alcolizzate, l'una innamorandosi di un uomo sbagliato, l'altra cadendo in disgrazia economica dopo essere stata accusata di aver organizzato truffe medianiche per guadagnare qualcosa.

La scontrosa e burbera Eusapia Paladino è stata sicuramente la medium più famosa in Italia. Era invitata a esibirsi ovunque, in circoli e case private come in teatri e gabinetti scientifici. È stata anche ospite della Società Spirituale di Palermo, che annoverava studiosi e personaggi del calibro di Giuseppe Tomasi di Lampedusa, i suoi cugini, il poeta Lucio e l'acquerellista Casimiro Piccolo di Calanovella, lo storico Corrado Fatta del Bosco e il critico musicale del "Giornale di Sicilia" Bebbuzzo Sgadari di Lo Monaco. Accolta nelle case palermitane del neuropsichiatra Gerolamo Mirto, del filologo Giuseppe Pagano o del medico Carmelo Samonà, si lanciò, nel 1906, in esilaranti spettacoli medianici presso la Società degli Studi Psichici di Milano, documentati in modo approfondito dal giornalista Luigi Barzini, corrispondente del "Corriere della Sera" e fondatore del "Corriere dei Piccoli". Barzini realizzò infatti un discusso reportage che scatenò subito numerosi e accesi dibattiti tra i lettori: ci fu persino qualcuno che arrivò a suggerire ironicamente di impiegare i poteri della medium per far muovere i treni invece dei tavolini, così da risparmiare e reindirizzare l'energia. Il reportage si apre con la prefazione dell'antropologo criminale Cesare Lombroso, anch'egli cultore di spiritismo e presente allo spettacolo della Paladino.

Pur diagnosticando nella donna, definita volgare «per coltura» [26], una forma di nevropatia molto simile a quella di altri celebri medium, come Home e Slade, e associata a traumi al «parietale sinistro» e ad «accessi isterici, epilettici e catalettici» giovanili, «sì da parere [quando in trance] una agonica od una sonnambula» [27], dovette comunque ammettere di aver osservato l'incredibile, tra manifestazioni d'ogni sorta, levitazioni, tavolini traballanti e oggetti in movimento. Si sofferma inizialmente a descrivere le mirabolanti prodezze fatte dalla Paladino in piena luce «benché in genere nel trance vi sia refrattaria e sofferente» [28], e poi azzarda delle spiegazioni aggiungendo che di norma, in assenza del medium, tutti i fenomeni più strani tendono a scomparire, come «le case improvvisamente *hantées* di Torino» [29].

«Tutti i miracoli spiritici non sieno che effetti delle anomalie di costoro. […] Nel trance, nell'estasi, danno luogo ad uno sviluppo straordinario delle forze motrici e psichiche fin alle ispirazioni del genio. […] Così ci par accettabile l'ipotesi che le energie cerebrali di un medium possono nel trance sostituirsi ai muscoli, nel sollevare un tavolo, nel scrivere» [30].

I medium, in altre parole, saprebbero ricreare, attraverso una «seconda coscienza subliminale» – ossia quell'inconscio, figlio della Psicanalisi nascente – una nuova «quarta dimensione, in cui […] vengono meno tutto ad un tratto le leggi di gravità, la legge dell'impenetrabilità, della materia, e cessano le regole che reggono il tempo e lo spazio» [31]. Mi tornano alla mente le osservazioni di Schopenhauer, per il quale il magnetismo «apre le porte della segreta officina della volontà» [32].

Nulla di certo, conclude Lombroso, ma, in quella prospettiva della dinamica circolazione dei fatti culturali di cui vi ho sopra accennato, si mostra aperto anche alle suggestioni popolari che ammiccano a conclusioni simili pur avvalendosi di un linguaggio non propriamente scientifico.

«In tutti i tempi e in tutti i popoli […], eran state ammesse, sotto forma o di credenze religiose o filosofiche e perfino politiche, l'opinione della sopravvivenza delle così dette anime dei morti, e quella della loro comparsa ed attività quasi esclusivamente notturna, e l'influenza di alcuni esseri privilegiati, maghi, stregoni, profeti, i

quali agiscono nel nostro spazio come se agissero in uno spazio alla quarta dimensione, sconvolgendo le nostre leggi di tempo, di spazio e di gravità, profeti e santi che s'innalzano in aria, streghe che passano con tutto il corpo dalla serratura, che si trasportano in un baleno a migliaia di chilometri, che predicono il futuro, e sono in comunicazione coll'aldilà» [33].

Un'osservazione, quest'ultima, che mi porta necessariamente a evocare le *animulari* della Sicilia occidentale. Sono le streghe del mare, che si aggirano tra il trapanese e l'agrigentino, mogli premurose dei marinai di giorno e donne funeste la notte. Si dice che abbiano offerto al diavolo la propria anima, che la notte escano dalle proprie case, passando come soffi di vento tra i buchi delle serrature e le fessure delle porte, per incontrarsi insieme in luoghi bui e sperduti, come il Monte Cofano di Trapani, dove si dedicano a sabba, danze frenetiche e fatture. Condividono con le più note *donni di fora* il volo in spirito e il rapporto ambiguo con i bambini, ma sono più pericolose e distruttive: dette anche *donni di vento* e *draunari* (o *dragunari*), impersonano e scatenano tempeste e trombe marine devastanti, portando con sé l'*anìmulu*, l'arcolaio da cui deriva il loro nome, che le accomuna alle antiche Moire greche e che cadendo dall'alto può spargere ovunque oggetti trascinati in aria o spiritelli, *fatuzze* e folletti.

Vengono descritte come creature fumose e vaporose, nude o con i capelli scarmigliati tra vesti bianche, come brutte vecchie ripugnanti intente a tessere e rammendare reti da pesca o belle giovani seducenti, in grado di uccidere con il loro bacio fatale. Tutti i marinai le temono, si fanno il segno della croce per "tagliare" in due il cono della tromba marina, oppure la recidono con un rapido gesto della mano sinistra o con un falcetto, recitando preghiere propiziatorie o *sconciuri* apotropaici.

Le *animulari* sono creature dalle ambivalenti contraddizioni d'amore: volando fin in alto mare, si disperano per aver baciato e ucciso l'amato marinaio raggiunto dopo una lunga ed estenuante attesa in casa, praticano terrificanti fatture per vendicare le donne abbandonate o tradite e, di rientro al canto del gallo mattutino, dopo aver viaggiato per le fredde correnti della notte, si rifugiano nel caldo abbraccio dei propri mariti, che ancora dormono ignari nel loro letto, riprendendo vigore e colorito.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Note

[1] Vernant 1987: 55-56.

[2] Braudel 2001: 86, 84, 109 e 85.

[3] Sgarbi 2012: 8.

[4] Punter: 2000.

[5] Orlando 2017: prefazione, VIII-IX.

[6] Cirese 2003: 86.

[7] Ciò che con Braid e la Psicanalisi si tramuterà in Ipnotismo.

[8] De Martino 2006.

[9] «La morte è la curva della strada, / morire è solo non essere visto» (Pessoa 2000: 79).

[10] Capuana 1913: 227.

[11] Guggino 2006: 167 e sgg.

[12] Pavese 1999: 46.

[13] Doyle 2016: 21.

[14] Parodi 1987.

[15] *Idem*: 97-98.

[16] *Idem*: 106.

[17] Sales Pandolfini 2019: 113 e sgg.

[18] Shelley: 230.

[19] Pavese 1999: 165.

[20] *Idem*: 49.

[21] Di Stefano 2020: 13.

[22] *Ibidem*.

[23] *Idem*: 15.

[24] *Idem*: 18-19.

[25] Cigliana 2018: 13 e sgg.

[26] Barzini 1984: 18.

[27] *Idem*: 23.

[28] *Idem*: 18.

[29] *Idem*: 23.

[30] *Idem*: 24.

[31] *Idem*: 27.

[32] Schopenhauer 1992: 115.

[33] Barzini 1984: 29. Ad analoghe conclusioni perviene Capuana nel racconto *Un vampiro* (1907), comparso per la prima volta su "La lettura" del 1904 e dedicato proprio all'amico Lombroso: il dott. Mongeri, trasformandosi in un novello Van Helsing stokeriano, «richiama le pratiche tradizionali delle contadine e il loro effettivo potere che la scienza non può spiegare o sostituire. […] "i rimedi empirici delle donnicciuole, dei contadini, […] rimedi empirici, tradizionali, […] i resti, i frammenti della segreta scienza antica"» (Sales Pandolfini 2019: 153).

Riferimenti bibliografici

Barzini Luigi, 1984, *Nel mondo dei misteri con Eusapia Paladino*, prefazione di C. Lombroso, Longanesi&C., Milano.

Braudel Fernand, 2001, *I tempi della storia. Economie, società, civiltà*, introduzione di L. Meldolesi, Dedalo, Bari.

Capuana Luigi, 1913, *Eh! La vita…*, Società anonima editoriale Dott. R. Quintieri, Milano.

Cigliana Simona, 20198, *Due secoli di fantasmi. Case infestate, tavoli giranti, apparizioni, spiritisti, magnetizzatori e medium*, Edizioni Mediterranee, Roma.

Cirese Aberto M., 2003, *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna di studi sul mondo popolare tradizionale*, Palumbo, Palermo.

Di Stefano Eva, 2020, *Voci e volti dell'altrove*, in "Outsider Art", n. 19, Associazione Culturale Osservatorio Outsider Art e Edizioni Museo Pasqualino, Palermo: 12-27.

Doyle Arthur Conan, 2016, *Giocare con il fuoco*, trad. di G. Bellomo, Urban Apnea Edizioni, Palermo.

De Martino Ernesto, 2006, *Sud e magia*, introduzione di U. Galimberti, Feltrinelli, Milano.

Guggino Elsa, 2006, *Fate, Sibille e altre strane donne*, Sellerio, Palermo.

Orlando Francesco, 2017, *Il soprannaturale letterario. Storia, logica e forme*, prefazione di T. Pavel, a c. di S. Brugnolo, L. Pellegrini e V. Sturli, Einaudi, Torino.

Parodi Bent, 1987, *Il Principe mago*, Sellerio, Palermo.

Pavese Cesare, 1999, *Dialoghi con Leucò*, Introduzione a c. di S. Givone, Einaudi, Torino.

Pessoa Fernando, 2000, *Poesie esoteriche*, a c. di F. Zambon, trad. it. di F. Zambon e I. Marli Boso, Ugo Guanda, Parma.

Punter David, 2000, *Storia della letteratura del terrore. Il "gotico" dal Settecento a oggi*, trad. it. di O. Fatica e G. Granato, Editori Riuniti, Roma.

Sales Pandolfini Gian Mauro, 2019, *Metafisicherie. Luigi Capuana e la cultura medianica tra Ottocento e Novecento*, presentazione di V. Sgarbi, prefazione di C. Giuffrida e illustrazioni di L. Ferracane, Ex Libris, Palermo.

Shelley Mary, 2000, *Frankenstein ossia il Prometeo moderno*, trad. it. di F.S. Sardi, A. Mondadori, Milano.

Schopenhauer Arthur, 1992, *Memoria sulle scienze occulte*, a c. di E. Tavani, Studio Tesi, Pordenone.

Sgarbi Vittorio, 2012, *L'arte è contemporane ovvero l'arte di vedere l'arte,* Bompiani Milano.

Vernant Jean-Pierre, 1987, *La morte negli occhi. Figure dell'Altro nell'antica Grecia*, trad. it 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 otto-novecentesco. Ha contribuito al disvelamento

dell'opera saggistica, letteraria e fotografica, inerente l'occultismo, di Luigi Capuana. Redattore editoriale, oggi freelance, si occupa di arte contemporanea, è Vicepresidente dell'Associazione Babbilonia del cui Art Magazine è anche Caporedattore, ed è collaboratore logistico della Web Gallery Feruss. Collabora con Vittorio Sgarbi, di cui, nella qualità di Assessore ai beni culturali della Regione Sicilia nel 2018, è stato anche consulente antropologo ed editor per un'attività direttamente promossa dal suo Assessorato. Scrive anche per riviste online siciliane. Del 2019 il suo testo *Metafisicherie. Luigi Capuana e la cultura medianica tra Ottocento e Novecento*, edito da Ex Libris Edizioni, con la presentazione di Vittorio Sgarbi, la prefazione di Clementina Giuffrida e le illustrazioni di Luca Ferracane.

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

La Divina parla anche in siciliano…

di *Mario Sarica*

Senza scomodare l'esoterica e misterica cabala ebraica, affidata anche alla numerologia simbolica e alle congiunzioni astrali, in un gioco seducente che lega l'uomo indissolubilmente al cosmo – prima

ovviamente che mettesse mani, lo stesso uomo, per procurare danni irreversibili o quasi al delicato equilibrio della vitale e vulnerabile biosfera – la ricorrenza di anniversari epocali, come quella del Settimo Centenario della morte del sommo poeta Dante Alighieri, s'intreccia, come annotato nei miei appunti di primo mano sul tema apparsi nel numero precedente di *Dialoghi Mediterranei*, con la Trinacria dantesca, dunque con la Sicilia e la sua koinè culturale storica, fino all'ondata romantico-demologica, e in particolare con 'numeri simbolo', quasi epifanici, corrispondenze calendariali, forse casuali, ma certamente intriganti.

D'altra parte tutti gli anniversari, declinati a fatti e persone, di cui si avverte oggi più che mai di fare memoria, per evitare di essere trascinati dalla corrente impetuosa di un eterno presente, uniscono da sempre il passato e il presente, replicando in forme contemporanee le azioni rituali delle culture antiche, necessarie per rigenerare il mito e la conoscenza di sé e del mondo, con l'illusione che l'uomo impari dai suoi errori…

Ora, tornando ai numeri che legano Dante alla Sicilia, ed in particolare a Tommaso Cannizzaro, primo insuperabile traduttore in siciliano messinese delle tre cantiche ultraterrene – con tutto il rispetto per quelle epigone successive, integrali o parziali – e dunque alle tante 'corrispondenze' fra il sommo poeta e la Sicilia, e, in particolare, con la città dello Stretto, non possiamo sottrarci dal fare, come si dice prosaicamente, quattro conti.

Qualcuno potrebbe parlare di semplici e casuali ricorrenze e coincidenze calendariali, ma in fondo l'attrazione per la cabala e la sua vocazione profetica, vi assicuro, è forte. E allora è tempo di estrarre dal bussolotto più di un numero, cari certamente agli amanti della casistica, – oggi sacerdoti nei monumentali templi dei big date base, dove regna sovrana la fede nella machinelearning (intelligenza artificiale) – rivelatori di legami invisibili, fra uomini e fatti e incontri ravvicinati inaspettati, lungo l'ineffabile freccia del tempo e dello spazio della storia, che va sedimentandosi vorticosamente.

Partiamo, dunque, dal 1921, l'anno che lega la morte di Tommaso Cannizzaro al Sesto Centenario di quello di Dante Alighieri. A questa prima congiunzione anagrafico-storica si lega, quella di oggi. Il 2021 celebra, infatti, com'è noto, il Settimo anniversario della morte di Dante, ma anche il centenario della morte di Tommaso Cannizzaro. Figura di intellettuale a tutto tondo, Cannizzaro è certamente figlio prediletto della variegata temperie culturale fra Otto e Novecento: glottologo, filologo, traduttore, apprezzato in tutta Europa, e non solo, dal Portogallo alla Persia, passando per la Francia di Victor Hugo. Schivo e riservato, ma determinato nelle scelte di studio e di ricerca, con sguardo cosmopolita, Cannizzaro è ricordato meritatamente dalla città dello Stretto con una delle principali arterie urbane del centro, con un istituto scolastico, e con la Biblioteca ed Archivio storico comunale, a lui, appunto, intitolati. Dissonante è invece la modesta sepoltura al cimitero monumentale, 'Al sacro silenzio della tomba – scrive Nino Falcone – abbiamo chiesto quasi nulla: essa è modesta, solo il nome è grande…".

Ma a queste coincidenze, se ne aggiunge un'altra, il 1921 è infatti l'anno di nascita di Nino Falcone, storico ed appassionato e rigoroso studioso di tradizioni popolari, fondatore negli anni settanta della benemerita casa editrice Pungitopo di Patti Marina. L'indimenticato professore, di cui ricorre quest'anno il centenario della nascita, ha avuto il merito di far uscire dall'oblio, negli anni ottanta del Novecento, la figura nobilissima di raffinato letterato di Tommaso Cannizzaro, troppo in fretta dimenticato. E l'ha fatto, non solo con la ristampa della *Divina Commedia* del 1904, con un esemplare apparato di note lessicali, ma anche con una memorabile opera a sua firma delle nobili imprese letterarie e delle dolorose vicissitudini familiari, di cui è stato protagonista il Cannizzaro fra Otto e Novecento, dando conto, dunque della prolifica e cosmopolita produzione letteraria di traduttore dell'autore messinese, intrecciate alla sua riservata e discreta intimità familiare.

E sempre per restare sul terreno dei numerosi numeri che danzano e si abbracciano festosi, la Pungitopo editrice, di cui è erede, ormai da più di un quarto di secolo, quale autentico figlio d'arte, Lucio Falcone, fedele agli insegnamenti del padre Nino, in questi giorni, a ricordo del centenario di nascita del papà e della contestuale ricorrenza della morte di Cannizzaro, aggiungendo un titolo alla esponenziale produzione di studi danteschi per la ricorrenza del più volte ricordato Settimo centenario della morte del divino poeta, dopo quella degli anni Ottanta, dà alle stampe una seconda edizione della *Divina Commedia* di Cannizzaro, per i titoli di Pungitopo, preannunciando, nel contempo, finalmente aggiungo io, anche la pubblicazione delle inedite e splendide ottave d'amore, e non solo, della tradizione messinese, raccolte certosinamente, fior da fior, da Cannizzaro, secondo lo spirito contagioso demologico del tempo.

Testi quest'ultimi della tradizione orale dei casali messinesi, che Nino Falcone, fece battere a macchina, immagino una lettera 22, dai figli Lucio e Giuseppe, dai manoscritti di Cannizzaro conservati nell'Archivio storico comunale, da lui diretto in quegli anni. Mi pare che ce ne sia abbastanza per celebrare questi felici incontri calendariali e di produzioni culturali nel segno dell'eterno Dante. Un giacimento di saperi e conoscenze, quello dell'opera dantesca, dentro le cornici allegoriche, cosmologiche, ideologiche, religiose, alla ricerca dell'energia vitale dell'amore che 'tutto muove', che emerge più luminoso che mai dalla "Nuova Edizione commentata delle Opere di Dante", con in testa appunto la *Divina Commedia.* Si aggiunge fra l'altro un prezioso ed imperdibile *Dizionario* a cura di Enrico Malato, che dischiude «una rappresentazione estesa quanto possibile della tematica e della problematica dantesca, quale strumento di integrazione dell'apparato di chiose essenziali che accompagna la nuova edizione».

Rivolgendo ancora una volta l'attenzione a Cannizzaro, singolare mi pare, sempre in chiave di cabala alla buona, annotare che con la pubblicazione della sua Commedia nel 1904, che avrebbe dovuto suggellare lo straordinario impegno di traduttore, sua innata vocazione, inizia per Cannizzaro, paradossalmente, una lenta discesa agli inferi, quasi da contrappasso…

Il Nostro, dopo la pubblicazione nel 1904 per i tipi di Principato editore messinese della Divina Commedia in siciliano, invece di cogliere, come meritava un successo di pubblico e di critica, come si usa dire, deve rassegnarsi ad una graduale e dolorosa uscita di scena. Non mancano comunque gli apprezzamenti all'originale trascrizione dantesca, come quella, di Ludovico Perroni Grande che, nel 1904, sull'Archivio Storico Messinese, con tempestività sospettosa riconosce la qualità dell'opera del Cannizzaro, rimproverandogli alla fine, con una stilettata, che avrebbe fatto meglio «se in luogo di seguire il testo e il commento di Bruno e Bianchi del 1857, avesse seguito ad esempio – rammento solo opere comunissime – il Moore, pel testo, o il Casini o lo Scartazzani»(!).

Sopravvissuto al disastroso terremoto del 1908, Cannizzaro è profondamente colpito sul versante esistenziale e familiare dalla perdita, prima dell'amata figlia Elisa, sotto le macerie della tragica alba del 1908, e poi, a distanza solo di qualche anno, di quella del figlio prediletto Arturo per un morbo letale. Al pari di tanti altri profughi messinesi, Cannizzaro, lascia con la famiglia la sua città in macerie, per riparare a Catania, dove trova le energie per continuare a scrivere, per poi rientrare nella sua amata ma irriconoscibile Messina, nel nuovo quartiere lombardo del ponte americano, in via Milano – lontano dall'originaria residenza di Villa Landi di Boccetta – nuovi toponimi urbani, ad attestare la gara di solidarietà della giovane Italia e del mondo intero, per rimettere in piedi la nobile e perduta città di Messina.

Ad accompagnare Tommaso Cannizzaro, ormai estraneo alla sua stessa città, profugo fra i profughi, negli ultimi anni di vita, gravato dalla fatica dell'anima e del corpo, le amorevoli cure della figlia Irene, dentro la riservata intimità domestica, confortato dall'abbraccio dei suoi libri, vecchi e nuovi, un alimento per lui necessario ed irrinunciabile fino alla fine, che giunge, come ricordato, nel 1921.

Anni non silenziosi e inattivi, infatti, come scrive Nino Falcone, «il 6 gennaio del 1912 apponeva alla sua traduzione de *I sonetti* di Camões che venivano pubblicati nel 1813 a Bari dall'editore Laterza. In essa si rivela profondo, critico, impegnato, buon conoscitore dello spirito del poeta portoghese (…) Dopo l'imponente lavoro di traduzione del Victor Hugo è questo certamente il più importante nelle traduzioni; ne è conferma la diffusa edizione in campo nazionale ed estero».

A dischiudere questo vasto orizzonte su Tommaso Cannizzaro è stata la singolare e preziosa mostra bibliografica allestita in occasione del Maggio dei Libri dalla benemerita Biblioteca Regionale Universitaria 'Giacomo Longo' di Messina, non nuova a queste originali imprese culturali, grazie all'illuminata ed instancabile direttrice Tosi Siragusa, cui rivolgo il mio affettuoso e grato ringraziamento, anche per la generosa collaborazione prestata alla stesura di quanto scrivo.

Si diceva della mostra allestita nel nome della Divina Commedia, e dei profondi legami che hanno legato Dante alla Sicilia nei secoli, ma che trovano nel ritrovato spirito romantico ottocentesco impastato di orgoglio storico e demologico siciliano, le espressioni più alte. Ad attestarlo tutta una serie di testi impropriamente minori e misconosciuti, che illuminano l'apporto di assoluto valore dato dagli studiosi siciliani fra Otto e Novecento al culto di Dante, padre antelitteram dell'agognata patria italiana e della lingua nazionale!

Nel numero 49 di *Dialoghi Mediterranei* ci siamo soffermati sullo smilzo, ma denso opuscolo di Giuseppe Pitrè, *Le tradizioni popolari della Divina Commedia*, ora vorrei semplicemente segnalare almeno due titoli, davvero rappresentativi, quello di Leonardo Vigo *Dante e la Sicilia, ricordi*, pubblicato a Palermo nel 1870, scritto in occasione del secentesimo genetliaco di Dante Alighieri: «Promisi a cotesto Gonfaloniere (città di Firenze), offerirgli un cenno dei Ricordi e de' legami politici e letterari fra Dante e Sicilia, ricerca intentata, dalla quale alcun giovamento potrà ritrarsi e qualche equivoco correggersi»; l'altro contributo porta la firma di Giuseppe Miraglia, ed è centrato su *Note di erudizione dantesca*, che prendendo le mosse dal breve elogio dantesco cinquecentesco dell'insigne matematico, e non solo, messinese Francesco Maurolico, giunge alle opere in versi e alle epigrafi dantesche del messinese Giacomo Rol (1809-1900), quest'ultime «Da porsi sull'ingresso del Palazzo Comunale e nella Sala dell'Accademia dei Peregrini Affaticati di Castroreale».

Così come succede da tempo, l'evento nel nome di Dante, oltre la mostra bibliografica, ha fatto interagire altri codici di comunicazione culturale, avvalendosi dei profili social. E così, alla presentazione del 28 maggio in streaming, che ha visto, con le consuete spiccate attitudini alla divulgazione e comunicazione culturale, protagonista la direttrice, Tosi Siragusa, con la partecipazione del sottoscritto, ha fatto seguito la coinvolgente performance per voci, suoni e immagini, sulla rilettura di alcune sequenze delle cantiche dantesche in siciliano di Cannizzaro, affidata agli attori Gabriella Zecchetto e Antonio Previti, ai musicisti Gemino Cala'(fiati pastorali e clarinetto), Stefano Sgro' (xilofono e batteria), Alessandro Blanco (chitarra), e per la regia al sottoscritto, e per l'editing video a Peppe Carrozza, funzionario della Biblioteca.

Ed ora lasciamoci con l'incipit dell'ampia e articolata introduzione che fa Tommaso Cannizzaro alla sua *Divina Commedia*, davvero illuminante, sul sentimento guida che ha ispirato la scrittura in siciliano.

«Fin dal 1877 la traduzione del Poema dantesco in lingua boema, intorno a cui lavorava assiduamente il mio illustre amico, e genialissimo poeta egli stesso, prof. Jaroslav Vrchlicky, e l'altro in danese che veniva per la terza edizione, stampando in quello stesso anno a Copenaghen il mio rimpianto amico Christiani Molbech, mi avevan suggerito l'idea di voltare in terza rima siciliana la Commedia di Dante, ritenendo il nostro dialetto assai adatto, per la sua efficacia e grazia, a rendere i profondi concetti, le vive immagini, i sentimenti or delicati or vigorosi del nostro maggiore poeta. Tentai infatti la prova traducendo poche terzine del primo canto (…),

ma scoraggiato da un lato da parecchie difficoltà incontrate (…), lì mi arrestai. Corsero 20 anni da quel giorno, quando nell'aprile del 1900 la ricorrenza del Centenario della Visione dantesca, richiamando al divino poema la mente degl'italiani, ridestò in me la solita idea, e tratto fuori dalla polvere ove giaceva quel frammenti di traduzione del 1877, completai la versione del primo Canto e acquistando energia dal successo, mi diedi con lavoro assiduo e febbrile, temendo che la pazienza e il vigore mi venisser meno, a tradurre ordinatamente l'intero poema».

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Mario Sarica, formatosi alla scuola etnomusicologica di Roberto Leydi all'Università di Bologna, dove ha conseguito la laurea in discipline delle Arti, Musica e Spettacolo, è fondatore e curatore scientifico del Museo di Cultura e Musica Popolare dei Peloritani di villaggio Gesso-Messina. È attivo dagli anni '80 nell'ambito della ricerca etnomusicologica soprattutto nella Sicilia nord-orientale, con un interesse specifico agli strumenti musicali popolari, e agli aerofoni pastorali in particolare; al canto di tradizione, monodico e polivocale, in ambito di lavoro e di festa. Numerosi e originali i suoi contributi di studio, fra i quali segnaliamo *Il principe e l'Orso. Il Carnevale di Saponara (1993), Strumenti musicali popolari in Sicilia (1994), Canti e devozione in tonnara (1997); Orizzonti siciliani* (2018).

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

Cinema e città: lo schermo trasparente. Strumenti di ricerca per la comprensione della cultura urbana

Foto di David Linch

di *Flavia Schiavo*

*Cogito, ergo boom (*Susan Sontag)

Storia, luce, tempo, spazio

Tra gli strumenti per rappresentare e capire cosa sia o sia stata la città, il territorio, il paesaggio, uno – in grado di eludere la sola quantità, integrando le conquiste della disciplina con l'innovazione e intrecciando diversi linguaggi espressivi e differenti "livelli" narrativi – è sicuramente il cinema. In tal senso si è ragionato sul possibile ruolo dell'immagine, nella misura in cui l'attestazione della verità storica si costruisca tramite l'uso delle fonti accreditate testuali e/o visive che, a partire da Tucidide, testimone e storico nel contempo, si fondano sulla restituzione di eventi, fatti, relazioni, accadimenti, che, selezionati e trascritti, permangono in sostituzione di un'"immanenza" destinata a scomparire

L'immagine, in pittura (si pensi al lavoro di Emilio Sereni, sul paesaggio agrario), in fotografia (alle teorizzazioni di Susan Sontag e Roland Barthes) nel cinema (sia "romanzesco", sia documentaristico), assume valore di fonte. Si tratta di una fonte non convenzionale, in bilico tra verità non arroganti e finzioni dichiarate, che costruisce "verità" attestate, restituzioni plausibili e non, che a volte si sostituiscono al ruolo degli archivi tradizionali, costruendo versioni difformi, versioni credibili e memoria collettiva.

Quelle "verità" rappresentate possono essere considerate sia per il loro ruolo paradigmatico (rispetto alla costruzione di un'"immagine dei luoghi" nelle discipline territoriali), sia per il valore strumentale e concreto, anche per sfuggire alla *mise en abyme* – sempre in agguato – di una "restituzione" complessa e sfuggente, com'è quella territoriale. Cercando una "verità" relativa fatta di storie, soggetti, luoghi, luce, tempo.

Senza esprimere un giudizio apodittico va specificato che nemmeno in ambito storico *stricto sensu*, sussistono fonti autentiche e oggettivamente stabili: anche la ricostruzione storica più accurata è frutto, infatti, di selezione e interpretazione, essendo compiuta con la modificazione sia dei paradigmi, sia dei metodi – si pensi per esempio alla "nuova storia" e agli *Annales* di Le Goff – tramite cui si traccia la storia stessa o la condizione presente.

Nella costruzione dell'"immagine", attribuendo a questo termine un valore ampio e non solo ottico, la rappresentazione visiva ha un ruolo di fondamentale importanza, sia quando fissi un momento, come accade in pittura o in fotografia (le fotografie di Nadar o il repertorio fotografico di E. Atget, che illustra *Parigi capitale del XIX secolo*, di W. Benjamin), sia quando si voglia rappresentare un processo o un fenomeno di breve, medio o lungo corso.

Tra cinema e fotografia esiste un legame che non si intende esplorare, qui evocato in termini di interscambio piuttosto che di dipendenza. A partire da due grandi fotografi – Nadar [1], attivo soprattutto nell'ambito del ritratto, e da Eugéne Atget [2] che descrive dettagliatamente lo spazio e i luoghi – si scorgono alcuni nodi interni al cinema. Atget inizia a fotografare, intorno al 1885, volgendo il proprio "occhio pensante" verso Parigi che, nel corso di circa trent'anni, viene minutamente ritratta, rifuggendo dagli intenti celebrativi e registrando il "quotidiano", per una committenza fatta da architetti e da quanti volessero capire la consistenza di quella città. Riflettendo sul ruolo del cinema, si noti quanto i due fotografi citati abbiano colto aspetti che poi, dal cinema e nel cinema, sono stati portati avanti e sviluppati: il soggetto "illuminato" e intimamente indagato, attraverso la propria storia personale; i luoghi (compresi i retri e gli interstizi), e il rapporto con la luce che li delinea e definisce [3].

La luce come struttura dello spazio vissuto, nel cinema e in architettura, non è fatto solo tecnico o marginale, è radice e origine della percezione. Come dice Louis Kahn: «una colonna accanto a una colonna porta la luce nell'intervallo: ombra e luce, ombra e luce, ombra e luce, ombra e luce».

Scansione, consistenza, percezione e comprensione degli spazi vivono, dunque, di luce che assume nella concretezza dell'architettura, della città e del paesaggio abitati – nella fotografia e nel cinema che li rappresentano – un valore sostanziale: la luce è, infatti, percezione, emozione, forma. Non è un caso che alcuni grandi registi abbiano innovato la tecnica cinematografica attraverso un differente uso della luce o che "nascano" fotografi (basti citare Orson Welles, Stanley Kubrick, Ken Russell, David Lynch, Alfred Hitchcock, Wim Wenders, Peppuccio Tornatore o Anton Corbijn, fotografo e regista di videoclip musicali, oltre che di film), testimonianza di quanto la "fotografia" (arte di illuminare, definire, indurre atmosfere ed emozioni, scovare temi, selezionare "campi") sia, nel cinema, occasione di apertura e innovazione.

La fotografia è strumento, fin dalla metà del XIX secolo, utile per comprendere alcuni aspetti sociali. Durante la Rivoluzione industriale, infatti, autori come Richard Beard, Lewis Hine, Jacob Riis, tra USA e Inghilterra riprendono le condizioni di disagio legate allo sfruttamento operaio e al lavoro minorile; altri autori come Clyde Ebbets, Sebastiao Salgado, Ruth Orkin colgono, durante fasi successive, e con intenti diversi, aspetti affini, in altri luoghi, realizzando reportage, fornendo una narrazione che trascende la restituzione storica convenzionale, per denunciare le condizioni dei lavoratori immigrati o mostrando quella "quotidianità", presente in altro modo nel cinema, per esempio nell'opera di registi dichiaratamente orientati verso tematiche politiche e sociali, come S. Ėjzenštejn, D. Vertov, K. Loach, J. L. Godard, C. Marker, N. Oshima, i fratelli Dardenne.

Sarebbe lunghissimo l'elenco dei fotografi italiani che si sono spesi in tal senso, basti ricordare Enzo Sellerio e Letizia Battaglia (attivi in Sicilia), nella convinzione che i due linguaggi – cinema e fotografia – hanno accolto reciprocamente importanti sollecitazioni, emerse ora in un campo, ora nell'altro.

Per ciò che attiene Sicilia e Palermo rappresentate dal cinema, per esempio, va ricordata, in prima battuta, una "immagine" verbale di un autore per cui la "luce" non è solo metafora o tecnica, ma è sostanza politica e strategia attraverso cui indagare: Leonardo Sciascia (che ha scritto di cinema e dalle cui opere sono stati tratti moltissimi film [4]), ha affermato: «il cinema si interessa della Sicilia perché la Sicilia è cinema»; ma vanno segnalati anche i corti, i mediometraggi e i film di Daniele Ciprì e Franco Maresco, in cui la luce, declinata spesso con uno specifico b/n, assume valore semantico e strutturante: è storia, e non solamente "grammatica" cinematografica.

Ogni luogo rappresentato dal cinema lotta e/o patteggia con uno stigma. La Sicilia in particolare vive di questo stigma, tanto quanto altre realtà locali. Non è casuale il riferimento a Sciascia che nel saggio sul cinema rifletteva sul nodo dell'erotismo. La Sicilia, "teatro dell'eros" e mondo leso (si pensi a Vittorini e alla trasposizione cinematografica di Jean-Marie Straub e Danièle Huillet) viene raccontata ne: *Il bell'Antonio*, *Divorzio all'italiana*, *Don Giovanni in Sicilia*, *La Lupa.* Si tratta di film in dialogo con lo stigma, appunto, e con la sua confutazione, attraverso interpretazioni apocrife. Vi è sempre presente Eros, o forse domina il connubio tra Eros e Thanatos. Un traslato che, in chiave luminosa, consente l'accesso a un tessuto territoriale davvero insondabile come quello che contraddistingue la nostra regione.

Federico Fellini sintetizza molti dei concetti sin ora espressi, affermando quanto la luce sia un mezzo e una metafora espressiva:

«la luce è ideologia, sentimento, colore, tono, profondità, atmosfera, racconto. La luce fa miracoli, aggiunge, cancella, riduce, arricchisce, sfuma, sottolinea, allude, fa diventare credibile e accettabile il fantastico, il sogno e, al contrario, può suggerire trasparenze, vibrazioni, dà miraggio alla realtà più grigia, quotidiana (…) il film si scrive con la luce».

In *Citizen Kane* di Orson Welles, del 1940, anche attraverso la luce (di Gregg Toland, il direttore delle fotografia che introduce la "profondità di campo") si innova la tecnica cinematografica, si esplicita la visione soggettiva del regista, si amplia il campo della visione rendendo egualmente percepibili gli oggetti sullo sfondo; in *Miracolo a Milano*, del 1951, di Vittorio De Sica, la luce oltre a essere tecnicamente governata, esprime, in quel luogo del conflitto tra condizioni sociali, un portato simbolico e onirico.

Se il cinema si scrive con la luce, analogamente lo spazio materiale è "scritto" e compreso attraverso la luce. Attraverso la luce, il farsi luce, si definisce un luogo. Persino la fondazione urbana può assimilarsi all'atto primigenio della luce: il diradarsi della selva che diviene luogo abitato e, attraverso

la rarefazione del "bosco", prima luogo denso d'ombra e poi inondato di luce, si trasforma in "città". Luce che riassume, nello spazio corporeo e in quello rappresentato, il concreto, il metaforico e il simbolico. Luce come azione prima e come "processo" che consente di capire e di vedere attraverso l'occhio che trattiene, in movimento, fatti, Storia, storie e tempo dell'azione.

Un altro elemento cardine legato alla costruzione della storia – una storia illuminata dalla luce – (in questo caso storia umana e sociale), è il tempo (il tempo relativo, soggettivo, interpersonale), inteso come relazione tra soggetti, spazio e tempo "intimo" e non come freccia lineare o unicamente quantitativa.

Tra i maestri che hanno affrontato tale nodo, due italiani: Bellocchio e Giordana. Il primo, Marco Bellocchio con una chiave più realistica in una fase precedente (*I pugni in tasca; La Cina è vicina*), poi più dichiaratamente soggettiva, basti pensare a *L'ora di religione* e *Vincere*; del secondo, Marco Tullio Giordana, è impossibile non citare *La meglio gioventù*, il cui titolo è tratto da una raccolta di poesie di Pasolini. Questo lungo film è una ricostruzione commossa e commovente di quanto è accaduto in Italia dagli anni '60 ai nostri giorni. La Storia è presente e sottotraccia. Gli eventi cardine vengono riletti in chiave romanzata, ma con estremo rigore filologico: il terrorismo, le catastrofi, alcune grandi conquiste (basti, una per tutte la rievocazione costante della figura di Franco Basaglia), i disagi, le irrisolte crisi esistenziali e personali, gli amori, le fughe, le vigliaccherie e l'impegno di più generazioni.

Il cinema, inteso in tale chiave, è un linguaggio di intermediazione e non solo tra persone, luoghi e azione; infatti, come sostiene Welles – «I don't like to talk about cinema, I've had enough of talking about movies. A film is never really good unless the camera is an eye in the head of a poet» – non ambisce ad una restituzione pretestuosamente reale, ma ad una traduzione, ad una trasposizione "poetica", compiuta da un "occhio", la cui soggettività esplicita viene necessariamente adottata come strumento. É un linguaggio sinottico che ibrida differenti linguaggi e integra soggetti, spazio, luce e tempo, sebbene le vicende raccontate implichino una durata molto ridotta. Ed è, inoltre, un linguaggio in cui sussiste la compresenza di parola, visione in movimento, azione, trasformazione ed esiti della stessa. In tal senso può essere inteso sia come linguaggio "contro-iconico" confutando alcuni degli *idola* di baconiana memoria, sia come *medium* di una continua ritestualizzazione: non è fonte né oggettiva, né stabilmente fissata, è mediata, è mediante, è passibile di revisione continua ed è dunque il "luogo", il *topos*, in cui la realtà si costruisce per elisione, attraverso il "non detto", attraverso infiniti gradi di libertà, e per aggiunte, sinossi e comparazioni. Un esempio tra tanti, le biografie: Giovanna D'Arco o Gesù di Nazareth sono esplorati da differenti "occhi pensanti" poetici e raccontati in moltissimi film.

Va detto che la biografia nel cinema, sia quella fedele alla realtà, sia che declini una cifra documentaristica, sia che trasli la "vita" del protagonista, sia che ponga l'accento su un evento specifico, come nel recentissimo *Lincoln* di S. Spielberg, restituisce il contesto e le relazioni tra il luogo, il tempo, la cultura, i soggetti, secondo una visione inclusiva, e non per *layers* separati. Alcune biografie puntano a ricostruire interamente la vita di un soggetto, altre sono liberamente ispirate ad essa. Alcuni esempi: il film su Frida Kahlo, la cui esistenza è stata oggetto di numerosi documentari e di due film, uno, del 2002, *Frida*, di Julie Taymor, tratto da una biografia (*Frida: A Biography of Frida Kahlo* di Hayden Herrera), è abbastanza fedele, ma poeticamente e liberamente interpretato. Il focus è la vita privata di Frida, ma emerge il rapporto con la condizione di genere, con le dinamiche politiche e con la koinè culturale che caratterizzava quell'enclave; due film di Ken Russell che, nato nel 1927, nel 1956 inizia a girare corti, poi per la BBC firma alcune biografie di musicisti e artisti, tra cui Elgar, Debussy; la Duncan, Dante Gabriele Rossetti, Richard Strauss, in cui si esprime una tensione drammatica, ripresa, appunto in *The Music Lovers,* del 1970, e in *Mahler*, del 1974. Il primo su Peter Ilych Tchaikovsky, il secondo su Gustav Mahler, film potentemente visionari e intensamente

connessi alla musica e ai "tormenti" esistenziali dei due compositori. Non prevale, in questi casi, il rigore fedele nell'elencazione dei fatti della vita; sussiste, invece, un grande rigore filologico rispetto alle scelte musicali e alla rilettura del contesto in cui vissero sia Mahler, che Tchaikovsky.

La biografia è anche, sia nel cinema che in letteratura, urbana: un esempio tra tanti, New York, rappresentata da una molteplicità di "occhi pensanti" poetici. In un processo che vive di percezione, trasposizione, intermediazione tra immagine e parola, stimolati da quanto ha affermato Susan Sontag, in una intervista del 2003: «se uno vuole ricordare, allora ha bisogno dell'immagine; se uno invece vuole capire, allora ha bisogno della parola, della scrittura», si può sostenere che nel cinema vi sia un superamento di tale dicotomia e non esista l'autonomia tra immagine e parola, insita invece nella fotografia, ma una intersezione tra esse, e una compresenza attiva: la comprensione – in mimesi con la vita reale – avviene grazie a un circuito in cui la parola è sottotesto (sceneggiatura, scrittura, struttura, trama), metatesto ed è testo esposto che lo spettatore sente e "vede" insieme alle immagini.

Andando indietro, attraverso una sorta di carotaggio temporale e riflettendo su quanto l'includere la relazione tra soggetti/spazio/tempo nella narrazione sia una pulsione connaturata (innanzitutto biologica e poi culturale), in termini concettualmente provocatori si può affermare che il "cinema" inteso sia come rappresentazione del "divenire", sia come necessità di dar vita a una rappresentazione verosimile, allusiva o allegorica, della relazione – illuminata e illuminante – tra soggetti/spazio/tempo – fissando, quasi in un compimento rituale il farsi di un'azione – sia in nuce in epoca preistorica. Esempio eloquente è quello delle grotte di Altamira, dove si vedono una sequenza ritmica di immagini (dal valore apotropaico e simbolico), che narrano, in modo solo apparentemente caotico azioni di caccia.

Transfigurazioni

Questa riflessione, che sostanzialmente esplora la produzione cinematografica sino ai primi anni 2000, pur considerando i valori tecnici, stilistici, estetici e simbolici costitutivi del cinema e inscindibili dal suo ruolo, punta l'attenzione, nel contempo, sul suo essere strumento per comprendere – nell'arco complesso della storia – fenomeni culturali e sociali, città e territori abitati, un prezioso sussidio didattico nella formazione del pensiero critico di architetti e urbanisti, dal momento che recupera fenomeni e fatti, di difficile comprensione, alla rilettura cinematografica che include accadimenti, spazio, soggetti con una chiave non tematica e propria delle fonti non convenzionali, come la letteratura e il romanzo analizzati in numerosi lavori, insieme al cinema, da chi scrive.

Nel cinema la storia è, come già detto, declinata attraverso modalità differenti. Per grandi sistemi e attraverso approfondimenti di nicchia, per singoli eventi, cercando una rappresentazione fedele o visionaria che tiene alcuni punti fermi. Due esempi che affrontano la medesima fase della storia italiana, la nascita del fascismo: *Novecento* di Bernardo Bertolucci (1975), il cui senso è esplorato, tra l'altro, da *Bertolucci secondo il cinema*, di Gianni Amelio (un documentario girato sul set) e *Amarcord* di Federico Fellini (1973). Bertolucci attraverso le vite di due amici nati lo stesso giorno, il 27 gennaio del 1901, uno figlio di contadini, l'altro di proprietari terrieri; Fellini inquadrando, tra malinconia e parodia, in un tempo ridotto (1932-'33), la vita a Rimini, ricostruita a Cinecittà.

Territori e città, nel cinema, emergono attraverso molteplici punti di vista. Li si può conoscere e capire entrando da molte "porte". Anche in tal senso il cinema riveste un potente strumento didattico, quale attivatore della conoscenza comparativa e critica del contesto storico-politico, dei fenomeni culturali, sociali, territoriali (non è la semplice "figura" che emerge), dai temi generali, come l'idea di città (fin da *Metropolis* di F. Lang, del 1927), alle tensioni intrinseche tra storia e presente o tra classi (la filmografia di P. P. Pasolini o di K. Loach), alla rappresentazione del rapporto tensivo tra gli spazi, all'enorme crescita urbana (*Deux ou trois choses que je sais d'elle)* e/o alla condizione sociale

difforme tra centro/periferia (*L'Esquive)*, a temi specifici, come il diverso modo di abitare in aree urbane marginali (*L'Haine*), al quartiere letto secondo una chiave surreale e umoristica (*Mon Oncle)*, al rapporto con i conflitti e le guerre (*The Third Man*, del 1949, che mostra, con uno straordinario b/n dai toni espressionisti, Vienna durante gli anni immediatamente successivi alla Seconda guerra mondiale, con una cifra non convenzionale. Si delinea un percorso che giunge all'interpretazione fatta da alcuni registi di una specifica forma o tipologia urbana (*A Clockwork Orange*, che sceglie una new town per location), alle nuove forme di consumo e al ruolo delle merci (*The Safety of Objects*), alla città diffusa e rarefatta del nord est (*La giusta distanza*), alla periferia di risulta (*L'imbalsamatore*), alla presenza di incombenti figure urbane della contemporaneità (*This Must Be the Place*, che si apre con l'immagine di un grande Centro commerciale), o delle modalità offerte dal cinema per la comprensione di una specifica condizione sociale (gli afroamericani, nel cinema di Spike Lee), sino a una singola città che, attraverso una chiave cronologica e polisemica, possa essere scandagliata per scorgerne le modificazioni, le trasformazioni, il "volto".

Un esempio potrebbe essere New York, raffigurata da una infinita serie di film, tra essi: *Portrait of Jenny*; *Breakfast at Tiffany's*, *Prisoner of Second Avenue*; *The Way we were*; *Vu du pont*; *Taxi driver*; *Hair*; *Manhattan*; *Hannah and her sister*, *Wall street*; *Green card*; *The Fisher King*; *The Spanish prisoner*; *25th Hour; The Devil Wears Prada; Nuovo Mondo*; *Extremely Loud and Incredibly Close.* Vi ritroviamo i paesaggi oggi scomparsi, il rapporto tra passato e presente; il surmenage, l'ambizione legata al mito del self made man a cui la vita sfugge di mano; la "lotta di classe" e il comunismo all'epoca del maccartismo, durante la "seconda paura rossa"; la New York operaia; la vita in taxi e il delirio dell'isolamento, sino all'esito definitivo; l'irrisolto vagare, tra l'essere intellettuali, "gente" di spettacolo, borghesi, e i conflitti familiari; l'alta finanza e la distruzione del legame sociale, compiuto dai "predatori" della contemporaneità; l'America, paradiso ambito, in cui si esperisce lo iato tra l'essere cittadini e l'essere estranei; la città come luogo del sogno in cui alligna l'alienazione contemporanea; Ground Zero, dopo l'11 settembre; l'estrema competizione sul lavoro, la crisi esistenziale e umana di chi viva una condizione, in fondo, privilegiata; l'emigrazione, l'eden e il sogno americano in rapporto alla povertà del sud Italia; lo spazio urbano, tra geometria ed emozione, una *recerche* attraverso un "viaggio" di formazione nella città che fa diventare adulti.

Il tema del viaggio, intrecciato alla descrizione profonda dei luoghi in trasformazione, è messo in scena da molti registi, tra essi Wenders, che con *Alice nella città*, *Paris Texas*, *Tokio-Ga*, *Il cielo sopra Berlino*, *Lisbon Story*, affronta, con una cifra che va dal documentario al romanzesco, il cambiamento interrelato che sussiste tra i luoghi e le persone.

Il cinema, dunque, mostra connessioni e trasformazioni, risente dei paradigmi vigenti, ma innova potentemente, anche in quanto svincolato dal metodo strettamente scientifico, introducendo paradigmi inaspettati e dando vita a esiti imprevisti. Ogni film, in una certa misura, potrebbe compiere una rivoluzione, così come T. S. Kuhn la intende. Alcuni film compiono questa rivoluzione tramite un'enorme aderenza al reale e, letti in comparazione con i fatti, diventano materia e idea su cui ragionare. Altri trascendono il reale e mostrano l'invisibile che a volte è contenuto nel reale, tra questi *Freaks,* un film del 1932 di Tod Browning ambientato nel mondo del circo, che si presta, anche, a interpretazioni metaforiche.

Oltre alle biografie e alle riletture urbane di New York, possono essere citati, tra i molti possibili che trattano di città e contesti italiani, due film: *Baarìa* di Giuseppe Tornatore, del 2009 e *Caro Diario* di Nanni Moretti, del 1993, Nell'episodio *In Vespa,* Moretti attraversa la "sua" Roma periferica e semideserta, in una sorta di malinconico, adorante autismo conoscitivo, sottolineato da una colonna sonora che agisce per dissonanze (*Batonga*di Angélique Kidjo). Non è una muta elencazione di soli "paesaggi", è una sorta di monologo riflessivo (verbo-visivo), come se il regista fosse *Ulisse* di Joyce, che ragiona di sé e per sé, ma in virtù dello spazio che attraversa, intimamente in dialogo con le

proprie passioni e regressioni, con le questioni più inerenti la città. La *promenade* in Vespa parte dalla Garbatella e arriva – passando per Spinaceto – ad Ostia, dove fu assassinato P. P. Pasolini, inquadrando il monumento che ne ricorda la morte. L'assenza rievocata sottolinea quanto sia tremenda la perdita dell'ultimo vero e coerente intellettuale italiano che tra scrittura, saggi, poesie, e cinema ha esplorato luoghi e spazi sociali [5].

In *Baarìa* il cinema può guidarci nella comprensione della contemporaneità attraverso uno sguardo ricostruttivo, a ritroso. *Baarìa* non "fotografa" come *Caro Diario* il presente*,* ma abbraccia un cinquantennio (dal '30 agli anni '80 del '900) ed è costruito come un insieme di quadri in successione, in cui vengono mostrati, oltre alla storia di una famiglia, alcuni tra gli accadimenti e i protagonisti della storia locale; affronta poeticamente e con un finale visionario, il volo del bambino (il frammento più bello del film?), i desideri, la relazione intima tra l'autore, *insider*, e la città, illustra eventi che ritmano il tempo della storia [6], porta in scena alcuni protagonisti come Ignazio Buttitta e Renato Guttuso e cita alcuni film: *Mafioso* di A. Lattuada; *Uno sguardo dal ponte* di S. Lumet; *Tre fratelli* di F. Rosi, crcando una "unità culturale" del côté, che consente di conoscere un luogo, ciò che accade, le reazioni, gli esiti. In *Baarìa* viene esplicitamente evocato il Governo Tambroni perché, in quella fase, avvengono alcuni episodi che il film di Tornatore segnala con forza, mostrandoci come il cinema sia tra gli strumenti per comprendere la storia, attraverso una visione che, dichiaratamente soggettiva, sappia mostrare alcuni eventi significativi: una manifestazione a Genova contro il VI Congresso MSI che vide decine di feriti dopo uno scontro con la polizia; una protesta sindacale a Reggio Emilia che finì in tragedia, per l'intervento dei carabinieri che spararono sulla folla, dopo che alcuni manifestanti si erano impossessati di una camionetta: morirono 7 persone [7].

Gomorra, del 2008, di Matteo Garrone, rappresenta una ulteriore fonte interpretativa della realtà contemporanea. In parziale autonomia dal libro di Saviano, il film mette in evidenza un quotidiano criminale, inimmaginabile se non attraverso la visione diretta di un mondo insieme dominante e sommerso, che ha come teatro anche le "vele" di Scampia, l'economia in nero, il cinismo come *status* sociale, i bambini coinvolti, la "normalità" altra, fatta di uccisioni, traffici, spaccio.

Altri film esplorano, in termini più generali o allegorici, aspetti della città contemporanea, tra essi: *The Truman Show,* diretto da Peter Weir (1998), *Pleasantville* di Gary Ross (1998), *Magnolia* di Paul Thomas Anderson (1999), *American Beauty* di Sam Mendes (1999), *Dogville* [8] di Lars Von Trier (2003), *Crash* di Paul Higgins (2004), o il documentario *Urbanized*, del newyorkese Gary Hustwit (2011).

Il cinema, dunque, affronta aspetti politici e sociali secondo differenti angolazioni, evidenziando episodi di "nicchia" o dotati di respiro collettivo. Alcuni autori come Emile De Antonio (*In the Year of the Pig,* del '69) hanno analizzato la Guerra del Vietnam, mostrando scene dure mai trasmesse in televisione, altri come J. L. Godard hanno registrato il '68 (*Le gal savoire*; *Un film comme les autres*) o fenomeni duri come le repressioni sui neri, contrapposte alle prove dei Rolling Stones (*One plus one*). Politico è il cinema di Dodow, sceneggiato da Brecht (*Kuhle Wampe oder Wem gehört die Welt*) del '32, sulla disoccupazione e la sinistra nella Repubblica di Weimar. Politico è il cinema di Luis Buñuel: in *Viva la muerte*, ne *Le charme discret de la bourgeoisie*, ne *Le fantôme de la liberté*, vengono esposti i "cadaveri" di un mondo guardato chirurgicamente. Pasolini è politico in *Uccellacci e uccellini*, in *Porcile*, in *Salò o le 120 giornate di Sodoma*, come pure, sebbene in modo diverso, in *Mamma Roma,* uno dei cardini del cinema in cui Pasolini racconta la città. Politica è l'opera di M. Jancsò (*Agnus dei*; *Még kér a nep*), interprete della Rivoluzione d'Ottobre e delle lotte contadine in Ungheria. Politico è il minimalismo di una regista come C. Akerman che, con *Bruxelles* (1975), anticipa un cinema di denuncia forte come quello di R. Altman (basti pensare a *Short Cuts*, del '93) che rappresenta lo sgretolamento del mito americano.

La relazione politica tra potere e libertà viene espressa anche in chiave metaforica: in *Prova d'orchestra* del '79, infatti, Fellini mette in scena un'orchestra e la relazione di questa con il Direttore. Al di là della critica che ha attribuito al regista atteggiamenti filo-autoritari, va detto che la cifra politica presente in questo film non è certamente quella espressa da Petri o da Rosi. Assume, infatti, toni più ambiguamente "aperti" e decisamente onirici. Ma altrettanto politica è la commedia all'italiana che, lungi dal declinare una cifra come quella di Costa-Gravas (nel famosissimo *Z*, sulla dittatura in Grecia), affronta nodi critici legati alla disparità di classe, alla condizione operaia, al degrado della borghesia (*Mimì metallurgico ferito nell'onore*, di L. Wertmüller; *La grande bouffe*, di M. Ferreri; *La strategia del ragno*, di B. Bertolucci). Politico è il recente *Cesare non deve morire*, dei Taviani (2012). In esso riecheggia la lezione di Pasolini e del Neorealismo. Il film fu girato nel teatro del carcere di massima sicurezza di Rebibbia, e mostra come i carcerati, in veste di attori, mettano in scena, all'interno di un laboratorio teatrale, il *Giulio Cesare* di Shakespeare.

Muovendo da una specifica cifra propria del cinema che si occupa di territori e città, che punta alla rappresentazione dei luoghi, a una denuncia e a una ricostruzione storica, non si può che ricordare il lavoro di due maestri: Orson Welles e Roberto Rossellini.

Orson Welles, che definisce se stesso "l'illusionista", in *F come Falso (Vérités et mensonges,* 1974*),* oltre ad aver innovato tecniche, riprese e grammatica, ha condotto il cinema a interrogarsi sul rapporto tra verità e finzione, nodo interno di questo contributo. Da un lato, dunque, la costruzione di finzioni credibili, che inducono a sospendere l'incredulità, potrebbero far dubitare del cinema come possibile fonte per la comprensione della realtà. D'altro canto ciò spinge, invece, a riflettere sul contrario: la "finzione" cinematografica che declina se stessa, esattamente come accade nella vita, tra visioni differenti (vere? false?), mostra la propria potenza essendo testo di narrazione e non di sola rappresentazione scenica. La verità e la finzione non sono variabili innocenti, ma sono legate al modo in cui il film è costruito [9], culturalmente e tecnicamente, e al modo in cui il film è passibile di interpretazione. Ciò induce a interrogarsi sulla tipologia delle fonti (in questo caso non convenzionali, come, appunto il cinema) sulla loro attendibilità e sui vantaggi, vincoli e opportunità sottesi all'utilizzo delle stesse fonti.

In una certa misura è legittimo e strumentale rispetto a quanto trattato, schematizzare, in estrema sintesi, su una sorta di segmento alcuni "poli": il cinema che documenta, come una cronaca, la realtà; il documentario estremamente fedele alla realtà (i reportage della BBC); il "documentario di creazione" (il cinema di V. De Seta); il cinema storico che muove da fonti accreditate, ma le interpreta, ovvero introduce variabili e si discosta dalle medesime fonti o le reinterpreta liberamente, anche tramite parodia; il cinema sociale che, sia utilizzando fonti accreditate, sia eludendole (in toto o in parte), denuncia fatti e fenomeni sociali che hanno una forte relazione con quanto è accaduto o accade, con una cifra più intenzionalmente realistica (K. Loach) o con una più poetica (P. P. Pasolini); il cinema di pura finzione; il cinema fantastico che ha intenti predittivi e non.

Una ulteriore specificazione rispetto al cinema sociale e al ruolo che esso riveste nella costruzione dell'immagine urbana: uno tra i registi cardine è l'inglese Ken Loach [10]. Il suo cinema si caratterizza per aver svelato, in chiave soggettiva e militante, le catastrofi, le linee di tensione e le possibili soluzioni di una fase critica che non è solo interna al Regno Unito. Per ciò che attiene al cinema italiano, due film identificano nodi chiave della nostra contemporaneità e "parlano" un linguaggio comune e intrattengono, l'uno con l'altro, un dialogo fecondo: *Le mani sulla città* di Francesco Rosi e *Roma città aperta* di Roberto Rossellini. Il primo ci aiuta a comprendere il degrado del governo del territorio; il secondo la deriva politica odierna.

Otto Preminger afferma che *Roma città aperta* sia, nel cinema, una sorta di "frattura" tra un prima e un dopo. È uno strumento che "legge" il tempo storico, mentre esso si compie. Quel film trasmette il

senso, la condizione, la storia in modo più diretto delle fonti tradizionali. Costruendo una verità che, anche sulla scorta di una identificazione da parte dello spettatore si incardina nella memoria assurgendo a trama mnemonica collettiva riconosciuta. Le storie di vita narrate hanno funzione di trascinamento dello spettatore e forniscono, grazie al cinema, un respiro specifico alla Storia accreditata, che abitualmente non tratta delle singole persone, ma di categorie: la sospensione d'incredulità di cui parla Eco a proposito della letteratura, arriva con quel cinema alle estreme conseguenze. Ciò viene compiuto attraverso quel "metodo" che i critici riconducono al Neorealismo che, in Italia, ha prodotto circa un centinaio di film. Ambientati in aree rurali o urbane, affrontano temi pressanti, romanzati, ma centrati a mettere in evidenza disoccupazione, disagio, miseria: si tratta di "documenti" non di documentari. Alcuni hanno un enorme valore artistico. Registi come Blasetti, Renoir, Bonnard, De Sica, Antonioni, Visconti, Lattuada, Germi, Castellani, Zampa, Fellini (la sua opera è caratterizzata da un "realismo magico"), Maselli, sceneggiatori come Zavattini, hanno messo in scena la "struttura" della nazione e le storie delle persone, coma mai prima, influenzando l'opera successiva di Maestri come Pasolini.

La relazione tra scrittura e realtà rappresentata, che nel cinema è declinata e compresa tra il documentario da un lato e la pura finzione dall'altro, nel film di Rossellini si manifesta in pieno, affrontando la contemporaneità. Attraverso la finzione si descrive una condizione reale, così come, ad esempio, accadde (con le debite differenze) a Parigi durante il naturalismo di É. Zola. In *Roma città aperta*, ricercando una fedeltà interpretativa con quanto è accaduto e, senza pretese di assolutezza, si risolve, dunque, il racconto di una complessità apparentemente contraddittoria, che la Storia ortodossa ebbe difficoltà a interpretare. Si mostra come il cinema, e quel cinema, sia davvero uno strumento potente e quanto il regista, R. Rossellini e la sua troupe, sappiano essere testimoni e storici, partecipanti sul campo e in trincea.

Contraltari contemporanei (non omologhi) al film di Rossellini potrebbero essere *Il Caimano* di N. Moretti (2006) e *Il Divo* di P. Sorrentino (2008). Girati con tecniche e linguaggio differente, il primo, il grottesco e il disorientamento della "maschera", il secondo governato da una visione dura e impietosa. Nel mondo senza esterni de *Il caimano* non è possibile immaginare alcun cambiamento, cosi come accade, anche se in altro modo, nei corti e nei film di Ciprì e Maresco che rappresentano un distorto "locale" (Palermo è il focus implicito del racconto), anche tramite tale cifra che trasla la contemporaneità e isola le vicende raccontate da un ipotetico esterno. I film di Moretti e di Sorrentino affrontano, invece e in modo diretto, la contemporaneità, osservandola non come declinazione di un evento o di una vicenda, come accade in *Roma città aperta* di Rossellini, ma attraverso l'identità pesante e greve di Berlusconi e Andreotti, due eminenze in chiaro della nostra cronaca politica.

Il Divo ha messo in scena una fase "calda" della vita di Andreotti (tra il 1991 e il '93), tra la presentazione del VII Governo Andreotti e il Maxiprocesso per associazione mafiosa che si svolse a Palermo. Il film, che in una certa misura interseca, per i nodi affrontati, non per la grammatica cinematografica, il fil rouge del cinema tratto da Sciascia, ha un incipit forte: una serie cruenta, enfatizzata dalle tecniche di ripresa e dalla luce radente e bluastra, di uccisioni, omicidi, presunti suicidi (Moro, Dalla Chiesa, Pecorelli, Falcone, Calvi, Sindona, Ambrosoli), sottolineata da un brano, *Toop toop* dei Cassius, un duo electro-clash, che rende drammatica la struttura narrativa dell'incipit.

Francesco Rosi, ha affrontato il tema della comprensione della storia in *Salvatore Giuliano* e ne *Il caso Mattei* in cui si mischiano le tecniche documentaristiche con il cinema più tradizionale. In *Le mani sulla città*, film chiave del cinema di denuncia, definito da Enrico Costa [11] «una lezione di urbanistica», ha trattato nodi durissimi della speculazione edilizia, della corruzione e del degrado del territorio. Ambientato a Napoli, del '63, registra lo sgretolamento del mondo reale, mentre in trincea e in prima linea urbanisti come Astengo, Olivetti, De Carlo, si battevano per ottenere ben altri risultati.

Il caos apparente e bulimico che contraddistingue questa riflessione vive, oltre che di passione, di ordine razionale. Ciò che si è inteso fare è ragionare sulla Storia, sullo spazio, sulle persone, in altre parole sulla trasformazione di città, territorio e paesaggio, non considerando la sola concretezza materiale, non considerando l'interpretazione come struttura fondata su temi sconnessi, non considerando la costellazione dei luoghi come un sistema di stelle fisse che possono essere rappresentate in modo univoco o definitivo.

I luoghi si trasformano e la contemporaneità (il contesto e i paradigmi emergenti) ci impone di considerare come parte della Storia le "storie di vita" e le visioni soggettive che emergono da tali storie. Ciò non vuol dire che tutte le storie siano vere e ciò non vuol dire che tutte le storie siano "giuste". Ciò vuol dire che il metodo, che include il cinema tra le fonti per capire storia e fenomeni, punta a considerare la ricerca della verità come un percorso dialogico entro cui le "cose", le parole, le immagini, i fatti, i soggetti che rappresentano e quelli rappresentati, in una parola le interpretazioni e il contesto da cui esse scaturiscono, si compongano e si "parlino" cercando una "visione" intersoggettiva, in cui la realtà mutevole e relativa viene influenzata dall'interpretazione, in un circuito biunivoco e fecondo. La scelta e la comprensione, in tal modo, si compiono attraverso un metodo, meno assertivo e autoreferente. Il cinema, così come le altre fonti non convenzionali, è dispositivo di tale impegno, non solo fine, per architetti e urbanisti che cerchino città e territori, ma strumento per capire gli uomini, la vita, il mondo.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Note

[1] Pseudonimo con cui è conosciuto Gaspard-Félix Tournachon, nato e morto a Parigi, 1820–1910.

[2] Nato a Libourne e morto a Parigi, 1857-1927.

[3] Afferma, in tal senso, Nadar: «la teoria fotografica si impara in un'ora; le prime nozioni pratiche in un giorno (…) quello che non si impara (…) è il senso della luce (…) è la valutazione artistica degli effetti prodotti dalle luci diverse e combinate (…) quello che s'impara ancora meno, è l'intelligenza morale del tuo soggetto, è quell'intuizione che ti mette in comunicazione col modello, te lo fa giudicare, ti guida verso le sue abitudini, le sue idee, il suo carattere, e ti permette di ottenere, non già banalmente e a caso, una riproduzione plastica qualsiasi, alla portata dell'ultimo inserviente di laboratorio, bensì la somiglianza più familiare e più favorevole, la somiglianza intima».

[4] *A ciascuno il suo* (Elio Petri, 1967, dal romanzo omonimo); *Il giorno della civetta* (Damiano Damiani, 1968, dal romanzo omonimo); *Un caso di coscienza* (Gianni Grimaldi, 1970, dal racconto omonimo contenuto ne Il *mare colore del vino*); *Gioco di società* (di Giacomo Colli con Alida Valli, 1971, film per la tv dal racconto omonimo contenuto ne *Il mare colore del vino*); *Storia dell'emigrazione* (Alessandro Blasetti, 1972, film tv da *Il lungo viaggio*, racconto contenuto ne *Il mare colore del vino*); *Cadaveri eccellenti* (Francesco Rosi, 1976, dal romanzo *Il contesto*); *Todo modo* (Elio Petri, 1976, dal romanzo omonimo); *Una vita venduta* (Aldo Florio, 1976, da *L'antimonio*); *Grand Hotel des Palmes* (Memé Perlini, 1978, liberamente ispirato al libro *Atti relativi alla morte di Raymond Roussel*); *Candido* (Roberto Guicciardini, 1982, film tv dal romanzo omonimo); *Western di cose nostre* (Pino Passalacqua con Domenico Modugno, 1983, film tv dal racconto omonimo contenuto ne *Il mare colore del vino*); *I ragazzi di via Panisperna* (Gianni Amelio, 1988, tiene presenti le ipotesi e le suggestioni di *La scomparsa di Majorana*); *Gioco di società* (Nanni Loy, 1989, film tv dal racconto omonimo contenuto ne *Il mare colore del vino*); *Porte aperte* (Gianni Amelio, 1989, dal romanzo omonimo); *Filologia* (Giuseppe Gigliorosso, 1990, film tv dal racconto omonimo contenuto ne *Il mare colore del vino*); *Una storia semplice* (Emidio Greco, 1992, dal romanzo omonimo); *Ce ne ricorderemo di questo pianeta. Un sogno di Sciascia* (Davide Camarrone, Salvo Cuccia, 2000); *Il consiglio d'Egitto* (Emidio Greco, 2001).

[5] Sugli scritti e il cinema di Pasolini rinvio al mio *Critica della Razionalità Urbanistica*, pubblicato nel 2006 in *CRU,* Rivista diretta da Attilio Belli.

[6] Vi sono rappresentati il regime fascista, durante gli anni '30, l'entrata in guerra dell'Italia; la liberazione e lo sbarco degli alleati, il Referendum del '46 per la Repubblica; la strage di Portella della Ginestra; la fase della riforma agraria; gli scontri armati contro il Governo Tambroni; l'avvento della televisione; il '68 e la Sinistra Rivoluzionaria; le elezioni politiche del 1972.

[7] Il Presidente del Consiglio del tempo, profittando di una visita di Togliatti a Mosca, affermò che quegli "incidenti" erano frutto di un piano preordinato dentro al Cremlino e che dietro la rivolta di piazza vi era la sinistra filo-sovietica. Un altro episodio accaduto durante quel Governo viene messo in luce: il Ministro dello spettacolo, Umberto Tupini comunica che sarà portata avanti una drastica censura per quei film "scandalosi, negativi per la formazione della coscienza civile degli italiani", sotto il mirino: *La dolce vita* di Fellini.

[8] *Dogville* è stato proposto come "testo" di approfondimento, durante un Corso di Geografia urbana, tenuto da chi scrive, per la sua scarna e densa significanza. Come una sorta di manuale elenca questioni e porta alle estreme conseguenze, evidenziando (per negazione e comparazione), l'antitesi tra pianificazione e "governo" e assenza degli stessi, alcune questioni forti, in estrema sintesi: la città è come una mappa?; ha confini netti?; spazi prestabiliti?; è abitata da una comunità chiusa?; questa intrattiene un dialogo interno e istituisce un dialogo con chi sia esterno? è isolata dal contesto?; accoglie/espunge/sfrutta/distrugge lo "straniero"?; è luogo di patti/conflittualità/esiti catastrofici?.

[9] Ci si riferisce, anche al rapporto con le Case di produzione e con la committenza, riflettendo su come e quanto il cinema indipendente abbia, spesso, una forza diversa rispetto a quello che è sottoposto alle regole ortodosse. *Roma città aperta* è un esempio cardine di tale indipendenza, sia a livello della struttura e delle scelte narrative, sia per ciò che attiene le condizioni oggettive (carenza di fondi; assenza di compromessi; autocostruzione del film).

[10] Con queste parole, coerenti con la propria opera cinematografica, K Loach descrive, post mortem, la Lady di ferro: «Margaret Thatcher è stata il Primo ministro più controverso e distruttivo dei tempi moderni. La disoccupazione di massa, la chiusura di fabbriche, le comunità distrutte: questa è la sua eredità. Era una combattente e il suo nemico era la classe operaia inglese. Le sue vittorie sono state aiutate dai capi politici corrotti del Partito laburista e di molti sindacati. Se la Thatcher era la suonatrice di organetto, Blair era la scimmia. Voglio inoltre ricordare l'amicizia tra il dittatore cileno Augusto Pinochet e la Thatcher, la quale ha chiamato Nelson Mandela «terrorista». Come dovremmo onorarla, dunque? Privatizziamo il suo funerale. Lo mettiamo sul mercato e accettiamo l'offerta più economica. È quello che avrebbe voluto».

[11] vd. *CINEMACITTA'* n. 1/2/3/4 "Francesco Rosi. *Le mani sulla città.* 1963/2003". Il numero monografico della rivista rappresenta un insostituibile contributo, impossibile da sintetizzare in poche righe. Il Direttore della Rivista, Enrico Costa, spiega chiaramente nella Presentazione quale sia l'intento della Rivista stessa, chiarendo cosa sia stato e cosa sia il film di Rosi.

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.

La migrazione come pratica ecologica

di *Fabio Sebastiani*

Humans abroad matters. Il mondo è sull'orlo di un precipizio migratorio. Stiamo per abolire il concetto di "casa" e di "radici". La vita è un percorso: e non è più solo una metafora. *L'On the road,* non solo una filosofia ma una pratica da seguire il più possibilmente alla lettera.

E proprio a vederla da un punto di vista letterario, lo stesso che in qualche modo battezza e sdogana le grandi epoche della storia umana, potremmo dire che la terra si sta scuotendo. La Grande Madre Terra, entità ermafrodita nella nicchia d'universo a lei assegnata, stavolta crea cosmicità, attraverso un sussulto, uno starnuto. E i riverberi che trasmette sulla crosta terrestre inducono gli uomini e le donne al movimento.

La frontiera come fisiologia, il viandante come condizione dall'alba al tramonto. L'eterno ritorno di un uomo nato camminante e radicato solo per un breve frangente. Nel frattempo siamo passati da qualche milione a diversi miliardi. Ma questo limita il movimento? No, anzi. Forse è proprio il movimento la risposta al peso eccessivo dell'impronta umana sulla terra. Del resto, che senso ha fermare i corpi quando le idee circolano con una velocità mai sperimentata nel corso della storia? Da qui, dal regno del fremito rigenerante, chi è stanziale è il problema, ovvio. L'umanità si è sempre mossa. È forse un caso che i miti fondativi di tutte e tre le religioni predominanti hanno alla base un movimento, un esodo, un viaggio, una attraversata, una trasmigrazione? No, per niente.

Se la politica è "arretrata", ferma, sul grado del recinto delle nazioni, proviamo a considerare che, forse, è un problema della politica. Il consenso identitario e "radicante" è una delle peggiori risposte, ma non per una scelta etica. Il consenso identitario è uno dei tanti modi per perdere tempo.

Esattamente come hanno fatto tanti falsi profeti sviluppisti ed estrattivisti che hanno continuato a dire che la responsabilità del Climate change è dei singoli. Sì certo, ma la loro quota parte è del tutto ininfluente rispetto a quella delle multinazionali. Loro sì che perdono tempo. O meglio, cercano di prenderne il più possibile perché gli altri, le moltitudini, non ne abbiano più e siano riducibili nella condizione di pieno ricatto.

In questo tornare a ragionare del movimento e dei movimenti migratori, un interrogativo serio dobbiamo farcelo, innanzitutto, a proposito del Mediterraneo. Che cosa è stato e potrebbe tornare ad essere il Mediterraneo al di là della "pura espressione geografica"? Non si può negare infatti che siamo davanti a un caso più unico che raro di "topos" storico-geografico in cui gli uomini hanno potuto sperimentare forme e processi virtuosi di scambio economico e culturale il cui ciclo nel tempo ha quasi sempre evocato il movimento della sistole e della diastole, ovvero l'alternarsi di due fasi con profili meccanici opposti ma complementari. Ciclo che ha addirittura trapassato la storicità delle forme politiche e amministrative.

Il Mediterraneo è rimasto sempre sé stesso attraverso le epoche, pur attraversato da guerre e devastazioni. Specchio delle differenze armoniche la cui varietà da sola è bastata nei secoli ad assorbire addirittura qualsiasi volontà di dominio assoluto, il Mediterraneo può essere considerato alla stregua di un organo, del tutto funzionale, dell'umanità e della sua lunga storia. Le stesse istanze politiche imperialiste hanno dovuto fare i conti con una capacità di digestione del bacino terracqueo in quanto tale. C'è voluta un'aberrazione geo-morfologica come il Canale di Suez per intaccarne la virtù.
Ecco, quindi, fissiamo un primo concetto, quello delle differenze armoniche contenute dentro questo topos generoso e maestoso che era appunto il vecchio ed eterno Mediterraneo. Le nazioni sono state in grado di superare quel modello che la terra ci ha donato?

Sarà per questo costituire la convergenza di tre diversi continenti, ovvero essere riconosciuto da tutti come il finis terrae, il limite supremo invalicabile anche da sé stesso; sarà, al contempo, per funzionare come un vero e proprio *hub* dello scambio di tipologie di merci che nei settori interni non potevano essere reperite.

Il meccanismo salta con le guerre di religione, che non sono guerre dei popoli ma, appunto, tentativi di superare il *finis terrae*. In due parole, al di qua della sponda si prepara l'assalto al cielo per far trionfare non un esercito ma dio in persona. Saltato l'equilibrio, saltata la *virtus*. Soprattutto, addio allo scambio in nome della predazione. Insomma, la croce ha ben scavato e trovato un immenso giacimento di petrolio.

Oggi il Mediterraneo è tornato al centro di un immenso via vai di "corpi": il diritto alla vita passa ancora da qui, evidentemente. Ed è proprio da qui che è partita la riflessione che ha ispirato un gruppo di giornalisti nel dar vita a Radio Mir [https://www.radiomir.space/] e al format "Il Mondo alle 7", che è andato in onda proprio il 2 giugno nel tentativo di fare una sorta di appello simbolico degli Italiani all'Estero. Quasi dodici ore di diretta in cui a ogni collegamento con un italiano residente in uno dei Paesi via via toccati dal "Meridiano delle Sette" è stato messo in corrispondenza un migrante "straniero" in Italia. Una plastica rappresentazione, insomma, di come in realtà la migrazione ha una sola faccia. È quella che ci suggerisce proprio il Mediterraneo: l'eterno ritorno del vagare, la necessità di non perdere del tutto la radice perché il legame della lingua è in realtà il legame della conoscenza sul mondo. E chi fa esperienza di più lingue si arricchisce ed è pronto ad arricchire gli altri; segnatamente chi appartiene alla propria "radice".

In questo primo giro di rodaggio "Il Mondo alle Sette" ha raccolto soprattutto tante storie interessanti, circa una cinquantina. Non è poco come esordio. Ne è uscito un quadro omogeneo e, per certi versi,

sorprendente. Persone in carne ed ossa che scelgono di seguire un proprio percorso "fuori ed oltre" il proprio ambito storico-culturale. Il senso di questo andare è solo in parte spinto dal bisogno, o dall'urgenza. E questo vale in tutti i casi "da" e "per" l'Italia.

Non sono più viaggi della speranza come in passato. Il senso è la scelta di un futuro che stia ancora nelle proprie mani e non faccia parte di una condizione di ricatto perenne in cui la prospettiva è sempre al ribasso. E di ribasso in ribasso prima o poi si finisce all'inferno, e non solo metaforicamente. Si sceglie sempre il meglio per se stessi. È questo che dicono i migranti, tutti. C'è chi è costretto a mettere a repentaglio la propria vita pur di raggiungere il suo obiettivo. E c'è chi vive "soltanto" un brutto e forte senso di eradicazione. C'è quindi qui il tesoro di una inversione di tendenza che seppur molecolare mostra la volontà di una scelta in grado di opporsi alla forza della predazione.

Ma devono essere chiare almeno un paio di condizioni per considerarsi migrante: bisogna sapere ciò che si vuole e deve esserci un luogo abbastanza attraente. Il migrante non ha più una lingua per comunicare i propri sogni e quindi decide di andarsi a cercare le parole. Possiamo anche dirla così. Nella sua radice il desiderio non ha quasi più residenza. E quindi, attratto dall'idea di una nuova nascita in un luogo che il desiderio stesso squaderna come adeguato, ripone le sue povere cose in una sacca. Quanto basta per illudersi di lasciarsi alle spalle il passato. Non sarà così ma nel frattempo è accaduto qualcosa di importante. È accaduto che il ciclo di un possibile ritorno si è stabilito. È in questa dialettica tra vecchie e nuove radici, tra desiderio di nascita e desiderio nato che le persone acquisiscono le "maiuscole": di Se stesse, del loro Spazio, del loro Tempo.

Da questo punto di vista il viaggio, come è sempre stato, potrebbe essere considerato una vera e propria evoluzione, per l'umanità intera. Nelle attuali condizioni economiche, esattamente al contrario della vulgata sulla globalizzazione in cui le merci valgono più degli uomini, questa opportunità rischia di essere sprecata. L'oscillare di materia umana che finalmente rompe qualsiasi confine di "Patria" e si scopre "Matria" ovvero accoglie la rigenerazione come movimento interno esattamente come fa il mare nel lento lavoro di autopulizia viene vista come una minaccia. La "minaccia" in realtà non fa altro che svelare la precarietà del castello di carte proprio dello schema di un mondo basato sul concetto di sovranità nazionale.

La pandemia poi, come un effetto moltiplicatore delle contraddizioni già insite nel sistema delle frontiere, continua a generare danni profondi, incidendo negativamente sui sistemi sanitari, sugli indici di povertà e sull'andamento dell'economia globale, venendosi a sommare alle altre grandi crisi dei nostri tempi, dai cambiamenti climatici alla lotta contro le disuguaglianze, al terrorismo o, comunque, al coinvolgimento dei civili nelle operazioni di guerra, alla fame. Tutto ciò svela purtroppo la difficoltà dei cosiddetti governi nazionali nel trovare risposte coordinate e la cogente e sempre attrattiva politica del "my country first", che di fronte a questa complessità appare sinceramente come un meschino ripiegamento.

Dietro questo slogan, unico vero residuato del '900, si nasconde la putrescenza della politica, che nemmeno può più dirsi politica ma concrezione di classi dirigenti momentaneamente allocate in una posizione di privilegio e quindi in quanto "gruppo" autorizzate al corporativismo più spinto. La politica nobile così perde l'anima, dunque. E sempre attivo, invece, è lo scontro potenziale, l'emergenza come status, funzionale al consolidamento della variazione millimetrica del potere. Ora, c'è da dire che questo non avviene nemmeno più "per nome e per conto di" ma in puro vagare di interessi simbolici, ancora detentori del cosiddetto gioco democratico, immediatamente contigui a chi gli interessi materiali li fa sgorgare, ovvero i capitalisti. Il capitalismo non potendo agire "in purezza", ovvero nella concretezza delle sue reali spinte da *animal spirits* deve contemperarsi nel simbolico. È

lì che finge il bene comune. Questo fino a quando non verrà proclamato il primo Stato sovrano sotto forma di società per azioni.

Alcune emergenze, dal Virus al Cambiamento climatico che meglio andrebbe declinato come Perdita della biodiversità, hanno messo in campo una concretezza più reale del capitalismo ed è fin troppo chiaro che se l'impronta liberista non recede dalle sue smanie il percorso dell'umanità è pronto alla biforcazione: da una parte coloro – ristretta minoranza – che attraverso medicine e tecnologie rimangono ad arginare il virus e i disastri, dall'altra tutto il resto che soccomberà. Non soccomberanno tutti, ma a quel punto si creeranno le condizioni per una biforcazione evolutiva o, quanto meno, per un fossato antropologico difficilmente reperibile in proporzioni nella storia dell'umanità.

Cosa c'entra tutto questo con il colpo d'ali che la terra sta cercando di rimettere in campo attraverso l'attualità del viaggio e delle migrazioni? La migrazione va considerata come una pratica ecologica che innanzitutto depura l'uomo dagli egoismi e combina le condizioni della fratellanza universale. Non una fratellanza ideologica, né una semplice aspirazione, ma qualcosa di solidamente basato sull'economia possibile di una ciclicità arricchente maturata nel gradiente delle latitudini, nel cono di luce della sete di conoscenza, nell'immediatezza dello scambio.

Da ogni pratica migrante individuale viene fuori una esperienza di accoglienza e integrazione, innanzitutto. E questo valore viaggia ancora. E tornando al luogo d'origine crea un cerchio positivo; potremmo quasi definirlo un "Anello di Moebius". E il sovrapporsi di questi cicli diventa una vera e propria evoluzione culturale e materiale per il mondo intero.

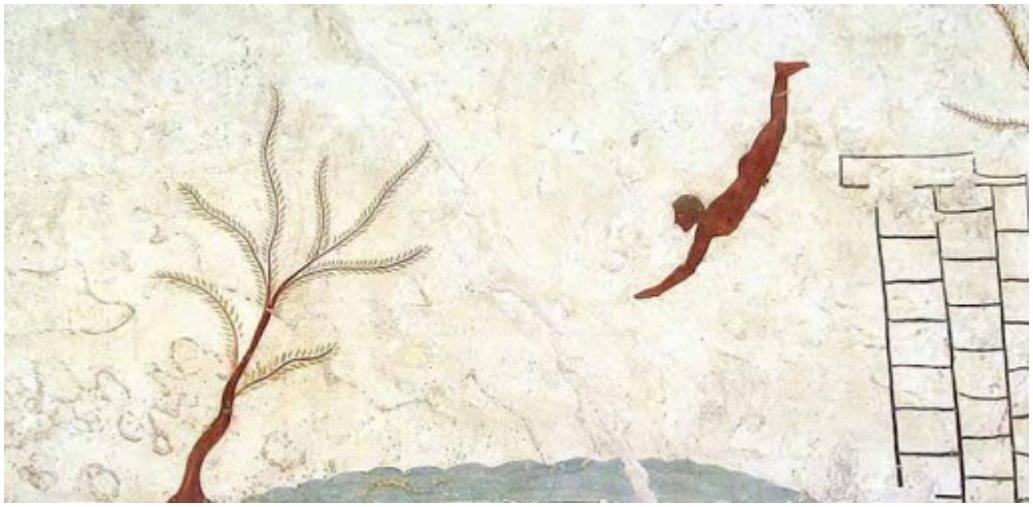
Perché non si fa uno studio attento sulle seconde e terze generazioni? Perché non si studia ciò che la loro "ibridazione" può offrire al mondo? Per esempio, il linguaggio stesso. Il linguaggio, anche quando viene artatamente difeso in nome della cosiddetta "nazionalità" è in realtà un modello insuperabile e vivente di "sistole e diastole" un andirivieni che non solo ha rafforzato il fondamento cognitivo, e quindi permette di elaborare nuovi universi conoscitivi, ma ha indotto le persone a farsi investire da nuove suggestioni emotive e quindi a guardare a nuovi universi di valori o ad interpretare quelli consolidati in modo nuovo.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Fabio Sebastiani, giornalista e poeta, è laureato in Filosofia nel 1988 con una tesi sulle lingue artificiali. Dal '95 e fino al 2012 fa parte della redazione di *Liberazione* occupandosi del settore sindacale. Ha al suo attivo diverse iniziative giornalistiche come la creazione e la conduzione di alcune web radio come Radio Rete Edicole, Radio Iafue, Radio Mir e Radio Anmil Network. Come poeta ha pubblicato un libro di aforismi e una raccolta di poesie dal titolo *Molecole semplici per rivoluzioni complesse*. Ha curato insieme ad altri due poeti due poemi collettivi, *Gabbia no* e *Amicizia Virale.*

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

In fondo al mare: la storia del nuoto nel Regno di Napoli in età moderna



Paestum, Museo Archeologico, Tomba del tuffatore, 480-470 circa a. C.

di *Maria Sirago*

Introduzione

Epoca antica

Il nuoto in epoca antica era una pratica molto importante in ambito militare, come sottolineavano Erodoto e Pausania. Durante la battaglia di Salamina quando una nave greca era affondata i marinai riuscivano a salvarsi raggiungendo a nuoto la costa. Anche in epoca romana Cesare raccontava che durante lo sbarco in Britannia i suoi soldati si erano dovuti tuffare dalle navi e raggiungere la riva per combattere contro la popolazione locale (Maniscalco, 1995; 1999:146-147). Tra il IV ed il V secolo d.C. secondo la testimonianza di Flavio Vegezio (2003, I,10) fu creata una scuola militare in cui si prescriveva l'attività del nuoto nei mesi estivi a tutte le reclute.

Il nuoto, specie quello in apnea, ebbe notevole importanza per i paesi rivieraschi in cui i pescatori ricercavano ostriche, coralli, perle, spugne ma anche oggetti di navi affondate in guerra. Una delle immagini più famose è quella del tuffatore dipinta sulla lastra di chiusura di una tomba conservata nel museo di Paestum, anche se si ipotizza una immagine metaforica del defunto che si tuffa nell'ignoto verso il mondo ultraterreno che sta per raggiungere.

In guerra ci si serviva degli *urinatores* (simili ai moderni sommozzatori), che si occupavano dell'attività portuaria, sia quella marittima, come il porto di Ostia, sia quella fluviale, lungo il Tevere, dove si svolgeva un intenso commercio, per rimuovere gli ostacoli o recuperare le merci cadute in acqua. Sono state ritrovate due epigrafi, una ad Ostia ed una a Roma, da cui si evince che gli *urinatores* avevano avuto il permesso di associarsi in un *collegium*, creando un loro corpus, costituito insieme ai pescatori (Nardi, 1984-1985; Maniscalco, 1992: 11-20 e 1995).

Gli antichi romani amavano nuotare, una attività che apprendevano da bambini, come si evince da una poesia didattica di Ovidio, in cui è citato un libro sull'arte del nuoto (Tristia, II: 485). La pratica del nuoto doveva essere insegnata in famiglia: secondo la testimonianza di Plutarco, Catone il vecchio insegnò al figlio a nuotare; e secondo Svetonio lo stesso fece Augusto coi nipoti (Maniscalco, 1999:

149). Il Tevere, secondo molte fonti, era una vera e propria palestra per i nuotatori. Molte erano le gare di nuoto durante alcune festività, ma non si sviluppò mai un nuoto agonistico. Due rappresentazioni di nuoto sono conservate nei mosaici in bianco e nero di Ostia antica che adornano le Terme di Nettuno, costruite dall'Imperatore Adriano e Antonino Pio nel 139 d.C. e in quelle, datate tra il I e gli inizi del II sec. d.C., della corporazione dei Cisiarii.

Il nuoto, come gli altri sport, era salutare per il fisico e rientrava nell'istruzione e nella formazione personale dei giovani e delle giovinette, come si evince dai mosaici della Villa del Casale di Piazza Armerina, dove sono raffigurate diverse attività sportive praticate dalle fanciulle, di solito alle terme, dove indossavano dei "costumi" antesignani degli odierni "bikini".

I romani nuotavano nel mare, nei fiumi e nelle piscine delle terme pubbliche e private per lo più a stile libero, ma anche "a rana", "di fianco" e sul dorso. Per i principianti si utilizzava il prototipo del nostro salvagente, di corteccia di sughero, galleggiante, o con una specie di cintura di giunchi intrecciati o con degli otri rigonfi di aria (Maniscalco, 1999: 150; Venditti, 2006).

Il Medioevo

Dopo la caduta di Roma l'acqua a poco a poco perse il suo fascino lungi dall'essere ritenuta "chiara, limpida, preziosa, desiderabile", i suoi effetti cominciarono a venir considerati dannosi per la salute e la sua influenza diabolica piuttosto che divina, terreno di coltura di ratti, fonte di pestilenze e malattie. Con l'avvento del Cristianesimo l'Occidente cominciò a perdere il suo interesse per il nuoto, anche perché la Chiesa popolò il mare di mostri immaginari e fantastici. L'antica civiltà marittima si trasformò in una civiltà dedita alla terra, mentre la civiltà islamica occupava il Mediterraneo, conservando le tradizioni della civiltà ellenistica, di cui era erede, soprattutto quelle dei bagni.

Verso l'anno Mille Costantino l'Arabo e il monaco benedettino Alfano, abate di Cava, diedero vita alla Scuola Medica Salernitana (Gallo, 2008) dove venne ripreso l'uso della balneoterapia, praticata per curare alcune malattie, come si evince nel *De balneis puteolanis* (Maddalo), un trattato scritto probabilmente da Pietro da Eboli, che ricordava le proprietà medicamentose delle acque termali di Pozzuoli, l'antica Puteoli, conosciute fin dall'epoca romana. Nella poesia 16 si fa esplicito riferimento ai «Balnea que corpora putrida sanant» (i bagni che risanano i corpi infetti). Anche Federico II nel 1227, mentre era ad Otranto in procinto di partire per la Terra Santa, ammalatosi a causa di una epidemia, dové differire la partenza, il che gli procurò la scomunica da parte del papa, che non credeva alla sua malattia. Comunque l'imperatore decise di recarsi ai "Balnea Puteoli et Baiarum" per potersi curare, come facevano numerosi personaggi di rilievo (Maddalo, 2003: 5). Questo uso si è mantenuto nei secoli, specie nella zona flegrea, di natura vulcanica, e nell'isola d'Ischia, specie quando si sono fatti studi medico-scientifici su tale sistema di cura (Zuccolin, 2005).

Pietro da Eboli, *il Balneum Sudatorium,* cioè le stufe di Agnano (XIII secolo), Roma, Biblioteca Angelica, Codice Angelico ms. 1474 (in Aa. Vv.Le Terme Puteolane e Salerno nei codici miniati di Pietro da Eboli, F. Fiorentino, Napoli, 1995)

Primi manuali in età moderna

Un primo cambiamento si ebbe durante il Rinascimento quando gli educatori riformularono i loro princìpi sulla base dell'antico detto latino *mens sana in corpore sano*. Discorsi pedagogici e programmi educativi sottolineavano l'importanza degli esercizi fisici per uno sviluppo completo della mente e della personalità. Gli umanisti, nel loro intento di ricostruire l'epoca classica, raccomandavano di prestare attenzione ad ogni esercizio fisico (Moreno Murcia, 2009). Tra queste

attività anche per il nuoto, come ha sottolineato Arnd Krüger (1984), si è avuto un cambio di attitudine, che ha portato alla compilazione dei primi manuali.

Nel 1538 Nikolaus Wynmann, un professore di lingue tedesche a Ingolstadt e poi a Tübingen, pubblicò il primo libro sul nuoto dal titolo *Colymbetes sive de arte natandi dialogus* (Moreno Murcia, 2009). Il suo scopo non era quello di rendere popolare la pratica del nuoto, ma di ridurre le perdite umane dovute all'annegamento. Nel trattato, sotto forma di dialogo tra maestro (Pampirius) e scolaro (Erotes), Wynman descriveva gli stili del dorso, della rana, e dello stile libero e dava notizie di alcuni strumenti utili al galleggiamento, come vesciche animali piene d'aria, fasci di canne di fiume e cinture di sughero. Egli raccomandava non solo ai ragazzi ma anche alle fanciulle di apprendere la tecnica del nuoto, considerata un'arte da Pampirio, poiché permetteva di emergere facilmente dalle onde quando incombeva un pericolo («ut incidente periculo ex undis facilius emergas»: 11).

Il secondo manuale sul nuoto è stato scritto dal teologo e accademico inglese Everard Digby, espulso dal St. John's College di Cambridge per motivi religiosi nel 1587, lo stesso anno in cui fu pubblicato il suo trattato sul nuoto, *De arte natandi.* Il libro, scritto in latino, era diviso in due parti: la prima era prevalentemente teorica, la seconda era una dimostrazione pratica illustrata da una serie di 40 bellissime xilografie composte da cinque blocchi paesaggistici con figure di nuotatori in varie posizioni che mostravano le diverse tecniche di nuoto, dallo stile libero al dorso. L'autore dichiarava che l'essere umano poteva nuotare meglio di un pesce se addestrato nel modo più adatto (Krüger, 2007). Egli dava conto dei metodi più sicuri per entrare nei fiumi, avvertendo di non saltare prima con i piedi (in particolare se l'acqua ha un fondo fangoso a cui i piedi si attaccherebbero) e consigliando un ingresso lento e paziente. Consigliava inoltre ai nuotatori di avere con sé un compagno, per essere aiutato in caso di difficoltà e dava notizie sui diversi tipi di acqua in cui è possibile nuotare, sconsigliando di nuotare in stagni torbidi (in cui gli animali potevano essere stati lavati). Otto anni dopo la pubblicazione il poeta inglese Christopher Middleton lo tradusse in inglese per renderlo accessibile al vasto pubblico, strutturando il libro come un manuale di nuoto completo di disegni e descrizioni dettagliate degli stili.

Il poeta Edmund Spenser nel libro V di *The Faërie Queene* ("La regina delle fate") ha descritto un curioso combattimento tra Artegall e Pollente, che si precipitano nel fiume da un ponte trappola, dove Pollente, «che ben conosceva quell'uso / Per combattere nell'acqua, ebbe grande vantaggio» (v. II,13. 5-6). Michael West, nell'analizzare questo passo, ha sottolineato l'influenza dell'opera coeva di Digby, da lui conosciuto, in cui si dava ampio spazio alla pratica natatoria nei fiumi, una pratica utile anche in caso di combattimento, prescritta dagli scrittori del Rinascimento, come Baldassarre Castiglione ne *Il Cortigiano*, come metodo di educazione per i giovani gentiluomini (West, 1973:12).

Un altro interessante manuale è quello del francese Melchisédech Thévenot, scienziato, viaggiatore, cartografo, inventore e diplomatico, membro del gruppo Gassendi Montmor, la cosiddetta "Accademia Montmor", membro dell'Accademia delle Scienze dal 1685 (Dew, 2006: 42ss). Il suo trattato, *L'art de nager* ("L' Arte del Nuoto"), pubblicato nel 1696, quattro anni dopo la morte, è molto dettagliato nel descrivere la tecnica del nuoto, specie quello a rana. Il libro, tradotto in inglese tre anni dopo, è diventato il testo base per il nuoto nei secoli seguenti. Nella prefazione egli specifica che l'opera è dedicata soprattutto a quelli che per mestiere devono navigare, marinai e battellieri, ma anche a quelli del popolo minuto che praticano tale attività per semplice divertimento. «La pratica del nuoto è comunque legata all'Arte della Navigazione, … il più grande sforzo dell'umanità, in cui la conoscenza dei venti e della bussola possono evitare i naufragi, per cui i marinai devono apprenderla, anche se è utile in molti frangenti, anche per i viaggiatori che affrontano lunghe traversate». Ricorda anche l'attenzione data dagli antichi, che avevano creato la corporazione degli *urinatores*. La prima parte, molto interessante, di circa 110 pagine, è la «dissertation sur les bains des Orientaux» che tratta i diversi modi dei popoli antichi di approcciarsi all'acqua, dai pescatori di perle ai bagni termali. Per

l'autore l'arte del nuoto è dapprima l'arte di bagnarsi, in una concezione igienica e terapeutica, che unisce i benefici del bagno e quelli dell'esercizio fisico. Nella seconda parte, di circa 60 pagine, egli descrive i diversi modi di nuotare, sul dorso, sul ventre, le tecniche per girarsi, per nuotare come un cane, o con le gambe all'aria per trasportare un oggetto all'asciutto. Egli dà anche consigli pratici, come immergersi in acqua e vincere la sensazione di freddo, come fare per non inghiottire l'acqua, se si ha un crampo, si deve nuotare tenendo il piede in mano, ecc. Se ci si bagna nei fiumi o laghi bisogna fare attenzione alle sterpaglie che nascono nel fondo. Il libro è corredato da 22 disegni che illustrano i differenti modi di nuotare descritti nel testo. Ma non si trovano esercizi per migliorare i vari stili, poiché il nuoto non è ancora diventato un esercizio ginnico, come sarà nei secoli seguenti. L'opera è in effetti un repertorio di pratiche di nuoto utili per le discipline militari, l'igiene, la sicurezza, la salute, il gioco, ma non è ancora la pratica del nuoto come la si intende oggi. Nella terza parte egli dà conto dei diversi modi per aiutarsi nel nuoto, con diversi artifici, come abiti particolari che possono servire da giubbotti di salvataggio, soprattutto quando il mare è in tempesta.

Lo sviluppo del nuoto professionale nella Napoli borbonica: ufficiali e pilotini delle scuole nautiche.

Fin dal suo arrivo Carlo di Borbone decise di creare una Accademia di Marina, fondata nel 1735 sul tipo di quelle spagnole per istruire gli ufficiali che dovevano navigare con la nuova flotta in costruzione. Poi nel 1770 furono fondate le Scuole nautiche a Napoli e Sorrento (Meta e Carotto) nate dal dibattito illuministico che dava grande attenzione all'istruzione del popolo e aveva promosso la creazione di "scuole per il lavoro" (su modello degli Istituti professionali). L'Accademia di Marina e le Scuole nautiche erano basate sulle nuove conoscenze tecniche, necessarie per istruire gli ufficiali e i pilotini che cominciavano ad intraprendere lunghi viaggi oceanici. Uno dei problemi da risolvere era quello della poca pratica del nuoto, per il quale si prescrisse un insegnamento ad hoc sia per gli ufficiali che per i pilotini (Sirago, 2019).

Dagli anni Ottanta il sacerdote pugliese Oronzo de Bernardi, canonico della Cattedrale di Terlizzi, aveva fatto degli studi sul galleggiamento, mentre nuotava in mare, e ha pubblicato un libro sull'"arte di nuotare", *L'uomo galleggiante*, dedicato a Re Ferdinando, valente nuotatore (Caldora, 1965), in cui riportava notizie sugli esperimenti fatti, trascrivendo in esso una prima relazione del 29 ottobre 1792 indirizzata a John Acton, "Ministro e Direttore della Real Marina" (de Bernardi, 1794, II: 55-58). Il sacerdote, costretto per motivi di salute, a praticare la balneoterapia, aveva cominciato ad interessarsi del nuoto, sottolineando che la numerosa popolazione marinara del Regno aveva poca pratica di questa "arte", pur necessaria.

Egli descriveva gli esperimenti da lui fatti nelle acque di Mergellina sotto gli occhi di un numeroso pubblico con alunni dell'Accademia di Marina istruiti da un maestro di nuoto, vestiti con un adeguato «abito di leggiera tela». Aveva anche disegnato una «Pianta per il bagno per la scuola di nuoto» che si sarebbe dovuto costruire per l'Accademia, una sorta di piscina per le esercitazioni pratiche degli alunni da costruirsi «al lido del mare, tutto chiuso, fornito di camerini» (de Bernardi, 1794, II: 28-32). Il bagno non fu costruito ma la pratica del nuoto venne inserita tra le attività dell'Accademia

Anche nel regolamento del Collegio dei Pilotini di San Giuseppe a Chiaia di Napoli e delle scuole nautiche di Piano e Meta di Sorrento, compilato nel 1770, si prescriveva che vi fossero tre marinai che dovevano istruire gli alunni al maneggio delle vele e dei remi ma dovevano anche addestrare gli alunni nel nuoto (Sirago, 2019). Ai primi dell'Ottocento, dopo la fine della Repubblica Partenopea e il ritorno del Re a Napoli, l'avvocato fiscale David Winspeare (Rizzo, 2004) fu nominato intendente generale dell'Azienda di Educazione: nel febbraio del 1803 visitò il Collegio di San Giuseppe, trovandolo in una situazione critica. In contrasto col soprintendente Pignatelli, aveva proposto una riforma capillare di tutto il complesso, visto che quello della Cocumella, a Piano, era stato abolito.

Egli ricordava che dal collegio erano usciti ottimi marinai, istruiti dall'attuale maestro di nautica Luca Lamonea, ormai settantenne, a cui si concedeva «un Aiutante nel di lui figlio Don Giuseppe, di ugual merito». Egli non era d'accordo sull'«abolizione dell'arte di pescare», ritenuta troppo dispendiosa, limitando le esercitazioni al nuoto e al «maneggio de' remi» con la barca del Collegio e sull'arte di falegname di mare, che si poteva esercitare nella Darsena (Sirago, 2020).

Altre riforme furono effettuate da Gioacchino Murat che nel 1809 pose a capo della "Direzione Generale dell'Istruzione Pubblica" il salernitano Matteo Angelo Galdi. Egli stilò un "Piano" sulla riorganizzazione delle scuole nautiche di Meta e Carotto, a Sorrento, riaperte in epoca francese, frequentate nel 1809 da 374 alunni, nel quale proponeva di dare un taglio tecnico più specifico. Il suo "Piano" era basato sulla organizzazione dell'Istituto Marittimo di Amsterdam diretto dal valente geometra Van Swinden, in cui i giovinetti dai dieci anni studiavano le matematiche con profitto. Perciò suggeriva di far scrivere un corso elementare da due geometri della Reale Accademia di Marina; nel frattempo consigliava di usare i testi di Vito Caravelli, adottati nell'Accademia di Marina, pur riconoscendo che erano di difficile comprensione. Raccomandava per gli alunni delle esercitazioni pratiche, il nuoto, le evoluzioni militari, il tiro al bersaglio, il maneggio delle vele, il «montar sulle antenne» e fare costanti visite ai cantieri navali per apprendere l'arte delle costruzioni. Da ultimo ribadiva la necessità di una esercitazione pratica sulle navi regie e mercantili, come si era fatto in passato «ond'esser pronti ad ogni circostanza di dominare … con vantaggio sull'elemento che divenir [doveva] la loro abitazione ordinaria». Tale "piano" fu poi applicato anche nella Scuola nautica napoletana dei pilotini (Sirago, 2009).

Pescatori – sommozzatori

I napoletani erano abili pescatori di conchiglie raccolte sul fondo del mare in apnea o con rastrelli. Nel 1632 Jean Jaques Bouchard, venuto a Napoli probabilmente come spia, aveva descritto i pescatori di Chiaia che si immergevano in mare in cerca di conchiglie (vongole, ecc.) e cannolicchi per circa cinque-sei ore e poi stremati dal freddo, con la «chair toute retirèe, mollifié» (la pelle tutta raggrinzita) si gettavano nella sabbia bollente, quasi seppellendosi, simili agli indiani dipinti nei libri del nuovo mondo (Bouchard, 1976, II: 413). Ancora nel 1853 Carlo Dalbono raccontava che i pescatori di Chiaia, Santa Lucia e Posillipo erano celebri per la loro abilità: in particolare quelli di santa Lucia venivano chiamati sommozzatori perché avevano la «ereditaria celebrità per pescare sott'acqua e tuffarsi tutti col capo in giù, sia per tutelare o visitare la falla di un bastimento, sia per isbarazzare l'ancora ed accelerar l'uscita di una nave… [essi si trasmettevano] questa virtù di padre in figlio, e fino alla più tarda vecchiezza nel colmo del rigore invernale [traevano] sostentamento di cosiffatte fatiche [che li rendevano] sfigurati dalla vampa del sole, nelle carni grinze e violacee, negli occhi cisposi e quasi lagrimanti» a causa del sale (Dalbono, 1977: 37-38).

I pescatori si erano riuniti nella Confraternita di Santa Caterina dei vongolari (cioè dei frutti di mare) fondata nei quartieri Porto e a San Giovanni a Teduccio, che aveva ottenuto il Regio Assenso nel 1661, regolandone l'attività in ogni particolare. Dalle regole si evince una pratica collettiva della pesca i cui addetti, i vongolari, applicavano le regole del mestiere, impegnandosi nella conservazione della risorsa, nella tutela dell'interesse condiviso a rispettare il prezzo di mercato rispettando le "quote di produzione" stabilite quotidianamente dagli amministratori. Ma dalla fine del XVIII secolo spesso sorgevano contenziosi con i pescatori di Chiaia, esclusi dalla Confraternita, che rivendicavano la libertà dei mari e di industria, ostacolati dalle regole. Finalmente nel 1824 i chiaiesi ottennero una risposta positiva perché re Ferdinando stabilì che i divieti di pesca al di fuori dell'appartenenza della Corporazione fossero aboliti. Un anno dopo le stesse corporazioni di mestiere furono abolite, per cui nel 1831 fu emanato un regolamento «per la pesca delle vongole ed altre conchiglie nello spazio di mare compreso tra San Giovanni a Teduccio e la punta di Posillipo», riconfermato nel 1847, e per il controllo delle attività dei pescatori fu creato un corpo di "guardiamari" (Clemente, 2010: 408-409).

Ma a fine Ottocento, dopo la riorganizzazione urbanistica del Risanamento, l'antico quartiere dei pescatori luciani è stato trasformato in un quartiere borghese, per cui questo mondo variopinto è sparito (Armiero, 2004).

Sommozzatori

Il termine sommozzatóre deriva dal napoletano sommozzare «spingersi verso il fondo marino per pescare, tuffarsi nell'acqua» (in uso fin dalla fine del Quattrocento), che si fa risalire a un supposto latino parlato *subputeare* «immergersi in un pozzo» (composto di *sub* «sotto» e *puteus* «pozzo») (treccani.it), il che testimonia l'antica attività dei pescatori napoletani di immergersi in apnea.

Fin dall'epoca antica vi era questo uso di immergersi non solo per pescare ma anche per riparare le navi o disincastrarle dai bassi fondali, una attività praticata a Roma in età imperiale dalla corporazione dei *piscatores* e *urinatores*. In epoca umanistica, con la ripresa degli studi classici, si cominciò a studiare anche questo settore. Leonardo da Vinci tra i suoi appunti ha lasciato dettagliati disegni di un boccaglio respiratore da lui inventato, riportato nel Codex Arundel, f. 24v. Nel Codice Atlantico (fol. 24v.) sono riportati i disegni di alcune valvole per la respirazione subacquea. Non si ha notizia di eventuali applicazioni ma i disegni mostrano che l'argomento era di interesse comune. Bisogna però attendere il XIX secolo per avere una concreta applicazione. Nel 1838 i fratelli Møller, danesi, ottennero un brevetto per un apparato di pompaggio dell'aria per far respirare un sommozzatore dotato di una muta di cuoio. Lo stesso anno il dottor Manuel Théodore Guillaumet di Argentan, francese, ottenne un brevetto per un dispositivo di erogazione dell'aria per la respirazione subacquea. Da quel momento gli studi si sono moltiplicati permettendo agli uomini di penetrare i segreti del mare (Marchis, 2020).

Nuoto per diletto

Festa di San Giovanni tra Cinquecento e Seicento

La festa che si svolgeva nella Chiesa di San Giovanni a Mare, baliaggio dell'Ordine Gerosolimitano fondata in epoca angioina, nei pressi del Porto (odierna via Marina), era una delle feste cittadine più importanti insieme a quella di San Gennaro, ed era organizzata a spese di artigiani e mercanti che facevano a gara per mostrare il loro potere economico. Dalla seconda metà del Cinquecento si stabilì un preciso rituale: la festa iniziava con la cavalcata del viceré, preceduto dall'Eletto del Popolo, suo anfitrione, che iniziava a partire dall'attuale piazza Municipio e si concludeva alla chiesa di San Giovanni; poi a sera il viceré ripercorreva il percorso a ritroso e, arrivato a palazzo, assisteva ad uno spettacolo pirotecnico allestito sulle galere alla fonda nel porto.

La festa religiosa rappresentava il battesimo nel mare in ricordo di San Giovanni Battista, con un bagno in mare purificatore; ma in realtà man mano si era trasformata, con i suoi sontuosi apparati, nella glorificazione dei viceré mentre l'elemento battesimale veniva ridimensionato, anche perché era indecoroso che uomini e donne, sia pure di notte, si gettassero in mare nudi. La cavalcata del viceré e dall'eletto del popolo metteva in scena una unione simbolica tra gli aristocratici e i popolani e conteneva elementi sia religiosi che pagani, dove il mare era protagonista: si costruiva una scenografia barocca di cartapesta di ambientazione "marina" con tritoni e sirene, ci si "ribattezzava" nel mare dove i ragazzi si esibivano in spettacolari evoluzioni "sommozzando" in apnea, si allestivano sontuose tavolate ricche di prelibatezze ittiche e si organizzavano balli tipici. La cavalcata era seguita dagli abitanti del seggio di Porto e degli altri seggi e, secondo la testimonianza di Capaccio, vi partecipavano circa 65 mila popolani. Venne celebrata fino a fine Seicento, poi si preferì quella della Madonna di Piedigrotta, il 7 settembre (Marino, 2008: 203ss.; Sirago, 2021, cap. I).

Le feste di Michele Imperiali, principe di Francavilla

Anche i nobili organizzavano feste marine per gareggiare con gli sfarzosi apparati reali. Uno degli anfitrioni dei viaggiatori non solo inglesi era l'ambasciatore inglese William Hamilton, un giovane trentaquattrenne venuto a Napoli nel 1753 dove rimase fino al 1798, quando seguì il Re a Palermo, fuggito lì prima dell'arrivo dei francesi e della proclamazione della Repubblica Partenopea (Knight, 2003). Quando Giacomo Casanova giunse a Napoli, nel 1770, si pose sotto la protezione di Hamilton che una volta lo accompagnò al palazzo del principe di Francavilla Michele Imperiali alla riviera di Chiaia, di fronte al Castel dell'Ovo (oggi rettorato dell'Università Federico II) per partecipare ad una sontuosa festa. La villa era dotata, sul lato verso il castello, di un moletto per l'attracco delle imbarcazioni e di una terrazza affacciata sul mare. In questa villa il principe allestiva feste marine, descritte dal libertino veneziano con notevole meraviglia: giovani adolescenti di entrambi i sessi si esibivano nel prospiciente specchio di mare in evoluzioni natatorie, sommozzando in apnea, vestiti di lievi abiti, simili a tritoni e sirene (Croce 1914: 200ss.). Per gli ospiti egli faceva allestire dal suo capo cuoco Vincenzo Corrado sontuosi banchetti a base di prodotti ittici, trionfi di ostriche e frutti di mare, costruiti con particolari accorgimenti architettonici in modo da formare una raffinata scenografia, che si rifaceva a quella disegnata dai giovinetti e dalle giovinette (Sirago, 2018°: 122-123).

La festa della 'nzegna: l'iniziazione al nuoto

Santa Lucia era un antico quartiere abitato da marinai e pescatori, detti "luciani", dove si allestivano ricche esposizioni di frutti di mare da gustare crudi, ricordati dai viaggiatori del Grand Tour e poi dai viaggiatori borghesi dell'Ottocento. Leandro de Moratin nel suo *Diario" di viaggio di fine Settecento* ricorda che i fanciulli si esibivano davanti agli stranieri in evoluzioni marine per un misero obolo (De Moratin 1998: 47ss.), una abitudine mantenuta almeno fino alla prima metà del Novecento, innata nei piccoli luciani.

Una festa tipicamente borbonica è quella della *Nzegna*, inaugurata da re Ferdinando, valente nuotatore, ancora presente nella tradizione orale, abolita a metà Novecento. Re Ferdinando fin da piccolo aveva manifestato predilezione per la pesca insieme alla caccia. Perciò aveva fatto venire da Lipari una quarantina di esperti marinai che aveva sistemato a Portici, dove aveva fatto costruire un quartiere per loro e le loro famiglie, con un porticciolo al Granatello e delle galeottiglie reali con cui si dilettava in questo spasso: tutto ciò era raccontato dal ministro Bernardo Tanucci nel suo epistolario con Carlo, un po' contrariato per questa "amicizia" con i popolani, che inducevano il re a cattive abitudini, un po' grossolane. Il ministro raccontava che il re aveva rapporti di amicizia anche con i luciani, i marinai e pescatori di Santa Lucia, da lui considerati i migliori, da cui aveva appreso non solo a pescare ma anche a nuotare (Sirago, 2018b), attività fisica che esercitava in estate uscendo da una porta secondaria del palazzo reale da cui poteva raggiungere la spiaggia del Molosiglio, come raccontava nel suo *Diario* (Caldora, 1965).

L'ultima domenica di agosto veniva allestita una fantasmagorica festa nel rione dei luciani in onore della Madonna della Catena, un anticipo di Piedigrotta, la '*Nzegna*, dal verbo napoletano *ingignare*, cioè inaugurare. La festa era aperta dal corteo reale, con la carrozza del re e della regina e le altre dei nobili, che si dirigevano alla spiaggia, attorniati dai popolani che ingignavano (inauguravano) vestiti nuovi e tra musiche, canti e danze arrivavano alla riva dove si gettavano a mare. Era una festa religiosa, come quella di Piedigrotta, ma conservava tutti i tratti pagani. Re Ferdinando, «O' maste 'e fest» (il capo della festa), dopo la sua morte fu sostituito da un popolano che in abiti regali insieme ad una regina dava inizio alla festa. Luigi Coppola nel 1853 raccontava che «I Luciani, tutti vestiti come si trovavano, senza nemmeno gettar via il berretto, corr[eva]no alla riva e senza pensarci sopra

saltavano a mare!». Altri invece salivano con le loro donne sulle barchette per gustarsi meglio lo spettacolo ed altri invece vi assistevano seduti ai tavoli imbanditi dai "tavernari" (Coppola, 1977).

Il «paese dei luciani», una zona popolare frequentata dai grandturisti che la descrivevano con entusiasmo, era ogni giorno un tripudio di bancarelle di venditori di ostriche, ricci e frutti di mare, di solito gustati crudi, di venditrici di polipi lessi e di altre prelibatezze ittiche, cucinate anche nelle numerose trattorie aperte nel corso del Settecento (Sirago, 2018a), ancora in attività ai primi del Novecento, secondo la testimonianza di Ferdinando Russo (Russo, 2013: 16), come la trattoria Zi Teresa, fondata nel 1860, trasformatasi in un ristorante di lusso insieme a quelle del Borgo Marinaro.

Lo sviluppo della balneazione e della pratica del nuoto a Napoli tra Ottocento e Novecento

La civiltà balneare si è diffusa in Italia nel corso del Settecento, quando gli stranieri compivano il loro Grand Tour: durante il loro viaggio diffondevano questa abitudine già in voga in Francia e Inghilterra, dove erano sorte le città termali di Vichy e Bath ed erano riprese le antiche cure ippocratiche basate sulla balneoterapia. Nel Regno di Napoli l'ambasciatore inglese Hamilton cominciò a praticare il nuoto nel mare di Posillipo, dove trascorreva l'estate nella Villa Emma, una villa di delizie, in cui spesso arrivava re Ferdinando per omaggiare la bella Emma Hamilton (Knight, 2003: 96ss.).

Hamilton aveva imparato a nuotare dai figli dei pescatori posillipini che lo accompagnavano nelle sue evoluzioni natatorie che gli arrecavano grande diletto. In una lettera al nipote Charles scriveva: «ogni mattina sguazzo voluttuosamente nel mare ed alla sera ceno nel Casino di Posillipo» (Donatone, 2000: 103). Anche re Ferdinando praticava questa attività, imparata sia dai marinai liparoti, con cui pescava, sia dai luciani, esperti di tale arte, una amicizia stigmatizzata dal Tanucci (Sirago, 2018b).

Dai primi dell'Ottocento anche la dame inglesi e francesi cominciarono a bagnarsi e a nuotare. La regina Carolina, moglie di Gioacchino Murat, che amava bagnarsi e compiere evoluzioni natatorie, aveva fatto costruire un "bagno" per suo diletto, dotato di un camerino nel giardino della reggia di Portici, da lei molto amata. In un primo momento si era pensato che il bagno fosse stato commissionato da Ferdinando che nel 1774 aveva fatto costruire il porto del Granatello (Portici) e le peschiere reali presso la villa d'Elbeuf, edificata ai primi del Settecento come villa di delizie, poi inglobata da Carlo di Borbone nella tenuta della reggia.

Massimo Visone, che ha riesaminato la questione, ha stabilito che i lavori del "Bagno della regina", un edificio in stile neoclassico prospiciente le acque del Granatello, iniziarono il 4 maggio del 1813 e terminarono il 17 dicembre dello stesso anno. Il bagno era composto di un vestibolo principale da cui si entrava nella stanza che dava accesso al bagno, dipinto con motivi marini, un edificio ora in stato di grave degrado (Visone, 2008).

A Napoli dalla fine del Settecento la balneazione era diffusa come pratica terapeutica, una pratica studiata dal dottor Richard Russel in Inghilterra (Michelet, 2021:195ss.). A Posillipo esisteva un "bagno", una specie di cabina, usata per i bagni terapeutici e anche al ponte della Maddalena esistevano dei "camerini".

In epoca murattiana l'attività della balneazione venne regolamentata per coloro che chiedevano di costruire "camerini". Dai primi dell'Ottocento la moda dei bagni si diffuse anche a Napoli per cui si impiantarono dei bagni, usati non solo per la balneoterapia ma soprattutto per diletto, lungo la fascia litoranea, dal Ponte della Maddalena a Palazzo Donn'Anna (Posillipo): però il nuovo mestiere dei "bagniaiuoli" suscitava le proteste dei pescatori, che non potevano più stendere le reti, e delle loro mogli, dedite alla riparazioni delle reti e al lavaggio della biancheria.

Presso il Castel dell'Ovo erano stati costruiti dei bagni sia per il termalismo (con acque sulfuree che sgorgavano dal sottosuolo) sia per i bagni di mare. All'inizio di Santa Lucia, presso il Castel dell'Ovo, era stato costruito il "casino di Sua Maestà", fornito di «vasche comodissime per i bagni». Da Santa Lucia verso Castel dell'Ovo cominciava il quartiere elegante di Chiaia, con il passeggio della "Villa Reale" (attuale Villa Comunale), presso l'odierna piazza Vittoria, dove furono costruiti molti alberghi di lusso. Tra i "bagni" i più lussuosi erano quelli allo "sbarcatoio della Vittoria", dove era stato costruito un albergo, Il Vittoria, considerato da Alexander Dumas, venuto in città nel 1835, il migliore. Dopo la costruzione della strada di Posillipo, iniziata nel 1811, vennero costruiti altri bagni eleganti e in estate vennero fittate le case "per la villeggiatura".

In quel periodo la pratica della balneazione si era notevolmente diffusa, per cui nel 1832 fu emanata una "Ordinanza sui bagni di Mare" con le norme per la costruzione dei camerini, il prezzo da pagare per ognuno di essi, l'obbligo di fare il bagno solo negli stabilimenti che dovevano disporre di una barca di salvataggio «con gente capace di nuotare». Si poteva nuotare dal ponte della Maddalena a Mergellina "con i mutandoni" ma non si poteva entrare nei camerini: era proibito fare il bagno nudi, cosa che facevano regolarmente gli "scugnizzi", così vennero allestite bancarelle in cui si vendevano i "mutandoni". Tutti i contravventori erano puniti dalla polizia, che vigilava sugli stabilimenti.

Questo trend favorevole continuò nel secondo Ottocento, anche se Napoli dopo l'Unità aveva perso il suo status di capitale. Gli alberghi divennero sempre più numerosi ed eleganti, come l'Hotel Grand Bretagne, il Bristol, il Britannique, l'Hotel des Londres, citati dalla Guida Beadeker, che consigliava tra i bagni più *a la page* quelli costruiti presso la Villa Reale. I bagni eleganti erano popolati al mattino dalle dame che si facevano ammirare nei loro deliziosi costumini; le cabine venivano dotate di una botola sul fondale per immergersi e cominciava a diffondersi la pratica del nuoto, anche tra le fanciulle. Ma di sera si trasformavano in luoghi di ritrovo, con allestimento di spettacoli musicali e teatrali sulle rotonde e dai primi del Novecento anche in "sale cinematografiche".

A fine Ottocento "sulle antiche sorgenti lucullane" venne edificato il "Premiato Stabilimento Balneare Chiatamone Manzi", uno stabilimento di lusso, fornito di «grandi vasche da nuoto» per bagni minerali e marini, continuamente reclamizzati da Matilde Serao, che si firmava "Gibus" ("Il Mattino", 1-2 luglio 1892 e 12-13 agosto 1899). Nello stabilimento aperto nel 1882, si praticava sia il termalismo che la balneazione marina (odierno Grand Hotel Vesuvio). Un altro elegante stabilimento era l'"Eldorado", costruito a Santa Lucia dall'imprenditore Gabriele Valenzano, dotato di ogni comfort, sulla cui terrazza si esibivano di sera le più importanti compagnie teatrali. A Posillipo vennero costruiti altri stabilimenti di lusso tra cui quello di "Villa Quercia", nella spiaggia di Palazzo Donn'Anna, ribattezzato "Bagno Elena" in onore della futura regina (Sirago, 2013: 37ss.).

Anche nelle ridenti città di loisir del golfo partenopeo nel corso dell'Ottocento si diffuse la moda della balneazione. A Portici la famiglia Bruno acquistò il palazzo d'Elboeuf, dove aprì il "bagno della Regina" conservando l'antica denominazione, per cui i villeggianti potevano tuffarsi nello stesso luogo in cui soleva bagnarsi la regina Carolina. A Sorrento e a Capri era stato consentito di aprire delle "calate a mare". E a Capri, dopo la scoperta della Grotta Azzurra, nel 1826, i viaggiatori amavano tuffarsi e nuotare al suo interno. Nell'isola d'Ischia, famosa per il suo termalismo fin dall'antichità, nel corso dell'Ottocento si formarono piacevoli cittadine di loisir, Porto, Casamicciola, Lacco Ameno, in cui insieme ai bagni termali si aggiunsero quelli marini (Sirago, 2013: 69ss.).

Fino alla fine dell'Ottocento le fanciulle dovevano coprirsi con ampi cappelli per mantenere la "pelle di luna" (quella scura era delle lavoratrici nei campi, perciò disdicevole). Perciò anche la Serao dava consigli su come creare misture per preservare la pelle bianca. Dopo la grande guerra, con la diffusione degli sport all'aperto anche per le donne, tra cui il nuoto, prevista dall'educazione fascista,

la moda della "pelle di luna" venne sostituita da quella dell'abbronzatura per cui anche i vestiti diventarono più agevoli (Triani, 1988).

Il bagno delle fanciulle in epoca fascista

Il tema della diffusione della balneazione, coi i suoi riti, le sue mode, unitamente alla pratica del nuovo sport, il nuoto, tra le "gentili fanciulle", occupava uno spazio preponderante nei "Mosconi" estivi, tanto da divenire un vero e proprio «saper vivere … marino», come sottolineava Matilde Serao. La giornalista, insieme al marito Edoardo Scarfoglio, fondò il quotidiano *Il Mattino*, il cui primo numero uscì il 17 marzo 1892. In questo giornale ella aveva creato una rubrica, "Api, mosconi e vespe" in cui, col soprannome di Gibus (un cappello a cilindro pieghevole), scriveva i suoi "pezzi di costume", curando anche la pubblicità (necessaria per il sostentamento del giornale), dedita in estate alla "sponsorizzazione" degli eleganti stabilimenti balneari. Poi nel 1904, dopo essersi separata dal marito, aveva fondato un altro quotidiano, *Il Giorno*, pubblicato fino alla sua morte (1927) in cui aveva mantenuto la sua rubrica (Sirago, 2010).

In una deliziosa pagina de *Il Giorno* del 13 agosto 1905 ella annotava:

«…Sì, lettrici che sorridete con una piccola e deliziosa impertinenza, sì, lettori beffardi che in pubblico fate gli uomini superiori e in privato (posso dirlo?) giungete a domandarmi perfino se i lacci degli scarpini gialli possono essere neri! Sì, miei fedeli e buoni amici, c'è e ci deve essere, per la legge che regola ogni cosa umana, un saper vivere che tocchi tutto ciò che appartiene a questo eccezionale e pur così simpatico periodo che è il periodo dei bagni, un saper vivere che dica come deve regolarsi un gentiluomo dal momento in cui si spoglia dell'abito per mettersi in costume da bagno a quello in cui fa il viceversa, e come deve regolarsi una signora che sia costretta a mostrarsi in pubblico con qualche cosa di meno e con qualche attrattiva di più che non abbia in terraferma. Il mare, signori miei, non è un salotto, ed ha certe esigenze e certe libertà, insieme, che il salotto non ha. Ed io vi verrò dicendo, brevemente, in pochi precetti, quello che sia e quello che debba essere questo saper vivere del bagnante e che rappresenta una parentesi nel saper vivere dell'uomo che vive, diciamo così, all'asciutto».

Nei suoi "aforismi balneari" per i giovanotti (*Il Giorno*, 2 e 15 luglio 1906), ella consigliava: «Non azzardare mai una dichiarazione d'amore in acqua», e per le signorine (*Il Giorno*, 6-7 luglio 1908) dava avvertimenti su come comportarsi (dal nuoto ai rapporti sentimentali, alla moda).

Il nuoto femminile

Una attenzione particolare era data al nuoto femminile, soprattutto ad una questione di vitale importanza "Deve una donna saper nuotare? (*Il Mattino*, 17-18 luglio 1893): la risposta era complessa ed articolata (*Il Mattino*, 18-19 luglio 1893), a seconda delle circostanze (*Il Mattino,* 6-7 luglio 1894) e del carattere delle varie "bagnanti", la "sportiva", la "civetta", la "paurosa", l'"originale", l'"innamorata" (*Il Giorno*, 2 agosto 1904). E se proprio non si era capaci ci si poteva far aiutare dal "salvagente", ottimo alleato per le conquiste amorose (*Il Giorno*, 3-4 aprile 1908). Comunque la Serao nel suo «codinismo sociale e nella sacra reverenza per l'estetica» confessava di avere «un sacro orrore per i bagni di mare», almeno come si prendevano allora «in grande confusione, giovanotti, signorine, signore, uomini maturi» (*Il Mattino*, 6-7 luglio 1894). Perciò dava consigli pratici sul "costume da bagno", che doveva essere assolutamente di lana, nero o bigio largo, non goffo, per la massima libertà del nuoto, ma tale da non essere sconveniente (*Il Mattino*, 7-8 luglio 1892, 19-20 luglio 1893) ed assolutamente non rosso, appariscente (*Il Giorno*, 21-22 luglio 1910). Consigliava anche di evitare «la cuffietta gialla d'inceratina, … così contraria all'estetica» e dava consigli pratici su come risciacquare i capelli e tenerli in ordine (*Corriere di Napoli*, 17-18 luglio 1888). Infine offriva delle "ricette contro il sole" per prevenire le scottature e fare in modo che la pelle restasse bianca, secondo i canoni della bellezza femminile che a fine Ottocento prescriveva ancora una "pelle di luna" (*Il*

Mattino, 3-4 e 10-11 luglio 1895). Si riportano in appendice alcuni "pezzi" sul nuoto femminile di Matilde Serao.

Conclusioni

Da fine Ottocento il nuoto è diventato uno sport agonistico, sia in singolo, con provetti nuotatori come Carlo Pedersoli (in arte Bud Spencer), campione nello stile libero e pallanuotista e nuotatrici come la famosa Federica Pellegrino, sia in squadra, con la pallanuoto maschile e femminile.

A Napoli una delle prime società agonistiche di nuoto è stata la Rari Nantes: *Quatte segge arremeriate, nu bigliardo, nu salotto, ciento socie sfrantumate, venti scuoglie e 'o mare a sotto,* ecco il racconto della sua nascita spartana, ubicata tra via Partenope e via Nazario Sauro (http://www.storiedisport.it/?p=12150). Nel 1900 nelle pagine de *Il Mattino*, del 23-24 luglio, si pubblicizzava la società napoletana Rari Nantes, aperta alcuni anni prima per promuovere la passione del nuoto con sede a Santa Lucia sotto la presidenza dell'ingegnere Carlo Cottrau, e si riferiva che il prossimo giovedì 26 si sarebbero fatte gare di 30 metri per signore ed altre di maggior resistenza per uomini. La squadra di pallanuoto Rari Nantes Napoli (come fu ribattezzata nel 1927), una delle più importanti squadre italiane, è stata fondata nel 1905 e a cavallo della seconda guerra mondiale ha conquistato ben sei scudetti, cedendo alla nazionale italiana di pallanuoto il suo soprannome di Settebello. Nel 1916 fu creata l'altra grande squadra napoletana di pallanuoto, la Canottieri Napoli nell'omonimo circolo fondato due anni prima, con cui la Rari Nantes si è scontrata in epiche competizioni tra gli anni Cinquanta e Sessanta (http://www.circolocanottierinapoli.it/).

Ma il nuoto è presente anche in altri ambiti: una famosa gara natatoria che si disputa nel Golfo partenopeo è la Capri Napoli, la storica e tradizionale maratona natatoria italiana, la cui prima edizione risale al 1° agosto 1954 (l'ultima è stata realizzata il 6 settembre 2020): 55 edizioni in 67 anni, una delle più antiche competizioni tra quelle ancora disputate e la più antica tra quelle presenti nei due circuiti mondiali FINA dell'*open water* (marathon e ultramarathon). Il 9 novembre 2020 la IMSHOF (International Marathon Swimming Hall of Fame) ha appena ufficializzato che la Capri-Napoli entra nella hall of fame del nuoto mondiale, per la classe 2021, nella sezione "Honor Organizations" (http://www.caprinapoli.com/web/).

Appendice

Articoli di Matilde Serao

Il Mattino, 17-18/7/1893

«Data la consuetudine, di cui io e tutte le persone ragionevoli non ci meraviglieremo mai abbastanza, vale a dire che nel bagno di mare uomini e donne, giovanotti e signorine, nei vestiti meno vestiti che è possibile immaginare, si debbono trovare insieme, senza una difficoltà al mondo, data questa consuetudine che è in così aperta contraddizione con i rigori materni, ai balli, ai teatri, alle passeggiate, la domanda che sorge, naturale, è questa: deve una donna saper nuotare? Deve ella essere esperta in questo esercizio della forza, come è esperta al camminare, al ballare, e, magari, al cavalcare (Giacché, da qualche tempo a questa parte, quel grazioso, elegante, igienico "sport" che è il cavalcare, si va propagando molto, con grande soddisfazione dell'estetica e della grazia: e d'ora in poi, si daranno anche delle mode di amazzoni, spesso, nelle cronache mondane, poiché anche questa moda ha le sue variazioni). Dato le belle spiagge italiane il risalire che fanno i bagni di mare nelle simpatie del pubblico, e il rinnovellarsi di molto pubblico nelle rotonde degli stabilimenti, deve mai una giovane signora, una signorina, che vuole essere ammirata, anche nelle glauche onde saper nuotare con costanza e con valore? E' una parte dell'educazione, oramai, questo "sport", e bisogna che le madri, che le

sorelle maggiori si occupino perché le giovinette, perché le giovani signore siano delle nuotatrici perfette, avanti a Dio? Queste domande s'impongono in questo momento in cui tutti gli indecisi, i titubanti, gli spiriti destinati ad una continua incertezza, hanno risoluto di tuffarsi in mare, aumentando così la folla di quelli che avevano già cominciato i bagni di mare: s'impongono, giacché nel mondo com'è regolato, ora, il bagno di mare, è un diporto mondano, è una vessazione, è un circolo, è un "raout" in una forma poco bizzarra con "costumi" alquanto biblici, proprio dei primi tempi della genesi, e quindi deve avere anche le sue regole mondane, e bisogna recarvisi più o meno preparati e bisogna anche sapere come andarvi, se in preda alla grande ignoranza dell'arte natatoria o alla profonda sapienza di quest'arte, per cui si possono attraversare leggermente le onde, e fuggire, e sparire, e ritornare, e da capo scomparire … e infine mistificare ancora una volta il pubblico. Ora … lo sforzo è finito, vi dirò domani se la donna elegante, se la fanciulla pure, debbono o non debbono saper nuotare».

Il Mattino, 18-19/7/1893 (id. *Il Giorno* 12/8/1905*)*

«Una donna giovane elegante, una giovane signorina "debbono" saper nuotare per queste ragioni:

Perché chi nuota prende sempre un buon bagno di mare

Per eccitare l'invidia delle altre donne che non sanno notare.

Per eccitare l'ammirazione vera o palese negli uomini che nuotano o che non nuotano affatto.

Per mettere in mostra l'elasticità della persona.

Per sfuggire alle seccature di bagnini che vogliono insegnare il nuoto.

Per sottrarsi all'insegnamento del nuoto offerto dai corteggiatori troppo compiacenti.

Per slanciarsi lontano da un gruppo di donnine maldicenti che non sanno nuotare.

Per sfuggire la famiglia composta da padre, madre, cugine, figli, suocera, zia, serva,

che si riunisce fuori il quadrato, ingombra il mare e assorda con le sue chiacchiere e coi suoi strilli i bagnanti.

Per offrire un gradito spettacolo a coloro che osservano dalla rotonda o dalla loggetta.

Per avere un'idea della propria forza e della loro grazia, il che è sempre confortante.

Per andare ad osservare che cosa fa il proprio fidanzato con quella signorina bionda.

Per vedere se il proprio marito è fedele alle consegne coniugali.

Per discorrere un poco, lontano dagli occhi materni, al signor Tal dei Tali

Per non discorrere, tuffandosi nelle salse onde, con l'altro signor Tal de Tali.

Per diventare più bella e più forte.

Per fare una cosa originale.

Per imitare ed esaltare la fantasia maschile.

Per fare dire a coloro che la decantano: "essa infine, nota come un delfino".

Per non avere le labbra violette e gli occhi lacrimosi.

Per fingere a sé stessa di essere libera e indipendente.

Per fare quello che fanno le altre signore eleganti e le altre fanciulle graziose».

Il Mattino, 18-19/7/1894 (id. Il Giorno 15-16/7/1908)

«Beninteso che la fanciulla o la signora desiderosa di abbandonarsi ai piaceri sportivi del nuoto, non deve essere affetta da nessuna di quelle timidezze fisiche che non vengono precisamente dalla paura, ma vengono quasi completamente dalla civetteria. Non deve aver troppe preoccupazioni oer i suoi delicati piedini, massime nei momenti in cui si esce dallo stabilimento, e s'incontrano delle pietre; meglio qualche graffio che, del resto, il mare medica subito, da sé stesso, anziché quelle scarpette di tela e di paglia, che danno un fastidio enorme ai piedi, che non si tengono maoi bene e con cui è impossibile nuotare. E neppure deve temere troppo di bagnarsi i suoi bei capelli: lontano da lei tutte le cuffie, tutte le inceratine, che sono l'ideale della goffaggine! Riunisca i suoi bei capelli in treccia, in tortiglioni molto stretti e li fissi sul sommo della testa, con forcinelle molto forti e senza nessun riccioletto sulla fronte: metta un grande cappello di paglia, legato sotto il mento e via, nel glauco elemento come si diceva nelle antiche poesie! Se i capelli si bagnano, come è molto probabile, ritornando nel camerino li scioglierà per asciugarli, poi li bagnerà con l'acqua di vena, per lavarli sommariamente e infine, una volta per settimana, durante i bagni di mare, essa li laverà molto con una leggiera acqua di lisciva. Così ella potrà notare senza dolersi pei suoi capelli morbidi e lucidi, ed essi finiranno per essere vantaggio e non svantaggio della stagione estiva. Neppure affliggersi per le sue belle braccia rotonde e le sue mani fini che il sole renderà brune! E' impossibile che il costume di una nuotatrice abbia le maniche lunghe; esse impediscono assolutamente il nuoto: esse incappano ogni moto e danno la malinconia. Ora il mare e il nuoto sono due cose allegrissime! Le mani e le braccia si faranno brune, senz'altro: ma appena si va a casa, vi si applica della chiara d'uovo battuto e questa semplicissima medicina le rinfresca e toglie, man mano, il bruno. Senza timidità e senza civetteria, dunque: bisogna che la nuotatrice abbia uno spirito libero e che trovi della grazia nel movimento, nella salute, nella freschezza del suo sangue e nell'agilità dei suoi muscoli: a casa tutte le delicatezze e tutte le mollezze. Una nuotatrice è una donna di forza: e molti uomini oltre ad ammirarla per tante cose, l'ammirano anche per questa qualità, che essi non possiedono».

Il Giorno, 2/8/1904

«Regola generale: la donna non ama il mare. Non lo ama perché in acqua usa acconciature rozze; perché il mare rende impacciati, ridicoli, e non consente nessuna delle civetterie che in terra sono il trionfo dell'eterno femminino; perché in seno ad Anfitrite "moglie del dio Nettuno" anche gli uomini perdono l'attitudine al "flirt" o, se "flirtano", lo fanno così goffamente da far pietà

Tuttavia, la donna si bagna; e, talvolta, diventa perfino una nuotatrice formidabile. Perché si bagna? Perché nuota? Il mistero può essere svelato.

"La sportiva". Nuota per far della ginnastica sana, all'aria aperta, nell'aperto mare. Preferisce le spiagge solitarie e le acque profonde. Nessuna civetteria di "toilette". Maniche corte, collo libero, gambe libere. Non teme il sole, non teme gli schiaffi dell'acqua. Si secca moltissimo degli uomini, ma se ne libera con due buone bracciate che la fanno filare tra i flutti come un "destroyer" (distruttore).

"La civetta". Nuota per essere accompagnata. Il suo costume è castigatissimo, e l'abbondanza dei nastri e dei "volants" la farebbe affondare se non avesse costantemente un cavaliere … marino a lato. Talvolta ne ha due; talvolta ne ha cinque. In tal caso ella diventa una nave ammiraglia. È per ciò che ogni altra bagnante la … squadra, con un certo risentimento sdegnoso.

"La paurosa". Nuota … per modo di dire. Ha sempre una barca che la scorta. Un anello di salvataggio alla cintola, e un fratello che la sorregge prudentemente. Qualche volta il fratello è un cugino: in tal caso ella finge di avere un poco di paura in più, ed impara assai meno presto a nuotare da sola.

"L'originale". Nuota non per "sport" né per civetteria, ma per originalità. Ha dei costumi bizzarri: rossi, bianchi, a fasce, perché tutti la scorgano a un chilometro di distanza. Si spinge al largo, nelle onde, si rovescia sulla schiena, solleva un'onda spumosa, spaventa tutti i pesci del vicinato. Ostenta di non voler compagnia, pretende di dispregiare il sesso forte. Con la coda dell'occhio conta tutti gli occhialini che la seguono nelle sue evoluzioni stravaganti, dalla spiaggia.

"L'innamorata". Nuota soltanto per "lui" Esce sola, discretamente, senza dare nell'occhio. Egli la segue e, molto lontano dagli sguardi dei curiosi, la raggiunge. Ella può dirgli, così, tante cose: e può sentirsene dire tante altre. E nessuno sentirà i loro discorsi! Ed è la sola fra le nuotatrici, la sola, veramente, che trovi il nuoto un esercizio delizioso!».

Il Giorno, 4/7/1905 (id. 5-6/8/1913)

«Che cosa v'ha di più piacevole che il fendere i flutti, a nuoto, spingendosi innanzi, come presi dalla ebrezza dell'infinito, nella solitudine del gran deserto d'acqua, dove il nostro corpo pare si perda, sospeso nell'abisso della grande trasparenza smeraldina? A mare! A mare!»

Il Giorno, 6-7/7/1908

«Se non sapete notare, lettrice, non andate ove sono nuotatrici e nuotatori: unireste l'imbarazzo e la noia alla poca seduzione del costume da bagno.

Se volte imparare fatelo di nascosto, con un marinaio: mai, imparare il nuoto con un corteggiatore, o un innamorato. O non imparate a nuotare, o l'amore languisce.

Se amate molto un uomo, non fatevi vedere in acqua da lui, siate anche bellissima e seducentissima.

Se avete un fidanzato, sarebbe un sacrilegio di farsi vedere in costume da bagno, da lui.

Se egli nuota mediocremente, e voi benissimo, fuggitelo, perché la vostra superiorità lo seccherà molto.

Se egli non sa nuotare, fuggitelo egualmente, perché lo umiliereste».

Il Giorno, 26-27/7/1910 (id. 3/4/8/1910)

«Ora buona del bagno! Che importa, se si fa tardi? Che importa, se l'acqua è bassina? Che importa se l'aria è infuocata? Nella sala si aspetta così bene! I ventaglietti si agitano, così vivacemente! I garofani, gli ultimi garofani, olezzano di cannella agli occhielli dei "vestons" bianchi maschili! Si "fila" così bene! Si "flirta" così bene! La vasca è così lieta di persone, di grida gioconde, di risate, di saluti, di baci, sì, anche di baci, poiché le donne si baciano anche in mare! E, fuori, vi è sempre qualcuno di conoscenza, e vi è sempre un signore, pieno di buona volontà, che è pronto ad insegnarvi il nuoto! E in acqua si vedono tutti i difetti nascosti delle amiche e si mostrano tutte le proprie virtù di grazia e di bellezza! E si "fila", in acqua, dalle otto a mezzogiorno! E si "flirta", Dio mio, si "flirta" sempre, in acqua».

Riferimenti bibliografici

Aa. Vv. (1995), *Le Terme Puteolane e Salerno nei codici miniati di Pietro da Eboli*, Fausto Fiorentino, Napoli.

Armiero M. (2004), *Partenope non abita più qui. La città e il mare in prospettiva storica*, in Zilli I., a cura di, *La natura e la città. Per una storia ambientale di Napoli fra '800 e '900*, ESI, Napoli: 209-242.

Bouchard J.J. (1976), *Voyage dans le Royaume de Naples, Journal*, a cura di Kanceff E., 2 voll., Einaudi, Torino.

Caldora U. (1965), a cura di, *Diario di Ferdinando IV di Borbone (1796-1799),* ESI, Napoli.

Clemente A. (2010), *La pesca napoletana nell'Ottocento tra tradizione e innovazione. Le traiettorie di un declino*, in D'Arienzo V. e Di Salvia B., a cura di, *Pesci, barche e pescatori nell'area mediterranea dal medioevo all'età contemporanea,* Atti del Quarto Convegno Internazionale di Studi sulla Storia della pesca Fisciano – Vietri sul Mare – Cetara, 3-6 ottobre 2007, F. Angeli, Milano: 404 -421.

Coppola L. (1977), *Santa Lucia,* in De Bourcard F., a cura di, *Usi e costumi di Napoli e contorni*, I ed. 1853, Longanesi, Milano: 477-501.

Croce B., *Aneddoti e profili settecenteschi*, Remo Sandron ed., Napoli, 1914.

Dalbono C.T. (1977), *I marinai navigatori pescatori rematori e pescivendoli*, in De Bourcard F., a cura di, *Usi e costumi di Napoli e contorni*, I ed. 1853, Longanesi, Milano: 33-55.

De Bourcard F. (1977), a cura di, *Usi e costumi di Napoli e contorni*, I ed. 1853, Longanesi, Milano.

de Moratin, L. F. (1998), *Una corte sul mare*, Sorrento, Franco di Mauro.

Dew N. (2006), *Reading travels in the culture of curiosity: Thévenot's collection of voyages*, in «Journal of Early Modern History» JEMH, 10, 1-2: 39-59, www.brill.nl.

Digby E. (1587), *De arte natandi libri duo, quorum prior regulas ipsius artis, poster vero praxin demonstrationemque continet,* T. Dawson, London.

de' Bernardi O. (1794)*, L'uomo galleggiante o sia l'arte ragionata del nuoto scoperta fisica,* Stamperia Reale, Napoli, 2 voll.

Donatone G. (2000), *William Hamilton. Diario segreto napoletano (1764-1789),* Grimaldi & C. Editori, Napoli.

Gallo I. (2008), a cura di, *Salerno e la sua Scuola Medica*, Alfredo Guida ed.Napoli.

Knight C. (2003), *Hamilton a Napoli Cultura, svaghi, civiltà di una grande capitale europea,* ELECTA, Napoli.

Krüger A. (1984), *Swimming. The change in attitude towards a form of physical exercise* in McClelland J., a cura di, *The Beginnings of Modern Sport in the Renaissance*, Arena, London: 19-42.

Krüger A. (2007), *Swimming and the Emergence of Modern Spirit*, in McClelland J. & Merrilees B., a cura di, *Sport and Culture in Early Modern Europe*, Centro di Riforma e Studi sul Rinascimento, Toronto: 407 – 430.

Maddalo Silvia (2003), *Il De balneis Puteolanis di Pietro da Eboli. Realtà e simbolo nella tradizione figurata*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano.

Maniscalco F. (1992), *Archeologia subacquea: manuale*, Guida, Napoli.

Maniscalco F. (1995), *Il nuoto nel mondo greco -romano,* edizioni graphotronic, Napoli.

Maniscalco F. (1999), *Pratica ed insidie del nuoto nel mondo antico*, in «Mélange de l'Ecole française de Rome. Antiquité», T. 111:145-156.

Marino J.M. (2008), *The Zodiac in the streets. Inscribing "Buon Governo in Baroque Naples*, in G.A. Cohen e F.A.J. Szabo, *Embodiments of power: building Baroque cities in Austria and Europe*, New York, Berghahn Books: 203 ss.

Marchis V. (2020), *La macchina subacquea. Tecnologie per operare sottacqua dall'antichità al Novecento*, in Fozzati L., a cura di, Thalassa meraviglie sommerse del Mediterraneo, ELECTA, Milano, 2020: 36-41.

Michelet J. (2021), Il Mare, I ed. 1861, Elliot, Vignate, Milano, 2021.

Middleton C. (1585), *A Short Indroduction for to Learne to swimming: Gathered of Master Digbies Books of Art of Swimming*, Iames Roberts for Edward White, London.

Moreno Murcia J.A. (2009), *Nicolaus Winman y el primero libro sobre natación: "Colymbetes",* in «Revista Internacional de Ciencias de Deporte RICYDE International Journal of sport Science», vol. V, a. V, n°17, ott.: 88-90.

Nardi E. (1984-1985), *De Urinatoribus, ovvero dei "sub" nell'antichit*à, Atti dell'accademia delle scienze dell'istituto di Bologna, classe di scienze morali, anno 79º, volume 73.

Rizzo M.M. (2004), *Potere e grandi carriere. I Winspeare, secc. XIX-XX*, Congedo, Galatina.

Russo F. (2013), Santa Lucia, I ed. 1901, Stamperia del Valentino, Napoli.

Sirago M. (2009), *Le proposte di Matteo Angelo Galdi per la Scuola Nautica del Piano Sorrento (1809),* in «Rivista Italiana di Studi Napoleonici», I – II: 285 – 303.

Sirago M. (2010*), Matilde Serao e il "saper vivere ... marino". La balneazione a Napoli tra Ottocento e Novecento*, La Quercia ed., Napoli, 2010.

Sirago M. (2010*), La scoperta del mare. La nascita e lo sviluppo della balneazione a Napoli e nel suo Golfo tra '800 e '900*, Edizioni Intra Moenia, Napoli.

Sirago M. (2018, a), *Il consumo del pesce e dei prodotti ittici a Napoli in età moderna (1503- 1861),* in *«Archivio Storico per le Province Napoletane»:* 117-126

Sirago M. (2018, b*), Le rôle de Ferdinando Galiani à la signature du Traité de commerce entre la Russie et le Royaume des Deux-Siciles (1787),* in Tiran A. Carnino C., a cura di, *Ferdinando Galiani, économie et politique,* Classiques Garnier, Paris: 295- 317.

Sirago M. (2019), *L'Istruzione nautica per la regia flotta e per la marina mercantile del Regno di Napoli (1734-1799),* in Passaro B. Sirago M. Trizio P.B., *Al servizio della Capitale e della Corte. La marineria napoletana nel Settecento*, ESI, Napoli: 63-109.

Sirago M. (2020), *Andar per mare. L'istruzione nautica in Italia nei secoli XIX-XXI*, in Del Prete R., a cura di, *Saperi, parole e mondi. La scuola italiana tra permanenze e mutazioni*, Kinetes edizioni, Benevento, 2 voll., I: 91-137.

Sirago M. (2021), *Il mare in festa. Musica e balli nella Napoli vicereale (1503-1734*), Kinètes Edizioni, Benevento.

Thevenot M. (1696), *L'art de nager démontré par figures, avec des avis pour se baigner utilement*, Chez Thomas Moette, Paris.

Triani G. (1988), *Pelle di luna pelle si sole. Nascita e storia della civiltà balneare (1700-1946),* Marsilio Editori, Venezia.

Valerio V. (2003), *Nel segno di Giraud. Amicizie e intrighi nella Napoli del diciottesimo secolo*, Voyage Pittoresque, Regina, Napoli.

Vegezio F.R. (2003), *Epitoma rei militaris, L'arte della guerra romana*, Rizzoli, Milano.

Venditti A. (2006), *Il nuoto al tempo dei Romani*, in

http://www.specchioromano.it/fondamentali/Lespigolature/2006/Luglio%202006/Il%20nuoto%20al%20tempo%20dei%20Romani.htm

Visone M. (2008), *La villa d'Elboeuf e il bagno della regina al Granatello*, in M.L. Margiotta, a cura di, *Il Real Sito di Portici*, Paparo Edizioni, Napoli: 225-240

Zuccolin G. (2005), *Ruolo ed evoluzione della balnoterapia nel pensiero scientifico – medico in Italia dal XII al XVI secolo*, in Ciardi M. e Cataldi R., a cura di, *Il calore della terra. Contributo alla Storia della Geotermia in Italia*, Edizioni ETS, Pisa: 98-115.

West M. (1973), *Spenser, Everard Digby and the Renaissance Art of Swimming*, «Renaissance Society of America», vol 26, n.1: 11-22.

Wynmann N. (1538), *Colymbetes sive de arte natandi dialogus et festivus et iucundus lectu*, Excudebat Henricus Steyner, Augustæ Vindelicorum.

Sitografia

www.brill.nl.

http://www.caprinapoli.com/web/

http://www.circolocanottierinapoli.it/

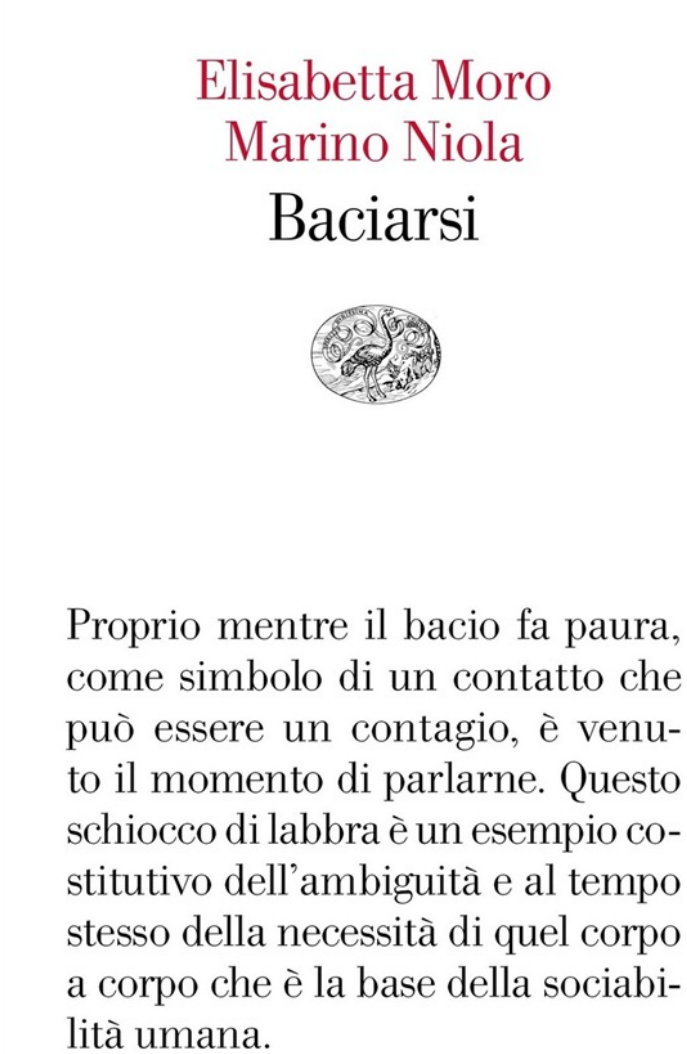
http://www.specchioromano.it/fondamentali/Lespigolature/2006/Luglio%202006/Il%20nuoto%20al%20tempo%20dei%20Romani.htm, Venditti A. (2006), Il nuoto al tempo dei Romani

http://www.storiedisport.it/?p=12150

Maria Sirago, dal 1988 è stata insegnante di italiano e latino presso il Liceo Classico Sannazaro di Napoli, ora in pensione. Partecipa al NAV Lab (Laboratorio di Storia Navale di Genova). Ha pubblicato numerosi saggi di storia marittima sul sistema portuale meridionale, sulla flotta meridionale, sulle imbarcazioni mercantili, sulle scuole nautiche, sullo sviluppo del turismo ed alcune monografie: *La scoperta del mare. La nascita e lo sviluppo della balneazione a Napoli e nel suo golfo tra '800 e '900*, Edizioni Intra Moenia, Napoli 2013; *Gente di mare. Storia della pesca sulle coste campane*, Edizioni Intra Moenia, Napoli 2014, *La flotta napoletana nel contesto mediterraneo (1503 -1707)*, Licosia ed. Napoli 2018.

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

Nel bacio la storia dell'uomo, dall'animale al digitale



di *Orietta Sorgi*

Può il bacio considerarsi un semplice contatto labiale fra due persone attratte fisicamente l'uno dall'altro? O è piuttosto un universale culturale, presente nella maggior parte del mondo o comunque conosciuto in quasi tutte le società? E se è così, quali sono le ragioni della sua larga diffusione in ogni tempo e luogo dell'umanità, dalla preistoria all'era digitale?

Se lo chiedono Elisabetta Moro e Marino Niola nel loro ultimo contributo dal titolo *Baciarsi* (Einaudi 2021). Con una premessa in apertura: il bacio non è solo un gesto naturale, è molto di più e appartiene all'ordine della cultura. Anzi sotto un'unica definizione si nascondono infiniti significati, talora opposti e discordanti: dal bacio di passione, preliminare dell'atto sessuale, al bacio per affetto, dei

genitori ai figli o fra i familiari, dal bacio di rispetto a quello strumentale e politico, fino al bacio dell'odio e del tradimento, reso noto dalla figura di Giuda nel Vangelo.

Il bacio è dunque un *significante fluttuante,* secondo Lèvi-Strauss, dotato di una straordinaria potenzialità semantica di cui si dà rassegna in questo volume, attraverso la presenza ricorrente nel cinema e nella letteratura, nelle arti figurative e nella cibernetica.

In apertura vi è un primo sguardo sul regno animale, nel tentativo di individuare con Desmond Morris un possibile antenato del bacio. Proprio nel passaggio dalla natura alla cultura, potrebbe trovarsi la spiegazione, secondo cui il bacio sarebbe una variante nei primati del gesto primordiale della nutrizione, in cui la madre trasferisce il cibo sminuzzato dalla sua bocca a quella dei propri cuccioli. Probabilmente quello strofinìo già presente come risposta al bisogno biologico di sopravvivenza, avrebbe finito col creare una fonte rassicurante di piacere anche in assenza del passaggio del cibo.

Su questi argomenti Freud, padre della psicanalisi, ha sviluppato la sua teoria dell'eros come istinto di vita, che si manifesta già nell'atto del neonato di succhiare il latte dal seno materno. In questo primo contatto orale con la madre vi è il modello di ogni relazione affettiva e la suzione diviene appagamento primario dei sensi, nutrimento del fisico, ma anche dello spirito.

La bocca è inoltre l'unica parte del corpo che non si può baciare e comporta la presenza dell'altro, se non si vuole incorrere, come Narciso, nella cocente delusione di baciare la propria immagine riflessa allo specchio. L'eros esprime dunque il bisogno vitale di socialità e di relazione con gli altri. Fin qui gli psicanalisti.

Ma c'è di più, secondo i nostri Autori, e lo dimostra l'infinita gamma di sfumature con cui il bacio è stato celebrato dall'antichità ai giorni nostri. Già i Romani avevano intuito la pluralità di significati del sostantivo, distinguendo due diverse accezioni della lingua latina: *osculum* da *os oris*, letteralmente boccuccia, nel senso di manifestazione d'affetto fra parenti e amici; e *savium* per indicare un contatto labiale passionale, legato alla sfera del piacere. Più tardi il termine omnicomprensivo del *basium* ha unificato i primi due, così come per i Greci il sostantivo *filema* indicava sia l'amicizia che la passione amorosa.

Certo è che il mondo latino aveva ben chiaro le potenzialità eversive del bacio, soprattutto quelle legate alla sfera sentimentale, come recita Catullo nella sua insaziabile richiesta all'amata Lesbia: *dammi mille baci, poi cento, poi ancora mille, poi altri cento*…O l'Ovidio nell'*Ars Amandi*.

Ma c'è anche un altro tipo di bacio, presente nei poemi omerici, scaturito dal *pathos* del vecchio re di Troia, Priamo, che si inchina al cospetto di Achille, abbracciando e baciando le sue ginocchia, mentre implora il cadavere del figlio Ettore. L'Odissea e anche l'Eneide, finiscono col trascurare di fatto la componente passionale del bacio: nel primo non si fa menzione delle effusioni coniugali di Penelope e Ulisse, al suo ritorno a Itaca. Nell'Eneide, Virgilio si sofferma sull'amore paterno dell'eroe verso il figlioletto Ascanio, nascondendo i suoi sentimenti per Didone. Molto più esplicito è invece Dante Alighieri nei suoi versi: in quel «la bocca mi baciò tutto tremante», rivela la forza di un sentimento irresistibile, fuori controllo, dei due amanti, Paolo e Francesca, condannati a vagare nel girone dei lussuriosi dell'Inferno. La funzione trasgressiva del bacio che irrompe per scardinare le regole e capovolgere l'ordine esistente è ricorrente anche nel teatro shakespeariano, sia nell'amore proibito e contrastato di Romeo e Giulietta, che nella folle e cieca gelosia di Otello per Desdemona.

Ma c'è anche il bacio strumentale e politico che è quello che ha ispirato la vicenda del 1784 in Inghilterra, quando un'aristocratica, sostenitrice del partito dei Whig, regala i suoi baci in cambio dell'appoggio elettorale. Così nelle Metamorfosi di Apuleio, Venere, per ritrovare la fanciulla che ha

rapito il cuore del figlio Cupido, offre *septem savia suavia*, sette dolci baci, a chi darà notizie. O come Lisistrata di Aristofane che trasforma i suoi baci in strumenti per ottenere la pace. Più tardi e soprattutto nel Romanticismo il bacio diviene un vero e proprio *topos* letterario in una connotazione sempre più sensuale e seduttiva, quello delle *femmes fatales*, tema ripreso dal positivismo che esalterà il bacio vampiresco delle donne sui loro amanti.

Nella favolistica indoeuropea, il tema del bacio che trasforma ritorna con insistenza: dal Principe ranocchio che riconquista le sue sembianze umane grazie al bacio di una principessa, alla Bella e la bestia, fino a Rosaspina, nota come la bella addormentata del bosco, che si risveglia con un bacio, così come Biancaneve, caduta in un letargo mortifero, dopo il morso alla mela avvelenata offerto dalla strega.

In definitiva, e qui i due autori continuano con altri esempi – dal bacio del perdono paterno al figliol prodigo, a quello cristiano di pace e fratellanza fino a quello satanico – l'ingresso nel mondo della scrittura è davvero precoce, mentre mostra per pudore un certo ritardo nel linguaggio visivo. Una delle prime raffigurazioni è quella del 1531, opera del Correggio dal titolo *Giove e Io*, ora al Museo di Vienna: un soggetto mitologico che raffigura il re dell'Olimpo avvolto in una nuvola, mentre l'amante voluttuosamente gli si accosta per baciarlo. Così, passando per Bernini e Rubens, nel Settecento il bacio viene finalmente legittimato come nell'Amore e Psiche di Antonio Canova.

Ma l'immagine simbolo del bacio romantico è quella immortalata nel famosissimo dipinto di Francesco Hayez che si trova alla Pinacoteca di Brera a Milano, o a quello, altrettanto emozionante di Auguste Rodin del 1882 che richiama la stessa attrazione fatale di Paolo e Francesca o di Lancillotto e Ginevra.

Nel Novecento il bacio raggiunge una sua autonomia stilistica nel *Compleanno* di Marc Chagall dove l'artista è raffigurato con la moglie nell'atto di sollevarsi da terra attirati dal cielo, mentre raggiunge le labbra dell'amata. Nelle opere cubiste di Picasso, ma anche nel dipinto di Klimt, i due corpi si fondono l'un l'altro a tal punto che diviene difficile distinguerli. Inquietante è invece la lettura surreale di Magritte che mostra i due amanti nell'atto di baciarsi sotto un panno bianco che avvolge le loro teste.

Con la fotografia e la pop art si inaugura l'epoca della riproducibilità tecnica del bacio, a partire dagli esempi più celebri di Alfred Eisenstaed e di Robert Doisneau: il primo ritrae un marine che bacia un'infermiera, simbolo dell'esultanza per la fine della guerra, in quanto scattata nel 1945, all'indomani della vittoria sul Giappone; il secondo, considerato il più famoso bacio della storia della fotografia, vede i due protagonisti baciarsi davanti al Municipio di Parigi, immagine simbolo di una città libera e senza pregiudizi. Nel 1963 Andy Warhol realizza *Kiss*, un montaggio di poco meno di un'ora in cui tredici coppie, etero, omo, multietniche si baciano senza sosta, mentre nei fumetti di Roy Lichtenstein si rappresenta il bacio di una donna in lacrime, forse per gioia o per disperazione. È del 2004 infine, l'opera dello stencil graffiti Banksy contro l'omofobia dal titolo *Kissing Coppers,* che coglie due poliziotti londinesi nell'atto provocatorio di baciarsi pubblicamente.

Ma ciò che ha reso veramente popolare il bacio è la settima arte: ed è per questo che Giuseppe Tornatore nel finale di *Nuovo cinema paradiso* fa scorrere una serie interminabile di baci sotto lo sguardo del protagonista, celebrati dalla storia del cinema. Ricordiamo solo i più importanti, rinviando alle considerazioni del libro: dal bacio di Humphrey Bogart e Ingrid Bergman in *Casablanca* alla sua replica con Woody Allen e Diane Keaton in *Provaci ancora Sam*. Dal bacio vampiresco di Dracula in *Nosferatu* a quello seduttivo di Liz Taylor in *Cleopatra*. Dal bacio felliniano di Mastroianni e Anita Eckberg ne *La dolce vita* al bacio di *E.T.* fra gli alieni. Per concludere con i

baci gay in *Brokeback Mountain* di Ang Lee e in *Chiamami col tuo nome* di Guadagnino o quelli lesbo delle *Sorelle Macaluso* di Emma Dante.

Ancora una volta il linguaggio visivo vuole esprimere l'infinita varietà dei significati del bacio, dal trasporto all'angoscia, dal rapimento allo scoraggiamento, dalla trasgressione al consenso, dalla propaganda al tabù. Ma il dato sorprendente e colmo di prospettive per il futuro è quello che viene annunciato dai due autori nelle conclusioni e riguarda le trasformazioni di effusioni e sentimenti nell'era del web. Lo sviluppo delle nuove tecnologie potrebbe addirittura far crollare la distanza fra materiale e immateriale, fra sensuale e digitale. Vi sono progetti in corso negli Stati Uniti che propongono di monitorare con un elettroencefalografo gli effetti del bacio sul nostro cervello, creando un flusso di stimoli che viene poi tradotto in immagini e suoni per dare a tutti la possibilità di vivere una full immersion nel bacio degli altri. Si aprono così scenari talvolta inquietanti, che consentiranno di godere degli effetti sensoriali del bacio anche in remoto. Si mandano baci veri via internet, attraverso le videochiamate, rese possibili dalle funzioni dello smartphone.

Quali conseguenze – ci si chiede ora con qualche preoccupazione – potranno determinarsi sulla struttura e sulla forma dei sentimenti, attraverso la trasformazione delle sensazioni fisiche del bacio in file digitali e la creazione di memorie e banche dati per replicare l'esperienza nel tempo e rinnovare l'istante irripetibile? Si potrebbero lasciare baci in eredità – sono parole degli autori – con un ricordo vivo, palpitante, l'impulso vivente di un contatto in *absentia*.

Grazie alle estensioni digitali che spostano i confini del corpo, il bacio smette di essere "qui ed ora", ma è per sempre. Un'ulteriore esasperazione di un fenomeno già avvertito nelle nuove generazioni digitali: nelle loro esperienze sentimenti e affetti vengono sempre più condivisi in chiave telematica.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

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.

Sardità e cliché: il caso de “L’uomo che comprò la luna”.

di *Alessia Vacca*

Il processo di adozione di tecniche narrative che dalla letteratura traslano al cinema rappresenta un meccanismo di presa in prestito e restituzione su cui si basa il reciproco condizionamento tra pellicole e lettere. Nonostante l’avvio della Commedia all’italiana, sopravvive la linea pre-neorealistica della regionalità di colore in cui s’impone il desiderio di riscatto socioeconomico delle classi meno abbienti. Lingua italiana, dialetti, italiani regionali si alternano, si incrociano, si mischiano per tutta la storia filmica italiana e in tutti i generi cinematografici: ogni qualvolta si ponga il problema della lingua, fioccano volitive riflessioni sulla marginalità sociale e scaturiscono interessanti considerazioni sui dispositivi mediatici, il *modus operandi* e le effettive *chances* di immortalare *in toto* una specifica realtà (Patota-Rossi, 2017: 29), esaltandone l’espressività, talvolta anche velata,

ma soprattutto l'impiego di quei registri artefatti volti a propagandarla, frutto della semiologia naturale (Pasolini, 1972: 232).

A partire dagli anni Cinquanta si possono distinguere due principali rami linguistici nella produzione cinematografica d'Italia: l'italiano impeccabile e l'italiano regionale, entro cui vengono fissati stereotipi espressivi che determinano, nell'immaginario collettivo, una corrispondenza tra dialetto e caratura dei personaggi. La riscoperta dei dialetti e l'impiego di tutti gli italiani regionali, da quelli settentrionali a quelli meridionali ed isolani, sembra essere la cifra stilistica e linguistica della nuova generazione di registi, sensibile alla rappresentazione realistica delle ingarbugliate maglie del tessuto sociale e dei problemi di un'Italia in continuo divenire.

Fino agli anni Settanta del secolo scorso la rappresentazione delle varietà dialettali con un certo realismo è piuttosto scarsa [1]: i progressi in ambito tecnologico consentono un maggior realismo e la possibilità di mantenere inalterate le voci e le inflessioni dialettali degli attori, garantendo maggior immedesimazione da parte dello spettatore. All'interno di questa nuova generazione di autori trovano posto i sardi G. Columbu, G. Cabiddu e S. Mereu, antesignani di un nuovo "modo di fare cinema" in Sardegna, sensibile ai cambiamenti sociali e al sempre più intricato rapporto fra tradizione e modernità: le loro creazioni offrono un'occasione di riflessione sulla nuova emergente consapevolezza linguistica e sull'impiego della lingua sarda nel cinema.

Nel 1899 la Sardegna conosce i primi filmati che riproducono immagini in movimento: tema principale è la visita dei Reali, Umberto I e la consorte Margherita. In pochi minuti è ricompresa la cronistoria dell'inaugurazione sassarese del monumento di Vittorio Emanuele, nonché la visita ad una miniera e la storica cavalcata in costume. L'episodio viene immortalato dai Lumière nel documentario dal titolo "*Voyage du Roi Humbert I^er^ en Sardaigne*", il primo mai ideato in Sardegna, di cui si genera una copia, successivamente consegnata alla Cineteca Sarda. La visita dei sovrani rappresenta non solo il primo viaggio di un re in Sardegna, ma soprattutto un simbolo di benevolenza e continuità nei confronti dell'Isola e del Regno di Sardegna. I filmati mostrano una terra remota, selvaggia, ma al tempo stesso civile ed austera, impregnata di tradizioni religiose e folkloristiche.

Dopo questo primo cortometraggio, la Sardegna comparirà sullo schermo nei primi anni del XX secolo, in documentari oramai perduti, di cui conserviamo solo i titoli: "*La Sardegna: usi e costumi*", "*Piccoli mestieri del mare*", "*Briganti in Sardegna*". Dagli anni Venti si moltiplicheranno le occasioni di visite di reali e le inaugurazioni di opere pubbliche come le grandi bonifiche agrarie e la fondazione di nuove città, che verranno immortalate in documentari come *Mussolinia* (1932), incentrati sulla fondazione della nuova città in provincia di Oristano, in seguito all'edificazione di una grande diga nel bacino del fiume Tirso [2].

Nel primo periodo il cinema sardo è muto e popolato da film tratti da romanzi e novelle della Deledda, prototipi in cui l'Isola può esaltare al meglio i propri usi e costumi, i paesaggi e le tematiche: il cinema deleddiano annoverava l'Isola tra le periferie italiane degne di essere esplorate con la macchina da presa. Nonostante ciò, la mancanza di una vasta e alta filmografia ci induce a classificare gran parte delle trasposizioni deleddiane come "minori" nell'ambito del cinema italiano di matrice letteraria (Mereu, 2005: 260). All'interno di tale panorama culturale, le opere della Deledda si rivelano interpreti della cosiddetta "vera Sardegna" (Edwardes, 2000: 72): la zona barbaricina, considerata la più pericolosa, chiusa e arretrata, la quale forniva un'ampia silloge di personaggi e situazioni che corroboravano l'icona di una terra fuori dal tempo e dalla storia, dominata da una stirpe barbarica assimilabile allo stereotipo del primitivismo meridionale (Olla, 2008: 21), entità ignota ed incognita misteriosa, attraversata dal forte senso dell'onore e della vendetta, ben distante dagli standard della civiltà europea, ma con un grande rispetto per l'ospitalità (Urban, 2011: 51) [3]. «Chi avesse osato avventurarsi nel cuore dell'Isola, si sarebbe trovato di fronte un paesaggio ancora vergine, ricoperto

da montagne meravigliose, popolate però da banditi feroci saldamente trincerati fra le rupi scoscese e impossibili da stanare» (ivi: 52) in cui precostituite caratteristiche venivano associate a specifici tratti genetici degli indigeni che ne confermavano il *topos*.

La geografia è, dunque, l'allegorica chiave di lettura del mondo sardo: gli abitanti sono l'incarnazione di un'umanità alla stregua della primitività e ferinità [4]. Rispetto alle altre regioni meridionali la Sardegna è nettamente separata dal resto del territorio italiano, fattore che conferma la convinzione dell'esistenza di due realtà opposte e inconciliabili: l'Isola e lo stivale, emblema della dicotomia Nord-Sud che genera una serie di concetti antitetici, come antico e moderno, primitivo e progredito che ne connotano stilemi distonici e stranianti. I luoghi comuni proseguono fino agli anni Sessanta, in cui monta l'attenzione cinematografica nei confronti dell'Isola, specie in ambito socio-antropologico [5] laddove il mondo arcaico ed incontaminato trae forza dalla grande sensibilità delle immagini evocative nel ritrarre un paesaggio naturale ed umano.

L'arco temporale che va dai primi anni Novanta sino ai giorni nostri, è caratterizzato da un susseguirsi di fenomeni innovativi, che conducono la Sardegna ad un grande successo, tanto nella letteratura contemporanea, quanto nello scenario cinematografico. L'aspetto rilevante è l'emergere di un gruppo di autori e cineasti, espressione della realtà locale, che raccontano, per la prima volta, la Sardegna attraverso uno sguardo interno, scevro da pregiudizi: in seguito a decenni in cui è stata oggetto di processi di annientamento e depotenziamento, la lingua sarda inizia ad essere utilizzata come veicolo del DNA.

La nuova stagione cinematografica è caratterizzata da una forte esigenza di autorappresentazione, tangente che chiarisce determinate scelte registiche ed implica un approccio ricco ma difficile all'universo da rappresentare. La Sardegna riconquista, così, la propria dimensione geografico-culturale, come proprio dei *loci amoeni*: nuovi fronti di interesse, nuovi espedienti narrativi mirano a rivitalizzare spazi ormai dimenticati [6], pronti ad essere raccontati cinematograficamente in prima persona, dopo essere passati, per anni, nelle mani di altri.

Il nuovo fenomeno cinematografico esordisce con due importanti lungometraggi: "*Visos*" (1984) di G. Columbu e "*Tempus de baristas*" (1993) del regista etnografo D. MacDougall, che inaugurano il periodo della dialettalità espressiva e riflessa. Entrambi presentano elementi innovativi per l'epoca: il titolo in sardo, l'uso di varietà locali sarde da parte di attori non professionisti e il proposito di avvalorare la fisionomia di realtà sociali e culturali *in fieri*. Si comincia a respirare l'atmosfera della *Nouvelle vague* [7], un *boom* letterario, una *sardinian wave*, un Rinascimento sardo, con cui si profila l'ultima generazione di autori, intellettuali o artisti di varia provenienza, i quali inaugurano una fertile produzione culturale destinata a coinvolgere l'intera Isola. Gli autori, manifestano una maggiore sensibilità verso tematiche e realtà precedentemente minimizzate, con la consapevolezza di voler rappresentare la propria terra, oltrepassando i limiti degli stereotipi e riscontrando un sorprendente entusiasmo del pubblico nazionale.

E, se è vero che i sardi hanno lasciato una traccia nel campo architettonico o pittorico, ma mai in quello della scrittura e creazione letteraria (Marci, 1991: 9), tale considerazione ha condotto ad ulteriori osservazioni circa l'ermeneutica dell'aggettivo "*Nouvelle*": da un lato è da intendersi come conseguenza dell'eclatante successo ottenuto dagli autori sardi sulla scena nazionale (fenomeno commerciale ed editoriale), dall'altro si configura come aggettivo contrapposto ad un ipotetico, vecchio e superato passato oscuro. Si mostra una grande cura per l'origine isolana, soprattutto cagliaritana, muovendo i primi passi dall'entroterra alle coste del mare, per lungo tempo trascurate: il ritrovato interesse per l'orizzonte marino e per la città di Cagliari, non si può interpretare, anche in questo caso, come autentico elemento di novità: S. Atzeni è l'autore che, attraverso "*Bellas Mariposas*" e "*Il quinto passo è l'addio*", incentra la sua narrazione sulla meravigliosa città natale,

con una descrizione dettagliata dei suoi quartieri, lo spirito che anima il suo popolo e il respiro del suo mare.

L'aspetto linguistico della "*Nouvelle vague*" costituisce un'ulteriore tappa nell'evoluzione della narrativa sarda in termini espressivi, con un particolare *focus* sul *mélange* sardo/italiano. La spiegazione del successo, riscosso dall'impiego di diverse varietà dialettali, si potrebbe ricondurre ad un calo dei pregiudizi su di esse, in un contesto in cui il dialetto non è più un delitto [8]. Si tratta, piuttosto, di una spia che illumina la maggiore sicurezza e disinvoltura linguistica raggiunta, una riproduzione nella scrittura letteraria, trasformata in tessuto linguistico cardine delle condizioni di vita sociolinguistica dei dialetti, spesso impiegati nel parlato in un continuo *mixing* che annulla le linee di demarcazione tra italiano, italiano regionale e dialetto (Lavinio, 2005: 157).

"*L'Uomo che comprò la luna*" è l'ultimo punto di arrivo del viaggio attraverso gli stereotipi sulla sardità, smussati e demonizzati, ammantando un vernacolare ritratto del popolo sardo, inanellato, come in un serico arazzo, con un profondo ed intrinseco movente, disvelato solo nel finale. Il film è un onirico *road movie* uscito nelle sale cinematografiche il 4 aprile 2019 con la distribuzione di *Indigo Film*, sviluppato tramite un ragionato susseguirsi ed accavallarsi di generi, dalla commedia al dramma, dal realistico al fantastico, dall'intrigo al *western*.

«Il film si pone come una commedia d'autore, che vuole divertire e intrattenere, ma senza il timore di toccare le corde del dramma o le atmosfere liriche e fantastiche, che rispecchiano la dimensione della favola. Tra eroi, reietti e splendide donne capaci di muovere oceani, il film è ricco di sequenze ironiche, che sfruttano abilmente i modelli tematici di genere per favorire la risata. Il dramma, al contrario, è costruito attraverso i volti dei personaggi, tutti portatori di una tristezza celata e incolmabile, dettata da errori e rimorsi mai arginati, che dona al film respiro e autenticità. Le sequenze […] elevano il racconto, con poesia e accuratezza, ad una dimensione ultraterrena, ed è così che l'intera vicenda diviene metafora di un'utopia di valori e culti arcani, lontani ma intimamente celati in ognuno di noi» [9].

Il ruolo principale è affidato a J. Cullin che impersona un soldato dal bislacco nome Kevin dalla marcata cadenza milanese che cela la propria identità sarda: in realtà si chiama, infatti, Gavino Zoccheddu e porta la Sardegna nel suo cuore, anche se, inizialmente, lo ignora. Nel *cast*, con il ruolo di Badore, troviamo anche uno dei volti comici sardi più noti, B. Urgu, una figura significativa nella storia della commedia sarda che domina tutta la prima parte del girato con una interpretazione magistrale della personalità sarda [10] durante le lezioni di sardità allo spaesato Kevin.

S. Fresi e F. Pannofino, rispettivamente con i nomi di Pino e Dino, interpretano una coppia di agenti segreti che ricevono una soffiata sull'apparente furto della luna che pare qualcuno abbia confiscato, scatenando le ire dei legittimi proprietari americani, forti dell'allunaggio nell'estate del '69. Il film è un vernacolare viaggio immerso in una serie di avventure picaresche, in una Sardegna rurale *sui generis*, tra capre, pecore e pastori, tra reticenze e misantropia, un'opera omaggio che il regista P. Zucca ha voluto sintetizzare nell'originalità: il suo impianto drammaturgico ricalca le strutture del romanzo di formazione, in cui si racconta la crescita interiore di un eroe picaresco [11], verso la scoperta e la riappropriazione di una cultura, di una storia e di un sistema di valori "altri".

Si tratta, dunque, di un viaggio fisico, in grado, però, di cambiare gli orizzonti interiori, metafora emblematica di un cambiamento emotivo. Il regista cagliaritano, già autore del film "*L'arbitro*", conferma di conoscere bene la sua terra, quella di Eleonora D'Arborea e di Gramsci, guidando lo spettatore lungo le grandi distese di roccia calcarea bianchissima e piena di crateri, proprio come la luna, che si trovano sulle coste sarde con una storia semplice e fantastica, surreale e poetica, *per aspera ad astra* o, forse, *per aspera ad lunam*. La superficie lunare appare come una visione mistica,

aleatoria, abitata dai più grandi eroi che hanno solcato la storia della Sardegna, come ideato dalle co-sceneggiatrici B. Alberti e G. Cucciari.

Badore: Quello che Taneddu ti ha detto sulla luna/ è vero/ ma non è tutto// Gavino: Chi sono?//

Badore: Tutti gli altri quando muoiono vanno nell'aldilà/ I sardi invece vanno sulla luna/ Quassù ci sono tutti i nostri eroi// [12].

Nei diversi scambi dialogici del film, si riscontra una commistione di tratti logudoresi e campidanesi, le due macro-varietà regionali della Sardegna, con le quali i personaggi vengono connotati: Badore usa tendenzialmente il logudorese e anche Gavino, talvolta, sembra alternare le due varietà, anche se gli scambi sono così brevi che risulta difficile riconoscere una precisa varietà. Gavino utilizza l'interiezione "*Emmo*" ('Come no!'), tipicamente centro-settentrionale, dal significato affermativo e rafforzativo; Badore domanda al suo allievo quale sia la sua "*zenìa*", cioè provenienza, parentela; Gavino dice di provenire dal "Continente", cioè da una regione diversa dalla Sardegna [13]. La lingua assume il forte valore identitario che contraddistingue i nativi di Sardegna ed è utilizzato in momenti topici del film come nel gioco de *sa murra* [14] in cui gli attori pronunciano i numeri marcatamente in sardo:

- *Séighi/ Chimbe/ Battoro /Sete / Chimbe [..] //* [15].

- *Battoro/ Tres/ Chimbe/ Séighi/ Chimbe //* [16].

La lingua locale entra laddove è impossibile impiegare altri codici: nel gioco della *murra* è abitudine usare il dialetto (uso della lingua obbligato dal contesto) ma sono comunque presenti le agevolazioni per la comprensione dei dialoghi mediante traduzione italiana nei sottotitoli [17].

Un ulteriore caso di studio è il turpiloquio, mezzo adibito a cristallizzare il dialogato sardo in maniera stereotipica: da una parte tale rappresentazione conferma quanto messo in luce in alcune indagini sociolinguistiche condotte in Sardegna, nelle quali è emerso che nelle situazioni comunicative meno controllate o più "emotive" le parlate locali vengono spesso adoperate anche in città, almeno fra le persone non molto istruite; d'altra parte, però, all'interno del film sembra che si voglia fornire l'immagine stereotipata del duro maschio sardo per il quale è quasi normale rivolgersi così tra pari: è il classico modo del contrapporsi tra straniero e sardo che culmina in un fastidio verso gli "altri", evocando sia l'atteggiamento patriottico che il frazionamento campanilistico.

Tra i principali caratteri dell'italiano parlato in Sardegna si evidenziano i fenomeni linguistici reperibili nelle principali varietà di sardo, trasferiti di peso nell'italiano regionale: a questi fenomeni si possono ascrivere, sul piano fonetico, cadenze o intonazioni, abitudini articolatorie relative alla realizzazione di determinati fonemi dell'italiano. Sul piano grammaticale, si può ricordare l'uso esteso del gerundio nelle forme perifrastiche (*sto leggendo*) che, nell'italiano regionale popolare, assumono l'ausiliare essere (*sono scrivendo*) [18]. Sul piano lessicale, si possono citare alcune interiezioni caratteristiche quali "*aiò*", incitativa per 'dai, andiamo'; "*mih*", per attirare l'attenzione su qualcuno o qualcosa; "*bah*!", spesso alla fine di una frase, per accrescerne la forza illocutiva; "*hi*", per esprimere stupore; l'iterazione "*ohi ohi*", per esprimere noia o fastidio [19].

Nella conclusiva scena sulla luna tra tutti gli eroi che hanno meritato di stare lì, Gavino incontra suo nonno:

Gavino: Nonno!//

Nonno: Gavi'/ Como detzides tue a cale parte bi stare// [20].

L'uso dell'allocutivo tronco Gavi' entra nell'italiano regionale di Sardegna, fenomeno molto comune sia in logudorese che campidanese ma non esclusivo dell'Isola in quanto comprovato anche nei dialetti centro-meridionali (romano, pugliese, napoletano) ed insulari (siciliano):il fenomeno è ampiamente documentato dagli autori sardi, in particolare nel dialogato. Il sardo predomina anche nell'onomastica e toponomastica: di grande interesse è il nome di Badore (Salvatore) in quanto il suo significato potrebbe, qui, ricondursi al valore della missione che gli è stata affidata e che, attraverso una disamina più attenta, avrebbe come obiettivo ultimo quello di proteggere la Sardegna dall'attacco americano, qualora non si scoprisse il proprietario della luna.

Badore, mentore di Gavino/Kevin, è colui che può salvare la sua amata terra attraverso preziosi insegnamenti destinati a plasmare il finto soldato milanese in un sardo "doc" che porterà a termine una duplice missione, scoprire il proprietario della luna [21] e preservarne la custodia. Altro nome interessante è quello del suo alunno, Gavino, che conosciamo come Kevin per la scelta particolarmente alla moda, qui ridicolizzata, di ricorrere a nomi inglesi: l'abilità che mostra il regista nel riflettere sull'onomastica si può osservare nel passaggio Gavino > Kevin [22].

Per quanto concerne la toponomastica, le riprese del film si sono svolte in diverse città e località reali della Sardegna tra le quali Cagliari, Santu Lussurgiu, S'Archittu e San Salvatore di Sinis. Non mancano, però, toponimi fittizi, come il paese in cui si svolge la missione del soldato, *Cuccurumalu* [23], paesino sopra cui aleggia un'atmosfera sinistra, risultante della visione statunitense.

In definitiva, il film vuole insegnare ai sardi a non essere vittima di sé stessi, dei propri complessi di inferiorità, attraverso uno sguardo fanciullesco, che distingue il giusto dall'ingiusto senza filtri e sovrastrutture, uno sguardo che consente di ironizzare e giocare sul tema della sardità, senza che questo risulti offensivo per lo spettatore "diretto interessato", per farsi beffe della propria stessa leggenda identitaria.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Note

[1] Si riscontrano solo la presenza del siciliano (ridotto a forme pressoché italianizzate di catanese) e l'impiego, nettamente più raro, del sardo, il cui unico celebre esempio è "*Padre Padrone*" di P. e V. Taviani. Il film ha come protagonista G. Ledda, un giovane pastore analfabeta, con unico codice il sardo. Poiché viene privato dal padre della possibilità di studiare, acquisisce solamente i dettami del lavoro pastorale, nonostante sia ardente la sua fame di sapere e il desiderio di imparare a leggere e scrivere. La vera protagonista del film è, dunque, identificabile con la difficoltà di integrazione sociale, culturale, ma soprattutto linguistica, del giovane protagonista.

[2] Il film mostra l'imponenza della diga sin nei particolari come gli impianti idroelettrici che, attraverso il duro lavoro di aratura e semina dei campi, hanno reso colonizzabili quarantamila ettari del Campidano di Oristano. Le immagini suggeriscono l'impegno della costruzione di una città dal nulla alle masserie e alle prime case, alle strade ordinate, alla nuova chiesa. Le ultime inquadrature sono dedicate al mercato, all'esposizione delle merci, ai volti delle donne che lo frequentano.

[3] Insieme di peculiarità, utopiche o distopiche, che rendevano il viaggio in Sardegna un'avventura affascinante e coinvolgente, solleticando l'esotica *curiositas* dei visitatori.

[4] Esemplare, a tal proposito, è la protagonista del film "*Cenere*", ispirato al romanzo della Deledda, che si reca presso un ruscello per dissetarsi, sdraiata sul prato, alla stessa maniera di una bestia.

[5] Nel 1961 esce "*Banditi a Orgosolo*" di V. De Seta: il regista si approssima all'ambiente sardo in qualità di osservatore neutrale, offrendo all'Isola un momento per rappresentarsi e confrontarsi con la propria immagine, attribuendole, così, un valore identitario.

[6] In modo particolare le miniere e l'industria petrolchimica che stravolgevano il volto dell'Isola con paesaggi para-fantascientifici, trasformavano radicalmente le abitudini di vita: il pastore diventava operaio, il paese si svuotava per riversarsi sulle città.

[7] L'espressione *Nouvelle Vague* (*Nuova letteratura sarda*), viene impiegata per indicare quel fenomeno comprendente le opere letterarie di autori sardi contemporanei, a partire da circa gli anni Ottanta del Novecento. Si può definire, non tanto come un movimento o una aggregazione, bensì come un fiorire di opere di autori, di cinema, teatro e altre produzioni artistiche, che condividono temi, generi e stili, ambientati per lo più in Sardegna, talvolta impiegata come protagonista delle narrazioni. Tale denominazione si deve, inoltre, allo stupore derivante dal successo riscosso da queste opere, delle quali si osservano la qualità e quantità, tanto da essere tradotte in molte lingue.

[8] Non è semplice cogliere le ragioni di questo inaspettato successo della letteratura sarda contemporanea, questione in merito alla quale i critici si sono variamente espressi. La Sardegna non genera più stupore e disagio, ma richiama piuttosto l'interesse del pubblico, degli autori e della critica. Lo stupore che evoca è da intendersi in senso positivo, in quanto incentiva la scoperta delle svariate sfaccettature della Sardegna: *Nouvelle vague* è un marchio pubblicitario, all'interno del quale si possono facilmente miscelare fenomeni, talvolta anche molto diversi tra loro.

[9] Cfr. D. S. Antonini, *L'uomo che comprò la luna, recensione: una irriverente commedia d'autore*, https://www.spettacolo.eu/luomo-che-compro-la-luna-recensione/ (url consultato il 5.5.21).

[10] Trascurate le sue doti di cabarettista ed intrattenitore locale, Urgu costruisce il suo personaggio con una sensibilità speciale e basta un cambiamento nello sguardo per sprofondare l'umorismo in una melanconia infinita. Benito è il sardo tipico per antonomasia (lui direbbe per Antonio Masia), sintetizza al meglio tutti i *cliché* sulla sardità, deformandoli ed estremizzandoli, grazie alla sua ironia e al suo particolare uso della lingua, al confine fra sardo e italiano regionale, ripescati dal linguaggio comune ed assemblati in maniera esilarante, da aurorale "alfiere" della lingua sarda.

[11] Penso, ad esempio, alle tante similitudini con il romanzo picaresco spagnolo per eccellenza, il "*Lazarillo de Tormes*". Nel senso più pieno del termine *picaro* (colui che becca, nutrendosi di piccole porzioni di cibo) il protagonista affronta un *iter* a tappe nella ricostruzione della sua identità isolana, girovagando prima e scalando gradualmente tutti i livelli poi. Il Lazzaro spagnolo fronteggia le soglie della sua vita alla ricerca del suo posto nel mondo, Gavino per la ricomposizione del *puzzle* delle sue origini.

[12] Film, min. 01:18:44.

[13] Si tratta di un regionalismo lessicale, impiegato dai sardi per indicare la terraferma dello stivale e, più in generale, impiegato dagli isolani, come gli inglesi nei confronti dell'Europa. Qui l'uso dell'aggettivo sta a figurare la prospettiva del sardo in opposizione agli "stranieri", condita da un tono quasi dispregiativo.

[14] Un gioco educativo, matematico e divertente tipico della Sardegna, praticato dal giovane all'anziano: si sceglie una mano (destra o sinistra) e si pronuncia un numero a piacere da 2 a 10. Vince chi riesce a indovinare la somma delle dita che un giocatore ha scelto di presentare più quella del suo avversario. Ad esempio se si opta per il numero 7, devono uscire rispettivamente il numero 4 da una mano e il 3 dall'altra (o 5+2), altrimenti vengono fuori numeri non corrispondenti a quello indicato in partenza, (2+3 o 1+5 che danno 5 e 6). È una competizione dalle origini antichissime, risalenti agli egizi, greci e romani che la definivano *nobilissum digitorum ludus*.

[15] Rispettivamente i numeri: sei, cinque, quattro, sette, cinque.

[16] Quattro, tre, cinque, sei, cinque.

[17] L'uso dei sottotitoli è significativo in quanto diventa indispensabile per la circolazione di un film che ha avuto un successo nazionale ed è quindi pensato anche per un pubblico che si presume non abbia familiarità con il sardo: diventa, quindi, interessante mostrare come il testo sardo viene tradotto in italiano.

[18] Ancora, di grande rilievo è l'uso pressoché esclusivo del passato prossimo a scapito del remoto.

[19] A questo proposito, andrà osservato che, in diverse scene del film, si palesa un largo uso di onomatopee e interiezioni, per esempio nella sequenza in cui Gavino scende tra i monti e richiama il gregge di pecore mediante una serie di versi: "*uh*/ *uh*/ *hi*/ *hi*!"; quando sale sull'asino per fuggire dal gruppo di pastori: "*aehh*/ *ehhh*!"; nel finale i pastori: "*Bbrrr*/ *eehh*". Lo sfoggio di queste interiezioni è volto ad emulare l'oralità, il parlato spontaneo, ma incarna anche un modo per richiamare echi e suoni della realtà pastorale in una sorta di ricostruzione teatralizzata.

[20] Film, min. 01:21:10: *G: Nonno!// N: Gavino/ Adesso devi decidere tu da quale parte stare//.*

[21] Il furto è stato opera di un giovane innamorato che desiderava regalare la luna alla sua amata.

[22] Pur non avendo alcun legame etimologico, Kevin è il nome foneticamente più affine a Gavino.

[23] *Talking name*, formato da *cùcuru* ('cima' + *malu* 'cattivo'). Il sostantivo "cima" potrebbe alludere al fatto che il soldato raggiunga il punto d'arrivo della missione per cui è stato incaricato; l'aggettivo "cattivo" potrebbe riferirsi, invece, al "ladro" che si è impossessato della luna.

Riferimenti bibliografici

Antonini, Damiano Salvatore, *L'uomo che comprò la luna, recensione: una irriverente commedia d'autore*, https://www.spettacolo.eu/luomo-che-compro-la-luna-recensione/.

Edwardes, Charles, *La Sardegna e i sardi*, a cura di L. Artizzu, Ilisso, Nuoro, 2000.

Lavinio, Cristina, *Plurilinguismo e colori regionali dell'italiano nella scrittura letteraria*, in *Ead*., *Educazione linguistica e educazione letteraria. Intersezioni e interazioni*, FrancoAngeli, Milano, 2005.

Marci, Giuseppe, *Romanzieri sardi contemporanei*, CUEC, Cagliari, 1991.

Mereu, Myriam, *Cent'anni di solitudine. Analisi della lingua del cinema in Sardegna dal 1916 al 2013*, in *Lingue e linguaggi nel cinema in Italia*, a cura di M. Gargiulo, Aracne, Roma, 2005

Olla, Gianni, *Dai Lumière a Sonetàula. 109 anni di film, documentari, fiction e inchieste televisive sulla Sardegna*, CUEC, Cagliari, 2008.

Pasolini, Pier Paolo, *Empirismo eretico*, Garzanti, Milano, 1972.

Patota, Giuseppe – Rossi, Fabio, *L'italiano al cinema, l'italiano nel cinema*, Accademia della Crusca, Firenze, 2017.

Urban, Maria Bonaria, *Lo stereotipo del sud tra Otto e Novecento. Il caso Sardegna*, in «Incontri. Rivista europea di studi italiani», 26.2 (2011): 50-63.

Alessia Vacca, laureata in Lettere Moderne all'ateneo di Cagliari e specializzata in Filologie e Letterature Classiche e Moderne, si interessa a studi di matrice socio-letteraria di ambito sardo dal Medioevo all'epoca contemporanea. Attualmente è impegnata in un progetto di ricerca sul teatro seicentesco religioso in Sardegna.

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

La mafia secondo Leonardo Sciascia

di *Francesco Virga*

Noi sappiamo cos'è la mafia in Sicilia [1].

Ricorre quest'anno il centenario della nascita e il 32° anniversario della morte di Leonardo Sciascia (1921-1989). Gli anniversari sono i momenti peggiori per parlare o scrivere criticamente di un autore. Sciascia, peraltro, è stato un autore che ha sempre amato le polemiche ed è stato uno dei più grandi polemisti del 900. Anche per questo non meritava di essere sommerso da un diluvio di parole retoriche. Ma così va il mondo, cosicché anche quelli che, fino a poco tempo fa, dicevano e scrivevano che era giunta l'ora di smettere di leggerlo, si sono uniti al coro delle celebrazioni.

Sciascia, con Pasolini, è stato uno degli autori più controversi del 900. Negli ultimi vent'anni della sua vita, almeno a partire da *Il contesto* (1971), è stato attaccato da più parti: Gerardo Chiaromonte ed Emanuele Macaluso gli hanno dato del *qualunquista* [2]; Giorgio Amendola nel 1977 l'ha chiamato vigliacco e disfattista [3]; *L'affaire Moro*, oggi glorificato, quando uscì nel 1978, ignorato

e incompreso da tanti, condusse Eugenio Scalfari ad evocare *La trahison des clercs*; non parliamo del putiferio che scatenò nel 1987 l'articolo pubblicato dal principale quotidiano nazionale, con il titolo redazionale, *I professionisti dell'antimafia*.

Si arrivò a dire che era stato "stregato" dalla mafia; e non si è voluto capire che in tutte le sue opere Sciascia ha messo alla berlina ogni forma di cultura mafiosa (da quella espressa da Capuana e Pitrè a quella di Don Peppino Genco Russo).

In questo articolo focalizzerò la mia attenzione su un testo poco noto dello scrittore siciliano. Eppure si tratta della sua prima articolata riflessione sul fenomeno mafioso, come indica il suo stesso titolo *La Mafia.* Il pezzo uscì nel lontano 1957 sulla combattiva rivista *Tempo Presente* di Ignazio Silone. Per raccoglierlo qualche anno dopo nel suo primo libro di critica letteraria e di costume *Pirandello e la Sicilia (*Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta 1961).

Sciascia non ha mai amato essere considerato un *mafiologo;* eppure non conosco scrittori che hanno scritto quanto lui sulla mafia e sulla cultura mafiosa. A lui dobbiamo soprattutto l'idea originale secondo cui il vero spirito mafioso si annida in ogni forma di potere assoluto. Per questo non conosce confini geografici e ha avuto nella storia molteplici incarnazioni, dagli antichi Tribunali della Santa Inquisizione ai più recenti campi di concentramento e *gulag.*

Sciascia comincia a scrivere di mafia in anni in cui pochi ne parlavano e molti ne negavano perfino l'esistenza. Lo ricorderà lo stesso Autore, con un po' di civetteria, un anno prima di lasciarci:

«Ho dovuto fare i conti da trent'anni a questa parte prima con coloro che non credevano o non volevano credere all'esistenza della mafia e ora con coloro che non vedono altro che mafia. Di volta in volta sono stato accusato di diffamare la Sicilia e di difenderla troppo. […]. Non sono infallibile, ma credo di aver detto qualche inoppugnabile verità. Ho 67 anni, ho da rimproverarmi e da rimpiangere molte cose; ma nessuna che abbia a che fare con la malafede, la vanità e gli interessi particolari. Non ho, lo riconosco, il dono dell'opportunità e della prudenza. Ma si è come si è» [4].

Leonardo Sciascia ha studiato la mafia con la stessa libertà e la stessa passione che ha attribuito ad uno dei maggiori studiosi siciliani di tradizioni popolari: «In piena libertà, senza quelle remore, quelle preoccupazioni, quelle direttrici (e quei disguidi) che la carriera accademica impone, da anni Antonino Uccello studia le tradizioni popolari siciliane» (Leonardo Sciascia, *Quaderno*, Palermo 1991: 116-119). Anche per questo Sciascia ha potuto dire sulla mafia quello che gli storici accademici non hanno mai voluto o potuto dire.

Mafia siculo-americana, Razza e storia, Mafia e classi dirigenti

Il filologo Paolo Squillacioti, che ha curato la nuova edizione Adelphi delle Opere di Leonardo Sciascia, nel 2010 ha raccolto nel volume *Il fuoco nel mare* un gruppo di *racconti dispersi* (1947-1975) del nostro scrittore. Tra questi almeno tre, più o meno direttamente, fanno riferimento al fenomeno mafioso: *Il signor T protegge il paese* (1947); *10 luglio 1943; Una kermesse* (1949). I tre racconti, inediti fino al 2010, descrivono con realismo la vita quotidiana di Racalmuto (AG) tra gli ultimi mesi di regime fascista, lo sbarco a Licata del 10 luglio 1943 delle truppe anglo-americane e l'ingresso dei soldati americani a Racalmuto. In uno di questi racconti si nota con arguzia: «gli storici possono rompersi la testa, a tentare di capire come mai un segreto rigorosamente custodito al vertice degli eserciti alleati (lo sbarco in Sicilia) non fosse per tanti siciliani un segreto» [5]. I tre racconti anticipano quanto lo stesso autore scriverà ne *Le parrocchie di Regalpetra* (Laterza 1956), descrivendo l'insediamento di un pregiudicato mafioso a sindaco di Racalmuto, con la copertura dei nuovi padroni americani. L'episodio, come vedremo, lascerà un segno indelebile nella memoria di

Sciascia. Squillacioti, oltre a rilevare l'importanza che hanno sempre avuto le microstorie nella sua opera, ricorda anche queste sue parole: «la letteratura […] sempre detiene e comunica più verità di quelle discipline che si ritiene attingano alla più oggettiva verità» [6].

Ma, l'anno successivo alla pubblicazione delle *Parrocchie,* Sciascia pubblica nella rivista *Tempo Presente* di Ignazio Silone un lungo articolo intitolato *La mafia.* In questo articolo, che ha la forma di un vero e proprio saggio, si trova la prima organica espressione dell'originale concezione sciasciana del fenomeno mafioso. Lo scrittore articola e sviluppa il suo pensiero a zig zag in modo polemico e problematico. Prende le mosse da una intervista concessa al quotidiano milanese *Il Giorno*, nell'estate del 1956, dall'allora Presidente della Regione Siciliana, Giuseppe Alessi. In un momento storico in cui «Palermo pareva diventata la Chicago dei tempi del proibizionismo», osserva Sciascia, l'on. Alessi, con «allarmante candore», pur riconoscendo i mali della sua Isola, invita l'intervistatore a guardare "la mafia del nord" coi suoi aggiotaggi e giochi di borsa:

«Come l'Alessi, sono molti i siciliani che in buona fede riducono la mafia a sporadici fatti delinquenziali e ritengono che sia un'offesa alla Sicilia ammettere l'esistenza di un'associazione per delinquere con vasto raggio d'azione e con precisi addentellati nella vita pubblica. Sono sicuro […] che l'Alessi, vivendo tra Caltanissetta e Palermo e con la sua notevole esperienza di avvocato penalista, non ignora le vere proporzioni del fenomeno, né le collusioni ormai universalmente riconosciute tra mafia e classe dirigente» [7].

A questo punto Sciascia passa ad analizzare criticamente due libri editi nel 1956 che affrontano, da due diversi punti di vista, lo stesso tema. Il primo, intitolato *La Mafia,* opera del giornalista americano Ed Reid, era stato pubblicato in Italia dall'editore Parenti e si avvaleva anche di una importante Prefazione di Piero Calamandrei. Secondo Sciascia Reid tende a dilatare la materia e in certi punti a romanzarla. Ma coglie un elemento di verità laddove individua lo stretto legame esistente tra la mafia siciliana e quella americana. Il legame è rafforzato dal continuo flusso di emigrati siciliani negli USA. È stata accertata, infatti, la necessità di un'organizzazione clandestina per far partire dalla Sicilia, e assicurare loro solidale ricezione in America. Risulta, infatti, che gran parte degli emigrati negli Usa dovevano rendere conto alla Giustizia italiana:

«uomini che vivevano *alla costa* perché ricercati o per vocazione al brigantaggio vero e proprio, omicidi abigeatari e ricettatori che da un momento all'altro temevano che il braccio della legge dovesse piombare su di loro, pregiudicati che – a ragione o a torto – si sentivano costantemente pesare lo sguardo del carabiniere […]. Si capisce che, stante la potenza che i mafiosi siciliani venivano acquistando in America, non potevano fare a meno di rivolgersi a loro anche gli onesti che la miseria costringeva ad emigrare: e non è certo che, una volta in America, venissero avviati a un lavoro onesto» [8].

Particolarmente interessante appare una digressione che dimostra la profonda conoscenza di Leonardo Sciascia della psicologia sicula:

«Personalmente, dalla conoscenza di molti siciliani d'America, ho tratto l'impressione che in loro il fatto di far parte della mafia o di doverla subire assume un valore, direi, legalitario. Associandosi a un pragmatismo elementare, a una religione del benessere e della ricchezza, alla mistica della *concorrenza,* nel povero bracciante siciliano trapiantato negli Stati Uniti, il concetto di mafia è ben lontano dal perdere quel carattere *morale* che persino Vittorio Emanuele Orlando aveva avallato. Il siciliano d'America ha subìto una specie di arresto psicologico e morale al momento, indubbiamente traumatico, in cui a causa della povertà o della persecuzione della legge è stato costretto ad emigrare» [9].

Notevole appare anche quest'altra osservazione critica che tornerà in altri testi dello scrittore di Racalmuto:

«Così come il suo dialetto non ha subìto evoluzione (chi volesse comporre un lessico di parole ormai in disuso – per esempio *burcetta* per forchetta, *bunaca* per giacca, *muccaturi* per fazzoletto, ecc. – dovrebbe cercare tra i siciliani d'America), così come la Sicilia è ferma nel suo ricordo, sicché tornandoci si stupisce oggi di trovare l'elettricità e l'acqua e la radio nelle case, così la mafia è rimasta per lui quella che era 40 anni or sono» [10].

Sciascia si mostra anche consapevole del peso politico della mafia negli USA. Mentre nella vecchia Sicilia il controllo capillare del territorio e del voto si esercita in modo artigianale, nella *little Italy* esso ha ormai assunto modalità industriali.

Ma, di fronte ad una affermazione di tipo razzista del giornalista americano, Sciascia prende immediatamente le distanze, sollevando una fondamentale questione di metodo di cui appare evidente l'origine gramsciana [11]: «non è partendo dalla razza che si può gettar luce sul fenomeno: bisogna, ancora e sempre, partire dalla storia e risolverlo in essa»[12].

A questo punto Sciascia propone una sommaria storia della mafia, sostenendo che essa, da fenomeno rurale, quale era originariamente in Sicilia, in America è diventata «espressione deteriore del capitalismo industriale» pur rimanendo «fedele alla classe padronale»: così, mentre in Sicilia difendeva il feudo dalla fame di terra dei contadini, negli USA sovrintende a «forme sanguinose di crumiraggio» (ivi: 167-168).

Sciascia, in questo saggio, mostra di aver fatto sua la lettura di classe dei sociologi marxisti; arriva persino ad affermare che «dove la coscienza di classe manca, la mafia riesce a sostituirsi al sindacato» (ivi: 169). Eppure non manca di mostrare la sua maggiore duttilità riconoscendo la necessità di «considerare un'infinità di scarti e di eccezioni: per esempio, a Bagheria, in provincia di Palermo, la mafia ha agito da ente di riforma, grazie alla paura che ha saputo incutere nei proprietari latifondisti, ha creato la piccola proprietà» (ivi:168). Tuttavia, pur consapevole dei rischi connessi ad ogni generalizzazione, propone una definizione della mafia che riterrà ancora valida più di vent'anni dopo:

«una associazione per delinquere, con fini di illecito arricchimento per i propri associati, che si pone come elemento di mediazione tra la proprietà e il lavoro; mediazione, si capisce, parassitaria e imposta con mezzi violenti» [13].

Per spiegare l'alzata di testa della mafia alla fine della seconda guerra mondiale, dopo i duri colpi che le aveva inferto il regime fascista [14], lo scrittore siciliano se la prende con le truppe anglo-americane sbarcate a Licata il 10 luglio del 1943. Secondo Sciascia, infatti, quando gli Americani sbarcano in Sicilia, una delle prime cose che fanno è quella di insediare nei Comuni i mafiosi più noti; da quel momento tutti comprendono che «la mafia avrebbe avuto una specie di estate di S. Martino» e aggiunge:

«Sarebbe interessante fare un elenco di tutti i capimafia che sotto l'AMGOT trovarono cariche e prebende; e dire come, sotto così esperte mani, subito si organizzò il mercato nero. C'è da chiedersi se ufficiali di Stato Maggiore non portassero, insieme ai piani dello sbarco, precise liste di *persone di fiducia* che – guarda caso! – erano poi il fiore dell'onorata società: nel qual caso avremmo la prova migliore della potenza della mafia americana e del rapporto da questa costantemente mantenuto con la mafia siciliana» [15].

Nelle pagine seguenti Sciascia si sofferma ad analizzare il caso del boss mafioso Vito Genovese, di cui si occupa Ed Reid nella parte centrale del suo libro evidenziando, in particolare, le coperture politiche ricevute da parte del colonnello Poletti, Responsabile dell'AMGOT a Palermo. Il Poletti nel 1993 ha rilasciato al prof. Gianni Puglisi una incredibile intervista in cui, per smentire le accuse che gli sono state rivolte, arriva ad affermare, nel vecchio stile mafioso, che «la mafia è un'invenzione intellettuale» [16].

Proprio mentre scrivo queste righe, ricevo il primo numero del trimestrale *Studi Storici Siciliani*, diretto da Gero Difrancesco e Marcello Saija, stampato a Caltanissetta il 25 gennaio 2021. Colpisce la bella foto inedita che illustra la copertina della rivista. Come spiega Gero Difrancesco la foto, scattata da un fotografo amatoriale, ritrae i protagonisti dell'incontro che si tenne a Mussomeli (CL), il paese di Don Peppino Genco Russo, tra la fine del 1943 e gli inizi del 1944, tra il maggiore inglese D. Morley Fletcher, comandante dell'AMGOT della Valle del Platani, il prefetto di Caltanissetta Arcangelo Cammarata, i sindaci e i maggiorenti del territorio sottoposto alla giurisdizione dell'*Allied Military Government.*

Nella foto sono riconoscibili, tra gli altri, accanto al Prefetto, il famoso Don Calò Vizzini*,* sindaco di Villalba (CL), capo riconosciuto della mafia siciliana. Difrancesco, oltre ad evidenziare che tra i Sindaci e i Prefetti designati dall'AMGOT molti avevano legami stretti con Cosa Nostra*,* accenna alla fitta rete clientelare tessuta in quel periodo, nella provincia di Caltanissetta, dall'uomo politico democristiano Calogero Volpe, facendo riferimento al libro *Esperienze e riflessioni* (Laterza 1974) di Danilo Dolci [17].

Sciascia rimarcherà più volte, in tempi e luoghi diversi, il contributo decisivo dato dall'AMGOT, tra il 1943 e il 1945, alla rinascita della mafia in Sicilia. Ne parla diffusamente ed ironicamente nel suo *Candido* (1977) e molto seriamente in *Sicilia come metafora* (1979). Ma è particolarmente incisivo in una delle sue ultime interviste quando afferma:

«la mafia, che era stata combattuta dal fascismo – due mafie non avrebbero potuto coesistere – si è avvantaggiata dallo sbarco americano in Sicilia. Insediati dagli americani in posti chiave delle istituzioni, i mafiosi, oltre al prestigio, hanno esercitato un potere politico quotidiano: presiedevano alla distribuzione di pane e viveri, offrivano coperte, fornivano la penicillina, il 'rimedio miracoloso' di cui è difficile oggi immaginare cosa poteva significare in quel tempo. Il pane, la penicillina, le coperte …ecco il potere di cui i mafiosi si erano trovati investiti dagli americani» [18].

Evidentemente ha lasciato il segno nella sua memoria la scena vista coi propri occhi nel 1943 a Racalmuto, quando delinquenti e mafiosi cominciarono a gridare "*Viva la libertà!"* e *"Viva la repubblica stellata!"* subito dopo essere stati liberati dalle forze americane di occupazione [19].

La Mafia agrigentina

La parte conclusiva del saggio sciasciano del 1957 è dedicata all'analisi del libro del Maggiore dei Carabinieri, Renato Candida, comandante del gruppo CC di Agrigento, pubblicato l'anno precedente. Si tratta di un testo importante, ricco di dati di prima mano, frutto dell'osservazione diretta di un ufficiale dell'Arma che, non a caso, dopo la pubblicazione del libro verrà trasferito nel nord Italia. Sciascia tornerà a parlare del lavoro del Candida nel novembre del 1988, in un suo importante articolo pubblicato su *La Stampa*, poi raccolto insieme ad altri nel libro *A futura memoria (se la memoria ha un futuro*), dove ne fa un gran bel ritratto (ivi: 161-164).

Secondo Sciascia i libri di Candida e di Reid si integrano e si completano a vicenda. La tesi del Reid – che la mafia nelle sue diramazioni internazionali abbia in Sicilia la sua base centrale – anche se non comprovata dal Candida viene avvalorata almeno per quel che riguarda l'identità di metodi usati. Quando il Candida dice che «l'evoluzione mafiosa, in senso economico, abbraccia quanti più campi è possibile: dal commercio della birra [...], della frutta, della carne da macello, delle sigarette da contrabbando, del pesce, della verdura, dello zolfo e sottoprodotti, del salgemma; agli appalti dei lavori stradali, edili, agricoli, minerari e, infine, alla pseudo-sorveglianza (qui detta *guardiania*)», quando Candida dice questo non si può più dubitare dell'organizzazione unitaria della mafia siculo-americana.

Candida, pur non essendo siciliano, è venuto in Sicilia senza pregiudizi; ed essendo intelligente ha capito presto che la mafia è un problema molto complesso, che non si esaurisce nella fenomenologia delittuosa. Egli sa, ad esempio, che a Favara la mafia prospera in un ambiente sociale molto favorevole, perché la popolazione ha un basso tenore di vita e scarse possibilità di lavoro; a Palma di Montechiaro oltre il 65% della popolazione è analfabeta, migliaia di uomini per tutto l'anno è in ozio forzato; a Siculiana 1600 braccianti lavorano 120 giorni l'anno per 600 lire giornaliere; in tutti i Comuni della provincia agrigentina l'infanzia è brutalmente sfruttata, dodicenni appena vengono strappati all'affetto materno e all'educazione scolastica per essere adibiti a lavori pesanti che logorano il fisico.

La mafia studiata dal Candida è la mafia della provincia agrigentina legata alla terra e alla zolfara ma che si va evolvendo verso forme di delinquenza gangsteristica.

«La tesi principale del Candida è questa: che nessun fatto delittuoso (a parte quelli cosiddetti d'onore: e anche in questi bisogna considerare una notevole 'tara' mafiosa) avviene in Sicilia al di fuori della mafia e che ogni reato contro la proprietà e la persona emana, se non direttamente, almeno con la tacita approvazione della 'onorata società'. O meglio: tutti i delitti *oscuri*, in cui l'identificazione del colpevole è difficile se non addirittura impossibile, sono compiuti, o almeno avallati, dalla mafia (ivi: 175).

A questo punto Sciascia fa una digressione sull'uso che le forze dell'ordine hanno sempre fatto della figura del cosiddetto *confidente* e dell'istituto della pena del *confino*, retti entrambi da rischiosi margini di discrezionalità (ivi: 175-176), che tralasciamo in questa sede per soffermarci, invece sulla scoperta, compiuta dal Candida, di una cosiddetta "mafia di sinistra" che incuriosisce lo scrittore di Racalmuto:

«Di una mafia di sinistra (avendo finora i partiti di sinistra monopolizzato la lotta contro la mafia) nessuno prima del Candida aveva parlato: eppure esiste, e in molti centri dell'agrigentino riesce a battere sistematicamente la mafia di centro-destra. Ciò non toglie che l'essenza della mafia risieda in quell'ideale d'ordine di cui si è detto. Peraltro è da osservare che la scelta di un partito in Sicilia è determinata da circostanze che niente hanno a che fare con un ideale politico (eccezion fatta per il bracciantato agricolo che segue la bandiera comunista con religiosa speranza): rivalità di gruppi, di famiglie o semplicemente di individui; gelosie e invidie (ivi: 177-178).

Particolarmente originale risulta comunque la conclusione di Sciascia:

«Pur ritenendo valida l'interpretazione classista che le sinistre danno della mafia, sul piano della cronaca non va trascurata la collisione che tra mafia e partiti di sinistra si realizza in certi Comuni dell'agrigentino (ivi: 179)

Inoltre, nel ribadire il rapporto organico esistente tra mafia e classi dirigenti, respinge nettamente la rappresentazione folcloristica che generalmente se ne fa:

«nella fantasia di coloro che non conoscono la Sicilia, la connivenza dei membri della classe dirigente coi mafiosi si configura in convocazioni e riunioni segrete, in un meccanismo deliberatorio e tribunalizio. In realtà tale connivenza si realizza in modo indiretto, attraverso un giro di *amici degli amici* così largo da rendere impossibile un risultato d'indagine che valga veramente a provare il rapporto tra un uomo politico e l'associazione mafiosa. […]. Qualche uomo politico ha creduto, agli inizi della propria carriera, di potersi servire della forza elettorale della mafia con machiavellica disinvoltura, con la riserva mentale di non corrispondere, una volta eletto, agli impegni, peraltro non espliciti, in cui veniva a cadere (ivi: 179-180).

Per concludere con un'affermazione profetica che, non a caso, ricorderà più volte negli anni successivi:

«in Sicilia la mafia è una forza. […]. Se dal latifondo riuscirà a migrare e a consolidarsi nella città, se riuscirà ad accagliarsi intorno alla burocrazia regionale, se riuscirà ad infiltrarsi nel processo d'industrializzazione dell'isola, ci sarà ancora da parlare, e per molti anni, di questo enorme problema (ivi: 180).

Note

[1] Affermazione di Leonardo Sciascia nel corso della tavola rotonda, organizzata dal settimanale L'Espresso, il 12 novembre 1970, tra lo scrittore di Racalmuto, Michele Pantaleone e il Presidente della Commissione antimafia Francesco Cattanei. Il testo integrale degli interventi, svolti nel corso del confronto, è stato riprodotto da Gino Pantaleone in appendice al suo libro*, Servi disobbedienti,* Dario Flaccovio Editore, Palermo, 2016: 205-219.

[2] Si rimanda al riguardo all'ottima antologia critica curata da Antonio Motta, *Leonardo Sciascia: la verità, l'aspra verità,* Lacaita Editore, Manduria 1985: 367-444. A queste critiche Sciascia replicò in un articolo, poco noto, intitolato *A proposito del mio qualunquismo,* pubblicato nel 1973 dalla rivista *Quaderni siciliani.*

[3] Cfr. Aa.Vv., a cura di Domenico Porzio, *Coraggio e viltà degli intellettuali,* Mondadori Milano, 1977.

[4] *La Stampa*, 6 agosto 1988, ora in Leonardo Sciascia *A futura memoria (se la memoria ha un futuro),* Bompiani Milano 1988: 154.

[5] Leonardo Sciascia, *Il fuoco nel mare. Racconti dispersi (1947-1975),* a cura di Paolo Squillacioti, Adelphi Milano, 2010: 175.

[6] Ivi: 186.

[7] L. Sciascia, *La mafia* (1957) ora in *Pirandello e la Sicilia,* Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta 1961: 163-180.

[8] Ivi: 166.

[9] Ibidem.

[10] Ivi: 166-167. Questo passo del ragionamento di Sciascia mi fa tornare alla mente un altro dello stesso autore scritto nel 1972 a proposito del dialetto usato dal poeta di Aliminusa (PA), Giuseppe Giovanni Battaglia: «Un dialetto integrale e lontano, come una restituzione alla memoria, all'infanzia, alla vita dei nostri paesi, all'interno dell'isola come erano tra le due guerre; e da far pensare anche alla parlata dei nostri emigrati che tornano dopo mezzo secolo, alle parole che hanno conservato come in vitro», Leonardo Sciascia, Prefazione a G.G. Battaglia, *La piccola valle di Alì,* Flaccovio, Palermo 1972.

[11] Rinvio ad un nostro precedente saggio, pubblicato in questa stessa rivista (*Dialoghi Mediterranei*, n. 25, maggio 2017) http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/leonardo-sciascia-e-lottimismo-della-scrittura/, dove abbiamo ampiamente documentato l'influenza di Antonio Gramsci nell'opera sciasciana.

[12] Ivi: 167.

[13] Ivi: 168. Lo stesso Sciascia, nel settembre del 1982, sul *Corriere della Sera*, richiamerà questa sua lontana definizione considerandola ancora attuale.

[14] Sciascia ha riconosciuto che il fascismo è riuscito a togliere potere alla mafia: «il popolo vide nelle gabbie delle assise capimafia e protettori; [...] temibili pistoleri presero la via dell'emigrazione clandestina; uomini che facevano tremare paesi interi tremarono di davanti alle squadre di Mori, lo stesso don Calogero Vizzini fu

visto nel vagone cellulare, diretto al confino. Il mito della mafia cadde; il termine *mafioso* acquistò sfumature di disprezzo e di scherno» (ivi: 170).

[15] Ivi: 170. Sull'AMGOT (*Allied Military Government of Occupied Territories*) che, sotto la guida del colonnello americano Charles Poletti, gestì l'amministrazione della Sicilia occidentale, all'indomani dello sbarco a Licata delle truppe anglo americane, esiste un'ampia e controversa letteratura. In tempi di dilagante revisionismo storico non può sorprendere che il punto di vista di Leonardo Sciascia, confermato da mille documenti e testimonianze, sia stato messo in discussione, tra gli altri, da Salvatore Lupo, Rosario Mangiameli e Pasquale Marchese. Ma Giuseppe Casarrubea e Nicola Tranfaglia, anche tramite i documenti desecretati dal vecchi servizi segreti americani e inglesi, hanno dimostrato i contatti esistenti tra autorità USA e alti esponenti di Cosa Nostra prima dello sbarco in Sicilia. Comunque sulla delicata questione dei rapporti tra apparati statali e Cosa Nostra rimane sicuramente ancora tanto da accertare e nessuno può avere la pretesa di possedere la verità assoluta.

[16] cfr. Aa. Vv. *I protagonisti. La storia dell'Italia attraverso i siciliani illustri. Gli anni difficili dell'autonomia.* S.T.ASS Palermo, 1993: 13-46. Pubblicazione a cura della Regione Siciliana e dell'Università degli Studi di Palermo in occasione del Convegno di Studi svoltosi nel Palazzo Chiaramonte (Steri) di Palermo il 5-21 maggio 1993

[17] Sarà proprio il sociologo triestino, nei primi anni sessanta del secolo scorso, a coniare l'espressione "sistema di potere clientelare-mafioso" e a documentare il suo invadente peso nella Sicilia occidentale. Ma le sue denunce inviate alla prima Commissione Parlamentare sul fenomeno mafioso, istituita con legge n. 1720/6 del 20 dicembre 1962, e successivamente raccolte nel volume *Chi gioca solo* (Einaudi 1965), faranno un buco nell'acqua. Anzi, a seguito delle querele avanzate dagli onorevoli Bernardo Mattarella, Messeri e Calogero Volpe, Danilo Dolci verrà condannato, nei tre gradi di giudizio, per diffamazione, e il suo libro verrà tolto dalla circolazione. Non ho mai ben compreso le ragioni della rottura tra Danilo Dolci e Leonardo Sciascia, dopo l'iniziale e promettente collaborazione tra i due, sancita dalla partecipazione di Sciascia al Convegno Internazionale di studi svoltosi nel 1960 a Palma di Montechiaro, e la loro successiva collaborazione con il giornale L'ORA. Non credo che tutto si possa spiegare con l'incompatibilità caratteriale indicata da Vittorio Nisticò in *Accadeva in Sicilia. Gli anni ruggenti dell'ORA di Palermo,* Sellerio Palermo, 2001.

[18] Il passo sopra citato è tratto dall'intervista rilasciata da Sciascia a James Dauphiné alla fine del 1987. La traduzione italiana di questo importante documento si trova nella rivista *Linea d'ombra,* n. 65, novembre 1991: 37-47.

[19] Leonardo Sciascia, *10 luglio 1943* in *Il fuoco nel mare. Racconti dispersi*, op. cit.: 179.

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 Gramsci* (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 giorni* (2012); *Giuseppe Giovanni Battaglia, un poeta corsaro*, in Aa. Vv. *Laicità e religiosità nell'opera di G.G. Battaglia* (2018).

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

L’impatto della pandemia sulla salute dei migranti

di *Elisa Vischetti*

La pandemia da Covid-19 ha colpito in modo disuguale: con il contagio, con i drammatici effetti sulla salute, con le conseguenze sociali e con quelle economiche. Le principali disuguaglianze si stanno determinando nelle vite delle persone più fragili e più vulnerabili. Per tutte le società occidentali la pandemia ha rappresentato un momento di crisi inattesa, caratterizzata da un improvviso vuoto di sicurezza e inaspettato rischio per la salute e per la vita, che ha evidenziato incertezze scientifiche e culturali ma soprattutto ha messo in luce le insicurezze dello stato sociale e le inadeguatezze delle opportunità di equità. Un’insicurezza generalizzata che è stata tanto più significativa per chi vive in condizioni di molteplici vulnerabilità come i migranti, i senza fissa dimora, persone in contesti di assoluta povertà. I migranti in Italia erano già esposti prima della pandemia a significative situazioni di disuguaglianza e forti limitazioni nell’accesso al diritto alla salute. Questa nuova crisi, economica e sociale, sfida le capacità della nostra società di essere equa ed inclusiva e di promuovere i processi di integrazione e di accesso ai diritti, per tutti.

Le pandemie sono un fenomeno ricorrente nella storia dell’uomo, anche contemporaneo, purtroppo anche a seguito dell’ampia diffusione su scala globale della biomedicina che tante ne ha evitate grazie all’uso delle vaccinazioni di massa e alle moderne strategie di sanità pubblica. Tuttavia, la pandemia in corso presenta delle caratteristiche peculiari del nostro tempo. È la prima nel ventunesimo secolo a colpire in modo così massiccio il ricco e sviluppato Occidente, che quasi distaccato dal resto del mondo sembrava vivere in una bolla di presunta e ostentata sicurezza. È stata una pandemia amplificata ed accelerata da dinamiche di contatto, locale, nazionale e transnazionale, caratteristiche della società globalizzata. La diffusione del virus è avvenuta in modo quasi simultaneo su tutto il

globo, in ragione della rapidità e dell'intensità dei movimenti proprî del nostro tempo su tutti i livelli di scala territoriale.

La pandemia in corso oltre che costituire un fenomeno di emergenza sanitaria ha comportato indubbi cambiamenti di ordine sociale ed economico. In un'ottica di salute globale è importante considerare l'insieme di queste trasformazioni, cercando di comprendere l'impatto che hanno avuto e che stanno continuando ad avere sulla vita delle persone. La salute, intesa come stato bio-psico-sociale della persona, è influenzata dal ruolo dei determinanti sociali. È una salute multidimensionale in cui una circolarità di fattori influenzano e determinano il benessere delle persone. Nelle società occidentali i processi di integrazione sociale e sanitaria della popolazione immigrata si sono innestati ed evoluti in una cornice di marcate disuguaglianze socio-economiche. A queste si sommano ulteriori condizioni di svantaggio imputabili ad un'integrazione ancora parziale e frammentata, così da porre importanti sfide in termini di equità.

La crisi sociale ed economica che sta accompagnando la pandemia, come ogni evento in grado di determinare delle fratture storiche nel vivere sociale, non solo ha aumentato le pregresse disuguaglianze ma ha anche amplificato la vulnerabilità di gruppi già soggetti a condizioni di precarietà.

La trasformazione dei flussi migratori

In un quadro di generale ipertrofia della mobilità umana, le restrizioni messe in atto dagli Stati per rallentare la circolazione del virus hanno avuto un significativo impatto in termini di mobilità internazionale. La chiusura delle frontiere in entrata e in uscita, congiuntamente agli effetti economici e sociali dell'emergenza sanitaria, ha avuto conseguenze rilevanti sui movimenti migratori e sulle condizioni di vita dei migranti, anche in Italia.

Il più immediato impatto su scala globale è stato il blocco della mobilità internazionale, quando nella primavera del 2020 il virus aveva raggiunto altissimi livelli di diffusione in tutti i Paesi europei determinando una chiusura completa delle frontiere nazionali addirittura all'interno dello spazio Schengen. Molti migranti sono rimasti bloccati nei Paesi ospitanti ed altri in quelli di transito, con conseguenze a volte drammatiche, si pensi a chi è rimasto nei campi libici in attesa di poter attraversare il Mediterraneo. Su scala globale nel primo semestre del 2020 l'immigrazione non stagionale è scesa del 42%, nel trimestre aprile-giugno addirittura del 72%.

Nel contesto specifico del nostro Paese secondo le stime UNHCR nello scorso anno si sono ridotte quasi del 50% le richieste di asilo che si stima siano state di circa 26 mila. Si sono dimezzati anche i nuovi permessi concessi a cittadini non comunitari nel primo semestre dello stesso anno con una stima intorno alle 43 mila unità.

La chiusura completa delle frontiere, ha comportato anche, non senza determinare delle perplessità in termini di rispetto del diritto internazionale, la chiusura di quella che siamo abituati simbolicamente a pensare come la frontiera di ingresso delle migrazioni, i porti che affacciano sul Mediterraneo. I "porti sicuri" momentaneamente sospesi, circondati da "navi quarantena", sono tornati con i primi caldi del 2020 ad essere la meta desiderata di imbarcazioni di fortuna con a bordo uomini, donne e bambini, che avevano atteso quel viaggio per mesi.

Nei perduranti ritardi della nostra società in termini di accoglienza e ancor più di integrazione, la popolazione immigrata continua a costituire un gruppo sociale esposto ad un maggiore rischio di vulnerabilità sociale e discriminazione. Così, come frequentemente accade nei momenti di crisi collettiva, gli immigrati sono stati presto individuati come "capro espiatorio".

Nel 2020 la popolazione immigrata [1] in Europa costituiva il 12% della popolazione e di questa l'8% era costituita da persone originarie di un Paese esterno all'Unione Europea (questa percentuale esclude anche i nati nel Regno Unito). Inoltre, secondo i dati UNHCR vivono tra Europa e Regno Unito circa tre milioni di persone tra rifugiati e richiedenti asilo e si stima siano presenti circa 4 milioni di migranti "irregolari" (ECDC, 2021).

I flussi migratori verso i Paesi OCSE hanno complessivamente subìto un drammatico calo e l'impatto delle migrazioni sui Paesi di origine è diminuito a causa della riduzione delle rimesse. Numerosi migranti sono rimasti bloccati, più o meno volontariamente, nei Paesi ospitanti, spesso in congiunture economiche precarie aggravate dalle misure emergenziali, senza lavoro o con redditi decurtati. La precarietà si è acuita per lavoratori che erano già esposti a condizioni di maggiori vulnerabilità lavorativa rispetto ai nativi (OCSE, 2020).

Con la crisi innescatasi nel mercato del lavoro, sono aumentati gli spostamenti di ritorno verso i Paesi di origine. In molti hanno perso il lavoro e affrontato rischi di contagio superiori a causa di condizioni di vita più disagiate, così tra questi c'è stato chi ha preferito interrompere o sospendere la propria esperienza migratoria e "fare ritorno a casa". In India – Paese di origine di un gran numero di migranti – dal 3 settembre 2020 sono rimpatriati oltre 1,3 milioni di lavoratori migranti in seguito alle chiusure determinate dalla pandemia da Covid-19 (CSER, 2021).

L'interruzione dei flussi in ingresso legali e le varie restrizioni ai movimenti transfrontalieri, hanno lasciato, come principale opportunità di movimento, i canali dell'attraversamento irregolare delle frontiere. Questa situazione sta probabilmente incrementando i "flussi misti" in cui migranti economici e migranti forzati tendono a confluire in unici flussi irregolari. In Italia al termine del 2020 erano arrivati via mare 34.154 migranti, per lo più concentrati nei mesi da luglio a novembre e con una riduzione drastica nei mesi di marzo e aprile. Nel 2021 sono arrivate via mare, al 31 di maggio, 14.692 persone (Dipartimento per le Libertà civili e l'immigrazione, 2021).

L'impatto sociale e l'impatto economico

La pandemia da COVID-19 è arrivata in un momento cruciale e positivo della storia delle migrazioni internazionali contemporanee. Nell'ambito dei Paesi OCSE erano per certi aspetti progressivamente migliorati l'integrazione lavorativa e l'atteggiamento nei confronti dei migranti nella maggior parte dei Paesi così come l'integrazione scolastica e il successo educativo dei nati da genitori stranieri. L'insieme di questi progressi è stato messo a rischio dalla pandemia. Per questo è importante che la crisi sociale determinata dalla pandemia sia affrontata dalle istituzioni politiche e dalla società civile come un'opportunità trasformativa, in cui i gruppi più vulnerabili, come la popolazione immigrata, non siano lasciati indietro, al prezzo di una grave battuta di arresto dei processi di integrazione.

In Europa, in media, un lavoratore su quattro è nato all'estero. La pandemia, in questo senso ha messo in luce il contributo chiave dei migranti al funzionamento della macchina sociale [2]. Nonostante questa centralità nei gangli della collettività e dell'economia, i migranti fronteggiano attualmente una serie di vulnerabilità supplementari all'interno del mercato del lavoro che ne amplificano la fragilità economica rispetto ai nativi: sono tendenzialmente sovra-rappresentati tra gli assunti con contratti precari e in settori soggetti a ciclicità occupazionale; le condizioni giuridico-amministrative legate ai permessi possono scoraggiare i datori nell'assunzione di migranti. A queste criticità imputabili a meccanismi di mercato, si sommano quelle dovute al gap di integrazione, al razzismo e alla discriminazione, alla fragilità delle relazioni sociali e dei legami di solidarietà con le comunità ospitanti.

Nella media dei Paesi OCSE i migranti che vivono in condizioni di povertà relativa sono il 30% contro il 20% dei nativi, hanno inoltre maggiori possibilità di vivere in abitazioni al di sotto degli standard (il 23% contro il 19% dei nativi) e in contesti di sovraffollamento (17% contro l'8%). La povertà abitativa è un fattore da tenere in particolare considerazione in riferimento all'impatto della pandemia in quanto aumenta in tutta evidenza il rischio di infezione [3]. Inoltre, hanno avuto un minor accesso al telelavoro e sono stati spesso impiegati con condizioni di lavoro non sicure rispetto alle misure di contenimento del contagio.

Secondo i dati EUROSTAT, nel 2020 è aumentata la disoccupazione in tutti i Paesi europei, ma è aumentata maggiormente tra le persone nate all'estero. La perdita di lavoro per gli stranieri ha riguardato anche l'Italia. Un recente studio della Fondazione Moressa (2021) propone un identikit del lavoratore più penalizzato da Covid: «donna, d'origine straniera, precaria e impiegata tra commercio, alberghi e ristoranti». Sul totale dei posti di lavoro persi in Italia tra il 2019 ed il 2020 oltre il 35% è infatti da attribuirsi a lavoratori stranieri e il 24% circa a lavoratrici straniere, che sul totale dei posti di lavoro femminili persi nello scorso anno rappresentano ben il 44%. In tutti i settori gli stranieri hanno pagato la crisi più degli italiani, fa eccezione l'agricoltura (aumentati del 1,4%) che è in questo momento il settore con la maggiore incidenza straniera (18,4%) seguita dall'edilizia (17,1%). Anche per tipologia di contratto gli stranieri sono stati colpiti più degli italiani: tra i dipendenti a tempo determinato, si è registrato un calo del 12,4% tra gli italiani e del 14,6% tra gli stranieri; tra i dipendenti a tempo indeterminato, gli italiani sono aumentati (dell'1,1%), mentre i migranti sono diminuiti (del 3,4%); tra gli autonomi: 2,5% in meno per gli italiani, 9,2% in meno per gli stranieri.

La sproporzione di impatto rispetto alle popolazioni native, ha riguardato trasversalmente tutte le generazioni, compresi i minori. La chiusura delle strutture scolastiche e l'uso della didattica a distanza hanno costituito infatti fattori di svantaggio per i figli dei migranti, rispetto ai loro coetanei figli di cittadini degli Stati di riferimento. La insufficiente disponibilità di risorse economiche per l'accesso a dispositivi e postazioni idonee, le minori competenze specifiche utili al supporto nel lavoro scolastico, hanno determinato uno svantaggio nei periodi di chiusura delle strutture scolastiche, tanto più che circa il 40% dei bambini nati da genitori stranieri non parla la lingua del Paese in cui vive nel contesto domestico.

La pandemia ha ostacolato l'apprendimento della lingua del Paese ospitante e questo è valso anche per gli adulti. Le restrizioni hanno infatti interrotto i percorsi di apprendimento della lingua straniera, anche quando sono stati riavviati ne hanno fortemente rimodulato l'efficacia e la capacità di inclusione in termini quantitativi. Alcuni Paesi hanno introdotto nuove modalità, soprattutto digitali, ma anche l'apprendimento on-line ha dimostrato criticità, non solo rispetto al ruolo della relazione e della socializzazione ma anche in riferimento all'efficacia della didattica, soprattutto per le persone con un livello di istruzione più basso o per chi era appena all'inizio del percorso di apprendimento e di integrazione. L'impatto è stato quindi trasversale e ha riguardato molte sfere del vivere sociale e molteplici aspetti della quotidianità come dell'integrazione sociale, rallentando i processi di inclusione.

In Italia le disuguaglianze di impatto in riferimento al mercato del lavoro, si sono inserite in un quadro generale di disuguaglianze socio-economiche. Volendo sinteticamente descrivere la pregressa disuguaglianza socio-economica per le persone straniere nel nostro Paese, vale la pena segnalare che: i valori di incidenza per le famiglie in condizioni di povertà relativa ed assoluta sono più elevati che per le famiglie italiane, nelle famiglie con almeno un componente straniero e lo sono ancora di più per le famiglie composte da soli stranieri, la situazione si acuisce ulteriormente per le famiglie di stranieri con almeno un minore; per quanto riguarda l'incidenza della povertà assoluta tra gli individui, questa è di quasi cinque volte maggiore tra gli stranieri rispetto agli italiani. Tutti questi valori sono peggiorati nel primo anno di pandemia e le distanze tra italiani e stranieri si sono acuite

(ISTAT, 2021). Ad essere aumentata è anche la distanza tra le occupazioni verso cui si indirizzano gli italiani e quelle destinate alla popolazione straniera, così come tra i livelli di accesso al lavoro in sicurezza.

Durante la prima ondata della pandemia è stata lanciata dal governo italiano una campagna di regolarizzazione straordinaria per lavoratori agricoli e domestici. La campagna ha trovato ampio spazio nel dibattito pubblico in ragione della drammaticità delle condizioni di lavoro di molti migranti che durante la fase di chiusura avevano su di sé il carico del lavoro collegato al rifornimento di cibo. Purtroppo, è stata un fallimento in termini di emersione del lavoro irregolare. Le domande pervenute sono state 200 mila a fronte di 621 mila lavoratori stranieri irregolari presenti sul territorio nazionale. La ragione di numeri così contenuti è da ricercarsi nell'impostazione della norma, incentrata sulla volontà del datore di lavoro, aspetto che ha escluso di fatto le fasce più sfruttate e vulnerabili dei lavoratori irregolari.

Si stima che i migranti sfruttati in agricoltura siano circa 450 mila unità. Durante l'emergenza Covid si è registrato un aumento del 15-20% di stranieri impiegati nelle campagne con un forte peggioramento delle condizioni lavorative e delle retribuzioni. Sul fronte del lavoro domestico è stato alto il prezzo pagato in termini di perdita del lavoro, nel settore sarebbero stati circa 13 mila i posti persi di cui circa 850 mila da parte di lavoratori immigrati (IDOS, 2020). Un settore che ha visto e sta continuando a vedere un massiccio impiego di lavoratori stranieri in condizioni di precarietà estrema e di frequente sfruttamento lavorativo è quello dei servizi di trasporto e consegna, dei corrieri e in particolar modo del *food-delivery*. Anche in questo ambito sarebbero necessarie azioni politiche più mirate in grado di contrastare consolidate dinamiche di sfruttamento oggi applicate a nuovi settori.

Razzismo, discriminazione e conflittualità sociale

Tra gli impatti indiretti della crisi sociale legata alla pandemia da Covid-19 si registra un aumento della conflittualità sociale e un peggioramento del benessere delle comunità, con conseguenti implicazioni per i processi di integrazione. Tra i fattori in grado di amplificare gli impatti negativi delle catastrofi sociali, come una pandemia, devono essere considerati anche la discriminazione ed il razzismo, che influenzano le dinamiche di interazione sociale e influiscono sulla quotidianità delle persone, in particolare di quelle più vulnerabili.

Dinamiche culturali ricorrenti nelle società che affrontano momenti di crisi, vedono le tensioni interne alle comunità focalizzarsi sistematicamente sui gruppi più deboli. Il clima di crisi socio-economica e il ruolo giocato dai flussi di mobilità internazionale soprattutto nell'iniziale diffusione della pandemia, hanno esercitato un impatto negativo sulla percezione degli immigrati da parte dell'opinione pubblica. Si sono registrati un inasprimento delle posizioni ideologiche e un frequente ricorso ad atteggiamenti razzisti e a fenomeni discriminatori. L'OMS ha documentato un aumento degli episodi di violenza razziale subiti da parte delle persone immigrate.

Nel caso dell'Italia la polarizzazione del dibattito sui temi migratori ha determinato l'ennesima strumentalizzazione animata da un demagogico intento di individuare un "capro espiatorio". Così razzismo e discriminazione hanno ripreso a fare da sfondo alla politica. Si è riscontrata una necessità sociale, talvolta quasi politica, di costruire e promuovere la stigmatizzazione di chi all'interno del corpo sociale è più fragile e frequentemente nella posizione di non poter reagire al male che subisce perché titolare di minori diritti (IDOS, 2020). Un ruolo che nella nostra società risulta perfettamente calzante per lo straniero, interpretato da certa demagogia politica, rappresentato da molti mezzi di comunicazione, perseguito da una significativa fetta di popolazione. Così durante la pandemia i

fenomeni di discriminazione sono aumentati ed hanno conosciuto diverse fasi in relazione ai trend comunicativi del momento.

La correttezza della comunicazione su questi temi è fondamentale per il raggiungimento degli obiettivi di integrazione. Il dibattito pubblico si è articolato attraverso focus di attenzione transitoria e spesso politicamente strumentalizzati; una comunicazione frequentemente orientata da pregiudizi e alimentata attraverso stereotipi. In riferimento ai temi dell'immigrazione, il fenomeno dell'anno 2020 è stato la stigmatizzazione dei migranti come veicolo di contagio del Covid-19. Nei primi mesi di irruzione del virus sulla scena mediatica, gli immigrati non erano più il tema "dominante" dell'informazione. La loro presenza sulle prime pagine dei quotidiani era crollata e con i porti chiusi se ne era parlato poco, qualche *fake news* circa una presunta immunità al virus (in particolare delle popolazioni di origine africana) corroborata dal mito d'oltreoceano della *black immunity*.

In tempi brevi però, quasi a cascata dopo la riapertura dei porti e l'inizio della stagione calda degli sbarchi, dalla più classica delle tradizioni culturali sullo straniero portatore di malattie, si è iniziato a parlare nuovamente di immigrati come focolaio di virus. I pregiudizi nei confronti dell'immigrato "untore" rientrano in un più ampio quadro di odio e xenofobia acuito non solo in Italia, ma in molti Paesi [4].

Già in passato l'allarme sanitario era entrato nelle narrazioni giornalistiche in associazione al fenomeno migratorio, ma nel 2020 il 13% dei titoli di stampa sui migranti era situato, soprattutto nei mesi estivi, in una cornice di allarme sanitario. Il pregiudizio, che inizialmente aveva colpito la comunità cinese, si è spostato sui migranti in arrivo via mare e poi esteso alle comunità straniere già presenti sul territorio nazionale. Indipendentemente dal loro status giuridico e dal loro livello di integrazione, tutti gli stranieri erano untori, con l'unica eccezione degli uomini bianchi, ricchi ed in movimento per ragioni di affari. Le principali categorie di stigmatizzazione dei migranti nella cornice di allarme sanitario sono state: il dubbio sull'origine del virus; il binomio immigrazione-malattie; le presunte regole differenziate per migranti; il costo economico dell'assistenza sanitaria ai migranti. Queste macro-categorie di stigmatizzazione erano costantemente associate a *refrain* ad effetto come "bomba sanitaria" in associazione a parole chiave come "contagio", "infezione", "rischio", sempre in corrispondenza all'arrivo e all'accoglienza dei migranti (Carta di Roma, 2020).

Anche la narrazione pubblica e istituzionale, in un campo apparentemente neutro come quello della comunicazione dei dati, ha dato luogo a discriminazione (Lunaria, 2020). In alcuni portali istituzionali durante l'estate 2020 venivano indicate le nazionalità delle persone risultate positive ai test, nonostante le indicazioni fornite in merito da parte delle istituzioni internazionali per evitare qualsivoglia forma di discriminazione nel linguaggio (UNHCR, 2020) [5].

Nel loro insieme, strumentalizzazioni politiche e di stampa hanno prodotto fenomeni di "caccia all'untore" portando di nuovo alla ribalta il fenomeno migratorio attraverso lo spauracchio del contagio importato con gli sbarchi e il ritornello del "virus d'importazione". Retoriche che non solo hanno fatto presa ma hanno continuato a diffondersi nonostante fossero puntualmente smentite dai dati. Nel caso dei contagi estivi, i bollettini settimanali dell'Istituto Superiore di Sanità dimostravano come la riattivazione della catena di contagi fosse imputabile alle persone di nazionalità italiana di ritorno dalle vacanze estive e come i tassi di diffusione del contagio tra gli stranieri residenti fossero perfettamente in linea con quelli della popolazione generale.

La situazione di crisi sanitaria e l'infodemia che l'ha accompagnata, hanno evidenziato, non solo in relazione ai temi della migrazione ma più in generale nel sistema sociale e scientifico dei media, la necessità di una comunicazione corretta, in primo luogo sulle cause e sugli effetti della pandemia e a seguire sulle dinamiche politiche e sociali da essi innestate. Tanto la circolazione della iniziale notizia

di una presunta immunità al virus degli immigrati, tanto la spiacevole e protratta diffusione durante il periodo estivo di *fake news* e pericolose falsità politiche sugli stranieri "untori" portatori di coronavirus e responsabili della nuova crescita della curva epidemica, sono state puntualmente smentite dai fatti e dalla puntualità dei dati scientifici che li descrivono.

La necessità di una corretta comunicazione non ha riguardato soltanto l'Italia. Diversi contesti nazionali hanno affrontato con le proprie specificità la proliferazione di informazioni molto spesso scientificamente non fondate e che nonostante ciò hanno avuto una diffusione capillare in molti gruppi di popolazione. Pensando alla cattiva informazione che produce razzismo e discriminazione in nazioni e contesti sociali differenti tra loro, per restare in una dimensione culturalmente domestica si può citare l'esperienza dei nostri numerosi connazionali all'estero nelle settimane in cui l'Italia era il focolaio dell'Occidente.

Rispetto al nostro contesto nazionale gli immigrati vengono spesso rappresentati e considerati come un fenomeno socialmente pericoloso e destabilizzante le cui responsabilità sarebbero da attribuite agli immigrati stessi, ignorando, anzi talvolta oscurando, quei fattori strutturali che da oltre due decenni impediscono al Paese di muoversi con efficacia nella direzione di uno sviluppo integrale. Oggi più che mai, se vogliamo accogliere la sfida della pandemia come occasione trasformativa di miglioramento delle nostre società in una direzione sempre più orientata al bene comune e all'equità è necessario promuovere analisi problematiche della realtà sociale, in grado di descriverne le contraddizioni, di mettere in luce l'oggettività dei dati e di promuovere l'accesso ai diritti e il superamento delle disuguaglianze.

L'impatto in termini di salute

Dopo oltre un anno dall'inizio della pandemia i dati testimoniano che l'impatto a livello globale è stato disuguale e che molti casi di malattia e di morte sono dipesi da pregresse disuguaglianze di salute e persistenti disuguaglianze sociali, che potrebbero e dovrebbero essere prevenute. All'aumentare delle disuguaglianze sociali cresce il rischio di ammalarsi.

In ragione di una serie di vulnerabilità come la maggiore incidenza di povertà, le condizioni abitative sovraffollate in unità spesso precarie, l'impiego più frequente in lavori che non favoriscono il distanziamento sociale e un minore accesso a forme e modalità di lavoro in grado di garantire la sicurezza, i migranti sono soggetti ad un maggior rischio di infezione da COVID-19 rispetto ai nativi. I tassi di mortalità correlati a COVID-19 per i migranti e minoranze etniche sono stati maggiori, superando quelli della popolazione autoctona dei Paesi di accoglienza o della cosiddetta "etnia dominante" o maggioritaria. Chi era in condizioni di sofferenza sociale, di svantaggio economico e politico, in condizioni di deprivazione e maggiore vulnerabilità è stato colpito in modo drammatico dal contagio e dalle conseguenze della malattia.

Oltre ad un maggiore impatto di Covid-19, per questi gruppi si sono riscontrate evidenti disuguaglianze di accesso alla salute. Disuguaglianze complesse da valutare nel breve periodo, una valutazione completa del mancato soddisfacimento dei bisogni di salute richiede un arco temporale piuttosto ampio e inoltre l'accesso ai servizi sanitari da parte dei migranti ha delle dinamiche peculiari da cui conseguono difficoltà nella raccolta e sistematizzazione dei dati epidemiologici. Tuttavia, un'indagine OMS [6] registra una percezione di significative barriere di accesso all'assistenza sanitaria durante la pandemia e una maggiore tendenza alla rinuncia alle cure rispetto alla popolazione generale dei Paesi ospitanti.

Il tema dell'impatto e quello dell'accesso si sono interconnessi durante la pandemia. Le restrizioni delle attività sociali hanno comportato anche la chiusura o la limitazione di alcuni servizi socio-

sanitari. Nei periodi di lockdown addirittura si sono verificate chiusure dei reparti ospedalieri e limitazioni di accesso anche ai servizi di emergenza. Le analisi disponibili, sia a livello europeo che nazionale, ci dicono che le ridotte possibilità di accesso ai servizi sanitari hanno contribuito ad un maggiore rischio di ammalarsi. Per quanto riguarda i rischi correlati a covid-19 nella popolazione generale, sappiamo che il rischio di esiti clinici gravi e morte per COVID-19 tende ad aumentare con l'età ed è significativamente maggiore per le persone sopra i 50 anni, con valori massimi nella fascia di età 80-89 anni [7]. I migranti sono tendenzialmente più giovani rispetto alla popolazione nativa [8] e dovrebbero quindi essere meno esposti a sintomi severi, tuttavia a causa delle condizioni di svantaggio più frequentemente soggetti ad ammalarsi di malattie croniche che aumentano il rischio di conseguenze gravi con COVID-19. Tra migranti e rifugiati in Europa si registra ad esempio una maggiore incidenza, prevalenza e mortalità per diabete, così come di altre patologie croniche che costituiscono fattore di rischio. Inoltre l'epidemiologia ci insegna che esiste un gradiente sociale nella distribuzione di uno spettro più ampio di malattie infettive, così come nelle principali patologie bersaglio dei virus influenzali, come ad esempio le malattie respiratorie.

Esiste infatti una relazione dinamica e complessa tra migrazione e salute. Non è necessariamente l'esperienza migratoria di per sé a costituire fattore di potenziale svantaggio per la salute, ma piuttosto la precarietà socio-economica e la marginalità a costituire criticità determinanti per la salute. La cosiddetta "transizione epidemiologica" caratterizzata da un costante aumento delle malattie croniche non trasmissibili, la cui genesi è molto spesso fortemente influenzata dagli "stili di vita" si è sviluppata in modo diseguale, colpendo maggiormente i gruppi sociali più svantaggiati (Marmot, 2016). In Italia, come in altri Paesi ad alto indice di sviluppo umano, la popolazione immigrata è maggiormente soggetta a sviluppare malattie croniche rispetto ai nativi.

Per alcuni gruppi esistono inoltre condizioni specifiche che aumentano ulteriormente sia il rischio di contagio che quello di malattia. I migranti privi di documenti ad esempio, hanno una maggiore difficoltà di accesso, minore facilità nel recarsi presso le strutture sanitarie e ad accedere alla diagnostica. Soprattutto chi si trova nel Paese ospite da minor tempo tende ad avere un accesso ridotto al welfare, incluso quello ai servizi sanitari. Inoltre, ridotte competenze linguistico-culturali e bassi livelli di integrazione possono determinare una minore fruibilità dei servizi. Queste limitazioni hanno giocato un ruolo fondamentale anche nell'accesso alle informazioni relative alla prevenzione di COVID-19, alle misure di contenimento del contagio [9], alle possibilità di diagnosi e all'adesione alla campagna vaccinale.

Nel contesto europeo, pur tenendo conto dell'eterogeneità dei gruppi, ci sono evidenze scientifiche di una sovra-rappresentazione di alcuni gruppi migranti e minoranze etniche, tra coloro che si ammalano con COVID-19, sia in termini di contagio che di ospedalizzazione e mortalità (ECDC, 2021). La disparità in termini di contagio ha riguardato molti Paesi. Si hanno evidenze molto puntuali e significative per la Norvegia in cui i migranti rappresentano il 42% di tutti i casi (al 27 aprile 2020), per la Danimarca il 26% (al 7 settembre 2020) e per la Svezia il 32% (al 7 maggio 2020). Gli studi condotti in Spagna come quelli condotti in Italia suggeriscono che i migranti hanno più probabilità di essere ricoverati rispetto alla popolazione residente (ISS, 2021). In Danimarca i migranti provenienti da Paesi a basso reddito rappresentavano il 18% dei contagiati, il doppio della loro presenza nella popolazione. In Portogallo il 24% dei casi registrati a Lisbona sarebbe stato riferibile ad immigrati (la maggioranza di origine africana) che rappresentano l'11% della popolazione della città (CSER, 2021).

In alcuni Paesi, in particolar modo in Grecia, ma anche in Germania e Francia, sono stati registrati e documentati focolai in centri di accoglienza e di detenzione per i migranti. Si sono riscontrate inoltre criticità complessive nell'accesso alla salute e alle campagne di vaccinazione. I dati attualmente disponibili per la regione europea indicano una copertura vaccinale bassa per alcuni gruppi di

migranti e per alcune minoranze etniche. In particolare si hanno evidenze di un ridotto accesso alla vaccinazione per le minoranze etniche nel Regno Unito.

Nella penisola britannica, in cui una persona su sette ha un *backgorund* BAME [10] e il 14% della popolazione è nato fuori dalla penisola, si è riscontrato un impatto etnicamente disomogeneo sia per numero di contagi che per mortalità. I dati del *Public Health England* attestano un tasso di mortalità sproporzionato in aree economicamente svantaggiate dove le popolazioni BAME sono sovra-rappresentate.

L'etnicità è una costruzione sociale complessa che include il patrimonio genetico, l'identità sociale e culturale e i modelli comportamentali. Nei primi mesi della pandemia era stata avanzata l'ipotesi che la trasmissione e la gravità dell'affezione da COVID-19 potesse essere influenzata dall'etnicità, ma i fattori che si ritiene abbiamo inciso maggiormente sono la maggiore diffusione di alcune patologie croniche e i determinanti socio-economici. La disuguaglianza di impatto ha riguardato prevalentemente la popolazione nera e alcune etnie di origine asiatica come i bangladesi e i pakistani. Sicuramente hanno influito le pregresse patologie croniche, il diabete in particolare è stato riscontrato nel 43% dei certificati di morte relativi a persone asiatiche e nel 45% di quelli relativi a persone di etnia nera, a fronte di un valore generale del 21%.

In una visione di insieme, è comunque opportuno tener conto che le statistiche e i sistemi di registrazione nazionali hanno fonti molto diverse e che non tutti i Paesi registrano informazioni che permettono di risalire ad uno status di immigrazione [11] e che le rilevazioni ufficiali non tengono conto di coloro che sono esclusi dall'assistenza sanitaria. Si può ritenere che complessivamente i migranti abbiano pagato un prezzo maggiore, con un più elevato rischio di infezione e una maggiore mortalità, nonostante il vantaggio della più giovane età.

Il caso italiano

Anche nel caso specifico del nostro Paese, la pandemia ha avuto sui migranti un impatto in termini di salute, con caratteristiche in linea di massima simili a quelle già descritte a livello europeo ed in riferimento ad altri contesti nazionali. Vale però la pena riportare alcuni aspetti caratterizzanti l'integrazione sanitaria della popolazione immigrata in Italia.

Così come negli altri Paesi si riscontrano una molteplicità di condizioni sociali e politiche, alcune di carattere contingente e transitorio, altre di tipo strutturale, che rendono la salute dei migranti particolarmente fragile. Si tratta di una salute precaria proprio in ragione delle condizioni materiali da cui è frequentemente caratterizzata la vita di chi affronta un'esperienza migratoria o di chi da migrante vive in un Paese diverso da quello di origine. Tra i fattori che la influenzano vi è la capacità di accoglienza e di integrazione da parte della società ospitante, incluso il grado di accessibilità dei servizi sanitari e socio-assistenziali (Geraci, El Hamad, 2011). L'accessibilità dei servizi è il primo termometro del livello di integrazione sanitaria della popolazione immigrata se lo osserviamo dal punto di vista della sua "permeabilità". Sono necessarie politiche in grado di facilitare l'integrazione e promuovere l'inclusione, nella consapevolezza che salute ed integrazione sono in una relazione di binaria reciprocità (Geraci, 2020).

Le difficoltà di accesso alla salute per i migranti in Italia sono di ordine molteplice: barriere di tipo amministrativo che limitano la fruizione del servizio, così come barriere di tipo linguistico e culturale e quelle di ordine materiale che li costringe a farsi carico della propria salute. Le barriere sono numerose, molte comuni a tutto il territorio europeo, altre caratteristiche del nostro Paese e a volte dovute ad una disomogeneità degli ordinamenti amministrativi regionali o dell'interpretazione e applicazione a livello regionale di norme nazionali. Certamente grazie ad un costante impegno di

adeguamento legislativo, da quando l'immigrazione è divenuta un fenomeno strutturale nel nostro Paese, molte limitazioni di accesso almeno a livello normativo sono venute meno. Tuttavia resta significativo il lavoro da fare sia in termini di miglioramento legislativo che in termini di esigibilità. Il diritto garantito da un punto di vista formale, affinché sia reale, necessita di una concreta fruibilità e di un'efficacia operativa.

I dati finora disponibili per l'Italia evidenziano una sproporzione di impatto minore rispetto ad altri contesti nazionali. Potrebbero essere state proprio le caratteristiche del nostro sistema sanitario e una normativa fortemente inclusiva in termini di accesso alla salute per tutte le persone presenti a vario titolo sul territorio nazionale, ad aver in qualche modo contribuito a mitigare le potenziali disuguaglianze di impatto. Certamente ha permesso, almeno alla popolazione residente, di accedere, se pur con difficoltà, a misure di diagnosi, trattamento e cura per Covid-19 e compensare se pure parzialmente gli svantaggi dovuti ad una maggiore esposizione al contagio, a condizioni di vita più sfavorevoli e ad un maggiore rischio connesso alle condizioni lavorative. Tale potenziale effetto compensativo, non sembrerebbe però essere stato valido per gli irregolari, le cui possibilità di accesso alla salute sono, come abbiamo visto, più frammentate e hanno avuto significativi ostacoli nelle fasi soprattutto della diagnosi per Covid-19.

Rispetto all'impatto in termini di contagio e mortalità ci sono dati su scala nazionale riferibili prevalentemente alla popolazione residente, dell'Istituto Superiore di Sanità. I primi, resi pubblici nel mese di maggio 2020, riferivano che il 5,1% dei casi riscontrati in Italia riguardavano cittadini stranieri, un valore inferiore alla presenza percentuale di cittadini stranieri nel nostro Paese. Erano dati riferiti ad un periodo limitato di tempo ma tuttavia documentavano aspetti rilevanti come l'esposizione lavorativa al contagio nelle regioni ad altissima diffusione del virus. Si notava ad esempio in quel periodo un'altissima incidenza tra le persone di nazionalità peruviana, la cui comunità è fortemente rappresentata in Lombardia (il 44% delle persone peruviane presenti in Italia) ed è sovra-rappresentata tra gli operatori socio- sanitari e nelle professioni di cura [12]. Più in generale, dai dati disaggregati per nazionalità italiana/non italiana era osservabile un rischio di morte maggiore tra i non italiani provenienti da Paesi a basso indice di sviluppo umano, il ritardo nella diagnosi può spiegare gli esiti più gravi della malattia.

Un successivo e più completo studio [13] pubblicato sullo *European Journal of Public Health* e sempre a cura dei ricercatori ISS, include i dati rilevati dal *Sistema di sorveglianza integrata per casi confermati* istituito dal Ministero della Salute [14]. Il campione, di oltre 200 mila casi, include circa un 7,5% di casi non italiani. I dati confermano che le infezioni tra le persone non italiane sono state diagnosticate in modo meno tempestivo [15] quando la malattia era più avanzata e i sintomi più gravi. Si è osservato inoltre un aumento del rischio di morte nei pazienti provenienti da Paesi a basso indice di sviluppo umano rispetto a quelli italiani. È stato rilevato un gradiente inverso in base al quale il rischio di ospedalizzazione, ricovero in terapia intensiva e morte sono aumentati al diminuire dell'indice di sviluppo del Paese di origine. Tra le possibili cause di ritardo di diagnosi vengono annoverati: un mancato accesso alla diagnosi tramite il medico di base; ulteriori barriere di accesso di tipo culturale e linguistico e ritardi per timore di isolamento/quarantena e conseguenti restrizioni lavorative (Fabiani et al.,2021).

Per tutti coloro che, in differenti condizioni giuridico-amministrative godono di un'assistenza sanitaria parziale, vincolata, o che per barriere di natura sociale oltre che giuridica non vi accedono affatto (magari perché non hanno residenza né medico di base), c'è stato un problema di accesso davvero significativo. La pandemia ha enfatizzato la centralità dei temi della casa e della salute in relazione al fenomeno della *homelessness* e della tutela del benessere delle persone senza dimora. Non avere residenza anagrafica significa infatti non avere diritto ad un medico di base e anche chi ha il medico di base non sempre può essere agilmente raggiunto. Rispetto al tema dell'accesso alla salute

e anche alla eventuale diagnosi per Covid-19, alcuni dati sono stati pubblicati in relazione alla Lombardia nella primavera del 2020, in particolare nella città di Milano.

In Lombardia, durante la primavera del 2020, la situazione è stata drammatica e quei pochi servizi rimasti aperti, così come nelle altre grandi città, sono stati un fondamentale presidio di garanzia di accesso al diritto alla salute. L'ospedale Naga accoglie immigrati privi di permesso che in Lombardia non possono accedere, salvo rare eccezioni, al Sistema Sanitario Nazionale, se non attraverso i Pronto Soccorso. Nei giorni dell'emergenza, di fatto, i PS erano chiusi così come erano chiusi per le visite ambulatoriali gli ospedali San Paolo e Niguarda, uniche strutture pubbliche di Milano che ammettono gli irregolari. Nel periodo compreso tra il 26 febbraio ed il 23 aprile 2020 tra coloro che sono stati visitati al Naga, c'è stato un aumento di pazienti con sintomi respiratori compatibili con un'infezione da Covid-19 del 16%, con un picco del 27% nell'ultima settimana di marzo. Come rilevato su tutto il territorio nazionale anche in una grande città come Milano tra gli irregolari erano numerose le persone che vivevano in strada (17% di coloro che hanno effettuato accesso presso il Poliambulatorio del Naga) e che quindi erano in difficoltà in relazione al mantenimento delle norme igieniche e nel rispetto della quarantena (Devillanova et al.2020).

Un lavoro di ricerca, condotto sempre nella città di Milano, presso gli ambulatori dell'Opera San Francesco nel periodo febbraio-maggio 2020, testimonia invece fattori di rischio legati ad un accesso limitato all'assistenza sanitaria tra cui il timore di incorrere in problematiche legate al loro status giuridico e di esporsi a contagio nei servizi aperti (i pronto soccorso ad esempio quando sono rientrati in funzione). Inoltre sono stati registrati fattori di rischio particolarmente gravi in caso di infezione da Covid-19, come obesità, ipertensione arteriosa, diabete e disturbi cardiaci (Fiorini et al.2020).

L'VIII Rapporto sulla Povertà Sanitaria [16)] riporta alcuni dati sulla povertà sanitaria nel nostro Paese riferiti anche ai primi sei mesi di pandemia [17] I dati di questo studio, vanno a sostegno dell'ipotesi di una ridotta possibilità di accesso alla salute e ai servizi socio-sanitari per i gruppi vulnerabili durante la pandemia. Confermano inoltre che, rispetto alla popolazione generale vi è stata una ridotta capacità di mettere in atto delle strategie compensative a causa delle ridotte opzioni di scelta (ulteriormente limitate da minori risorse economiche per accedere a servizi alternativi rispetto a quelli di cui solitamente si usufruisce) e di condizioni di vulnerabilità ed isolamento sociale più diffuse (OPS, 2020).

Un altro aspetto rilevante in termini di impatto di salute, così come negli altri Paesi europei particolarmente impegnati nell'accoglienza di rifugiati e richiedenti asilo, è stato quello della prevenzione del contagio e della tutela della salute nei centri accoglienza. Abbiamo visto come in alcuni Paesi, in particolare in Grecia, si siano verificate situazioni drammatiche. Da parte delle istituzioni europee ci sono state indicazioni specifiche per la tutela dei gruppi considerati particolarmente vulnerabili in ragione di specifiche condizioni alloggiative, anche al fine di prevenire il rischio di sviluppo di focolai. In Italia però, il tema della sicurezza nei centri è entrato in ritardo nell'agenda politica. Durante i mesi di emergenza il Tavolo Nazionale Asilo ed il Tavolo Immigrazione e Salute hanno avviato uno studio istantaneo in duecento strutture di accoglienza distribuite su tutto il territorio nazionale (Geraci, Affronti, 2020).

Dallo studio sono emerse alcune significative criticità nella possibilità di gestione dell'accoglienza durante l'emergenza, legate all'assenza di protocolli specifici per la gestione dei centri [18] alla gestione degli ospiti e degli operatori, all'identificazione di spazi adeguati nelle proprie strutture, al reperimento di dispositivi di protezione individuale e infine a difficoltà di coordinamento con le istituzioni sanitarie. Un secondo monitoraggio da parte di TIS e TA, pubblicato a febbraio di quest'anno, ha rilevato una persistente incertezza sul piano istituzionale rispetto alla definizione di indicazioni chiare ed univoche. Nel complesso la gestione in sicurezza delle strutture di accoglienza

ha costituito un fattore di forte criticità e continua ancora oggi ad essere resa complessa da modalità di accesso non pienamente inclusive ed efficaci alla campagna vaccinale. Fortunatamente rispetto ad altri Paesi europei non si sono registrati focolai significativi all'interno dei centri di accoglienza, ed uno studio condotto nei centri tra maggio e giugno del 2020 mostrava tassi di diffusione del contagio in linea con quelli della popolazione generale (INMP, 2020).

Conclusioni

Nel complesso questa popolazione ha maggiormente sofferto in termini di impatto e di fruizione dei servizi sanitari in ragione di già pregresse condizioni di accesso ridotto e di un maggiore bisogno di offerta attiva di servizi e assistenza in risposta ai propri bisogni di salute. Questo in Italia come in Europa.

Le diseguaglianze rischiano di continuare ad aumentare in modo significativo con il protrarsi della crisi pandemica. La crescente povertà economica, sociale, educativa ed abitativa, interessa una fascia sempre più ampia della popolazione straniera e si sta dimostrando un ulteriore fattore di ostacolo per l'accesso al diritto alla salute. Nella persona immigrata si sovrappongono più vulnerabilità, che riducono enormemente le possibilità del singolo di godere di una esistenza piena ed adeguata in termini di benessere e di salute. Questa sofferenza individuale se inquadrata nel più ampio contesto delle dinamiche sociali si configura come una sofferenza socialmente strutturata in cui la violenza indiretta, socialmente e politicamente determinata, di una società iniqua finisce per ripercuotersi sul benessere e sulla salute del singolo.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Note

[1] Si includono in questo gruppo le persone nate in un Paese diverso da quello in cui risiedono.

[2] In molte attività essenziali, come quelle di assistenza e di circolazione di generi alimentari, e nei lavori "usuranti", la forza lavoro straniera colma un vuoto occupazionale determinato dalla non attrattività di alcune posizioni occupazionali per i nativi (OCSE, 2020).

[3] Tra i migranti è più diffusa l'abitudine alla coabitazione di più nuclei familiari, ed è maggiore la tendenza a vivere in condomini ed edifici, così come quartieri, ad elevata densità abitativa.

[4] Già l'8 maggio 2020, il segretario generale ONU, Antonio Guterres, aveva lanciato uno specifico appello: «…la pandemia continua a scatenare uno tsunami di odio e xenofobia, colpevolizzazione e caccia alle streghe. Il sentimento di ostilità contro gli stranieri è cresciuto in rete e nelle strade. […] Migranti e rifugiati sono stati dileggiati come origine del virus, negando loro di conseguenza accesso alle cure mediche».

[5] La raccomandazione nei confronti dei soggetti pubblici era stata quella di non associare luoghi o gruppi nazionali alla malattia COVID-19 in particolare nelle espressioni utilizzate per fornire informazioni rispetto ai contagi.

[6] che ha coinvolto 30.000 rifugiati e migranti distribuiti in 170 Paesi e originari di 159 Paesi differenti.

[7] Inoltre è opportuno considerare che più della metà delle persone sopra i 65 anni convive con una o più malattie croniche che costituiscono fattore di rischio con COVID-19.

[8] Nei Paesi OCSE solo l'8% dei nati all'estero ha più di 75 anni, contro il 12% dei nativi.

[9] Molti Paesi hanno reso disponibili materiali in più, tuttavia raggiungere i gruppi più vulnerabili e rendere l'informazione concretamente accessibile, richiede sforzi organizzativi supplementari e strategie specifiche di disseminazione delle informazioni.

[10] *Black, Asian and Minority Ethnic*.

[11] In alcuni paesi il dato non è affatto registrato ed in altri, come il Regno Unito, si sovrappone con quello relativo alle minoranze etniche.

[12] I dati INPS del 2018 riportava la comunità peruviana come quella di riferimento per il 60% delle persone provenienti da paesi non UE impegnate in attività di lavoro domestico.

[13] *"Epidemiological characteristics of COVID-19 cases in non-Italian nationals notified to the Italian surveillance system"* (Aa.Vv.,2020).

[14] con periodo di riferimento esatto dal 20 febbraio al 19 luglio 2020.

[15] Lo studio ha confermato che Una diagnosi ritardata nei pazienti stranieri potrebbe spiegare la loro maggiore probabilità di presentare condizioni cliniche che richiedono ricovero, sia ordinario che in terapia intensiva, nonché la maggiore probabilità di morte osservata in quelli provenienti da Paesi a basso HDI.

[16] presentato da Banco Farmaceutico in collaborazione con AIFA.

[17] Lo studio include un gruppo di popolazione straniera equivalente a più del 50% del campione.

[18] Nel luglio 2020 è stato pubblicato dall'INMP il documento *"Indicazioni operative ad interim per la gestione di strutture con persone ad elevata fragilità e marginalità socio-sanitaria nel quadro dell'epidemia di COVID-19"*.

Riferimenti bibliografici

Aa.Vv.,2020, *Indagine nazionale covid-19 nelle strutture del sistema di accoglienza per migranti*, Roma, Istituto Nazionale per la promozione della salute delle popolazioni Migranti per il contrasto delle malattie della Povertà (INMP)

Aa.Vv.,2020*, Salute e Migrazione: ieri, oggi e il futuro immaginabile. La SIMM e trent'anni di storia: 1990-2020,* Bologna, Edizioni Pendragon

Ahmed F., et al., 2020, "Why inequality could spread COVID-19", The Lancet Public Health, 5 (2020) e240. doi:10.1016/S2468-2667(20)30085-2

Carta di Roma – Osservatorio di Pavia, 2020, *Notizie di Transito, VIII Rapporto della Carta di Roma*, Roma, Associazione Carta di Roma

Costa G., 2014, *L'equità nella Salute in Italia. Secondo rapporto sulle disuguaglianze Sociali in Sanità*, Milano, Franco Angeli

CSER, 2021, *Una sola casa. L'umanità alla prova del Covid-19,* Roma, CSER

Devillanova C., et al., 2020, "Health care for undocumented immigrants during the early phase of the Covid-19 pandemic Lombardy Italy", in The European Journal of Public Health Vol. 30, No 6: 1186-1188

Dipartimento per le libertà civili e l'immigrazione, 2021, *Cruscotto statistico giornali*ero: http://www.libertaciviliimmigrazione.dlci.interno.gov.it/it/documentazione/statistica/cruscotto-statistico-giornaliero, ultima consultazione 31 maggio 2021

ECDC, 2021, *Reducing COVID-19 transmission and strengthening vaccine uptake among migrant populations in the EU/EEA*, Technical Report 3 giugno 2021: https://www.ecdc.europa.eu/en/publications-data/covid-19-migrants-reducing-transmission-and-strengthening-vaccine-uptake

Fabiani M. et al., 2021, "Epidemiological characteristics of COVID-19 cases in non-Italian nationals notified to the Italian surveillance system" in *European Journal of Public Health* , volume 31, numero 1, febbraio 2021: 37–44

Fiorini G., Rigamonti A.E., Galanopoulos C. et al., 2020, "Undocumented migrants during the Covid-19 pandemic: socio-economic determinants, clinical features and pharmacological treatment", in *Journal of Public Health Research* 2020, volume 9: 1852

Fondazione Leone Moressa, 2021, Crisi Covid, pagano soprattutto le donne straniere, post online del 7 Giugno 2021: http://www.fondazioneleonemoressa.org/2021/06/07/crisi-covid-pagano-soprattutto-le-donne-straniere/

Geraci S., Affronti M., 2020, "Immigrazione e Covid-19" in *XXIX Rapporto Immigrazione 2020. Conoscere per comprendere*, Caritas e Migrantes, Todi (PG), TAU Editrice

Geraci S., El Hamad I., 2011, "Migranti e accessibilità ai servizi sanitari: luci e ombre", in Italian Journal of Public Health, Year 9, Volume 8, Number 3, Suppl. 3, 2011

Geraci S., Verona A., 2021, "Gli Invisibili e il Diritto al vaccino", su Saluteinternazionale, post del 29 marzo 2021: https://www.saluteinternazionale.info/2021/03/gli-invisibili-e-il-diritto-al-vaccino/

Gravlee C. C., 2020, "Systemic racism, chronic health inequities, and COVID-19: A syndemic in the making?" in American Journal of Human Biology, Am J Hum Biol. 2020: 32 e 23482, DOI: 10.1002/ajhb.23482

IDOS, Centro Studi confronti, 2020, *Dossier Statistico Immigrazione 2020*, Roma, Centro Studi e Ricerche IDOS

ISS, 2021, *COVID-19 tra i migranti: l'importanza della vaccinazione, approfondimento del 6 giugno 2021 su Epicentro:* https://www.epicentro.iss.it/migranti/vaccini-covid-19-europa

ISTAT, 2021, "Nel 2020 un milione di persone in più in povertà assoluta", Statstiche Today 4 marzo 2021: https://www.istat.it/it/files/2021/03/STAT_TODAY_stime-preliminari-2020-pov-assoluta_spese.pdf

Lunaria, 2020, *Il virus è straniero. Politiche migratorie, discriminazioni e false notizie ai tempi di Covid-19*, Focus 1/2020, Edizioni Lunaria

Marmot M, 2016 [2015] *La salute diseguale. La sfida di un mondo ingiusto*, Roma, Il Pensiero Scientifico Editore

OCSE, 2020, *What is the impact of the COVID-19 pandemic on immigrants and their children?*, OECD 9 ottobre 2020: https://www.oecd.org/coronavirus/policy-responses/what-is-the-impact-of-the-covid-19-pandemic-on-immigrants-and-their-children-e7cbb7de/

OPS – Banco Farmaceutico, 2021, "Rapporto 2020 donare per curare povertà sanitaria e donazioni farmaci", Milano, Fondazione Banco Farmaceutico

Pan D., Sze S., Minhas Jatinder S., et al., 2020, “The impact of ethnicity on clinical outcomes in COVID-19: A systematic review” on line su EClinicalMedicine, 23 giugno 2020 DOI: 10.1016/j.eclinm.2020.100404

PHE, Disparities in the risk and outcomes of COVID-19 (August 2020 update), London, Public Health England.

UNHCR, 2020, *COVID-19 fears should not be exploited to attack and exclude minorities* – UN expert

WHO, 2020 (a), *Refugee and migrant health in the context of the COVID-19 pandemic. Assessment tool for response at municipal level in the WHO European Region*, Copenhagen, WHO Regional Office for Europe

WHO, 2020 (b), *ApartTogether survey. Preliminary Overview of Refugees and Migrants Self-Reported Impact of Covid-19*, Ginevra, World Health Organization.

Elisa Vischetti, laureata in Discipline Etno-Antropologiche con una tesi in antropologia medica presso La Sapienza Università di Roma, ha condotto una ricerca sul campo in Tigray (Etiopia). Ha conseguito presso l’Università degli Studi di Roma Tor Vergata un Master di II livello in *Ecomomia, Diritto ed Intercultura delle Migrazioni*. Da alcuni anni si occupa di salute e migrazioni, ha collaborato con l’Istituto Nazionale per la promozione della salute delle popolazioni Migranti e per il contrasto delle malattie della Povertà (INMP) ed attualmente collabora con l’Area Sanitaria della Caritas Diocesana di Roma.

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

Una pace fragilissima per una guerra che viene da lontano

Palestinese difende la casa dall'esproprio dei coloni

di *Hamza Younis*

L'attacco di Israele contro la Striscia di Gaza, dopo i fatti di Sheikh Jarrah, ha avuto effetti devastanti sugli abitanti, un dramma che viene da lontano e non si può più ignorare. Il quotidiano israeliano Haaretz ha pubblicato in prima pagina le foto e le storie dei 69 bambini morti in questi giorni di guerra, 67 palestinesi e 2 israeliani.

Non è la prima volta che l'ala destra del governo israeliano tenta di creare un clima di paura e di assedio, al fine di marginalizzare i suoi rivali. Grazie a questa propaganda, la destra pensa di poter conservare il proprio potere, aggregando intorno a sé la maggioranza degli israeliani, impauriti e inermi di fronte a una fantomatica minaccia esterna. Questa volta, però, il carattere strumentale del conflitto era innegabile, così come sono stati fragili i tentativi di legittimare la violenza. Cosa che è

stata riconosciuta pubblicamente da parte dei deputati della sinistra della Knesset, i quali hanno denunciato come Bibi abbia usato la carta della minaccia esterna e abbia provocato questa guerra per impedire a Lapid e alla sinistra di formare un governo.

Durante la guerra, Ezra Rehana, un personaggio pubblico israeliano, ha annotato nella sua pagina facebook: «Lo Stato di Israele viene sacrificato come vittima sull'altare della sopravvivenza politica, legale e personale dell'accusato di corruzione e di violazione della fedeltà tale che non dovrebbe essere primo ministro!». Il giornalista Tammy Arad invece in un articolo ha scritto: «Questo è un primo ministro sommerso fino al collo nel processo penale e non ha un mandato pubblico e morale per determinare il destino della popolazione perché c'è il fondato timore che decida sulla base dell'interesse personale e della propria sopravvivenza, e non secondo l'interesse nazionale. La cosa giusta da fare è che questo governo vada a casa».

A Gaza, invece, la percezione è che la destra e la sinistra facciano lo stesso gioco. Gli abitanti della Striscia hanno visto chiaramente ciò che è accaduto a Ramallah (gli accordi di Oslo). Alla popolazione araba è ormai chiaro che allo Stato israeliano non interessa né il processo di pace né la soluzione di due Stati: queste sono solo parole vuote che vengono utilizzate per guadagnare tempo, mentre Israele si espande sul territorio con la violenza delle armi e l'applicazione di leggi prepotenti.

Tutto questo appare evidente anche alle autorità palestinesi a Gaza: Israele mira a diventare il padrone di tutto il territorio, chiunque sia al governo a Tel Aviv. In una conferenza stampa, Yahya Senwar, capo di Hamas a Gaza, responsabile dell'ufficio politico non militare, ha dichiarato senza giri di parole che a Hamas è indifferente che a Israele sieda un governo di destra o di sinistra, poiché la sostanza è la stessa. Senwar ha concluso il suo intervento dicendo: «bruceremo il verde e il secco finché non si risolveranno i problemi di Gaza».

Queste conclusioni della direzione di Hamas sono prevedibili e scontate in quanto la sua linea strategica e le politiche sioniste sono in simmetrica e rovinosa contrapposizione. Un fenomeno inedito e imprevisto è stato piuttosto il sostanziale miglioramento nelle relazioni tra i palestinesi israeliani e quelli gazzawi, che pare preparare inevitabilmente la rottura della fiducia tra gli arabi e gli ebrei israeliani.

Il legame tra gli abitanti di Gaza e quelli del '48 ha preso infatti una piega nuova durante questo scontro. Negli ultimi anni, gli arabi del '48 dimostravano spesso solidarietà da "israeliani" e non da "palestinesi" quando Gaza veniva attaccata, ma in questa circostanza i palestinesi dentro Israele non solo sono scesi in piazza e hanno scioperato ma la maggior parte di loro stava dalla parte dei palestinesi, e non è una cosa scontata: questa volta i palestinesi dentro Israele cantavano per il Qassam, il razzo di Hamas, e per Abu Ubayda. Durante la guerra, un missile di Hamas è caduto nel villaggio arabo di Tira e, inaspettatamente, la gente ha accolto il fatto come se fosse una festa, distribuendo dolci e accendendo dei fuochi, un atto che ha infastidito non pochi ebrei israeliani che si sono sentiti traditi. Riferendosi a questo fatto, un giornalista israeliano ha perfino detto: «Mi dispiace che questo missile non abbia ucciso qualcuno». Anche nel West Bank si sono viste tante bandiere verdi, una cosa che fa preoccupare sia il governo israeliano come anche la stessa autorità palestinese.

Non è iniziato tutto il mese scorso. Ricordo come circa a metà Ramadan i TG israeliani in modo intenso abbiano mostrato scontri nel quartiere di Sheikh Jarah e alla moschea di Gerusalemme, scontri duri e duraturi ma minimizzati e oscurati da chi andava a visitare Gerusalemme e dichiarava di entrare a pregare al Aqsa senza complicazioni. Anche se a al Aqsa non c'erano particolari tensioni, le notizie hanno spinto le masse islamiche a convergere in quella località, la polizia ha reagito con un braccio

di ferro e ha chiuso le porte di Gerusalemme, sono diventate famose le foto delle persone che salivano le montagne di Gerusalemme a piedi dopo che i loro autobus erano stati fermati.

Come risposta alla solidarietà araba e islamica con gli abitanti di Gerusalemme, Bin Gavir parlamentare della destra, ha radunato la sua milizia armata e si è insediato nel cuore del Shekh Jarrah per sostenere i coloni ebrei che vivono lì, un episodio che ha provocato numerosi scontri e ha alzato le tensioni ancora di più. Dunque, le cose effettivamente si sono riscaldate, la polizia e l'esercito israeliano hanno blindato il quartiere del Shekh Jarrah e hanno bloccato l'ingresso al Aqsa attaccando e arrestando chi stava dentro. Più avanti, ricordando questo episodio, il capo della polizia Kobi Shabtai ha addirittura accusato Ben Gavir di essere il responsabile di questa Intifada.

La resistenza a Gaza si è trasformata in un ultimatum ma il governo israeliano ha solo intensificato la sua arroganza non curandosi delle minacce dei terroristi, e davvero all'ora prevista Abu Obaida ha lanciato i suoi missili su Gerusalemme come minacciato, distruggendo case e proprietà pubbliche. Dicono che volevano solo avvertire Israele ma la situazione è andata fuori controllo, o come viene detto da queste parti, è iniziato "il caos organizzato". Il governo israeliano ha subito bombardato Gaza, dando un nome all'operazione unitamente a precisi obiettivi da raggiungere, secondo la tesi che il miglior modo di comportarsi con il nemico è colpire e far male il più possibile perché se gli arabi e i musulmani non temeranno gli ebrei, sarà la fine di Israele.

Nel giro di poco tempo non era rimasto spazio per le persone moderate; l'odio, la paura, l'orgoglio e gli ideali sono saltati fuori e hanno fatto spostare quasi tutti gli abitanti di Israele e Palestina (e i loro sostenitori) verso posizioni estremistiche ovvero verso due poli l'uno opposto dell'altro. Si è creata una situazione di odio collettivo, si doveva scegliere se stare con i palestinesi o con gli israeliani, chi cercava di calmare la situazione era accusato di essere un traditore. Assai triste è stato il conflitto all'interno delle cosiddette città miste, in modo non dissimile da quanto era accaduto nei Balcani quando si era promossa la caccia all'etnia pura. Anche in Israele gli scontri più duri tra civili sono stati proprio nelle città e nei quartieri di maggiore e pacifica promiscuità dove la gente era in grado di convivere in pace. Persone armate da entrambi i fronti si sono dirette verso le città miste; a Jaffa, Haifa e Lud ci sono stati numerosi morti, civili che hanno ucciso civili, hanno attaccato moschee, bruciato sinagoghe, un fatto nuovo e assai riprovevole nello Stato ebraico.

Le autorità in Israele evitano di spiegare ai loro cittadini le radici del problema della convivenza tra ebrei e non ebrei nello Stato governato da una politica sionista, non spiegano che è difficile per i palestinesi israeliani vivere in pace con gli ebrei israeliani senza la risoluzione delle questioni connesse alle miserabili condizioni dei palestinesi della Striscia di Gaza. Per dare un'idea di come il governo israeliano affronta problemi di questo genere, si può ricordare l'episodio del capo della polizia Kobi Shabtai che, per il fatto di aver condannato gli estremisti arabi unitamente a quelli ebrei, è stato fortemente criticato da Ohana, il ministro della pubblica sicurezza, che lo ha attaccato pubblicamente, sostenendo che gli arabi sono il nemico e che questo è l'unico Stato ebraico; gli stessi media israeliani hanno censurato la simmetria nelle parole di Kobi Shabtai, assimilando a loro volta gli arabi di Lud ai nazisti, comparando ciò che era accaduto a quanto successo alla notte dei cristalli o al pogrom di Chișinău.

Abbiamo oggettivamente visto che, quando la destra (o la sinistra) israeliana per motivi vari si permette di violare i diritti elementari dei musulmani suoi abitanti, come l'ingresso alla moschea di Gerusalemme, i rappresentanti degli arabi del '48 non sono più in grado di tollerare queste palesi ingiustizie, anzi loro stessi mostrano di avere bisogno di protezione. Abbiamo altresì constatato che quando si alza il livello della violenza e quando i musulmani e i cristiani dentro lo Stato ebraico vengono percepiti come nemici interni, nessuno è in grado di proteggerli, sicuramente non il loro governo legittimo che scorta i coloni armati ad attaccare villaggi arabi. Alcuni commentano che Bibi

e le sue politiche dell'odio sono riusciti ad unire tutti i palestinesi, una cosa che paradossalmente nessun leader arabo o musulmano è riuscito a fare ultimamente. Hamas, d'altra parte, da rappresentante del governo di Gaza è diventato il protettore di tutti i palestinesi senza bisogno delle elezioni. È appena il caso di precisare che in Israele ci sono persone – intellettuali, politici e non – che non vogliono il conflitto con i palestinesi ma questo non cancella l'esistenza di un governo rappresentativo di una fetta di popolazione con idee estremiste che si considerano etnicamente superiori e che costituiscono una minaccia reale per chi non è ebreo puro.

Da qualche mese lavoro nel mio villaggio che si chiama Ara e nella città vicina di Um al fahm presso una associazione per conto della quale osservo, avvicino e identifico i giovani tra i 14 e i 20 anni che presentano e denunciano problemi individuali e sociali. Parlando con loro ho potuto notare che i giovani arabi in Israele non hanno alcuna fiducia negli adulti, criticano chi lavora nell'amministrazione pubblica, li accusano di corruzione e peculato. Personalmente ho effettivamente sperimentato che dalle mie parti le elezioni a livello comunale si svolgono sovente sulla base di legami familiari senza lasciar spazio al merito. I giovani che passano il loro tempo ai margini del paese, nelle periferie più degradate, pensano di non contare nulla, non riescono ad immaginare una vita che non sia da semplice e modesto lavoratore. Sono gli stessi giovani che sono stati i protagonisti negli scontri contro l'esercito israeliano durante la guerra.

Pochi giorni prima dell'attacco su Gaza, stavo in un posto abbandonato nel mio villaggio dove di solito due gruppi di ragazzini passano il loro tempo, stavo parlando con cinque di loro quando all'improvviso si sono sentite urla da rissa e a questa si sono uniti e confusi i giovani con cui stavo chiacchierando. La cosa stupefacente è che questa rissa collettiva è durata per diversi minuti durante i quali una pattuglia della polizia israeliana intervenuta non ha mosso un dito. Si è avvicinata solo quando si è calmato tutto. Per fortuna nessuno è morto ma ci sono stati quattro feriti gravi. Ho scelto di riportare questo episodio per mostrare il rapporto distorto che esiste tra i giovani e la polizia che rappresenta lo Stato ai loro occhi. Non so con quale coraggio, la polizia che chiaramente non ha cercato di calmare la rissa, prima di andarsene si è avvicinata ai ragazzi per multarli per non aver portato addosso la mascherina anticovid. Il giorno dopo quasi tutti questi ragazzini erano armati di coltellini e piccole armi improprie perché si sono convinti che solo loro riescono a proteggere sé stessi.

Come possono questi ragazzi avere il senso del bene comune dal momento che le istituzioni della loro collettività non sono credibili e affidabili? Da qui rabbia e risentimento che hanno sfogato durante gli scontri con l'esercito, distruggendo ogni cosa pubblica: semafori, segnaletiche stradali, cassette delle poste, ma anche auto e proprietà private. Penso che la loro rabbia non muova da una coscienza politica ma nasca dal loro orgoglio, una reazione istintuale al disagio e all'ingiustizia individuale.

Nel mio villaggio, durante il conflitto, con l'arrivo del buio della sera si ripeteva sempre la stessa scena: ragazzini con la faccia coperta con la keffia incendiavano ciò che potevano, finché in prossimità delle strade che collegano i quartieri ebraici interveniva l'esercito che iniziava a sparare ad altezza d'uomo. Tanti di questi giovani sono stati arrestati, chi per uno o due giorni chi per una settimana, in base alle prove raccolte dalla polizia. Molti se la sono cavata con le multe.

Noto ultimamente la diffusione di tanta musica da resistenza, musica che inneggia a Hezbulla, a Saddam, per l'Iran, per Fatah, per Hamas, per il Fronte. Anche *Bella cia*o ho sentito qualche volta in giro. Durante l'escalation e lo scontro con Gaza i clienti arabi dei negozi di generi alimentari hanno iniziato a comprare prodotti di manifattura araba, per esempio il latte e il formaggio, volendo boicottare i beni prodotti dalle aziende di proprietà ebraica. Dopo la tregua qualcuno è tornato a comprare Tnuva e Shtraus, frutta e bevande di cooperative israeliane, ma molti spingono per l'autosufficienza.

Non so se queste persone sono diventate radicali nei consumi per chiarezza di sguardo o per una sensazione che c'è nell'area di una guerra certo non ancora finita. La verità è che i coloni armati hanno ucciso numerosi palestinesi anche dopo la tregua e si sono rivelati molto pericolosi. Il Shekh Kamal Khatib sta ancora in prigione, il Shekh Raed Salah sta dentro da un po' di anni ormai, Zafer Jabarin è stato arrestato senza accuse, al Shekh Jarrah gli scontri e gli arresti non si sono fermati e nel West Bank non c'è stata nessuna tregua.

Il governo del cambiamento dichiara di voler intensificare la costruzione di colonie a Gerusalemme e al West Bank. Per me e per i tanti abitanti del 48 persiste un clima nebbioso, ambiguo, sospeso, la sensazione diffusa che forse tutto può esplodere in ogni momento ma si sceglie di aspettare per vedere gli sviluppi della situazione. Ho notato i cambiamenti più radicali tra i palestinesi che vivono a Gerusalemme e nel West Bank, anche se non so quanto durerà questa posizione e come si evolverà. Per loro Israele non è più quel mostro invincibile, hanno visto che Israele commette errori strategici devastanti. Hanno visto che Israele non riesce a addomesticare i suoi cittadini arabi, a fermare la resistenza a Gaza: tutti si ricordano come Israele abbia rilasciato al Senwar che è diventato il loro incubo. Nel West Bank c'è la nuda verità (come la intende Fanon) della crudeltà dell'invasore, tanto più violenta quanto più drammaticamente inefficace.

Non dico che la resistenza riesce a tener testa alla forza militare israeliana, la sua tecnologia e la sua rete di alleanze ma fatto sta che i palestinesi si sono sentiti uniti e protetti dalla propria forza collettiva e non è una cosa da poco, perché agli occhi dei palestinesi né i governi arabi né le potenze occidentali sono i giusti mediatori e garanti dei loro diritti, anzi, di nuovo questo conflitto ha messo in discussione la neutralità del governo mondiale.

In Italia ma anche altrove in Europa abbiamo assistito allo spettacolo indegno dei mass-media, che si sono in gran parte schierati senza pudore dalla parte del governo israeliano. Questa è l'ennesima dimostrazione dell'esistenza di stretti legami economici, politici e militari tra il governo di Israele e le potenze occidentali, con in testa gli Usa, una connivenza spesso nascosta dietro una propaganda velenosa e razzista che contrappone l'Occidente e l'Islam sulla base di una supposta incompatibilità di valori.

In questa occasione sembra utile ricordare che non solo Hamas ma molte organizzazioni islamiche in tutto il mondo soffrono il fatto di essere accusate di estremismo o terrorismo togliendo credibilità e legittimità alle loro esigenze e richieste. Infatti, l'alleanza tra i mass-media e i governi viene smascherata ulteriormente da questi avvenimenti, mettendo in luce la poca neutralità di agenzie come World Check, che fornisce consulenze a enti governativi e non, agenzie che, impiegando fonti e metodi discutibili, classificano persone e organizzazioni come pericolose o addirittura terroriste. Le manifestazioni di solidarietà da parte dei portuali italiani e il rifiuto da parte dei portuali di Durban, in Sud Africa, di scaricare le merci da una nave israeliana in transito nel porto hanno sicuramente riscaldato i cuori degli abitanti di Gaza.

Questi fatti hanno diffuso fiducia e sicurezza ai palestinesi in lotta e sono stati visti come la luce in fondo al tunnel, perché hanno dimostrato che i governi delle potenze occidentali e di tutto il mondo non rappresentano i reali sentimenti dei loro cittadini e in Palestina si pensa che senza il sostegno dei governi occidentali, i crimini e i massacri di Israele sarebbero impossibili. La solidarietà internazionale che ha suscitato la lotta del popolo palestinese è una speranza per la liberazione dei popoli di tutto il mondo dalla violenza e dall'oppressione.

Mi piacerebbe essere ottimista ma qualche tempo fa ho assistito ad una scena a Gerusalemme che non riesco a cancellare. Ho visto una donna musulmana sulla cinquantina d'anni che litigava con un anziano ebreo davanti all'ingresso della moschea a Gerusalemme: lei gridava "Dio è con noi" e lui

rispondeva “No, Dio è dalla nostra parte”. Una scena triste e penosa. Quando sono tornato a casa ho parlato con mio padre chiedendo di lasciare questa terra, ho spiegato la mia posizione: la gente qua è matta e non vedo nessun futuro in questa terra. Ho chiesto a mio padre di vendere tutta la nostra proprietà e di trasferirci in Turchia o in Italia. Mio padre mi ha risposto con queste frasi romantiche da fiero palestinese: “Non andrò via perché è quello che vuole il mio nemico”. Però a me questa frase ha acceso un’altra luce. Penso che la gente in Israele non ragioni più con la testa ma viene guidata e annichilita da sentimenti di paura, di odio nella totale assenza di fiducia in un futuro di pace possibile. Molti pensano come arrecare danni al nemico piuttosto che pensare a cosa possa farli stare bene.

Sono contento quando vedo gli ebrei di sinistra parlare di pace ma dove erano costoro quando il loro governo ha reso illegale il movimento dei musulmani israeliani, dove erano durante gli ultimi 30 anni di costruzione di colonie e quando i bambini di Sderot disegnavano sui missili che andavano a bombardare i bambini di Gaza. Chi può salvarci da questa situazione di violenze simmetriche e come si fa a cancellare la rabbia e l’odio che è stato seminato e coltivato? A me non sembra che questo Medio Oriente abbia un futuro di pace e la cosa davvero più sconcertante è il fatto che anche chi crede nel dialogo finisce con l’apparire agli estremisti comunque di parte.

La guerra con Gaza è finita mentre mancavano dieci giorni alla fine del mandato di Lapid. Se l’intento di Netanyaho era arrivare alle elezioni di nuovo, si può affermare che non è riuscito; in questi giorni si sta formando il “governo del cambiamento” che ha nella sua coalizione un partito arabo per la prima volta, una nuova maggioranza che ha criticato le politiche dell’odio di Bibi anche se al suo interno ci sono partiti della estrema destra uniti dal comune interesse a continuare con la costruzione di colonie a Gerusalemme e nel West Bank.

Non è colpa nostra se i nazisti hanno ucciso ebrei e non ci interessa se alcune tribù sono passate di qua migliaia di anni fa. Non è accettabile utilizzare il nome di Dio per continuare a legittimare la violenza. L’assedio su Gaza deve finire, non si può usare ancora la scusa del terrorismo per soffocare e prolungare la sofferenza della popolazione autoctona. La comunità internazionale e il governo israeliano non hanno il diritto di condannare i bambini nati a Gaza a vivere in prigione tutta la loro vita. I checkpoint e le colonie devono sparire dal West Bank e chi è discendente di questa terra – a qualunque etnia o religione appartenga – deve avere la possibilità di venire quando vuole.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Hamza Younis, giovane studente israeliano di origine palestinese, ha studiato ad Haifa e si è laureato in Economia e Management presso l’Università degli studi di Parma e poi al corso magistrale in Antropologia culturale presso l’Università di Torino. Sta svolgendo il dottorato di ricerca in psicologia educativa presso l’Università arabo-americana di Ramalla. Ha seguito i corsi e i workshop focalizzati allo studio dell’area mediterranea e ha recentemente intrapreso un progetto di ricerca sull’Islam quotidiano e in particolare sulla comunità marocchina insediata a Torino.

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

La presenza italiana in Egitto tra l'800 e la prima metà del 900

Italiani a Port Said, fine anni 30

di *Nabil Zaher*

Il presente contributo si propone di illustrare un capitolo poco conosciuto della storia dell'emigrazione italiana ricostruendo i percorsi e i profili della presenza italiana in Egitto tra l'Ottocento e la prima metà del Novecento. A tal fine, ne viene ripercorsa la storia cercando di analizzare le cause del fenomeno e gli aspetti sociali, culturali, economici e politici che contraddistinsero le comunità italiane ospitate dagli egiziani.

La presenza italiana in Egitto risale storicamente ad un'epoca molto remota: le prime tracce romane sulla terra dei Faraoni sono riconducibili ai tempi dell'Impero Romano. I primi nuclei di insediamento comparvero ai tempi delle repubbliche marinare. Ma una vera colonia italiana numericamente considerevole e ben inserita nel tessuto economico-sociale cominciò a stabilirsi sulle rive del Nilo contestualmente all'entrata in vigore delle riforme di Mohammed Ali che riuscì a diventare, malgrado le sue origini albanesi, primo viceré d'Egitto governandolo per più di quarant'anni dal 1805 al 1848:

«L'Ottocento è il secolo che vede l'Egitto aprirsi alla modernizzazione delle istituzioni politiche e sociali, culturali e assistenziali per opera del capostipite della nuova dinastia regnante, il viceré Mohammed Ali […] il cui lungo regno (1805-1848) consentì – con la collaborazione degli europei, ai quali furono largamente aperte le porte del Paese – l'attuazione di numerose riforme, su esempio di quelle realizzate in Occidente» [1].

L'insediamento italiano d'Egitto cominciò infatti ad assumere una rilevanza numerica solo dopo che si diede l'avvio ai processi di modernizzazione del Paese nella prima metà del secolo XIX sotto il governo di Mohammed Ali: «dei veri e propri insediamenti iniziarono a formarsi solo quando,

sull'onda delle riforme modernizzatrici di Mohammed Ali, si crearono le premesse concrete per un'emigrazione […] italiana nel Regno» [2].

Nella prima metà dell'Ottocento, oltre alle riforme avviate da Mohammed Ali in Egitto, ci fu un altro elemento di richiamo che contribuì ad ampliare la presenza di immigrati italiani sul suolo egiziano. Si tratta degli eventi del Risorgimento italiano. Infatti, esuli politici che dovettero lasciare l'Italia in seguito all'insuccesso dei moti della prima metà dell'Ottocento, si misero ad emigrare in Egitto all'inizio del secolo XIX. Nel 1820-21 e 1831, dopo i fallimenti dei primi moti per l'indipendenza italiana, un primo gruppo di fuoriusciti andò in esilio in Egitto per sfuggire all' oppressione politica e al ripristino dei vecchi regimi:

«Quelli che, nell' età dei moti politici italiani, trovarono lì [in Egitto], come altrove, uno sfogo alla loro inappagata voglia di libero mondo o un rifugio da persecuzioni, dopo congiure fallite, insurrezioni represse, guerre sfortunate. [...] Uomini di forti passioni politiche e di setta, quasi tutti massoni, che hanno non poco contribuito a dar a quelle colonie la particolare impronta» [3].

I migliori rappresentanti delle classi superiori e militari ebbero una notevole rilevanza nel processo di modernizzazione che avvenne nel Paese dei faraoni. Sia nel campo economico come in quello culturale ed amministrativo, questi italiani lasciarono tracce indelebili della loro attiva presenza che calò solo con il raggiungimento dell'Unità italiana. Questi emigrati rinvennero nel regime di Mohammed Ali, mirante a creare uno Stato efficiente e moderno, il terreno propizio per compiere le loro attività e far emergere il loro talento e le loro capacità. Nel campo della sanità, la presenza italiana fu di un certo rilievo qualitativo e va sottolineato che sin dall'inizio del suo regno, Mohammed Ali si affidò a medici italiani nell'ambito civile e militare. Fra i medici di fiducia della famiglia vicereale, ci fu Ludovico Colucci, il quale occupò con i suoi figli posti eminenti:

«Il pugliese Ludovico Colucci giunse in Egitto nel 1804, destinato a diventare medico di corte e uno dei promotori dell'ospedale italiano ad Alessandria, a sua volta padre di tre medici. La famiglia Colucci permarrà in Egitto per quasi tutto l'Ottocento occupando cariche dirigenziali nella sanità […]. Nell'anno (1816) dell'inaugurazione […] dell'Ospedale Europeo […], Ludovico Colucci ne diviene il responsabile sanitario, carica che conserverà fino al 1830, sostituito dal figlio Carlo. Quando nel 1831 ad Alessandria, su richiesta del viceré, nasce sotto il nome di Intendenza di Sanità Pubblica il primo regolare sistema quarantenario, a scopo di prevenzione e controllo delle malattie infettive contaggiose endemiche ed epidemiche, Ludovico Colucci ne occupa la carica di primo presidente» [4].

Altri funsero da medici militari tra cui Grassi Francesco, Francesco Gaetani Bey ed Onofrio Abrate Pascià:

«In ambito militare, si delinea la figura di Francesco Grassi, medico pistoiese, responsabile sanitario dapprima all'Ospedale della Marina […] e successivamente, dal 1825 al 1828, nell'accompagnare in Morea la flotta navale del combattivo Ibrāhīm, il figlio guerriero di Mohammed 'Ali […] Francesco Gaetani Bey, medico napoletano […] giocò- assieme a Francesco Grassi, diventato ispettore dei servizi sanitari nonché commissario delle quarantene- un ruolo fondamentale in Egitto alla guida della Polizia medica, durante le epidemie sia di colera del 1831 che di peste del 1835. […] Un altro medico italiano che raggiunse fama internazionale fu Onofrio Abbate Pascià, arrivato in Egitto nel 1845. […] Abbate occupò numerose cariche direttive in Egitto; fu Ispettore sanitario del Basso e dall'Alto Egitto e responsabile sanitario dell'Ospedale governativo del Cairo, infine ricoprì l'alta carica di Direttore di Sanità della nazione» [5].

Insieme alle figure di spicco sopraccitate, si possono citare Giovanni del Signore, Antonio Scotti, Antonio Forlini, ed altri ancora, oltre al farmacista Andrea Gentili e Antonio Figari Bey, farmacista personale di Mohammed Ali, e ispettore generale del Servizio farmaceutico nonché, posteriormente, professore alla scuola farmaceutica e medica del Cairo creata nel 1825 con personale docente prevalentemente italiano. I medici italiani, il cui numero fu sempre crescente, furono i più rinomati.

Le Società per i soccorsi d'urgenza si fondarono ad opera degli italiani ed essenzialmente da operai toscani [6].

Nel campo archeologico, la prima missione archeologica Champollion-Rosellini, una missione franco-toscana, risale a quest'ondata migratoria. Nel brano seguente, si descrivono benemerenze italiane in questo campo:

«La base di ogni studio cronologico sull'Egitto antico è costituita dal cosiddetto Papiro reale di Torino e dalla Pietra di Palermo. La costruzione più fedele, fuori dall'Egitto, di una tomba egiziana con l'intera suppellettile in meraviglioso stato di conservazione è quella che trovasi al Museo di Torino. Non poche collezioni che, vendute in Europa, divennero nuclei dei principali Musei egiziani, erano di formazione italiana» [7].

Le attività svolte dagli intellettuali italiani ebbero già dal primo sviluppo del nuovo Egitto un carattere di consulenza scientifica. Si tenga conto che dal 1736 al 1820, gli unici rappresentanti diplomatici in Egitto erano due italiani: Carlo de Rossetti e B. Drovetti[8]. Gli furono affidati gli interessi inglesi, austriaci, francesi, prussiani e veneti. La lingua italiana fu adottata come lingua ufficiale. Il catasto, l'anagrafe e le poste portavano nella loro struttura l'impronta degli italiani: «nel 1820 Lorenzo Masi aveva introdotto il catasto e Carlo Meratti il primo ufficio postale ad Alessandria (l'impresa si ingrandì fino a divenire un vero e proprio servizio postale di collegamento con l'Europa tanto che, nel 1865, il Khedivè Ismail avocò il servizio allo Stato nominando direttore generale uno dei soci italiani). Anche il primo censimento nel 1882 fu opera di un italiano, Federico Amici Bey (bolognese)» [9].

Gli italiani furono i fondatori delle moderne poste egiziane. A questo proposito, «la posta europea […] ha tre eroi: due livornesi, Michele Meratti e suo cugino Tito Chini, e un bolognese, Giacomo Muzzi. […] La posta europea da essi creata in Egitto […] fu l'embrione del primo vero servizio postale pubblico nel Paese, è anche il primo e moderno servizio postale interno ad essere attivato in tutto l'immenso territorio dell'Impero ottomano» [10].

Tutti gli atti ufficiali del regno di Mohammed Ali redatti in lingua europea erano in italiano. Nella Scuola dei cadetti creata dal grande Pascià, tanti istruttori erano italiani e le lingue insegnate erano l'arabo, il turco, il persiano e l'italiano. La flotta di Mohammed Ali, la quale fu una buona flotta, fu diretta da parte degli italiani, e la lingua che correva allora fra i marinai era quella italiana[11]. Da questo primo moto migratorio, deriva un aspetto distintivo della collettività italiana: la presenza di un elevato numero di logge massoniche a cui aderirono «prevalentemente commercianti, negozianti, funzionari, consolari, liberi professionisti e artisti» [12].

L'Egitto costituì una realtà rilevante per la massoneria italiana fin dalle prime fasi della sua riorganizzazione simultaneamente all'unificazione italiana: nel 1860, le logge *Pompeja* di Alessandria e *Eliopolis* de Il Cairo, le quali ebbero una grande rilevanza, presero contatto con il nascente *Grande Oriente d'Italia*. Infatti, nel corso delle assemblee dell'ordine furono sempre rappresentate da eminenti delegati: «Il primo marzo 1862 delegato della *Pompeja* fu Livio Zambeccari, ispiratore della rinascita massonica nell'ottobre 1859 e primo Gran Maestro *ad interim*, mentre nell'assemblea costituente del maggio 1866, che si concluse con l'elezione di Giuseppe Garibaldi a Gran Maestro dell'ordine, la stessa loggia fu rappresentata dal noto esploratore Orazio Antinori»[13]. In Egitto, c'erano anche logge francesi, inglesi ed egiziane, in cui tanti massoni italiani trovarono riparo quando, nel 1925, Mussolini impose la chiusura di quelle italiane [14].

Una seconda ondata migratoria verso l'Egitto fu quella verificatasi nel periodo post-risorgimentale sotto i governi di Said e Ismail Pascià, cioè tra la metà dell'Ottocento e gli anni ottanta dell'Ottocento. In quel periodo, intensi flussi migratori di manodopera italiana coinvolsero l'Egitto. Sotto il governo

di Said Pascià che prese le redini del comando dal 1854 al 1863, i traffici e i lavori pubblici avviati da parte dell'amministrazione coloniale inglese ebbero un grande incremento. Quando si iniziò il poderoso lavoro del taglio dell'istmo di Suez nel 1859, si assistette all'insediamento di nuclei di lavoratori italiani dalle riconosciute competenze professionali. Infatti, ai lavori di scavo del canale di Suez, presero parte parecchi ingegneri, architetti, artigiani ed operai spinti dalle difficoltà economiche. Questi ultimi decisero di rimanere in Egitto al termine dei lavori.

Con gli scavi del Canale di Suez durati un decennio, cominciò a delinearsi un'emigrazione economica di estrazione prevalentemente proletaria. L'apporto degli italiani alla costruzione del canale non si limitò a tecnici. Infatti, operai trentini e piemontesi contribuirono all'esecuzione pratica dei lavori avviati il 25 aprile 1859: «L'incremento della presenza italiana divenne significativo in occasione dei lavori per la costruzione del canale di Suez, iniziata nel 1859 e terminata dieci anni dopo, che richiamò in Egitto un gran numero di tecnici ed ingegneri. Lo stesso ideatore del progetto del taglio di Suez, è noto, fu l'italiano Luigi Negrelli» [15].

La politica intrapresa da Mohammed Ali, il vero fondatore dell'Egitto moderno, fu poi proseguita con particolare intensità dal suo discendente Ismail che fu al governo dell'Egitto dal 1863 al 1879. Il quinto sovrano autonomo che si fregiò del titolo di chedivè d'Egitto avviò una politica d'indipendenza, europeizzazione ed espansione e durante il suo regno, si diede il via ad altre ondate migratorie dall'Italia verso l'Egitto.

Altre ragioni che richiamarono in Egitto una forte corrente di emigrati furono da un lato la guerra civile americana (1861 865) e dall'altro il forte sviluppo che ebbe la coltura del cotone egiziano [16] in quell'epoca: «il maggiore ''eccitamento all'emigrazione'', come ricordava il console italiano al Cairo, si verificò al tempo della guerra di secessione americana. Allora, essendosi arrestata l'esportazione del cotone transatlantico, la coltivazione e il commercio di questo prodotto assunsero in Egitto proporzioni colossali e fruttarono ingenti ricchezze al Paese» [17].

Sotto il regno di Ismail Pascià che assunse le redini del comando dal 1863 al 1879, il Cairo venne riedificata sulla falsariga di Parigi: un teatro dell'opera, edifici imponenti, nuove linee stradali e ferroviarie e una rete telegrafica univano la capitale con il resto del mondo [18]. Nel 1871, il Paese africano con il maggior numero di residenti di nazionalità italiana era l'Egitto «in virtù degli indubbi benefici giuridici e della positiva congiuntura politica del Paese» [19]. In quel periodo, la colonia italiana acquistò consistenza, sino a diventare la seconda comunità di stranieri dopo quella greca, seguita dai francesi [20]. Nello stesso contesto, «i primi censimenti attuati in Italia verso la fine dell'Ottocento, contribuirono a chiarire il movimento migratorio degli italiani e valutarono questa presenza in Egitto attorno alle 25 mila unità: il 22% circa degli stranieri presenti a fine Ottocento in quella nazione, secondi solo alla comunità greca» [21].

La seconda ondata migratoria fu spinta essenzialmente da ragioni economiche. Tra il 1876 e il 1925, siciliani, campani, calabresi e pugliesi si diressero verso l'Egitto: «per il periodo 1876-1925, emerge il seguente quadro: […] per quanto riguarda l'Egitto, il flusso migratorio proviene dalla Sicilia, 25%, seguita dalla Campania, 13%, dalla Calabria e dalla Puglia, entrambe pari all'11%» [22]. Ai nuovi emigrati che si inserirono velocemente nel mercato egiziano si debbono notevoli mutamenti economici.

Ad Alessandria, si partecipò non solo agli scavi del canale di Suez inaugurato nel 1869 ma anche alla realizzazione di altre grandi opere, fra cui ricostruzioni, porti, e dighe come quella di Assuan avviata nel 1899 e conclusa nel 1902. Durante la sua costruzione, quando fu necessario riattivare le antiche cave di granito già adoperate nel periodo faraonico per avere a disposizione i materiali necessari al rivestimento dell'opera, per affrontare una carenza di manodopera locale competente e qualificata, ci

si servì di operai italiani e, durante il periodo dei lavori, se ne contarono sino a duemila nei cantieri della diga [23].

Nel campo dell'edilizia, gli italiani possedevano delle grandiose imprese con le quali si eseguirono molti cospicui lavori: «solo ad Alessandria di 37 imprese di costruzioni esistenti agli inizi del' 900, 11 sono italiane» [24]. Le grandi opere furono realizzate grazie ad architetti, imbianchini, decoratori, falegnami, scalpellini ed «appaltatori come Ernesto De Farro o Emanuele Dentamaro [i quali] legano il proprio nome a grandi opere pubbliche, specializzandosi nell'uso del cemento armato» [25].

Fra gli edifici realizzati dagli architetti italiani, che sopravvivono ancora, si ricordano il palazzo delle Assicurazioni Generali al Cairo, l'ospedale italiano, l'ambasciata d'Italia, le ville di Garden City e la moschea di Abu al Abbas ad Alessandria edificata dall'architetto Mario Rossi [26]. Successivamente al 1880, con il peggioramento della situazione economica in Italia, la presenza degli emigrati in Egitto si fece preminente e ai principi del secolo, Giuseppe Salvago Raggi, il console generale d'Italia al Cairo scrisse riguardo alla qualità degli italiani residenti in Egitto:

«Una metà degli italiani di Egitto è costituita da operai, piccoli impiegati di banche, di amministrazioni private e garzoni di botteghe etc. Un quarto circa sono italiani soltanto di nome, giacché nati in Egitto da famiglie originarie di qui, [...]. Fra questi non pochi sono ricchi e alcuni ricchissimi. Una quarta parte degli italiani di Egitto sono commercianti, impresari di costruzioni, avvocati, ingegneri etc. Essi guadagnano assai e fra i primi specialmente se ne potrebbero indicare alcuni che hanno fatto una cospicua fortuna» [27].

La colonia italiana con il suo rilevante aumento numerico cominciò a declinare con l'occupazione dell'Egitto «oberato da un eccessivo indebitamento» [28] da parte dei britannici nel 1882, a cui fece seguito una sua veloce perdita di rilevanza amministrativa, economica e politica. La politica coloniale britannica e francese stava affermandosi con una progressiva riduzione della funzione di leadership della collettività italiana. Nella prima fase, l'amministrazione dello Stato egiziano era essenzialmente nelle mani dei numerosi italiani in vari campi come quello della pubblica sicurezza, dell'amministrazione e dell'organizzazione sanitaria del Paese: «Oltre che dal fattore numerico, l'importanza della nostra collettività è dimostrata dal ruolo che ebbero gli italiani nell'organizzare o dirigere o collaborare a dirigere le più importanti amministrazioni egiziane, dalla polizia alle poste, dalla sanità ai tribunali e al catasto, per non citare che le più importanti»[29].

Tuttavia, proprio in seguito all'affermazione del dominio inglese nel 1882, emerge palesemente la perdita di posizioni della colonia italiana nella società e nella vita economica locale. Infatti, la politica inglese tendeva alla sostituzione sistematica degli italiani con un personale inglese in tanti settori come in quello postale:

«L'Italia di quegli anni non era certo una grande potenza. Non avrebbe potuto quindi esercitare alcuna influenza sulle cose d'Egitto. Gli italiani si trovarono presto in difficoltà […] Dovettero abbandonare delle posizioni-chiave, tra cui […] la Posta. Muzzi venne velocemente esautorato da un certo Alfred Caillard, un britannico delle isole della Manica, che egli stesso aveva assunto anni prima con le mansioni di amministratore finanziario. Sarà lui nel 1876 ad assumere la direzione delle Poste Vice-Reali» [30].

L'uso dell'italiano subì una ponderosa flessione. La tendenza fu irreversibile e così anche la lingua italiana, la prima lingua europea più usata, conosciuta, diffusa e capita da tutti, iniziò a decadere subendo la forte concorrenza della lingua inglese e di quella francese. Il console italiano al Cairo Salvatore Tugini conferma quanto detto: «In seguito alla occupazione inglese, nonostante la diminuzione dell'influenza politica della Francia in Egitto, la lingua francese è rimasta la più usata negli uffici amministrativi… La lingua inglese comincia pure ad essere in uso… » [31]. Per quanto riguarda la lingua italiana, essa doveva subire i gravi contraccolpi di una minore importanza non solo

commerciale ma anche politica. Nel 1922, il degrado della lingua italiana era una realtà vissuta e lo asserì veementemente il Volpe con tono ammonitivo:

«Altre lingue europee stanno mettendo nell'ombra la nostra, anche se il movimento nazionale egiziano ha voluto dire valorizzazione dell'arabo e se negli uffici pubblici si tende a bandire ogni lingua che non sia l'arabo: cioè l'inglese, per lo sforzo variamente solidale della Gran Bretagna e degli Stati Uniti, che un quarantennio fa mandarono in Egitto le prime missioni evangeliche, e più ancora il francese. I nostri stessi avvocati e giudici dei tribunali misti, se vogliono farsi capire, parlano e scrivono di solito il francese, sebbene l'italiano vi sia, per legge costituzionale, una delle tre lingue ufficiali» [32].

In quell'epoca, le scuole italiane ebbero un ruolo sostanziale. Non avendo l'opportunità di essere ufficialmente presenti in seguito all'occupazione inglese, l'Italia si servì di mezzi indiretti: i maggiori sforzi propagandistici e d'influenza si diressero verso gli egiziani con l'apertura di scuole italiane. Una caratteristica da evidenziare di questa seconda ondata era la presenza di una considerevole componente ebraica all'interno della collettività italiana [33]. Mentre in Italia, gli ebrei costituivano meno dell'1 per mille della popolazione complessiva, in Egitto «all'inizio del' '900 giungono a rappresentare il 10% della comunità» [34]. Se la loro presenza costituì un vantaggio all'esordio del ventesimo secolo, con l'avvento di Hitler al potere in Germania e specialmente dopo l'annuncio della promulgazione delle leggi razziali fatto da Mussolini nel 1938, la situazione mutò radicalmente. Tragiche furono le conseguenze per le organizzazioni assistenziali le quali persero i considerevoli contributi degli ebrei e pure per le scuole italiane che persero i loro allievi ebrei [35].

Una terza ondata migratoria si verificò fra le due guerre mondiali. In quel periodo, la collettività italiana era la seconda, dopo quella greca. Nel censimento egiziano del 1927, erano stimati 52.462, mentre nel 1917 erano 40.198. In questo terzo flusso migratorio in direzione del Paese delle Piramidi, era calato il numero di quanti erano inseriti nell'amministrazione pubblica egiziana, anzi si può dire che la classe degli impiegati governativi di cittadinanza italiana era quasi scomparsa per l'epurazione compiuta in quegli vent'anni. La stragrande maggioranza della colonia viveva del commercio e dell'industria e non dipendeva più dagli incarichi statali. Nonostante ciò, l'Egitto rimase la destinazione preferita di tanti anarchici italiani e rifugiati politici, come asserì lo stesso Pea nel suo famoso libro *Vita in Egitto*:«L'Egitto diventava così un rifugio particolarmente favorevole sia per i sovversivi italiani che dovevano sfuggire all'arresto o al domicilio coatto, sia per i rivoluzionari della Russia zarista» [36].

I fattori cardinali che hanno fatto giungere nella terra dei faraoni anziché altrove un numero cospicuo di stranieri, e soprattutto di italiani furono due: i tribunali misti che furono chiamati a giudicare nelle liti di diritto commerciale e civile fra stranieri ed egiziani e fra stranieri di varie cittadinanze, e le Capitolazioni, un insieme di privilegi, attribuiti dal governo egiziano agli europei che risiedevano nel Paese tra cui il diritto di libero stabilimento e l'inviolabilità del domicilio privato, oltre all'esonero dalle imposte tranne quelle doganali [37]. Gli stranieri, usufruendo di una situazione di favore di così notevole ampiezza, potevano vivere prosperamente con le loro istituzioni religiose, culturali, commerciali e sociali.

Fra le due guerre, la comunità italiana emigrata in Egitto crebbe significativamente. Tuttavia, dopo l'assalto italiano all'Etiopia, «gli inglesi cominciarono a considerare gli italiani d'Egitto come una possibile quinta colonna nell'ipotesi di un conflitto armato tra i due Paesi» [38]. Allo scoppio della seconda guerra mondiale nel settembre 1939, la comunità italiana d'Egitto subì i risvolti tragici dell'ingresso in guerra dell'Italia riducendosi in modo radicale. Il dramma della colonia italiana iniziò quando Mussolini prese la decisione di entrare in guerra a fianco della Germania con la speranza di conseguire una veloce vittoria, provocando il tramonto della presenza italiana nelle terre egiziane: «L'andamento della campagna d'Africa e l'esito della guerra hanno pesanti conseguenze su tutti gli

italiani e non solo su quelli che partecipano alle azioni belliche. Infatti, dopo la sconfitta dell'Asse sono messe in atto le deportazioni di molti italiani […] d'Egitto» [39].

In quella fase, quando il regime fascista trascinò il Paese in guerra, si assestò «un colpo definitivo alla comunità italiana in Egitto, prima con le leggi razziali che portano alla separazione della rilevante componente economica e sociale ebrea dal resto della colonia e, poi, con la sconfitta in terra africana con l'internamento degli italiani (in Egitto, 8 mila tra i 15 ed i 65 anni) e la confisca dei loro beni» [40]. In quel periodo di crisi, il governo italiano non poteva agire in maniera diretta dato che non aveva rappresentanti ufficiali sul territorio e doveva operare tramite la Legazione svizzera che rappresentava l'Italia dal principio della guerra [41]. Nonostante tutte le loro sofferenze nel corso degli ultimi anni, parecchi italiani restarono in Egitto sino alla nazionalizzazione della Compagnia del Canale nel 1956 che pone fine ai «ruoli imperialistici anglo-francesi nella vita economica egiziana» [42]. Il conflitto araboisraeliano del 1967 aumentò il flusso degli italiani rimpatriati dall'Egitto [43].

Per concludere, in questo saggio, si è inteso offrire un rapido panorama della presenza italiana in Egitto fra l'Ottocento e la prima metà del Novecento ponendo in evidenza i tratti distintivi della colonia italiana d'Egitto e sommariamente le circostanze e le cause, che portò nella terra delle Piramidi una comunità inizialmente autonoma e forte e successivamente indebolita per la perdita di posizioni socio-politiche ed economiche nel contesto internazionale.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Note

[1] A. Prinzivalli, *"Ospedali e medici italiani in Egitto tra Ottocento e Novecento"*, in M. Galletti (a cura di), *Medici, missionari, musicisti e militari italiani attivi in Persia, Impero ottomano ed Egitto*, Oriente moderno, n.6 Roma: Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, 88 (2008): 169.

[2] D. Natili, *Una parabola migratoria: fisionomie e percorsi delle collettività italiane in Africa*, Viterbo: Sette città, 2009: 24.

[3] Romain H. Rainero –L. Serra (a cura di), *L'Italia e L'Egitto, dalla rivolta di arabi pascià all'avvento del fascismo, Napoli APICI, 1991 :128.*

[4] Prinzivalli, cit.: 170.

[5] Ivi: 171.

[6] S. Mohammed Ibrahim Abdo, *L'Egitto nella poesia di Giuseppe Ungaretti (1888-1970*): tesi di master/ Relatore S. Badie Eskandar/ Correlatore R.Mohamed Salama: 10.

[7] G. Ungaretti, "Il lavoro degli italiani" in Id., *Il deserto e dopo*, Milano: Mondadori, 1961: 61.

[8] Mohammed Ibrahim Abdo, cit: 11.

[9] F. Fauri, "L'emigrazione italiana nell'Africa mediterranea 1876-1914", in *Italia contemporanea*, n.277 (2015): 45.

[10] L. D. Biolato, "Gli italiani fondatori delle moderne Poste italiane", in M. Galletti (a cura di), *Medici, missionari, musicisti e militari italiani attivi in Persia, Impero ottomano ed Egitto*, Oriente moderno, n.6. Roma: Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, 88 (2008): 151.

[11] Mohammed Ibrahim Abdo, cit: 11.

[12] Natili, cit: 26.

[13] Ivi: 27.

[14] Cfr. M. Petricioli, "La comunià italiana in Egitto", in F. Però e P. Vascotto (a cura di), *Le rotte di Alessandria*, Trieste: Eut edizioni, 2011: 21-22.

[15] Natili, cit 24-25.

[16] Cfr. Giovanni Panjek, "I rapporti economici fra Trieste e Alessandria d'Egitto nell'Ottocento", in F. Però e P. Vascotto (a cura di), *Le rotte di Alessandria*, Trieste: Eut edizioni, 2011: 49.

[17] Fauri, cit.: 46.

[18] Ibidem.

[19] G. Moricola, "Tra politica e affari: la comunità italiana in Egitto tra '800 e '900", in *Storia economica,* Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, n. 1 (2018): 39.

[20] Fauri, cit: 45.

[21] Prinzivalli, cit.: 169.

[22] Natili, cit.: 13.

[23] F. Cresti, "Comunità proletarie italiane nell'Africa mediterranea tra XIX secolo e periodo fascista", in *Mediterraneo-Ricerche Storiche*, Anno V, (2008): 201.

[24] Moricola, cit.: 47.

[25] Ibidem.

[26] Cfr. M. Petricioli, cit.: 25.

[27] R. H. Rainero, "La colonia italiana in Egitto, presenza e vitalità", in R. H. Rainero e L. Serra (a cura di), *L'Italia e l'Egitto, dalla rivolta di arabi pascià all'avvento del fascismo*, Milano: Marzorati editore, 1991: 131-132.

[28] Moricola, cit.: 42.

[29] L. Dori, "Italiani in Africa: Tipografi e giornalisti italiani in Egitto", in *Africa: Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente*, Anno 14, n. 3, Roma: Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente (IsIAO), (1959): 146.

[30] Biolato, cit.: 161.

[31] Rainero, cit.: 134.

[32] Ivi: 135.

[33] Mohammed Ibrahim Abdo, cit.: 14.

[34] Moricola, cit.: 41.

[35] Mohammed Ibrahim Abdo, cit.: 14.

[36] E. Pea, E. Lorezetti (a cura di), *Vita in Egitto,* Milano: Ponte Alle Grazie, 1995: 195.

[37] M. Petricioli, *Oltre il mito*. *L'Egitto degli italiani (1917-1947),* Milano: Bruno Mondadori, 2007: 2-3.

[38] Mohammed Ibrahim Abdo, cit.: 17.

[39] S. Speziale, "Più a Sud de nostro Sud*",* Meridiana, n. 92 (2918): 114.

[40] Moricola, cit.: 53.

[41] Mohammed Ibrahim Abdo, cit.: 17.

[42] M. Jaran, "Voci italiane ed egiziane da Alessandria d'Egitto: un dialogo tra Fausta Cialente e Nagib Mahfuz", in *Oriente Moderno* Nuova Serie, anno 94, n. 1, Roma: Istituto per l'OrienteC. A. Nallino (2014): 33.

[43] Cfr. V. Briani, *Italiani in Egitto*, Roma: Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, 1982: 148-150.

Riferimenti bibliografici

Briani, V. *Italiani in Egitto*, Roma: Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, 1982.

Cresti, F. "Comunità proletarie italiane nell'Africa mediterranea tra XIX secolo e periodo fascista", in *Mediterraneo-Ricerche Storiche,* Anno V, (2008).

Dori, L. "Italiani in Africa: Tipografi e giornalisti italiani in Egitto", in *Africa: Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente*, Anno 14, n. 3, Roma: Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente (IsIAO), (1959).

Fauri, F. "L'emigrazione italiana nell'Africa mediterranea 1876-1914", in *Italia contemporanea,* n. 277 (2015).

Galletti M. (a cura di). *Medici, missionari, musicisti e militari italiani attivi in Persia, Impero ottomano ed Egitto*, Oriente moderno, n.6, Roma: Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, 88 (2008).

Id., *Il deserto e dopo,* Milano: Mondadori, 1961.

Jaran, M. "Voci italiane ed egiziane da Alessandria d'Egitto: un dialogo tra Fausta Cialente e Nagib Mahfuz", Oriente Moderno Nuova Serie, Anno 94, n. 1, Roma; Istituto per l'Oriente C. a. Nallino (2014).

Mohammed Ibrahim Abdo, S. *L'Egitto nella poesia di Giuseppe Ungaretti (1888-1970): tesi di master/* Relatore S. Badie Eskandar/ Correlatore R.Mohamed Salama

Moricola, G. "Tra politica e affari: la comunità italiana in Egitto tra '800 e '900", *Storia economic*a, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, n. 1 (2018).

Natili, D. *Una parabola migratoria: fisionomie e percorsi delle collettività italiane in Africa*, Viterbo: Sette città, 2009.

Pea, E., Lorenzetti E. (a cura di), *Vita in Egitto*, Milano: Ponte alle Grazie, 1995.

Però F. e Vascotto P. (a cura di), *Le rotte di Alessandria*, Trieste: Eut edizioni, 2011.

Petricioli, M. *Oltre il mito. L'Egitto degli italiani (1917-1947)*, Milano: Bruno Mondadori, 2007.

Rainero, Romain H. –Serra, L. (a cura di). *L'Italia e L'Egitto, dalla rivolta di arabi pascià all'avvento del fascismo*, Napoli: APICI, 1991.

Speziale, S. "Più a Sud de nostro Sud", in *Meridiana,* n. 92 (2018).

Nabil Zaher, docente universitario di Lingua, Civiltà e Lettere italiane presso l'Università di Monastir (Istituto Superiore di Lingue applicate di Moknine) dal 2007, ha insegnato anche all'Università di Messina come professore ospite del Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne nel 2014 e nel 2015. Ha pubblicato diversi articoli in riviste culturali tra cui "Amaltea" e "Leukanikà". Nel 2015, è stato insignito del premio letterario nazionale «Carlo Levi», XVIII edizione 2015 ad Aliano per la tesi di Dottorato discussa presso la Facoltà di Lettere, delle Arti e delle Umanità della Manouba (Tunisia): *Riflessi del Mezzogiorno nell'opera narrativa di Carlo Levi.*

La difesa siciliana. Strategie per il Mediterraneo

Giocatori di scacchi, Belgrado, 2016 (ph. Nuccio Zicari)

di *Nuccio Zicari*

«Il Bianco comincia la partita muovendo di due case in avanti (dalla casa e2 alla casa e4) il pedone di Re; il Nero replica spingendo anch'egli di due case in avanti (da c7 a c5) il pedone d'Alfiere di Donna. Foriera di un gioco complesso e senza compromessi, caratterizzato da un equilibrio dinamico tra il maggiore spazio conquistato dal Bianco e la migliore struttura pedonale del Nero. Il Nero contrasta l'occupazione del centro da parte del Bianco» [1].

A questo punto gli amici scacchisti saranno in attesa di leggere ulteriori strategie e varianti, la restante parte dei lettori vorrà voltare pagina per disinteresse. Non me ne vogliate, non conosco il nobile gioco degli scacchi, anzi credo di non aver mai neppure provato a giocare una partita, seppur terribilmente affascinato. Sono venuto a sapere di questa mossa da una serie su Netflix, *La Regina degli Scacchi*, interpretata da una splendida Anya Taylor Joy, e voglio usarla in questo scritto contro di voi.

Immaginate il Mediterraneo al centro di un'enorme scacchiera tracciata da meridiani e paralleli. Ogni nazione è un *Pedone*, ogni area geografica lo spazio di una mossa; quanto ai giocatori, essi rispondono a logiche di potere, strategie di attacco o difesa. Ogni apertura può determinare l'esito della partita, una chiusura sbagliata comprometterla, trasformare in sconfitta una vittoria.

Ma perché il Mediterraneo? *Troppo stretto per separare, troppo largo per confondere* [2]. Fin dall'antichità luogo di scontri e di morte perché luogo di scambi, tensioni che non sarebbero esistite

se non come corollario dell'incontro tra culture diverse. Ma si sa, *tra prossimi ci si dilania meglio a vicenda* [3].

Alla partita in gioco oggi, grava la grande indifferenza della *Regina* Unione europea che dalle retroguardie delega agli Stati pedoni affacciati sul Mediterraneo (Grecia, Italia, Spagna) la gestione delle migrazioni massicce dall'Africa e dall'Asia Minore, limitandosi a finanziare la Turchia perché faccia il lavoro sporco di *Torre* sentinella ai confini. Diventa così necessario *lavorare a pensare bene*, come direbbe Pascal, cioè trovare un'intesa di gioco, una cooperazione fra gli Stati mediterranei e fra essi e il mondo intero abbattendo dei pregiudizi ideologici.

Per concepire il Mediterraneo sarebbe però utile tracciarne i confini, i limiti di questa enorme scacchiera d'acqua. Fino a qualche tempo fa non esisteva una carta geografica del Mediterraneo. A disegnarne una di recente ci ha provato Mattia Insolera, un amico e fotografo, nel suo straordinario lavoro *6th Continent* [4]. Un progetto durato sette anni che ha attraversato 13 Paesi per catturare l'essenza del Mediterraneo al di là dei cliché turistici. Un diario di bordo, una guida per viaggiatori che vogliono scoprire l'altra faccia del mare di mezzo. Un omaggio al Mediterraneo come Sesto Continente, ponte che mette in comunicazione differenti culture, terreno fertile per la nascita delle prime civiltà. La sovraccoperta del libro è una mappa nella quale il mare di mezzo è evidenziato, non le terre emerse.

Fernand Braudel, scriveva che questo mare è mille cose insieme. Non un paesaggio, ma innumerevoli paesaggi. Non un mare, ma un susseguirsi di mari. Non una civiltà, ma una serie di civiltà. Viaggiare nel Mediterraneo significa incontrare il mondo romano in Libano, la preistoria in Sardegna, le città greche in Sicilia, la presenza araba in Spagna, l'Islam turco in Jugoslavia. Vi sono le radici della parte più profonda della civiltà italiana, francese, greca, spagnola e araba, in questo continente liquido.

Se si vuole capire il Mediterraneo, non si può farlo senza capire le terre che lo circondano. Per capire queste terre è necessario concepire contemporaneamente l'unità, la diversità e gli opposti; ci vuole un pensiero che non sia lineare, che colga a un tempo le complementarietà e gli antagonismi. È il mare della comunicazione e del conflitto, il mare dei politeismi e dei monoteismi, il mare del fanatismo e della tolleranza, il mare in cui il conflitto, alla fine tenuto a bada, nella piccola Atene del V secolo, è diventato dibattito democratico e dibattito filosofico [5].

Neanche a dirlo, in questa partita atavica il principale motivo di scontro resta quello religioso. Paradosso supremo se si pensa che le tre religioni *Alfieri* del Mediterraneo, Islam, Cristianesimo, Ebraismo, hanno tutte uno stesso Dio. Un Dio unico diviso in tre Dei gemelli e nemici, ciascuno dei quali pretende di avere proclamata la sua legge. Nascono i fondamentalismi. Ma cosa sono i fondamentalismi? Su di essi è bene spendere due parole. A sentire la parola fondamentalismo subito vien da pensare a quello islamico, quello dei turbanti neri e dei martiri suicidi al grido di *Allah Akbar.* Ad analizzare meglio il fenomeno, per fondamentalismo si intende un atteggiamento etnocentrico espansivo attivo con la pretesa di esportare i propri princìpi e annullare la differenza dell'altro.

Il *fondamentalismo islamico*, a conoscerlo bene, non appartiene affatto alla tradizione arcaica dell'Islam; nella sua variante intollerante e aggressiva, è piuttosto il prodotto contemporaneo della reazione al colonialismo occidentale e alla globalizzazione capitalistica, la scelta di militarizzazione da parte di culture che si sentono aggredite. Un fondamentalismo di reazione quindi ad un altro *fondamentalismo*, quello *occidentale,* che turbato dalle differenze altrui, vede in esse un male di cui si propone come la cura. Ma pensare di battere un fondamentalismo rafforzando il proprio significa proporre il male come terapia, avviare quella spirale perversa del conflitto tra le civiltà [6].

Oggi tutto sembra opporre un'Europa dell'apertura a un Islam della chiusura, ma nella storia passata l'Islam è stato a Bagdad, Granada, Istanbul, fin dall'Impero Ottomano, ospitale verso le popolazioni ortodosse, cattoliche, ebree, laddove l'Europa cattolica perseguitava tutto ciò che era al di fuori del suo credo. Le nazioni arabo-islamiche, da poco emancipatesi con la primavera del 2010, non hanno ancora maturato quel dialogo necessario per determinare un reale confronto pacifico. Sembra quindi che il conflitto tra questi due mondi sia legato ad un ritardo storico di civiltà di un paio di secoli piuttosto che a un fenomeno di natura religiosa. Viene da chiedersi, cosa è successo al mondo intero per spingere la società all'odio, a scontrarsi in *partite* sempre più sanguinolente?

1770, 1789, Cristianesimo. No, non sto dando i numeri, né tantomeno c'è una correlazione tra date e culto. Sono solo i responsabili, a mio modestissimo avviso, degli effetti deviati nella società contemporanea. Mi spiego meglio. Il 1770 è la data della Rivoluzione Industriale, il genere umano inizia a comprendere di potersi servire delle macchine per la produzione in larga scala e a basso costo. Tutto ciò determina un aumento esponenziale dei prodotti, quindi degli acquisti, quindi dei consumi; anche i beni che apparivano inarrivabili diventano alla portata delle masse; più consumi ovviamente producono più rifiuti e inquinamento con effetti sull'ambiente (ma questo è un altro discorso). Questo apparente benessere dato dal progresso tecnico porta alla nascita del Capitalismo, una macchina infernale capace di produrre un continuo scontento da colmare col desiderio, solo temporaneamente appagato dal Consumismo. Non solo, l'utilizzo sempre più efficace delle macchine distorce l'attenzione sull'uomo, considerato al pari di un ingranaggio da utilizzare e oleare solo quando ormai corroso, da sostituire quando non funzionante o logoro dal lavoro. Chiudono le botteghe, muore l'artigianato e sulle sue ceneri germoglieranno a distanza di qualche tempo le lotte di classe e il proletariato.

Nel 1789 scoppia la Rivoluzione Francese e, al prezzo di qualche testa, la presa di coscienza dell'uomo e del suo diritto alla libertà, all'uguaglianza. Si pone un'attenzione sempre maggiore sull'uomo in quanto essere illuminato dalla ragione, nasce l'Illuminismo. La visione illuminista antropocentrica insieme a quella capitalista diffondono l'idea dell'*Homo faber fortunae suae ,* l'uomo artefice del proprio destino, capace con le sue virtù di produrre innovazione, sviluppo, progresso, benessere per l'intero pianeta. Non è andata proprio così. È indubbio che la società, le scienze, la medicina, abbiano fatto degli enormi passi avanti da allora. Ma a quale costo?

Tutta questa corsa spasmodica all'innovazione, alla produzione di prodotti, di ricchezza, ha generato un mondo diviso in sottomondi. Un Primo Mondo che soddisfa la sua insaziabile voracità di ricchezza al costo di colonizzare continenti interi (Africa, India, Sud America…), schiavizzando intere popolazioni, sradicandone la cultura, sfruttandone i territori; un Secondo Mondo di consumatori seriali costantemente insoddisfatti, infelici e profondamente egoisti, indifferenti e intolleranti verso tutto ciò che sta fuori la staccionata del proprio giardino. Un Terzo Mondo, affamato, violato, volontariamente impoverito per essere sfruttato, e per questo incattivito, pronto a qualunque gesto anche il più estremo per riappropriarsi della propria dignità.

E il Cristianesimo? Oltre ai valori etici di fratellanza, amore per il prossimo, assolutamente condivisi, il Cristianesimo ha innestato nelle menti dei suoi discepoli un'idea, permettete la licenza, terroristica.

La religione cristiana è basata sul concetto di sacro*,* il termine sacro ha un'origine orfea (nella Grecia classica, *hagios* – separato), per indicare qualcosa di inviolabile, non accessibile ai comuni mortali; tant'è vero che profano, dal latino *fanum (il tempio) pro-fanum (lo spazio fuori dal tempio)*, è tutto ciò che sta al difuori dei luoghi sacri, chiese, sinagoghe, moschee. Il sacro in quanto divino è qualcosa di distante, che la comunità tiene lontano da sé perché lo teme in quanto essere superiore che non si riesce a dominare, ma che allo stesso tempo viene venerato e affascina come l'origine da cui si è provenuti. Non a caso il sacro non viene celebrato nei giorni feriali, quelli del lavoro e della vita

quotidiana, ma nei giorni festivi, nelle feste comandate, comandate appunto dall'ordine religioso. La religione, lo dice la parola (dal latino *re-lìgare, relegare),* ha il compito di contenere l'area del sacro [7]. *Religio est, quae superioris naturae, quam divinam vocant, curam caerimoniamque effert.* (Religione è tutto ciò che riguarda la cura e la venerazione, rivolti ad un essere superiore la cui natura definiamo divina) [8].

Quindi, come direbbe Ludwig Feuerbach, la religione consiste di idee e valori prodotti dagli esseri umani, erroneamente proiettati su forze e personificazioni divine. Dio sarebbe quindi la costruzione di un Super uomo (uomo potenziato con attribuiti ideali dati dall'uomo stesso). È una forma di alienazione, in quanto la religione estranea l'uomo da sé stesso facendogli credere di non essere in prima persona: l'uomo è sottomesso da sé stesso. La religione si trova ad essere dunque un rifugio dell'uomo di fronte alla durezza della realtà quotidiana. Karl Marx invece la definisce «il gemito della creatura oppressa, l'animo di un mondo senza cuore, così come è lo spirito d'una condizione di vita priva di spiritualità. Essa è l'oppio dei popoli» [9].

Se la religione contiene e difende l'area del sacro, forse è perché rappresenta l'area dell'indifferenziato, della onnipotenza, del tutto e il contrario di tutto, della coesistenza del bene e del male, della punizione e dell'ascensione, della contaminazione dei significati, del caos e della trasgressione, che l'uomo teme e dalla quale si difende inventando la ragione. La ragione serve a dare ordine, si basa sul *principio di non contraddizione* (un sasso è un sasso e non un albero), senza le regole e i codici l'uomo correrebbe il rischio di accorgersi della sua sacralità, della sacralità di tutte le cose che lo circondano, il sacro non sarebbe più appannaggio di pochi, non sarebbe più strumento di potere della religione. Ma il Cristianesimo non è solo questo.

Dio nel tuo passato, presente e futuro [10]. Questo passo tratto dal quarto libro dei Numeri della Bibbia cristiana rende esattamente il concetto. Tutto il culto occidentale è basato sull'idea che il passato è male, in altre parole il peccato originale col quale veniamo al mondo inconsapevoli, il presente è redenzione, il futuro è salvezza. Questa convinzione è perfettamente in linea con la scienza, lungi da teorie di conflitto tra le parti, che considerano il passato negativo per ignoranza, il presente come ricerca, il futuro come progresso. Anche Marx è cristiano quando pensa che il passato sia ingiustizia sociale, il presente capitalismo, il futuro giustizia sociale. Perfino Freud che scrive un libro contro la religione, *L'avvenire di un'illusione* [11], afferma che il passato è il luogo dei traumi, che il presente è analisi, il futuro è guarigione. Tutto in Occidente è positivo, tutto sottende la condizione di espiazione di una colpa connaturata, del sacrificio in nome della fede in una ricompensa terrena o ultraterrena, nella salvezza.

Ma cosa accade quando questa visione positivista viene messa in crisi? Quando crollano i valori, si spengono le speranze, quando si perde il significato stesso e lo scopo delle propria vita e viene messa in discussione l'autorevolezza delle istituzioni deputate a salvaguardarci, ecco che avviene la perdita della fede nel futuro. Ed è proprio in questo terreno fertilizzato ad angoscia, paura e sconforto che la crisi del futuro suscita la rivincita del passato. Quando il futuro è perduto e il presente è malato, non resta che rifugiarsi nel passato, nelle radici etniche, nazionali, religiose. La ricerca di un'identità forte nella quale rifugiarsi, trovare protezione e sicurezza, determina la convergenza di tante piccole minoranze in nome di un ideale comune. Rinascono i Nazionalism*i*. Con essi i fondamentalismi, le disuguaglianze, le intolleranze.

Il risultato di tutto questo si traduce in una sempre crescente perdita di Umanità*,* in una disattenzione per l'altro in nome del proprio bene supremo. È qui che la crisi del Mediterraneo diventa metafora della crisi del mondo intero. Come il mondo necessita di una mondializzazione di comprensione e di solidarietà, così il Mediterraneo necessita di una *mediterraneizzazione* di comprensione e di solidarietà; come il mondo può salvarsi solo grazie a una religione della fraternità umana, il

Mediterraneo può salvarsi attraverso una religione della fraternità mediterranea; come il mondo necessita di decisioni comuni a problemi comuni, così il Mediterraneo necessita di decisioni comuni per i suoi problemi militari, economici, ecologici.

Nello scenario di questa partita nella quale tutti i pedoni sono schierati, la Regina Europa, anziché arroccarsi dietro *cavalli* e *torri di difesa*, dovrebbe incentivare il dialogo tra i vari popoli del Mediterraneo. Un dialogo laico basato sulla tolleranza e sul riconoscimento e accettazione delle diversità come opportunità di scambio e di crescita, aperto e sempre pronto a mutare in base alla prospettiva dalla quale si conduce. Non si può riscoprire il Mediterraneo se non cessando di percepirlo come frontiera e considerandolo come bene comune e grande canale di comunicazione. Si potrà parlare davvero di comunità europea solo quando essa sarà fondata su decisioni politiche e apertura culturale, non solo su accordi economici, allora sarà un'Europa della diversità in cui l'area mediterranea conserverà la sua specificità e autonomia.

Questa idea di Europa vedrebbe il libero sviluppo della sua parte islamica, reintegrando un *Islam Europeo* isolato e represso in Bosnia-Erzegovina e riconoscendola come Stato europeo, integrando parimenti la Turchia e le minoranze islamiche in Francia prima che siano ghettizzate dalle pressione xenofobe. Riscoprire un'*Identità Mediterranea* fatta di cittadini mediterranei non solo fra gli Stati che si affacciano sul Mediterraneo ma anche nelle regioni con gli stessi caratteri all'interno di altre nazioni. Un rafforzamento di rapporti tra i Paesi africani e il Medio-Oriente. La risoluzione del conflitto israelo-palestinese col riconoscimento della sovranità nazionale palestinese è la strada obbligata. La ricostituzione della Jugoslavia, nazione crocevia, unirebbe l'Europa dell'Ovest cattolico e l'Europa dell'Est ortodosso separate da più di un millennio.

Una riforma dell'educazione che spieghi, come direbbe Leibnitz, che *l'uno conserva e salva il molteplice.* Se è necessario riformare l'educazione allora serve una *democratizzazione della conoscenza,* mettere tutti i cittadini in grado non solo di decidere ma di capire i termini delle questioni su cui decidere. Forgiare nuove modalità di pensiero, nuove strategie che servano non più a vincere la partita tra pedoni neri e pedoni bianchi, tra re e regine, tra alfieri e cavalli, ma che sgomberino il campo da gioco dalle rivalità.

Viviamo nella società della Tecnica, in cui tutto il mondo è sottomesso a un pensiero lineare, quantitativo, specializzato. Un mondo cieco ai sentimenti, alla poesia, alla sacralità di ciò che ci circonda e che custodiamo dentro di noi, indifferente all'unico aspetto che ci qualifica in quanto esseri umani, la nostra Umanità. In questo mondo basta un evento non prevedibile, un cataclisma, uno tsunami, una pandemia, per svelarne la crisi latente, la debolezza delle istituzioni che per far fronte alla loro inadeguatezza delegano il loro stesso potere decisionale a comitati tecnico-scientifici di esperti. Ma i tecnici, seppur utili e qualificati ad analizzare dati e trovare soluzioni statisticamente valide, proprio per la loro ultraspecializzazione non potranno mai prendere in considerazione un punto di vista che tenga conto della soggettività di ogni cittadino, delle sue esigenze specifiche, della sua diversa risposta ai provvedimenti presi.

Laddove un pensiero nordico anglo-sassone ci induce a trattare la prosa della vita, i problemi tecnici, pratici, quantificabili; non si può dimenticare che la prosa esiste solo allorquando la poesia è viva. La poesia della vita appartiene a un *pensiero meridiano*.

«Il pensiero meridiano esiste in forme disperse e talvolta malate e bisogna imparare a cercarlo: lo si può trovare nei nostri sud interiori, in una folla, in un silenzio, in una sosta, in una preghiera di ringraziamento, nell'inettitudine dei vecchi e dei bambini, in una fraternità che sa schivare complicità e omertà, in un'economia che non abbia ripudiato i legami sociali. Lo si può trovare nei sentimenti dove vivono più patrie, dove alla semplicità dei sì e del no si sostituiscono i molti veli della verità, dove la bellezza torna ad essere un premio

per chi l'ha cercata a lungo e non un diritto di tutti per cui basta pagare, dove la difficoltà di colmare le distanze e il tessuto delle interdizioni non sono soltanto assurde repressioni ma anche ostacoli al fanatismo del possesso e del consumo, inizio delle storie e delle fantasie che guidano il percorso. Al pensiero meridiano spetta di mostrare questa continuità tra passato e futuro senza nessun disprezzo o risentimento per il presente. L'autonomia dalla modernità non è data dagli insulti e dagli anatemi, ma dalla percezione della disperazione che aleggia al suo fondo, dalla sostituzione di senso che si avverte nella sua incapacità di sottrarsi all'accelerazione. È questa consapevolezza che permette di vedere la ricchezza di forme di vita che ritenevamo obsolete: non può esistere un pensiero che non si alimenti di una forma di vita, o almeno del suo sogno. Il Mediterraneo è un pluriverso irriducibile che non si lascia ridurre ad un solo verso, e il suo valore sta proprio in questa irriducibile molteplicità di voci, nessuna delle quali può soffocare l'altra» [12].

Se i problemi del Mediterraneo hanno un'origine locale, regionale, mondiale, bisogna fornire soluzioni che siano al contempo locali, regionali, mondiali (antropolitica). Edgar Morin, fonte inesauribile d'ispirazione per questo scritto, ama nominare il carattere femminile, *La Méditerranée,* della parola Mediterraneo in lingua francese, congeniale ad un'ultima importante riflessione. Non c'è fratellanza senza maternità, la nostra madre è il *mare nostrum (La Méditerranée)*. Dobbiamo ritrovare l'essenza profana del nostro Mediterraneo nell'apertura, la comunicazione, la tolleranza e la razionalità, renderla sacra. Scacco matto.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Note

[1] Pietro Carrera, *Il Gioco de gli Scacchi,* Militello, 1617: 412

[2] B. Khader, *Comunicazione dattiloscritta*, Lovanio, giugno 1984: 22

[3] A. Maalouf, *L'identità. Un grido contro tutte le guerre*, Bompiani, Milano, 2005: 38

[4] M. Isolera*, 6thContinent*, Neverland, Bari, 2015

[5] E. Morin, *Pensare il Mediterraneo Mediterraneizzare il pensiero*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2019

[6] F. Cassano, *Paralleli e meridiani*, prefazione de *Il Pensiero meridiano*, Laterza, Bari, 2005: 25-26

[7] U. Galimberti, *Cristianesimo: la religione dal cielo vuoto*, Feltrinelli, Milano, 2015

[8] Cicerone*, De inventione,* introduzione, traduzione e note a cura di Maria Greco, Congedo, Lecce, 1998: 161

[9] K. Marx, Introduzione alla *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in *Opere filosofiche giovanili*, Einaudi, Torino, 1969

[10] *Libro dei Numeri, Bibbia cristiana,* 33:50-53

[11] S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion,* 1927, New Compton, Roma, 2010

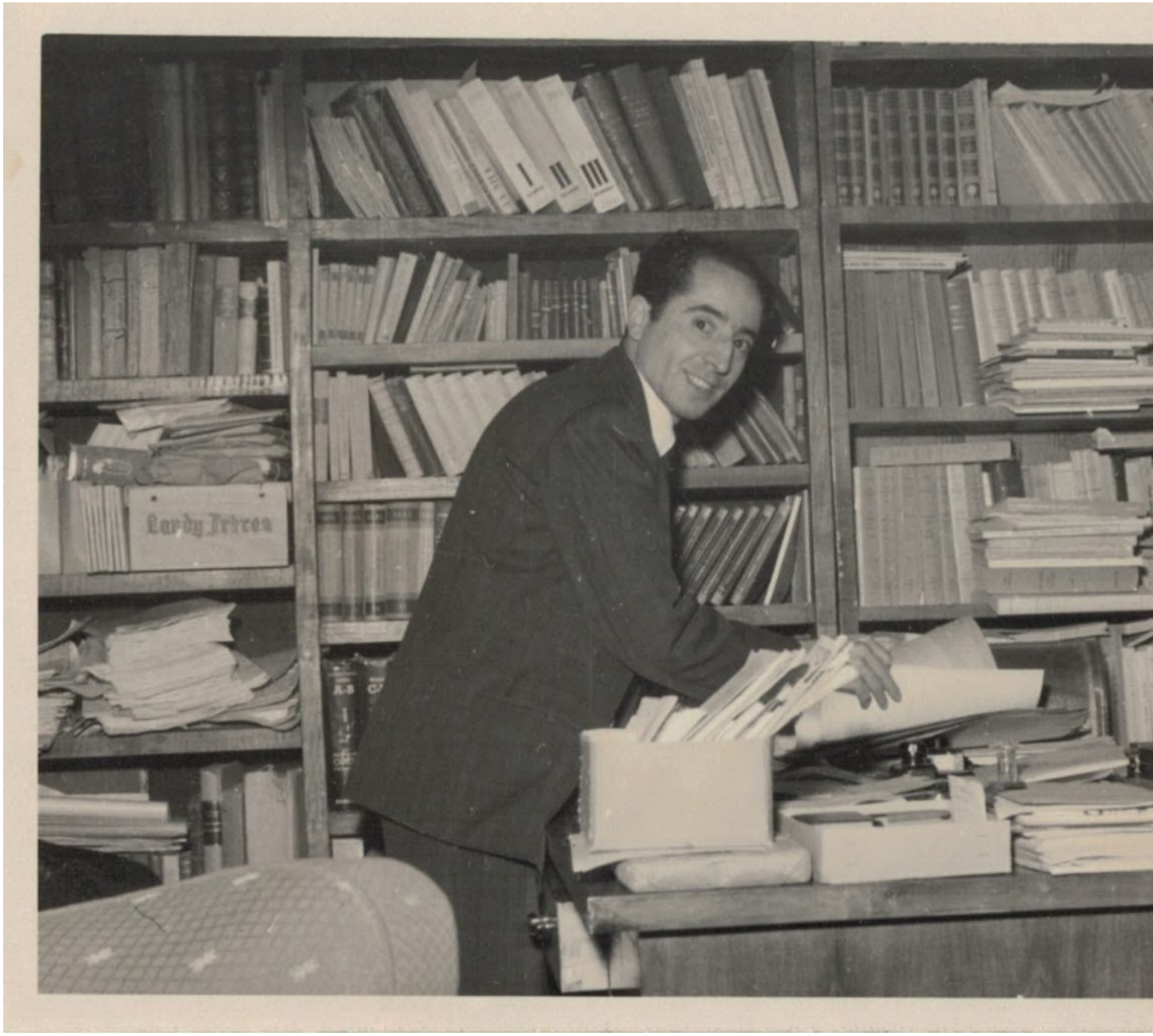
[12] F. Cassano, *Il Pensiero Meridiano*, Laterza, Bari, 2021: 9-10, 24

Nuccio Zicari, si laurea in ambito medico per poi diplomarsi all'Accademia Internazionale di Fotografia John Kaverdash di Milano. Il suo principale interesse è l'aspetto documentario, antropologico, sociale e umanitario

della fotografia, sia nel racconto di storie intime che nei progetti a lungo termine di interesse collettivo. Nel 2017 il suo lavoro *HUMANITY WITHOUT BORDERS*, frutto di tre anni di reportage sulle migrazioni nel Mediterraneo, viene inserito all'interno della Italian Collection del Premio Voglino, 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 della crisi socio-sanitaria da coronavirus in corso, dal nome *C-DIARY*, avvalendosi dell'uso del social network Instagram I suoi lavori sono stati esposti in Italia e all'estero e pubblicati su riviste nazionali, internazionali e su testi universitari. Dal 2019 scrive articoli per riviste di approfondimento culturale.

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

Tra cosmo e campanile. ‘Il Centro in periferia’ nel centesimo anniversario della nascita di Alberto M. Cirese



Alberto Maria Cirese, 1952 ca.

speciale cirese

di *Pietro Clemente*

I cent’anni virtuali di Alberto Cirese coincidono con i 50 numeri pubblicati (e gli otto anni) della rivista *Dialoghi Mediterranei*. Ne traiamo voti positivi e esprimiamo complimenti e auguri al direttore e ai redattori. È bello aprire il ricordo con questo doppio compleanno in cui la cifra secolare e la sua metà viaggiano insieme.

Dal centro al cerchio

Ho raccontato spesso di Cirese e del mio rapporto con lui come allievo e ammiratore eterodosso [1]. In queste pagine è giusto che prevalgano i ricordi di altri, e qui lo ricordiamo sui temi delle 'periferie', a farlo ci sono alcuni della mia generazione, ma anche tanti più giovani, allievi o non allievi della generazione dei nipoti.

I contributi sono guidati da Giuseppe Profeta, decano universitario, e da Emiliano Giancristofaro, decano degli studi territoriali, ai quali Cirese fu legato da comuni amichevoli scambi. Ho scelto di aprire con i loro ricordi per onorare il valore dell'età e dell'esperienza e del ricordo più lungo che comporta. Sono davvero grato di tutte queste testimonianze, anche perché non sono solo ricordi, ma sono anche contributi di pensiero che danno un grande risalto alla vita culturale delle 'aree interne' e alla passione con cui Cirese le attraversò lasciando traccia di sé, della sua intelligenza analitica, della sua precisione documentaria, della sua disponibilità ad aiutare chiunque lo coinvolgesse negli studi.

Il Cirese che viene ricordato è lo studioso dei musei, della cultura materiale, della storia degli studi e del suo svolgersi regionalmente; ma anche il conferenziere 'diffuso' che poteva parlare di Benedetto Croce, a Campli (come ricorda Profeta), o della differenza fra il segnico e il fabrile a Taranto (nei primi anni 2000). Chissà di cosa aveva parlato a Viggiù, quando nei primi anni '70, mentre insegnava a Siena, il Comune di quel paese lombardo ai confini della Svizzera lo aveva mandato a prendere con un'auto pubblica.

Molti interventi hanno scelto di assumere una idea guida dal pensiero di Cirese per raccontare le loro ricerche e conoscenze di centri della periferia, altri hanno costruito racconti e memorie di collaborazione con lui che gettano luci sulla museografia e le ricerche locali. Ma qualcuno ha anche discusso con Cirese accademico, ne ha ripreso le teorie, valorizzato alcune modalità polemiche di rapportarsi alla diversità. Veri dialoghi con lui. In un caso c'è un ultimo doloroso ricordo, anche se gli studi e la cultura sono sempre in primo piano. Segni di una sua presenza adeguatamente distribuita tra luoghi e generazioni a distanza di 10 anni dalla morte.

Alberto Cirese amava rappresentarsi soprattutto per il suo approccio scientifico e logico agli studi, per le sue analisi con linguaggi informatici della parentela, per i suoi studi basati su un approccio astrattivo agli oggetti d'indagine. Ma buona parte della sua formazione e delle sue costanti attenzioni riguardavano le 'periferie', intese soprattutto come i contesti di studio degli 'oggetti' demologici. Muttos e muttetus sardi, storie contadine toscane, vicende museografiche abruzzesi, cibi e pani di varie parti d'Italia. Le sue scritture di studioso delle tradizioni popolari (prima e a fianco della sua dimensione di antropologo culturale) contengono già nei titoli dei primi 20 anni di pubblicazioni, nomi di luoghi. Eccone una serie: *Rieti Amatrice Lucania Molise siciliani sabina slavo-molisani sarda Ozieri Gallura veneziano Lombardia tarantino Umbria Urbino Bergamo Larino San Martino in Pensilis Marmilla Tufara Contigliano Neoneli Canavese Villa-Castelnuovo San Giuliano Logudoro Basilicata,* e dove un luogo non è segnalato nei titoli spesso lo si deduce facilmente, ad esempio*: Misteri: Campobasso, Pagliara: Fossalto etc* **..**

Cirese è stato peraltro anche fondatore dell'antropologia delle fonti narrative, lavorando alla ricerca della rappresentazione delle culture regionali, su autori 'centrali' della letteratura italiana come Verga, Deledda, Serao, Scotellaro [2], tutti autori delle periferie diventati il centro della letteratura nazionale. La cultura dei luoghi, delle aree storiche, delle province e delle regioni è parte rilevante nella ricerca di Cirese. Affrontata come parte di una storia degli studi e degli autori, e studiata per via di rilevanze demologiche (il gioco di Ozieri, il diavolo di Tufara…) o come sede di musei che ricapitolano spesso le culture dei luoghi. Cirese seguì l'orientamento degli studi delle tradizioni popolari italiane, da Tommaseo a Pitrè, da Loria a Toschi, ma lo innovò ponendolo in dialogo con gli studi etnologici e con l'antropologia culturale, superando il tratto localistico, descrittivo, positivista

o idealista che era proprio degli studi italiani legati alle Società storiche, al collezionismo, agli studiosi locali tuttologi dei piccoli mondi.

Come Cirese ha sempre sostenuto «gli studi locali non si fanno con metodi o teorie locali». Lavorava dunque sui contesti, sulle strutture, su nuove modalità descrittive, ma sempre e in ogni caso condividendo appassionatamente i progetti dei suoi interlocutori sul territorio. Il caso del Museo di Taranto – qui ricordato – è forse il più noto, ma altri ricordi portano a quello di Pescara e in altre direzioni. Accanto alla sua ricerca di metodi logico-scientifici per le scienze sociali (che si accentua dagli anni 80 fino alla fine), restano sempre l'attenzione, l'ascolto, la collaborazione con i mondi locali. Cirese amava ricordare le sue diverse patrie: Avezzano luogo natale e materno, il Molise (Fossalto, Castropignano, Campobasso) luogo paterno e anche di momenti della sua vita, Rieti e la Sabina, luoghi della sua più recente vicenda familiare.

A queste 'patrie' aggiungeva la Sardegna e il Messico, testimoniando di avere sentito quell'isola e quel grande Paese meso-americano come luoghi significativi e accoglienti: patrie. Sulla Sardegna e sul Molise ha lasciato degli studi rilevanti: *Saggi sulla cultura meridionale. Gli studi di tradizioni popolari nel Molise. Profilo storico e saggio di bibliografia* [3]. Si tratta di un saggio esemplare di metodo sul versante della storiografia, della storia degli intellettuali e dei concetti: è un Cirese trentenne. Il lavoro *Struttura e origine morfologica dei mutos e dei mutettus sardi* [4] insieme ai vari saggi metrici di quegli anni, rappresentano da un lato il Cirese storico della cultura, con la presenza di un approccio storico-areale, dall'altro il Cirese modellistico ed astrattivo. Sui sistemi metrici costruisce delle forme, dei 'cristalli' come amava dire, che vede come analoghi a certe forme della parentela, tanto da farli confluire nel suo cubo delle rime. È un Cirese quarantenne. Nei luoghi e nelle culture locali amava cercare – con approcci teorici generali e non localistici – i grandi temi della natura profonda dei fenomeni. È in questo modo che le culture specifiche entrano a far parte della grande cultura umana, caratterizzata, nella sua ricerca, dall'unità della mente e della ragione, pur nella grande varietà delle forme.

Amava dire: "*Tutto il mondo è paese*" per indicare il campo dell'antropologia culturale che studia le invarianze; "*Paese che vai usanza che trovi*" per indicare il campo che studia le diversità esterne ed interne, etnologia e demologia (tradizioni popolari). Egli li ha esperiti ampiamente entrambi ed ha visto la connessione con le geometrie del Paradiso dantesco, un'opera che amava assai e di cui ricordava interi passi a memoria

Dal centro al cerchio, e sì dal cerchio al centro

movesi l'acqua in un ritondo vaso,

secondo ch'è percosso fuori o dentro.

Ecco un modello compiuto del rapporto centro-periferia e dei movimenti che vanno dall'uno all'altra incessantemente. Cirese lo riconosceva nelle ricerche locali ben fatte, capaci, a partire dai piccoli mondi, di grande pensiero, e sapeva bene che il Paradiso è lontano.

In un altro contributo il *Centro in periferia* viene interpretato in modo assai interessante come presenza di Cirese all'Università di Roma. Come conquista della capitale dalla parte della periferia, ovvero dal Cirese 'provinciale' abruzzese-molisano-sabino-sardo che pone la periferia al centro, trasformando così il centro stesso: "*dal cerchio al centro"*.

Nel 2003 e nel 2007 Cirese accettò che il gruppo di lavoro senese che aveva seguito agli inizi, che lavorava sul territorio, che costruiva musei, pubblicasse due raccolte di suoi saggi minori. Se si guarda

alla sua bibliografia, per il Cirese degli 80 anni ci furono soprattutto scritture come ritorni, viaggi nella memoria, bilanci del suo tempo di vita e di ricerca. Chiusi poi dalla raccolta *Altri sé. Per una antropologia delle invarianze* [5] in cui il Cirese quasi novantenne torna invece all'antropologia per la quale aveva combattuto in tanti campi della ricerca: potentemente astrattiva, capace di vedere forme, modelli e strutture nel fondo delle cose, delle azioni, della pratiche della vita. Ma mai del tutto separata dai luoghi e dalle storie delle periferie che a loro modo confluivano verso il mondo delle strutture: 'dal cerchio al centro'.

Pubblicammo dunque nel 2003 [6] il volume che ebbe per titolo una sua espressione d'uso *Tra cosmo e campanile* e che spazia tra un articolo su *L'Avanti* del 1951, e un dialogo del 1994 pubblicato su "Ethnologie française", che fa il punto sui suoi studi e su quelli italiani. Al centro le sue patrie culturali che sono anche i suoi terreni di ricerca locale. Aveva usato un'altra immagine nel 1986 per indicare i rapporti centro-periferia "I piedi nel borgo e la testa nel mondo" [7]. Certo è che sono il borgo e il campanile a dialogare col mondo e col cosmo. Non le metropoli. Il libro del 2007 [8] si apre con *Il telaio di Vilina e le tecniche morte*, un testo del 1986, in cui Cirese ci porta in un viaggio nella memoria che parte da Atessa in Abruzzo e va verso la Taranto del suo amico Majorano. Riflette sulla possibilità di rendere compatibili la poesia e la scienza: trova nel telaio di Vilina e nella sua vicenda di tessitrice, da un lato la memoria di una vita di donna con ricchi saperi pratici legati al ciclo della vita (la poesia), e dall'altro il telaio e la tessitura basati su un modello astratto, quasi computazionale (la scienza). Credo che in questi scritti di omaggio per i quali ringrazio tutti gli autori, che non ho voluto nominare singolarmente per non togliere nulla a questa polifonia comune, Cirese viva ancora, e soprattutto viva la sua grande lezione sul valore degli studi, e sulla serietà e il rigore necessari a portarli avanti, nonché infine sulla disponibilità degli studiosi ad essere al servizio della ricerca, della domanda, della memoria dei luoghi.

Un segno di speranza

In questo numero de *Il centro in periferia* che coincide con il n. 50 di *Dialoghi Mediterranei* [9], c'è l'annuncio dei contenuti culturali del progetto europeo che ha visto riconoscere a Gorizia e a Nova Gorica, il ruolo di capitale europea della cultura per il 2025. Il dialogo tra i due studiosi, Giustina Selvelli e Nicola Strizzolo, e la ricostruzione della storia passata e del progetto futuro ci introducono nell''imminente presente' cui guarda l'Europa. L'Italia viene dalla esperienza di Matera città europea della cultura, una designazione importante e lungimirante, e guarda ora – anche attraverso questo testo regalatoci dai due colleghi – a quella designazione italo-slovena come un segno di speranza per l'Europa che, uscita potenziata dal dramma del COVID, può vedere in questa designazione gemella il senso di riconoscere tutto il passato e di proiettarlo in un futuro di nuova cittadinanza comune.

Questo numero di *Dialoghi* esce a pochi giorni dal 30° anniversario delle dichiarazioni di autonomia e sovranità della Slovenia e della Croazia, antefatto della guerra più dolorosa e difficile che l'Italia abbia vissuto da vicino, voltando le spalle alla evidenza della storia. Gorizia ha fatto parte dell'immaginario della mia generazione con le canzoni pacifiste contro la Grande Guerra [10], è stata il luogo dove, nella cornice dei vini del Collio, ho conosciuto Giuseppe Sebesta museografo e museologo, e Dunja Rihtman Augustin che ha diretto gli studi vivacissimi dell'Istituto di Folklore Croato di Zagabria. Con Dunja ho coltivato un lungo dialogo di studi e scambi. Ma già Cirese aveva scritto su riviste slovene ed era in contatto con gli studi sloveni e in specie con Milko Matičetov. Gorizia è anche Franco Basaglia e lotta contro il manicomio come istituzione totale, ma è anche "fronte orientale", resistenza al nazismo e conflitto con l'Italia. Tante cose che è giusto ricordare, perché è una città simbolo. Così vedere insieme nel 2025 queste due città Gorizia e Nova Gorica, a lungo opposte, ma sempre segretamente in contatto, è in un certo senso porre il centro in periferia, fare delle città gemelle una città d'Europa. Un esempio per l'Europa, per il 2025 il 'centro' dell'Europa della cultura.

«Città europea transnazionale, un luogo dove le persone e le idee sono apprezzate e rispettate indipendentemente dal loro background culturale, nazionale, linguistico o di qualsiasi altro tipo». Ne parleremo ancora, ogni volta che Giustina e Nicola ci vorranno aggiornare o vorranno dare voce agli ampi 'dintorni' di quell'evento.

Cose che sembrano morte alla memoria

Alcuni testi del tradizionale spazio de *Il centro in periferia*, cominciano riferendosi a scritti di Cirese, ed è per questo che li ho anticipati nell'indice per continuare il dialogo con la parte anniversaria del *Centro in periferia*. Questa citazione ciresiana, viene proposta in un testo, quasi come i versi di una poesia:

...cose che sembrano morte alla memoria

immediata ed alla coscienza distratta,

ma che invece agiscono ancora a livelli profondi,

se è vero che tutto

quello che gli uomini ed il mondo sono stati

ci fa essere quello che siamo e progettare

più o meno consapevolmente quello che il mondo sarà.

È quasi una segreta filosofia della ricerca nelle aree interne, sui temi della 'coscienza di luogo', sul valore delle esperienze accumulate dalle generazioni nel costruire paesaggi ed esserne plasmate. In questi testi de *Il centro in periferia* si parla di musei nuovi ma anche antichi e gloriosi come quello di Palazzolo Acreide, si parla di vita delle comunità, di manifesti e di movimenti, si parla di feste che si misurano col Covid, si parla della vitalità della periferia in una Italia ancora prigioniera della logica degli investimenti 'non finalizzati ai luoghi', ovvero che vanno a incentivare l'accentramento metropolitano e a desertificare le aree marginali. In conclusione però è interessante osservare che ci sono molti giovani a prendere la parola e a scrivere, e questo, all'uscita – almeno sognata – dalla pandemia, è davvero un altro segno di speranza.

Dialoghi Mediterranei, n. 50 luglio 2021

Note

[1] Chi voglia conoscere o ricordare i suoi scritti trova la bibliografia in http://www.etesta.it/bibliografie/AMC_Scritti_2011.pdf. P. Clemente, E. Testa, a cura di, *In-segnamenti di Alberto Mario Cirese*, Roma, CISU, 2002; E. Testa, a cura di, *Scritti e altri lavori di Alberto Mario Cirese*, Firenze, Olschki, 2011, anche on line all'indirizzo P. Clemente, *Alberto Mario Cirese e le culture subalterne*, in F. Dei e A. Fanelli, a cura di, *La demologia come scienza normale*. *Ripensare 'Cultura egemonica e culture subalterne',* numero monografico di *Lares* 2-3 2015 con molti interventi dedicati a Cirese; P. Clemente*, La bibliografia è una lista*, in E. Testa, a cura di, *Scritti ed altri lavori di Alberto Mario Cirese*, Firenze. Olschki, 2011

[2] A. M. Cirese*, Intellettuali, folklore, istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*, Torino, Einaudi, 1976

[3] Roma, De Luca, 1955

[4] Il testo è del 1962 ma confluisce poi nel volume A. M. Cirese, *Ragioni metriche. Versificazioni e tradizioni orali*, Palermo, Sellerio, 1988

[5] Palermo, Sellerio, 2010

[6] A. M. Cirese, *Tra cosmo e campanile. Ragioni etiche e identità locali*, Siena, Protagon, 2003 con una postfazione di A. Mancuso, e con la collaborazione di Eugenio Testa, suo allievo romano, e di Gianfranco Molteni, allievo senese e allora direttore dei musei etnografici del territorio, che voglio ricordare con riconoscenza. Gianfranco è morto nel 2020 ed è stato l'anima del sistema dei musei del mondo contadino e anche di altre tipologie museali.

[7] *I piedi nel borgo e la testa nel mondo*, in *Domenico Petrini nella cultura e nella politica degli anni Venti. Atti del Convegno di studi*, Rieti, 15-17 aprile 1983. A cura di Gianfranco Formichetti e Roberto Marinelli, [Rieti], Cassa di Risparmio di Rieti, 1986

[8] A. M. Cirese, *Beni volatili, stili, musei*, Prato, Gli Ori, 2007 a cura di P. Clemente e G. Molteni

[9] Chi legge questa nota pensi ai 50 numeri usciti, tutti puntualissimi, *Dialoghi Mediterranei* è forse la rivista più puntuale d'Europa. A quanti autori hanno collaborato, venendo da studi diversi, ma in dialogo con l'antropologia e soprattutto in rapporto col mondo e i suoi problemi e dolori. Una rivista che dialoga col mondo ma ha un luogo di riferimento locale Mazara del Vallo, una periferia che si fa centro. Dal 2013 il Direttore e la Redazione lavorano per offrire uno spazio alla ricerca, ai dibattiti, anche fuori delle regole accademiche che talora rendono difficile l'antica funzione dialogante e discutente delle riviste. A loro un grande sincero ringraziamento. Buoni cinquanta numeri, festeggiamo con loro il compleanno virtuale dei 100 anni di Cirese.

[10] Ho cantato tante volte da giovane in coro 'O Gorizia tu sei maledetta' (anonimo 2016).

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

Cirese e quel lontano giugno 1966

Cirese a Campli per una conferenza su Benedetto Croce, nel giugno 1966

speciale cirese

di *Giuseppe Profeta*

Caro Pietro, non ti nascondo che mi sento impari a venire incontro al tuo desiderio di parlare del nostro maestro Prof. Alberto Cirese, uno dei più illustri allievi del grande studioso di folklore Paolo Toschi, perché la mia conoscenza e le mie idee si trovano di fronte a te svantaggiate nel trattare l'argomento, ma amicizia chiama, e io, entro il limite delle mie forze, cercherò di realizzare un breve ma sincero giudizio, tenendo sempre presente, nel positivo e nel negativo, la mia posizione marginale.

Ho avuto la fortuna non solo di ascoltare il Prof. Alberto Cirese personalmente durante incontri culturali, ma anche in occasione di manifestazioni pubbliche, e cercherò di ispirarmi ad esse e riferirne le mie impressioni e quelle di coloro che vi parteciparono.

Ti devo dire innanzitutto che nell'incontro di Pescara, promosso da istituzioni culturali e politiche, fu apprezzata subito, da tutti gli esperti presenti, l'esemplare proposta di studio delle tradizioni popolari regionali, fatta nel suo volume *Saggi sulla cultura meridionale, I: Gli studi di tradizioni popolari nel Molise. Profilo storico e saggio di bibliografia* (Roma 1955), e questo perché in essa si propone una visione globale della vita tradizionale della regione Molise, specificando i singoli aspetti vitali e culturali, senza trascurarne i vari filoni anche minimi (studi storici, interviste, bibliografia, tesi

discusse in occasione di laurea, articoli, ecc.). Questa offerta trova la sua compiacenza anche nel fatto che la regione Abruzzo, in cui si svolgeva il convegno, è confinante e congeniale con la regione molisana, che allora era codificata anche col doppio nome di Abruzzo-Molise, e quindi non si poteva non avere anche un accordo culturale e metodologico.

Questa globalità, sezionata negli aspetti preponderanti, è rimasta anche successivamente nel quadro metodologico del Prof. Cirese, anche se ha avuto bisogno di opportune preferenze particolari, secondo le circostanze.

Subito dopo bisogna fare puntuale cenno di uno degli aspetti più caratterizzanti del magistero demologico di Cirese, e cioè la importante e fondamentale intuizione della diversità dislivellata del mondo popolare e folklorico, che già si comincia ad avvertire in questa prima offerta metodologica di studio del mondo etnografico e popolare presentata nelle giornate pescaresi.

Non si può non insistere su quest'aspetto innovativo e chiarificatore dell'essenza del folklore che, pur mettendo in discreta ombra le caratteristiche degli studi tradizionali, ferma l'attenzione sulla differenza del livello mentale e sociale, delle manifestazioni folkloriche, che appaiono in un certo senso dislivellate, pur senza infirmarne la forza esistenziale e culturale.

La fondamentale intuizione ciresiana di dislivello culturale qualitativo ma non valoriale, cui si potrebbero aggiungere alcune specificazioni come quella di tempo, di spazio, di società, di politica, di mentalità, ecc., per precisarne la chiarezza, si ritrova più o meno evidente nelle altre espressioni del magistero demologico del maestro. Anche nel titolo del suo storico manuale di demologia *Cultura egemonica e culture subalterne* (Palumbo, Palermo seconda edizione 1973), si può cogliere l'idea di dislivello qualitativo delle espressioni della vita tradizionale e popolare.

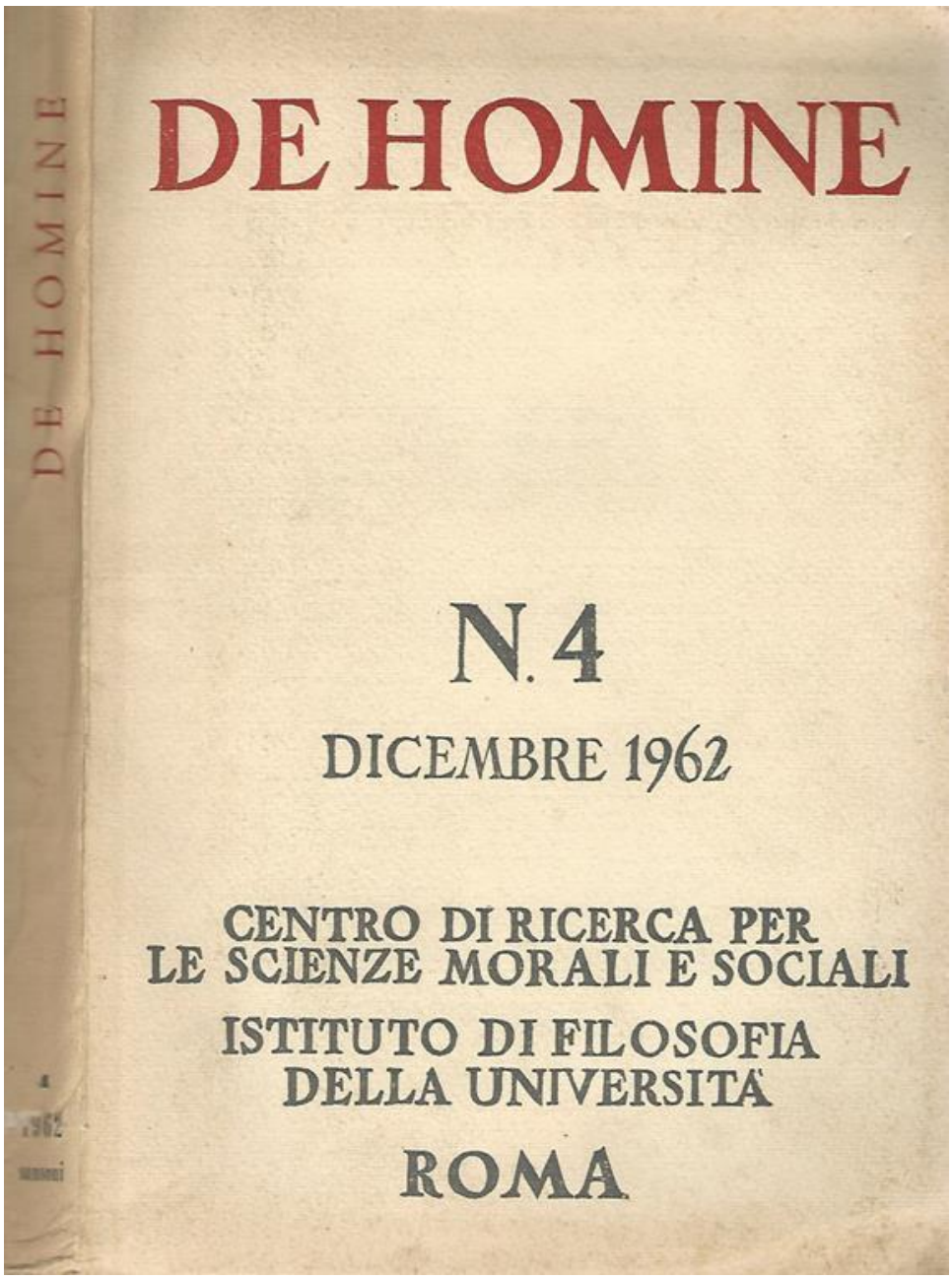
Lo stesso accade nella sua conferenza di Campli sulla specificazione crociana di letteratura popolare e letteratura d'arte in cui la differenza è soltanto di mentalità e non di valore, di psicologia e non di cultura. Questa avanzata e fortunata intuizione del mondo folklorico e popolare ricompare anche in certe espressioni delle scelte argomentative del magistero demologico ciresiano, tra cui i numerosi studi di letteratura popolare e di argomenti marginali ma importanti, come la sensibilità particolare per la museografia popolare e come la trattazione eccellente e magistrale della vita letteraria e pratica dei proverbi, trattazione che ebbe un trionfo culto e popolare nella conferenza tenuta nella Università dell'Aquila, cui parteciparono con grande interesse anche autorità civili e politiche, assieme al mondo studentesco, tanto che si concluse con una festosa serata.

Da questi fatti ed eventi si potrebbe ricavare il convincimento che il magistero folklorico ciresiano si pone con grande autorità nella storia degli studi etnografici ed etnologici, ma anche nella culturale simpatia di studiosi e allievi.

A quanto detto sopra si deve senz'altro aggiungere la generosità con cui il Professore Cirese dispensava le sue particolari ed elevate acquisizioni, seminando in larga misura discepoli eccellenti. Tutto questo ha assicurato senza dubbio alla nostra disciplina il migliore inserimento nel mondo accademico e nella cultura del tempo moderno. Questa particolare scelta non poteva non risolversi in una sensibile e più efficace presenza nell'orizzonte culturale dei nostri particolari moduli del sapere.

Giuseppe Profeta, dopo essersi impegnato come insegnante e come dirigente nelle scuole statali di vario ordine e grado, ha conseguito la Libera docenza universitaria ed ha vinto il concorso di Professore ordinario in Scienze demo-etno-antropologiche. In tale veste ha insegnato nelle Università di Calabria, dell'Aquila, e, come Professore ordinario di Sociologia, nelle università di Chieti e di Teramo. Ha ricoperto la carica di Direttore di vari Istituti scientifici universitari e di Preside di Facoltà in più atenei. Membro di associazioni culturali italiane e straniere, ha partecipato con proprie relazioni a vari convegni scientifici nazionali e internazionali (Palermo, Parigi, Mosca, Helsinki, Bukarest, ecc.). E' stato responsabile, per oltre un ventennio, della sezione italiana della "Internationale Volkskundliche Bibliographie", la bibliografia internazionale del folklore che si pubblica in Germania, ed ha scoperto e recuperato gli otto volumi manoscritti della *Bibliografia delle tradizioni popolari d'Italia* di Giuseppe Pitré. Ha compilato la prima *Bibliografia delle tradizioni popolari abbruzzesi,* ha scoperto e pubblicato i *Canti nuziali nel folklore italiano* (Olschki Firenze 1964). Ha recentemente pubblicato *L'acqua e il vaso nella vascolarità universale* (D'Abruzzo edizioni Menabò 2020).

Incontri con Cirese, una pietra miliare nell'etnografia abruzzese-molisana



speciale cirese

di *Emiliano Giancristofaro*

Il mio incontro con Alberto Mario Cirese si è sviluppato nel tempo attraverso il suo lungo saggio (confluito in seguito nel volume *Cultura egemone e culture subalterne*) pubblicato negli anni '60 sulla rivista "De homine", che ebbi modo di visionare nella biblioteca del Liceo Scientifico di Vasto, in cui allora insegnavo di prima nomina. Grazie alla lettura di quel saggio, a Roma, in piazza Esedra, nelle bancarelle dei libri usati, acquistai alcuni fascicoli de "La Lapa", che Cirese nel Molise dirigeva; ricordo in un fascicolo la polemica tra Ernesto De Martino e Paolo Toschi sul concetto di folklore.

Ma quello che più ricordo con piacere è che, lavorando per conto della Rai Abruzzo e Molise, trovandomi ad Acquaviva Collecroce nel Molise per una etnografia sul folklore, incontrai una equipe di studiosi di Spalato che cercava tracce del "verde Giorgio", un rituale di primavera per implorare la pioggia, ancora diffuso in Croazia, dove il 22 aprile, vigilia di S. Giorgio, un giovinetto ricoperto di frasche verdi va di casa in casa cantando l'arrivo di maggio e viene bagnato con catini di acqua a simboleggiare la caduta della pioggia in un evidente rituale magico propiziatorio.

L'usanza era già stata trattata da Cirese nel 1955 nell'articolo "La pagliara del primo maggio nei paesi slavo-molisani" sulla rivista "Slovenski etnograf", che io riuscii ad avere per mano dello stesso Cirese, che mi incoraggiò a continuare gli studi sul terreno e in archivio intorno a quel rituale per l'arrivo della primavera (in Molise il rituale è chiamato "Pagliara" e "Majo").

Il rituale era presente anche in altri paesi dell'altra sponda dell'Adriatico che festeggiano l'arrivo di maggio con rituali che servono a "svegliare maggio", e che spesso innalzano un albero di ciliegio decorato e implorano la pioggia particolarmente benefica in questo mese, necessaria per ottenere un buon raccolto.

Fu questo il mio primo incontro con Cirese, a cui seguirono due lunghe lettere e altri incontri, in Abruzzo, in Molise e all'Università La Sapienza di Roma. L'ultimo incontro fu nel Museo delle Genti d'Abruzzo di Pescara, un paio di anni prima che ci lasciasse; in questa occasione ricordammo il *Verde Giorgio* e la nascita della nostra amicizia. Cirese, anche nel mio modesto cabotaggio di studi sul terreno, rimane una pietra miliare.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Emiliano Giancristofaro, docente di Storia e Filosofia nei Licei (in pensione dal 1996) e docente a contratto di Storia delle Tradizioni Popolari presso la Facoltà di Lettere dell'Università "G. D'Annunzio" di Chieti, in Abruzzo e Molise ha condotto una intensa attività di documentazione del folklore e di salvaguardia del patrimonio culturale e naturale. Negli anni '60 è stato co-fondatore della prima sezione abruzzese di Italia Nostra, quella di Lanciano, di cui sarà presidente regionale dal 1994 al 2003, restando presidente onorario. Ha diretto dal 1963 fino al 2020 la *Rivista Abruzzese,* un trimestrale di cultura regionale. Ha collaborato con la rivista di etnologia «Lares» e dal 1972 al 1994 è stato direttore editoriale della casa editrice lancianese Rocco Carabba, della cui rinascita era stato promotore. Ha scritto oltre 600 saggi su ambientalismo e patrimonio culturale. Tra i suoi volumi, si segnalano *Il Mangiafavole*, *inchiesta diretta sul folklore abruzzese, (*Olschki 1972; *Totemajje (*Rai-Carabba, 1977); *Cara moglia, lettere di emigranti abruzzesi* (Lanciano 1982); *Tradizioni popolari abruzzesi* (Newton Compton, con pref. di Alfonso M. Di Nola, 1996); *Le superstizioni degli abruzzesi* (Lanciano 2004); *Porco bello* (Lanciano 1998); *Il rituale di S. Domenico a Cocullo* (a cura, Lanciano 2007). Nel 1997 a Cocullo, in provincia dell'Aquila, con Ireneo Bellotta e Nicola Risio ha fondato il "Centro di documentazione della culturale popolare A. Di Nola", realizzando convegni di studio e attività sul patrimonio naturale e culturale.

Forme e canovacci tra Fossalto e Fiamignano. I luoghi di Cirese

Pagliara maje maje (da Cirese 1955)

speciale cirese

di *Settimio Adriani*

C'è una connessione fantastica, mai sostanziata, tra l'antropologo Alberto Mario Cirese e il borgo di Fiamignano (RI). I pilastri del ponte che sorreggono il collegamento virtuale sono rappresentati da due riti di antica memoria, per alcuni aspetti molto simili e quasi sovrapponibili tra loro, per altri distinti e singolari.

Uno è la *Pagliara maje maje*, studiata da Cirese nell'area di Fossalto (CB) e resa nota intorno alla metà del secolo scorso (Cirese 1955; 1991); l'altro è il *Saìnu* (Adriani & Morelli 2018: 216), rintracciato a Fiamignano e ancora non adeguatamente divulgato [1]. È sul confronto tra le forme e i canovacci delle due figure, ma soprattutto sulla descrizione della seconda, non intesa come banale replica *ex situ* dell'altra, che si vuole strutturare la campata del ponte mancante.

Le tracce residuali di prima mano del *Saìnu* sono state raccolte nel corso del tempo, e derivano dagli ultimi detentori della memoria che hanno vissuto l'esperienza diretta della rappresentazione. Non essendo pervenute immagini, la Pro Loco di Fiamignano, al fine di realizzare alcune tavole di Antropologia visiva didascalica, ha azzardato un'interpretazione grafica postuma del rito commissionando a Silvia Verzilli, giovane artista reatina, le raffigurazioni dei momenti salienti del canovaccio contestualizzati nelle forme e nei siti indicati dagli informatori.

Il *Saìnu* è un'antica figura allegorica della tradizione folcloristico/culturale fiamignanese che, analogamente alla *Pagliara,* si manifestava il primo maggio e introduceva la bella stagione. Per il mascheramento, a differenza di quest'ultima, veniva utilizzata esclusivamente la Ginestra odorosa di Spagna (*Spartium junceum*), in dialetto chiamata *saìna*, termine dal quale potrebbe avere origine il nome *Saìnu*. Secondo gli informatori [2], la totale copertura di ginestre conferiva al fantoccio una sagoma conica. Poiché testa, braccia e gambe del portatore erano occultati nel verde, la figura complessiva sembrava essere semovente.

«Le donne, dalle finestre – documentò Cirese (1955; 1991) anche per il rito molisano – gettavano acqua sul *majo*»; per il *Saìnu,* invece, si è accertato che utilizzassero una miscela di acqua e vino. Questa prima indicazione dimostra la similitudine, ma non la perfetta corrispondenza, tra il *Saìnu* e la *Pagliara* (*ibidem*). Secondo una recente testimonianza [3], il personaggio fiamignanese venne rappresentato con continuità fino alla metà del secolo scorso; Evandro Casella e Fabiano Pacilli sono ricordati come i portatori del 1950 e del 1951. In quel periodo il parroco don Esponio Ceccarelli (Adriani 2007: 77-109) iniziò a predicare con insistenza che quello del *Saìnu* fosse un rito pagano. Da allora, la tradizione andò via via scemando fino ad estinguersi.

Similmente a quanto accaduto alla *Pagliara* (Padiglione 1978: 107), la rappresentazione si è però protratta in modo assolutamente discontinuo fino ai primissimi anni '70; fu Giovanni Evangelista l'ultimo a dare vita al personaggio [4]. Le più recenti acquisizioni indicano alcuni caratteri unici e salienti del *Saìnu*; le analogie e le differenze con la *Pagliara* emergono dal confronto dei canovacci.

Una prima differenza sostanziale è relativa ai materiali utilizzati nel mascheramento e nel loro reperimento. Se per la *Pagliara* Cirese (1955: 211) parla genericamente di «erbe e rami» ma nulla riporta sull'allestimento, forse ritenuto poco significativo, per il *Saìnu* si hanno maggiori dettagli. Oltre al già citato uso esclusivo della ginestra, emerge che il loro reperimento fosse rigorosamente affidato alle donne che raggiungevano in gruppo i siti di raccolta, selezionavano i fiori più lussureggianti e già precocemente sbocciati, li recidevano e li portavano in paese.

In un'area appartata sistemavano attentamente il materiale; con l'aiuto dei vimini, ciascun ramoscello veniva fissato alle circonferenze di raggio crescente di tralci o vitalba che componevano lo scheletro portante. L'allestimento era assai meticoloso perché se il risultato non fosse stato perfetto le operatrici sarebbero diventate oggetto di critiche e derisioni [5]. Alle donne era riservata anche la "vestizione", ovverosia il posizionamento della sagoma conica sull'uomo che l'avrebbe portata in parata. Anche per questa operazione Cirese non riporta alcuna particolarità per la *Pagliara*.

La sagoma conica e la sfilata sono ulteriori elementi comuni ai riti del *Saìnu* e della *Pagliara*. Riguardo alla seconda Cirese (*idem:*207) scrive: «[la parata] consiste nel giro cerimoniale di auguri

e di questua compiuto [dal portatore circondato] da un corteggio di cantori e suonatori». Nella parata fiamignanese non erano contemplati cantori e suonatori, mentre il corteggio era composto da una frotta di bambini questuanti (vd. oltre). Ad Acquaviva di Collecroce, nel Molise «le donne, dalle finestre, annaffiavano il *majo*» (*idem:* 211), rito che nel caso nostrano non si eseguiva «con acqua» ma con una miscela di acqua e vino.

Un'altra differenza si rileva nell'atteggiamento di rispetto verso l'atto di aspersione. Mentre la *Pagliara* «fuggendo con i suoi accompagnatori, cercava di sottrarsi al getto» (*ibidem*), il *Saìnu* non lo eludeva, anzi, restava in posizione continuando a ripetere la sua *filastrocca* («canto del maggio» nella *Pagliara*).

Sono state recuperate alcune nenie di memoria orale che forniscono ulteriori indicazioni più o meno esplicite sul *Saìnu*. Per brevità espositiva se ne analizzano due, selezionate per la significatività e la parziale analogia con il rito della *Pagliara*. Prendendo in prestito da Alberto Mario Cirese (*idem:* 207-224) l'introduzione al canto della *Pagliara*, riporto la cantilena dei bambini questuanti col *Saìnu* in parata, «ecco ora il testo [della *filastrocca*] quale ho potuto raccoglierlo da vari informatori:

Ranatélli, ranatélli

pé' li róssi e li monélli

sémo tanti e sémo bélli

ranatélli, ranatélli»

Il termine *ranatélli* sintetizza l'usanza fiamignanese di lessare il granturco (talvolta insieme ai legumi) per distribuirlo ai bambini questuanti di casa in casa, originariamente proprio durante la parata del *Saìnu*. Per qualche tempo, la tradizione dei primi è sopravvissuta al secondo, rendendosi progressivamente autonoma e protraendosi in tal modo fino alla fine degli anni Settanta.

Anche il *majo* di Montelongo è «legato al corteo di una "reginetta" di maggio» (*idem:* 215). Durante tale rito i «*figliuoli*» chiedono che venga loro gettato qualcosa da mangiare; a Fiamignano, invece, i bambini non attendono all'esterno ma entrano nelle case e questuano i *ranatélli*. La seguente strofa in consonanza [6] è il *refrain* cantilenato dal portatore dinnanzi all'uscio delle abitazioni raggiunte dalla parata:

Mó che 'u sòle vence 'e stelle

latte a fiumi dalle stalle

scia tant'erba nelle crasce

fa alle térri 'ó ranu cresce

c'è chi còa tra le fratti

e 'gni ventre mostra i frutti

fòre 'e léna dalle macchie

l'ora è guàsci delle mùcchie

San Fabiànu 'ó séo l'ha fattu [7]

questa è l'ora 'é stasse fittu

accommànno a quella 'é Póggiu: [8]

'a recòta mai più a péggiu

I primi dieci versi decantano gli aspetti più attesi della primavera: la luce prevalente sul buio, l'auspicio di abbondanza e perpetuazione dello alimento per gli animali e gli uomini, la fine del brutto tempo. L'elemento apotropaico della filastrocca, ovverosia l'affidamento degli auspici alla Madonna del Poggio, è riunito negli ultimi due versi.

La strofa è stata ricomposta, nel tempo e con difficoltà, col contributo talvolta frammentario di più informatori che non sempre concordavano sui testi. L'ultimo verso benaugurale, ad esempio, è stato ulteriormente riferito come rivolto non alla raccolta bensì alle famiglie:

a 'sta casa mai più 'ó péggiu

In ogni caso, «*'a recòta*» o «*a 'sta casa*» che sia, appare evidente l'augurio di una buona sorte. Ad Acquaviva e San Felice il *majo* riceveva la benedizione del parroco, ma non era ammesso in chiesa (*idem:* 213); a Fiamignano i rapporti del clero col *Saìnu* erano di aperta avversione e mistificazione. La partecipazione delle autorità politiche, ecclesiastiche e delle forze dell'ordine ai riti religiosi era ed è ancora assolutamente dominante. Nelle processioni è riservata loro una posizione centrale, prossima ai simulacri, in bella vista. Nessuna di queste figure istituzionali partecipava al rito del *Saìnu*.

Anche la sorte del fantoccio, alla fine del rito, accentua la diversità tra le due tradizioni. Mentre la *Pagliara* veniva bruciata, il *Saìnu* poteva essere conservato, sistemato e riutilizzato l'anno successivo, anziché andare incontro alla medesima sorte dell'altra, in virtù del grado di realizzazione delle "promesse augurali" fatte alla popolazione durante la parata.

Altra singolarità del *Saìnu*, non riscontrata nella *Pagliara*, è data dall'inversione dei ruoli di genere che ricordano il carnevalesco "mondo alla rovescia" (Sanga 1982: 5): le donne *preparano* il fantoccio (allegoria dell'*inseminazione*) e gli uomini lo *portano* (allegoria della *gravidanza*).

Molti degli elementi accennati meriterebbero di essere integrati e approfonditi. Resta il rammarico che Cirese, pur risiedendo per lungo tempo a pochi chilometri, non si sia occupato delle tradizioni cicolane. Al suo tempo, il rito del *Saìnu* era ancora parzialmente in vita; se lo avesse studiato e valorizzato, come ha fatto con la *Pagliara* di Fossalto, probabilmente si sarebbe potuto perpetuare. Chissà quanti e quali meravigliosi risvolti avrebbe narrato la campata che non c'è, se le conoscenze su entrambi i pilastri del ponte tra Fossalto e Fiamignano le avesse avute Alberto Mario Cirese.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Note

[1] Elementi preliminari sono stati pubblicati nel 2018, quando le indagini non erano ancora concluse.

[2] Fausto Adriani, operaio e casaro (1924-2017); Umberto Marcellini, daziere (1915-2004) e Adriano Adriani, commerciante (1922-2021).

[3] Vittorio Capparella, istitutore (1948).

[4] Franco Di Giampasquale, tecnico aeronautico (1947). Analoga sorte ha vissuto la *Pagliara* molisana. Già nel 1978 Vincenzo Padiglione scriveva: «[Nei paesi] Acquaviva, Collecroce, Montemitro, San Felice del Molise, tutti nella provincia di Campobasso [...], l'usanza è stata ormai abbandonata da più di 60 anni».

[5] Paolina Di Pascasio, contadina e casalinga (1910-1998); Maria Casella, casalinga e bidella (1922-2006) e Annamaria Marcellini, contadina e operaia (1931-2005).

[6] Adriano Adriani, famiglia *Bagarìnu*, commerciante (1922-2021); Francesco Calabrese, famiglia *'é Peciàra*, contadino e casaro (1933-1988); Adelmo Di Giampasquale, impiegato (1920-2003) e Umberto Marcellini, daziere (1915-2004).

[7] San Fabiano e San Sebastiano sono i patroni di Fiamignano, si festeggiano il 20 gennaio e qui rappresentano l'inverno.

[8] La Madonna del Poggio è la principale festa religiosa del paese, si festeggia il 2 luglio e qui rappresenta l'estate.

Riferimenti bibliografici

Cirese A.M., *La 'pagliara' del primo maggio nei paesi slavo-molisani*, «*Slovenski Etnograf*», 8, 1955.

Cirese A. M., *La pagliara maie maie*, La Lapa, III, 1-2, 1955: 33-36, in Cirese E. (a cura di), *La Lapa. Argomenti di storia e letteratura popolare (1953-1955)*, Isernia, Marinelli, 1991.

Adriani S., Morelli E., *A cócchiu de ciammòtta. Documenti e ipotesi sulla storia e la tradizione di un'eccellenza gastronomica del comune di Fiamignano*, Rieti, La Tipografica Artigiana, 2018.

Adriani S., *Dal pulpito e dai pascoli. Cenni di storia recente e cronache paesane tra il 1917 ed il 1966, con il commento delle comari*, Rieti, La Tipografica Artigiana, 2007.

Padiglione V., *Al di là del folklore*, Bergamo-Bari-Firenze-Messina-Milano-Roma, Minerva Italica, 1978.

Sanga G., *Personata libido*, «*La Ricerca Folklorica*», 6, 1982.

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.

Cirese, Taranto e il Museo Etnografico

speciale cirese

di *Antonio Basile*

Dalla collezione di Alfredo Majorano al Museo etnografico

Lungo e difficoltoso è stato il percorso che ha portato il Comune di Taranto all'importante realizzazione del museo etnografico, ma forse, per questo, ancora più sentito e condiviso. L'idea di raccogliere oggetti relativi a usi, a costumi tradizionali caduti e non in disuso per fondare un museo folkloristico, scrive Alfredo Majorano, «mi nacque dopo la pubblicazione dei *Canti popolari tarantini* (1932), ma soltanto favorevoli vicende della vita mi misero in condizioni di attuare tale idea sin

dall'inizio del 1945. Indi, per divulgare ciò che bolliva nella mia… pentola scrissi una nota dal titolo *Per un museo folkloristico* che il "Corriere del Giorno" pubblicò il 3 agosto del 1947».

Nell'articolo apparso sul "Corriere", Majorano scrive:

«Con la istituzione in Taranto di una Sezione del Centro Nazionale di Studi Dialettali, sorta nel dicembre 1946, col nome augurale del massimo poeta dialettale tarentino "Emilio Consiglio", si assiste, indubbiamente, ad un risveglio della letteratura vernacola cataldiana (…). La "Consiglio" sarà ora promotrice di altre e più concrete iniziative nel campo degli studi folkloristici. È già in corso la raccolta di un importante materiale per la creazione del *Museo folkloristico tarantino*. Mancano ancora i locali e per la Sezione e per il Museo stesso (…). I maggiori scrittori del folklore nazionale guardano con interesse alla sezione "Consiglio", da Raffaele Corso a Filippo Maria Pugliese, dal La Sorsa al Savelli, dal Gigli al Valente ed ai nostri concittadini Giuseppe Cassano e Cosimo Acquaviva (…) La raccolta già si prevede ricca di materiale vario, interessante e suggestivo (pesca, artigianato, religione, casa, famiglia, fatture, giuochi ecc…). Naturalmente il Museo avrà delle sale in cui saranno esposte distinte e ben ordinate branche di folklore tarantino. Molto interessante sarà la sala del "folklore religioso" in cui saranno esposti, a grandezza naturale, i nostri classici caratteristici "perdoni", confratelli incappucciati delle due antiche e sempre fiorenti confraternite religiose del Carmine e dell'Addolorata, nonché *u trucculande*, portatore del famoso crepitacolo, *'a trocchele* della Settimana Santa (…) Vi saranno esposti anche numerosi "ex voto" con alcune note esplicative. Non vi mancheranno i "pupi", suppellettili di fattucchiere, danza popolare e ballo della tarantola. Infine, anche i giuochi fanciulleschi e quelli degli adulti avranno la loro sala, dalla classica *livoria* a *'u spizzidde*. Altri giuochi saranno illustrati da fotografie tratte dal vero».

Nel 1947, Alfredo Majorano incontrò il dottor Ciro Drago, Soprintendente del Museo Nazionale, che fu anche sindaco di Taranto dal 9 maggio 1944 al 13 dicembre 1946, al quale accennò il suo vivo proposito di far sorgere un museo folkloristico.

«Salimmo nel suo ufficio – scrive Majorano – e m'invitò a scrivergli una lettera in cui dovevo elencare il materiale raccolto e quello da raccogliere. Il che io feci il 28 novembre 1947. Con tale mia lettera il soprintendente aprì una pratica con il Ministero. Indi, con foglio n.1944 del 20 gennaio 1948 – Oggetto: Museo folkloristico jonico, mi scrisse: "In risposta alla Sua del 28 novembre u/s La prego appena avrà tempo disponibile di presentarsi a questo Museo per comunicazioni relative allo oggetto. Il Soprintendente dott. Ciro Drago". Vi andai subito – prosegue Majorano – e m'informò che il Ministero aveva approvato la sua proposta, di depositare gli oggetti raccolti e da raccogliere in un locale dello stesso Museo Nazionale, nel quale sarebbe poi sorta una "sezione del folklore jonico"».

A quel punto Alfredo Majorano non sapeva cosa fare: «Fui assalito, – dice – da diversi interrogativi: 1) Consegnare, in tal modo definitivo, il materiale senza specifiche condizioni del donatore da mettere nero sul bianco? 2) Quando sarebbe sorta tale "sezione"? 3) Di quanti vani poteva disporre il Museo nazionale? Insomma, feci cadere tale proposta col mio silenzio e senza farmi più vivo. Il dottor Ciro Drago fu poi trasferito a Roma, dove morì».

L'articolo *Per un museo folkloristico* che il "Corriere del Giorno" pubblicò il 3 agosto 1947 rappresenta un momento importante per la storia dell'istituzione del museo etnografico, ma sancisce anche l'inizio di una lunga collaborazione tra Majorano e il "Corriere del Giorno" che proprio nel 1947 emetteva i suoi primi vagiti.

A distanza di anni, nella primavera del 1969 Antonio Rizzo e Temistocle Scalinci, animatori del "Circolo di Cultura", dopo aver constatato quantità e qualità notevoli degli oggetti raccolti da Alfredo Majorano, ebbero contatti verbali con gli amministratori pubblici della Provincia e del Comune di Taranto, ragguagliandoli sulla mostra che si voleva effettuare con l'intento precipuo di far sorgere nella città un "museo etnografico".

Antonio Rizzo, Temistocle Scalinci ed Alfredo Majorano decisero, allora, che si poteva, ormai, passare alla realizzazione di una grande mostra etnografica "dedicata al popolo di Taranto". Per tale mostra fu interessato, su indicazione di Giulio Carlo Argan, il professore Alberto Mario Cirese, allora titolare della cattedra di Antropologia culturale all'Università di Cagliari.

La mostra giudicata da autorevoli studiosi «una tra le più importanti manifestazioni in Italia nel settore etnografico» fu ospitata nelle sale del Palazzo di Città ed ebbe un gran successo. Rimase aperta per un mese e mezzo, dal primo giugno alla metà di luglio del 1971. Di essa si occuparono vari giornali e riviste, tra cui "L'Osservatore Romano" del 31 luglio 1971, "Il Veltro", rivista della Civiltà Italiana, del giugno-agosto 1971, e "La Fiera Letteraria" dell'1 agosto 1971. L'antropologa Annabella Rossi scrisse un interessante articolo su "Paese Sera". Ne parlarono i quotidiani "Il Piccolo" di Trieste, "La Gazzetta del Mezzogiorno" di Bari, il "Corriere del Giorno" di Taranto.

Nel 1977, Cirese pubblicò per l'editore Giulio Einaudi, nella collana PBE, *Oggetti, segni, musei – Sulle tradizioni contadine*, in cui apparve anche la *Presentazione* del catalogo critico della mostra tarantina e *Appunti di lavoro per una mostra* dello stesso Cirese. Taranto, scrive Aldo Perrone in un articolo apparso sul "Corriere" del 16 ottobre 2007, «entrava in tutte le case degli italiani e il Museo Majorano non ancora nato aveva in "anteprima" una diffusione inversamente proporzionale ai soldi e all'impegno spesi dalle pubbliche amministrazioni». Nella terza del "Corriere" Antonio Rizzo rivendicò i meriti con un articolo *La cultura che non costa niente* (domenica 7 agosto 1977). «I soldi pubblici andavano a cose che davano risultati infimi, se non addirittura capaci di coprire di ridicolo la voce "cultura", Majorano aveva invece raggiunto l'Italia senza spese per l'erario».

Dal 1971 alla primavera del 1977 passarono sei anni di completo silenzio sino a quando l'assessore alla cultura del Comune di Taranto, Edvige Grifoni Polidori, – scrive Alfredo Majorano – «dopo una telefonata, venne a trovarmi a casa, dicendomi che la sua non era una visita privata, ma che era venuta a nome del sindaco Giuseppe Cannata per informarsi se io fossi ancora disposto a donare il materiale per istituire il museo etnografico. Fui lietamente sorpreso, anche perché l'Amministrazione comunale si era mossa senza alcun intervento o interessamento esterno, né da parte mia, né dei miei amici Antonio Rizzo (deceduto nel febbraio del 1982) e Temistocle Scalinci, né di altri».

Dopo quell'incontro seguirono una serie di atti deliberativi e di silenzi… che nuocevano al *buon Alfredo*, il quale purtroppo, pativa nel suo animo il costante dispiacere per la non avvenuta sistemazione del materiale della sua collezione. La morte lo colse il 28 giugno 1984 nella sua casa di via Berardi, assistito amorevolmente dalla sua Elena. Dopo tante tribolazioni finalmente la sera del 14 marzo 2003 il «Museo Etnografico Alfredo Majorano» fu aperto al pubblico! Visibilmente commosso quella sera il direttore del museo, il professore Alberto Mario Cirese, il quale in una breve nota scrive:

«Quasi mezzo secolo è ormai passato da quando ebbi la buona sorte di dare il mio contributo alla realizzazione della mostra che, per la prima volta, portò in luce, per la sua terra e per l'Italia, i tesori della raccolta dei documenti della vita popolare tarantina cui Alfredo Majorano aveva dedicato anni ed anni di disinteressato amore e lavoro appassionato. Giunsi da forestiero, ma l'intenso lavoro di preparazione della mostra ed il quotidiano colloquio con Don Alfredo e Donna Elena Majorano, don Antonio Rizzo e con Temistocle Scalinci generarono una umana corrente di simpatia che ci fece amici e così Taranto entrò a far parte del mio lavoro, dei miei pensieri e dei miei affetti. Della mostra *Aspetti della ritualità magica e religiosa nel tarantino* curai un catalogo che resta tra le opere che mi sono più care; e della mostra parlai nella mia prima raccolta di scritti sui musei pubblicata nel 1977 da Einaudi. Da quel remoto momento iniziale cominciò il lungo cammino che solo 30 anni dopo doveva portare finalmente alla apertura in palazzo Galeota della prima trancia del museo etnografico Alfredo Majorano. Lungo quegli anni però tutti gli amici del 1971 ci lasciarono. Primo don Alfredo: del museo in cui tanto sperava, potemmo dargli solo una targa sulla facciata del palazzo d'Aiala. Poi ci lasciò Antonio Rizzo, intelligenza mordace e profonda umanità, che fu il primo ideatore della mostra del

1971. Per lunghi anni Donna Elena continuò ad operare perché il comune realizzasse il museo, aiutata da Temistocle Scalinci che quasi ogni mese mi telefonava da parte di lei. Poi fu Scalinci ad abbandonarci, carissimo e fedele amico. E donna Elena continuò da sola la sua battaglia. Quando anche lei ci lasciò mi giunse la telefonata di un avvocato per dirmi che lei gli aveva consegnato una lettera da aprirsi dopo la sua morte, una lettera nella quale gli chiedeva di chiamarmi a Roma per ricordarmi il nostro comune impegno.

Tutti scomparsi dunque all'aprirsi del nuovo secolo i protagonisti della storia cominciata nel 1971 ed io lontano e in grado di far poco, per non dire nulla. Tuttavia sei anni fa – come se un'acqua sotterranea avesse camminato all'insaputa – la ripetuta donazione del lascito di Alfredo Majorano al Comune di Taranto riprese vita improvvisamente grazie all'amministrazione comunale. Ed io fui subito coinvolto perché in quella donazione, secondo la volontà di Majorano e Rizzo che Donna Elena voleva assolutamente rispettare, c'era la condizione che il museo etnografico dovesse nascere sotto la mia direzione. Tornai di nuovo a Taranto con letizia e con malinconia. E, mentre si riallacciavano le antiche amicizie nate ai tempi della Mostra, si gettò anche il seme di nuove fraternità nel comune lavoro per dar vita al primo segmento del museo Majorano. In tal modo hanno rivisto la luce gli oggetti per una sola volta comparsi nella Mostra ed altri se ne sono venuti aggiungendo ed è cominciata un'attività intensa di visite, discussioni, convegni cui talvolta ho partecipato di persona ed altre volte ho solo potuto salutare da lontano. Ma intanto alla vicenda del museo se ne veniva legando un'altra mia personale; giunto straniero tanti anni fa, la città di Taranto ha voluto riconoscermi come suo figlio, deliberando di assegnarmi la cittadinanza onoraria: ne sono profondamente riconoscente e rinnovo il mio ringraziamento al sindaco e al consiglio comunale e al prof. Antonio Basile. La vostra storia, dunque, per me geograficamente tanto remota è diventata storia mia personale: alle cinque patrie cui già ero profondamente legato si è aggiunta quella tarantina. E, come già tanti anni fa potetti dar notizia al mondo degli studi italiani dell'esistenza, della natura e della tarantinità non solo degli oggetti, ma di quanti contribuirono alla realizzazione della mostra, ora ho voluto dedicare un capitolo di un mio nuovo libro sui musei del mondo tradizionale [*Beni volatili, stili, musei*, a cura di Pietro Clemente e Gianfranco Molteni, Prato, ed. Gli Ori, 2007], ad una lunga lista di nomi di gente tarantina che ha contribuito a realizzare l'iniziato museo: e a tutti qui ora rinnovo il mio saluto e il mio grazie. E mi è caro ricordare che in quelle pagine dò notizia di un nobile momento di questo museo: il restauro che dalla Casa Circondariale sei protagonisti hanno operato su oggetti del museo Majorano. Mi dispiace l'esser stato costretto a restare lontano ma sono – spero si sia sentito – vicinissimo con l'anima e col cuore».

La cittadinanza onoraria

In occasione della "settimana della cultura", il 22 aprile 2007 il sindaco Ippazio Stefano conferì al prof. Alberto Mario Cirese la cittadinanza onoraria, il quale così commentò la notizia: «Taranto mi ha conferito la cittadinanza onoraria. Sono commosso, e dovrò ricambiare con opere, se vita mi basterà». Nel pomeriggio dello stesso giorno, nella Sala Convegni di Palazzo Galeota fu inaugurata una nuova sezione del museo dedicata al ciclo della vita umana. In proposito, un valido contributo lo fornirono gli ospiti della Casa Circondariale di Taranto, che hanno profuso un grande impegno. Il giorno dopo, 23 aprile, si svolse una giornata di studi dedicata al tarantismo. Purtroppo Cirese, per motivi di salute non poté essere presente a Taranto in occasione del conferimento della Cittadinanza onoraria e tanto meno partecipò al convegno.

Lunedì 1 ottobre 2007, il Consiglio Comunale di Taranto ha approvato all'unanimità, il conferimento della Cittadinanza onoraria al professore Alberto Mario Cirese, direttore scientifico del Civico Museo Etnografico Alfredo Majorano di Taranto. È stata la professoressa Angela Mignogna, Assessore alla cultura, a relazionare in aula sulle motivazioni dell'importante riconoscimento al professore Cirese. Il Consiglio Comunale di Taranto ha approvato la deliberazione del conferimento della Cittadinanza onoraria al professore Cirese, con la seguente motivazione: «*Per aver instaurato, grazie alla valenza della collezione Majorano, un proficuo rapporto culturale con la città di Taranto, eleggendola, egli stesso, sua patria di adozione. I tarantini gli sono grati anche e soprattutto per il prezioso ed autorevole contributo profuso per la realizzazione del Museo Etnografico "Alfredo Majorano" che tanto lustro dà alla città di Taranto, proiettandola nei circuiti museali nazionali ed internazionali*».

L'importante riconoscimento vuole essere il giusto, sentito ringraziamento dell'intera città ad uno studioso di chiara fama.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Appendice

Si riporta la delibera del Consiglio comunale di Taranto dell'1 ottobre 2007:

«L'Assessore alla Cultura, prof.ssa Angelina Mignogna, riferisce quanto segue: Il 14 marzo 2003 il Comune di Taranto inaugurava ed apriva al pubblico il primo nucleo permanente del Museo Etnografico intitolato ad Alfredo Majorano, etnologo e scrittore (Taranto 22.12.1902 – Taranto 28.06.1984), che come recita il suo epitaffio: "Amò studiò esaltò l'anima di Taranto / arricchì la città del museo etnografico / fu fedele agli amici / adorò la sua Elena / della sua vita proba e generosa /sono testimoni le opere ed il rimpianto degli onesti". Il museo sulle tradizioni del popolo tarantino è sorto grazie alla donazione fatta a questo Civico Ente, giusta delibera G.C. n.116 del 20.02.2001, dalla vedova Majorano, compianta signora Elena Spinelli, affinché fosse finalmente realizzato il sogno del marito. Già nel 1978 Alfredo Majorano donava al Comune di Taranto una collezione etnografica che il Civico Ente accettava con delibera di C.C. n. 435 del 4/5 aprile 1978. Fu infatti sottoscritto un regolare contratto, n. 263, Rep, dal donatore e dall'allora Sindaco di Taranto, senatore Giuseppe Cannata. Fu anche individuato, come sede ideale del nascente museo, il palazzo D'Ayala Valva Scelsi, ma a causa di particolari condizioni strutturali dello stesso, i lavori di restauro non furono terminati nei tempi stabiliti. Nel 1987 l'Amministrazione Comunale decise di ospitare il materiale etnografico nel Palazzo Galeota. Nel frattempo, a seguito del decesso di Alfredo Majorano, la vedova Elena Spinelli comunicò di aver fatto donazione della collezione alla Cittadella della Carità, in cui era ospitata. Neanche in quella sede, diventata nel frattempo struttura ospedaliera, fu possibile aprire il museo. A seguito di un nuovo atto di donazione, nel 2001, della signora Spinelli fu possibile dare definitiva collocazione alla collezione, che permise la successiva apertura del museo, nel marzo 2003. Con determinazione dirigenziale n. 26 del 27.03.2003, è stato nominato direttore del Museo Etnografico Alberto Mario Cirese, nel rispetto della volontà espressa dai coniugi Majorano ed in esecuzione della citata delibera. Successivamente, con deliberazione di G.C. n. 515 del 3 agosto 2004, è stato istituito il Comitato di Direzione del Museo Etnografico, composto dal Sindaco o suo delegato, dal professor Alberto Mario Cirese, dal dirigente protempore della Direzione Pubblica Istruzione e Cultura o suo delegato e dal professore Antonio Basile, docente di Antropologia Culturale presso l'Accademia di Belle Arti di Lecce. Amico e collaboratore del compianto Alfredo Majorano, Antonio Basile era stato anche designato dall'Amministrazione Comunale, giusta delibera G.C. n. 116/2001, componente della commissione costituita per eseguire accurato inventario e controllo del materiale etnografico, nella universalità dei beni, così come testualmente specificato nell'atto di donazione. Il prof. Basile ha al suo attivo, in qualità di ricercatore e saggista, numerose pubblicazioni, fra le quali, *A. Majorano. Tradizioni e canti popolari a Taranto e nei paesi di area tarantina*, Manduria 1989; *Radici di Taranto*, Taranto 1990, Catalogo della mostra dedicata alla collezione etnografica di Alfredo Majorano; *La collezione etnografica di Alfredo Majorano*. Ha inoltre curato la presentazione delle ristampe di *Zazareddere scenette in vernacolo tarantino con tavole fuori testo*, di Alfredo Majorano, Taranto 1988 (prima edizione, Taranto 1930). Il prof. Antonio Basile, proprio per questa sua storica collaborazione con Alfredo Majorano e per la preziosa conoscenza delle vicende legate alla sua collezione etnografica, ha inoltrato a questo Civico Ente formale richiesta di conferire al professore Alberto Mario Cirese la Cittadinanza Onoraria di Taranto, nella certezza di interpretare il pensiero ed i desideri dei coniugi Majorano, degli amici del Circolo di Cultura, in particolare i compianti Antonio Rizzo e Temistocle Scalinci, e di tutti gli amici e studiosi che hanno fortemente sostenuto l'istituzione del museo etnografico. Il professor Cirese, il 14 marzo 2003, durante la cerimonia di inaugurazione del Museo, dichiarava di aver conosciuto Alfredo Majorano nel 1970. Tramite dell'incontro fu Antonio Rizzo e tramite del tramite, era stato Giulio Carlo Argan, tutti componenti del Circolo di Cultura di Taranto. Ragione del nascente rapporto era la collezione etnografica che Majorano aveva costruito in lunghi anni di ricerca fervida e tenace e che il Circolo di Cultura intendeva esporre in una mostra che riportasse alla consapevolezza della propria storia una nobile Taranto popolana e popolare. Nel giugno del 1971 fu allestita a Palazzo di Città la mostra *Aspetti della ritualità magica e religiosa nel Tarantino*, con il dichiarato intento di istituire al più presto un museo etnografico. In occasione della inaugurazione del Museo Etnografico il professor Alberto Mario Cirese scriveva testualmente: *Pur se nei tempi lunghi cui le opere di cultura vengono condannate, e dopo una serie di vicissitudini la*

proposta non è rimasta inevasa: donata generosamente alla città, la raccolta Majorano costituisce ormai il nucleo primario del Museo Etnografico, presso il Palazzo Galeota, nel cuore della Città Vecchia. Sono stato partecipe di questa nobile ed amara storia e la sento come cosa profondamente mia. Gioisco oggi per la vicenda giunta alla sua giusta conclusione. Gioisco per don Alfredo, gioisco per donna Elena, di cui mi resta il trepido ricordo dei mille messaggi che il carissimo, fedele amico, Temistocle Scalinci, mi trasmise e di quest'ultimo che mi lasciò in una lettera da aprire dopo la sua morte. Gioisco per Antonio Rizzo, lucida intelligenza tarantina sfiduciata e insieme vigorosa forza per una più alta vita culturale della città. Gioisco per quella Taranto di cui nel cuore degli amici tarantini mi hanno fatto cittadino. Anche un museo può essere un atto d'amore, per quelli che lo generano e ormai sono morti.

Considerato che il prof. Alberto Mario Cirese, nato ad Avezzano nel 1921, è studioso di grande levatura, ha contribuito agli studi antropologici nel nostro Paese, ha insegnato Storia delle Tradizioni Popolari all'Università di Siena (1971-1973) e di Roma (1973-1992), si è attivamente occupato di letteratura popolare e narrazioni orali e di museografia etnografica, è stato tra i primissimi in Italia a sperimentare l'uso del calcolatore nelle scienze umane e sociali, ha pubblicato molti saggi, tra cui: *La poesia popolare*, Palermo 1958; *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna di studi sul mondo popolare tradizionale*, Palermo 1973; *Tradizioni orali non cantate*, Roma 1975; *Intellettuali, folklore, istinto di classe: Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*, Torino 1976; *Oggetti, segni, musei sulle tradizioni contadine*, Torino 1977; *Segnicità fabrilità procreazione*, Roma 1984; *Ragioni metriche*, Palermo 1988; *Dislivelli di cultura e altri discorsi inattuali*, Roma 1997; *Il dire e il fare nelle opere dell'uomo*, Gaeta 1998; *Tra cosmo e campanile*, Siena 2003; *Beni volatili, stili, musei*, Siena 2007. Considerato inoltre che ha ricevuto dall'Associazione Nazionale SIMBDEA, di cui è presidente il professor Pietro Clemente, docente di Antropologia Culturale presso l'Università di Firenze, il Premio MUSEOFRONTIERA 2004, presso il Museo Pigorini di Roma, con la seguente motivazione: "Ad Alberto Mario Cirese per una storia di idee di museo, di influenze dirette e indirette sui musei realizzati, e per l'impegno di direzione nuova, a Taranto del Museo Majorano, nato da un debito di memoria in cui il museo, tenace progetto, frontiera del futuro, lega i vivi ed i morti e non accetta la smemoratezza". Tutto ciò premesso e considerato; ritenuto opportuno accogliere la richiesta del professor Antonio Basile, di conferire la cittadinanza onoraria al professor Alberto Mario Cirese, propone al Consiglio Comunale l'adozione del conseguente provvedimento. Facendo propria la richiesta del professor Antonio Basile e le motivazioni esposte in narrativa, che dimostrano l'attenzione e l'affetto che il professor Cirese ha consolidato nel corso degli anni, non solo nei confronti di Alfredo Majorano e di sua moglie, Elena Spinelli, ma dell'intera città di Taranto; forte della consapevolezza che il Museo Etnografico rappresenta un importantissimo tassello di cultura popolare cittadina;

IL CONSIGLIO COMUNALE DELIBERA di conferire la "Cittadinanza Onoraria di Taranto" al professor Alberto Mario Cirese, docente emerito di Antropologia Culturale presso l'Università "La Sapienza" di Roma e direttore scientifico del Museo Etnografico "Alfredo Majorano", con la seguente motivazione: *per aver instaurato, grazie alla valenza della collezione Majorano, un proficuo rapporto culturale con la città di Taranto, eleggendola egli stesso, sua patria di adozione. I tarantini gli sono grati anche e soprattutto per il prezioso ed autorevole contributo profuso per la realizzazione del Museo Etnografico "Alfredo Majorano" che tanto lustro dà alla città di Taranto, proiettandola nei circuiti museali nazionali ed internazionali*».

Lettera di ringraziamento di Alberto Mario Cirese

«Al Sindaco della Città di Taranto, dott. Stefano Ippazio

Per ripetuti e duri intralci della mia ormai piuttosto tarda vita, soltanto ora posso dirle la gioia commossa che mi ha dato la notizia che il Consiglio comunale ha approvato alla unanimità la proposta del professor Antonio Basile, fatta propria e presentata dall'Assessore alla cultura professoressa Angela Mignogna, di conferirmi la cittadinanza onoraria di quella Taranto che tanti anni fa entrò a farsi parte cara del mio lavoro di studioso, e parte duratura degli affetti. Sono grato e riconoscente a Basile, all'Assessore, al Consiglio comunale, a lei Sindaco ed alla città tutta. Dai remoti anni Settanta, quasi quarant'anni fa, tornano vivi i ricordi – volti, pensieri e voci – di Alfredo ed Elena Majorano, di Aldo Rizzo, di Temistocle Scalinci: e torna l'emozione della Mostra con cui nel 1971, con larghissima cooperazione tarantina, contribuii a dar luce cittadina e nazionale al lungo ed amoroso raccogliere di don Alfredo.

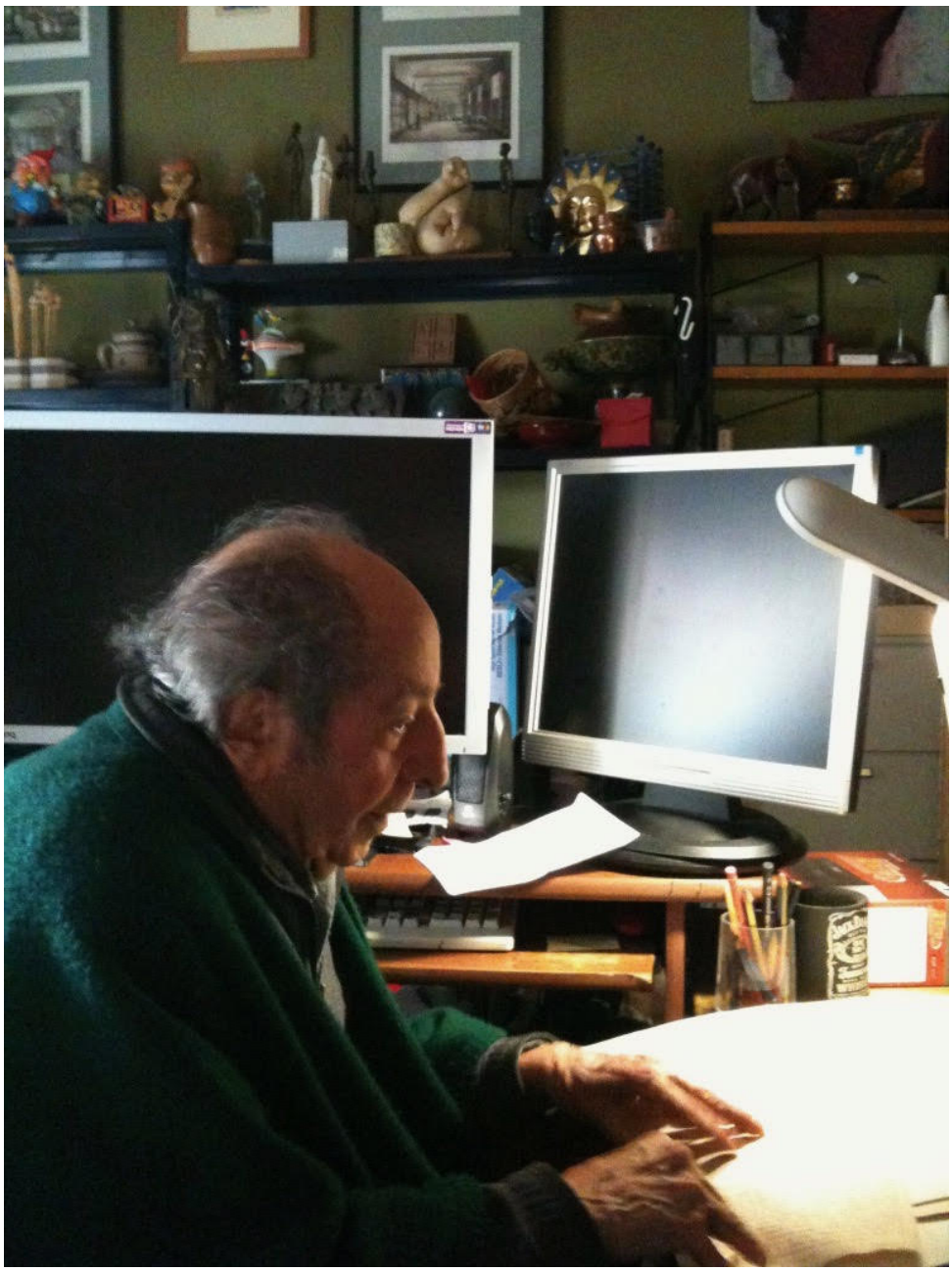
A quegli anni, a quella Mostra, a quelle amate e nobili persone dedico di cuore l'onore che oggi, grazie a loro, mi viene fatto. Ma non posso non ricordare che di lì, dalla Mostra e dagli scritti che ne nacquero, cominciò, pur se lento, il lungo cammino trentennale che poi, nel 2003, ha finalmente portato all'avvio del Museo Etnografico Alfredo Majorano in Palazzo Galeota: Sindaco Rossana Di Bello, Assessori Gennaro Esposito e Maddalena Bianchi, con l'opera attenta e amorevole dei funzionari comunali Rosalba Danese e Anna Maria De Vittorio, e con la collaborazione espositiva del prof. Ugo Vuoso. Rispettando la volontà del donatore, Alfredo Majorano, nel 2003 l'Amministrazione comunale mi affidò la direzione del nascente Museo. Ma anche questa seconda fase è stata collegiale, come lo fu quella della Mostra. E mi consenta perciò, signor Sindaco, di segnare qui, come già ho fatto da poco in un mio recentissimo libro, anche i nomi degli altri che hanno dato contributo al nascente Museo: non tarantini alcuni, come Pietro Clemente ed Eugenio Testa, ma tarantini e tarantine i più, come Antonio Basile, Francesco Iaccarino, Aldo Perrone (che già cooperò alla Mostra del 1971), Giovanni Fornaro, Anna Paola Albanese, Antonella De Palma, pur se ora altrove, e Patrizia Spinelli, nipote di don Alfredo. Mi piace unirle, a segno di rinnovato omaggio alla città, una copia del volume di cui le dicevo, intitolato *Beni volatili, stili, musei*: altre pagine vi sono, dedicate a Taranto che ormai è anche la mia città».

Roma, 1 novembre 2007

Alberto Mario Cirese

Antonio Basile, direttore del Museo Etnografico Alfredo Majorano di Taranto, insegna Antropologia culturale presso l'Accademia di Belle Arti di Lecce. Ha fatto parte del Comitato per la tutela e la difesa delle minoranze linguistiche in Italia. Nel 2013 è stato nominato Commissario della Sezione di Demologia e dialettologia della Società di Storia Patria per la Puglia. I suoi interessi e la sua attività di ricerca sono orientati allo studio del folklore, ai temi dell'arte popolare e dell'antropologia, in particolare alle problematiche legate all'arte contemporanea.

Il rischio dei muri degli altri. Cirese, dislivelli di cultura e rimossi antropologici



speciale cirese

di *Antonello Ciccozzi*

Proposito di questo scritto – volutamente prima che inevitabilmente polemico – è una breve riflessione sul valore incompreso di alcuni frammenti osceni del discorso di Mario Alberto Cirese, inerenti un tentativo prospettico – generalmente perlopiù marginalizzato e osteggiato in ogni sua forma e provenienza dal mainstream accademico – di inserire la tematica antropologica di critica antiegemonica all'Occidente in un impianto argomentativo capace di non cadere nella tentazione manichea, ormai da anni dominante, di una postura normativa contrappassistica, di demonizzazione di tutto il portato storico della "nostra" civiltà (a cui complementarmente corrisponde un *engagement*

intellettuale sempre più intransigente di sostegno ideologico sacralizzante rivolto alla nebulosa intersezionale di diversità che all'Occidente in un modo o nell'altro si oppongono).

Se nell'ultima parte del Novecento si assiste alla piena maturazione dell'allineamento dell'antropologia italiana al tema cardine della critica postcoloniale di «messa in discussione della nozione di "civilizzazione" come storica missione attribuita alla civiltà occidentale» (Lanternari, 1997: 7), diversamente nella produzione finale di Cirese – coeva di quell'epoca e successiva al suo pensionamento accademico – emergono e si palesano segni occasionali ma rilevanti di uno sforzo di ponderare, attraverso significativi inviti alla misura, quella messa in discussione che si faceva sempre più radicale. Non a caso Cirese chiude il suo *Dislivelli di cultura e altri discorsi inattuali* con una presa di posizione netta rispetto alla questione della diversità culturale, della società multietnica, affermando perentoriamente che «ogni cultura e ogni identità ha uguale diritto di essere rispettata e protetta, compresa, qui da noi, la nostra» (Cirese, 1997:210).

Allo stesso modo in *Il dire e il fare nelle opere dell'uomo* si legge che «la società occidentale a cui apparteniamo ha avuto tra l'altro il non piccolo merito di aver scoperto l'etnocentrismo, di aver compiuto uno sforzo per sottoporre a critica i propri cardini di riferimento morali, storici, politici. Se il principio è che tutte le culture sono equivalenti, io mi domando "perché la mia no? perché la mia non va bene?". Se ognuno ha diritto di difendere la sua cultura con tutti i mezzi di cui dispone, torno a domandarmi "perché io no?"» (Cirese, 1998: 115). In questo voler ricordare che l'Occidente ha anche qualche merito e che questi meriti sono finanche difendibili, lo scopo dell'Autore è quello dichiarato di evitare l'«abrogazione della nostra tradizione culturale, in luogo della sua rivisitazione» (ibid.: 117).

Si tratta di segni quantitativamente mimimali ma qualitativamente dirompenti, che oggi possono risultare particolarmente indigesti, soprattutto se accostati all'emergere di una postura anti-identitaria "biforcuta" per cui l'identità viene in larga parte giustamente derubricata a costrutto, fluidificata, criticata, finanche abolita. Questo però avviene prevalentemente in riferimento al Nord del mondo: viceversa, quando l'identità si riferisce a realtà e situazioni subalterne, inerenti a dislivelli interni o esterni all'Occidente egemonico, viene difesa in nome di essenzialismi strategici (Spivak, 1987), politiche del riconoscimento, di sostegno appassionato di configurazioni intersezionali. Insomma: da quando l'identità è diventata una parola di destra, per l'antropologia l'identità nostra, occidentale, è brutta cosa, mentre quella altrui va salvaguardata politicamente e celebrata esteticamente, in nome della tutela delle minoranze, della monumentalizzazione delle subalternità (Finkielkraut 2015). Abbiamo finalmente e giustamente capito che 'identità' è una parola pericolosa ma non capiamo che può essere pericoloso anche l'identitarismo altrui. Questo in sostanza è quello che voleva dirci Cirese.

È una tematica comunque di lungo corso, già da prima ravvisabile nel posizionamento di quest'intellettuale, seppure per molto in forma carsica. D'altra parte l'umanesimo etnografico di Ernesto De Martino, subito denominato "etnocentrismo critico" da Lanternari, è lo sfondo epistemologico implicito dell'impianto antropologico di Cirese; che arriva a cercare di rivendicare una qualche paternità di quest'ultima denominazione (Cirese, 1998: 127). In ultima analisi, questa postura ermeneutica oggi in netto disuso suggerisce che l'incontro etnografico con l'altro può essere utile se non necessario per rimettere in discussione apriorismi categoriali del "noi" occidentale, un noi a cui però non si arriva a negare diritto di esistenza in nome di esotismi contrappassisticamente appoggiati su storiografie punitive che vedono nell'Occidente solo orrendi peccati coloniali da espiare, e a cui non si nega l'universalità di un portato positivo (all'opposto dell'universalità in negativo con cui la critica postcoloniale racconta unicamente il Nord del mondo). Il tutto si delinea sullo sfondo di un universalismo di ispirazione gramsciana (che, per esigenze rappresentazionali, la critica postcoloniale ha rimosso dal Gramsci che ha eletto ad antenato mitico), con cui, quasi fino alla caduta del muro di Berlino, si definiva un *telos* progressista che non aveva timore della propria

aspirazione all'universalità, che non cercava fuori da sé principi ordinatori, che voleva educare, emancipare l'alterità subalterna sia dal giogo del dominio di classe che da quello dei propri arcaismi, dove la liberazione reale del "sotto" consisteva nella liberazione non solo dall'egemonia borghese ma anche dal carattere reazionario di alcuni momenti del folklore inteso come *weltanschauung* delle classi subalterne (Cirese, 2003: 219-223).

Siamo di fronte a un dispositivo che comprende che il negativo può venire anche dal subalterno e che anche nell'egemonico ci può essere del positivo; che non gioca su facili manicheismi in cui il "sopra", il potere, il centro è il male e carnefice assoluto e il "sotto", il popolo, le moltitudini, finisce, come conseguenza della complementarietà di questo dispositivo descrittivo, con il vestire panni di vittima assoluta e bene da difendere (dall'intellettuale che si erge a paladino delle minoranze). Qui invece il folklore, il "sotto", che la demologia di Cirese interpreta attraverso Gramsci, può essere sia rivoluzionario che reazionario: i dislivelli di cultura non sono solo scavati dall'esclusivismo del "sopra" ma possono derivare anche dalla resistenza del "sotto" che rifiuta la cultura egemonica (Cirese, 1971, 1976). Viceversa, da qualche decennio l'affermazione della critica postcoloniale come paradigma dominante ha silenziosamente istituito un regime di verità accademica che ci priva proprio di questa prospettiva della tensione, della complessità, dell'ambivalenza, della contraddizione; lo fa per approdare a una semplificazione manichea che si manifesta nella santificazione del subalterno-marginale in tutte le sue forme e nella complementare demonizzazione dell'Occidente egemonico (Ciccozzi, 2014).

Oggi questi frammenti di etnocentrismo critico "radicale" dell'ultimo Cirese vengono al più visti o, ancora di più, evitati, derubricati ai margini dei convegni come scivolamenti reazionari senili. Per come ho conosciuto e frequentato di persona Cirese dal 2001 al 2011, l'anno della sua morte, egli invece li intendeva con enfasi come elementi centrali della sua visione dei dislivelli di cultura, ed era apertamente infastidito dalla parzialità che rilevava nell'engagement antropologico sempre più orientato a confondere la lotta alla xenofobia con un antietnocentrismo di maniera, esotista, xenofilo e antioccidentale. Non era cambiato Cirese, e non aveva perso il senno con l'età: aveva capito che stava cambiando il mondo, che la globalizzazione dal basso che si annunciava non era solo una marcia trionfale della diversità verso l'orizzonte del riconoscimento universale; essa recava in seno un elemento perturbante; e questo elemento era proprio il misconoscimento, il complementare disprezzo del "noi" occidentali per i quali invocava una difesa.

Aveva tutti i torti? Certo, sarà che, con il suo passato terribile, il verbo "difendere" accanto al sostantivo "Occidente" suscita pavloviane reazioni di rifiuto antirazzista; ma, viceversa, se una difesa *tout court* è inammissibile, vorrei capire perché non si può decostruire il portato dell'Occidente e articolarlo nella sua complessità e ambivalenza distinguendo lo sfruttamento dall'emancipazione (Ciccozzi, 2001). Davvero non è possibile ricucire la trama storica di una dialettica tra dominio e liberazione che ha segnato la modernità sia in senso di chiusura che di apertura? Non si può salvare qualcosa? Si può mettere in guardia dal rischio che l'autocritica che l'Occidente ha intrapreso contro se stesso degeneri in un generalizzato odio di sé? Sembra di no. Oggi il tema è diventato quello dell'oicofobia, dell'odio di sé dell'Occidente; è stato subito ideologizzato, bollato come argomento da conservatori sovranisti. Oggi vige un'interdizione a praticare certe parole se non per sconfessarle, pena il sospetto di "porgere il fianco alle destre". Così l'oicofobia è derubricata a brutto sentimento, a invenzione dell'antropofobia, definita come paura della diversità, e opposta al buon pensare dell'antropofilia, che riconosce che la diversità è ricchezza (Favole, 2015). Ma la varietà è sempre apprezzabile? La diversità è sempre ricchezza? Il problema è che la paura di porgere il fianco allo zombie del fascismo nostrano può avere l'effetto di chiudere gli occhi sui fascismi emergenti degli altri. Dal momento in cui il multiculturalismo santificato apre all'assimilazionismo altrui, la poetica dei ponti contro quella dei muri si espone paradossalmente al rischio – non calcolato ma rimosso – di lasciare che sui ponti passino costruttori di muri che vengono da fuori.

Cirese quando richiamava la sua riflessione sul biculturalismo (Cirese, 1972), ossia sul fatto che il nostro sé si fonda sull'incorporazione variegata di elementi culturali sia locali che globali, amava ricordare che bisognerebbe imparare a stare «con i piedi nel borgo e la testa nel mondo». È proprio a proposito che andrebbe sottolineato che la contemporaneità ci pone di fronte all'eventualità della spinta assimilazionista dell'altro, del caso che tra chi approda in Occidente ci sia chi vuole mettere i piedi nel mondo mentre rimane con la testa nel borgo. Le migrazioni in fondo sono trasfigurazioni di dislivelli di cultura che da esterni diventano interni, e l'alterità nella circostanza in cui sia mossa dalla sacralizzazione della propria religione, dei propri arcaismi, dei propri tribalismi, della propria identità, può usare il multiculturalismo come cavallo di Troia per innestare sue pulsioni e progetti assimilazionisti: progetti più o meno impliciti, spontanei, irrelati, sotterranei, clandestini, che non dobbiamo necessariamente accettare senza batter ciglio in nome di malintesi sensi di tolleranza che non riconoscono la possibilità dell'intolleranza altrui.

In merito la dogmatica della diversità che arricchisce "senza se e senza ma" funziona come un imperativo categorico che ci impedisce di considerare l'eventualità per cui l'alterità possa manifestarsi in forma di estraneità ostile. Ci impedisce di riflettere sulla possibilità che il migrante, l'altro sé, colui che traghetta la sua diversità qui-da-noi, se lo fa in una postura non aperta alle negoziazioni con il suo altro da sé (cioè "noi", i suoi stranieri), si fa agente di processi di chiusura, rifiuto, predazione. Processi che assumono forme di delitti d'onore, infibulazioni, tribunali religiosi paralleli, fondamentalismo religioso, e che facciamo uno sforzo immane per rimuovere da uno sguardo critico che sa rivolgersi solo contro il Nord del mondo. Così non vediamo che in questi casi il migrante può farsi traghettatore di un folklore reazionario che sottende il rischio di un pulviscolare e rizomatico imperialismo dal basso, che andrebbe problematizzato fuori dalle semplificazioni antropofile oggi diventate moda accademica (semplificazioni per cui seguitano a immaginare il presente in una rappresentazione mono-imperialistica, in cui il posto del dominio è assegnato solo all'Occidente, in un finalismo interpretativo assiomatico da cui tutti gli altri imperialismi emergenti nel globo sono estromessi, uscendo così immunizzati dal discorso critico e rafforzati attraverso questa complice indifferenza).

Perché considerare l'eventualità dell'estraneità ostile dell'altro? Per riabilitare poetiche e politiche sovraniste? Giammai. Si tratta di ragionare sul rischio di abdicare al sovranismo altrui in nome di un multiculturalismo ideologizzato e daltonico nel suo vedere arcobaleni ovunque ci sia esotismo, anche di fronte al nero che viene dall'altro. Si tratta di capire che se l'immigrazionismo (termine bandito dal mondo accademico in quanto usato dalle destre) è la sacralizzazione delle migrazioni come fenomeno assolutamente positivo (e la demonizzazione di qualsiasi forma di controllo delle stesse), il dogma "la diversità è ricchezza" è la cifra del rassicurazionismo immigrazionista, lo strumento ideologico con cui, derubricando a paranoia sovranista, suprematista, fascista, qualsiasi dubbio su questa entrata solenne dell'altro in Occidente, si inibisce attraverso la stigmatizzazione, qualsiasi percezione dell'eventualità dell'estraneità ostile dell'altro, aumentando così l'esposizione al rischio di subirne le conseguenze. Oggi pensare le migrazioni in termini che possano includere anche il rischio dell'Occidente è un tabù antropologico. Predichiamo di abbattere i confini ma il confine metodologico tra l'antropologia delle migrazioni e l'antropologia del rischio è un muro invalicabile che si ferma al riconoscimento del rischio del solo migrante. Il rischio del "noi" è tema associato alle destre e quindi interdetto. E se l'immaginario collettivo progressista è inibito dal vedere rischi da questa divisione meta-tribale del mondo tra sinistra e destra (da cui l'antropologia non riesce a trascendere), l'invocare difese risulta ancora più inammissibile, oltre che inattuale.

Usciti dall'abisso della Shoah e posti di fronte all'evidenza delle violenze coloniali passate e al loro estendersi al presente, abbiamo capito che la difesa generalizzata del "noi" occidentale porta inesorabilmente al suprematismo fascista, razzista. Giustissimo e sacrosanto, ma non comprendiamo che, all'opposto, la abrogazione netta, incondizionata, di qualsiasi istanza di difendibilità seppure

parziale, circostanziata, particolare, può aprire al pericolo dell'odio antioccidentale, del razzismo, del fascismo, del suprematismo altrui, dell'ostilità e della predazione di nebulose di senso altre che non sono disposte a negoziare bilateralmente disarmi identitari. E questo avviene mentre l'apoteosi accademica della critica postcoloniale consegna all'altro un autoritratto a tinte fosche dell'Occidente come luogo nient'altro che degenerato, patria di sfruttatori, aguzzini, sanguisughe (Buruma, Margalit, 2004). Non capiamo che si rappresenta in tal modo un topos del male pronto per fare da capro espiatorio per tutti i mali del mondo.

Dal momento in cui la narrazione dell'Occidente ispirata alla critica postcoloniale forclude tutto il portato positivo di emancipazione, sussumendo l'intera società (auto)accusata in una sineddoche monotetica che racconta solo in negativo sfruttamento, dominio, assoggettamento, tirannia, da questo momento si produce un'estetica antioccidentale radicale che può tragicamente trasformarsi in politica eliminatoria, come è già successo nella storia quando un gruppo umano è stato demonizzato, rappresentato come un insieme di parassiti da cui liberarsi come soluzione palingenetica per migliorare il mondo. In fondo la critica postcoloniale descrive l'Occidente in modo sinistramente simile a come i nazisti descrivevano gli ebrei, a come i serbi descrivevano i bosniaci, a come gli Hutu descrivevano i Tutsi. Credo che questo debba preoccupare.

Questo è il rischio del *blaming* antioccidentale, della colpevolizzazione assoluta del Nord del mondo ispirata dalla critica postcoloniale e per questo penso che le osservazioni di Cirese siano un invito alla prudenza meno reazionario di quello che si è voluto intendere: esse rivelano un gesto razionale di bilanciamento di certe pulsioni manichee e archetipiche di inversione rituale, di idealizzare la rivoluzione come rovesciamento totale, assoluto, generalizzato dell'ordine costituito. Pulsioni che non comprendono che all'opposto del male non c'è il suo contrario, il bene, ma il rischio di incontrare il male dell'altro non solo come sua sofferenza (non sempre e necessariamente causata solo da noi) ma anche come sua volontà predatoria di potenza (Ciccozzi, 2008).

Indubbiamente, queste righe sono piene di "noi" e "altri", e ancor più indubbiamente sarebbe bello giungere a un futuro in cui simili opposizioni saranno fenomenicamente dissolte, ma vivere nel noumenico postulato di questa liquefazione propiziata come se fosse già avvenuta è una forma di incoscienza. Un conto è cantare "Immagine" di John Lennon, altro è immaginare di viverci dentro (senza contare che, peraltro, egli parlava di un mondo senza religioni tra le pre-condizioni per il suo sogno di pace cosmopolita): bisogna "abbattere i confini", certo; ma per farlo andrebbero prima create le condizioni culturali ed economiche, vanno prima risolti i dislivelli di cultura che i confini spesso non solo sostengono ma seguono; questo al fine di evitare il rischio di sterminarci a sassate con le macerie dei muri appena abbattuti. Bisogna abbattere i confini, e capire che per farlo bene ci vuole tempo.

È questa la lezione che ho appreso dal vecchio Cirese in pensione (e tradotto in un discorso che ho svolto negli anni e che qui ho riproposto in sintesi). E mi riferisco anche all'antropologia orale e intima di quando mi riceveva nel suo appartamento romano di piazza Capri da dietro un tavolinetto rotondo con un telo verde. Venti anni fa, per diverse volte nel corso degli anni, dopo che gli portai la mia tesi di laurea sui dislivelli di cultura. Parlammo di antropologia anche quando, avendo saputo che era in punto di morte, gli andai a fare visita nella clinica dove era ricoverato. Si sollevò dal letto, si aggiustò il camicione bianco che portava e anche questa volta mi fece una lezione privata. I suoi occhi scuri erano vivi e penetranti come sempre, e come sempre l'indice alzato in aria accompagnava il suo salmodiare. Rimasi stupito nel momento in cui gli raccontai una questione teorica di antropologia del rischio su cui stavo scrivendo, il tema del "rassicurazionismo": sorridente l'afferrò subito, mostrando anche questa volta una velocità e una cogenza impressionante. Era estremamente lucido, come sempre, ma intrappolato negli ultimi momenti che gli concedeva il suo corpo ormai vecchissimo e fragile. Quella visione mi suscitò profonda tenerezza e, nel congedarmi da lui in quella che sapevamo

essere l'ultima volta, lo abbracciai commosso. Lo ringrazio ancora per il tempo che mi ha dedicato: è a partire dalla sua lezione che seguito a osservare i dislivelli di cultura.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Riferimenti bibliografici

Buruma I., Margalit A., 2004, *Occidentalismo. L'Occidente agli occhi dei suoi nemici*, Einaudi, Torino.

Ciccozzi A., 2001, "Società globalizzata e dislivelli culturali", in, *Meridione, Sud e Nord nel mondo, anno* I, n° 5, ESI, Napoli.

Ciccozzi A., 2008, *Neoprimitivismo, folklore, rivoluzione: per un'antropologia della cultura antisistemica*, Prefazione di Alberto Mario Cirese, Arkhè, L'Aquila.

Ciccozzi A., 2014 "Interculturalità, critica postcoloniale, immigrazionismo", in, *Humanitas*, a cura di, D'Anna, G. – Santasilia, S., n°4-5, Morcelliana, Brescia.

Cirese A. M., 1971, *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palumbo, Palermo.

Cirese A. M., 1972 *Folklore e antropologia tra storicismo e marxismo*. A cura di A.M. Cirese. Con scritti di G. Angioni, C. Bermani, G.L. Bravo, P.G. Solinas, Palumbo, Palermo.

Cirese A. M., 1976, *Intellettuali, folklore, istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*, Einaudi, Torino.

Cirese A. M., 1997, *Dislivelli di cultura e altri discorsi inattuali*, postfazione di Pietro Clemente e Eugenio Testa, Meltemi, Roma.

Cirese A. M., 1998, *Il dire e il fare nelle opere dell'uomo*, Bibliotheca, Gaeta.

Cirese A. M., 2003 *Tra cosmo e campanile. Ragioni etiche e identità locali*, Protagon, Siena.

Favole A., 2015, *Antropofobia*, (aprile) http://lettura.corriere.it/debates/antropofobia/.

Finkielkraut A. 2015 *L' identità infelice*, Guanda, Milano.

Lanternari V., 1997, *L'«incivilimento dei barbari» identità, migrazioni e neo-razzismo*, Dedalo, Bari.

Spivak, G. C., 1987, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Methuen, New York.

Antonello Ciccozzi è professore associato di Antropologia culturale presso Dipartimento di Scienze Umane dell'Università degli Studi dell'Aquila. Si è laureato con una tesi sulla teoria ciresiana dei dislivelli di cultura. S'interessa dei processi di rappresentazione sociale della diversità culturale, di causalità culturale in ambito giuridico, di antropologia del rischio, dell'abitare, delle istituzioni, della scienza, delle migrazioni. Ha svolto ricerche etnografiche nell'Appennino rurale, in contesti di marginalità giovanile urbana, in ambito post-sismico, in luoghi di lavoro precario dei migranti.

L’Inferno di Dante e l’etnocentrismo di Sumner. Una pagina di diario dell’ultima visita ad Alberto Mario Cirese

Alberto Maria Cirese (ph. Magni)

speciale cirese

di *Antonio Fanelli*

Martedì 31 maggio 2011. Partenza alle ore 8.10 dalla stazione di Firenze Santa Maria Novella con Pietro Clemente. A Roma Termini incontriamo Alberto Sobrero e partiamo alla volta della clinica dove si trova ricoverato il prof. Alberto Mario Cirese.

Salaria? Nomentana? Subito alcune avvisaglie di pericolo, forse ci perderemo, ma non è detta. C'è molto traffico. Direzione Mentana? Forse Fonte Nuova. "Ma eravamo passati di qui? Io non ricordo". Meglio chiamare Eugenio Testa. Imbocchiamo finalmente la strada della clinica. Ci perdiamo anche nella clinica. "Che piano era?". E anche stavolta: meglio chiamare Eugenio Testa.

Stanza 305, entriamo nella sezione "privata" del reparto, che è più accogliente ma nella stanza di Cirese c'è il medico, aspettiamo la fine della visita ed entriamo.

Il professor Cirese siede su una sedia a rotelle poggiando le spalle verso un pilastro, con un cuscino dietro la schiena e un paio di occhiali da sole con doppie lenti (ci spiegherà che li ha modellati suo figlio Eugenio che ha scoperto di essere un provetto bricoleur). Non ci riconosce subito perché non vede bene, inoltre non ci sente bene perché ha l'apparecchio auricolare fuori posto. Ha una voce stremata ma commossa. Sobrero chiede delle informazioni sulla salute, dice di vederlo bene, meglio rispetto alla precedente visita. Cirese conferma, sta facendo ginnastica, muove anche la gamba dove c'è la frattura.

Dopo queste informazioni di carattere più generale inizia a raccontare.

Ha in mano un I-Pood (io non sapevo neanche cosa fosse) e ci spiega che sta ascoltando Dante e lo sta apprezzando sempre di più. Tra i suoi versi infatti c'è una preziosa indicazione sulla vita del degente, quella di mitigare il male girandosi varie volte su un lato e poi su un altro. Incredibilmente ne cita a mente i versi. E poi racconta che in una notte di veglia ha ascoltato tutti i canti dell'Inferno. Poi è nato anche uno scontro con un'infermiera. Cirese l'aveva interrogata su Dante e lei aveva risposto seccata: "che me frega a me! Io so fa le punture! tu soffri e statte zitto!". Quando fa delle battute Cirese parla con accento romano e usa espressioni dialettali molisane-abruzzesi-sabine. Questo lo avevo notato anche altre volte. Lo scontro era proseguito, alle accuse di ignoranza di Cirese l'infermiera controbatte con tutto il suo potere, lo mette in punizione e lo lascia per tre ore senza il pulsante attivo per la chiamata d'emergenza. A quel punto per protesta Cirese comincia a recitare ad alta voce dei versi danteschi e pensa poi ad un'azione più forte, il lancio di un oggetto verso il vetro … Ride, e dice che per fortuna ora sta meglio e accetta la sua condizione, non si lamenta.

Ci spiega che è diventato amico di una sorella della persona anziana ricoverata a fianco al suo letto, si chiama Lina, come una cavalla di suo nonno e anche Lina ama i cavalli, insomma, è nata un'amicizia. Spesso la signora Liliana, moglie di Cirese, telefona a Lina per avere sue notizie.

Cirese non riesce a vedere bene il suo compagno di stanza, meglio così, è una persona in fin di vita ed è uno strazio il suo volto che implora uno sguardo, una parola, ma non reagisce a nessun cenno di saluto.

A questo punto Clemente lo informa del progetto di pubblicazione su «Lares» del regesto curato da Maria Federico sugli studi di poesia popolare. Poi commentano insieme un testo ancora inedito di Enrica Delitala che racconta la cattedra di storia delle tradizioni popolari di Cagliari del 1957, si tratta di una sorta di introduzione a una donazione fatta all'ISRE. Clemente propone di pubblicarlo su «Lares» e Cirese se ne dice onorato [1].

A questo punto Alberto Sobrero mi guarda e ridendo mi fa: "pensa un po' te, fra 50 anni, nel 2061, quando insegnerai a … che ne so? A Campobasso, dalle parti tue – e ride ancora di più – e racconterai ai tuoi studenti questo incontro, queste cose … e gli dirai vi ricordate di quel personaggio del libro, Cirese, quello del Novecento, bene, pensate che io, una volta …".

Si parla ancora di poesia popolare e Cirese ci spiega il volume in preparazione su *Mondo culto e mondo popolare dal 1300 al 2010*, curato da Eugenio Testa, con 2 cd allegati con scansioni e documenti e inizia a raccontare per ogni secolo i personaggi studiati e citati. Per il '300 c'è Petrarca. "A proposito" – interviene Clemente – "ti devo mandare tanti saluti da Valerio Petrarca, e poi anche da altri, da Paolo Piquereddu, ho qui tante mail per te". Cirese dice di inoltrargli queste mail, conta di tornare a casa, dove si farà aiutare da alcuni preziosissimi collaboratori, giovani studenti di Eugenio Testa.

Non poteva mancare qualche invettiva contro Ernesto de Martino: il suo bersaglio polemico preferito in questi ultimi anni, da quando ha deciso di tirare fuori dei lontani episodi di contrasto forte, dei fatti sopiti a lungo tempo sotto una comune appartenenza a un medesimo fronte e ora sgorgati violentemente fuori [2].

Poi la polemica diventa più violenta e riguarda il comunismo. Cirese accusa gli attuali presumibili eredi del mondo comunista che crollava a fine Novecento di non aver fatto mai i conti con i mali di quel tempo. È difficile digerire da lui, a lungo uomo politico della sinistra socialista, questi feroci attacchi. Se in questi anni ha realizzato dei saggi di preziosa filologia storica su Pasolini [3] e Scotellaro [4], non sono però mancati degli attacchi verbali in pubblico un po' ridondanti ed eccessivi che hanno ferito tanti colleghi, amici e allievi che hanno vissuto e amato quella strana creatura, il PCI, che inneggiava a Stalin e al centralismo ma portava avanti le battaglie democratiche del nostro Paese. Una svolta liberal-democratica quella di Cirese che sceglie dei toni provocatori e 'politicamente scorretti'. Non è facile da ascoltare, ma è necessario sforzarsi per capire, tra le righe, ci sono degli spunti interpretativi di grande spessore (lo aveva capito benissimo Giorgio Baratta [5], che portandolo a ripensare Gramsci nella temperie attuale lo aveva condotto a Nuoro [6] a parlare di "solidarietà tra eguali" e "rispetto dei beni comuni". Quel "serpente incantatore" e ultra-sinistro di Baratta, come lo definiva amichevolmente Cirese …).

Ed è proprio mentre si anima di più che la voce torna forte, ferma, il tono si fa più autorevole. La scintilla innescata dalla polemica lo porta a essere quello di sempre e non sembra più una persona ricoverata in una clinica. Per cambiare discorso abilmente Clemente pensa di occuparsi dell'auricolare che sta andando fuori posto e a questo punto mi invita a raccontargli del libro pubblicato da poco con l'Istituto de Martino e la Fondazione Buttitta: un inedito teatrale di Ignazio Buttitta su Portella della Ginestra [7]. Gli mostro il libro e racconto del ritrovamento dell'inedito, dell'introduzione dedicata allo spettacolo al Piccolo di Milano e ai progetti di Buttitta con Bosio e Paolo Grassi negli stessi anni in cui si era attivato anche lui con Leydi e le Edizioni Avanti! per creare un Centro studi presso il Piccolo, una sorta di antesignano del futuro Istituto de Martino.

Ascolta con piacere, ama molto ricordare quel periodo della sua vita e le amicizie e collaborazioni nate durante la militanza socialista. Ci spiega che ascolterà il libro a casa perché dispone di uno scanner che una pagina per volta acquisisce il testo e lo legge. Il dispositivo si chiama "maestro". Noi tre ascoltiamo increduli, da analfa-informatici. E allora a Clemente torna in mente un'immagine forte di Cirese, quella del pastore sardo con il 'calcolatore', come lo chiama Cirese, con il computer, … mondo tradizionale e informatica, un binomio ciresiano forte.

Arriva il pranzo e Cirese va al tavolo e mangia da solo, è una bella conquista, dopo esser stato allettato per un bel po'. Mangia con gusto e con appetito, ma ha in serbo altri colpi.

"Pietro – dice – non sono d'accordo con te per quanto hai detto a Palermo su Sumner". E Clemente: "ma io non mi ricordo quello che ho detto a Palermo". Cirese ha ascoltato la registrazione inviata da Elsa Guggino della presentazione del suo ultimo libro *Altri sé* [8]. Clemente è reo di aver detto che Sumner non lo conosce nessuno, invece Sumner è il primo studioso a introdurre il concetto di

"etnocentrismo". Si agita e ricorda di aver curato lui *Costumi di gruppo* nei primi anni '60 per le Edizioni di Comunità [9]. "Mangia adesso e poi ne parliamo" rincara anche Sobrero. Incredibilmente Clemente inizia a dargli del lei, in veste di allievo rimbrottato dal maestro passa al lei, ma se ne rende subito conto, ci ride sopra e torna al tu. "Alberto, non volevo dire che Sumner non sia importante, ma solo che i giovani antropologi non lo conoscono". "Perché sono ignoranti, ecco perché, nella storia dell'antropologia di Fabietti [10] non c'è neanche Sumner".

Ecco l'infermiera, si va in terapia, a fare ginnastica. Ci congediamo ma prendiamo il suo numero di cellulare. Ci spiega che non ci vede bene e spesso partono chiamate all'ultimo numero selezionato. "Sarà un piacevole incomodo" rispondono Pietro e Alberto. Gli lascio il cd di "Spedino" [11] con brani tradizionali molisani riletti in chiave blues. Volevo parlargli di altre cose, della pubblicazione di suoi inediti sul prossimo numero della rivista "il de Martino" … ci vuole per forza un'altra visita, ma questa volta speriamo in piazza Capri.

(31 maggio 2011).

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Note

[1] Il testo di Enrica Delitala diverrà un volume: Enrica Delitala, *L'Archivio e l'Atlante Demologico Sardo. Frammenti di storia degli studi 1957-2009 memorie e documenti,* Isre, 2013.

[2] I carteggi inediti fra Cirese e de Martino e altri documenti si trovano nel numero monografico di «Lares»: *Una "difficile alleanza": il carteggio tra Alberto Mario Cirese e Ernesto de Martino*, a cura di A. Fanelli (n.3, 2018).

[3] A. M. Cirese, *Il Canzoniere italiano: Pasolini studioso di poesia popolare*, in *Lezioni su Pasolini*. A cura di T. De Mauro e F. Ferri. Ripatransone, Edizioni Sestante, 1997: 133-166

[4] A. M. Cirese, *Per Rocco Scotellaro: letizia, malinconia e indignazione retrospettiva*, in «Annali di San Michele», n. 18, 2005. "Contadini del Sud, Contadini del Nord. Studi e documenti sul mondo contadino in Italia a 50 anni dalla morte di Rocco Scotellaro", a cura di G. Kezich e E. De Simoni: 197-229.

[5] Vedi il capitolo *Folclore e filosofia* in Giorgio Baratta, *Antonio Gramsci in contrappunto. Dialoghi col presente*, Roma, Carocci, 2007: 144-160.

[6] Alcuni frammenti del dialogo gramsciano fra Baratta e Cirese si trovano in *Gramsci ritrovato*, a cura di A. Deias, G. M. Boninelli e E. Testa, in «Lares», n,2, 2008.

[7] Ignazio Buttitta, *Portella della Ginestra: dramma in quattro atti*, a cura di E. Buttitta e A. Fanelli, Palermo, Fondazione Ignazio Buttitta; Sesto Fiorentino, Istituto Ernesto de Martino, 2010.

[8]A. M. Cirese, *Altri sé: per un'antropologia delle invarianze*, Palermo, Sellerio, 2010.

[9] A. M. Cirese, *Introduzione*, in W.G. Sumner, *Costumi di gruppo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1962.

[10] In effetti nella seconda edizione del prezioso manuale di storia degli studi di Ugo Fabietti, *Storia dell'antropologia*, Bologna, Zanichelli, 2001, Sumner non compare neanche nell'indice dei nomi.

[11] Giuseppe "Spedino" Moffa, *Non investo in beni immobili*, cd, Irma Records srl / Edel 2010.

Antonio Fanelli, Ricercatore di Antropologia Culturale ("Sapienza" Università di Roma, Dipartimento di Storia, Antropologia, Religioni, Arte, Spettacolo), ha conseguito il Dottorato di Ricerca in "Antropologia, Storia e Teoria della Cultura" presso l'Università di Siena. Fa parte del Comitato Scientifico e della Giunta Esecutiva dell'Istituto Ernesto de Martino e della redazione di "Lares" (Olscki editore) e della "Rivista di Antropologia Contemporanea" (il Mulino). Tra le sue pubblicazioni: *A casa del popolo. Antropologia e storia dell'associazionismo ricreativo*, Roma, Donzelli, 2014; *Contro canto. Le culture della protesta dal canto sociale al rap*, Roma, Donzelli, 2017; *Carlen l'orologiaio. Vita di Giancarlo Negretti: la Resistenza, il Pci e l'artigianato in Emilia Romagna*, Bologna, Il Mulino, 2019.

Fra pani e polente. Nel Nordest, rileggendo Cirese

Otto D'Angelo, pittore friulano popolare (1923-2018), *Vigilia di festa: la preparazione delle 'tajadéris'*

speciale cirese

di *Gian Paolo Gri*

Anni Settanta e Ottanta del secolo scorso, nel Friuli "area laterale" (etno-linguisticamente), per tanti versi analogo alla Sardegna: nelle nostre etnografie regionali di allievi in dissenso da maestri che erano discepoli di Toschi e di giovani incantati dal nuovo e buon piffero di *Cultura egemonica e culture subalterne*, guardavamo con invidia e cercavamo di imitare quel che accadeva nell'Isola intorno all'Atlante demologico sardo e al Brads. Nell'imitazione alcune cose funzionavano, altre meno. Funzionava poco ad esempio, il questionario su *Tipi e denominazioni del pane* e non era pensabile che potessimo ricavarne quel che se ne derivò invece Cagliari, a partire da *Plastica effimera in Sardegna* (1973 e 1976) fino ai *Pani* dell'editrice Ilisso (2005).

Bene, naturalmente, la lezione sulla 'biplanarità' dei pani – «pane che nutre, pane che dice», con tutte le implicazioni –, ma in Friuli non potevamo certo affermare come Cirese che «i pani ci abbagliarono» per «il gioco vertiginoso» della modellazione figurativa dell'effimero. Il mondo contadino del nostro Nordest non partecipava alla civiltà mediterranea del grano e alla cultura del pane illustrate da Giulio Angioni; era segnata piuttosto da quattro secoli di polenta, prima che anch'essa, dagli anni cinquanta e sessanta del Novecento, venisse sentita come emblema di una povertà da dimenticare, messa ai

margini, trasformata poi in alimento per buongustai. Non che nei secoli precedenti il grano mancasse, ma era coltivato per altri, per i padroni e per il mercato.

Sulla tavola contadina, in pianura e in montagna, ai *menudi* e succedanei era subentrato il mais. La preghiera per il pane quotidiano era formula generica perché da invocare era semmai la fetta quotidiana di polenta, e «*se la polente a è pìciule, ten strete la fete in man!*» (se la polenta è piccola, tieni stretta la fetta in mano, falla durare più a lungo che puoi); al limite, «*polente e pits*», polenta e punta di dita da leccare, quando manca anche il companatico; oppure «*polente e lenghe*», polenta e chiacchere: una lingua impegnata a impastare parole aiuta a dimenticare la fame. In ogni contesto, anche in quello lavorativo, pane e polenta "dicevano" una obbligata e dura gerarchia: e se prima pane bianco si opponeva a pane nero (di segale, sorgo, orzo, miglio, avena, castagne e altro, e peggio ancora con le misture – fino ai gusci macinati dei legumi e alla segatura di corteccia d'abete – in tempi di carestia), dopo l'invasione del mais «*Pan al paròn, polente al garšòn*», e che il garzone stesse al suo posto, non coltivasse pensieri sovversivi!

Anche i sogni di Cuccagna si erano progressivamente conformati (un mare di *tòcjo* intorno a montagne di polenta), anche nel mondo contadino friulano e veneto trascinato lontano dall'emigrazione a ricostruire se stesso nell'altro emisfero: «Evviva la Merica la grande cucagna / Se beve e se magna e ligeri se stà». A proposito di "leggera": pochi anni fa (nel 2008) è stata finalmente, dopo quasi un secolo, tradotta ed edita in italiano la bella *Vita e stória di Nanetto Pipetta nassùo in Italia e vegnudo in Merica per catare la cucagna*, scritta nei primi anni Venti da Aquiles Bernardi (fra Paulino de Caxias) nel veneto/brasiliano del Rio Grande do Sul [1]. Già nel titolo la trasfigurazione narrativa delle avventure del Nane *toso*/monello è posta sotto l'ombrello mitico-alimentare della secolare Cuccagna contadina: insieme con il sorprendente incontro con l'abbondanza cuccagnesca della natura di laggiù, c'è anche il fascinoso re-incontro con i sapori di casa reinventati, segnati però e finalmente dall'abbondanza: non più *fetine* di polenta «*con salame rostìo*», ma *fetone,* tante e tante, a volontà, «*da sbregarse la pansa*».

Questo è lo scenario che dà significati all'espressione proverbiale che anche in Friuli deplora «*la cjòche dal pan*», l'ubriacatura di pane, perché peggiore di quella di vino in quanto «*cjòche triste*», cattiva. Si tratta di una sapienza venuta da lontano (già nei Proverbi di Salomone (30, 21-23) fra «le tre cose che fanno fremere la terra, anzi le quattro che essa non può tollerare», c'è «lo stolto che si gonfia di pane»), ma in Friuli il modo di dire («*A è ben triste la cjòche dal pan!*») non rimanda genericamente agli stolti, ma la connotazione che la *tristérie* ha nella lingua friulana la imparenta con la malizia e la perfidia, la rende matrice di sventure.

La *cjòche dal pan* è cosa *triste* quando a ubriacarsi di pane è il povero: allora diventa peggiore di quella del vino perché non è figlia della festa oppure dell'infelicità, non è un'ubriacatura che matura nella condivisione della gioia o nella ricerca di smemoratezza; in questo caso si beve pane sottratto ad altri; si tratta di un'ingordigia che non è fatto personale, ma sventura comunitaria. L'ontologia del bene limitato che regge il gioco delle sorti di Ozieri [2] vale anche qui. La cultura popolare non si è mai fatta illusioni sui ricchi («*Il sior al pisse tal jet e al po' gî atòr a dî: iòi ce sudàde!*»: il ricco piscia nel letto e poi può andare in giro a dire, soddisfatto e senza smentite: che bella sudata!), ma è altrettanto diffidente del povero che è diventato ricco, del servo che si fa padrone. Finisce con il rimpianto per il padrone di prima, perché «*Cui ca nol'à pui dibisùgna no si ricuarda nèncja dai pedôi di so mari*»: chi è uscito dalla palude del bisogno dimentica perfino i pidocchi di sua madre.

La polenta segnava la quotidianità del mondo contadino a Nordest; si direbbe un mondo di monotonia alimentare, e invece per ritrovare creatività e variazioni si legga «*Polenta e…*» di Giosuè Chiaradia [3]. Da mettere in conto è però la dimensione rituale, ed è su questo fronte che la documentazione restituisce pane e farina di frumento anche a livello popolare, benché la «cerimonializzazione dei

pani», per dirla con Cirese, e il predominio della segnicità e del gusto del bello nella gerarchia delle funzioni resti a livelli ben inferiori a quelli sardi. Accanto alla *man di pan* ordinaria e al riuso del pane raffermo nella *sope* per la puerpera e nella *panàda* per piccoli e vecchi sdentati, la "messa in forma" di livello più alto si direbbe raggiunta in Friuli con la modellazione a ciambella (il *colàč* dei matrimoni, delle sagre e da infilare al collo del cresimando: ma l'origine slava del termine parla di un'area di cultura alimentare ampia, a scavalcare i confini linguistici ed etnici, così come per la *gubàna* [4]) e a treccia: ma siamo sul confine con il terreno dei dolci festivi (natalizi, pasquali, per carnevale), dei pani arricchiti, dei biscotti "calendariali"; qui si moltiplicano gli aggettivi e i complementi che hanno accompagnato alcuni pani fino a qualche decennio fa: *pan dolč*, *pan indorât*, *pan zâl*, *pan cu lis frizzis*, *pan di San Valantìn*, *pan di San Culàu* a forma di *krampus* sul confine nordorientale. E soprattutto *il pan dai muàrts*, il *pan di casse*. Il pane "in memoria": un bel tema!

Nella seconda metà del Cinquecento, il notaio cividalese Marcantonio Nicoletti poteva presentare come ormai fissata nella tradizione dei friulani la pratica medievale di un lascito testamentario con il duplice scopo di «lasciare una sempiterna memoria di sé» e un suffragio per i propri peccati. Queste disposizioni erano definite *pauperilia*. Un'elemosina dal carattere particolare, che prevedeva la distribuzione «in specie di pane, vino, fava, carni ed altro»; soprattutto i possidenti (a rimedio «delle cose mal tolte in vita», magari inavvertitamente) disponevano un legato che obbligasse all'elemosina gli eredi, così che ogni anno «nella deposizione e, di anno in anno, nelle Quattro Tempora si portavano ai sepolcri pane e vino e dopo devoti prieghi a Dio per l'anima dei defunti, si mangiava e beveva dai presenti»[5].

Si tratta di una tradizione di lungo periodo. Sono molte le fonti documentarie nel tardo medioevo e in età moderna che contengono informazioni dirette o indirette sul fenomeno della distribuzione di alimenti "in memoria": testamenti, obituàri, registri di spesa di confraternite e chiese, cronache, sinodi (con le ripetute proibizioni di canti, danze, consumo di cibi e bevande durante i riti funebri e manifestazioni d'allegria durante le veglie; con le condanne contro "abusi" derivanti dalla permanenza di usi legati alla doppia sepoltura e proibizioni ripetute di deporre cibo e consumarlo sopra le tombe, come nel Sinodo di Concordia del 1587, di Udine del 1610, di Capodistria del 1637, per citare soltanto alcuni casi), e altre tipologie di documenti ancora.

Il dono e il consumo alimentare comunitario ritmavano l'intero calendario della civiltà contadina nelle occasioni in cui più radicato appariva il legame con il culto dei morti: la benedizione delle tombe la prima domenica del mese (*lis vìliis*, "le vigilie"), le Dodici Notti, le rogazioni (il dono del pane e del vino a chi «andava drìo le crose», come recitavano i legati testamentari), le Quattro Tempora, il Venerdì Santo, la Vigilia del Natale (quando ancora conservava uno spiccato carattere funebre); ma, a guardare oltre la facciata, cogliendo il senso profondo della "religione cosmica" contadina, a quelle occasioni andrebbero aggiunte anche le questue dei mascherati e i doni alimentari ai questuanti di maggio [6].

In Carnia resiste ancora il termine medievale per indicare la pratica antica della distribuzione di pane e vino (e di sale, in alcune località) dalla famiglia in lutto alla comunità che interviene al funerale e alle commemorazioni: *limuésine*, elemosina, si dice ancora, e il termine conserva integri, al proprio interno, i significati originari della misericordia e della compassione, aggiungendovi quello della condivisione e reintegrazione comunitaria attraverso l'offerta alimentare. Due poli integrati: la distribuzione verticale di alimenti ai poveri (in termini di assistenza e solidarietà; e, almeno indirettamente, con la funzione conseguente di confermare la diseguaglianza sociale) e la distribuzione e il consumo degli alimenti in orizzontale, nel segno della reciprocità, a coinvolgere la comunità intera: da tutti, verso tutti, all'interno del paese.

La scrittrice Caterina Percoto, a metà Ottocento, aveva colto perfettamente e ben descritto il senso della «questua delle anime» sul fronte comunitario, definendola «un'antica pratica in molti luoghi del Friuli» che caratterizzava la vigilia della Commemorazione dei defunti. Scrive, nel racconto *Il pane dei morti*: «Ogni famiglia nel dì d'Ognissanti dispensa al popolo una quantità di pane a seconda della propria agiatezza. Vengono a riceverlo tutti gli abitanti del villaggio, e prima di assaggiarle, pregano per i defunti del donatore»; tutti offrono e tutti chiedono, a turno, ricchi e poveri, «mettendo così, almeno una volta l'anno, in comunione il cibo, l'affetto e la preghiera».

Non serve sottolineare l'ampia portata comparativa di questa tradizione del "pane dei morti", e basterà soltanto richiamare il fatto che le coordinate etnografiche del "cibo in memoria" sono altrettanto ampie. Mi limito a ricordare il nesso fra alimentazione e dono (con il problema della reciprocità positiva e negativa che ne deriva: *Dono e malocchio* di Clara Gallini [7], per intenderci) e fra alimentazione e questua, con il problema delle funzioni che la questua rituale assolveva (e assolve) e del significato sostitutivo che al suo interno assumevano (e assumono) gli alimenti e le diverse categorie e figure di questuanti: poveri, *koledari*, coscritti, bambini, cantori, mascherati. *Das Grab als Tisch* ha più di un secolo: il saggio era apparso nel secondo tomo (1910) della rivista "Wörter und Sachen" di cui Mathias Murko era stato co-fondatore ad Heidelberg [8].

A dire quanto fosse e resti importante quell'intervento di Murko sul tema della "tomba come mensa", basti questo: nel suo bel contributo dedicato nel 1930 sulla seconda annata delle "Annales" all'utilità dello scambio reciproco fra storici e linguisti (*Les mots et les choses en histoire économique*), Lucien Febvre proprio questo saggio di Murko citava come esempio di ricerca multidisciplinare, diverso dai tanti contributi linguistici che restavano ancorati al semplice dato tecnico della storia della parola e alla storia formale dell'oggetto designato. Occorreva di più, scriveva Febvre: attenzione ai contesti e al legame con la comunità e la cultura, nel loro processo di trasformazione; solo così il nesso parole/cose si sarebbe trasformato in traccia utile anche per gli storici e gli etnologi, nel loro sforzo di cogliere nelle culture subalterne, attraverso metodi indiretti e obliqui, il livello profondo, sottostante, dei significati e delle funzioni assolti da pratiche culturali radicate e diffuse, scarsamente illuminate dalla sola documentazione scritta. Il saggio di Murko appariva a Febvre esemplare anche nella sua capacità di raccordare la tradizione antica del rapporto fra culto dei morti, rituali funebri e pratiche alimentari connesse con il sacrificio (come non evocare il capitolo sesto dell'*Homo necans* di Walter Burkert, che verrà alcuni decenni dopo, nel 1972?), con le pratiche rituali ancora vive e attive nella documentazione dell'etnologia europea contemporanea.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Note

[1] Edizione a cura di F. Toso, Genova-Udine (Centro internazionale sul plurilinguismo) 2008. Rimando al mio *Il valore simbolico del cibo. Dalle etnoscienze all'antropologia delle migrazioni*, in "Oltreoceano, 4/2010 (atti del convegno *L'alimentazione come patrimonio dell'emigrazione nelle Americhe*, a cura di S. Serafin e C. Marcato): 27-33.

[2] La prima versione del saggio capitata (ma solo nel 1970) nelle mie mani è stata *L'assegnazione collettiva delle sorti e la disponibilità limitata dei beni nel gioco di Ozieri e nelle analoghe cerimonie vicino-orientali e balcaniche*, in *Atti del Congresso di studi religiosi sardi*, Padova 1963: 175-193; poi ho letto via via le stesure successive.

[3] G. Chiaradia, *Polenta e magnar nostran*, in *Caneva*, Udine 1997; ora anche G. e R. Chiaradia, *Alimentazione tradizionale in Friuli*, Udine 2018 e E. Costantini, *Blavis, jerbis e pomis. Spunti di storia agricola del Friuli*, Spilimbergo 2016. I testi di cucina regionale si sono moltiplicati, ma resta fondamentale l'ormai storico G. Perusini Antonini, *Mangiare e bere friulano*, Milano 1976.

[4] Si vedano le note sul *kolač* e sui dolci rituali (per il matrimonio, soprattutto) in J.W. Valvasor (1689); sua l'annotazione – comparabile forse con la tradizione dei pani cerimoniali di Sardegna – che i benestanti usavano aggiungere all'impasto di pane bianco, del *kolač* e della *pogača* nuziale anche «decorazioni fatte con la pasta stessa». Si veda il saggio di M. Bidovec, *Valvasor e la buona tavola*, in "Palaver" 9 (2020), n. 2: 59-93; il numero della rivista contiene gli atti, a cura di R. Dapit, del convegno internazionale "Il patrimonio alimentare nell'area di contatto fra le Alpi e l'Adriatico" (2019).

[5] G. Perusini, *Notizie di folklore in uno storico friulano del '500*, in "Lares", 24 (1958): 55-60; G.P. Gri, *Ricchi e poveri, morti e minestre*, in *Fagagna. Uomini e terra*, a cura di C.G. Mor, Fagagna 1983: 379-407.

[6] Sul carattere funebre del maggio, G. Ferigo, *I nuvìz, la fantasima, il mus. Note sull'interdizione matrimoniale di maggio. Secoli XVI-XIX* , ora in *"Morbida facta pecus…". Scritti di antropologia storica della Carnia*, Udine 2012: 219-276 (il saggio è del 1998).

[7] C. Gallini, *Dono e malocchio*, Palermo 1973 (*I doni funebri* alle pp. 45-50).

[8] "Wörter und Sachen", b. II (1910): 79-160.

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).

Cirese. Approssimarsi al centro

Rieti, Piazza San Rufo, febbraio 2012

speciale cirese

di *Eugenio Imbriani*

Se dovessi scegliere, come in un noto gioco televisivo, una parola che accomuni Cirese, il centro, la periferia, allora opterei per Rieti. Il motivo è davvero banale: perché Rieti gioca ironicamente con il suo destino di essere considerata l'ombelico d'Italia senza crederci più di tanto, se è vero che il punto esatto in cui cadrebbe il centro della penisola, in Piazza San Rufo, è indicato da un monumento non indimenticabile sul quale ci si può sedere, un sedile elevato al rango di caciotta nelle conversazioni tra gli abitanti.

Malgrado ciò, non si può disconoscere alla cittadina la sua nobilissima realtà periferica, distante com'è dalle grandi città, in mezzo ai monti, sostanzialmente non disturbata dai flussi turistici, sebbene vanti un passato glorioso e leggendario.

Rieti è la città in cui le cose cominciano, per Cirese, l'impegno politico, lo studio, «La lapa», il matrimonio; egli collocherà la cittadina – anzi, i contadini socialisti di Rieti – tra i momenti iniziali del suo itinerario, che comprendono anche il padre Eugenio e Parigi, Il Musée de l'Homme, passando per Roma, bisogna aggiungere. Tra cosmo e campanile scivolano le vite (Cirese 2003), non tutte in

modo uguale, logicamente, a seconda della mobile vicinanza a ciascuno dei poli: c'è chi ritiene di non voler uscire dal suo angolo (ma le vicende del mondo lo toccano ugualmente e lo attraversano: la guerra, l'influenza, le elezioni, temporali mai visti prima, le chiamate del nipote che lavora fuori), chi pensa di poter fare a meno del campanile e magari si affeziona a un paese che si chiama like, e chi lo desidera tanto da cercarsene uno, o anche più, come insegnava Ernesto de Martino.

Pietro Clemente, che su questi temi ha fornito, e continua a farlo, importanti contributi di riflessione, illustra così la posizione di Cirese: «Voleva intendere che la vita degli uomini si dispiega nella sostanziale unità del genere umano, e insieme nella pluralità dei modi di vivere. Ma voleva suggerire anche di non accentuare mai una sola prospettiva: mettere al centro il locale, senza collocarlo nel quadro generale, e viceversa. Diceva anche che gli studi sul luogo non si fanno con le teorie del luogo, come a dire che la conoscenza è sempre legata al mondo degli studi e non è mai localista. E che la centralità che hanno per noi oggi il luogo, la località, la 'perifericità' si basa su pensieri e teorie che vengono dal dibattito sulle prospettive della nostra civiltà» (Clemente 2018: 3).

A Cirese era ben presente la sua costituzione provinciale – personale e familiare –, e che studiare le Indie di quaggiù ha maggiore efficacia e utilità quando si inseriscono le vicende storiche particolari in un sistema complessivo di relazioni di cui Gramsci aveva fornito chiavi di lettura ineludibili. Comunque, questa impostazione dovrà fare i conti con il richiamo che la struttura eserciterà su Cirese, nella versione che proviene da Parigi, dal Musée de l'Homme, da Lévi-Strauss.

E però la attrazione parigina non è affatto incondizionata, come dimostra la posizione assunta da Cirese nella diatriba che si aprì tra Lévi-Strauss e Propp a proposito di *Morfologia della fiaba* e delle famose 31 funzioni; ebbene, secondo Cirese, l'etnologo francese si mostra assai meno rigoroso, malgrado la sua professione formalista, del russo, e, addirittura, ne contesta l'operato usando espressioni davvero molto severe, come leggo nella bella *Introduzione* di Maria Federico al volume *Raccontami una storia*, che raccoglie testi di fiabistica di Cirese e di Pietro Clemente (2021); gli attribuisce, infatti, leggerezze, inesattezze, enunciati confusi, un lavoro, complessivamente, da «manovale di periferia» (Federico 2021: 39). Altro che *bricoleur*. Qui, tuttavia, una caduta di stile possiamo notarla: non perché non si possa maltrattare Lévi-Strauss (de Martino, si ricorderà, in punto di morte, aveva in programma di ucciderlo), o degradarlo, ma per l'uso improprio di quella definizione, manovale di periferia, come una clava o un insulto.

D'accordo, se il *bricoleur* è un manovale con qualche quarto di nobiltà, ci vuol poco a smontarne la prosopopea; ma perché «di periferia» deve suonare come un'aggravante? Essere manovale «di centro», assegna qualche titolo in più, una postura e una collocazione sociale più presentabili? Come sono i manovali di Castropignano?

Il padre di Alberto, Eugenio, considerava il piccolo comune molisano il centro delle sue memorie, come aveva detto nell'estate del 1954, pochi mesi prima di morire: un centro privato, intimo, familiare, rispetto al quale il mondo circostante sembra perdere consistenza. Niente a che vedere con il doloroso mondo dell'Italia esplorata da de Martino, in quegli anni, né con i tropici esotici e tristi, ma spazio e tempo biografico di cui coltivare la memoria, fin nei dettagli, seppure con qualche imprecisione (i sette gradini che conducono all'orto ricordati da Eugenio sono nove, puntualizza Alberto). Chissà dov'è il centro della memoria di mia madre, quando cerca di superare gradini immaginari, anche da seduta, e protesta tenacemente perché vorrebbe tornare a casa sua, che non riconosce in questa in cui vive da sessant'anni, in un piccolo paese della più lontana tra le province pugliesi.
Non so se sia legittimo, ma credo che sia possibile considerare il complesso programma intellettuale di Alberto Cirese come un costante tentativo di approssimarsi al centro, tra mille strategie e progetti vari, calcoli matematici e applicazioni informatiche, indagini storiche ed etnografiche, minuziose

analisi e scritture. L'assunto da cui parte è la identità della mente umana, da cui deriva, kantianamente, la categorialità delle forme basilari della vita sociale e, quindi, la sostanziale invarianza dei meccanismi comunicativi e relazionali. Il nocciolo sta nell'invarianza, dunque: bisogna cercarla, ma essa si nasconde nella molteplicità che pure regola; Lévi-Strauss paragonava il lavoro dell'antropologo a quello del geologo e dello psicologo, chiamati a scavare nelle profondità della terra e della coscienza.

Cirese si muoveva con estrema dedizione nei sistemi di catalogazione e di indicizzazione, come se davvero tutto fosse possibile incasellare, normare, declinare secondo regole semplici e generali. Esemplare, da questo punto di vista è quel suo obbiettivo, non raggiunto, perché una vita non basta a compiere certe imprese, di realizzare un definitivo *Catalogo dei cataloghi della fiaba italiana*.

Per analogia, non posso fare a meno di accostare a questo totalizzante di Cirese, il disegno del poeta Antonio L. Verri di realizzare il *Declaro*, un dizionario delle parole anarchiche, giocose, sonore, slegate da vincoli grammaticali, morfologici, sintattici, dai significati condivisi; da studente universitario si era imbattuto nel *Declarus* del monaco siciliano Angelo Senisio, un dizionario compilato nel XIV secolo che lo aveva molto colpito, ma di cui aveva perso le tracce; da qui gli era nata l'idea (Imbriani 2017).

Da un punto di vista strutturale, le due opere programmate, il *Catalogo dei cataloghi* e il *Declaro*, sono, per così dire, speculari, costituiscono una coppia oppositiva perché seguono due direttrici divergenti: la prima cerca il centro che regolamenta, l'altra ne rifugge decisamente. Detto così, però, suona troppo schematico, mentre la realtà delle esistenze e delle ricerche lo è molto meno.

Antonio è nato molti anni dopo Cirese, da una famiglia contadina, in un paese a sud di Lecce, che ha piuttosto un nome da dorsale appenninica, Caprarica; purtroppo è morto ancora molto giovane a causa di un incidente stradale, nel 1993. Nel suo paese ha continuato a vivere, non certo perché affetto da retrotopia, per dirlo con Bauman, ma per una scelta intellettuale onesta e molto consapevole. Caprarica e, per estensione, il Salento, venivano a costituire il nucleo di una ragnatela di relazioni con un numero altissimo di studiosi, artisti, operatori culturali attivi nell'area e in varie città dell'Europa e del mondo. Accadeva, così, che iniziative pensate e realizzate tra Caprarica e Lecce cercassero e trovassero riscontro in città come Milano o Ginevra.

Il caso più interessante, a questo proposito, fu la pubblicazione, per una settimana, del «Quotidiano dei poeti» che fu distribuito, con l'aiuto di numerosi sodali, nelle città in cui essi vivevano. Milano, Roma, Napoli, Losanna… furono immaginate, con apparente noncuranza, periferia di Caprarica. Veramente, non c'era niente di semplice nel voler «fare le cose qui», perché richiedeva vigilanza, impegno, tenacia, collaborazioni che bisognava guadagnarsi, vincendo la logica dei politici e il sussiego di qualche professore.

Antonio era un tessitore di legami nuovi, ma non ha mai rinunciato a quello con il mondo contadino, perché in quel contesto di vicende personali e locali, di mestieri, storie, fiabe, saperi vernacolari, trovava temi e fonti per dar vita alla sua opera letteraria: la quale, tuttavia, propone la ricerca di soluzioni originali, innovative, aperte, apparentemente in contraddizione con l'adesione a un universo a cui venivano attribuiti i caratteri della marginalità e della subalternità, ma in cui pescava miti e fantasticherie, segni di liberazione, la coesistenza, in un dialogo reciproco, di persone, cose, animali e le figure che popolano l'immaginario: un florilegio di personaggi fantastici, di racconti, fiabe, leggende, strumenti, insomma, per avviare e nutrire il suo progetto letterario.

Inoltre, la quotidianità del lavoro, della fatica, della povertà, del contatto con la terra, lo stesso modo abituale di esprimersi delle persone, gli offrono materia plastica da forgiare, e tasselli da incastrare,

numerosi, di per sé incantati, pronti per l'uso. Nel poemetto *Il pane sotto la neve* (1983, n. e. 2003) rendeva esplicita questa duplice necessità:

> *«Sto con te, lo sai, e col tuo vecchio cuore di contadina*
> *ma cerco, e devo cercare ancora madre, continuamente*
> *modi nuovi o parole di sangue» (Verri 2003: 72).*

Ma procedere in questa disamina ci porterebbe certo fuori tema. Il confronto, tuttavia, mi aiuta a discutere lo specialissimo rapporto che Cirese ha avuto con i luoghi in cui è transitato o si è fermato e ad avvicinarmi ai princìpi analitici del suo pensiero: spezzare, tagliuzzare, penetrare, con lo scopo di cercare la norma dove non si vede, avvicinarsi al centro, muovendosi nelle periferie.

Riferimenti bibliografici

Cirese Alberto Mario, *Tra cosmo e campanile. Ragioni etiche e identità locali*, Siena, Protagon, 2003.

Cirese A. M., Clemente Pietro, *Raccontami una storia. Fiabe, fiabisti, narratori*, Palermo, Edizioni Museo Pasqualino, 2021.

Clemente P., *Paese che vai usanza che trovi, tra cosmo e campanile*, in «Archivio Antropologico Mediterraneo», n. 2, 2018: 1-8: 3. http://journals.openedition.org/aam/809

Federico Maria, *Introduzione. Ragioni comparative. Cirese fiabista*, in Cirese, Clemente 2021: 15-44.

Imbriani Eugenio, *La strega falsa. Distinzioni e distorsioni in antropologia*, Bari, Progedit, 2017

Verri Antonio L., *Il pane sotto la neve*, Calimera, Kurumuny, 2003.

Eugenio Imbriani, professore associato di Antropologia culturale e Storia delle tradizioni popolari presso l'Università del Salento (Lecce), afferisce al Dipartimento di Storia, società, studi sull'uomo. I suoi interessi sono orientati allo studio del folklore, ai temi della cultura popolare, della scrittura e dell'esperienza etnografica, ai rapporti tra memoria e oblio nella produzione dei patrimoni culturali e delle identità locali. Ha prodotto numerose pubblicazioni, monografie, saggi apparsi su riviste, in volumi collettanei, atti di convegni; è direttore della rivista "Palaver"; dirige la Sezione etnografica del Museo Civico di Giuggianello (Le). Ha conseguito l'abilitazione nazionale alla prima fascia della docenza.

Alberto M. Cirese. Memorie abruzzesi

Alberto Maria Cirese a Pescara, con Anna Rita Severini e Elena Gennaro, anni 90

speciale cirese

di *Maria Rosaria La Morgia e Anna Rita Severini*

«Il 2021 è l'anno giusto per ricordare Alberto Mario Cirese. […] È l'anno giusto perché il 19 giugno prossimo saranno 100 anni dalla sua nascita. È l'anno giusto perché il 1 settembre saranno 10 anni dalla sua morte».

Queste parole di Pietro Clemente in un post FB dello scorso 13 marzo, le riflessioni che seguivano e il suo stimolo a essere partecipi di una memoria condivisa sulla figura di un grande maestro della nostra antropologia culturale, ci hanno incoraggiato a recuperare nella mente ciò che di più importante ancor oggi conserviamo dei suoi lasciti in Abruzzo, in termini di relazioni umane, di ispirazione teorica e di prassi museale. Abbiamo immaginato un dialogo perché il nostro incontro, un bel po' di anni fa, lo dobbiamo a Cirese e a quello che ci ha insegnato in momenti diversi della nostra vita.

M.R.L.M.

«Lei è abruzzese?»

Avevo appena iniziato a parlare quando Alberto M. Cirese m'interruppe per farmi questa domanda e aggiunse, dando per scontata la risposta positiva, «di dove?». Era il mio primo esame di Antropologia Culturale, giugno 1974, Università La Sapienza di Roma. Quando, un po' intimorita, gli risposi che ero di Lanciano, mi guardò sorridendo e disse: «La città famosa per la Banda musicale, per la Rivista Abruzzese e per la casa editrice Carabba». Mi spiegò che a tradire la mia origine era stata la pronuncia delle vocali, di una é al posto di è. Aggiunse che anche le sue origini erano abruzzesi, era nato ad Avezzano, poi andammo avanti a parlare di culture egemoniche e subalterne, di relativismo, di sistemi di parentela, di invarianze culturali. Fino a qualche mese prima ignoravo l'esistenza dell'Antropologia Culturale, mi ero iscritta a Filosofia perché la vedevo come una facoltà con un orizzonte ampio. Alla fine non c'era una professione definita e questo mi faceva sentire libera.

Mi ritrovai a frequentare il corso del prof. Cirese per caso, grazie al mio cognome che inizia per L , lui toccavano quelli dalla A alla L, mentre i cognomi compresi dalla M alla Z dovevano seguire il corso di Ida Magli. Da subito fui affascinata dalle sue lezioni, tutt'altro che semplici ma coinvolgenti per la capacità che aveva di narrare e di parlare di cose complicate con estrema chiarezza. La voce calda e profonda, la capacità di tenere accesa l'attenzione e di interagire con chi aveva di fronte. S'infervorava quando parlava di Lèvi-Strauss, della differenza tra analisi strutturale e strutturalismo, quando ci guidava nella lettura di Propp e della Morfologia della fiaba. Ci faceva entrare nei meccanismi della logica formale e della linguistica. Ci spingeva a leggere, non in modo superficiale, Croce e Marx. Con grande sorpresa, mi ritrovai anche a studiare l'algebra di Boole e a sentir parlare di informatica. Non era facile seguirlo e conservo ancora i quaderni zeppi di appunti perché quello che diceva era impossibile da ritrovare nei libri.

Erano, quelli, gli anni della protesta nelle aule universitarie, della contestazione, ed erano pochi i professori che sfuggivano alle interruzioni, a volte anche dure nei modi. Cirese era fra questi. Non si sottraeva al dibattito, alle domande, ma riusciva a dominare il contraddittorio. Aveva rigore logico e passione politica che veniva fuori soprattutto quando parlava di Meridione e di folklore, di mondo contadino e di cultura materiale. Con lui rilessi Antonio Gramsci e scoprii Rocco Scotellaro.

Fu allora che decisi di chiedergli la tesi e non fu facile trovare l'argomento giusto. Dopo una serie d'incontri decidemmo che avrei fatto una ricerca sul campo tra i contadini della zona dove vivevo. Ricordo ancora le direttive precise: non solo fonti orali ma anche documentazione in archivio, ricostruzione del contesto storico e, soprattutto, consapevolezza dei limiti di uno studio circoscritto a un pezzo di territorio in un determinato momento.

Sapendo che ero di Lanciano mi consigliò di parlare con Emiliano Giancristofaro, punto di riferimento per le tradizioni popolari abruzzesi e in quegli anni molto attivo nella ricerca sul campo. Avevo finito gli esami in anticipo e per discutere la tesi avevo un bel po' di mesi davanti a me: era un incentivo ad approfondire, a rivedere, a limare. Mi affidò al suo giovane assistente, Alberto Sobrero, e fu una fortuna perché mi seguì con attenzione, pazienza, intelligenza evitandomi errori che avrebbero potuto suscitare l'irritazione del Professore: disponibile, umano, ma esigente e rigorosissimo e tagliente quando qualcosa non andava. Come correlatore volle Diego Carpitella, mi laureai nel luglio del 1977 e l'anno dopo la tesi diventò un quaderno della Rivista Abruzzese con una nota di Alberto M. Cirese sulla storia orale [1].

A quel punto immaginavo un futuro nell'Università, nel mondo della ricerca, ma a riportarmi con i piedi per terra fu proprio Cirese che andai a trovare subito dopo la laurea. Mi suggerì di frequentare una scuola di specializzazione che avrebbe potuto offrire sbocchi professionali e, tenendo presente l'esperienza che avevo fatto con la tesi, mi indirizzò verso quella per Archivisti e Bibliotecari. Seguii il consiglio e nel frattempo cominciai a guardarmi intorno alla ricerca di un lavoro. Fu così che decisi di partecipare al concorso per programmisti registi che la Rai aveva deciso di fare in vista della nascita

della Terza Rete. Dal 1979 entrai a far parte della struttura programmi della Sede Regionale per l'Abruzzo portando con me gli insegnamenti di quello che era stato per me un vero Maestro.

Tra la fine degli anni '70 e i primi anni '80 la Terza Rete Rai svolse, attraverso i programmi regionali, un ruolo importante nella documentazione delle feste popolari e delle tradizioni della cultura contadina, un mondo che stava scomparendo velocemente. C'era un dibattito, anche acceso, tra chi sceglieva un punto di vista romantico privilegiando un racconto nostalgico e chi ricorreva ad altre categorie, che definirei ciresiane. Il metodo ciresiano significava uno sguardo complesso che non si fermava alla superficie e all'uso di categorie morali (buono/cattivo, bello/brutto). Attraverso la cultura materiale era possibile ricostruire mondi e modi di pensare. Ed è questa la forza di un pensiero e un insegnamento che non conosce limiti temporali: Cirese forniva attrezzi di lavoro necessari per conoscere/capire.

Fu una stagione importante per l'Abruzzo, non è vero Anna Rita?

A.R.S.

Senza alcun dubbio. Proprio allora inizia anche il mio repertorio di ricordi più vivi legati alla figura del prof. Cirese: occasioni di incontro, insegnamento e cooperazione risalenti agli anni di lavoro presso il Museo delle Genti d'Abruzzo di Pescara (1981 – 2000) [2]. Con qualche prezioso cimelio.

Non ho avuto la fortuna di essere sua allieva, ma ho imparato tanto da lui. E il suo legame profondo con questa parte d'Italia – l'Abruzzo materno e il Molise paterno – mi ha sempre inorgoglito, così come la frequente e convinta inclusione delle due regioni fra le proprie cinque patrie.

L'ho conosciuto durante un convegno nel teramano. Correvano i primi anni Ottanta, io ero agli inizi della carriera e dei miei approfondimenti sugli studi relativi ai musei etnografici. Laureata in Lettere Classiche con una tesi in Glottologia, mi trovavo un po' alle prime armi in questo campo. Ma la lettura di *Oggetti segni musei* [3] era freschissima, una rivelazione. Più di tutti mi colpì il saggio *Le operazioni museografiche come metalinguaggio*. Mi pareva allora che quel che andava fatto per un buon museo etnografico fosse tutto scritto lì, in quel volume minuscolo, eppure denso di indicazioni e suggestioni. Di ragionamenti chiarissimi e deduzioni stringenti. E davvero con quella lezione ci si è dovuti confrontare a lungo. Ancora oggi se ne riconosce il valore fondante in rapporto al successivo interesse degli antropologi per la complessa realtà dei musei.

Ripenso a come in quel periodo il fenomeno della cosiddetta «museografia spontanea» avesse già testimonianze interessanti in Abruzzo. Gli anni Sessanta avevano visto la nascita di due iniziative pionieristiche – il Museo del Folklore e delle Tradizioni Popolari aperto nel 1964 a Cerqueto di Fano Adriano (TE) e il Museo del Pastore a Lucoli (AQ) nel 1967 –, mentre muoveva i primi passi l'avventura di due associazioni di volontariato culturale, Archeoclub e A.S.T.R.A., che già nel 1973 avrebbe dato frutti duraturi con la creazione a Pescara del nucleo originario del Museo delle Genti d'Abruzzo.

Poi, fra gli anni Ottanta e Novanta, sulla scorta di valide sperimentazioni in altre parti d'Italia, anche la nostra regione produsse una trentina di strutture espositive. Il panorama mostrava una certa varietà in quanto a tipologia e formazione delle collezioni, scelte di allestimento, modalità di gestione. I limiti erano quelli fisiologici di un fenomeno di base, sorretto da forti motivazioni ideologiche ma privo spesso di progettazione specifica e di risorse sistematiche atte a garantire buona conservazione, catalogazione e regolare fruibilità delle raccolte. Alcuni impianti, tuttavia, rivelavano chiaramente l'assimilazione più o meno fedele della teoria ciresiana del museo-discorso, superando la generalizzata tendenza a presentare gli oggetti in serie tematiche o ricostruzioni d'ambiente. Mi

riferisco, per esempio, al Museo della Civiltà Contadina in Val Vibrata (Controguerra-TE) e al Museo di Tossicia (Tossicia-TE), come anche al citato Museo delle Genti d'Abruzzo.

Tenendo, dunque, ben a mente alcuni scritti di Cirese, con le mie colleghe di allora – Elena Gennaro e Adriana Gandolfi – iniziai a collaborare alla realizzazione dei nuovi allestimenti nell'attuale sede del Museo pescarese appena restaurata. Svolgemmo sul territorio un'appassionata ricerca di testimonianze orali e materiali, costruendo un po' alla volta un archivio rivelatosi decisivo per la coniugazione di oggetti, immagini e testi dentro una stessa trama espositiva. Avemmo anche la possibilità di perlustrare alcuni musei italiani fra i più rilevanti del settore, di dialogare coi loro curatori sulle scelte operate [4]. Fu un periodo fertile di idee e di impegno pratico, ma soprattutto di adesione a un progetto comune, forte dell'apporto di studiosi locali al fianco di accademici e progettisti [5]. Forse il tempo fa mitizzare il ricordo di certe fonti autorevoli cui ci si è affidati, ma senza dubbio in quegli anni, e nel corso di quell'allenamento sui libri e sul campo, Alberto Cirese è stato il nostro vangelo e Paul Scheuermeier la nostra enciclopedia [6].

Seguì la partecipazione al V Colloquio Europeo *Identità e specificità della museologia etnoantropologica*, tenutosi a Modica del 1989. Anche lì la presenza di Cirese e le sue parole ci hanno consentito di portare a casa, in Abruzzo, un corposo bagaglio di riflessioni. Ho riletto da poco il suo intervento di allora [7] insieme a quello di Pietro Clemente [8] che, illustrando la collezione allestita da Ettore Guatelli a Ozzano Taro (PR), apriva i nostri sguardi sulle potenzialità estetiche ed emozionali di un buon museo antropologico. «Museo dell'espressività» in alternativa a «museo della razionalità», notava il maestro Cirese in dialogo critico col maturo allievo Clemente. E, pur apprezzando quel modo di conoscere come una «esperienza poetica importante», ribadiva le proprie posizioni sul «conoscere logico» quale presupposto per la costruzione di musei che possano giovarsi di indicazioni di metodo unificanti.

Ciò nondimeno, fu proprio lui a procurarci il manoscritto ancora inedito di Pietro Clemente *Graffiti di museografia antropologica italiana*, che ci consentì di approfondire convincenti ipotesi nuove di comunicazione museale [9]. Avvenne quando, inaugurato il primo lotto di sale nel 1991, l'Amministrazione Comunale di Pescara gli affidò una consulenza per l'allestimento del secondo e ultimo lotto del nostro museo. Si determinò in quel periodo una situazione propizia, di lavoro e formazione insieme, che ci offrì l'opportunità di incontrarlo con cadenza regolare, di intrattenerci su questioni legate al suo incarico e su altre, quando ce n'è stato il tempo. Insomma, di ascoltarlo.

Una bella foto di quel periodo con lui ed Elena Gennaro per le vie della città è il mio primo cimelio.

L'ampiezza e la densità del suo ambito di studi, unite alla consolidata perizia nel trasmettere saperi, idee e anche qualche provvidenziale provocazione, furono per me impareggiabile strumento di crescita. Ricordo che anche nelle rare conversazioni al di fuori delle riunioni formali, ne seguivo le argomentazioni senza lasciar cadere una sillaba, convinta di poterne trarre comunque cose buone, pure quando si mostrava inaspettatamente sbrigativo o spiazzante rispetto a posizioni che mi parevano assodate, ma si rivelavano a volte frutto di pericolosi stereotipi ideologici.

Ed è stata grande la soddisfazione nel ricevere il suo apprezzamento per quanto si era già in grado di elaborare sulla cultura agro-pastorale da mettere in mostra. Conservo ancora una sua mail, stringata ma inequivocabile, in cui nota la competenza e correttezza dei primi testi che gli inviai in visione. Questo è il secondo cimelio.

Né posso dimenticare in quei giorni l'incontro alla stazione di Pescara tra l'archeologo prof. Mario Antonio Radmilli in arrivo da Pisa e l'antropologo prof. Alberto Mario Cirese in arrivo da Roma, due indiscusse autorità dell'Università italiana entrambe coinvolte nelle vicende di un museo in

gestazione. Non si vedevano da decenni e facemmo loro una sorpresa senza saperlo. Si riconobbero, si abbracciarono commossi. Fu un momento toccante, da custodire fra i ricordi migliori.

Ma torniamo alla ricerca sul campo di allora. Maria Rosaria, prima parlavi della tua esperienza in RAI …

M.R.L.M.

Oggetti, segni, musei, il volumetto pubblicato da Einaudi nel 1977, rappresentò un punto di riferimento per molti, anche per chi faceva televisione. Era denso di suggestioni, come hai scritto, Anna Rita. Ricordo che, con Emiliano Giancristofaro, decidemmo di realizzare una serie di documentari dedicati alla cultura materiale del mondo contadino. Come titolo scegliemmo *Gli oggetti parlano*, un omaggio a quel libro di Cirese, al suo metodo d'indagine.

Non era facile portare in tv la complessità del discorso ciresiano, scegliemmo di utilizzare alcuni «strumenti» della quotidianità come grimaldelli per aprire una porta sul lavoro e sulla vita di quei contadini abruzzesi che stavano scomparendo. La macchina da presa e l'intervista erano le tecniche che ci permettevano di conservare testimonianze vive come quella del vecchio agricoltore che continuava ad arare attraverso la sua «perticara» (aratro) di legno o delle donne dei piccoli paesi dell'entroterra che tenevano ancora il telaio in casa per tessere. Il racconto metteva in evidenza i saperi, la cultura, la condizione economica, le diseguaglianze tra «classi dominanti e classi subalterne».

L'interesse per la storia locale, il desiderio di conservare e di far conoscere le testimonianze di un passato che stava velocemente scomparendo favorirono la nascita, anche in Abruzzo, di alcuni musei etnografici. Alcuni, come quello di Bomba (Chieti), incrociarono sulla loro strada Alberto M. Cirese. Ricordo che non potendo partecipare al convegno organizzato per il decennale nel 2000 mandò un contributo scritto, commovente per la sua ricchezza umana a cominciare dal ricordo delle origini familiari che affiora in risposta all'introduzione di Giuseppe Caniglia:

«L'ho detto forse anche troppe volte, e tuttavia insisto, perché è dato umano e culturale per me costitutivo: vengo da una famiglia di 'gente di scuola', come un tempo si diceva dei maestri elementari: nonna materna, madre e padre, al cui esempio di dedizione nell'insegnare, mente e cuore, si aggiunge la lezione che m'è venuta dalle due raccolte di canti popolari che i maestri e gli alunni della provincia di Rieti del Molise realizzarono sollecitati dal loro 'Ispettore' Eugenio Cirese. Mi commuove dunque, e mi conferma negli antichi convincimenti, la ulteriore prova della capacità culturale della scuola che viene dal museo di Bomba, nato appunto dalla scuola; ed anzi nato da una immediata esperienza scolastica difficilmente realizzabile fuori dalle aule quale è appunto la constatazione che gli oggetti della vita quotidiana di padri e nonni erano ormai ignoti a nipoti e figli» [10].

Ma il rapporto di Cirese con l'Abruzzo non si limitò solo a Bomba. Anna Rita è testimone di altri contributi.

A.R.S.

Negli anni di consulenza e di contatti frequenti col professore, stavo lavorando al censimento dei musei demo-etno-antropologici abruzzesi [11], cui seguì il contributo per l'Abruzzo a una ricognizione nazionale promossa dal Ministero per i Beni e le Attività Culturali [12]. Il relativo volume contiene un saggio dello stesso Cirese [13]. Mi feci coraggio e gli sottoposi il testo finale del mio censimento, chiedendo di avere una sua prefazione. La ottenni – e questo è il terzo cimelio – associata a qualche buon consiglio sull'impostazione generale. Ecco, se c'è un aspetto che ricordo

davvero con gratitudine è la sua generosità, l'inclinazione spontanea, quasi distaccata, a rendere disponibili esperienza e conoscenza, tipica dei veri grandi.

Ma veniamo a un altro contatto, stavolta virtuale e didattico. Nel periodo 1996-1999, la prof.ssa Maria Luisa Meoni mi volle come cultrice della materia presso la Cattedra di Antropologia Culturale all'Università di Chieti-Pescara. Fui chiamata a tenere alcune lezioni proprio su scritti storici del professore. Per la prima volta avevo davanti studenti cui dovevo spiegare teorie fino ad allora studiate in relazione al mio lavoro, ma senza il sostegno della pratica accademica. Dico oggi con molta umiltà che forse agli esami ero più intimorita io di loro, ma fu un'occasione gratificante di analisi e condivisione su temi basilari del dibattito antropologico. Per me un altro solido insegnamento, oltre che una sfida.

Nel mio piccolo archivio ciresiano rintraccio infine qualche altra testimonianza legata all'Abruzzo. Uno è il bel dépliant di *Tra il borgo e il mondo. In occasione degli ottant'anni di Alberto M. Cirese,* convegno nazionale tenutosi fra Avezzano e L'Aquila il 15/6/2001 a cura del Prof. Francesco Avolio dell'Università dell'Aquila. L'altro è il volume *Riti propiziatori in Abruzzo* di Giuseppe Iammarrone, fotografo abruzzese di rara sensibilità estetica e capacità documentativa, definito fra l'altro da Diego Carpitella «un classico della fotografia antropologica». *A modo di premessa* fu lo scritto di Cirese, che ne curò i testi con Lia Giancristofaro [14].

Pur consapevole di inevitabili quanto involontarie omissioni, non credo di poter aggiungere altro, se non che di lui ho ancora ben presenti il rigore intellettuale, il lucido pragmatismo, lo sguardo vivace e penetrante, l'inconfondibile profondità della voce. Questo resta in me, oltre l'ineguagliabile eredità di studi. L'Abruzzo, i musei, noi tutti gli dobbiamo molto. E mi piace concludere il mio contributo a questo nostro dialogo, citando le prime parole della motivazione con cui la Società Italiana per la Museografia e i Beni Demo-Etno-Antropologici (S.I.M.B.D.E.A.) gli ha assegnato nel 2004 il Premio Museo Frontiera: «Ad Alberto Mario Cirese, per una storia piena di idee di museo…».

A te la parola, Maria Rosaria.

M.R.L.M.

Col passare degli anni i rapporti con Cirese si sono fatti sempre più sporadici, ma stranamente non si è mai interrotto il dialogo culturale con lui. Con il suo metodo di osservare la realtà, con il suo pensiero. Un punto di riferimento intellettuale in ogni stagione della vita. Ci ritrovammo, nel senso di sentirci telefonicamente, grazie a Emiliano Giancristofaro che, nel 2005, mi chiese di scrivere un pezzo su Eugenio Cirese per la Rivista Abruzzese. Parlammo a lungo di suo padre che sarebbe stato ricordato in Molise, ma soprattutto ci tenne a sottolineare il rapporto con Umberto Postiglione, il giovane anarchico, giornalista poeta sindacalista, che dopo nove anni trascorsi in America era tornato in Abruzzo per insegnare nelle scuole elementari. Un maestro, un intellettuale geniale e straordinario. Eugenio Cirese l'aveva conosciuto ad Avezzano, la città dove visse dal 1920 al 1932. Alberto Cirese ci teneva molto a ricordare quell'amicizia. Così ne aveva scritto su *Oggi Domani Ieri* [15], la raccolta di poesie, musiche e scritti dedicata al padre:

«Nel marzo del 1924, neppure trentunenne, Umberto Postiglione morì: era andato e tornato a piedi, per una riunione scolastica, in mezzo alla neve di quelle amate montagne d'Abruzzo che con tanto dolore vedeva farsi 'nude, brulle, aride, riarse' e che tanto alte si levano nel suo sussidiario *Terra d'Abruzzo,* uscito postumo nel 1925. Nel settembre del 1924 si tenne a Chieti il Secondo Convegno dei Maestri d'Abruzzo, e nel numero unico che lo accompagnò comparve *Recuorde*, la poesia che Eugenio Cirese dedicò al giovane maestro che sentiva vicino 'sia per le affinità del sentire sia perché figlio spirituale dello zio Alfonso Postiglione, ispettore scolastico'».

Frugando nei cassetti della memoria, ormai affidata anche al computer, nella posta archiviata, ho trovato una serie di messaggi augurali che mandava per Natale a me e ad altri. L'ultimo che conservo è del 21 dicembre 2010:

«2001 – 2010 Dieci anni di auguri per Natale, i primi due con i pani di Sardegna e tutti gli altri con i *presepie* editi e inediti di Eugenio Cirese. Ci sarà vita per inviarne altri? Non so. Ma so che Natale e presepio sono radici salde della nostra vita in Italia, in Europa e mille altri luoghi del mondo sterminato. Cerco di continuare a scambiare auguri e speranze in questo caro giorno per il quale allego ancora un *presepie* di Eugenio Cirese. amc»

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Note

[1] Maria Rosaria La Morgia, *Contributo alla Storia Orale delle Contadinanze Frentane,* con una nota di Alberto M. Cirese, in Quaderni di Rivista Abruzzese, 13, maggio 1979.

[2] Per maggiori notizie sul museo, principale riferimento della museografia demo-etno-antropologica in Abruzzo, vedi *Conosci il museo. Catalogo del Museo delle Genti d'Abruzzo*, Pescara,1997; *Genti d'Abruzzo. Dal museo al territorio*, guida-catalogo, Pescara, CARSA Edizioni, 2008; sito web:www.gentidabruzzo.com.

[3] Alberto Mario Cirese, *Oggetti segni musei. Sui musei contadini,* Torino, Einaudi, 1977.

[4] In particolare il Museo della Civiltà Contadina di S. Marino di Bentivoglio (BO), il Museo degli Usi e Costumi della Gente di Romagna a Sant'Arcangelo di Romagna (RN), il Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina a S. Michele all'Adige (TN). E, naturalmente, il Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari a Roma.

[5] L'allestimento museografico fu affidato all'arch. Franco Minissi, con la consulenza del dott. Giovanni Tavano e del prof. Ottavio Cavalcanti per i contenuti antropologici e del prof. Mario Antonio Radmilli per quelli archeologici, con la partecipazione della Soprintendenza Archeologica per l'Abruzzo.

[6] Paul Scheuermeier, *Il lavoro dei contadini,* Milano, Longanesi, 1980, opera monumentale su tecniche e strumenti del lavoro agro-pastorale in Italia e Svizzera Italiana negli anni '20-'30 del Novecento. A partire dal 1997 sono state pubblicate monografie regionali (Trentino, Lombardia, Piemonte, Veneto, Emilia Romagna, Abruzzo) con i relativi materiali di ricerca depositati presso gli Archivi dell'Università di Berna. Per l'Abruzzo vedi Avolio Francesco, Severini Anna Rita (a cura di), *Gli Abruzzi dei contadini*, L'Aquila, Textus Edizioni, 2014.

[7] Alberto Mario Cirese, *Musei contadini e modernità*, in *Museo e cultura*, a cura di J. Cuisenier e J. Vibaek, Atti del V Colloquio Europeo Identità e specificità della museologia etnoantropologica, Modica (11-24/9/1989), Palermo, Sellerio, 2002: 29-34.

[8] Pietro Clemente, *Estetica e comunicazione di massa nella museografia antropologica,*in *Museo e cultura*, a cura di J. Cuisenier e J. Vibaek, Atti del V Colloquio Europeo Identità e specificità della museologia etnoantropologica, Modica (11-24/9/1989), Palermo, Sellerio, 2002: 53-68.

[9] Pietro Clemente, *Graffiti di museografia antropologica italiana,* Siena, Protagon Editori Toscani, 1996.

[10] Claudio Caniglia (a cura di), *Il museo tra passato e futuro*, Atti del convegno 10-11/8/2000, Introduzione di Alberto Mario Cirese, Bomba (CH). AMUSET, 2005.

[11] Anna Rita Severini, *Musei etnografici d'Abruzzo. Censimento e schedatura*, Quaderni del Museo delle Genti d'Abruzzo, n. 29, Pescara, 2000.

[12] Anna Rita Severini, *Abruzzo. Beni culturali e musei demoetnoantropologici,* in *Il patrimonio museale antropologico,* Roma, Gangemi Editore, (I ediz. 2002, II ediz. 2004), 2008: 248-270.

[13] Alberto Mario Cirese, *I musei demologici: considerazioni di ieri e di oggi*, in *Il patrimonio museale antropologico,* Roma, Gangemi Editore, (I ediz. 2002, II ediz. 2004), 2008: 23-30.

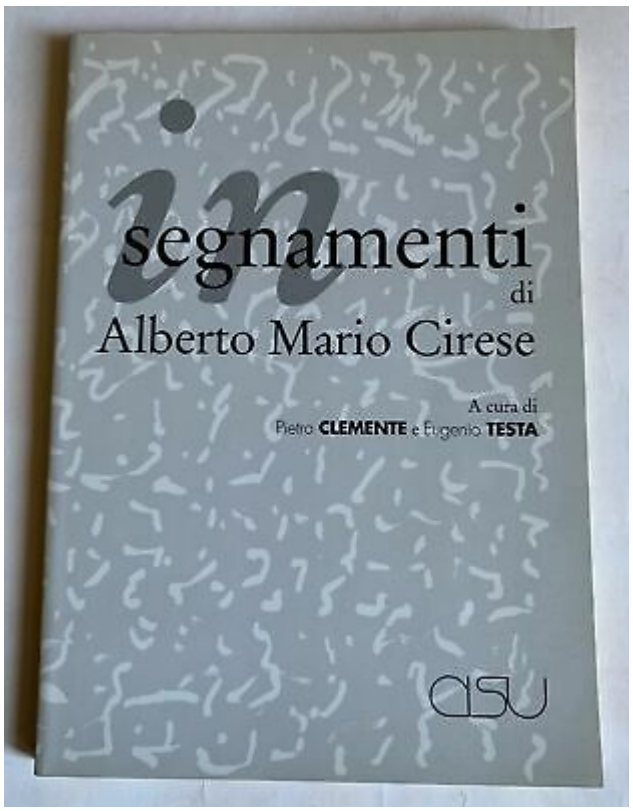
[14] Giuseppe Iammarrone, *Riti propiziatori in Abruzzo*, L'Aquila, Textus, 2007.

[15] Eugenio Cirese, *Oggi Domani Ieri, tutte le poesie in molisano, le musiche e altri scritti* a cura di A. M. Cirese – volume II – Marinelli editore, 1997: 362 -363.

Maria Rosaria La Morgia, giornalista professionista, laureata in Filosofia (Roma – La Sapienza), ha lavorato in Rai fino al 2017, prima come programmista – regista dopo essere stata tra i vincitori del concorso del 1978, poi come giornalista nella redazione Tgr di Pescara e per un breve periodo anche in quella del TG2 a Roma. Tra le pubblicazioni: *Contributo alla storia orale delle contadinanze frentane* (Rivista Abruzzese 1978); *C'era una volta l'Abruzzo* (Medium 1985); *La Buona Salute, medici medicina e sanità nell'intervista con Silvio Garattini* (Tracce 1997); *Terra di Libertà,* coautrice con Mario Setta (Tracce 2015); *Sul cammino della modernità,* a cura di Franca de Leonardis e Fabrizio Masciangioli (Rubbettino 2017). Attualmente è cultrice della materia presso la cattedra di Antropologia culturale dell'Università D'Annunzio, collabora con le riviste Leggendaria e Rivista Abruzzese, è presidente dell'Associazione Culturale *"Il Sentiero della Libertà – Freedom Trail"*.

Anna Rita Severini, è stata fino al 2017 Responsabile del Servizio Attività Culturali e Turistiche del Comune di Pescara. Dal 1981 al 2000 ha lavorato presso il Museo delle Genti d'Abruzzo, svolgendovi attività di ricerca, studio delle raccolte oggettuali e co-progettazione dei contenuti espositivi. Ha scritto su temi di antropologia museale e cultura materiale tradizionale abruzzese. È socio fondatore di S.I.M.B.D.E.A. (Società Italiana per la Museografia e i Beni DemoEtnoAntropologici). Sta per pubblicare il suo primo romanzo, ambientato a Istanbul e nel Museo dell'Innocenza, lì realizzato dallo scrittore Orhan Pamuk (premio Nobel 2006).

Musei come centri di ricerca e condizione contadina. L'insegnamento di Cirese



speciale cirese

di *Maria Luisa Meoni*

Nel 1953 inizia la pubblicazione della rivista "La Lapa. Argomenti di storia e letteratura popolare", fondata dal poeta e studioso Eugenio Cirese e dal figlio Alberto Mario. Nel primo numero troviamo due brevi, molto significativi, interventi di Alberto Cirese, su argomenti apparentemente distanti, ma che risultano emblematici dei filoni centrali del suo impegno scientifico, così ricco di apporti e stimoli, particolarmente importanti per quelli di noi che hanno avuto il privilegio di apprezzare direttamente il suo insegnamento. Il primo testo si intitola "Folklore della Resistenza" e ho letto con piacere che Cesare Bermani ricorda questo scritto nel suo recente lavoro di ricerca su *Bella Ciao. Storia e fortuna di una canzone dalla Resistenza italiana all'universalità delle Resistenze* (Novara, Interlinea, 2020).

Bermani, infatti, inizia il percorso citando il testo di Cirese, affermando che a lui si deve «il merito di essersi interessato per primo di 'Bella ciao' e aver notato come fosse un riadattamento della canzone epico-lirica che Costantino Nigra ha chiamato "Fior di tomba II"». Qui mi fermo nella mia rievocazione, senza affrontare i molteplici rapporti di Cirese, sia con Cesare Bermani, sia con il gruppo di studiosi e ricercatori che poi dettero vita all'Istituto Ernesto De Martino, sorto a Milano nel 1966.

Di seguito, nella stessa pagina de "La Lapa" troviamo una illuminante recensione al manuale di "etnografia metropolitana" di Marcel Maget, intitolato *Guide d'étude directe des comportements culturelles*, che Cirese aveva portato da un suo soggiorno a Parigi con una borsa di studio. Coglie

subito l'apporto fondamentale che individua nella categoria di "comportamento culturale" e nella sigla stessa di "ethnographie métropolitaine": tale ambito «non abbraccia soltanto lo studio delle tradizioni popolari 'stricto sensu', ma anche quello dei modi di vita e di pensiero di un quartiere cittadino o di una fabbrica, sulla base appunto del concetto di 'comportamento culturale'».

Dopo una serie di scambi epistolari, Maget inviò un saggio, subito tradotto e pubblicato nella stessa rivista del 1954, su un tema di interesse centrale, intitolato "A proposito di specializzazione. Storia e antropologia", che rimase per decenni l'unico testo di Maget disponibile in lingua italiana. È lo stesso Cirese a raccontare i suoi rapporti di stima e amicizia con l'etnologo francese nel suo "Ricordo di Marcel Maget" che volle scrivere come premessa alla pubblicazione della traduzione italiana del volume *Il pane annuale. Comunità e rito della panificazione nell'Oisans*, che ebbi modo di curare, con una introduzione, nel 2004, per l'editore Carocci, con il contributo del Dipartimento di studi storico-sociali e filosofici dell'Università di Siena e del Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina.

Ho voluto rifarmi a questi due contributi, su argomenti apparentemente molto diversi, ma di fatto rappresentativi di una costante dell'opera di Alberto Mario Cirese, non solo per i grandi apporti di carattere teorico che hanno innovato le discipline demo-etno-antropologiche (definizione che si deve proprio a lui) ma anche per il rigore metodologico che lo ha sempre contraddistinto. I due esempi mi sembrano illuminare già dagli anni Cinquanta la caratteristica del "magistero" di Cirese tra "cosmo e campanile", quindi del rapporto fra centro e periferia, dove questo secondo elemento compare in modo fondante, direttamente o indirettamente.

Non potendo fare qui un quadro dei molteplici campi nei quali Cirese ha dato una impronta singolare (come quelli di carattere teorico degli ultimi decenni), scelgo di delimitare il mio intervento ad un ambito riguardante i temi della museografia e della documentazione sulle condizioni delle campagne, sulle trasformazioni locali, sull'agricoltura, sulle manifestazioni tecniche e le concezioni del mondo.

Si tratta di argomenti che ho affrontato in molta parte delle mie attività di studio e di ricerca, iniziando a riflettere sul suo manuale uscito proprio nel 1973, anno nel quale ebbi il privilegio di frequentare Cirese (come borsista) nel breve periodo dei due anni di insegnamento a Siena, nella Facoltà di Lettere e Filosofia, della quale fu il primo Preside, dandole un'impronta indelebile sul piano scientifico e istituzionale. Questa frequentazione si sviluppò anche nei decenni successivi, e la ricordo con emozione, affetto e gratitudine, per quanto ho ricevuto sul piano scientifico e umano.

Cultura egemonica e culture subalterne (Palermo, Palumbo, 1973) era il primo manuale che dava un quadro generale della storia degli studi antropologici e di quelli demologici, mentre dedicava ampio spazio alla trattazione dei criteri e delle tecniche di documentazione. Fu per me una vera scoperta, dato che avevo molto faticato, fino ad allora, per ricostruire i vari indirizzi scientifici, le "scuole" etno-antropologiche, per ricollocare nel loro contesto i vari autori con i quali avevo cercato di misurarmi.

Qui mi interessa soffermarmi sulla teoria dei dislivelli interni di cultura, che si riferiscono «ai comportamenti e alle concezioni degli strati subalterni e periferici della nostra società». È un esempio significativo di come Cirese tenga sempre uno sguardo che collega l'elaborazione teorica alla considerazione delle condizioni delle zone periferiche, caratterizzate da condizioni di isolamento, di discriminazione e di resistenza nei confronti delle imposizioni dei ceti egemonici. Una caratteristica che ritroviamo in gran parte della biografia scientifica e nell'insegnamento di Cirese: l'elaborazione teorica dialoga con situazioni e oggetti legati alle realtà locali.

Altro ambito significativo è quello della museografia. Già nel 1968 Cirese, riferendosi ai musei folklorici, indicava la prospettiva di superare il concetto di collezione di oggetti per diventare «centri di propulsione della ricerca». Rifacendoci alle sue elaborazioni, sviluppate nel tempo, nacquero le prime ipotesi per un "Centro di documentazione sul lavoro contadino" da realizzare nella provincia di Siena. L'impulso venne ancora una volta da Cirese che consentì la partecipazione al Seminario, dedicato ai temi della museografia folkorica, promosso dal Centro internazionale di Semiotica e Linguistica di Urbino (25-28 luglio 1974). Su suo suggerimento potemmo presentare due relazioni nella discussione: Pietro Clemente, su un progetto di costituzione di un "Centro provinciale di documentazione sul lavoro contadino", seguita dalle mie "Note per una ricerca sui processi di trasformazione in atto", nelle campagne senesi, nel quadro del medesimo progetto di "Centro".

Cirese si fece portatore dell'ipotesi presso la Provincia di Siena, dove trovò sensibilità e sostegno in Carlo Fini, che in quella Amministrazione aveva un ruolo di coordinamento delle attività della Presidenza e delle pubblicazioni, oltre ad essere anche Assessore al Comune di Siena. Inoltre, già in incontri culturali precedenti, si era instaurata fra loro una forma di amicizia e stima, che si svilupperà anche in seguito per tutta la vita. Con la sua cura, fu stampato un libretto che è rimasto alla base delle successive vicende di costituzione del Centro stesso: *Ipotesi e proposte per la costituzione di un Centro provinciale di documentazione sul lavoro contadino* (Siena, A.P., 1975), che raccoglieva, insieme alle due nostre relazioni di Urbino, testi importanti di Pier Giorgio Solinas, Giorgio Giorgetti, Alberto M. Cirese, della Commissione culturale di Buonconvento e di Carlo Fini.

Cirese ha continuato ad elaborare contributi, ampliando il campo teorico e metodologico su tali tematiche. Rimane esemplare la sua relazione al Convegno nazionale di museografia agricola, che si svolse a San Marino di Bentivoglio nel gennaio del 1975, con il titolo "Il mondo contadino: documentazione e storia". Anche in questa occasione, le considerazioni teoriche generali si incardinavano con le riflessioni sulla nozione di «condizioni di realizzazione del lavoro», dalle tecniche lavorative in senso stretto fino a ricomprendere «anche i modi di gestire dall'interno, sia i momenti di lavoro sia quelli delle pause giornaliere e stagionali, sia quelli della vita domestica e societaria».

L'insegnamento di Cirese, ripensato in un'ottica attuale, appare fecondo di stimoli vitali nelle attività dell'ambito demo-etno-antropologico, per rispondere a domande che vengono da territorio, dal passato ricco di storia sociale, da affrontare con attenzione alle realtà "periferiche" nella loro spinta verso lo sviluppo locale, connesso con le vicende globali.

Mi piace concludere questo necessariamente sintetico ricordo, legato alla scelta di un particolare aspetto del magistero di Cirese, citando una sua precisa espressione che fa parte della relazione conclusiva del Seminario che tenemmo dopo l'esperienza della mostra di Buonconvento (del 1979) e che ritrovo con piacere negli "Atti" che furono successivamente pubblicati (Siena, Ce.d.la.c., 1982). Cirese fa riferimento agli interventi che affrontano il problema del rapporto fra istituzioni, ed in particolare quelle "accademiche", che si vanno sempre più radicando nella realtà locale, mentre le problematiche "locali" si stanno sempre più "universalizzando" e afferma: «l'immagine che ho davanti, per illustrare questo positivo rapporto che si è instaurato, è appunto, per dirla con Dante, 'dal centro al cerchio e sì dal cerchio al centro / movesi l'acqua in un ritondo vaso'; cioè questo moto che dal centro va verso la periferia e dalla periferia va verso il centro mi sembra molto importante».

Maria Luisa Meoni, ha insegnato Antropologia culturale, Etnologia europea e Etnografia, presso l'Università di Siena dal 1998 fino al pensionamento nel 2014. Negli anni 2000, ha fatto parte del collegio dei docenti del dottorato di ricerca, "Metodologie della ricerca etno-antropologica" della Facoltà di Lettere di Siena. Con la frequentazione di Alberto Cirese, si è occupata di questioni teorico-metodologiche, di Ernesto de Martino e Gramsci, di museografia folklorica e di cultura materiale. Ha ricoperto vari incarichi di coordinamento scientifico e promozione di mostre e convegni. Tra le sue numerose pubblicazioni si segnalano: *Sfumature e valori dell'unicità. Una ricerca antropologica sulla cultura materiale in Val Germanasca,* Siena, 1990; *Utopia e realtà nel Buongoverno di Ambrogio Lorenzetti. Tipologie formali nella rappresentazione dell'agire dell'uomo. Una ricerca antropologica*, Firenze, 2001; *Una 'lunga fedeltà': pratica alimentare, auto-identificazione e ritualità attraverso il mutamento. Attualità della lezione di Marcel Maget*, Roma 2004.

Rileggere Cirese. Tra “cosmo” e “campanile”: il caso delle comunità arbëreshe in Val Sarmento

La Vallja a San Paolo Albanese (ph. Annibale Formica)

speciale cirese

di *Ferdinando Mirizzi*

Come più volte ricordato da Pietro Clemente [1], rileggere alcune pagine di Alberto M. Cirese [2] sui temi del “campanile”, della “coscienza dei luoghi”, delle “identità culturali” che si alimentano in uno spazio definito, quello della memoria, degli affetti e delle relazioni, in una dimensione che però non deroghi dalle connessioni con il mondo plurale, il “cosmo” nel lessico ciresiano, e non escluda mai l’assunzione di uno sguardo critico e riflessivo, ci consente oggi di leggere e provare a interpretare le vicende di piccoli paesi e delle rispettive comunità nel loro rapporto con i propri luoghi, lontani e vicini, immaginati e reali, mitici e storici.

Proverò qui a dare un breve contributo in tal senso tornando a riflettere, sulla base di una mia continuativa esperienza di frequentazione e di studio [3], su due piccole comunità arbëreshe stabilitesi nel corso del XVI secolo in una valle interna della Basilicata meridionale, la Val Sarmento, a seguito della invasione della Morea da parte dell’esercito ottomano e della successiva conquista di Corone, nel 1532, città da cui secondo la pubblicistica arbëreshe si sarebbe originata la successiva diaspora dei gruppi albanesi verso le coste del Regno di Napoli [4]. È a tali eventi che è stata solitamente collegata la fondazione dei due paesi “gemelli” di San Costantino Albanese e San Paolo Albanese, le cui vicende ho progressivamente imparato a conoscere fin da una prima ricerca sul campo condotta a più riprese, tra il 1985 e il 1987, e finalizzata alla produzione di dati e conoscenze di contesto che sarebbero stati utili per la progettazione di un museo della cultura arbëreshe a San Paolo Albanese [5]. E soprattutto San Paolo è diventato nel tempo uno dei luoghi culturali di riferimento nel mio rapporto con la Basilicata come terreno privilegiato di studio e come spazio di plurime relazioni amicali e affettive.

Vorrei subito dire che il "centro", storico e reale, delle due comunità si colloca proprio nell'area dove oggi sorgono i rispettivi paesi: è da qui che esse hanno sempre guardato all'esterno, in taluni momenti evidenziando il senso della propria diversità, in altri ricongiungendosi a mondi vicini e ad altri più lontani. Ciò consente di affermare che l'elaborazione di un patrimonio culturale, il quale è andato via via modellandosi sulla base dei continui cambiamenti di contesto, abbia trovato il suo punto di riferimento, in grado di produrre motivi di affezione e sensi di appartenenza e autoidentificazione, proprio nella relazione con i luoghi dello stanziamento dei gruppi provenienti dal territorio albanese nella penisola italiana e in cui, in particolare, le due comunità di San Costantino e San Paolo hanno vissuto prima in uno stato di sostanziale isolamento e poi in una condizione di scambio e ibridazione con le popolazioni "native" diffuse in Val Sarmento e residenti nei circostanti paesi di S. Giorgio Lucano, Noepoli, Cersosimo e Terranova di Pollino.

Poi, sì, c'è un "centro" mitico, il luogo delle origini al di là del mare Adriatico, da cui erano partiti i nobili e valorosi Coronei, strenui difensori della cristianità contro l'avanzata dei Turchi infedeli, accolti fraternamente e con grandi onori dal Papa e dall'imperatore Carlo V, su cui tanto aveva posto l'accento parte della letteratura arbëreshe di ispirazione ottocentesca e romantica, evidentemente interessata a esaltare i valori etici e civili che i profughi avrebbero portato con sé dalla madrepatria, nell'evidente tentativo di nobilitare la presenza dell'etnia albanese in una terra dove a lungo i profughi erano stati visti con ostilità e diffidenza e in una dimensione storica essenzialmente segnata da miseria, isolamento ed emarginazione. Ciò ha prodotto tra gli intellettuali arbëreshë una sorta di malinconico sentimento nostalgico per una terra mai conosciuta e per una condizione immaginata, ma ritenuta vera, che ha trovato la sua espressione nel canto *Oj e bukura More* ("O bella Morea"), diffuso peraltro a San Costantino e San Paolo Albanese solo a partire dagli anni Cinquanta del secolo scorso [6].

Resta il fatto che, al di là delle suggestioni e del mito, lo spazio e il tempo di riferimento, "centro" o "campanile" a seconda del termine che si voglia utilizzare, per definire le effettive coordinate del sentimento comunitario e identitario delle popolazioni di San Costantino e San Paolo sono, nella realtà del vissuto, la Val Sarmento e l'arco temporale che va dal momento dell'arrivo dei migranti albanesi ai giorni nostri. È in tale spazio del lavoro e della quotidianità e in tale tempo di vita oscura, difficile, di isolamento ma anche di rapporti di scambio e integrazione continua con le limitrofe comunità "italiane" che si è costruita e consolidata una specifica coscienza della propria condizione culturale, caratterizzata sì da alcuni tratti storicamente rivenienti dall'originaria cultura albanese, ma definita in gran parte da elementi, concezioni, modi di vita e problemi esistenziali più specificamente e complessivamente riportabili alle dinamiche storiche e sociali che hanno analogamente e generalmente segnato la vita delle popolazioni stanziate nelle aree interne del Mezzogiorno d'Italia tra età moderna e contemporanea.

La consapevolezza della diversità arbëreshe sta oggi, in primo luogo, in una lingua orale esibita orgogliosamente come elemento di distinzione, la cui conservazione sul piano locale è affidata all'uso corrente non solo nella dimensione privata e familiare, ma anche in quella sociale e pubblica: una lingua che unisce ed è fattore di coesione e auto-riconoscimento senza sostanziali differenze tra individui appartenenti a generazioni diverse. Proprio la lingua ha fin qui sostanzialmente consentito che non si verificassero situazioni di distacco e di dimenticanza in chi è dovuto andar via a causa della mancanza di risorse e di opportunità lavorative. Con la conseguenza che a San Costantino e a San Paolo Albanese si ritorna sempre e nel mese di agosto si assiste ogni anno al significativo moltiplicarsi dei residenti temporanei e alla riapertura di molte case che restano vuote nei rimanenti mesi dell'anno.

La lingua parlata dalle comunità arbëreshe della Val Sarmento, come delle altre stanziate nelle regioni dell'Italia meridionale, è un dialetto che non trova alcun riscontro in nessuno degli idiomi parlati nella

terra di provenienza dei profughi. Infatti, «se da un lato, nei suoi elementi strutturali l'albanese d'Italia, così come l'albanese di Grecia, appartiene al tosco meridionale», manifestando «caratteristiche comuni con i dialetti albanesi del sud (Labëria e Ciamuria), dall'altro, per alcuni tratti conservativi», presenta elementi simili, sul piano fonetico, morfologico, sintattico e lessicale, «con la lingua degli antichi scrittori dell'Albania del nord, del XV e XVII secolo, specie con la lingua del Messale di Gjon Buzuku, pubblicato nel 1555».

Ma, «oltre a questi tratti conservativi, portati con sé dalla madrepatria, l'albanese d'Italia contiene dei tratti innovativi, specie in campo lessicale, determinati dal contatto linguistico con l'ambiente romanzo, iniziato già all'epoca dello stabilimento in Italia, nei secoli XV–XVI» [7]. Si tratta cioè di una lingua variamente formatasi nel corso del tempo attraverso l'adattamento dell'italiano e dei dialetti locali, lucani, calabresi, siciliani, alle strutture fonetiche, morfologiche e sintattiche di un albanese regionale del XV-XVI secolo, una lingua che, se è diversa dall'italiano, è però anche profondamente differente da quella attualmente parlata nelle zone da cui è partito il processo migratorio. Insomma, anche la lingua è il risultato del rapporto costante delle popolazioni arbëreshe con quelle dei territori romanzi circostanti e non può, emblematicamente e in senso assoluto, essere assunta come bandiera di una diversità etnica rispetto alle contigue comunità di origine italiana.

Insieme alla lingua, patrimonio vivo di San Costantino e San Paolo Albanese è il rito greco-ortodosso, con il ricorso alla liturgia di San Giovanni Crisostomo e la comunione somministrata con il pane e il vino. E secondo il rito bizantino sono celebrati i matrimoni, con il coinvolgimento ancora oggi dell'intera collettività locale. A tale universo cerimoniale rimandano poi alcune espressioni della cultura coreutico-musicale arbëreshe, come la prevalente polivocalità o la *vallja*, ballo in cerchio derivato forse dalla danza pirrica diffusa in area balcanica.

Ma, più complessivamente, il patrimonio culturale delle due comunità dell'Arberia lucana della Val Sarmento è l'esito di cinque secoli di rapporti di dialogo e integrazione con i paesi presenti nel resto della valle e – come ha scritto Annibale Formica, con riferimento a San Paolo, delle cui politiche culturali è stato ed è instancabile ispiratore e animatore, già sindaco del paese e poi direttore del Parco Nazionale del Pollino – esso «si può sintetizzare in *Jeta* e *Shën Paljit*, cioè il mondo e la vita di San Paolo Albanese. *Jeta* è una parola che esprime mirabilmente la realtà fisica, naturale, paesaggistica, ecologica e la comunità, le sue tradizioni, la sua memoria, le sue radici, la sua etnia; rappresenta il patrimonio demo-etno-antropologico del paese dentro al più vasto sistema ecologico dell'area» [8].

Un patrimonio complesso, frutto di un rapporto empatico con il paesaggio della Val Sarmento ed esito di molteplici contaminazioni e di continui processi di produzione culturale, che per gli arbëreshë è caratterizzato da una mai sopita vitalità, sorretta dalla consapevolezza della sua ricchezza e dall'orgoglio della diversità, ma che nella realtà contemporanea è sempre più minacciato dalla difficoltà della sua trasmissione sul piano intergenerazionale e dal fatale decremento demografico che accompagna l'esistenza di comunità sempre più inesorabilmente invecchiate.

Eppure, nell'Italia dai tanti campanili, le minoranze arbëreshe della Val Sarmento sono tra quelle più radicalmente attaccate alle proprie tradizioni culturali e alla propria diversità storico-linguistica e, proprio per questo, esse cercano di rendere viva la coscienza dei luoghi promuovendo le proprie feste e le proprie espressioni patrimoniali, con l'organizzazione di eventi e l'allestimento di musei, pur nella consapevolezza delle odierne difficoltà, delle vigenti condizioni di precarietà sul piano economico, della mancanza di progettualità soggettive. E puntando però alla costruzione di reti con gli altri paesi arbëreshë dell'area del Vulture, nella parte settentrionale della Basilicata, e con quelli, ben più numerosi, della Calabria, ma anche stringendo relazioni sempre più strette e solidali con le altre popolazioni della Val Sarmento e di tutta l'area delimitata dal Parco Nazionale del Pollino.

Naturalmente anche qui, come evidenzia Pietro Clemente riferendosi ad altre situazioni da lui considerate [9], è sempre una minoranza di individui ad assumere iniziative e a investire sulle capacità dei luoghi e delle culture di essere attrattive verso l'esterno, allo scopo di far diventare il proprio paese "centro" anche per altri, in modo da creare le condizioni perché più ampie "comunità patrimoniali" e di "pratica" possano formarsi e rendersi protagoniste di processi di salvaguardia, valorizzazione e trasmissione dei patrimoni locali.

In questo contesto, in particolare, si coglie il senso dell'iniziativa di progettare e realizzare, fin dagli anni Settanta del '900, un Museo della Cultura Arbëreshe a San Paolo Albanese, che ha come principale obiettivo un suo radicamento nella memoria della comunità, trovando il suo specifico orizzonte di senso nella esistenza concreta delle persone che costituiscono la comunità di quel piccolo paese, dove oggi risiedono stabilmente poco più di 200 persone. Ma, pur avendo personalmente avuto un ruolo riconoscibile e riconosciuto nella progettazione e nell'allestimento della struttura museale [10], vorrei chiudere lasciando alle parole di Annibale Formica il compito di comunicare dall'interno quale sia, per la popolazione di San Paolo, il significato del Museo, che è stato peraltro recentemente oggetto di una specifica segnalazione in occasione della Giornata Nazionale del Paesaggio, il 14 marzo 2021, da parte del Ministro della Cultura:

«Il Museo è un luogo di valori tradizionali e un quadro di vita del passato, mantenuti integri tra le nuove tecnologie e le comunicazioni di massa globalizzate. È il territorio e il suo paesaggio rurale; è il borgo abitato e il suo tessuto edilizio ed urbanistico; è la comunità e la sua cultura; è il contenitore di memorie e il laboratorio di futuro. Le attività svolte riguardano la lingua, la storia, le tradizioni, la cultura arbëreshe, l'ecologia, l'etno-demo-antropologia, l'eco-antropologia, l'architettura spontanea, il paesaggio identitario. Sono attività laboratoriali di educazione al patrimonio culturale arbëresh, di lingua madre, l'"*aljbërisht*", di momenti di vita della comunità, di lavorazione della ginestra, di interpretazione naturalistica, di cibi tipici. Sono lavori di cura, di accudimento, di manutenzione, di restauro, di tutela e di valorizzazione, che consentono di prendere contatto immediato con il patrimonio, di rivisitarlo, di reinterpretarlo e di produrre nuova cultura e nuova economia. Si rivisita in tal modo il passato e si progetta il futuro, mediando, in questo piccolo angolo di mondo, i contrasti tra civiltà contadina di ieri e vita globalizzata e ipertecnologica di oggi, che trovano difficoltà a parlarsi e ad incontrarsi; si restituiscono i "saperi" della comunità ai giovani e agli interessi, agli interrogativi, alle aspirazioni di una nuova civiltà; si proietta la storia del paese verso nuovi orizzonti, nuovi confini, senza che siano omologate, spoliate, espropriate, colonizzate le sue diversità» [11].

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Note

[1] Si veda, ad es. P. Clemente, *Ibridazioni e riappropriazioni. Indigeni del XXI* secolo, in *Riabitare l'Italia. Le aree interne tra abbandoni e* riconquiste, a cura di A. De Rossi, Roma, Donzelli, 2018: 365-380; ma anche Id., *Antropologia e piccoli paesi. Inconri, problemi, esperienze*, in «Dialoghi Mediterranei», 2018, n. 11.

[2] Il riferimento, in particolare, è ai saggi contenuti in A.M. Cirese, *Tra cosmo e campanile. Ragioni etiche e identità locali*, a cura di P. Clemente, G. Molteni, E. Testa, Siena, Protagon Editori Toscani, 2003.

[3] Citerò qui per tutti, tra i miei scritti dedicati alle comunità arbëreshe della Val Sarmento, uno dei primi e l'ultimo, in ordine cronologico, dei saggi a esse dedicati: *Problèmes de définition d'une identité culturelle entre tradition littéraire et réalité historique. Les cas de San Costantino et de San Paolo Albanese en Basilicate*, in *Memory and multiculturalism*. VIII International Oral History Conference (Siena Lucca, 25-28 February 1993), Siena, Comitato Internazionale di Storia Orale – Università degli Studi di Siena, 1993: 503-512; e *Lingue e culture locali nei processi contemporanei di patrimonializzazione e di costruzione identitaria*, in *The Intricacy of Languages*, a cura di F. Feliu and O. Fullana, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 2019: 82-97.

[4] In verità non ci sono prove certe della presenza di albanesi nella Val Sarmento negli anni successivi all'immigrazione successiva alla caduta di Corone nel 1532. Al di là del mito, la realtà storica è più probabilmente quella di un movimento migratorio di gruppi solo parzialmente costituiti da guerrieri e, in realtà, essenzialmente composti da pastori, mercenari, domatori di cavalli, donne destinate alla servitù, uomini disposti a qualunque occupazione precaria e alla ricerca di mezzi che potessero garantire loro le soglie minime di sussistenza. Ne sarebbero testimonianza i luoghi assegnati dalle autorità del Regno alle comunità provenienti dall'Albania, generalmente impervi e isolati, non facili da raggiungere e dotati di terreni in gran parte improduttivi; e, inoltre, alcune segnalazioni provenienti da fonti che descrivono gli albanesi come «facinorosi e sanguinari», individui da cui stare lontani, con cui non mescolarsi, da marginalizzare in quanto portatori di alterazione di equilibri nella esistenza delle comunità locali viventi nei territori in cui avveniva lo stanziamento dei gruppi di nuova immigrazione.

[5] Cfr. F. Mirizzi, *Indagini preliminari al progetto per un museo della cultura arbëreshe a San Paolo Albanese*, in «Lares», LIX, 1993: 211-260.

[6] N. Scaldaferri, *Musica arbëreshe in Basilicata*, Lecce, Editrice Adriatica Salentina, 1994: 39 e 190. Scaldaferri riferisce che il canto fu registrato, probabilmente per la prima volta, da Diego Carpitella a San Costantino Albanese il 23 aprile 1954: la voce era quella di un giovane, Nicola Chiaffitella, che lo aveva ascoltato e imparato presso la Badia di Grottaferrata, dove egli aveva condotto i suoi studi.

[7] F. Altimari, *Profili storico-letterari*, in *L'esilio della parola. La minoranza linguistica albanese in Italia*, in F. Altimari, M. Bolognari e P. Carrozza, Pisa, ETS Editrice, 1984: 1–31: 21.

[8] A. Formica, *Il patrimonio culturale della comunità etnico-linguistica arbëreshe di San Paolo Albanese (*Shën Palji*)*, in «Basiliskos», III, 2016: 53-66: 54-55.

[9] P. Clemente, *Ibridazioni e riappropriazioni* cit.

[10] Cfr. F. Mirizzi, *Scrivere di musei: su alcune recenti esperienze museografiche in Puglia e Basilicata*, in *«Books seem to me to be pestilent things».* Studî in onore di Piero Innocenti per i suoi 65 anni, Promossi da Varo A. Vecchiarelli, Raccolti, ordinati e curati da C. Cavallaro, Tomo terzo, Manziana (Roma), Vecchiarelli Editore, 2011: 1159-1168.

[11] A. Formica, *Il patrimonio culturale* cit.: 61.

Ferdinando Mirizzi, professore ordinario di Discipline demoetnoantropologiche presso l'Università degli Studi della Basilicata, Dipartimento di Culture Europee e del Mediterraneo: Architettura, Ambiente, Patrimoni Culturali (DiCEM), di cui è stato direttore dal 2012 al 2020. Fa parte del collegio docenti del Dottorato di Ricerca in "Cities and Landscapes: Architecture, Archaeology, Cultural Heritage, History And Resources". È presidente della Società Italiana di Antropologia Culturale (SIAC) e, inoltre, dell'Osservatorio Scientifico Regionale "Edward C. Banfield" per la salvaguardia del patrimonio etno-antropologico della Basilicata e del Comitato Tecnico Scientifico del Museo della Cultura Arbëreshe di San Paolo Albanese (Pz). È componente del Consiglio Scientifico presso l'Istituto Centrale per i Patrimoni Immateriali, ha fatto parte del Comitato Tecnico Scientifico per la redazione delle Linee Guida finalizzate alla progettazione del Museo Demoetnoantropologico dei Sassi a Matera ed è socio fondatore della Società Italiana per i Musei e i Beni Demoetnoantropologici (SIMBDEA) e del Centro Internazionale di Ricerca e Studi sul Carnevale, la Maschera e la Satira. È direttore responsabile della rivista «Archivio di Etnografia» e della Collana «Etnografie» ed è componente dei Comitati Scientifici della Collana "Antropologia Culturale e Sociale", edita dalla Casa Editrice Franco Angeli, e "delle riviste «Antropologia» e «Lares».

«Il campo accomunar, la casa e il prato». Cirese e attualità delle comunanze

Il Monte Vettore veduto da Castelluccio, dipinto di Matteo Tassi, 1889 (Collezione privata)

speciale cirese

di *Cristina Papa*

I primi scritti di Alberto Cirese, pubblicati in riviste a carattere principalmente politico (Socialismo, Avanti) sono quelli meno conosciuti e discussi. Si tratta di articoli brevi ma con spunti molto interessanti, sia riguardo al ruolo dell'intellettuale e più in particolare dello studioso del folclore, sia riguardo agli sviluppi successivi del pensiero di Cirese. Certamente il più denso è un articolo dal titolo *Il volgo protagonista* in cui l'autore si pone quattro domande chiave, a cui dà altrettante risposte, sulla concezione del folclore, tema che animerà il dibattito antropologico in Italia nei decenni successivi. Ne voglio sottolineare due.

La prima: «Il folclore è davvero un mondo esclusivamente arcaico? La risposta è no. Il proletariato è dunque capace di muovere dal seno stesso delle forme tradizionali per toccare in modo autonomo forme di cultura nuovissima». E l'ultima: «è possibile considerare come soddisfacenti ed accettabili integralmente i giudizi borghesi sul mondo del folclore, ed accontentarci dei risultati storiografici da esso raggiunti? Credo che no. Il mondo borghese non ha superato affatto il folclore: non lo ha, in altre parole, pienamente assunto come elemento essenziale del suo orizzonte storico: se ha analizzato le

vicende del mondo culturale subalterno, lo ha fatto non storicamente, ma classisticamente: ha cioè cercato di rendere simile a sé ciò che si prestava a tale assimilazione, ed ha respinto fuori della storia umana ciò che a tale assorbimento si ribellava» (Cirese, 1951).

Delle due questioni si può dire che la seconda riassuma anche la prima, portandola alle sue ultime conseguenze. Se il folclore non può limitarsi alle "sopravvivenze", ma comprende anche forme culturali anticipatrici, la considerazione che ne è stata data dal "mondo borghese" non ha colto pienamente le sue potenzialità e anzi ha rifiutato consapevolmente quanto riteneva inconciliabile con l'assetto di classe che aveva costruito.

Nel rispondere all'appello di Pietro Clemente che ha chiesto di dare un contributo sul *Centro in periferia* in omaggio ad Alberto Cirese, mi sono domandata quale potesse essere in una realtà periferica umbra un esempio di queste forme anticipatrici, che in quanto tali, possano diventare centrali nella nostra riflessione sull'oggi e sul futuro e nello stesso tempo siano state avversate consapevolmente, perché non conformi alle regole e agli assetti sociali dominanti. Nella citazione, Cirese nel folclore include le "costumanze" e dunque anche quelle consuetudini giuridiche, di cui in molti casi i proverbi costituiscono la sintesi, che erano stati oggetto di interesse della demologia nei primi decenni del secolo scorso (Corso, 1907; 1909).

Mi è sembrato che le comunanze, termine più in uso in Umbria (chiamate altrove anche università agrarie, partecipanze, domini, comunità, ademprivi) e con un termine giuridico domini collettivi, diffuse soprattutto nei territori montani in Italia e in diverse parti d'Europa (Guidetti, Sthal, 1977), potessero costituire un valido esempio per rispondere all'appello.

Sopravvissute, nonostante le pressioni per cancellarle fino ad oggi e amministrate dalle comunità degli abitanti di un territorio, costituiscono istituzioni fondate su diritti d'uso consuetudinario di proprietà collettive. Mi soffermerò su quella esistente a Castelluccio in Umbria, la più grande tra le 16 comunanze del comune di Norcia per estensione territoriale, 1.136 ettari di cui la metà a pascolo (Medori, 1977). La Comunanza venne costituita formalmente nel 1895 regolamentando, secondo la normativa dello Stato post unitario, un uso delle terre comuni che si fa risalire al 1275, quando il comune di Norcia assegnò cumulativamente a coloro che avevano «continua dimora» a Castelluccio e agli «altri tutti che vorranno venire in detto Castello» (al tempo chiamato Castel de'Senari o Castel Precino), la quasi totalità degli edifici e delle terre circostanti, il cosiddetto Pian grande, riservando a sé la proprietà, ma non l'uso (Coccia, 1980: 39). All'accordo tra Norcia e Castelluccio sull'uso dei beni allude il titolo, verso di un'ottava di un poemetto di un ignoto autore (Pirri, 1972: 51)

Se soggettaro poi Castel Precino

(quello che fu dai zéncari fonnato)

E facendo tra lor tutto un bottino

Il campo accomunar, la casa e il prato:

Tra lor, levati termini o confino,

Si contava già più d' un parentado:

E ne stavìa ciascun contento e lieto,

Ché non se ne sentìa più nessun fieto [1].

Boschi e pascoli restavano indivisi mentre i coltivi erano assegnati a sua volta dalla Comunanza in uso alle singole famiglie e tornavano alla Comunanza se queste si estinguevano e se ne andavano dal paese. A questi diritti si aggiungevano gli usi civici (pascolo, legnatico, spigolatura) che la popolazione esercitava sui beni comunali, su quelli della comunanza e secondo regolamenti e statuti locali su quelli privati. Una combinazione di diverse modalità di uso delle risorse finalizzate ad ottimizzarle, di cui abbiamo minute descrizioni (Proni, 1933, Coccia, 1980).

Nel tempo questo regime fondato sul modello del bene comune è stato via via ridimensionato e aggredito per favorire un altro progetto politico ed economico di tipo illuministico, fondato sull'iniziativa e la proprietà individuale "perfetta" e dunque libera da vincoli e "servitù", con l'unico obiettivo del profitto economico. Quello del bene comune costituisce, come sostiene Paolo Grossi, un assetto normativo "reicentrico" fondato sulle cose e non sui soggetti titolari di diritto su di esse. Le stesse cose possono essere utilizzate da diversi soggetti a partire da utilità e diritti diversi (Grossi, 1992).

Situato su un rilievo in un grande altipiano, all'interno della catena dei Monti Sibillini, Castelluccio rappresenta certamente il paese più periferico e tra i più piccoli della regione, oggi luogo turistico apprezzato per i suoi peculiari caratteri paesaggisti. La zona era, fin dal Trecento, meta delle escursioni di pellegrini provenienti da tutta Europa diretti al lago di Pilato e alla grotta della Sibilla, luoghi difficilmente accessibili, abitati da creature fantastiche, narrati nella letteratura quattrocentesca (Giacchè, 2017). A fine Ottocento tratteggia una vivace descrizione di Castelluccio il perugino Giuseppe Bellucci, rettore dell'Università di Perugia, folclorista e studioso dagli interessi molteplici, che vi pernotta in una delle soste delle sue molte escursioni al monte Vettore (Bellucci, 1886).

Oggi i suoi abitanti risiedono per lo più a Norcia, di cui Castelluccio è frazione, perché gli edifici sono inagibili dopo il terremoto del 2016 e di giorno si spostano nel paese per gestire in costruzioni provvisorie attività turistiche in forma privatistica, e le attività agricole e della pastorizia in forma privatistica e comunitaria attraverso la comunanza. Anche alla comunanza di Castelluccio si può applicare la periodizzazione in tre fasi principali dell'erosione dei diritti delle proprietà collettive formulata per tutta l'area appenninica umbra (Scardozzi, 1977).

Una iniziale opera di privatizzazione è già presente nella regolazione della assegnazione delle terre a Castelluccio da parte del comune di Norcia nel 1275, poiché prevedeva sia la distribuzione di parte dei terreni alle famiglie seppure non come proprietà perfetta, sia l'affitto dei terreni collettivi a proprietari esterni qualora fossero soddisfatti i bisogni degli abitanti, pratica che soprattutto nei periodi successivi divenne fonte di controversie.

Una seconda fase inizia nel 1518 che si trascinerà per tutto il Settecento e che vede il peso crescente di allevatori e commercianti provenienti dalla Maremma e dall'agro romano a cui il Comune di Norcia cerca di dare in affitto i pascoli per acquisirne i proventi, limitando il numero dei capi degli abitanti di Castelluccio. Parte dalla fine del Settecento una terza fase di privatizzazione dei beni collettivi coincidente con il trionfo delle ideologie liberiste anche nello Stato della Chiesa a partire dalle vendite di parte delle terre della Comunanza da parte della Repubblica Romana, fino alle norme dello Stato unitario di fine Ottocento come quella del 1888: «Abolizione delle servitù di pascolo, di seminare, di legnatico, di vendere erbe, di fidare o imporre tasse a titolo di pascolo nelle ex provincie pontificie» che rendeva obbligatoria l'affrancazione di tutte le servitù.

A questi attacchi, che venivano sia dalle istituzioni, sia dai privati interni alla comunità ed esterni che cercavano a proprio vantaggio di erodere la proprietà comune (Sobrero, 1975), le comunanze hanno risposto con controversie legali e con varie forme di resistenza che hanno consentito la loro permanenza fino ad oggi. L'approvazione in Italia della legge 168/2017, che sostituisce quella del

1927, e che riconosce i domini collettivi «come ordinamento giuridico primario delle comunità originarie (…) dotati di capacità di autonormazione» di fatto sancisce l'esistenza del pluralismo giuridico nel nostro Paese (Papa 2020).

L'interesse per la legittimazione di un assetto normativo "reicentrico" va oltre la piccola realtà di Castelluccio e riguarda un punto centrale anche per il nostro futuro. Le contraddizioni di un assetto globale come quello attuale che aumenta le disuguaglianze, crea nuove povertà e cancella diritti che sembravano acquisiti ci interroga nel cercare nuovi equilibri a partire dai diritti sulle risorse necessarie ad assicurare la vita. Il dibattito aperto sull'uso del vaccino contro il covid ha rilanciato la questione dei beni comuni incentrandola sui beni della conoscenza e della salute e intrecciando i destini della "periferia" con quelli del "centro".

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Note

[1] L' ottava è tratta da un poemetto di tradizione orale raccolto dal sacerdote, studioso di storia locale ed archivista Pietro Pirri (1881-1969) originario di Cerreto di Spoleto, che esercitò a lungo la sua attività pastorale in Umbria nell'area della Valnerina. Il poemetto, pubblicato in una prima edizione nel 1914, narra la battaglia tra Norcia e Castelluccio (in Umbria) da un lato e Castel Sant'Angelo, Ussita e Visso (nelle Marche) dall'altro per la conquista di una parte dell'altipiano, utilizzato da Castelluccio in origine e chiamato Pian perduto, in seguito alla vittoria della battaglia nel 1522 da parte dei marchigiani.

Riferimenti bibliografici

Bellucci, Giuseppe,1886, *Al monte Vettore*, Perugia, Tipografia Vincenzo Bartelli.

Cirese, Alberto, 1951, "Il volgo protagonista", *L'Avanti,* 8 maggio.

Coccia Vespina/ Seppilli Tullio (relatore),1980, *Le Comunanze agrarie nel Comune di Norcia: analisi socio anagrafica dell'utenza e saggio di inchiesta sui livelli di integrazione sociale e di partecipazione istituzionale fra gli utenti della comunanza di Castelluccio,* tesi di laurea, anno accademico 1978/79, Università di Perugia.

Corso Raffaele,1907, "Proverbi giuridici italiani", *Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*, vol. XXIII: 484-506; vol. XXIV, 1907: 41-53. Vol. XXIV, 1909: 109-130.

Corso Raffaele,1909, "Proverbi giuridici italiani", *Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*, Vol. XXIV, 1909: 109-130.

Giacchè Luciano, 2017, *Castelluccio ritrovato. Matteo Tassi, Il Monte Vettore veduto dal Castelluccio. Un dipinto ricreato, un luogo da ricostruire*, Perugia, Volumnia.

Grossi Paolo, 1992, *Il dominio e le cose*. *Percezioni medievali e moderne dei diritti reali*, Milano, Giuffrè.

Guidetti Massimo, Sthal Paul, 1977, *Il sangue e la terra. Comunità di villaggio e familiari nell'Europa dell'Ottocento*, Milano, Jaca Book.

Lollini Paolo, 2011, *Castelluccio di Norcia cento anni di immagini*, Città di Castello, Petruzzi Editore.

Medori Caterina,1977, *Le comunanze agrarie nel comune di Norcia con alcune considerazioni generali sulla proprietà collettiva in Umbria*, "Nuova Economia. Rassegna mensile", n.2, anno LXXXIX: 9-25.

Papa Cristina, 2020, “Pluralismo giuridico e antropologia” in Dimpflmeier Fabiana (a cura di), *Il lungo viaggio e le storie piccole. Scritti in onore di Sandra Puccini*, Viterbo: Sette città: 173-182.

Pirri Pietro, (a cura di), 1972, *La battaglia del Pian perduto. Poemetto storico*, Norcia, Editrice S. Benedetto.

Proni Giovanni,1933, INEA *Monografie di famiglie agricole. V. Mezzadri e piccoli proprietari coltivatori in Umbria*, Milano, Treves.

Scardozzi Mirella, (a cura di), 1977, Elementi storici intorno ai “beni civici” dei comprensori della dorsale appenninica umbra, in CRURES, *Le ricerche per l’elaborazione del progetto pilota per la conservazione e la vitalizzazione dei centri storici della dorsale appenninica umbra*, CRURES, Perugia: 317-332

Sobrero Alberto, 1975, *Privilegi degli originari e condizione subalterna dei forestieri in alcune comunità rurali dell’Italia centrale (sec. XV-XVIIII)*, in “Sociologia”, 1: 47-170.

Cristina Papa, già professore ordinario del settore M-DEA/01, insegna a contratto Antropologia dell’ambiente e del paesaggio presso l’Università di Perugia ed è presidente della Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute. È stata presidente dell’ANUAC (Associazione Nazionale Universitaria degli Antropologi Culturali), dirige la collana ITACA (Itinerari di Antropologia Culturale) per l’editore Morlacchi ed è membro della redazione di LARES e di Antropologia Medica. Le sue aree di interesse riguardano la questioni di genere, la condizione contadina, l’antropologia dell’ambiente, l’antropologia economica e dell’impresa. I terreni di ricerca sono l’Italia, la Romania, la Francia. Tra le sue pubblicazioni recenti in collaborazione con altri *Antropologia delle imprese* (Carocci 2020). *Quale femminismo e quale soggetto politico?* in Pompili Roberta Adalgiso Amendola (a cura di), *La linea del genere,(*Ombre Corte, 2018). Ha curato *Letture di paesaggi* (Guerini 2012) e con Alexander Koensler il numero del Journal of political ecology*,* 2013, dedicato a *After anthropocentrism? Environmental conflicts, social movements and power.*

Cirese e i margini

speciale cirese

di *Francesco Ronzon*

La vita è buffa. Ho seguito l'ultimo anno di lezioni di Alberto Mario Cirese da studente. Ero appena arrivato a Roma da Verona. Un luogo che, dopo la Treviso di "Signori e Signore" di Pietro Germi, è uno dei più provinciali d'Italia. Per me l'urbe, gli edifici, l'Università, erano tutti segni di un centro politico, culturale, accademico ed intellettuale esplicito e conclamato. A partire dai maritozzi sino ad arrivare a Piazza Navona. E in questo scenario, ovviamente, figuravano anche le lezioni di Cirese. Ecco però che improvvisamente, anni dopo, mi viene fatto notare che proprio Cirese, uno degli esponenti di questo centro, era in realtà una scheggia di periferia infiltratasi nel sistema. Lungi dal lasciarmi basito, questa rivelazione mi ha aperto un'inedita prospettiva sulle cose (e sulle loro memorie). L'improvviso *satori* e la lontananza temporale hanno però avuto un effetto imprevisto ma prevedibile. I ricordi che sono emersi non hanno preso la forma di un quadro ma di un caleidoscopio. Ecco dunque qui di seguito un piccolo campionario in cinque "figure" di quella che nei miei ricordi è stata la perifericità dell'opera e del pensiero di A. M. Cirese.

1. Il lessico. Non *file* ma filze.

Io lego queste riflessioni sull'uso dell'italiano (periferico) di contro all'inglese (internazionale) ad un più ampio dibattito italiano post-bellico che includeva tanto de Mauro quanto Pasolini. E qui la perifericità è temporale. Per chi ha la mia età (55 anni) è un dibattito che ha un sapore di ratafià. Un'orgogliosa difesa di una (perduta) centralità linguistica dell'Europa continentale (Francia inclusa) nel dibattito intellettuale.

2. Il manuale *Culture egemoniche e culture subalterne* è un altro asse portante

Per quanto presenti, i testi e gli autori della manualistica antropologica classica, sono perifericizzati nel testo attraverso la loro immersione in una ulteriore massa di folkloristi europei e italiani usualmente posti ai margini del dibattito. La ciliegina finale è rappresentata dalla presenza di una vera e propria storia degli studi etnomusicologici in Italia intrecciata in modo trasversale al volume. Una scheggia aliena nell'impianto globale del libro che rende la trattazione ulteriormente insulare e spaesante.

3. Il Gioco di Ozieri

Operando una rottura con la *middle level analysis* e con il plurale tribale dell'antropologia *mainstream* (i nuer, i cinesi, i veneziani…) la lente analitica di Cirese ruota il punto di osservazione e mette a fuoco un piccolo e banale gioco popolare sardo che viene però a rappresentare la via d'accesso ad una riflessione più ampia. In primo luogo, sui modi locali di pensare alla vita e alla sorte. In secondo luogo, ancor più importante, sui modi di operare della mente umana tout court. Come nelle letture "micrologiche" di Walter Benjamin, sono gli aspetti marginali e perferici a rappresentare il centro dell'attenzione. La piccola porta da cui riflettere sulle grandi questioni. Anche in questo caso, si tratta di un'impostazione anomala, più vicina alla saggistica filosofica tedesca che non alla mappatura arealistica dell'antropologia tradizionale.

4. Modelli/Interpretazioni

In anni nei quali il centro dell'antropologia stava mostrando una sempre più forte attenzione verso la riflessività (umanistica, oggettivante l'osservatore, psicanaliticamente avvertita ecc. ecc.), la posizione di Cirese si poneva alla periferia del dibattito enfatizzando al contrario l'uso esplicito di modelli in stile *top-down.* Anche in questo caso ricordo in modo vivido Cirese insinuare con ironia che «se tutto è interpretazione, non capisco perchè non possano andare bene anche le mie interpretazioni basate su modelli». È curioso, peraltro, notare come Cirese, in questa critica diffidenza verso la riflessività post-moderna, si venga a trovare paradossalmente in compagnia di autori da lui non amati come Geertz e Clifford. Entrambi ben consci dei limiti fondativi della riflessività e ironici sulla sua ingenuità epistemologica (chi controlla il controllore, o se si preferisce: il cattivo infinito dell'homunculus cartesiano che osserva un homuculus che osserva un homunculus che osserva…). Dal punto di vista periferico di Cirese ho l'idea che esplicitare i modelli analitici rappresentasse per lui l'unico modo onesto per non nascondersi dietro a riflessività basate su scenari (narrativi, umanistici, fenomenologici) lasciati impliciti o presi per autoevidenti.

5. Universale/Nomotetico

Ho lasciato per ultimo uno degli snodi forti del pensiero di Cirese. L'idea che l'antropologia possa usare le informazioni raccolte sul campo non a fini ideografici ma nomotetici. Lasciando da parte l'effetto *vintage* di questi due termini (vedi l'orgogliosa perifericità linguistica del punto 1), ricordo che Cirese articolava l'area di interesse dell'Antropologia facendo ricorso in perfetto stile popolar-provinciale a due proverbi. Da un lato "mogli e buoi dei paesi tuoi", dall'altro "tutto il mondo è paese". Anche in questo caso si tratta di una posizione marginale nell'attuale quadro internazionale.

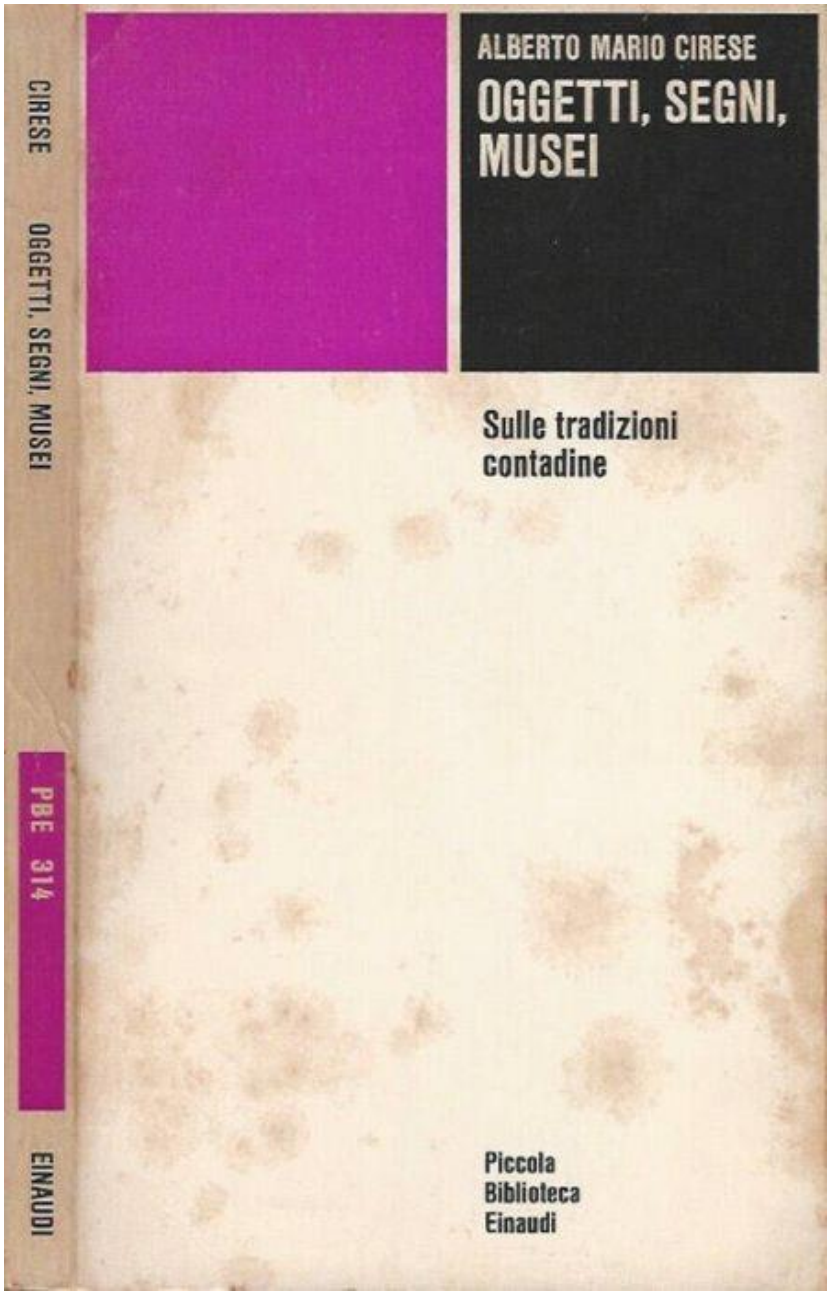
Se si escludono alcuni autori e riviste importanti ma numericamente minoritari, le storie raccontate dall'antropologia sono usualmente centripete: un gruppo sociale viene analizzato nel presente del suo evolvere, lanciando tutt'al più uno sguardo a ritroso sulla sua storia. Le analisi di Cirese a cui ho assistito, invece, erano quasi sempre centrifughe. Le informazioni sul presente erano asciugate e sgrassate per lasciar emergere aspetti sempre più astratti e generali (alla luce dei modelli di cui al punto 4).

Come vi avevo anticipato, si tratta di punti che nascono all'insegna di un paradosso: sono le memorie di uno studente che pensava di essere finito al centro del mondo ma che era invece allegramente seduto ad ascoltare la sua periferia. E, ovviamente, ciò lascia intendere tante cose circa l'instabilità gestaltica del vivere (oltre che del rapporto centro/periferia).

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Francesco Ronzon, professore di Antropologia Culturale presso l'Accademia di Belle Arti di Verona e l'Arab-American University di Ramallah (Palestina), ha condotto ricerche sul campo ad Haiti, New York e in Italia. Tra le sue pubblicazioni: *Cultura e Cognizione. Un approccio Ecologico* (Quiedit 2009), *Presenze. Oggetti, pratiche e cognizione nel Vodou degli immigrati haitiani a New York* (QuiEdit 2009) , *Taxa e Taboo. Identità di genere e pratiche cognitive nell'Italia del Nord-Est* (QuiEdit 2010).

Stagioni di vita e di musei con Alberto Maria Cirese



speciale cirese

di *Claudio Rosati*

Si vuole che se Tolstoj stesse di fronte a casa nostra converrebbe rileggere *Guerra e Pace,* ma non cercare di conoscerlo. Il detto sapienziale sintetizza il significato del valore dell'autonomia o della preminenza dell'opera rispetto alla biografia dell'autore. Ma come tutti i motti ha una verità parziale. Nel mio caso il libro da rileggere sarebbe *Oggetti, segni, musei* (anche se l'ho già fatto) e l'autore da cui rimanere distante Alberto Mario Cirese [1]. Non ho frequentato lo studioso ma l'ho incrociato nel corso degli anni in modi diversi. Mi sembra di non imbattermi nei parametri della volgarità in cui sarebbe incorso per Nabokov chi si fosse immischiato «nelle vite preziose dei grandi scrittori», se ripercorro questi incontri. Parlano in qualche modo del rapporto tra biografia e opera.

Il primo appuntamento a distanza con Cirese è per un incidente giornalistico che, nel ripensarlo ora, mi rendo conto di averlo del tutto rimosso. Agli inizi degli anni '80, una rivista di divulgazione culturale e di turismo che si vuole, se non colto, diverso da quello corrente, mi chiede un articolo sui musei etnografici in Italia. L'articolo viene pubblicato, ma togliendo le virgolette a una citazione diretta di Cirese. A Lèvi- Strauss, la redazione ha voluto aggiungere "antropologo". Ormai il danno è fatto e a poco servirebbe prendersela con l'insipienza dei redattori che così facendo hanno pensato di semplificare, facendo un cattivo servizio alla divulgazione che già non gode di buona fama. Scrivo a Cirese, che naturalmente non mi conosce e che difficilmente comunque avrebbe potuto leggere l'articolo, spiegando che cosa è successo e chiedendo scusa. «Gesti come i suoi sono rari come una stella alpina», mi risponde con una cartolina postale.

Poco dopo, questa volta è nel 1983, mi trovo nuovamente a scrivere a Cirese. Dirigo "Farestoria", la rivista dell'Istituto Storico Provinciale della Resistenza di Pistoia, che ha deciso di dedicare un numero all'Appennino Pistoiese. Per i pistoiesi l'Appennino è un misto di cattiva coscienza e di esotico in casa, nonostante che la montagna abbia sempre costretto la pianura a guardare verso di lei e non viceversa. Si è previsto, oltre a quello di Cirese, il contributo di un demografo, di uno storico modernista e di una linguista. A Cirese chiediamo un intervento su Niccolò Tommaseo e la *Gita nel Pistojese.* Pubblicato nel 1832 sull'*Antologia* di Gian Pietro Vieusseux, il testo, per opinione dello stesso Cirese, si può considerare il «primo diario italiano di rilevazione sul campo», ma anche la fonte che ha dato il via al mito, ancora prolifico, di Beatrice Bugelli. La pastora analfabeta di Pian degli Ontani ha alimentato una singolare lunga durata di un romanticismo con moderni rivoli folk e neoruralistici [2]. In questo senso andava il nostro interesse alla *Gita.* Cirese risponde positivamente e, sinceramente, non ce l'aspettavamo per gli impegni che potevamo presumere avesse. Il nostro era partito come un tentativo. Ma l'autore corregge il nostro spettro, lo amplia e ci porta a guardare dove non pensavamo.

«Quando ci si occupa di Tommaseo come studioso di poesia popolare italiana, – esordisce – l'attenzione spesso si limita ai *Canti toscani* del 1841. Restano invece in ombra i precedenti approcci tommaseiani, dei quali in genere si giudica solo per ciò che Tommaseo stesso ne dice, più o meno fedelmente, nella prefazione del 1841. A meglio cogliere il senso delle manifestazioni maggiori sembra viceversa opportuno volgere innanzi tutto l'attenzione agli episodi e agli scritti popolaristici che risalgono agli anni 1830-32. Ed è quanto qui appresso si tenta» [3]. Ci consegna così un saggio generoso quanto imprevisto.

Una generosità accompagnata da un'impuntatura, ricordo, nella correzione della bozza perché le note a piè di pagina, secondo la forma scelta dalla rivista, non gli sono gradite. Cirese conclude il saggio segnalando la necessità di un più attento esame di «quanto e come e con quali risultati le modalità costruttive dell'immagine del popolo e della poesia popolare proposte e attuate da Tommaseo abbiano agito o si siano atteggiate lungo la storia dei nostri studi demologici, fino al primo volume dei *Canti popolari del Molise* di Eugenio Cirese (1953) o al *Canzoniere italiano* (1955) di Pier Paolo Pasolini» [4].

«Ne potrà derivare – aggiunge – anche una più esatta (e meno agiografica) collocazione storica dell'opera popolaristica di Tommaseo: di una personalità e di un'ideologia che hanno lungamente agito nei nostri studi demologici, ora aprendo e stimolando, più spesso chiudendo e frenando, con quella stessa ambiguità che attrae e respinge anche in tutto il resto della produzione tommaseiana» [5]. Di Beatrice di Pian degli Ontani, che di fatto aveva mosso in qualche modo la nostra richiesta per la pregnanza territoriale che ha la poetessa pastora, l'autore riprende e fa proprie le riserve con cui Michele Barbi «ridimensionò mezzo secolo di ulteriori entusiasmi (…) indotti e propagati da quelli tommaseiani» [6].

Lo incontro poi, ma a distanza, il 22 febbraio 2003 a Terranuova Bracciolini – «la capitale toscana degli studi demologici», la definisce in quella occasione Pietro Clemente – per la presentazione di un libro di Dante Priore nel quadro di una società che ha radicato lo scambio oralità e letteratura per secoli e dove l'analfabetismo non ha fatto strame dello scritto. Pasolini guardò con fastidio la poesia popolare toscana perché troppo vicina alla tradizione rinascimentale. Cirese parla ampiamente nel dopocena. Sembra di trovarsi a suo completo agio in quella periferia dove, da anni, Dante Priore, insegnante di lettere in pensione, ricerca e raccoglie testi della tradizione orale.

Rivedrò Cirese a Pistoia quando tornerà sull' argomento tommaseiano con la lectio magistralis che terrà nella Sala Maggiore del Palazzo Comunale di Pistoia in occasione dell'inaugurazione del festival *Tradizioni e oltre* che si apre nel 2003 e declina, per mancanza di risorse, pochi anni dopo, ma anticipando in qualche modo il più robusto e glamour *Dialoghi sull'uomo. Festival dell'antropologia.* Voluto e interamente sostenuto dalla Fondazione Cassa di Risparmio di Pistoia e Pescia, la manifestazione dei *Dialoghi* si inserisce, con un sapiente dosaggio di personaggi noti al grande pubblico e di testi appena usciti, nel fenomeno dei festival che si sviluppa a seguito del successo di quello della letteratura a Mantova.

Nella cena, che segue la lezione al ristorante Lottini, insieme a Giovanni Capecchi, assessore agli Istituti Culturali nel Comune di Pistoia, Cirese si concede volentieri alla conversazione. Si parla di politica e di musei e spiazza su entrambi i campi. Per la politica sono le delusioni dei partiti della sinistra storica a tenere banco, ma è sul museo che si trova un Cirese inaspettato. Quello dei musei etnografici è un tema ancora caldo. In Toscana, in quel periodo (2000-2004), in un'epoca abbastanza distante dalla fine della mezzadria, ne nascono diciannove [7]. Il caso specifico è, invece, quello di un museo alle prese con la difficile relazione tra il sapere e le estetiche comunitarie e il sapere del museologo. Il teorico del metalinguaggio e degli obiettivi analitici del museo non ha dubbi nel rispetto della cifra nativa. È il periodo del primo saggio espositivo permanente del museo Alfredo Majorano che Cirese ha seguito nella lunga gestazione fino a diventarne direttore. Si avverte la pressione della vicenda umana sull'avventura museografica.

Sempre di quel periodo è l'incontro di Cirese, insieme a Pietro Clemente e Gianfranco Molteni, con il Museo della Mezzadria Senese a Buonconvento. «Il museo locale deve (…) ricostruire il tessuto in cui gli oggetti si connettono gli uni con gli altri e con il resto della vita familiare e sociale. Non gli importa la categorialità degli oggetti, i vasi con i vasi e le zappe con le zappe (…). Parrà forse che qui dica cosa in contrasto con quanto sostenni nel 1967, nel saggio iniziale della mia esperienza museografica, e cioè che il museo demologico non deve rifare il verso alla vita» [8]. Lo spiazzamento di quella serata pistoiese era dato da un mio limite. Invece di guardare alla persona lì presente con cui avevo conversato fino ad allora di musei, guardavo solo ai suoi libri. Di fatto essenzializzavo il suo pensiero facendone qualcosa di immobile. Allo stesso tempo dimenticavo quello che aveva scritto della museografia spontanea come riflesso dei prezzi pagati nel passaggio a condizioni di vita migliori e dimenticavo il dibattito con Pietro Clemente sul razionalismo museografico [9]. «La visita di oggi – aggiungeva Cirese, a proposito di Buonconvento – mi porta a chiarire meglio questo punto del rapporto con la vita: no a 'rifarle il verso' (…) e sì invece al rappresentarla» [10]. Resta comunque fondata l'impressione ricevuta, in quella serata primaverile, nell'ascoltare le parole di Cirese a proposito di una vetrina messa insieme da un collezionista contadino. Mi sembra che il caso fosse questo.

«I musei nascono dall'intelletto, ma non se manca il cuore ad animarli», dirà nel 2004 nel ricevere il premio "Museofrontiera" assegnatogli dalla Società italiana per la museografia e i beni demoetnoantropologici.

Note

[1] A. M. Cirese, *Oggetti, segni, musei. Sulle tradizioni contadine,* Torino, Einaudi editore, 1977.

[2] A. M. Cirese, *Dall'Arno alla Lima. Tommaseo e la poesia popolare tra il 1830 e il 1832,* in "Farestoria", 1984, n.2: 12. In nota pubblica questa postilla sull'origine del saggio: «Appunti di lavoro fin qui solo poligrafati (1981: 122-149) nei quali riprendo con liberi adattamenti – ma senza i pur necessari supplementi di indagini storiche e bibliografiche – quanto ebbi a scrivere in un ciclostilato che accompagnò un corso di lezioni a Cagliari (1960-61), e quanto mi risulta da appunti e schede che ritrovo tra i materiali che servirono alla realizzazione del quasi inedito *Repertorio Tommaseo*, ed alla non realizzata Edizione Nazionale dei quattro volumi dei *Canti popolari toscani corsi illirici e greci.* Utilizzo anche una nota del 1976». In bibliografia il riferimento al testo del 1981 è: *Mondo culto e mondo popolare dal '400 all'800,* corso 1981-82 a c. di S. Puccini, Univ. di Roma, Fac. di Lettere e Filosofia, aa. 1981-82.

[3] A. M. Cirese, *Dall'Arno alla Lima (...),* cit: 3.

[4] Idem: 18.

[5] Ibidem.

[6] Idem: 14. Per il riferimento a Barbi, Cirese cita M. Barbi (1895): *Poesia popolare pistoiese,* Nozze Bacci – Del Lungo, Firenze, 1895. In nota rileva come le stesse riserve sulla poetessa fossero state espresse da D'Ancona: D'Ancona, A. (1878), *La poesia popolare italiana: Studj,* Livorno, 1878. Su Beatrice di Pian degli Ontani si veda, anche per la bibliografia aggiornata alla data, C. Rosati, *Beatrice Bugelli di Pian degli Ontani,* Pistoia, Brigata del Leoncino, 2001.

[7] Il dato è tratto dalla banca dati della Regione Toscana: www.regione.toscana.it/-/musei-della-toscana Sul fenomeno dello sviluppo dei musei demoetnoantropologici si veda C. Rosati, *Musei, cose, persone,* in *Musei Dea. Pratiche e metodologie,* Giornata di studi dedicata a Carlo Poni, Atti del Convegno, 22 giugno 2019, Bentivoglio, Museo della Civiltà Contadina, 2020: 28-36.

[8] A. M. Cirese, *In limine,* P. Clemente, G. Molteni, *Alberto Mario Cirese. Beni volatili, stili, musei. Diciotto altri scritti si oggetti e segni,* Prato, Gli Ori, 2007: 10-11.

[9] Si veda *i beni demologici in Italia e la loro museografia,* in P. Clemente, G. Molteni, *Alberto Mario Cirese. Beni volatili, stili, musei (...),* cit.: 67-78.

[10] Idem: 11.

Claudio Rosati, autore di musei, saggista e docente di Antropologia museale e Comunicazione dei Beni Culturali in corsi universitari. Presiede il collegio dei probiviri dell'International Concil of Museum-Comitato italiano ed è socio fondatore della Società Italiana per la museografia e i Beni Demoetnoantropologici. Ha diretto il settore Musei della Regione Toscana. Ha pubblicato recentemente presso i tipi di Edifir, *Amico Museo. Per una museologia dell'accoglienza*.

Cirese, de Martino e i miei campanili di Marcellinara

speciale cirese

di *Sergio Todesco*

Da dove partire? Pare ormai provato che le culture tradizionali abbiano mantenuto un senso degli spazi che a noi moderni è assai spesso precluso se è vero, come è vero, che le esperienze di vorticoso attraversamento degli spazi disponibili nella modernità assai spesso sortiscono la rovinosa deriva dei "viaggiatori" in sensazioni di spaesamento che negano qualunque possibilità di ordinare il tempo vissuto entro forme di memoria condivisa. Se ci volgiamo dunque a considerare la realtà dello spazio così come essa viene percepita in contesti diversi dai nostri, ci accorgiamo che in essi lo spazio naturale è di fatto ritenuto inconoscibile dall'uomo. Lo spazio che l'uomo può ragionevolmente sperimentare e conoscere è solo quello già filtrato attraverso una qualche forma di plasmazione.

Assunta dall'interno della cultura che l'ha elaborata piuttosto che secondo parametri intellettualistici, tale concezione riflette di fatto una valutazione dello spazio quale *entità disomogenea*. Secondo Mircea Eliade «per l'uomo religioso lo spazio non è omogeneo; presenta talune spaccature, o fratture: vi sono settori dello spazio qualitativamente differenti tra loro» (1968: 19).

Si può dunque sostenere che lo spazio presso le culture tradizionali sia uno spazio discreto, disomogeneo, discontinuo. La cultura umana, l'esserci dell'uomo nella storia, si afferma così nella misura in cui essa operi delle fratture nel *continuum* spazio-temporale. Avremo pertanto dei tempi strutturati e degli spazi differenziati, nei quali si deposita ciò che mi pare congruo definire *una maggiore quantità e qualità di investimento di senso*.

Pur muovendosi entro una prospettiva laica, su tali problematiche si sono ripetutamente interrogati nel corso della loro attività di studio e ricerca Alberto Mario Cirese ed Ernesto de Martino, antropologi quanto mai distanti tra loro per equazioni personali e approcci ermeneutici, ma singolarmente sintonici nell'attenzione riservata ai "centri", ai campanili, agli angoli di mondo in cui hanno luogo le dinamiche di appaesamento, di definizione e costruzione delle identità, di domesticità, infine di riconoscimento di una "patria". Centri che però da essi, all'interno di un ripensamento diversamente modulato ma sostanzialmente convergente delle tematiche gramsciane, vennero elettivamente individuati nelle *periferie* della modernità.

Cirese in un articolo dei primi anni '50 apparso su "La Lapa", la rivista fondata dal padre Eugenio e con lui co-diretta (*Di alcune discussioni in corso…*) mostrava già di avere ben chiaro come il riconoscere la validità ermeneutica di un'unica storia non comportasse l'adozione di un unico *focus*

di comprensione delle sue dinamiche, quello in auge presso storiografi ancora digiuni della lezione delle *Annales*:

«….. nulla vieta che, nel fare l'unica storia possibile, e cioè quella della integralità culturale egemonico-subalterna, si scelga un angolo prospettico diverso da quello tradizionale, e si eleggano come terreno di osservazione la campagna invece che la città, i contadini invece che gli intellettuali…..».

Le posizioni ciresiane furono forse tra le cause del progressivo allontanamento da Benedetto Croce proprio in quel periodo avviato da De Martino. Si trattava per entrambi di recuperare la cultura ponendosi sul versante degli ultimi ed eleggendo tale ambito a elemento significativo nella costruzione di un'identità nazionale, sottraendolo così allo statuto di non-storia, di realtà sulla quale non può esercitarsi azione conoscitiva e della quale non può darsi scienza.

Cirese sviluppò nella sua riflessione tale orientamento attraverso la sempre maggiore attenzione verso i temi connessi al campanile, alla storia orale, ai musei come luoghi di raccolta della cultura materiale dei ceti subalterni, ossia di un "sistema degli oggetti" in larga misura distonico e contrapposto a quello espresso dalla cultura dominante. Sperimentò dunque, tanto nella sua veste di studioso quanto in quella di *paysan*, la scoperta di una patria elettiva nel Molise, scoperta destinata in seguito a reiterarsi nell'approdo in Sardegna.

Il convincimento della capacità delle periferie di stare nella storia e di fare esse stesse storia testimoniando *oralmente* delle proprie condizioni accompagnò lo studioso lungo l'intero suo percorso. In un'intervista del 1994 apparsa in "*Ethnologie française*" egli ne mostrava ancora una volta lucida consapevolezza:

«Benedetto Croce diceva che la storia si scrive a partire dal centro e che le periferie non si esprimono che per negazione e resistenza nei confronti del centro. La mia tesi (che ho esposto negli anni 1953-54) era che la storia si fa anche nelle periferie, ma non è storia delle periferie, è storia della circolazione culturale vista a partire dalle periferie. Si tratta dunque di un processo, e, come ho scritto, anche le periferie fanno storia, accogliendo o respingendo, elaborando o rielaborando…»

Anche de Martino, nato a Napoli, ebbe a sperimentare nel corso della sua esistenza nuove modalità di ancoraggio, dapprima alla Lucania e poi alla Puglia, terre da assumere sotto l'identica etichetta di "terre del rimorso", in cui l'apparentemente serena compostezza delle categorie crociane mostrava tutte le sue crepe, facendo emergere quanto di "rimosso" la cultura liberale avesse lasciato nel corso del suo ascendere *de claritate in claritatem*.

Già in uno studio esemplare di settant'anni fa egli aveva messo in luce come il pellegrinare degli aborigeni australiani, la cui cultura nomade esigeva il continuo addentrarsi in un territorio ostile e sconosciuto sotto la spinta delle varie necessità connesse alla ricerca di cibo, fosse punteggiato da riti consistenti nel «ripetere simbolicamente il mito della creazione», indirizzati «a riplasmare sempre di nuovo uno spazio rischioso e alieno trasformandolo in 'patria'»; si trattava com'è evidente di una strategia consistente nella periodica rifondazione del proprio universo simbolico che giovava a "tenere in piedi", a dotare di senso l'universo reale.

In particolare, presso il gruppo totemico Achilpa delle tribù Aranda assumeva un ruolo di primo piano il palo *kauwa-auwa*, il più sacro oggetto cerimoniale della tribù, una sorta di centro di comunicazione fra i diversi piani cosmici. Gli aborigeni piantavano il palo ovunque eleggessero il loro temporaneo soggiorno. De Martino mostrò come la funzione del palo *kauwa-auwa* fosse sostanzialmente quella di *destorificare la peregrinazione*: gli Achilpa, in forza del palo attorno al quale procedevano nella

conquista di nuovi spazi, «camminavano mantenendosi sempre al centro». Il palo kauwa-auwa era per loro, per così dire, «un asse del mondo in movimento».

Lo stesso de Martino tornava a occuparsi dello spazio sottoposto a plasmazione culturale in un famoso brano dell'opera postuma *La Fine del Mondo*. È emblematico l'episodio da lui raccontato, che ha offerto suggestione a questo mio contributo: un vecchio pastore calabrese, indotto a entrare nell'auto dei componenti l'equipe demartiniana per mostrar loro una certa strada, man mano che l'auto si allontanava dal suo paese non potendo più scorgere il campanile che ne costituiva un segno riconoscibile iniziò a manifestare un'angoscia sempre maggiore, avendo perduto il punto di riferimento «del suo estremamente circoscritto spazio domestico». Nel riportare l'episodio lo studioso concludeva: «Certamente la presenza entra in rischio quando tocca il limite della sua patria esistenziale, quando perde 'il campanile di Marcellinara'». L'angoscia del vecchio pastore, il sentimento di "perdita della presenza" da cui venne preso è la medesima angoscia di chi oggi perde, o teme di perdere, i riferimenti a quei luoghi domestici dove avverte di "consistere". Quella che sembra esser messa a rischio è la propria identità in un contesto diventato irriconoscibile. La perdita degli ancoraggi culturali, della domesticità, sottrae senso al mondo. Lo priva inoltre, mi pare di poter aggiungere, di un potente dispositivo atto a dischiudergli il sereno confronto con i variegati "mondi di fuori".

Qualche mese fa, potenza e miracolo della memoria, mentre in casa facevo qualcosa di poco importante mi è improvvisamente e senza preavviso ritornato alla mente un episodio dell'infanzia. All'età di otto anni ho vissuto per un intero anno scolastico a Pettineo, un piccolo paese dei Nebrodi in cui mia madre si era stabilita avendo lì avuto l'incarico di maestra elementare. Noi abitavamo a Messina, ma dovendo indicare una sede la mamma aveva preferito questo estremo lembo di provincia perché, originaria della vicina Castel di Tusa, aveva proprio a Pettineo una sorella in grado di ospitarci. Io l'avevo seguita, perché mio padre lavorava alla Rasiom di Augusta e tornava solo il fine settimana. Stiamo parlando del 1960, anno in cui mi sono così trovato a frequentare a *Pitinìa* la mia quarta elementare.

Che anno fantastico! Una volta finita la scuola e fatti i pochi compiti c'era tutto un pomeriggio che si spalancava dinanzi. Eravamo una piccola banda di quattro, cinque *picciuttieddi*, che se ne andavano a zonzo campagne campagne a tirare pietre agli uccelli, sgraffignare grappoli di uva dai vigneti, catturare le lucertole. Scoprire il mondo insomma.

Da quei miei compagni, alcuni dei quali autoctoni, ho imparato presto tante cose. Come muoversi – io mingherlino bambinetto di città – tra gli arbusti e i dirupi, come arrampicarsi sugli alberi, come non aver paura degli esseri in cui ci si imbatta, cavalli cani vacche maiali, e anche cacciatori *urdunàra* carbonai porcari…. Come insomma trasformare quella iniziale *ingens sylva* in un luogo domestico, appaesato, in cui muoversi con sicurezza e fierezza sentendosi un *cow boy* o un giovane esploratore.

Il ricordo che appunto mi ha sorpreso come un ladro allampo è stato quello legato a un piccolo rituale appreso dai miei compagni di avventura. Quando, dopo una pioggia autunnale o primaverile, ci imbattevamo nei *crastùna*, quei grossi lumaconi che dopo una scaricata proliferano in gran numero, per indurli a uscir fuori dal loro guscio utilizzavamo una sorta di cantilena-formula magica che faceva così:

«Rapi li corna ca veni to pa' e to ma', rapi li corna ca veni to pa' e to ma'.....», o anche «*Nesci li corna ca veni to pa' e to ma', nesci li corna ca veni to pa' e to ma'.....*», vale a dire: *apri le corna* – o *esci le corna – che vengono tuo padre e tua madre*…».

e così via, iterando la formula incantatoria fin quando il lumacone, probabilmente infastidito dal fatto che gli stavamo scassando i cabbasisi, si decideva a tirare fuori il viscido corpo alla cui sommità iniziavano a ergersi i due cornicini retrattili, rendendoci in tal modo avvertiti che l'incantamento era andato a buon fine. Una formula magica che non pronunciavo più da sessant'anni…

Il vero incantamento, in realtà, è consistito nello scoprire in quel meraviglioso anno scolastico l'esistenza dell'universo agropastorale e contadino, un universo governato da codici che quelle scorribande *extra moenia* mi hanno consentito pian piano di introiettare rendendomi sempre più capace di decriptarne la grammatica e la sintassi, fino a sentirmene in qualche modo facente parte.

Quella scoperta, quella conquista da allora in poi non mi hanno più lasciato, e le mie storie professionali si sono in qualche modo, teleologicamente, intrecciate con il mondo dei pastori e dei contadini, facendo sì che finissi col riconoscere in quei territori una sorta di seconda patria. Da ciò me ne è derivata la gioia che sempre si rinnova allorquando torno a percorrere quei sentieri, sentendomi al centro del mio mondo, nonostante la loro identità si sia in gran parte opacizzata, essendo da quelle plaghe scomparse, come Pasolini ci ha insegnato, tutte le lucciole.

È forse questo il destino di ognuno, quello di dover cercare tutta la vita, in aggiunta alla casa natale, una *casa sognata* in cui poter organizzare simbolicamente le proprie visioni del mondo senza mai sentirsi un paria, un estraneo. Io ho avuto la fortuna di fare assai presto tale incontro, compiendo un viaggio che è stato al contempo dall'infanzia all'adolescenza e dalla città alla campagna. Un viaggio etnografico, a suo modo.

«Il viaggio etnografico si colloca nel quadro dell'umanesimo moderno come il rovesciamento totale del viaggio mitico nell'al di là che maghi, sciamani, iniziandi e mistici di tutte le civiltà religiose compiono per recuperare in questo oltre elettivo lo smarrirsi della presenza nei momenti critici del divenire storico: nel viaggio etnografico non si tratta di abbandonare il mondo dal quale ci sentiamo respinti e di riguadagnarlo attraverso la mediazione di una rigenerazione mitica variamente configurata, ma semplicemente si tratta di una presa di coscienza di certi limiti umanistici della propria civiltà» (*La terra del rimorso*, 1961).

Anch'io da questo viaggio, dapprima in modo istintivo ma via via che crescevo sempre più fortemente, ho preso coscienza dei limiti umanistici della mia propria civiltà, la medesima, povera civiltà che in questo frangente ci costringe tutti a rimanere chiusi in casa, controllati a vista (i meno avvertiti) dai televisori.

Questo di Pettineo è solo uno dei miei diversi *Campanili di Marcellinara*, intendendo con tale termine i luoghi che nel corso della mia vita mi hanno conferito domesticità, ancoraggio e senso di appartenenza, affezione a un angolo di mondo dal quale mi è stato in seguito possibile aprirmi al resto del mondo.

Altro luogo per me privilegiato è proprio quella Marina di Tusa, paese natale di mia madre, per me divenuto patria culturale nel senso che de Martino attribuiva a tale termine:

«… alla base della vita culturale del nostro tempo sta l'esigenza di ricordare una patria e di mediare, attraverso la concretezza di questa esperienza, il proprio rapporto col mondo. Coloro che non hanno radici, che sono cosmopoliti, si avviano alla morte della passione e dell'umano: per non essere provinciali occorre possedere un villaggio vivente nella memoria, a cui l'immagine e il cuore tornano sempre di nuovo, e che l'opera di scienza o di poesia riplasma in voce universale» (*L'etnologo e il poeta*, 1959).

Ho infatti trascorso una stagione cruciale della mia vita in questo paesino di mare che per me si è venuto costituendo come una vera e propria seconda patria, a tal punto che ancora oggi Castel di Tusa, e la casa avita in cui ho trascorso quegli anni lontani, tornano con struggente pervicacia nei

miei sogni, e ogni realtà significativa della mia esistenza "adulta" ha dovuto prima o poi fare i conti con questi luoghi la cui pregnanza simbolica, nonché attenuarsi e sbiadire, si è venuta viceversa sempre più accrescendo mano a mano che il tempo depositava su di essi la sua polvere.

Se mi provo a riflettere sulle radici di questi remoti ancoraggi esistenziali, le risposte che mi vengono – forse filtrate attraverso le mie successive esperienze – sono le seguenti.

Ogni cultura trova certamente il fondamento in coordinate sue proprie, nel mondo materiale e nel complessivo sistema degli oggetti che di essa costituiscono il corpo e l'orizzonte visibile ma – in misura non certo inferiore – si basa anche negli universi mentali, nel sistema di segni, nei parametri di riferimento e nella *weltanschauung* che essa esprime. In ciò risiede probabilmente quello che viene definito il *Genius Loci*. E tale è stata per me la Marina, un luogo di appaesamento e di ancoraggio, un laboratorio entro il quale mi è stato offerto di vivere gran parte dei momenti iniziatici dell'infanzia, e poi della giovinezza.

A Castel di Tusa ho vissuto ad esempio – ancora di pochi anni d'età – il mio primo incontro con la morte, perché nella società e nella cultura di allora questo evento naturale non era ancora stato sottoposto agli incomprensibili meccanismi di tabuizzazione, rimozione ed espunzione cui è stato in seguito fatto oggetto. Alla Marina ho imparato ad amare il mare, *quel* mare, e i suoi scogli, il suo pietroso arenile, i profumi delle sere d'estate, quando gli aromi e le fragranze dei frutti e dei fiori (i fichi, i gelsomini) si diffondevano nell'aria mescolandosi alla salsedine, alle fritture, agli odori del cordame bagnato e delle barche tirate a riva. Amo tuttora gli anni sessanta, la loro musica, le loro passioni, i loro struggimenti, la loro sostanziale pulizia rispetto alle epoche certamente più buie che ne sono seguite; ma ciò, probabilmente, perché li ho vissuti attraverso il filtro di quest'angolo di mondo, che per una parte dell'anno diveniva per me *il* mondo.

Detto in breve, l'esigenza di un *axis mundi* come centro intorno al quale far ruotare la propria esistenza è un dato che giova a dare ragione della necessità che ognuno di noi possiede di avere un "paesaggio interiore". Il problema della domesticazione degli spazi è stato dunque per me quello di *sentirmi sempre come se fossi al centro del mio universo*, un universo chiamato a costituirsi come un solido sistema di garanzie atto a conferire sicurezza, senso e valore a me che lo abitavo.

Che si sia trattato di uno spazio costruito contrapposto a quello della selva esterna, dello spazio del lavoro, del rito, della società civile, della vita, si è trattato pur sempre di uno spazio domestico, autentico, "appaesato", baluardo comunitario contrapposto a quelli rischiosi, inautentici, "spaesanti" ("perturbanti", secondo la definizione freudiana, *unheimliche*) che si schiudono, tristi non-luoghi, nei paesaggi desolati della modernità.

La più avvertita cultura antropologica contemporanea ha giustamente stigmatizzato la retorica delle piccole patrie, scorgendo in esse i luoghi di elaborazione delle false identità, delle identità monolitiche, costruite a tavolino e impermeabili all'apertura e al confronto con altre identità, cui non sono disposte a riconoscere una pari dignità.

Il rischio è che con tale sacrosanta presa di distanze da una concezione barbara ("barbaro" è chi si ostina a credere nella barbarie, ci ricorda Lévi-Strauss) che ha alimentato il leghismo e tutte le barbarie del nostro tempo, si finisca col gettar via con l'acqua sporca anche il bambino, che viceversa andrebbe nutrito e aiutato a crescere, educato infine a uscire dal *local* per aprirsi fiducioso al *global* che quel *local* comprende, pronto però a ritornarci, a quell'angolo di mondo che gli consente di mantenere vivo il proprio villaggio vivente nella memoria.

Mi pare che solo in tal modo possa esserci dato evadere da quelle gabbie mentali dalle quali con diverso nome (*storicismo ristretto*, *limiti di umanesimo*) ma identica diagnosi Alberto M. Cirese ed Ernesto de Martino ci hanno nelle loro opere messi in guardia.

Riferimenti bibliografici

Augè Marc

1993 *Non luoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità*, Milano, Eleuthera.

Bachelard Gaston

1975 *La poetica dello spazio*, Bari, Dedalo.

Cirese Alberto Mario

1954 "*Di alcune discussioni in corso*", in "*La Lapa. Argomenti di storia e letteratura popolare*", anno II, n. 4, dicembre: 61-62, ora in P. Clemente, G. Molteni, E. Testa (a cura di) *Alberto M. Cirese. Tra cosmo e campanile. Ragioni etiche e identità locali*. Postfazione di A. Mancuso, Siena, Protagon, 2003: 17-21.

1994 "*Des paysans de Rieti à l'ordinateur. Où en la démologie?*", in "*Ethnologie française*", 25, n. 3: 484-496. *Intervista a cura di Francoise Loux e Cristina Papa*, ora in P. Clemente, G. Molteni, E. Testa (a cura di) *Alberto M. Cirese. Tra cosmo e campanile. Ragioni etiche e identità locali*. Postfazione di A. Mancuso, Siena, Protagon, 2003: 134-158 (trad. di E. Testa).

de Martino Ernesto

1951-52 "*Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini"*, in "*Studi e Materiali di Storia delle Religioni*", vol. XXIII: 51-66 (poi ripubblicato in appendice alla 2a ed. de *Il mondo magico*, Torino, Einaudi, 1958).

1959 "*L'etnologo e il poeta*", in Albino Pierro, *Il mio villaggio*, Bologna, Cappelli.

1961 *La terra del rimorso*. *Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano, Il Saggiatore.

1977 *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali,* Torino, Einaudi.

Eliade Mircea

1954 "*La vegetazione. Simboli e riti di rinnovamento*" (in part. "*Albero – Axis Mundi*") e *"Lo spazio sacro: tempio, palazzo, «centro del mondo»",* in Id., *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Einaudi (ed. or. 1948): 272-341 e 377-398.

1967 *Il sacro e il profano,* Torino, Boringhieri.

1968 "*Archetipi celesti dei territori, dei templi e delle città*" e "*Il Simbolismo del centro*", in Id., *Il mito dell'eterno ritorno,* Torino, Borla (ed. or. 1949): 19-38.

1981 *"Il simbolismo del centro",* in Id., *Immagini e simboli,* Milano, Jaka Book (ed. or. 1952): 29-54.

1988 "*Spezzare il tetto della casa*" e "*Riti d'orientamento. Abitazione, Imago mundi*", in Id., *Spezzare il tetto della casa,* Milano, Jaka Book (ed. or. 1986): 64-69 e 149-167.

Faeta Francesco

1978 *Territorio, angoscia, rito nel mondo popolare calabrese. Le processioni di Caulonia*, in "*Storia della città*", III, 8: 4-32.

1984a *Spazio architettonico e ricerca antropologica. Appunti intorno a indagini calabresi*, in "Miscellanea di studi storici", V: 57-73.

1984b (a cura di) *L'architettura popolare in Italia. Calabria*, Bari, Laterza.

Fiore Barbara

1985 (a cura di)*, "Antropologia dello spazio"*, numero monografico de "*La ricerca folklorica*", 11.

Freud Sigmund

1991 "*Il Perturbante*" (*Das Unheimliche*, 1919), in *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio*, Torino, Bollati Boringhieri: 267-307.

Frigessi Castelnuovo Delia, Risso Michele

1982 *A mezza parete. Emigrazione nostalgia malattia mentale*, Torino, Einaudi.

Guenon Renè

1975 *"L'idea del centro nelle tradizioni antiche",* in Id., *Simboli della scienza sacra,* Milano, Adelphi.

Guidoni Enrico

1980 "*Processioni e città"*, in Id. (a cura di), "*Atlante di storia urbanistica siciliana*", 2, Palermo, Flaccovio: 7-14.

La Cecla Franco

1987*"Spazio e mente locale"*, in C. Pignato (a cura di), *Pensare altrimenti*, Roma – Bari, Laterza.

1988 *Perdersi*. *L'uomo senza ambiente*, Bari, Laterza.

Latouche Serge

2020 *Come reincantare il mondo. La decrescita e il sacro*, Torino, Bollati-Boringhieri.

Lima Antonietta Iolanda

1984 *La dimensione sacrale del paesaggio. Ambiente e architettura popolare in Sicilia,* Palermo, Flaccovio.

Remotti Francesco, Scarduelli Pietro, Fabietti Ugo

1989 *Centri, ritualità, potere. Significati antropologici dello spazio,* Bologna, Il Mulino.

Todesco Sergio

2016 *Castel di Tusa, nelle immagini e nelle trame orali di un secolo*, Gioiosa Marea, Pungitopo.

Sergio Todesco, laureato in Filosofia, si è poi dedicato agli studi antropologici. Ha diretto la Sezione Antropologica della Soprintendenza di Messina, il Museo Regionale "Giuseppe Cocchiara", il Parco Archeologico dei Nebrodi Occidentali, la Biblioteca Regionale di Messina. Ha svolto attività di docenza universitaria nelle discipline demo-etno-antropologiche e museografiche. Ha al suo attivo numerose pubblicazioni, tra le quali *Teatro mobile. Le feste di Mezz'agosto a Messina,* 1991; *Atlante dei Beni Etno-antropologici eoliani,* 1995; *Iconae Messanenses – Edicole votive nella città di Messina*, 1997; *Angelino Patti fotografo in Tusa*, 1999; I*n forma di festa. Le ragioni del sacro in provinci*a *di Messina,* 2003; *Miracoli. Il patrimonio votivo popolare della provincia di Messina,* 2007; *Vet-ri-flessi. Un pincisanti del XXI seco*lo, 2011; *Matrimoniu. Nozze tradizionali di Sicilia*, 2014*; Castel di Tusa nelle immagini e nelle trame orali di un secolo,* 2016; *Angoli di mondo,* 2020.

Alberto M. Cirese. Etnocentrismo ed etnoperiferismo

Cirese e l'Elaboratore

speciale cirese

di *Piero Vereni*

Una delle ultime cose che ricordo di Alberto Cirese a lezione era un punto "teorico" su cui insisteva più di una volta, in quei primi anni Novanta, e cioè che lui sapeva (o sperava, non ricordo se fosse un verbo profetico o ottativo) che i libri di antropologia culturale, che nelle librerie stavano in vendita tra la Varia e le Scienze sociali, avrebbero presto trovato una loro collocazione negli scaffali a fianco dei manuali di matematica, di ingegneria e di programmazione informatica.

La sua era una generosa fantasia leibniziana, l'illusione di una lingua perfetta (Eco 1999) che avrebbe potuto meta-linguisticamente fare da ponte tra i linguaggi umani della riflessione filosofica e umanistica. Quanto la matematica era riuscita a imporsi come il sistema più adeguato per parlare della natura, così, diceva Cirese, il lavoro scientifico che ci si prospettava era quello di elaborare un metalinguaggio formale (per inciso coincidente con i fondamenti della logica aristotelica) in grado di parlare della parentela, dei proverbi, della differenza tra cosa e segno, della struttura della versificazione popolare e, potenzialmente, di tutta la produzione culturale umana.

In queste note vorrei riflettere su come quel sogno epistemologico (che per alcuni potrebbe essere stato un incubo, in verità) abbia avuto delle conseguenze interessanti sul tipo di ricerca praticata da Alberto Cirese, in particolare nella gerarchia dei saperi e dei progetti di ricerca, riportando al centro quel che invece, in quegli stessi anni, le pratiche delle scienze sociali stavano ponendo ai margini. Il percorso di Cirese, in questo senso, è stato quello di mettere sempre più di lato la differenza (paese che vai, usanza che trovi) per far primeggiare l'altro versante del dilemma antropologico (tutto il mondo è paese). Come se lui, partito dalle tradizioni popolari legate alla sua storia familiare, e transitato per la cultura popolare "nazionale" (con l'inevitabile aporia sarda), una volta giunto a confrontarsi con la diversità di sistemi di parentela "non occidentali" e con la concezione maya dello scorrere del tempo si fosse trovato sul baratro di una differenza inesigibile nella logica a lui consueta del rapporto egemonico/subalterno e avesse optato per una riconnessione radicale alla centralità del pensiero occidentale, riscoperta proprio girovagando, nel modo controllato e formalizzato che gli era proprio, nelle periferie del mondo.

La mia prima lettura di Cirese fu la dispensa *Io sono mio fratello* (Cirese 1985), che segnò la mia conversione al suo pensiero molto più di *Cultura egemonica e culture subalterne*, che tenni fastidiosamente sullo sfondo dei miei studi, attratto com'ero da Lévi-Strauss o Margaret Mead, in quegli anni, piuttosto che da Costantino Nigra o Giuseppe Pitrè. Nella "analisi formale dei sistemi di parentela" proposta in quella dispensa universitaria scorgevo realizzarsi quell'idea scientifica di antropologia che avevo visto in forma grafica nella geometria cristallina dell'"operatore totemico" che sta al centro del *Pensiero selvaggio* (Lévi-Strauss 1996 [1962]: 166), e che avevo letto in forma di enunciato linguistico nelle elucubrazioni di Dan Sperber (1984). Quando vedevo gli schemini regolari dello strutturalismo lévi-straussiano, o i pensieri concettosi del post-strutturalismo sperberiano (secondo cui le credenze in apparenza irrazionali altro non erano che «enunciati semi-proposizionali di proposizioni semi-rappresentazionali») provavo qualcosa di simile all'istinto di classe (intellettuale, *ça va sans dire*) e sentivo che, come antropologi, ce l'avremmo potuta fare.

In un mare di relativismo culturale (poco importa se morale o cognitivo) Cirese stava diventando (non solo ai *miei* occhi, mi sento di dire) l'isola (o almeno la "testa di ponte") della razionalità pan-umana, che si prefiggeva di tenere saldo quel che il dato etnografico aveva scosso profondamente nella sua stabilità. Non che ci fosse molto di nuovo, nella sostanza, ma la forma che "il calcolatore" poteva dare alla "doppia cugina incrociata" o ai sistemi di parentela a otto classi sembrava veramente combinare la ferrea geometria dei cristalli strutturalisti con l'apparente lucidità degli enunciati della filosofia analitica. Quando il suo sistema di calcolo automatico permise di elaborare i "conversi parentali" e scoprimmo che ci voleva una frazione di secondo per stabilire "chi sono io per te se tu per me sei la figlia della figlia del fratello del padre di mia madre", per qualche momento avemmo davvero la sensazione che l'antropologia fosse, finalmente, diventata una scienza, e che la profezia ciresiana fosse la semplice generalizzazione diacronica di un'evidenza che stavamo sperimentando dal vivo.

Ricordo, in particolare, l'effetto stralunato che mi diede vedere il quadrato semiotico di Greimas (che dalla narratologia universitaria avevo imparato ad apprezzare da poco) utilizzato per raffigurare in modo finalmente comprensibile il sistema di parentela kariera a quattro classi, e come quel senso di stordimento fosse dovuto all'incredibile consonanza di pensiero tra un intellettuale franco-lituano e un aborigeno australiano fedele alla sua cultura tradizionale.

Ribadisco, la parentologia antropologica aveva già da metà Ottocento lavorato sulla regolarità delle variazioni nella terminologia e nelle relazioni parentali, e le *Strutture elementari della parentela* di Lévi-Strauss (che Cirese aveva fatto conoscere al pubblico italiano ben prima di innamorarsi della programmazione in Basic) contenevano un quadro di regolarità e un ritmo argomentativo che lasciarono esterrefatti molti degli antropologi anglosassoni sui cui dati la teoria dei modelli parentali

"meccanici" era stata elaborata dal genio francese. Ma è come se Cirese cercasse, traducendo Lévi-Strauss nel linguaggio di programmazione, di far piazza pulita di quel *côté* letterario che lui vedeva ancora gravare sulla riflessione della nascente scienza antropologica, e che tanto lo infastidiva nella svolta ermeneutica (che Cirese, io credo erroneamente, lesse come una variante locale di un più generale e drammatico collasso *postmoderno* del pensiero scientifico occidentale).

Cirese, come accennato, ha cercato di applicare questo metodo formalizzante non solo alla parentela, ma in generale alla cultura, ponendo in tutti i casi una gerarchia formale tra natura e cultura: la natura non è tanto un magma di interessi, passioni o pratiche dell'animale uomo da etnografare sul campo, ma piuttosto lo spazio dell'essere in potenza, il sistema generale della combinatoria delle varianti potenziali del sistema indagato. Per capirci, ACAREP o GELM, i programmi in grado di generare sistemi di parentela teorici, si basano in ogni caso su GEPR, il sistema GEnetico-PRocreativo "naturale", che vede nell'accoppiamento una premessa necessaria della riproduzione. Che questo presupposto di base impedisse alla parentologia ciresiana di includere adozioni, matrimoni omosessuali, figli "illegittimi" e di distinguere nella sostanza i *parentes* dai *genitores* era un punto che aveva angustiato Cirese solo in parte, mentre gli impedì di confrontarsi con tutta la riflessione post-biologica della parentela che si stava sviluppando in quegli stessi anni.

La leggerezza con cui Cirese (non) si confrontava con il dibattito internazionale sulla parentela dipese dal fatto che il suo obiettivo si collocava molto al di là di qualunque interpretazione specifica della parentela, deciso com'era a raggiungere una "antropologia post-anti-etnocentrica" (Cirese 1998), a rimettere cioè il puro "pensiero umano" (fatto coincidere, come già segnalato, con la logica aristotelica) al centro della riflessione antropologica. Il "selvaggio cerebrale" di Lévi-Strauss (Geertz 1973) diventa, nell'antropologia ciresiana, addirittura coincidente con il computer (Cirese 1994) e il "modo di pensare" coincide con l'umano *ipso facto* oltre qualunque "modo di sentire". La "mente umana" non è più un luogo fenomenologico dove convivono passioni e argomentazioni, ma solo lo spazio formale di articolazione del pensabile in quanto calcolabile.

Mentre cioè l'intellettualità mondiale aveva scoperto il brulicare dell'etnicità, della diversità, della passione locale, e sembrava disposto a «spostare il centro del mondo» (Tiong'o 2000) per dare ragione alla provincia inquieta dei sentimenti e delle passioni umane, Cirese si lancia a spron battuto nella direzione inversa, ricollocando la *logica*, e non la *retorica*, al cuore dell'epistemologia delle scienze sociali, in una sorta di rivalutazione universalista dell'etno-centrismo, per porre ai margini del vero sapere le varietà dell'*ethnos* e le lotte del *vulgus*, con l'intento di con-centrarsi invece definitivamente sulla sequenza razionale della deduzione argomentata leibnizianamente, intendendo così liquidare una volta per tutte la *passione* dallo spazio sacro del sapere veramente scientifico.

Questa rivalutazione universalista dell'etno-centrismo (tutto il mondo è paese) per rendere finalmente periferica nel sapere antropologico la cacofonia della passione etnica (localista, relativista, irrazionalista) si poté porre come obiettivo filosofico di un progetto intellettuale straordinariamente denso solo grazie a un atto di fede non surrogato da alcuna evidenza: che la comunicazione tra gli umani avvenga per mezzo di qualche meta-livello cognitivo, e non dentro la storia delle concrete interazioni accertate. La traduzione, per Cirese, non poteva che passare attraverso un meta-linguaggio teorico e formalizzabile almeno in linea di principio, ed era appellandosi alla necessità logica di quel meta-linguaggio che la Ragione (o la Mente, nella sua unità e universalità) venne posta al centro del suo progetto antropologico.

Oggi, temo, partiamo spesso da altri presupposti, e accettiamo con il giusto sconcerto che le traduzioni non sembrino dipendere da alcun livello meta- ma siano invece quel che salta fuori quando gli esseri umani, al di là di quel che intendono verificare o dimostrare, provano a comunicare tra loro, mettendo

al centro delle loro interazioni la cooperazione e lasciando al margine la competizione su chi, alla fine, abbia ragione e chi torto.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Riferimenti bibiografici

Cirese, A.M., 1985, *Io sono mio fratello. Proposte di analisi formale dei sistemi di parentela*, Università di Roma 'La Sapienza', dispense per il corso di Antropologia culturale I, a.a. 1985/86.

Cirese, A.M., 1994, *Il calendario maya e il calcolatore*, «Il Mondo 3. Rivista di teoria delle scienze umane e sociali», 1: 324-356.

Cirese, A.M., 1998. *Il dire e il fare nelle opere dell'uomo*. Con promemoria bibliografico degli scritti dell'Autore, Gaeta, Bibliotheca.

Eco, U., 1999, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Roma-Bari, Laterza.

Geertz. C., 1973, "The cerebral savage: the structural anthropology of Claude Lévi-Strauss" in *The interpretation of cultures: selected essays*, New-York, Basic Books: 345-359.

Lévi-Strauss, C., 1972*, Le strutture elementari della parentela*, a cura di A. M. Cirese, A. Serafini, Milano, Feltrinelli. Ed. Or. 1949

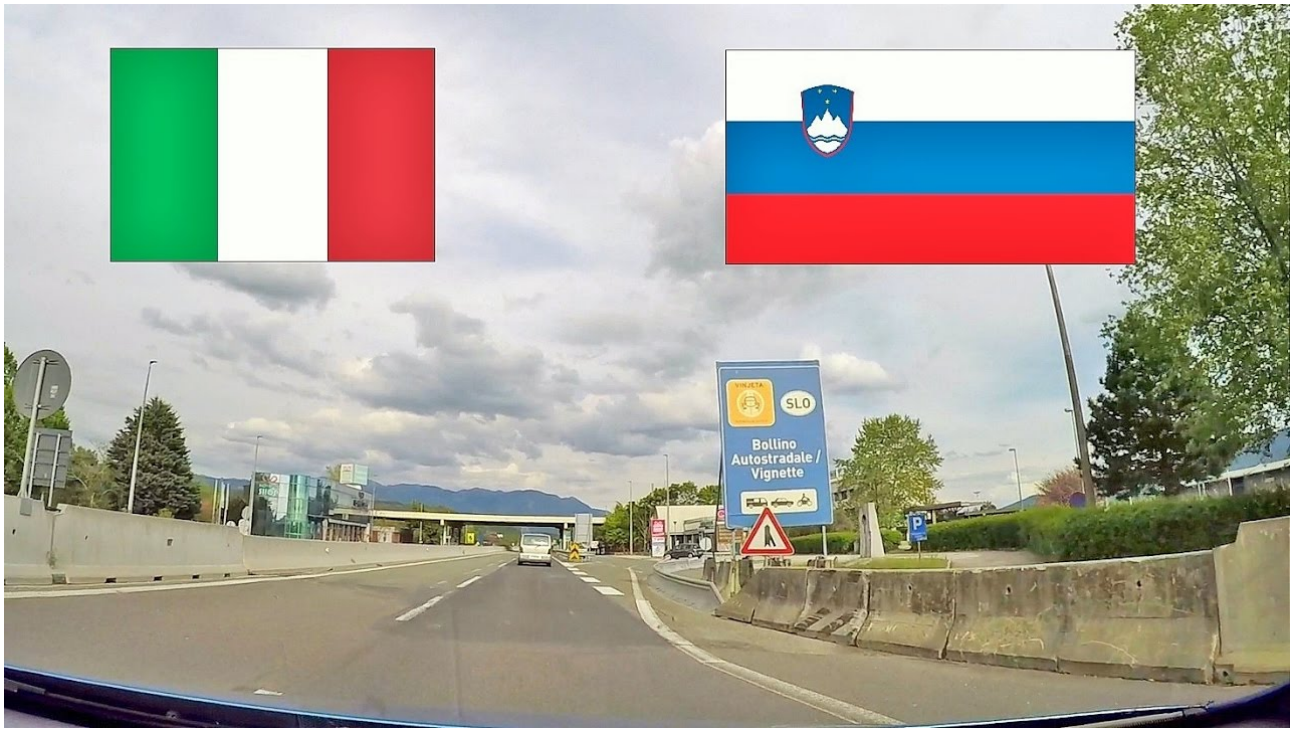
Lévi-Strauss, C., 1996, *Il pensiero selvaggio*, Milano, Marco Tropea Editore. Ed. or. 1962.

Sperber, D., 1984, *Il sapere degli antropologi*, Milano, Feltrinelli.

Tiong'o wa N. 2000, *Spostare il centro del mondo*, Roma, Meltemi.

Piero Vereni, professore associato di Antropologia culturale nell'Università di Roma "Tor Vergata", insegna «Urban & Global Rome» nel campus romano del Trinity College (Hartford, Connecticut). Dal 2018 è abilitato di prima fascia nel settore M-DEA/01 Discipline Demoetnoantrologiche. Ha effettuato ricerche sul campo sul confine della Macedonia occidentale greca (1995-97) e sul confine irlandese (1998-99). Si è occupato di antropologia politica e delle identità e antropologia dei media, e attualmente conduce ricerche di antropologia economica sulla diaspora della paternità bangladese, sul sistema carcerario in Italia, sulla diversità religiosa a Roma e sulla funzione politica delle occupazioni a scopo abitativo. Tra le sue ultime pubblicazioni ricordiamo: "Come si rimane. Diaspore religiose e strategie di permanenza culturale", in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica,* Rivista trimestrale, 1/2020. "Il nodo gordiano e il filo di Arianna. La forma dello spazio nella crisi del Covid-19", in *Documenti geografici*, 1 (ns), gennaio-giugno 2020. "De consolatione anthropologiae. Conoscenza, lavoro di cura e Covid-19", in F. Benincasa e G. de Finis (a cura di), *Closed. Il mondo degli umani si è fermato*, Roma, Castelvecchi, 2020.

Gorizia 2025: un imminente presente



il centro in periferia

di *Giustina Selvelli e Nicola Strizzolo* [*]

1. Dal passato all'imminente presente

1.1 Introduzione: Due città allo specchio: Gorizia e Nova Gorica

Il titolo di Capitale Europea della Cultura 2025 assegnato per la prima volta a due città "gemelle", come sono talvolta state definite Gorizia e Nova Gorica, appare indicativo della volontà a livello europeo di riconoscere l'incredibile valore "connettivo" di questa conurbazione disposta sul confine italo-sloveno, e giunge probabilmente non a caso proprio in un momento in cui il confine è ritornato a farsi sentire in maniera preponderante nella vita degli abitanti locali, riaprendo vecchie ferite e provocando dei "traumi spaziali" inediti nella popolazione abituata a vivere in maniera altamente transfrontaliera.

Proprio nella piazza Transalpina (Trg Evrope – "Piazza Europa" in sloveno) nel luglio 2019, centinaia di persone erano accorse da entrambi i lati del confine per protestare pacificamente contro la proposta avanzata dall'allora ministro dell'interno italiano Matteo Salvini (e supportata dal governatore del Friuli Venezia Giulia Massimiliano Fedriga) di erigere un muro lungo la frontiera italo-slovena per difendere il territorio italiano dal flusso di migranti provenienti da sud-est, dalla Rotta Balcanica, a dodici anni dall'abbattimento di qualsiasi frontiera fisica fra i due Paesi (avvenuto il 21 dicembre 2007). In tale occasione, un muro fatto di scatole di cartone era stato montato e poi distrutto proprio per ribadire il rigetto di qualsiasi barriera divisoria fra le due città e i due paesi.

La piazza Transalpina/Europa era lo stesso luogo che aveva ospitato il 30 aprile 2004 i grandi festeggiamenti per l'ingresso della Slovenia nell'Unione europea, accompagnati da una serie di

discorsi ufficiali, con la partecipazione di figure di spicco come il presidente della Commissione Europea Romano Prodi, e un grande concerto di musica balcanica della band di Goran Bregović.

Nella primavera 2020, l'epidemia da Covid ha costretto le autorità locali ad innalzare delle nuove barriere proprio in questa piazza simbolo dell'apertura e dell'identità transfrontaliera, dove fino a prima italiani e sloveni si radunavano nello stesso bar della stazione ferroviaria, e da dove membri di entrambe le comunità erano solite partire in treno per raggiungere le località turistiche slovene di Bohinj e Bovec.

L'impossibilità di spostarsi liberamente da una parte all'altra della frontiera, protrattasi per lunghi mesi, ha in un certo senso fatto emergere delle riflessioni sul tema e sul significato del confine, su quanto sia stato data per scontata la sua sparizione in seguito all'eliminazione nel 2007, e su cosa cambierà nell'immaginario dei cittadini locali dopo questo inimmaginabile precedente di limitazione alla libera circolazione, che al momento in cui si scrive non si è ancora risolto.

La notizia della vittoria congiunta del titolo di Capitale Europea della Cultura 2025 è giunta proprio in questo momento di sofferta separazione vissuto dalle due città, e appare come un elemento di incoraggiamento all'affermazione di un futuro di avvicinamento ancora più marcato fra le comunità di questo territorio all'intersezione fra Est ed Ovest dell'Europa.

1.2 Il passato di Gorizia: il paleolitico, l'epoca romana, il medioevo e la dominazione asburgica

Gorizia, nella sua essenza di crocevia e nella bilanciata distanza periferica da capitali imperiali o nazionali, è stata a sua volta centro di incontri, nella cultura, e di scontri, nel sangue. Situata in una posizione strategica dal punto di vista geografico, dove l'Europa Centrale incontra quella meridionale, il territorio attualmente corrispondente alla conurbazione di Gorizia/Nova Gorica si è affermato nel corso della storia come crocevia fra diverse influenze linguistico-culturale, in particolare come il sito in cui si si sono incontrate le tre principali famiglie linguistiche europee: germanica, slava e romanza[1].

Nel suo percorso storico culturale, Gorizia facilmente si presta a paragoni con rappresentazioni mitteleuropee. Facilitati da ragioni metodologiche, per le quali l'idealtipo non si presta a riscontri effettivi nella realtà (Weber, 1958), lo possiamo prendere a prestito per un concetto astratto di Mitteleuropa, che ha trovato vita soprattutto, o soltanto, nella cultura e nella letteratura (Schwarz, 2001): non solo per la sua collocazione al centro di un non ben definito territorio, ma anche per l'esperienza pluridentitaria e plurilinguistica, con le vicinanze e distanze che ha prodotto, Gorizia ben rappresenta quell'ideale *milieu* mitteleuropeo, del quale, con rinnovata speranza di collaborazione tra i popoli, si presta a coltivare e raccogliere i frutti in prospettiva di capitale europea della cultura nel 2025.

Essenza di un confine liquido, che unisce e separa, l'Isonzo collega l'Italia alla Slovenia e identifica il territorio di una provincia con «il Collio ondulato e cinto di vigneti, il Carso con i suoi fiumi sotterranei, l'alta e la bassa pianura, la laguna» (Pillon, 2007: 5). Utensili in pietra ed un flauto d'osso sono le prime tracce di una presenza dell'uomo risalenti al Paleolitico medio, tra gli 80 mila ai 40 mila anni avanti Cristo (Pillon, 2007). A queste si aggiungono arnesi del Paleolitico superiore, databili tra il 20 mila e il 15 mila a.C., tumuli per le sepolture della media età del bronzo e castellieri fortificanti, risalenti alla media età del bronzo.

L'età romana nel territorio inizia con la fondazione di Aquileia e l'annessione di Gorizia nella decima regione, «ampiamente documentata da strade, ponti, tracce di ville rustiche, piccoli abitati, mulini» (Pillon, 2007: 33). Ciò che emerge è che le nuove costruzioni non sostituiscono quelli precedenti, ma

si accostano, producendo nel tempo la compresenza di diverse forme di insediamento, che delineano, già in origine, la regione come terra di frontiera e area di scambi. Caratteristica che la espone a invasioni, come quella degli Ungari del decimo secolo. Da questa fu proprio la Chiesa di Aquileia, ad assumersi l'onere della riorganizzazione dei territori, di fatto unica istituzione in grado di farlo e, in questo, «si collegò alla colonizzazione slava, largamente testimoniata dalla toponomastica» (Pillon, 2007: 43). Ed è proprio nelle donazioni imperiali ai patriarchi, per garantire loro il dominio sulla pianura a destra e a sinistra dell'Isonzo che compare per la prima volta il nome di Gorizia: «Il 23 aprile 1001 l'imperatore Ottone donò al patriarca Giovanni di Aquileia un complesso di beni incentrato sul castello di Siliganum (Salcano) e comprendente Gorizia, un villaggio il cui nome di origine slava, qui menzionato per la prima volta, richiamava l'esistenza di un'altura» (Ibidem).

L'origine della parola è quella di "Gorica" (piccola montagna, collina) dalla lingua slovena medioevale locale. "Goritia" è la sua variante latina apposta nel documento. Gurìze è il suo nome in friulano, mentre quello tedesco è "Görz". Nel 1146 compare per la prima volta il titolo di conte di Gorizia attribuito ad Enrico IV di Spanheim, dal 1122 duca di Carinzia. È probabile che il titolo fosse collegato alla prima costruzione del castello di Gorizia intorno al 1100, dotato di terrapieno, fossato e palizzata, antecedente al torrione a più piani, in muratura. Nel marzo del 1271 il dominio sul territorio, contestato dai patriarchi, divenne sovranità riconosciuta con la divisione territoriale dell'eredità tra i fratelli Mainardo IV e Alberto II. I possessi e diritti di Mainardo III, loro padre, andavano dall'Engadina, oggi in Svizzera, all'Istria. A Mainardo IV andarono le terre occidentali alla Stretta di Rio Pusteria, che fu così confermato anche come Mainardo II del Tirolo, ad Alberto II, la parte orientale, per la prima volta definita *comitatus et dominum Goricie*, confermandolo così anche nel titolo di Alberto I di Gorizia (Pillon, 2007).

Il Duecento fu significativo anche per lo sviluppo del villaggio, cintato intorno al castello, che nello stesso secolo aveva guadagnato a est un palazzo signorile e un fabbricato a due piani: nel 1210 gli venne riconosciuto il diritto di mercato; il borgo, separato dal castello da una palizzata, crebbe grazie ai cittadini, ai quali era stato concesso un appezzamento di terra, con l'obbligo di costruirvi una casa in muratura e difendere il fortificato. Questo dette un forte stimolo alla crescita: presto venne saturata la cinta che circondava l'altura, ne conseguì la costruzione di abitazioni ai piedi del colle in direzione della campagna intorno alla chiesa dei Santi Ilario e Taziano, dove sarebbe sorto il duomo. Il centro commerciale divenne così «sede del potere, luogo di residenza di cavalieri e ministeriali legati al servizio del conte» (Pillon, 2007: 66), nel 1307, Gorizia ricevette le prerogative comunali.

Un'altra data significativa è l'occupazione asburgica, immediatamente successiva alla morte di Leonardo, ultimo dei conti di Gorizia, avvenuta il 12 aprile 1500: fine del medioevo goriziano. Il comune rimase un importante centro di scambi tra l'Europa centrale e la penisola italiana, fino alla nascita degli scali marittimi di Trieste (1719) e Fiume (1729), dopo di ché assunse un ruolo «del tutto marginale rispetto alle direttrici del grande commercio» (Pillon, 2007: 110).

Rinnovato impulso amministrativo, istituzionale e culturale avvenne in concomitanza alla nomina di Carlo Michele d'Attems a Vescovo della neonata sede arcivescovile di Gorizia. Questa, resa possibile per l'indebolimento della Serenissima che facilitò la soppressione del Patriarcato, si estendeva dalla Drava all'Adriatico, dalla Croazia alla pianura dell'attuale Friuli, includendo così le contee di Gorizia e Gradisca, il ducato della Carniola, esclusa Lubiana, i ducati di Stiria e Carinzia a sud della Drava, Cortina d'Ampezzo nel Tirolo e territori dell'attuale Croazia. A capo della provincia metropolitana comprendente le diocesi di Como, Pedena, Trento e Trieste (Martina, 2016). La ricchezza linguistica dell'arcidiocesi, nella quale due terzi dei fedeli parlavano la lingua slovena ed il rimanente quella friulana e tedesca (Martina, 2016), si tramutò in ricchezza culturale quando in soli sei anni, dal 1773 al 1779, furono fondate due tipografie cittadine, per garantire agli allievi del seminario i testi alla loro

formazione, che pubblicavano in italiano, latino, francese, friulano, tedesco, sloveno, inglese, greco ed ebraico (Pillon, 2007).

Parallelamente sorsero accademie e società culturali di cui si animavano le conversazioni dei nobili, anche nel ruolo di mecenati, a teatro e nei salotti. Gorizia rimaneva un importante passaggio, il primo varcato il confine della Serenissima, in direzione di Vienna. «La frequentazione di aristocratici locali, ma non privi di contatti a corte, costituiva una sorta di trampolino di lancio di cui profittarono i grandi avventurieri che per qualche tempo vissero in città: Giacomo Casanova e Lorenzo da Ponte» (Pillon, 2007: 118). Nella seconda metà del '700 però l'attrazione verso Trieste era tale che Giuseppe II nel 1783 unì a questa la contea di Gorizia e nel 1788 soppresse anche l'arcidiocesi, ripristinata nel 1791 da Leopoldo II.

In ritardo al Risorgimento, il dibattito borghese sull'identità nazionale si animò a Gorizia e trovò voce irredentista nel "Giornale di Gorizia" fondato nel 1850 da Carlo Favetti, che in qualità di segretario comunale dal '51 al '92 riuscì a tematizzare in maniera diffusa la questione. Il dibattito coinvolse anche Grazia Isaia Ascoli, glottologo di fama internazionale. La costituzione del Regno d'Italia incoraggiò ulteriormente l'attivismo della borghesia locale, di cui elemento portante era la comunità ebraica fortemente discriminata durante la Restaurazione.

Il vento di riforme democratiche dopo l'Assolutismo portò al governo cittadino la maggioranza liberale italiana, composta da possidenti, impiegati, artigiani e commercianti, in maniera continuativa fino all'entrata in guerra del 1915. Se la città era prevalentemente italiana, l'entroterra era invece prevalentemente sloveno. Su questa ambivalenza presero corpo due tesi contrapposte: la prima esposta dal conte e patriota Prospero Antonini nel saggio "Il Friuli orientale. Studi" (Milano, 1865), di un'Italia unificata fino al Friuli orientale, senza alcuna considerazione dell'esistenza di «territori a popolazione etnicamente mista» (Pillon, 2007: 149); la seconda, espressa dal barone Carl von Czoernig, alto funzionario statale, nell'opera *Il territorio di Gorizia e Gradisca* (1873), che esprimeva la visione filoasburgica, di una "Nizza austriaca" il cui pregio era proprio la varietà delle etnie e di come questa si componeva naturalmente con il territorio.

1.3 Prima guerra mondiale e periodo interbellico

La Prima guerra mondiale fu l'elemento che portò ad una netta contrapposizione, non solo tra minoranze di una compagine multietnica ma tra Stati nazionali diversi. Con l'avvento di una forzata italianizzazione alla fine dello scontro e poi di una violenta ideologizzazione fascista, si aprirono ferite che, acutizzate nella loro contropartita alla fine della Seconda guerra mondiale, perdurarono almeno fino alla fine del secolo. La Grande guerra sconvolse il carattere multiculturale e multietnico della città di Gorizia, facendo emergere il contrasto fra il modello imperiale sovranazionale e quello dello Stato-Nazione, ed insediando i germi dell'identità esclusiva e della forzatura dell'italianità, a scapito soprattutto della comunità slovena che, poco prima della guerra (1910) costituiva circa il 40% dell'intera popolazione nel comune di Gorizia. In seguito alla sanguinosa battaglia di Gorizia del 1916 (che ispirò la celebre canzone antimilitarista "O Gorizia tu sei maledetta"), la città venne occupata dalle truppe del generale Cadorna, per poi essere riconquistata brevemente dagli asburgici in seguito alla disfatta di Caporetto, e passare infine al Regno d'Italia nel 1918.

Con la fine della Guerra mondiale e il definitivo collasso dell'impero asburgico nel 1918, vi fu un'intensa riduzione della presenza della classe dominante precedente germanofona a causa della sua emigrazione verso Austria e Germania, nonché la partenza della classe imprenditoriale multinazionale. Il Trattato di Rapallo del 1920 sancì la divisione dei territori e i nuovi confini con il Regno dei Serbi, Croati e Sloveni. Nel periodo interbellico, con l'avvento del fascismo nel Regno d'Italia, ebbe inizio un intenso processo di italianizzazione che si manifestò innanzitutto nello spazio

pubblico attraverso le modifiche alle denominazioni nella toponomastica locale, l'erezione di nuovi monumenti e la creazione di nuove iscrizioni evocanti i simboli e i personaggi del Risorgimento e dell'italianità, che cancellarono la memoria imperiale e multiculturale precedente e contribuirono a fornire legittimità alla nuova visione nazionale monoetnica.

Ma soprattutto, fu in questi anni che si impose la volontà di quel particolare "fascismo di confine" di pervenire, attraverso mezzi assimilatori, ad un'omogeneizzazione etnica e culturale, all'affermazione di un'identità italiana ed uniforme, che prese la forma delle repressioni nei confronti della comunità slovena, attraverso episodi di violenza squadrista mirata ai suoi esponenti intellettuali, delle limitazioni alle attività associative, culturali e politiche, e soprattutto della violazione dei diritti linguistici della minoranza, con l'italianizzazione forzata dei cognomi da parte delle autorità fasciste a partire dal 1927 nonché la proibizione nel 1929 dell'insegnamento della lingua slovena nelle scuole locali di ogni ordine e grado. Fu proprio in questi anni di repressione che nacque il TIGR, ovvero l'organizzazione rivoluzionaria della Venezia Giulia di stampo panslavista che si batteva per l'annessione dei territori al Regno di Jugoslavia[2]. Durante gli anni della Seconda guerra mondiale, l'ideologia fascista di pulizia etnica raggiunse il suo culmine nell'internamento di membri della popolazione slovena in campi come quelli di Gonars ed Arbe (attuale isola di Rab in Dalmazia), dove perirono migliaia di prigionieri (1942-43).

L'occupazione tedesca di Gorizia iniziata nel 1943 represse nel sangue le spontanee mobilitazioni delle forze di resistenza partigiane composte da italiani e sloveni, come la leggendaria Brigata Proletaria. Il primo maggio 1945, la città venne liberata e poi occupata per quaranta giorni dalle truppe jugoslave del generale Tito, che vedeva Gorizia come una città inevitabilmente slovena e dunque jugoslava e la rivendicava dopo un ventennio di repressioni e discriminazioni anti-slave portate avanti dai fascisti italiani. Molti abitanti, soprattutto sloveni ma non solo, credevano nel socialismo di Tito e speravano nell'annessione alla Jugoslavia: si scontravano in questo periodo fazioni filo-jugoslave a quelle in funzione della difesa dell'italianità di Gorizia.

In seguito all'occupazione jugoslava, la città, fino al 1947, passò sotto l'amministrazione militare anglo-americana (rientrando nella cosiddetta zona A, divisa dalla zona B sotto occupazione jugoslava tramite la "Linea Morgan"). Il trattato di Parigi del 1947 assegnò due terzi del territorio precedentemente parte della contea di Gorizia alla nuova Jugoslavia socialista di Tito. Fu in questo momento che si pervenne dunque all'idea di dare vita alla "nuova Gorizia" sul lato jugoslavo della frontiera.

1.4 Secondo dopoguerra

I primi anni del secondo dopoguerra furono caratterizzati dalla profonda divisione, per la prima volta, fra Gorizia e i suoi territori circostanti orientali e settentrionali. Oltre alla separazione forzata di terreni, campi, ecc., numerosi furono gli esempi di famiglie rimaste divise dal nuovo confine (Medved & Velušček, 2002, 2004), che non risparmiò neppure i morti, come nel caso del cimitero ebraico di Valdirose (Rožna Dolina) rimasto in Jugoslavia, in cui si trovava la tomba di uno dei rappresentanti più celebri della comunità goriziana (Selvelli, 2020), il filosofo Carlo Michelstaedter, oppure l'esempio clamoroso del cimitero di Merna (Miren in sloveno), dove il nuovo confine divise letteralmente alcune tombe, rimaste con la parte superiore in Jugoslavia e quella inferiore in Italia.

La divisione esercitò un impatto rilevante anche sull'economia della città di Gorizia, provata dalla mancanza di circolazione verso il suo "Oriente": la città, una volta punto strategico in virtù della sua appartenenza alla Mitteleuropa, diventò ancora più isolata nel contesto italiano centralizzatore che non conosceva l'esperienza della vita del confine orientale. Il nuovo scenario della Guerra Fredda separò artificialmente due parti dello stesso sistema circolatorio, privando Gorizia del suo territorio

di immediato riferimento geografico orientale, ovvero l'hinterland provinciale che comprendeva la valle dell'Isonzo così come quella del Vipacco. Nel lato italiano della città, l'arrivo dal 1948 degli esuli istriani contribuì inoltre ad italianizzare ulteriormente la popolazione in termini demografici e in un certo senso a fomentare ulteriore risentimento nei confronti del nuovo stato socialista jugoslavo.

Dall'altra parte del confine, invece, a partire dal 1948, iniziarono i lavori per fondare la "nuova Gorizia", ovvero Nova Gorica, secondo un'architettura socialista alla cui costruzione contribuirono lavoratori giunti da varie parti della Jugoslavia, di lingua serbo-croata e macedone. Una città che partì da zero, in un'area rurale prevalentemente composta da radure e campi, e, ad eccezione del quartiere storico di Salcano, ben pochi edifici (qualche fattoria), bensì molte tombe, ovvero quelle del vecchio cimitero di Gorizia (1880-1916). Furono dunque costruiti edifici residenziali popolari, locali amministrativi e create le infrastrutture necessarie, così come scuole, industrie ecc., che servivano alla sua giovane popolazione. I lavori si protrassero fino agli anni '60 e la città raggiunse negli anni successivi il numero di 20 mila abitanti.

La nuova Gorizia si distingueva per i suoi ampi spazi verdi e giardini, secondo il piano urbanistico dell'architetto Edvard Ravnikar, come il grande prato verde al centro della città che rendeva onore alla storia rurale precedente e rimandava al nome sloveno di Piazza Vittoria a Gorizia, ovvero "Travnik", che significa proprio prato, seppure nel caso della città italiana il verde fosse scomparso da molto tempo (Medved, 2018). L'importante stazione ferroviaria della Transalpina rimase in territorio jugoslavo: il confine passava infatti proprio per l'antistante piazza.

Nova Gorica doveva incarnare secondo la visione di Tito la città ideale, simbolo del trionfo dei valori socialisti, in opposizione alla decadenza borghese della controparte italiana goriziana. Non a caso, la via principale (Erjavčeva ulica), su cui vennero installate numerose statue in onore a rappresentanti culturali e intellettuali sloveni, rimase quella già precedentemente esistente che conduceva alla Gorizia italiana, forse nella tacita speranza che un giorno le due città si sarebbero ricongiunte.

1.5 Separazione: identità di frontiera?

Questo confine «antistorico» (Tavano, 1996: 8) ed innaturale, che lacerò l'unità organica del territorio, rappresentò a lungo una sorta di specchio in cui il lato capitalista e quello socialista guardavano uno all'altro, legittimandosi a vicenda proprio nel processo di reciproca opposizione e differenziazione simmetrica. Tuttavia, nonostante le limitazioni alla circolazione e la divisione geopolitica, nonché la contrapposizione dei due blocchi durante gli anni della guerra fredda, nel periodo del secondo dopoguerra e in maniera crescente fino alla fine della Jugoslavia, a Gorizia e a Nova Gorica, forse il primo caso di città divisa post-bellica, si riuscì a preservare comunque quella particolare «cultura di confine» (Martina, 1996: 9), quella caratteristica identità di frontiera dei suoi abitanti.

I primissimi anni dalla divisione videro un regime confinario particolarmente restrittivo, ed una diffidenza fra Italia e Jugoslavia che limitava la circolazione di persone e merci e simboleggiava la contrapposizione ideologica e geopolitica fra i due blocchi creatisi dalla fine della Seconda guerra mondiale. Tale situazione di "invalicabilità" si modificò a partire dagli anni '50, in particolare in seguito all'episodio della cosiddetta "domenica delle scope" (Covaz, 2018) nell'agosto 1950, quando circa 5000 sloveni varcarono la linea del confine. Seppure privi di documenti o lasciapassare, le autorità li lasciarono varcare la frontiera, ed essi si riversarono nei negozi e nei bar di Gorizia, dopo tre anni di assenza, per acquistare merci non disponibili in Jugoslavia, fra cui proprio la scopa in saggina, o anche solo per bersi un caffè espresso.

Negli anni successivi, vennero adottate misure di liberalizzazione della circolazione che resero questo confine molto più poroso e fluido, grazie ad uno speciale lasciapassare, chiamato prepustnica in sloveno e propustnica in croato, istituito nel 1955. Ciò consentiva agli abitanti di entrambe le aree di confine di attraversare i valichi secondari e di muoversi liberamente in una fascia di territorio di 10 km dell'altro paese, per un certo numero di volte al mese. Gli italiani si recavano in Jugoslavia (detta semplicemente "Jugo") soprattutto per comprare carne, sigarette e fare il pieno di benzina, mentre gli sloveni compravano vestiti, caffè e beni di prima necessità. Non deve sorprendere come tale condizione favorì fertili attività di contrabbando su entrambi i lati della frontiera, come si può scoprire visitando l'ex ufficio della polizia di frontiera al valico del Rafut, trasformato da qualche anno nel piccolo museo del contrabbando. Fra i beni di consumo che venivano smerciati illegalmente troviamo così sigarette, detersivi, dischi, scarpe, ecc.

In tale contesto, la libertà di movimento attraverso i valichi primari e secondari si contrapponeva alla situazione di controllo nei territori e nei sentieri di confine delle zone montane, collinari e rurali prive di posti di controllo ufficiali, presidiate da guardie provenienti da altre zone della Jugoslavia, che non avevano una connessione con il territorio e dunque meno sensibili alle questioni e ai bisogni transfrontalieri degli abitanti.

1.6 Il momento tardo-socialista e post-socialista della Jugoslavia

In generale, è possibile affermare come il confine fra Gorizia e Nova Gorica sia rimasto in quegli anni altamente permeabile, in virtù dell'alto grado di flessibilità del regime jugoslavo rispetto ad altri Paesi del blocco dell'Est, che si traduceva anche nell'apertura a turisti provenienti dai Paesi occidentali e alle libertà concesse ai lavoratori transfrontalieri locali.

Nel periodo della liberalizzazione del regime jugoslavo, specialmente negli anni '80, Gorizia divenne, assieme a Trieste, meta privilegiata degli abitanti provenienti da tutta la Jugoslavia, che accorrevano periodicamente a fare shopping in città per la giornata e poi ripartivano, approfittando di uno dei regimi confinari più flessibili che concedeva loro di varcare una vera e propria "porta verso l'Occidente". Inoltre, Nova Gorica si adattò al turismo transfrontaliero puntando soprattutto sui casinò e l'intrattenimento per attirare clienti dal lato italiano.

La guerra dei dieci giorni nel giugno 1991, seguita al referendum sull'indipendenza del dicembre 1990 e alla dichiarazione d'indipendenza della Repubblica slovena (25 giugno), segnò l'inizio della fine della Federazione jugoslava. In quei giorni concitati, i goriziani vissero con grande angoscia il susseguirsi degli eventi bellici, e temettero per i loro vicini, ma anche per sé stessi quando nella serata del 28 giugno, intensi combattimenti scoppiarono fra i carri armati jugoslavi e forze speciali slovene al confine di Rožna Dolina – Casa rossa, concludendosi con un bilancio di quattro morti.

La fase di transizione post-socialista in Slovenia vide un grande sviluppo del commercio transfrontaliero e delle attività turistiche, nonché un ulteriore rinvigorirsi del settore dei casinò limitato in Italia, anche per generare liquidità di capitali nel neonato Stato sloveno (Pillon, 2007). Con il tempo, il flusso transfrontaliero a fini di shopping cambiò direzione, divenendo molto più prevalente quello degli italiani verso la Slovenia, in virtù dei prezzi sempre convenienti. Nel 1998, si giunse alla stipula del cosiddetto Patto transfrontaliero, ridenominato poi Protocollo di Collaborazione, volto a favorire lo scambio di informazione e il coordinamento di attività congiunte fra le due città.

Nel 2004, la Slovenia entrò ufficialmente a far parte dell'Unione Europea, un fatto a cui seguì poi l'ingresso all'area Schengen a fine 2007, con lo smantellamento delle postazioni di controllo al confine e la libera circolazione. Ciò consentì lo stabilirsi di una conurbazione transfrontaliera e la

possibilità di beneficiare di opportunità rilevanti a livello territoriale per migliorare la vita dei cittadini di entrambe le parti del confine: fu in tale contesto che vennero sviluppati piani di sviluppo della cooperazione territoriale transfrontaliera fra Gorizia e Nova Gorica per potenziare al massimo l'integrazione delle due comunità (Cimadomo, 2015). Nel 2010, le municipalità di Gorizia e Nova Gorica (assieme a quella di Šempeter-Vrtojba, sul lato sloveno) hanno dato avvio alla richiesta di istituire un gruppo europeo di cooperazione territoriale (GECT GO), finanziato e promosso dalle politiche europee.

Nel 2017, le due città hanno iniziato a collaborare al progetto del titolo congiunto di Capitale Europea della Cultura 2025: degli sforzi che hanno ottenuto i loro frutti il 18 dicembre 2020, quando, nella piazza Transalpina, in un contesto di rinnovata limitazione alla circolazione fra le due città a causa della seconda ondata dell'epidemia da covid-19, i due sindaci hanno celebrato la vittoria, aprendo la strada ad una nuova fase della collaborazione transfrontaliera fra queste due città.

1.7 Mediazione tra territori oltre le frontiere

Non sono mancati momenti e attori di un percorso di riavvicinamento, come, ad esempio[3], Darko Bratina o l'Istituto per gli Incontri Mitteleuropeo. Il primo, figlio della parte slovena, si avviò ad una carriera nazionale come docente e studioso di sociologia e critico cinematografico, per poi concentrarsi sul territorio, sia a livello universitario che nella società civile fondando un'associazione culturale, il Kinoatelje, tutt'ora estremamente attivo nella progettazione culturale e promozione di attività cinematografiche. Nel 1992 divenne il primo senatore goriziano di lingua slovena, con appoggio anche da parte italiana, nella quale colleghi e amici, di partiti diversi, contribuirono alla sua elezione (Kinoatelje, 2019). La sua visione fu quella di una graduale unificazione amministrativa e infrastrutturale di Gorizia e Nova Gorica (Apuzzo, 2008), che seppur non realizzata, ha animato anche un quarto di secolo successivo alla sua scomparsa (1997) il dibattito locale[4].

L'istituto per gli Incontri Mitteleuropeo (ICM), sorto nel 1966 su iniziativa di un gruppo di intellettuali, amministratori pubblici ed imprenditori legati al Centro culturale "Stella Matutina" dei Padri Gesuiti, al Centro Studi "Sen. Antonio Rizzatti" di Gorizia e alla rivista "Iniziativa Isontina", si è caratterizzato per una serie di ampie attività culturali, che costituiscono «istanza, a livello mondiale, che […] si preoccupa affinché l'idea della "Mitteleuropa" non finisca nel dimenticatoio […] lo spirito emergente da quasi tutti i discorsi, dibattiti e relazioni, è uno spirito ecumenico-universalistico […] Dappertutto si parla lodevolmente dei grandi meriti spirituali degli Sloveni, degli Slovacchi, dei Croati, degli Austriaci, degli Italiani, dei Serbi e degli ebrei a favore di una cultura mitteleuropea» (Schwarz, 2001, 16-17).

Gli esempi di attori culturali, che hanno saputo guardare oltre i confini, a Gorizia, sono molteplici, come l'ISIG, le Università di Trieste e Udine, Informest, le biblioteche (sia quelle di Gorizia e che quella a Nova Gorica): ciascuno di questi meriterebbero uno o più volumi; referenti di qualcuno di questi stakeholder sarà oggetto di intervista nel nostro contributo.

Un ultimo appunto, dal passato di frontiera (nel senso di passaggio e non di divisione), prima di arrivare all'"imminente presente" di Gorizia 2025, è quello della città come antesignana di un movimento psichiatrico e culturale che ha cambiato radicalmente la struttura al servizio di cura mentale della persona: la prima esperienza come direttore di ospedale psichiatrico di Franco Basaglia. Rappresenta un importante momento di mediazione, tra la psichiatria e la psicoanalisi (Realdon, 1990), convergenza poi tra la psicoterapia di ispirazione psicoanalitica e le prime realizzazioni della pedagogia e della psicoterapia di gruppo. Dalle testimonianze di amici e colleghi emerge come i primi tentativi di Basaglia erano quelli del superamento di diversi confini (fisici dentro le istituzioni, organizzativi-politici e mentali nei medici e negli amministratori, nella cultura sociale) e della

creazione di un territorio nuovo per la terapia dentro e con la società (Bollorino, Attolini, 2018). Mediazione tra territori e passaggi di frontiere che vengono attribuiti, in maniera più o meno esplicita, allo spirito storico e culturale di Gorizia (Realdon, 1990).

2. Le premesse concrete di GO! 2025: obiettivi e indicatori

2.1 Gli obiettivi

Leggendo il volume GO2025 di presentazione del progetto di candidatura di Nova Gorica – Gorizia come capitale della cultura europea, emergono almeno quattro direttrici convergenti: 1) il passato storico culturale che unisce e intreccia; 2) il confine come opportunità per costruire insieme; 3) l'Europa; 4) il futuro.

La visione, espressa sin dalle prime pagine è quella di «città europea transnazionale, un luogo dove le persone e le idee sono apprezzate e rispettate indipendentemente dal loro background culturale, nazionale, linguistico o di qualsiasi altro tipo» (3; trad. aut.). La missione transfrontaliera, che ha risentito almeno nei passi preliminari delle chiusure legate al Covid-19, si basa sulle informazioni raccolte, in Italia e Slovenia, attraverso un sondaggio digitale, rivolto alle associazioni culturali, e incontri con le istituzioni culturali, le cui domande esplorative hanno riguardato «quello di cui c'è bisogno per far crescere un pubblico transfrontaliero» (3; trad. aut.). Su questa base i proponenti hanno lavorato con entrambe le amministrazioni comunali per una strategia a lungo termine, concetto ripetuto ben sedici volte nel testo.

Riportiamo gli obiettivi strategici per Nova Gorica, con i relativi obiettivi di confine (nella tabella, vi sono anche i potenziali benefici e da quale attività verranno concretizzati):

- un importante centro culturale e creativo con un sistema condiviso per la produzione culturale transfrontaliera

- rivitalizzare i siti del patrimonio culturale affinché la cultura possa diventare una forza per lo sviluppo e la modernizzazione del patrimonio transfrontaliero

- un forte modello di turismo culturale per la regione con un condiviso marchio di conurbazione

- Nova Gorica città innovativa dove la cultura diventi la forza principale per lo sviluppo dell'area di confine

- Nova Gorica città europea per una conurbazione europea.

È intenzione dei proponenti che questi obiettivi si traducano in una strategia di lungo periodo (come già evidenziato, una delle parole chiave del progetto) verso «una conurbazione transfrontaliera, una città verde, vitale, sostenibile, aperta all'Europa e al mondo, dinamica e con spirito imprenditoriale. Una città che si qualifichi nel tempo come piacevole, felice e creativa per i suoi cittadini e punto di riferimento per la solidarietà oltre ogni confine» (5; trad. aut.). La condivisione di questi obiettivi è avvenuta attraverso un processo partecipato che ha coinvolto le amministrazioni di 13 comuni sloveni dell'area e 27 della provincia di Gorizia, gli stakeholder del settore economico, incluso obiettivi già esistenti in altre linee di progetto per lo sviluppo del territorio e collegato GO!2025 con il programma per le città pilota di Agenda 21, nelle quali rientra Nova Gorica.

Attraverso questo intreccio di progettualità, intenti e attori si vuole invertire la rotta del degrado economico (sintesi della tabella 6):

- attivando un nuovo ecosistema culturale che si poggia sui valori di uno sviluppo urbano con una nuova forma di quartieri, attraverso la conurbazione contesto della cittadinanza europea che accresca la consapevolezza di una cultura elemento catalizzatore, in uno sfondo dal profilo internazionale, multilinguistico, innovativo con un pensiero originale;

- per arrivare nel 2025 con una strategia concreta di sviluppo urbano, culturale transfrontaliero, di supporto a piani di sviluppo regionale e relativi bandi internazionali, di sviluppo del turismo e di un unico marchio identificativo per le città;

- con l'eredità (impatto a lungo termine) di una città europea transfrontaliera costituita da Nova Gorica e Gorizia, verde, vivace e con un'alta qualità della vita, innovativa e con uno spirito imprenditoriale (che sono anche gli obiettivi indicati nella tabella degli indicatori).

In particolare, per l'ultimo obiettivo a lungo termine, si vogliono implementare piattaforme per tutti i tipi di innovazione, unire l'arte con la tecnologia, la cultura e l'economia, e promuovere «l'imprenditorialità culturale con collegamenti europei e internazionali» (7).

2.2 Gli indicatori

Gli indicatori rappresentano qualcosa di estremamente importante in un progetto: sono quello che effettivamente è monitorabile, riconducibile semanticamente a concetti più astratti, e per tanto quello che i proponenti sanno di poter mettere sul tavolo come risultato tangibile e allo stesso tempo significativo dello spirito della proposta. Le aree degli indicatori, per ogni obiettivo sono così suddivise: cultura, sociale, economica e sviluppo urbano. Nel contesto del nostro contributo, semplifichiamo la tabella di GO! 2025 concentrandoci sulle prime due aree (che enucleano i rispettivi obiettivi specifici culturali e sociali) nella tabella sottostante.

Obiettivo 1	**Nova Gorica e Gorizia – una città transfrontaliera europea**	
Aree	Obiettivi specifici	Indicatori
Cultura	Stabilire un ecosistema culturale transfrontaliero nelle due città	Aumento: - istituzioni culturali che partecipano al GO! 2025 - partenariati transfrontalieri, coproduzioni e collaborazioni per eventi culturali- partecipazione transfrontaliera agli eventi - partecipazione congiunta delle due città in reti e progetti europei (la Rete di città)
Sociale	Promuovere un ambiente multiculturale	Aumento: - multilinguismo (cioè sloveni che parlano italiano, italiani che parlano sloveno, abitanti che parlano più di due lingue) - attività culturali che favoriscono il multilinguismo - eventi che evidenziano gli aspetti comuni delle culture, del patrimonio e della storia europea - eventi che promuovono la diversità culturale, il dialogo e la comprensione reciproca tra i cittadini europei
Obiettivo 2	**Una città verde e vivace, con un'alta qualità della vita**	
Cultura	Migliorare la vivacità culturale del territorio	Aumento: - eventi culturali transfrontalieri e del numero di visitatori - livelli di soddisfazione
Sociale	Ridurre l'invecchiamento	Aumento: - percorsi di carriera e di orientamento per i giovani nel campo della cultura - tirocini/stage nel campo della cultura - nuovi residenti nella zona Riduzione del divario rispetto alla media nazionale dell'età

	demografico e la fuga di cervelli	
Obiettivo 3	**Una città innovativa con uno spirito imprenditoriale**	
	Aumentare la capacità di cooperazione transfrontaliera	Aumento: - coproduzioni transfrontaliere e intersettoriali per eventi culturali - partenariati tra istituzioni educative, associazioni culturali associazioni e settore economico - capacità del settore culturale di accedere a finanziamenti da internazionali e da fonti private - bilancio complessivo della cultura
	Promuoverela partecipazionee l'inclusione	Aumento: - nuove associazioni e ONG - membri delle associazioni e delle ONG, specialmente nella fascia d'età 15-25)- attività/eventi culturali volti a includere gruppi emarginati - reti comunitarie innovative - accessibilità dei luoghi e degli spazi culturali (spazi senza confini)Diminuzione del divario digitale determinato da condizioni socio-economiche e dall'età

Tab 1. Sintesi indicatori culturali e sociali per obiettivi

Tra gli indicatori, oltre ai temi della transfrontalierità di Nova Gorica e Gorizia che idealmente convergono in unica entità, e del multilinguismo, c'è una particolare attenzione ai giovani e agli strumenti per il loro *empowerment*, per ringiovanire anche la parte italiana e per ridurre l'emigrazione dei talenti. In questo, un ruolo importante lo giocano gli indicatori economici e di sviluppo urbano, che riportiamo di seguito, in estrema sintesi.

Indicatori economici:

- aumento del turismo e di nuove forme sostenibili, di fruitori di musei ed eventi culturali;

- nuove industrie creative e soluzioni tecnologiche sostenibili offerte da aziende locali;

- miglioramento dei salari, nuovi lavori creativi e basati sulla conoscenza;

- valorizzazione del lavoro creativo e della conoscenza, aumento del PIL regionale dalle industrie hi-tech e della mobilità elettrica;

- riduzione dell'inquinamento e dell'impatto ambientale;

Indicatori dello sviluppo urbano:

- aumento della viabilità sostenibile transfrontaliera, dei collegamenti pubblici tra aree suburbane e centri cittadini, rivitalizzazione delle zone degradate;

- rinnovamento ed incremento delle attività nei siti del patrimonio;

- numerosi cittadini raggiunti con una connessione gratuita transfrontaliera;

- incremento dei veicoli a zero emissioni, di smart grid e di progetti pilota per lo sviluppo urbano.

Muovendoci così dagli indicatori, parte finale e concreta della proposta, possiamo così rappresentarci il macrobiettivo di GO! 2025: valorizzare la cultura europea transfrontaliera e multilinguistica nel

fare sistema, sfruttando azioni e mezzi con un basso impatto ambientale, per rendere il territorio unito da una rete trasversale di trasporti e imprese innovative e sostenibili, premianti il contributo creativo e di conoscenze dei giovani, che renda il territorio ecocompatibile, vivace e con ottimi standard di vita.

Un ruolo estremamente importante viene occupato dalla diversità linguistica intesa come risorsa originaria del territorio, intrecciata alla storia squisitamente multietnica del passato goriziano (nella sua accezione geograficamente ampia): in tale contesto, si rimarca la volontà di fornire al pubblico prodotti culturali multilingui, facenti uso da un lato delle lingue tradizionalmente parlate nell'area, ovvero italiano, sloveno e friulano, e dall'altro anche di quelle di più recente immigrazione, ovvero serbo-croato, albanese, cinese, ed altre. Viene sottolineata dunque la volontà di rendere le lingue un veicolo di scambio culturale, in linea con le pratiche locali di multilinguismo a livello storico, migliorando la comprensione reciproca fra le comunità e creando le condizioni per l'affermazione di un'identità locale, in senso sovranazionale, e dunque per questo decisamente europea.

3. Le testimonianze dei protagonisti

3.1 Le interviste

Dopo il lavoro di raccolta e analisi documentale, sul passato di Gorizia, sul presente della proposta GO! 2025, attraverso una serie di interviste rivolte a testimoni privilegiati, ci siamo rivolti anche al futuro, agli scenari, sul lungo periodo – *leimotiv* della proposta – che Nova Gorica – Gorizia Capitale europea della cultura potrebbe attivare. Abbiamo pertanto intervistato:

- la direttrice artistica di GO! 2025, Neda Rusjan Bric (in presenza in inglese) ed uno dei coordinatori per conto dell'ISIG, Lorenzo De Sabbata (online in italiano);

- il sindaco di Nova Gorica, Klemen Miklavič (via mail in inglese), e di Gorizia, Rodolfo Ziberna (in presenza in italiano); online in italiano, la delegata d'Ateneo su Gorizia dell'Università di Trieste, Sara Tonolo, e dell'Università di Udine, Nicoletta Vasta, ed online in inglese il vicerettore dell'Università di Nova Gorica, Franko Mladen.

- in presenza in italiano, due intellettuali, una di parte di slovena, Anja Medved, regista di documentari storici, e Fulvio Salimeni, professore di Storia contemporanea, presso la sede di Gorizia per l'Università di Udine, e presidente ICM.

Le domande per tutti sono state le seguenti, tranne quelle via mail destinate al sindaco di Nova Gorica:

1. Come è nata l'idea di GO! 2025? Qual è stata la genesi del progetto di candidatura congiunta?
2. Quali ostacoli ha dovuto affrontare?
3. Come è stata accolta dalla cittadinanza?
4. Quali possono essere le ricadute più estese sul territorio regionale di entrambi i paesi?
5. Come viene percepita ora la candidatura congiunta, dopo la sua vittoria?
6. Quali ricadute al di fuori della proposta pubblicata?
7. Come può evolversi la questione del multilinguismo?
8. Quali istituzioni, enti o organizzazioni potranno procedere uniti dopo il progetto?
9. Qualcosa di importante da dire e che le domande poste non hanno dato l'opportunità di farlo?

Mentre al Sindaco di Nova Gorica, che siamo riusciti a contattare solo via mail e in ristrettezza di tempi, abbiamo sottoposto il quesito 1, 2, 4 e una sintesi della 6 e della 8: "Quali pensa che saranno gli effetti a lungo termine della CEC 2025 (dopo il 2026)"?

Dalle risposte si delinea uno scenario di un *mileu* fertile di idee e cultura sul quale il progetto può radicarsi e crescere. Lo scenario di uno sviluppo futuro, anche oltre il 2025, trova linfa vitale nel passato storico, geopolitco, culturale, linguistico e identitario del territorio. Importante il ruolo della società civile e del Terzo settore culturale:

- il progetto nasce dal basso, corroborato da una pronta adesione amministrativa, solida anche nel cambiamento dei vertici, sia dello stesso colore (Gorizia) ma anche opposto (Nova Gorica);

- nel segno di una continuità, che lascia ben sperare nella capacità di oltrepassare gli ostacoli emersi con ricadute sul lungo periodo;

- non solo per le due Gorizie, ma in un territorio immaginato da Lubiana a Venezia, nel quale le associazioni culturali anche piccole, trovano il loro empowerment, in rete e nelle competenze, per una sostenibilità stessa del progetto attraverso una progettazione europea anche di importante cabotaggio.

Dalle risposte traspare una grande disponibilità da tutti gli attori contattati, una grande visione, con al centro una solidità progettuale e ai bordi peculiarità diverse e arricchenti, come l'attenzione alle altre comunità sul territorio, oltre le tre di Gorizia, Nova Goriza e la parte slovena a Gorizia.

Non potendo, nell'economia del testo, riportare tutte le risposte per intero, abbiamo raccolto il contenuto emerso nelle seguenti parti:

3.1 Dalle azioni anticipatorie alla genesi

3.2 Multilinguismo locale del passato. Superamento delle barriere linguistiche

3.3 Memorie e rappresentazioni

3.4 Dagli ostacoli del presente alle sfide del futuro

3.1 Dalle azioni anticipatorie alla genesi

Già negli anni '60, in un'Europa divisa tra Est e Ovest dalla cortina di ferro e in piena guerra fredda, i sindaci di Gorizia, Michele Martina, e di Nova Gorica, Jožko Štrukelj, di due anni più giovane del primo, si conoscevano per i trascorsi in comune presso lo stesso liceo. Si attivò così un proficuo dialogo che sfociò il 17 novembre 1965 nella prima riunione in Europa di due sindaci, con Giunte comunali annesse, di due città separate dalla Cortina di ferro.

L'anno successivo veniva fondato, anche su istanza del sindaco Martina, l'Istituto di incontri mitteleuropei: al suo primo convegno, nella sua prolusione inaugurale Ungaretti evocò come fosse nella stessa terra a combattere cinquant'anni prima. «Ricordava che i commilitoni avevano fatto il loro dovere, ma hanno combattuto senza odio, avversari ma non nemici, fratelli che condividevano la comune sofferenza e orrori della guerra [...] E quindi era una guerra combattuta senza odio». Ci fu un'«ovazione del pubblico a un discorso contrastante la retorica della guerra» (Salimbeni).

Un decisivo balzo in avanti avvenne, secondo l'attuale sindaco di Nova Gorica, Miklavič, negli «anni successivi all'indipendenza slovena e l'avvicinamento all'adesione all'UE» che «hanno visto un processo di reintegrazione e riconciliazione. La vita e il ritmo quotidiano delle persone si intrecciarono sempre più e lentamente le due città iniziarono a formare un'area urbana comune». Infatti, oggi i giovani non dicono «vado in Slovenia, come noi un tempo dicevamo vado in Jugoslavia

prima e in Slovenia poi, ma dicono vado a…» (indicando il nome del posto), riporta il sindaco di Gorizia, Ziberna. Inoltre, aggiunge che esistono una serie di iniziative economiche (Zona economica speciale europea – ZESE) e logistiche (Zona logistica semplificata rafforzata – ZLSR) che integrano il processo culturale e politico con dinamiche di scambio e dei trasporti.

Il clima culturale che si è, così, attivato ha contaminato l'immaginario e l'industria culturale, fino a veri e propri prodotti avveniristici rispetto a GO! 2025, come l'opera di Anja Medved, del 2004, "La città sottratta" che si chiude con le parole di un giornalista sloveno: «Questa città ha un esercizio da fare: come collegare due velocità in una» (dall'intervista alla regista stessa).

In questo clima favorevole, serviva l'evento scatenante. Quattro anni fa Bric – allora direttrice del Teatro SNG Nova Gorica – ed altre persone pensarono ad una candidatura congiunta di Nova Gorica e Gorizia come capitale europea della cultura. Assieme ad Igor Devetak – dal 2019 direttore del Primorski dnevnik, quotidiano degli sloveni in Italia con sede a Trieste – si recò dall'allora sindaco di Gorizia per proporre l'idea. Romoli, uscendo dal suo ruolo amministrativo, condivise la proposta con il candidato in pectore Ziberna, con un esito assolutamente positivo. Un elemento ripetuto è che Nova Gorica da sola, per la parte monumentale e storica nella parte di Stara Gorica (Gorizia), non avrebbe potuto farcela. Allora sei persone, collegate a Ong, università e istituzioni hanno immediatamente iniziato a riflettere sulla fattibilità. Al gruppo di lavoro, due anni fa, si è aggiunta Vesna Humar, che ha lavorato come coordinatrice per Nova Gorica alla seconda parte della candidatura.

Sono stati coinvolti esperti di diversi settori, fatte delle candidature aperte e l'idea è stata presentata a stakeholder in entrambe le città. «L'obiettivo è quello di diventare una buona pratica-esperienza per altre aree di confine. Già raggiunto, perché vengono da altre città di confini europei per vedere com'è realmente» (da intervista a Bric).

3.2 Multilinguismo locale del passato. Superamento delle barriere linguistiche

Uno degli aspetti salienti che emerge dal programma è l'intento (e l'auspicio) di rendere le lingue locali ciò che rappresentavano in passato, ovvero elementi intrinseci di quel terreno fertile che favoriva l'arricchimento ed avvicinamento culturale reciproci, essendo esse comprese almeno passivamente dalla maggior parte degli abitanti, e libere da qualsiasi implicazione o manipolazione politica legata alle pagine più difficili dell'ultimo secolo di storia di questo confine. La candidatura congiunta può pertanto rappresentare un ulteriore incoraggiamento al rispetto della diversità linguistica e culturale caratterizzante i territori di confine, condizione che può garantire nuove forme di multilinguismo nonché una genuina apertura per raccogliere le sfide dell'integrazione di nuove identità culturali, che costituisce una delle più grandi prove del presente.

Per quanto riguarda le lingue nello specifico, dal momento che gli abitanti di Nova Gorica per la maggior parte dimostrano già una grande padronanza della lingua italiana, uno degli obiettivi principali sarebbe quello di incrementare la conoscenza dello sloveno nella popolazione italiana, grazie alla promozione di nuovi corsi mirati, «programmi di scambio per gli studenti» (De Sabbata), e ad una nuova sensibilità verso il vicino. In tale contesto, una funzione fondamentale viene giocata dalla comunità slovena in Italia, che funge come ponte fra i due lati del confine.

Su questo versante, un gioco importante lo possono giocare le università, quella di Udine da tempo impegnata su Gorizia con corsi inerenti alle relazioni, alla comunicazione e alle lingue, quella di Trieste, con il corso mirato alle relazioni internazionali, e quella di Nova Gorica, dove al suo interno già convogliano elementi di multilinguismo negli stessi docenti, per la maggior parte sloveni, ma che parlano anche l'italiano.

Secondo la prof. Vasta, «non si può prescindere dalla multiculturalità. Se la sensibilizzazione alle differenze linguistica si accosta a quelle culturali allora porta lontano» sui temi della tolleranza, del rispetto della diversità e dell'accoglienza. La prof. Tonolo auspica «una lingua franca con cui comunicare» e fa riferimento al master congiunto di Udine e Trieste in giornalismo internazionale, dove i docenti ne sarebbero già in possesso. L'esperienza del vicerettore dell'Università di Nova Gorica Mladen Franko è costellata dal multilinguismo, non solo italiano e sloveno, ma anche friulano e ovviamente inglese, per ragioni familiari, ricordi di infanzia e professionali. La prof.ssa Vasta, inoltre, esprime ottimismo nel poter usare le risorse dipartimentali anche per attivare corsi per lo sloveno e vede nella conoscenza delle lingue «la cifra del futuro e dell'integrazione europea».

3.3 Marginalità e identità di confine di Nova Gorica e Gorizia: differenza rispetto a Lubiana e Roma

Dalle esperienze dei principali attori locali uniti nel programmare il futuro di queste due città emerge la consapevolezza di un posizionamento "marginale" di Gorizia e Nova Gorica in relazione al "centro", sia per quanto riguarda l'Italia che la Slovenia. Le persone di confine sentono che la loro specificità e particolarità non è stata mai (e non viene ancora) abbastanza valorizzata da Roma e Lubiana, non essendoci una sensibilità verso le identità transfrontaliere, dal momento che lo Stato-nazionale svolge una funzione centralizzante ed in un certo senso "omogeneizzante", livellando le differenze. Questo atteggiamento problematico da parte delle capitali Roma e Lubiana è emerso in maniera esemplare durante l'epidemia da Covid, quando sono state imposte delle restrizioni alla libera circolazione delle persone da una parte all'altra del confine.

Su questo convergono le parole dei due sindaci: «La pandemia ci ha detto ancora una volta che le politiche e le misure di Lubiana e Roma non sono sensibili ai bisogni locali, e che i decisori lì troppo spesso ignorano la realtà di una città. Le due Gorizie possono servire da laboratorio per sviluppare un modello che può essere utilizzato per altre regioni transfrontaliere europee» (Miklavič); «La nostra ricchezza è la sommatoria di due identità diverse. Due terre ai margini che hanno la possibilità di costruire qualcosa di importante» (Ziberna).

Paradossalmente, forse proprio questa nuova divisione pandemica, con l'erezione di nuove barriere divisorie inimmaginabili dal tempo dell'ingresso della Slovenia nel regime di Schengen nel 2007, potrebbe aver favorito la vincita del titolo durante il pieno della seconda ondata della pandemia, grazie anche alla visibilità della notizia dei nuovi confini sui media internazionali nella primavera del 2020.

3.4 Memorie e rappresentazioni

Nessuno degli attori in gioco ritiene sia possibile giungere all'affermazione di una memoria unica sugli eventi del '900 che hanno segnato la storia di questo confine: tuttavia, si ribadisce la volontà di poter superare le divisioni e i pregiudizi, puntando ad un futuro segnato da cooperazione su vari livelli, e alla creazione di un nuovo capitolo della storia comune. Non si vuole in generale puntare ad un'identità unica che rappresenti entrambe le città, bensì valorizzare la diversità delle componenti identitarie relative alle comunità presenti. Anche in relazione all'interpretazione della storia recente, la volontà è quella di lasciare sì che la storia del confine venga presentata attraverso visioni multiple, e non sempre coincidenti una con l'altra. Su questo binario dei ricordi nascono le opportunità pensate per i visitatori su «come lungo il confine, dopo le due guerre, può venire interpretata la storia dalla parte slovena e dalla parte italiana» (Bric).

Sui ricordi divisi hanno anche in passato già lavorato in ambito culturale, come la regista Medved intervistata, che ci riporta un documentario sulle memorie personali del confine: con una «raccolta pubblica di memorie, aperto al confine nella serata del 21 dicembre 2007 [data dell'allargamento dell'area Schengen], abbiamo invitato cittadini di Nova Gorica e Gorizia, intervistato persone del loro

ricordo di confine e costruito la base per un archivio di memorie congiunte». Medved è ben conscia delle differenze: «è importante parlare della memoria di questo territorio di confine che può parlare a tutti, ma forse non è possibile [di una memoria], perché ogni identità ha il suo protagonista. Abbiamo cercato di aggiungere uno spazio comune, in mezzo, una terza via non esclusiva, uno spazio spirituale [...] L'idea è che possa diventare un album di famiglia della città, in divenire come altri album di famiglia. E lì capire che siamo uguali, nonostante la storia apra memorie diverse. L'archivio può permettere una diversa narrazione che può avere diversa storia con diversi protagonisti in un sistema non gerarchico che può parlare a tutti, piccole storie di vita quotidiana [...] Nel programma di GO! 2025 hanno messo questo progetto: un'ambulanza che va a visitare villaggi di confine invitando le persone a portare documenti della memoria visiva che colleghi la loro famiglia alla storia e le memorie di famiglia collegate alla fotografia».

3.5 Dagli ostacoli del presente alle sfide del futuro

Uno degli obiettivi dichiarati è quello di riuscire a creare un modello di cooperazione, di "buona pratica" fra le due città che possa poi essere "esportato" anche in altre zone d'Europa, in altre aree transfrontaliere. All'interno delle buone pratiche vi sono le soluzione dei punti di debolezza in una direzione trasformativa del territorio, per renderlo maggiormente inclusivo, giovane, sostenibile, interconnesso e green.

Tra le principali sfide iniziali, per Neda, il vivere «in una città che era percepita unita e poi nuovamente divisa dal Covid: due città con completamente diverse amministrazioni; due differenti culture; differenti sistemi (anche di flussi economici)». Per la direttrice artistica del progetto, «uno dei grossi problemi sono le lingue. È veramente necessario che ci comprendiamo e noi dobbiamo parlare entrambe le lingue. Non vedo perché il bilinguismo debba essere ora un problema se prima della Prima guerra parlavamo quattro lingue». Se la lingua è stato uno dei primi ostacoli culturali, superabile attraverso l'esperienza nella progettazione internazionale dell'ISIG, secondo De Sabbata da superare erano due idee: una candidatura a capitale della cultura europea deve rappresentare il superamento di sfide-problematiche nel territorio, anziché essere vista come l'opportunità di una semplice vetrina sul territorio e/o di un finanziamento per continuare a riprodurre le stesse proposte culturali che si sono riprodotte nel tempo. Per cui il percorso è andato dall'acquisizione di fiducia alla condivisione del concetto che: «non basta ripetere, magari ampliata, un'offerta culturale che già c'è, ma bisogna creare qualcosa di unico, di specifico per la Capitale europea della cultura».

Quello che questo progetto vuole lasciare è l'«empowerment delle persone di entrambe le parti» (Bric) che, nei confronti della progettazione europea, anche se di piccole conoscenze, impareranno il processo e acquisiranno la rete di possibili partner. Questo in un orizzonte non solo estremamente sensibile a ricomporre la disequità generazionale, ma anche all'inclusione delle differenze: «si tratta anche di rendersi conto del fatto che il contesto socioculturale è cambiato, che esistono altre comunità importanti numericamente in entrambe le aree o comuni, che anche queste altre comunità hanno altrettanti diritti di produzione e fruizione culturale e che la loro produzione e fruizione culturale possono arricchire l'offerta facendola effettivamente diventare un po' meno localista» (De Sabbata). Ciò che bisognerà fare è un'intensa e approfondita campagna di comunicazione, per far conoscere le opportunità a tutti delle offerte legate alle attività per e verso la Capitale europea della cultura.

Infine, le ricadute turistiche non sarebbero soltanto su Gorizia, Nova Gorica e dintorni, ma gli organizzatori auspicano che questo sviluppi l'attrattività di un'area più vasta, considerata la possibile mobilità da Lubjana a Venezia: i visitatori potrebbe fruire degli eventi della Capitale culturale europea in determinate fasce pomeridiane o serali, sostare fuori Gorizia, viaggiare il resto del tempo e scegliere, considerata la vicinanza di molte attrazioni e possibilità, di sostare più a lungo.

4. Apertura conclusiva

Le conclusioni di un testo rappresentano un confine. Ma la storia, i suoi protagonisti, come il confronto documentale e le interviste condotte, raffigurano due città, Gorizia e Nova Gorica, emblema insieme di come la parola confine implichi inesorabilmente il suo stesso superamento. Per cui anziché porre un paragrafo che chiuda questo lavoro d'indagine su un percorso ancora aperto, che di fatto è, dal tempo iniziale (quattro anni fa), a metà strada della sua realizzazione, troviamo più appropriato un ultimo paragrafo di apertura propositiva anziché di chiusura.

Qualcosa di grandioso è stato fatto, partendo dalla lungimiranza proattiva di un piccolo gruppo di persone. Questi gli elementi emersi che hanno reso possibile questo successo, che ci sentiamo di definire senza precedenti: la percezione che l'espressione materiale della cultura storica e artistica fosse su Gorizia; l'immaginario di un orizzonte condiviso, di un fiume che non separa le due città, ma le lambisce entrambe dalla stessa parte, per cui elemento di affinità e continuità; la storia e la cultura del territorio e delle sue identità; l'idea che una candidatura congiunta potesse portare un valore aggiunto; un serio lavoro di ricerca; enormi esperienze e professionalità coinvolte; l'alleanza istituzionale e la cooperazione transfrontaliera.

Se le diverse lingue (dove a queste si associano identità e culture) coinvolte rappresentano i punti cardinali di questo percorso, auspichiamo che la stella polare della sua concretizzazione possa essere l'inclusività. Come evidenziato in un'intervista: diverse sono le comunità (e con esse associazioni e persone) da poter coinvolgere; la più estesa partecipazione rappresenterebbe un ulteriore valore aggiunto, impedendo il rischio di autorefenzialità sul confine stesso, ammonimento ricevuto tra l'altro nella prima fase di valutazione del progetto.

La proposta che ci sentiamo di suggerire, per raggiungere il coinvolgimento più soddisfacente è quello della "comunicazione partecipativa", che viene utilizzata per passare «da una logica verticale ad una logica orizzontale, dalle proposte a breve termine alle proposte a lungo termine, dai prodotti ai processi; da una prospettiva individuale ad una comunitaria» (Del Valle, 1997) (Buraschi et al. 2017: 17). È alla base della creazione di ecosistemi comunicativi (Martin Bandero, 1999), dove tutti partecipano al cambiamento, anche in chiave culturale per la costruzione di nuove cornici di senso e significato (Nos Aldas, 2007), attraverso un processo di *empowerment* nel quale le persone assumono le capacità e la responsabilità della partecipazione: tutti concetti emersi nel nostro lavoro di ricerca. Non v'è dubbio che Nova Gorica – Gorizia 2025 Capitale europea della cultura sia un enorme successo per il territorio coinvolto, ora, indubbiamente uno dei compiti da portare avanti sarà quello di renderlo di tutto il territorio.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

[*] Seppure il lavoro sia frutto di riflessione comune, le parti *1.1, 1.3, 1.4, 1.5, 1.6, 3.3, 3.4, 3,5* sono da attribuirsi a Giustina Selvelli, le parti *1.2, 1.7, 2, 3.1, 3.2, 3.6 e 4* a Nicola Strizzolo.

Note

[1] Per quanto riguarda la prima, essa include la lingua tedesca, che rivestiva qui un ruolo fondamentale a livello ufficiale durante il periodo asburgico, ed è poi rimasta come retaggio saliente in ambito culturale anche dopo la caduta dell'impero, venendo insegnata a lungo come principale lingua straniera nelle scuole (poi superata dall'inglese); per la famiglia slava si tratta ovviamente dello sloveno, lingua storicamente presente a Gorizia e quella ufficiale in Slovenia, nonché lingua della minoranza slovena in Italia, che si diversifica nei suoi tanti dialetti locali, ma anche del serbo-croato, lingua ufficiale della Jugoslavia che raggiunse questi luoghi grazie alle dinamiche di migrazione interna che coinvolsero i lavoratori provenienti dalle altre repubbliche. In relazione alla famiglia linguistica romanza troviamo l'italiano, ma anche la lingua friulana, nonché il dialetto

locale di origine veneta introdotto attorno al XVI secolo dalle truppe di occupazione della Repubblica di Venezia.

[2] La denominazione sostituì quella di "Regno dei Serbi, Croati e Sloveni" nel 1929.

[3] Specifichiamo, per non fare un torto a nessuno degli esclusi, che sono solo esempi che rappresentano un contesto di protagonisti e attività decisamente più ampio e che la nostra ricostruzione, considerata l'economia del testo, non può avere alcuna presunzione di esaustività descrittiva della realtà.

[4] Cfr. "Gorizia-Nova Gorica. L'idea di città unica divide gli intellettuali". Servizio di Alex Pessotto, nella sezione "Gorizia", de *Il Piccolo*, di giovedì 29 aprile 2021: 21.

Giustina Selvelli, assegnista di ricerca presso il Dipartimento di studi linguistici e culturali comparati dell'Università Ca' Foscari di Venezia, dove ha conseguito il suo Dottorato di ricerca in slavistica, è stata Assistant Professor in antropologia culturale presso l'Università di Nova Gorica, Senior Scientist in multilinguismo presso l'Università di Klagenfurt ed Erasmus Mundus Postdoctoral Fellow presso l'Università di Novi Sad. Ha tenuto insegnamenti e seminari sui temi della sociolinguistica delle minoranze etniche e della globalizzazione presso l'Università di Klagenfurt, il Balkar Institute for Balkan and Black Sea Studies della Yildiz Technical University di Istanbul e all'Università dell'Egeo a Mitilene (Grecia). La sua monografia *The Alphabet of Discord. The Ideologization of Writing Systems on the Balkans since the Breakup of Multiethnic Empires* sarà pubblicata nell'autunno 2021 nella collana Balkan Politics and Society della casa editrice Ibidem (Stuttgart).

Nicola Strizzolo, professore in Sociologia dei processi culturali e comunicativi presso l'Università degli Studi di Udine, è anche professore invitato di Sociologia presso il Seminario interdiocesano San Cromazio e l'Istituto Superiore di Scienze Religiose delle diocesi di Gorizia, Trieste e Udine. Tra le sue numerose pubblicazioni in tema di formazione a distanza, media e devianza, comunicazione e relazioni pubbliche: *La comunicazione eclettica. Le dimensioni comunicative nella web society* (con A. Pocecco e C. Melchior, Franco Angeli 2019); cocuratore di "Spettacolarizzazione della disabilità: media, estetizzazione e riconoscimento", numero 2/2020 della rivista scientifica Salute&Società edita da FrancoAngeli; per le Edizioni Gutenberg è in uscita il volume *Narcisismo 2.0? Tra cultura, comunicazione e web society*.

Il carattere performativo degli oggetti artigianali nei processi di produzione della località. Una "Casa Laboratorio" in Puglia

Fischietti in terracotta, Geppetto artigianato, Matera 2020 (ph. Ciriaca Coretti)

di Angela Cicirelli, Ciriaca Coretti [*]

Premessa

Le considerazioni che seguono prendono spunto dall'editoriale, dal titolo *Il centro in periferia*, pubblicato nel 2108 da Pietro Clemente, sulle pagine della stessa rivista *Dialoghi Mediterranei*, e dedicato alla rete dei piccoli paesi. L'espressione, tratta dal volume di Theodor W. Adorno, *Note per la letteratura. Vol. 2: 1961-1968* (1979), viene utilizzata da Clemente per avviare un discorso sulla periferia reale dei mondi locali che, richiamando i lavori di Alberto Mario Cirese, riprende i concetti di centro e periferia in riferimento ai rapporti tra "cultura egemonica" e "culture subalterne".

Quello che faremo in questa sede è tentare di traslare i due concetti in un contesto più ampio legato ai moderni processi di globalizzazione e promozione della località, in riferimento ai due termini, solo apparentemente contrapposti tra loro, di "globale" e "locale". Nello specifico il testo che segue affronta, da un punto di vista antropologico, i temi della diversità culturale e della valorizzazione del patrimonio immateriale legato ai saperi artigiani, al fine di sottolineare il carattere simbolico e performativo degli oggetti artigianali nei processi di costruzione e promozione della località.

Il caso analizzato riguarda la storia del tradizionale fischietto in terracotta, la "Cola cola", prodotto artigianalmente a Gravina in Puglia da più generazioni della famiglia Loglisci, oggetto eletto nel 2005 a simbolo della città, come si dirà meglio più oltre. Si considera, infine, come a partire dalla già esistente "Casa Laboratorio della Cola cola", l'istituzione di un museo possa dare l'opportunità di far

parte di reti più ampie come, ad esempio, quella dedicata alle Case della Memoria che riunisce oggi, a livello nazionale, le case-museo.

1. Globale e locale: patrimonio e produzione della località

La visione più comune e generalizzata intende il termine "globalizzazione" come sinonimo di omogeneizzazione. Tuttavia, in riferimento alle discipline antropologiche: «ricorriamo al termine per indicare piuttosto una interconnessione più generale, crescente ma internamente molto varia, così come una crescente consapevolezza della umanità e del mondo come qualcosa di unico» (Hannerz, 2001: 8).

La differenza culturale diventa così parte di un mosaico globale di unità più o meno circoscritte. A questo proposito il mass-mediologo Marshall McLuhan (1964) usò negli anni Sessanta la formula di «villaggio globale», in alternativa al concetto di «mosaico culturale», per indicare come le diverse culture siano in realtà interconnesse tra loro e non sempre circoscritte a territori o comunità specifiche; nessuna cultura, infatti, si manifesta come un'entità territoriale dai confini netti e durevoli. Sebbene le radici profonde di una cultura tendano a trovarsi in luoghi e regioni particolari, è anche vero che gli stessi abitanti di quei luoghi vivono esperienze in altri Paesi e continenti, a sempre maggiore distanza. L'incontro tra culture, e la loro interconnessione, è un derivato della mobilità degli stessi esseri umani, ma anche dei significati e delle idee attraverso i media, la scrittura e le diverse forme di rappresentazione.

Zygmunt Bauman (1992) sostiene che «l'idea di *agency* dovrebbe essere collegata non a quella di sistema, bensì a un senso flessibile di habitat, in cui l'agire opera e nello stesso tempo produce» (1992: 190-191). Gli habitat possono ampliarsi o restringersi e possono identificarsi con i singoli individui o con le collettività; in questo caso, l'analisi del processo culturale delle relazioni sociali stabilisce quanto sia condiviso un habitat di significato. In tale contesto le merci diventano significati e forme che veicolano messaggi. Scott Lash e John Urry (1994) scrivono a proposito delle economie contemporanee: «ciò che viene via via maggiormente prodotto, non sono oggetti materiali, ma segni».

In riferimento a tali considerazioni sottolineiamo in questo contesto come gli oggetti artigianali, da un lato, siano espressione di specifiche entità territoriali e collettività culturali e, dall'altro, essi stessi siano sempre più spesso assunti a simboli culturali nel momento in cui si presentano nello scenario globale.

Definire la località è impresa ardua, in quanto non esiste in definitiva un termine che la definisca come forma sociale effettiva. Arjun Appadurai (1996) identifica la località, prima di tutto, nei suoi aspetti relazionali e contestuali piuttosto che spaziali, come insieme di forme particolari di azione, socialità e riproducibilità, come struttura del sentire, proprietà della vita sociale e ideologia della comunità situata: «una struttura del sentire generata da particolari forme di attività intenzionale e che produce tipi peculiari di effetti materiali» (Appadurai, 2011: 235). Alla località lo studioso affianca il termine di vicinato: «i vicinati in questo senso, sono comunità effettive caratterizzate dalla loro concretezza, spaziale o virtuale, e dal loro potenziale di riproduzione sociale» (2011: 229-230). I vicinati sono i contesti all'interno dei quali si genera un'azione sociale dotata di significato e rappresentano i prerequisiti per la produzione di soggetti locali affidabili, intesi come soggetti riconosciuti, nominati e dotati della capacità di agire socialmente all'interno degli stessi vicinati. Succede che, quando i soggetti locali intraprendono le attività sociali di produzione, rappresentazione e riproduzione, essi contribuiscono, anche involontariamente, alla creazione di contesti che possono travalicare i confini stessi, materiali o concettuali, del vicinato, contribuendo a mutamenti, anche minimi, dall'autorappresentazione collettiva. Accade quindi che, mentre i soggetti locali cercano di realizzare il compito di riproduzione del vicinato, nello stesso tempo le circostanze storiche o

ambientali raccolgono il potenziale per la riproduzione di nuovi contesti materiali, sociali e immaginativi. La relazione tra i contesti prodotti dai vicinati e quelli che essi incontrano è in definitiva una questione di rapporti di forza e di gradi diversi di organizzazione e controllo in cui gli specifici spazi e luoghi sono inseriti.

In riferimento a tali considerazioni, sarebbe utile riportare l'esempio della città di Matera dove la riscoperta del territorio oltre i confini regionali, l'interesse mediatico nei confronti della città dovuto alla nomina a Capitale della Cultura Europea nel 2019 e il conseguente aumento dei flussi turistici sono fattori che hanno influito, soprattutto negli ultimi anni, alla nascita di nuove botteghe artigiane, operanti nel settore dell'artigianato artistico e del design, e al moltiplicarsi di nuove competenze artigianali che hanno integrato in molti casi elementi della tradizione culturale del territorio con nuovi materiali e tecniche di lavorazione. Il connubio tra artigianato e turismo può essere considerato un binomio estremamente attuale se si pensa ai processi di innovazione e crescita che caratterizzano oggi i contesti locali e la loro rappresentazione in uno scenario globale che valorizza le differenze.

La produzione della località, in definitiva, è frutto dell'interazione tra uno spazio-tempo localizzato e soggetti locali dotati delle competenze che ne consentono la riproducibilità. Nella produzione della località il tempo e lo spazio vengono socializzati e circoscritti attraverso pratiche consapevoli di rappresentazione, esecuzione e azione. Resta il fatto che la nozione di località rimane un concetto fragile e, allo stesso tempo, transitorio e ciò deriva dal fatto che la sua riproduzione deve tener conto della possibile disgregazione del contesto e della resistenza alla standardizzazione, senza contare le spinte generate dalle organizzazioni gerarchiche più complesse, rappresentate nel nostro caso dalle istituzioni centrali, nazionali e territoriali. La possibilità che la località diventi una struttura del sentire è un processo spesso lento, variabile e indeterminato, condizionato certamente dalle iniziative istituzionali e dalle gerarchie di potere, ma determinato anche dagli attori locali, siano essi operatori culturali o attori-abitanti di un territorio e sarebbe infine un errore demandare la sua produzione esclusivamente agli specialisti.

2. Il carattere performativo degli oggetti artigianali nei processi di promozione della località.

Tra omologazione e localismi si collocano i processi di valorizzazione portati avanti a favore dei patrimoni locali. I fatti locali, oggi, sono dunque pensati, declinati e costruiti come fatti globali-locali; specifiche manifestazioni culturali vengono pensate perché si presentino su uno scenario più ampio, ad esempio quello legato ai mercati turistici o alla comunicazione globale. Il cambiamento di prospettiva, che vedeva i due concetti diametralmente opposti tra loro, ha rivitalizzato elementi culturali marginalizzati, ridando vita a usanze, manifestazioni e oggetti materiali, modificando la percezione delle istituzioni e delle stesse comunità in riferimento al proprio patrimonio culturale, materiale e immateriale e contribuendo a ricostruirne le proprie specificità.

In tale ottica, gli oggetti artigianali sono percepiti dai consumatori come espressione del territorio in cui hanno avuto origine e si caratterizzano pertanto come bene a forte differenziazione. La loro caratterizzazione si basa ingenuamente su concetti quali "autenticità" e "genuinità" e su processi che generano quella che si definisce "produzione della località". Il rispetto di modalità produttive tradizionali garantisce loro l'autenticità, e il legame con il territorio la loro genuinità. A queste si aggiunge il riferimento più o meno esplicito alla memoria culturale dei luoghi attraverso forme e richiami alla tradizione (Lai, 2009: 72-74).

Numerosi oggetti ormai privati del loro contesto originario sono diventati oggi significativi per il loro valore simbolico. Alcuni, legati all'arte popolare del passato, sono giunti fino a noi, perdendo in molti casi la loro originaria destinazione d'uso e assumendo nuovi significati simbolici legati a mutati contesti socioculturali ed economici. Nonostante tutto, molti di questi oggetti rivendicano una forte

continuità con i modi e le forme della tradizione: è il caso, ad esempio, dei marchi da pane o dei fischietti in terracotta. Facendo riferimento, ad esempio, alla produzione artistica artigianale della città di Matera, oggi il *cuccù* (forma dialettale del fischietto in terracotta), insieme al marchio da pane, è presente quasi in ogni casa e molte famiglie materane ne possiedono uno. Fabbricati attualmente in terracotta, in ceramica e in legno, i fischietti e i marchi da pane presentano, nella loro forma contemporanea, una grande varietà di forme e di colori. Ricercati dai visitatori e proposti come souvenir turistici per il loro valore simbolico e il richiamo alla tradizione, sono attualmente realizzati da molti artigiani materani che hanno ripreso a fabbricarli inserendoli nella propria produzione artistica.

Pensando dunque alle produzioni artistiche artigianali attuali, il richiamo alla tradizione e il suo recupero e adattamento hanno favorito il rilancio di un tipo di produzione legata ad alcuni oggetti che altrimenti avrebbero raggiunto, come dice Mario Turci, il loro "punto zero" e che invece grazie anche alla maestria degli artigiani sono entrati oggi a far parte di una nuova quotidianità (Turci, 2009: 27-29). Franco Lai ritiene che negli atti di consumo degli oggetti si esprimano non una, ma diverse intenzionalità. Lai sottolinea come questa tendenza abbia anche alcune implicazioni culturali: per certi aspetti si tratta di una sorta di riscoperta delle produzioni artigianali dovuta, in parte, a una nuova affermazione delle identità culturali locali, in risposta al più generale processo di globalizzazione, e, in parte, alla domanda di un tipo di turismo sempre più legato alle specificità ambientali e culturali. Marchi e autenticazioni appaiono come la risultante, attraverso un vero e proprio processo di produzione della località, di differenti intenzionalità: la creazione di un ideale di identità ricercato in nome delle specificità regionali; il mercato e il turismo come ambiti di affermazione delle identità locali attraverso gli oggetti, simboli naturali di autenticità culturale.

In tale ottica, i marchi, le certificazioni, le garanzie e le autenticazioni da parte di studiosi ed esperti attestano e garantiscono il successo sul mercato degli oggetti artigianali, nello stesso modo in cui le politiche patrimoniali e di valorizzazione concorrono alla costruzione del patrimonio stesso. Lai cerca di definire meglio alcune questioni riferite a questo complesso processo di recupero e valorizzazione dei patrimoni. In particolare, egli sottolinea come le dinamiche politiche, le misure di sviluppo rurale dell'Unione Europea, l'emersione e lo sviluppo dei saperi locali, il cambiamento dei modelli di consumo verso produzioni culturalmente connotate, possono essere tutti interpretati come politiche di «produzione della località» (Lai, 2007: 28-45).

Riporto infine, a tale proposito, l'esempio della Catalogna, uno dei due casi di studio, insieme a quello della città di Matera, indagato durante la mia ricerca di dottorato, dove emerge come, nel caso delle politiche patrimoniali messe in atto dal governo regionale catalano, il processo di valorizzazione, salvaguardia e promozione delle pratiche artigiane sia legato alla riappropriazione e rappresentazione della propria eredità culturale in contrapposizione alle politiche unitarie attuate dallo Stato Nazionale, rendendo manifesto il carattere performativo di tali iniziative patrimoniali. Le politiche di promozione messe in atto a livello istituzionale hanno portato alla creazione del marchio *Empremtes de Catalunya* con lo scopo specifico di promuovere l'autenticità dell'artigianato catalano in contrapposizione alle produzioni artigianali comunemente assimilabili al resto della Spagna, inserendosi all'interno di un processo più ampio di valorizzazione e promozione della cultura materiale e immateriale, condotto in primis dalla *Generalitat de Catalunya* e poi diffusosi in modo capillare nel territorio attraverso i comuni e i musei locali.

3. La *Cola cola* di Gravina in Puglia: la storia dei fratelli Loglisci

Un esempio di processo di costruzione e promozione della località è quello avviato dalla Casa Laboratorio della Cola cola a Gravina in Puglia, che attualmente svolge un ruolo importante nel rimarcare una distinzione culturale locale rappresentata da un oggetto artigianale. La *Cola cola*,

«molto vicino nella forma e nella tecnica alla tradizione dei fischietti popolari»[1] in terracotta, è stata eletta a simbolo della città in anni recenti, nel 2005, quando l'Amministrazione locale, riconoscendo e premiando l'operato artigianale e la produzione di valore culturale dei fratelli Beniamino e Vincenzo Loglisci, ha approvato l'installazione di una grande scultura in resina che riproduce la *Cola cola* nei pressi di una strada principale di ingresso alla città. Decretare un oggetto, come il fischietto in terracotta che, nella sua forma, richiama una gazza ladra, la *cola cola* in dialetto locale, dalle piume dipinte con i colori primari molto accesi (molto simile ai cuccù materani e ai fischietti salentini e rutiglianesi), a simbolo di una intera comunità, non è stata in realtà una decisione unanimemente condivisa in città. La promozione culturale e turistica locale, infatti, pone soprattutto l'attenzione su altri elementi identificativi come il paesaggio e la storia del territorio descrivendo Gravina in Puglia "Città della pietra e dell'acqua" per la gravina e l'habitat rupestre che costeggia l'abitato, così come per le sorgenti naturali d'acqua, collegate dalle fontane e dal ponte dell'acquedotto seicentesco, e per il sito archeologico di Botromagno, che riveste un notevole interesse sul piano scientifico. Gravina in Puglia, inoltre, è nota per aver dato i natali a papa Benedetto XIII, della famiglia ducale degli Orsini, e anche perchè è sede dell'Ente Parco Nazionale dell'Alta Murgia, istituzione che negli ultimi anni è percepita in maniera sempre più crescente dalle comunità a cui appartiene. In ogni caso, pur all'interno di un dibattito acceso e particolarmente controverso a livello cittadino, l'iniziativa dell'Amministrazione Comunale ha fissato anche sul piano istituzionale locale il percorso per la designazione della *Cola cola* a simbolo della città.

Le vicende relative alla rivalutazione della produzione dei Loglisci risalgono, però, agli anni Ottanta del secolo scorso quando, di propria iniziativa, i due artigiani hanno cominciato a partecipare a fiere e mostre tematiche e a mettere a disposizione i loro manufatti per esposizioni museali, facendosi così conoscere soprattutto fuori dal paese d'origine. Artigiani per tradizione e passione, i due fratelli hanno imparato a modellare l'argilla dal nonno paterno e dal padre, continuando negli anni a custodire il sapere legato a tale attività artigianale. Beniamino e Vincenzo, nati fra le due Grandi Guerre da una famiglia di contadini saltuari, in un territorio marginale ed emarginato da tutto il boom economico degli anni Cinquanta e Sessanta del Novecento, sono stati costretti a emigrare per trovare una occupazione che garantisse reddito. Dopo aver lavorato in Germania come metalmeccanici per circa dieci anni, sono tornati per dedicarsi al mestiere di imbianchini e per mantenere attivo, in casa, il laboratorio per la lavorazione dei fischietti.

La casa dei fratelli Loglisci ha una storia particolare perché essa stessa è una sorta di documento storico che aiuta a leggere le vicende di un'epoca e di una vita condotta in ristrettezze economiche in un territorio "periferico" per condizione. La casa si trova nell'ex monastero di Santa Maria delle Domenicane, occupato abusivamente negli anni successivi alla promulgazione delle leggi di soppressione [2], quando i beni ecclesiastici passarono al demanio pubblico. Molte famiglie indigenti popolarono e adibirono le vecchie celle conventuali a propria abitazione, una delle quali fu occupata dai nonni dei fratelli Loglisci. Disposta in sei locali al primo e al secondo piano, la casa ha l'accesso principale nella piazza antistante il sagrato della Concattedrale di Gravina e un balconcino al primo piano, dal quale si gode della visuale di parte della profonda gravina, che costeggia l'abitato, puntellata da grotte e collegata dalle arcate in pietra del maestoso ponte dell'acquedotto. Le altre stanze, invece, hanno finestre e affacci sulle pareti interne del chiostro del complesso monastico, sul quale insistono i resti di balconate e verande arbitrariamente delimitate dagli occupanti. Degli ambienti originari della casa si conserva la camera da letto dove sono esposti solo alcuni pannelli, i quali riportano articoli e fotografie che riguardano Beniamino e Vincenzo. Su una poltroncina è adagiata una chitarra, sul comò una fisarmonica che i due emigranti suonavano per diletto, anche all'estero, in occasioni di matrimoni e feste familiari. Nella sala da pranzo, destinata a sala espositiva già dai fratelli artigiani ormai scomparsi, le scaffalature sono ricolme di oggetti in terracotta dalle forme più svariate. Tre pareti sono dedicate all'esposizione museale e a una grande libreria che conserva riviste, opuscoli museali e documenti della Casa-Laboratorio; accanto alla finestra, invece,

due scaffali ricolmi di oggetti realizzati su commissione e altri destinati alla vendita, che avviene solitamente su un banchetto allestito nella piazza, davanti all'entrata del monastero. Nel vano ingresso, al primo piano, vi sono alcuni arredi domestici e l'accesso alla stanza della cucina, dove avviene la fase di essiccazione dell'argilla e dove sono disposti accuratamente tutti i lavorati grezzi.

Oltre una parete divisoria, in un piccolo ambiente, trova posto il banco da lavoro di Michele con i suoi piccoli attrezzi per definire i dettagli della lavorazione, un lavatoio, un grosso pezzo di argilla conservato con la giusta umidità e una serie di pennelli e colori che Marco utilizza per le decorazioni. Al piano superiore, in un'ala coperta del porticato del monastero, è ammassata ancora qualche catasta di legna da ardere, un paio di banchi da lavoro, un vecchio violino che Beniamino stava cercando di riparare e l'entrata al vano della fornace, ormai spenta e inattiva come tutte le altre del quartiere, destinate per lo più per la cottura di tegole e vasellame. Il piano dedicato alla cottura è inutilizzato e tutto sembra che sia stato lasciato nella stessa posizione in cui si trovava prima che l'ultimo anziano artigiano morisse, ma la bottega non si è fermata e nuove progettualità, familiari prima e poi anche istituzionali, hanno dato forza a questo processo di promozione culturale locale.

Nel 2016 l'intero complesso monastico è stato inglobato in progetti di rigenerazione urbana e, quindi, sottoposto a sgombero, anche se le ultime famiglie hanno lasciato le case occupate nel 2019, per permetterne lavori di ristrutturazione. Nel 2017, per evitare lo "sfratto" e salvaguardare la casa-laboratorio, Marco Tritto e Michele Colonna, due dei quattro eredi dei fratelli Loglisci, hanno costituito l'Associazione Culturale "La casa della Cola cola" per poi richiedere al Comune la concessione dei locali con il fine di farne una Casa Museo. L'accordo e il contratto in comodato d'uso sono stati deliberati nel febbraio del 2021 dal Consiglio Comunale e sottoscritti anche dalla Associazione Culturale, la quale dovrà continuare a usufruire della struttura con l'unica finalità di ospitare il Museo.

4. La "Casa Laboratorio della Cola cola" come ipotesi di casa-museo

L'accordo stipulato con l'istituzione locale prevede la concessione "dell'unità immobiliare" a Marco Tritto e rileva, da parte pubblica e con le stesse modalità del comodato d'uso, «l'intera collezione artistica della Cola cola, ereditata dai germani Vincenzo e Beniamino Loglisci»[3]. L'ipotesi di un'istituzione museale nasce, quindi, dopo la scomparsa dei due fratelli artigiani. Nel 2016 i quattro eredi, non essendo tutti propensi alla prosecuzione della Casa laboratorio, hanno suddiviso tra di loro la collezione di fischietti e altri manufatti, che contava inizialmente circa duecento unità. I pezzi, tutti contrassegnati, sono stati sorteggiati tra i quattro eredi, motivo per cui la collezione esposta nella Casa della Cola cola conta solo un centinaio di manufatti realizzati dai fratelli Loglisci numerati e etichettati. Marco Tritto e Michele Colonna, prosecutori della Casa-Laboratorio, dal 2017 hanno costituito una Associazione culturale e aperto la Casa al pubblico gestendola nella prospettiva di farne un museo, guidando i visitatori e raccontando la storia di famiglia, come durante l'esperienza di chi scrive.

Oltre a vetrine sui social web, ad alcune brochure e alla notorietà legata al collezionismo dei fischietti, la Casa della Cola cola non dispone di una rete di promozione e valorizzazione. Tuttavia, il numero dei visitatori è stato consistente negli anni 2018 e 2019, con oltre diecimila presenze all'anno, grazie alla connessione con i circuiti turistici legati a MateraBasilicata2019 e al Cammino Materano. Molti sono i turisti stranieri che raggiungono la sede grazie a recensioni positive fornite da società – off e on line – come Lonely Planet e Tripadvisor. Inoltre, le collaborazioni con altre realtà associative locali e alcune scuole vedono sempre più spesso i due eredi artigiani all'opera con laboratori didattici.

Nella quotidianità di questa "periferia", quindi, la Casa Laboratorio funziona già come un museo, pur se c'è molto lavoro da fare, da parte tanto delle istituzioni quanto di coloro che hanno ereditato un

patrimonio dal significativo valore culturale sul piano della tradizione locale. La lavorazione artigianale, come nel caso della Cola cola, ridefinita secondo le tassonomie Unesco, è oggi riconosciuta, infatti, come un patrimonio culturale immateriale, ereditato di generazione in generazione perché trasferito attraverso uno specifico linguaggio del corpo, sedimentato culturalmente e dotato di una sintassi in grado di generare uno sguardo abile a memorizzare la ripetizione di atti fisici, gesti, dotati di effetti sulla materia (Leroi-Gourhan, 1977: 137), o mani per pensare, come sostiene Richard Sennett (2009: 4). Ereditare un mestiere è il risultato di un processo di interrelazione con l'ambiente e con la società che va ben oltre il rapporto artigiano-apprendista, o zii e nipoti come in questo caso, perché coinvolge gran parte della comunità nella quale si inseriscono queste dinamiche ed è soprattutto una eredità materiale e immateriale tramite la quale si costruiscono relazioni, significati condivisi e memorie collettive.

L'idea del Museo parte da un oggetto d'artigianato tradizionale, da una collezione di Cola cola, perché bisogna riconoscere che gli oggetti, siano essi musealizzati o ancora in uso nella contemporaneità, sono considerati alla stregua di strumenti di conoscenza attraverso i quali è possibile parlare di storie soggettive e di comunità, di evocare ricordi e memorie affettive, di raccontare contesti, descrivere consuetudini di utilizzo e tecnica, intendendoli ben oltre il loro essere semplici manufatti (Mirizzi, 2008: IX). Gli oggetti artigianali, infatti, rientrano a pieno titolo nell'immenso patrimonio culturale materiale e immateriale che, secondo la Convenzione Unesco del 2003, sono "patrimonio vivente", come «le prassi, le rappresentazioni, le espressioni, le conoscenze, il know-how […] – e gli spazi culturali associati agli stessi – che le comunità, i gruppi e in alcuni casi gli individui riconoscono in quanto parte del loro patrimonio culturale». Un patrimonio culturale immateriale, pertanto, "vivente" perché ereditato dagli individui e dalla comunità e perché capace di riflettere e influenzare il modo in cui si comprendono le culture, i mezzi attraverso i quali vi si dà forma, un'eredità, essenzialmente, in grado di «fornire a comunità, gruppi e individui un senso di identità e continuità, promuovendo così il rispetto per la diversità culturale e la creatività umana» (Thompson-Flores, 2020: 11-13).

La diversità culturale che "produce località" è una delle leve più importanti sulla quale sono basate le ultime Strategie Nazionali per il rilancio e la rivalutazione delle aree interne (SNAI 2021), meglio note come l'*osso* scarno rispetto alla ricca *polpa*, finalizzate a far fronte agli ultimi periodi di crisi economica. In una contemporaneità, pertanto, che si confronta con i cambiamenti veloci e radicali come conseguenza della globalizzazione, il patrimonio culturale immateriale diventa una risorsa risolutiva per attivare politiche di rilancio territoriale basate su collaborazione tra pubblico e privato. L'ipotesi che la Casa-Laboratorio della Cola cola possa diventare Museo, rientrando in specifici circuiti di studio, di ricerca e in reti culturali e promozionali, fra le quali l'Associazione Nazionale Case della Memoria, fa di questa realtà un tassello importante e dinamico per la ripresa e la ripartenza della periferia di un mondo locale sia nell'ottica nazionale (PNRR 2021) sia nelle visioni locali, dove i piccoli musei hanno la potenzialità di svolgere un ruolo importante in termini di conoscenza, di qualità dei servizi e, per prima cosa, di valore culturale.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

[*] Pur essendo stato l'articolo concepito e discusso in maniera unitaria, si precisa che la stesura della Premessa e dei paragrafi 1 e 2 si deve a Ciriaca Coretti, mentre quella dei paragrafi 3 e 4 ad Angela Cicirelli.

Note

[1] Lettera della Direttrice del Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari, Dott.ssa Valeria Cottini Petrucci, in risposta alla donazione di un fischietto in terracotta da parte di Beniamino Loglisci, Roma 28 ottobre, 1986.

[2] Legge sulla soppressione delle corporazioni religiose e sull'asse ecclesiastico, 7 luglio 1866, n. 3036; Legge per la liquidazione dell'asse ecclesiastico, 15 agosto 1867, n. 3848.

[3] Delibera della Giunta Comunale, Prot. 0008236 del 12 marzo 2021.

Riferimenti bibliografici

Adorno, T. W., *Note per la letteratura. Vol. 2: 1961-1968*, Roma, Einaudi, 1979.

Appadurai A., *Modernità in polvere*, Milano, Cortina Raffaello Editore, 2011.

Bauman, Z., *Intimations of Postmodernity*, London, Routledge, 1992.

Clemente, P., 2018, *Un Paese fatto essenzialmente di paesi*, in "Dialoghi Mediterranei", n. 31, maggio

Hannerz, U., *La diversità culturale*, Bologna, Il Mulino Editore, 2001.

Lai, F., *Saperi locali e produzione della località,* in Caoci, A., Lai, F. (a cura di), *Gli "oggetti culturali". L'artigianato tra estetica, antropologia e sviluppo locale*, Milano, Franco Angeli, 2007.

Lai, F., *Località*, in "Antropologia Museale, Rivista quadrimestrale della Società Italiana per la Museografia e i Beni Demoetnoantropologici", 22 (8), 2009: 72 – 74.

Leroi-Gourhan, A., *Il gesto e la parola. Tecnica e linguaggi*, Torino, Einaudi, 1977: 137.

Mirizzi, F., *Storie di oggetti. Scritture di musei. Riflessioni ed esperienze tra Puglia e Basilicata,* Bari, Di Pagina, 2008.

Sennett, R., *Le mani per pensare. Lezione magistrale*, Bologna, Regione Emilia Romagna, 2009: 4.

Thompson-Flores, A. L., *Il patrimonio culturale immateriale*, in Sinibaldi, E. (a cura di), *L'Unesco e il patrimonio culturale immateriale: patrimonializzazione e salvaguardia,* Roma, Mibact, 2020: 11-13.

Turci, M., *Cultura materiale*, in "Antropologia Museale, Rivista quadrimestrale della Società Italiana per la Museografia e i Beni Demoetnoantropologici", 22 (8), 2009: 27 – 29.

Sitografia

Associazione Nazionale Case della Memoria: <https://www.casedellamemoria.it/it/>.

Casa Museo della Cola cola: <http://museodellacolacola.weebly.com>.

Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale, Parigi, 17 ottobre 2003: <https://ich.unesco.org/doc/src/00009-IT-PDF.pdf >.

Convenzione quadro del Consiglio d'Europa sul valore del patrimonio culturale per la società, Faro, 27 ottobre 2005: <http://www.unesco.it/it/News/Detail/861>.

Informazione e Accoglienza Turistica, Gravina in Puglia: <https://iatgravina.it/>.

Regione Puglia, Assessorato alla Cultura, Tutela e sviluppo delle imprese culturali, Turismo, Sviluppo e Impresa turistica: <https://www.viaggiareinpuglia.it/at/144/localita/4348/it/Gravina-in-Puglia>.

Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza, Roma, 25 aprile 2021: <https://www.governo.it/sites/governo.it/files/PNRR_0.pdf>.

Strategia Nazionale per le Aree Interne: <https://www.agenziacoesione.gov.it/strategia-nazionale-aree-interne/>.

Angela Cicirelli, Assegnista di ricerca nel ssd M-DEA/01 presso il Dipartimento delle Culture Europee e del Mediterraneo dell'Università degli Studi della Basilicata per il progetto *Paesaggi culturali e patrimoni materiali e immateriali: invarianti strutturali del territorio regionale della Basilicata*, ha concluso, a gennaio del 2020, il Dottorato di ricerca "Cities and Landscapes: Architecture, Archaeology, Cultural Heritage, History and Resources" con una tesi su *Paesaggi culturali, comunità e processi di patrimonializzazione. La pianificazione territoriale come campo di pratiche condivise.* È membro del Consiglio Direttivo della Siac (Società Italiana di Antropologia Culturale) e fa parte del comitato di redazione della rivista *Archivio di Entnografia*. Recentemente ha pubblicato il saggio *Paesaggi culturali, comunità e processi di patrimonializzazione. Esperienze a confronto tra l'Osservatorio del Paesaggio della Regione Puglia e l'Osservatorio del Paesaggio della Catalogna*, in Gisotti, M.R., Rossi, M., (2020), *Territori e comunità. Le sfide dell'autogoverno*, SdT edizioni, e, come coautrice, *Abitare il patrimonio. La produzione culturale come fatto sociale,* in Aa. Vv.(2020), *Atti della XXII Conferenza Nazionale SIU. L'Urbanistica italiana di fronte all'Agenda 2030. Portare territori e comunità sulla strada della sostenibilità e della resilienza, Matera-Bari 5-6-7 giugno 2019,* Roma-Milano, Planum Publisher.

Ciriaca Coretti, Dottoressa di ricerca presso il DICEM – Dipartimento delle Culture Europee e del Mediterraneo dell'Unibas, con una tesi di dottorato nel ssd M-DEA/01, dal titolo *Artigianato artistico e processi di costruzione della località. I casi della città di Matera e della regione catalana*. Ha conseguito presso l'Università degli Studi della Basilicata la laurea triennale in Operatore dei Beni Culturali, indirizzo demoetnoantropologico e, nel 2012 la laurea specialistica in Nuove Tecnologie per la Storia e i Beni Culturali con una tesi in Antropologia Museale e dei Patrimoni Culturali dal titolo *I Fondi Fotografici del Centro di Documentazione Rocco Scotellaro e la Basilicata del secondo dopoguerra di Tricarico.* È socia fondatrice dell'Associazione Culturale DeaLab, che opera nel campo dei patrimoni culturali immateriali, ed è attualmente socia della Siac (Società Italiana di Antropologia Culturale). Fa parte del comitato di redazione della rivista «Archivio di Etnografia». Ha collaborato nel 2018 alla pubblicazione del catalogo *Fucina Madre. Expo dell'artigianato e del design in Basilicata. Basilicata Design & Craft Expo. Matera 21-25 Aprile 2018*, a cura di APT Basilicata con un articolo dal titolo *Artigianato, patrimonializzazione e turismo. Saperi tecnici e creatività culturale.*

Museo etnografico della vita popolare di Tricase

Quartara, anfora di rame per l'acqua, Museo etnografico della vita popolare (ph. Daniele Metrangolo)

il centro in periferia

di *Ornella Ricchiuto*

«(…) *cose che sembrano morte alla memoria immediata ed alla coscienza distratta, ma che invece agiscono ancora a livelli profondi, se è vero che tutto quello che gli uomini ed il mondo sono stati ci fa essere quello che siamo e progettare più o meno consapevolmente quello che il mondo sarà».* Alberto Mario Cirese

È più "urgente salvare il salvabile" tralasciando il fine socio-culturale di raccolta del patrimonio materiale o è più urgente attivare una selezione mirata di oggetti rischiandone la perdita che un domani risulterebbe preziosa? Preservare la funzione di memoria o la funzione d'uso degli oggetti? I musei sono "bazar" di conservazione o centri di cultura dove si pratica la ricerca, produzione ed elaborazione di documenti?

Questi e altri interrogativi affrontati da Alberto Mario Cirese in *Oggetti, Segni, Musei* appaiono ancora oggi di vitale importanza di fronte ai cambiamenti e dislivelli culturali della società odierna, divenuti ancor più repentini a causa della pandemia da covid-19. Da un'osservazione sui social network durante il lockdown italiano nel 2020, ho rilevato personalmente che sono stati recuperati o utilizzati oggetti abbandonati o poco utilizzati nell'odierna quotidianità per la realizzazione di pratiche e ritualità ampiamente diffuse nella società pre-moderna; mi riferisco ad esempio alla spianatoia in legno e al matterello per impastare e stendere la pasta o al ferretto per creare i

maccheroncini fatti in casa. Io stessa ho rispolverato dalla mensola della cucina di mia madre un vecchio mortaio in legno con annesso pestello, realizzato manualmente da mio nonno, e con fatica ho preparato un piccolo barattolo di pesto fatto in casa.

Ci sono individui che cestinano gli oggetti perché privi di una reale funzione rispetto alla vita quotidiana, altri li conservano, seppur non funzionali, in quanto simboli di ricordi e legami affettivi con il passato; ad ogni modo col passare del tempo ci troviamo di fronte a oggetti che escono di scena, ritornano e intrecciano scenari passati, presenti e futuri. Gli oggetti non sono la cultura ma prodotti di qualcosa di invisibile: sapere incorporato, disposizione, valore e concezione del mondo (Bock, 1978).

Quando gli oggetti "parlano" attraverso la voce di uomini e donne e intorno ad essi si ricostruiscono le differenze dei valori, degli stili, dei cibi, dei sentimenti, delle pratiche della vita di tutti i giorni, entra in campo l'antropologia. Tra le cose e le persone esiste un legame culturale di ricordi, storie, esperienze, relazioni simboliche, condivisioni sociali e tale connessione tra patrimonio culturale materiale e immateriale rappresenta il cuore di un museo etnografico da valorizzare e presentare al pubblico (Lattanzi in Paini e Aria, 2014). Per attuare politiche di salvaguardia del patrimonio culturale è opportuno realizzare delle misure d'intervento concrete, soprattutto quando si tratta di beni immateriali come un canto, una poesia o un rito tradizionale, ovvero utilizzare dei metodi di ausilio della memoria (trascrizione, registrazione o semplice annotazione) (D'Elia, 2010). In questa direzione si inseriscono il *Museo etnografico della vita popolare* e l'archivio *LiquiMag – Magazzino delle memorie*, entrambi ideati e creati da Liquilab a Tricase, in provincia di Lecce, un'organizzazione che si occupa di recupero, salvaguardia, valorizzazione e diffusione del patrimonio culturale tangibile e intangibile nel sud Salento.

La sede associativa costituisce un punto di riferimento per le comunità del sud Salento e negli anni i cittadini hanno donato, oltre alle testimonianze orali, alcuni oggetti materiali della cultura popolare, dando vita a un mondo da indagare, inteso come opportunità di esplorazione collettiva. Da qui prende origine l'idea di creare un *Museo etnografico della vita popolare*, caratterizzato da oggetti della memoria delle comunità del sud Salento dalla fine dell''800 al secondo dopoguerra. Una collezione del Museo è già stata oggetto di avvio del procedimento di dichiarazione dell'interesse culturale ai sensi del D.lgs. 42/2004, da parte della Soprintendenza Archeologica Belle Arti e Paesaggio per le province di Brindisi e Lecce, con nota prot. nr. 76-P del 26/03/2021.

Si tratta di testimonianze materiali della civiltà contadina, marinara e di antichi mestieri che tendono ormai a scomparire o a divenire meri simboli d'arredo perdendone la storia e l'originaria funzionalità.

Negli anni '40 – '60 del secolo scorso i lavori sulla cultura meridionale parlano poco di oggetti e molto di credenze e visioni del mondo; a partire dalla fine degli anni '60 cambia la situazione, perché assieme alla consapevolezza della frattura prodottasi con il passato, in seguito all'avvento di un nuovo sistema di vita è cresciuta l'attenzione verso quella cultura, la civiltà rurale – contadina, pastorale –, che decisamente concludeva il suo ciclo. Infatti, in quegli anni di radicale de-ruralizzazione italiana, i manufatti in uso nel mondo contadino, marinaro e artigianale (per esempio gli oggetti della cucina, gli strumenti di lavoro, i mobili, ecc.) hanno subìto un cambiamento di status: da supporti vivi della vita quotidiana, sono stati gettati via in quanto emblema di una miseria che si cercava di dimenticare.

Successivamente, quella realtà non è stata più rimossa e rifiutata, bensì è divenuta oggetto di memoria della nostalgia che celebra le cose perdute; soprattutto, in chiave politica, la vita contadina era letta in contrapposizione ai valori trionfanti del sistema di vita borghese: in modo molto schematico, si è creata una contrapposizione tra i valori umani del vecchio mondo e l'inautenticità e l'"alienazione" della società industriale e urbana. Così, gli oggetti sono stati rivalorizzati proprio in virtù del loro

carattere povero e tradizionale. Sono stati patrimonializzati sia in ambito commerciale che culturale e al centro di operazioni di memoria e musealizzazione da parte di singoli, associazioni e istituzioni.

Nelle forme dell'heritage, la cultura materiale e immateriale contadina a sfondo magico-rituale continua a sopravvivere oggi, diviene oggetto di studio, elemento fondamentale nella rappresentazione dei luoghi e delle comunità, acquisisce una nuova vitalità e richiede un costante lavoro di recupero e di indagine. Recuperare e dare voce a chi non ne ha ma soprattutto «stabilire connessioni tra gli eventi, tra presente e passato, tra passato e futuro (fare storia), penetrare nella vita culturale degli oppressi, indagarne la visione del mondo, gli aspetti intellettuali e ideologici, non solo quelli pratici, farne oggetto di comunicazione (…)» (Imbriani, 2017). Riti, leggende, canti, proverbi, scongiuri, storie di eroi e di briganti, ecc., uniti a oggetti della memoria di provenienza lontana o di fabbricazione locale hanno il loro referente nella storia antica e attuale del Mezzogiorno. La cultura popolare si inscrive nella micro/macrostoria e nella società contemporanea occorre riconoscerne lo spessore sociale, la sua dimensione nello stesso tempo memoriale e dinamica, collettiva e individuale. Dunque, l'unione tra "LiquiMag – Magazzino delle memorie" e il "Museo etnografico della vita popolare" rappresenta l'utilità di valorizzare le rappresentazioni culturali degli oggetti in disuso; oggetti che producono da un lato ancora racconti, emozioni e passioni, di chi li usava quotidianamente (ex contadini e pescatori, massaie, calzolai, barbieri, ricamatrici, ecc.) e dall'altro lato interesse e curiosità da parte di giovani generazioni e viaggiatori.

Le storie di vita, i ricordi e i racconti legati a quegli oggetti, inseriti all'interno di LiquiMag, consentono di recuperarne i valori simbolici e affettivi, e quindi l'aspetto antropologico e la loro dimensione relazionale. Considerando che gli oggetti sono densi di pensieri di chi li ha posseduti, usati, vissuti, il museo intende approfondirne la sostanza, ascoltare la voce di chi li ha usati e pensati nella vita quotidiana. Quindi i manufatti raccolti nel museo etnografico non mettono in mostra semplicemente se stessi, ma sono testimoni, evocano e suscitano memorie, narrazioni, tecniche, saperi riproducibili e attualizzabili. Memorie che designano una presenza alla pluralità del tempo e non si limitano al passato; esse prevedono le molte strade del futuro combinando le particolarità antecedenti o possibili.

Come gli uccelli che depongono le uova solo nel nido di altre specie, la memoria genera qualcosa in un luogo che non le è proprio (Michel De Certeau, 2001). Il concetto di memoria mobile, spostabile, senza fissa dimora di De Certeau è trasferibile a quella di un museo dove le memorie degli oggetti si costruiscono e ricostruiscono attraverso il rapporto, gli incontri interpersonali e conservando le impronte dell'altro, memorie che non hanno un luogo fisso ma entrano ed escono dal museo come se questo possedesse un'"arte della memoria", un'attitudine a essere sempre nel luogo dell'altro senza possederlo. Ben lontano dall'essere un reliquiario o la "pattumiera del passato", le memorie vivono al varco del museo in un gioco di rimando tra il dentro e il fuori: bagliori, dettagli in più, frammenti particolari, ognuno dei quali singolarmente circondato dall'ombra se non inserito in un insieme collettivo di ricordi popolari.

Il museo di Liquilab vuol essere portavoce della memoria passata, attualizzata nel presente e immaginata per il futuro delle comunità locali del sud Salento, parte attiva del paese capace di coinvolgere i cittadini; del resto, come è già successo in vari progetti di Liquilab, gli oggetti della cultura contadina sono stati impiegati e rifunzionalizzati in contesti educativi, formativi e artistici, evidenziando come essi nascano con una propria "biografia culturale" che si può trasformare all'interno di altri sistemi sociali e valoriali, talvolta essere anche abbandonati e in seguito recuperati. Si riportano due esempi di attività artistiche di Liquilab che hanno ripreso alcuni oggetti della civiltà contadina e marinara custoditi dall'organizzazione stessa.

"Le mani de le fimmane" performance ideata da Anna Cinzia Villani, cantante e danzatrice della tradizione orale salentina, al termine della residenza etnoantropologica e artistica della Scuola di Storia delle Tradizioni Popolari organizzata da Liquilab nel 2018, in cui si ripropone la ritualità della preparazione del pane attraverso la *mattra-banca* (vecchia madia salentina montata in un tavolo), del bucato mediante *lu stricaturu* (tavola scanalata sulla quale si stropiccia il bucato) e alcune *seggie mpajate* (sedie impagliate).

"*Quella materna e quella naturale*" spettacolo dedicato alla Madre-Donna-Terra e ideato nel 2019 dall'artista Anna Cinzia Villani a seguito di una ricerca antropologica di Ornella Ricchiuto, svolta all'interno della comunità rurale del Mito (area comprendente i comuni salentini di Tricase e Andrano), in cui tra i vari oggetti di scena sono stati utilizzati: le *cucedde*, grossi aghi con cui le tabacchine infilzavano le foglie di tabacco nella prima metà del '900; una vecchia rete da pesca in cotone; pentole di alluminio usate in passato per cucinare. Le attività etnoantropologiche e artistiche di Liquilab rientrano nel progetto di Europa Creativa „CU TENDA" – Stories, Images and Sounds on the Move [Living memory of southeastern Europe].

Il *Museo etnografico della vita popolare*, inserito nel quadro della società contemporanea, intende promuovere l'oralità per la salvaguardia, produzione, comprensione e trasmissione della cultura popolare salentina. Gli oggetti, all'interno del Museo di Liquilab, non costituiscono una prova del passato bensì attivatori di narrazioni, processi di patrimonializzazione partecipata, dialoghi e scambi, nuove visioni del mondo, futuri progetti di analisi e indagine. Del resto il museo ha senso solo se è un dispositivo dialogico e collaborativo di continua definizione e ridefinizione dell'identità: il museo plasma l'identità del visitatore e allo stesso tempo quest'ultimo, con i propri interrogativi e/o proprie visioni, stimola il cambiamento dell'identità stessa del museo. «Un qualcosa che rappresenta ciò che un territorio è, e ciò che sono i suoi abitanti, a partire dalla cultura viva delle persone, dal loro ambiente, da ciò che hanno ereditato dal passato, da quello che amano e che desiderano mostrare ai loro ospiti e trasmettere ai loro figli», questa è la definizione di ecomuseo che Huges de Varine ha coniato nel 1971 e che ben rappresenta l'idea di luoghi aperti, dinamici, di congiunzione e negoziazione tra passato, presente e futuro, luoghi di ascolto e di trasmissione delle voci della comunità.

Non c'è nulla di più attuale e tecnologico del museo inteso come mezzo di comunicazione di massa legato alla scolarizzazione diffusa, all'educazione collettiva, alla crescita del turismo di cultura e alla domanda speciale di radici e identità territoriali da costruire e rappresentare (Pietro Clemente, 2006). In quanto mezzo di comunicazione di massa, oggi il museo è da concepirsi come riduttore dei dislivelli di cultura in relazione alla fruizione e alla produzione; ciò significa garantire ai ceti privilegiati così come ai ceti poveri l'accesso ai saperi popolari eliminando la differenziazione culturale nei termini di produzione e godimento dei beni culturali.

Sviluppare la conoscenza della cultura popolare e riconoscerne il valore storico delle azioni umane significa tradurre il lavoro dell'intellettuale in atti morali e politici (Imbriani, 2017). «Comunicheremo a tutti ciò che abbiamo visto e ascoltato (…) renderemo pubblico questo dimenticato regno degli stracci, faremo conoscere a tutti le storie che si consumano senza orizzonte di memoria storica nel segreto dei focolari domestici» (de Martino in Gallini, 1996).

Riferimenti bibliografici

Philip K. Bock, *Antropologia culturale moderna*, Einaudi, Torino, 1978

Alberto Mario Cirese, *Oggetti, segni, musei. Sulle tradizioni contadine*, Einaudi, Torno, 1977

Alberto Mario Cirese, *Dislivelli di cultura ed altri discorsi intellettuali*, Meltemi, Roma, 1997

Pietro Clemente, ***La poubelle agrèe: oggetti, memoria e musei del mondo contadino***, in "Parolechiave", n.9, Roma, 1996

Michel De Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni lavoro, Roma, 2001

Gianni D'Elia, *Sui patrimoni immateriali del Salento e del Gargano: problemi e prospettive*, Squilibri Editore, Roma, 2010

Clara Gallini, *L'opera a cui lavoro. Apparato critico e documentario alla "Spedizione etnologica",* in *Lucania*, Argo, Lecce, 1996

Eugenio Imbriani, *La strega falsa*, Progredit, Bari, 2017

Irene Maffi (a cura di), Antropologi tra museo e patrimonio, Meltemi, Milano, 2006

Anna Paini e Maria Aria, *La densità delle cose. Oggetti ambasciatori tra Oceania e Europa*, Pacini Editore, Pisa, 2014

Ornella Ricchiuto, sociologa e ricercatrice in Antropologia Culturale, si occupa di ricerca antropologica finalizzata all'identificazione, salvaguardia e diffusione del patrimonio culturale immateriale e materiale nel sud Salento. Collabora con la Cattedra di Antropologia Culturale dell'Università del Salento. È fondatrice e presidente di Liquilab. Ha esperienza di: project manager, youth worker in progetti europei; regista di documentari di Antropologia Visuale; organizzatrice di eventi, manifestazioni e fiere; autrice di pubblicazioni a stampa e report di ricerca. Tra i suoi lavori: *Oltre il tabacco. Storie di donne a Tricase. Una ricerca antropologica*, 2015; *CantiCunti. Una ricerca antropologica a Tiggiano nel Salento*, 2017; *Beni intangibili. Ricerche etnografiche nel sud Salento*, 2018; *Salvatora Marzo. Biografia di una guaritrice*, 2019.

La spiaggia lunga. Periferie litoranee e ricerche dell'altrove nel Parco della Maremma

Panoramica della spiaggia verso Collelungo (ph. Giulio Bardi)

il centro in periferia

di *Giulio Bardi*

La presente riflessione prende le mosse da un'etnografia svoltasi nei due anni precedenti in ambito universitario e recentemente pubblicata. Il territorio di riferimento è quello del Parco Regionale della Maremma, sondato – ma ancora prima "vissuto", in quanto zona di residenza di chi scrive – nell'ambito di una ricerca volta a porre l'accento sulla dimensione storica, culturale e sociale di quel sito patrimonializzato che è il Parco naturale maremmano; ricostruendo i momenti della bonifica e della colonizzazione di questa parte di Maremma, passando per lo scontro politico che ha contraddistinto l'istituzione del Parco (nel 1975) e arrivando all'avvento dell'economia ricettiva agrituristica, è stato possibile tracciare un quadro generazionale del complesso rapporto fra comunità locale ed Ente Parco: talvolta virtuoso, altre volte contrastivo, in ogni caso negoziale e in equilibrio fra concezioni utilitaristiche e conservazionistiche circa l'uso delle risorse ambientali.

Se come ha scritto recentemente Alessandro Simonicca su queste pagine «ciò che rende periferica una zona non è la posizione/collocazione assoluta, quanto un attuale rapporto di distanza o di diseguaglianza tra punti dell'intera area e centri del potere» [1], il caso del Parco naturale della Maremma sembra mostrare diversi caratteri della *perifericità*, sia in relazione alle politiche di gestione del territorio che alla percezione locale dello stesso ambiente. Ciò che ha restituito

l'etnografia ha infatti fortemente a che fare con la *percezione* – e quindi con il *riconoscimento* – di questa "entità ambientale" da parte delle comunità che la frequentano [2]. In particolare, il parco in questione sembra godere di una duplice natura: percepito come "periferico" se messo a confronto con le altre località costiere, data la destinazione ambientalista cui è sottoposto, che ne distingue il paesaggio avvicinandolo a un'estetica del "selvaggio"; al contempo mostra una forte riconoscibilità nell'immaginario globale, situandosi a pieno titolo fra i luoghi stereotipici e *brandizzati* d'Italia, in un quadro inconfondibile composto da pinete domestiche, mandrie allo stato brado, pompe a vento e butteri a cavallo: in questo senso, una *periferia* diventata *centro*.

E tuttavia in questa sede l'analisi è più specifica, perché riguarda la porzione del Parco che più di tutte è oggetto di frequentazione antropica: la spiaggia. Quella di Marina di Alberese si estende per circa otto chilometri, dalla foce del fiume Ombrone (nord) agli scogli di Cala Francese (sud), distinguendosi dagli altri lidi maremmani per la vastità unita all'assenza di stabilimenti. Il termine "spiaggia libera" si dimostra particolarmente adeguato al contesto alberesano, in quanto oltre alla più ovvia assenza di servizi balneari – conseguenza della disciplina di tutela che insiste sulla zona – rende conto di un ulteriore significato legato a una pratica presente da quasi mezzo secolo in questo contesto, quella del nudismo; la caratteristica di luogo deputato alla libertà di costume – che qui solo raramente sembra restituire i connotati politici più radicali del *naturismo* – è, fra l'altro, uno degli elementi che concorrono alla "formazione immaginaria" al centro della riflessione. Il punto è infatti il seguente: dall'esperienza etnografica emerge una forte percezione locale di *perifericità* a partire da alcune modalità di fruizione della spiaggia, dalla conformazione paesaggistica della stessa e dalle normative che ne regolano l'uso; una percezione che sembra culminare nel riconoscimento di una parte del litorale del Parco come *altrove*.

I: La gente che ci porto ha condiviso con noi tante sensazioni in Italia e fuori, e tutti concordano nella particolarità di quel paesaggio. Non solo la spiaggia, ma anche la duna e il retroduna, la falesia… Anche lì ci sono sensazioni che io ho provato anche ai tropici somma. Il vento, il rumore del mare, l'odore del selvatico… […] Ci sono tantissime cose che possono ricondurre ad un luogo africano [3].

«Tropico della Maremma, Bocca d'Ombrone prima del Parco, e tutta la zona dell'Uccellina, era il regno dei briganti e dei bracconieri. […] C'era un villaggio di capanne dove i pescatori rimettevano i loro attrezzi e le reti, sulla riva dell'Ombrone, un piccolo molo di tavolette di legno dove attraccavano le piccole imbarcazioni, nei pressi dell'idrovora, allora ridotta a rudere» [4].

La parte più remota della costa, verso sud, assume dunque le sembianze di un'alterità ambientale che si avvicina – anche per estetica – ai territori "selvaggi" e "incontaminati" per eccellenza: i deserti sabbiosi mediorientali, le savane centrafricane, le acque tropicali. La produzione di un simile immaginario deve molto, senza dubbio, alle pratiche e alle poetiche che accompagnano parecchi contesti di conservazione naturale, in cui l'enfasi sull'"incontaminatezza" è ricorrente. Ma all'idea di un *altrove spaziale* si accompagna spesso anche quella di un altrove temporale, un luogo in cui gli elementi ambientali – la distesa di sabbia increspata dal vento, lo sbalzo dei cespugli nelle dune mobili, le antiche torri in rovina – favoriscono atmosfere "sospese" e proiettano chi sceglie di recarsi fin lì in una dimensione quasi *atemporale*. È quanto osserva già Davide Papotti in materia di alterità turistiche: «l'altrove ambientale si profila dunque anche come un altrove temporale: le immagini delle forze della natura all'opera rimandano a una dimensione in un certo senso «senza tempo», o meglio ancora, «fuori dal tempo»» [5]. Contribuisce certamente a questa impressione la distesa (visibile anche presso Principina a Mare, al confine nord del Parco) di capanne realizzate con i tronchi secchi limati dal mare; sorta presumibilmente in epoca pre-parco e per finalità venatorie, si tratta di una pratica estemporanea – ma consolidata – che vede l'innalzamento, l'occupazione temporanea e infine l'abbandono di tali strutture lignee da parte dei frequentatori della spiaggia, in un circolo di scambio anonimo che negli anni ha definito una peculiarità paesaggistica.

Non solo. La presenza di un elemento paesaggistico a forte carica "esotica" come quello appena descritto sembra essere stato terreno fertile per ulteriori processi di costruzione identitaria indirizzati agli avventori di questa zona remota, soprattutto da parte della comunità locale. Da qui l'*invenzione* di una figura che incarna questo modo 'altro' di vivere la spiaggia, un frequentatore non a caso riconosciuto come "alternativo"; ad oggi sicuramente meno presente nelle dinamiche discorsive della generazione – adesso quasi anziana – che lo ha creato (ancora meno in quelle delle generazioni successive), e tuttavia interessante per come ancora sembra insinuarsi in certe modalità di vivere la spiaggia. È possibile rintracciare l'origine di questa figura nella (ormai superata) battaglia mossa da nutrite associazioni di residenti verso i praticanti del nudismo, particolarmente infuocata nel corso degli anni Ottanta in seguito allo "sconfinamento" di alcuni di questi dalla porzione di spiaggia più remota verso quella più frequentata e contraddistinta da una balneazione "coperta". Tuttavia la presenza della pratica nudista non è il solo elemento che deve aver concorso a questa formazione stereotipica tesa al riconoscimento di una controparte "alternativa". Altre caratteristiche vengono puntualmente elencate per connotare questo tipo di fruitore, quali ed esempio: la riconducibilità di questi alla filosofia *ecoturistica*, strettamente connessa al contatto liberatorio con l'elemento naturale o alla sua contemplazione naturalistica; la ricerca, da parte dello stesso, di una fruizione "più consapevole" del territorio oggetto di visita e la richiesta di produzioni tipiche e "autentiche"; talvolta l'identificazione – anche con toni discriminatori – di un orientamento sessuale non riconducibile a quello eterosessuale; la tendenza politica a sinistra, come a definire una sorta di equivalente più "popolare" del *radical chic* della vicina Capalbio.

I: Tanti che vengono pe' 'l mare, perché è wild… Poi tra quelli che vengono pe' 'l mare c'è: segmento nudisti, segmento gay, lesbiche… Poi ci so' anche delle brutte storie di scambi di coppia, giù in fondo a Collelungo… [6]

I: È innegabile che il parco comunque ha una sorta di attrattiva verso un tipo di turismo particolare, un po' diverso ovviamente da Rimini o anche da Marina di Grosseto; e in questo anche chi ha saputo – o ha capito – che questo turismo non era il solito turismo si è adeguato al tipo di richiesta, sia nell'enogastronomia, sia nell'offerta del tipo delle strutture agrituristiche. Il turista di Alberese è un turista particolare; non è un turista che va, prende un pezzo di roba e finisce lì. È uno che guarda le etichette, che guarda la provenienza… E poi viene a vedere [7].

In questa reificazione identitaria che tende alla stereotipizzazione si può – seppure con un buon grado di approssimazione – distinguere una localizzazione dell'alterità culturale, una differenziazione che effettivamente trova un certo riscontro in rapporto alla lunghezza spaziale della costa, quasi in termini di progressione lineare, ovvero: più ci si allontana dal punto di ingresso alla spiaggia, più si delinea un panorama differente, "ambiguo" agli occhi di alcuni. In questa prospettiva, tale progressione potrebbe essere letta a sua volta come un graduale cammino che da un punto estremamente culturalizzato giunge fino al punto estremo della naturalizzazione: l'inizio della riserva integrale. Cercando di riassumere il panorama, procedendo da nord verso sud:

Parcheggio auto e centro servizi

Torrette di avvistamento

Balneazione fitta, familiare, "vestita"

Arenile più stretto

Balneazione meno numerosa

Capanne di tronchi e tendaggi

Arenile più largo

Balneazione rada, nudista

Capanne di tronchi e tendaggi

Dintorni della torre di Collelungo

Balneazione rarefatta

Escursionisti

Riserva Integrale

Frequentazione antropica quasi assente

Dominio animale

Dalla *cultura* alla *natura* nell'intervallo di alcuni chilometri di sabbia, dunque. Rispetto all'invenzione locale del "frequentatore alternativo" di Marina di Alberese, si nota, per contrasto, come questa creazione sia stata fondamentale nel processo di autorappresentazione della controparte sociale "normale", in particolare di quella avversa alle politiche del parco. In sede etnografica ciò è emerso soprattutto in relazione al fenomeno del nudismo, che secondo alcuni sarebbe stato alimentato dallo stesso Ente Parco attraverso inserzioni pubblicitarie tese a propagandare questa destinazione d'uso della spiaggia; si tratta di insinuazioni infondate, che pure danno la misura delle dinamiche strategiche adottate da una parte di comunità. Se Derek W. Urwin nota come il paradigma centro-periferia esprima «gli elementi geografici di differenziazione sociale e di divergenza politica, cioè le origini e le basi territoriali di raggruppamenti politici, i cui interessi possono anche essere economici e/o culturali» [8], quella attuata dalla parte locale sembra essere allora una lettura tesa a enfatizzare la marginalità sociale e politica dei frequentatori.

Si è detto dello spazio. Ma la percezione dello spazio della spiaggia di Marina di Alberese si presenta come caso particolare anche in rapporto alla dimensione temporale, per almeno due motivi principali. La perifericità attuale di questo ambiente deve infatti fare i conti con un passato tutt'altro che periferico; il litorale in questione, abitato sin dalla preistoria, è stato più volte – politicamente, militarmente e culturalmente – centrale nel corso degli anni. Basti pensare all'importanza del monastero di San Rabano, popoloso centro monastico sorto nell'XI secolo sull'altura dell'Uccellina e in seguito roccaforte cavalleresca del Priorato Gerosolimitano, la cui economia dipendeva fortemente dalle risorse disponibili sulla costa; lo stesso sistema di torri di avvistamento – con i relativi "villaggi" circostanti, dotati anche di piccole chiese – sorto fra il XII e il XV secolo aveva un'importanza fondamentale per la difesa del litorale dalle incursioni marittime; la zona di Collelungo in particolare, sede dell'omonima torre e di uno scalo portuario attivo almeno fino all'età moderna (Porto Vecchio), sino all'istituzione del Parco naturale è rimasta assai frequentata dalla comunità locale, meta di gite e ritrovi festivi, quando ancora poteva essere raggiunta in macchina.

Il secondo motivo che segna lo scarto identitario della spiaggia fra presente e passato è legato al fenomeno, qui assai incisivo, dell'erosione costiera. Secondo alcune stime, solamente durante il secolo scorso la linea di costa sarebbe arretrata di oltre settecento metri. Il processo, determinato da un concorso di fattori (dalle operazioni di bonifica dei terreni paludosi alla diminuzione dell'apporto di materiale fluviale, oltre al cambiamento climatico), ha profondamente e ripetutamente cambiato aspetto al paesaggio costiero, causando fra l'altro l'inabissamento di una colonia-ristorante ancora

attiva alla fine degli anni Ottanta. Dunque, della zona che in un passato non troppo remoto si configurava – anche sul piano architettonico – come piccolo centro balneare, non c'è letteralmente più traccia, trovandosi ormai sotto il livello del mare. Una mutazione paesaggistica ricorrente nelle narrazioni di quei locali che non mancano di sottolineare il cambiamento delle loro abitudini negli anni, di pari passo con la scomparsa di una porzione di territorio; gli effetti del processo erosivo sono inoltre al centro delle diverse identità del luogo in rapporto alle diverse generazioni di frequentatori, ognuna delle quali sperimenta una differente percezione di cosa possa definirsi "Marina di Alberese".

I: Prima ogni lunedì di Pasqua, ogni ferragosto, non c'era da sceglie' dove andare perché la meta principale era andare a Lo Scoglietto. […] Il lunedì di Pasqua e ferragosto apriva comunque. E quindi ci si ritrovava proprio a flotte, lì [9].

I: Nella spiaggia c'erano tanti di questi baracchini di legno… Allora era grandissima la spiaggia, no? E in fondo, a cospetto co' la pineta c'era questa fila di questi casottini. […] Venivano usati quando andavi al mare… C'erano un bel po'. La parte più piena era da Bocca d'Ombrone in giù. Poi c'era il ristorante di Danilo… [10].

I: Prima era libero, andavi giù quanti ti pareva… C'era un bel ristorante, laggiù sul mare, di Donato Danilo. […] Ma era bello, faceva da ristorante, faceva da bar, la sera la gente c'andavano a cena. […] E nel novanta l'acqua è arrivata e l'ha buttato via; e n'hanno fatto niente per salvallo, perché lì bastava fa' qualche cosa… […] Ehhh! Allora era grande, era bello, c'era una bella pineta… Ora ha mangiato ogni cosa [11].

Un'ultima suggestione proviene, ancora, dalla riflessione di Urwin:

«Se, invece, si considerano gli aspetti sociali della perifericità, allora lo spazio può essere definito come la totalità di un sistema di interazioni, dove il centro è costituito da una collettività di produttori di decisioni-chiave e la periferia da quelle persone che nel sistema interattivo hanno un'influenza minima sull'assunzione di decisioni» [12].

Per inserire il caso del Parco maremmano nel contesto di indagine centro-periferia, è utile citare, in coda a queste parole, la vicenda emblematica dello scontro sorto un lustro fa in seguito alla rimozione delle suddette capanne di tronchi, quando per ordine dello stesso Ente Parco e di altri enti locali si decise l'abbattimento di queste strutture nella zona di Principina a Mare. Le principali motivazioni della scelta riguardavano esigenze ecologiche: da una parte la salvaguardia degli habitat di specie limicole (come il *fratino*), dall'altra l'alterazione degli equilibri litoranei provocata dal cambio di destinazione del legname spiaggiato, che, se innalzato verticalmente, non può contribuire alla stabilizzazione delle sabbie contro i moti ondosi, favorendo il fenomeno dell'erosione costiera. La drastica decisione ebbe in quel caso una conseguenza notevole sul piano sociale: fu l'occasione per permettere a molti di quei (fino ad allora) silenziosi fruitori di capanne e di spiaggia di schierarsi pubblicamente in favore della difesa delle strutture e di far valere le ragioni di quelle opere *culturali* pure presenti in un parco *naturale*. Attraverso associazioni più o meno organizzate, raccolte di firme e pubblicazioni indipendenti, il conflitto, conclusosi con un accordo fra le parti incentrato sulla conservazione di gran parte delle capanne, ha dato vita e visibilità a una comunità fino ad allora invisibile, disgregata e "periferica"; come osserva Fabio Mugnaini nello stesso contesto etnografico [13], si tratta a tutti gli effetti di una *comunità patrimoniale* – quella delle capanne e della spiaggia del Parco – così come definita dalla Convenzione di Faro recentemente ratificata dall'Italia.

È certamente da sottolineare la parzialità dell'indagine: l'etnografia è stata indirizzata verso la comunità locale dei residenti nel comprensorio dell'Uccellina, riportando poche delle voci di coloro che vivono da turisti la "periferia litoranea" qui descritta. E tuttavia ciò che qui importa è scorgere la caratteristica "metaculturale" – nei termini proposti da Barbara Kirshenblatt-Gimblett [14] – nota a molti contesti patrimonializzati, tale per cui le narrazioni che insistono sugli stessi contesti innescano processi destinati a fornire ogni parte del sistema tutelato di una nuova "rappresentazione di sé",

spesso particolarmente di successo. In questo caso la ricerca del senso di remoto e di un altrove in cui l'elemento naturale è il tramite per un'altra dimensione, per quanto negli anni alimentata da una narrazione locale, sembra restituire l'immagine di una *perifericità* voluta, cercata e infine trovata, anche dai molti che scelgono di trascorrere le vacanze proprio in questa parte di litorale: spesso, questa immagine può considerarsi il motivo stesso della scelta.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Note

[1] Simonicca, A., *Fra mobilità turistica e aree interne*, in "Dialoghi Mediterranei", n° 46, novembre 2020: 414.

[2] La ricerca sul campo si riferisce al 2019, pur tenendo conto di alcune vicende occorse nell'anno successivo. Interviste aggiuntive sono state realizzate in vista del presente articolo. Si veda Bardi, G., *Oltre l'ambiente. Etnografia intorno al Parco Regionale della Maremma, fra tutela e patrimonio*, Pacini Editore, Pisa, 2021.

[3] Intervista del 03/04/2021, Alberese (residente, ricercatore).

[4] Nardini, P., *Una mattinata di pesca sulla linea del "tropico maremmano"*, in Resti, G. (a cura di), *Ombrone. Un fiume tra due terre*, Pacini Editore, Pisa, 2009: 301.

[5] Aime, M. e Papotti, D., *L'altro e l'altrove. Antropologia, geografia e turismo*, Einaudi, Torino, 2012: 38.

[6] Intervista dell'11/10/2019, Grosseto (residente).

[7] Intervista del 31/10/2019, campagna di Alberese (residente, allevatore, operatore ricettivo).

[8] Urwin, D. W., *Centro e periferia*, in "Enciclopedia Treccani delle scienze sociali", Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1991, s.p..

[9] Intervista del 29/10/2019, Vallemaggiore (residente, operatrice ricettiva).

[10] Intervista del 10/04/2021, Ottava Zona (residente).

[11] Intervista del 14/10/2019, Collecchio (residente, agricoltore, operatore ricettivo).

[12] Urwin, *Centro… **cit***., s.p..

[13] Cfr. Mugnaini, F., *Noli me tangere: la natura politica delle pratiche di costruzione del patrimonio*, in Bardi, *Oltre…**cit***.: 171-178.

[14] Per un'applicazione della proposta teorica nell'ambito della critica ai processi di patrimonializzazione si rimanda a Kirshenblatt-Gimblett, B., *Intangible Heritage as Metacultural Production*, in "Museum International", n° 1-2, Wiley-Blackwell, Hoboken, 2004.

Giulio Bardi, laureato in Antropologia e Linguaggi dell'Immagine presso l'Università degli Studi di Siena, dal 2011 collabora con l'Archivio delle Tradizioni Popolari della Maremma. Svolge ricerca demologica sul territorio maremmano, in particolare negli ambiti della narrativa orale, della sfera rituale e di quella festiva. Fra le sue pubblicazioni: con Edo Galli, *Focarili e falò rituali nell'Amiata e nelle maremme della Toscana* (2018), *Folklore. Un esotico* (2019) e *Oltre l'ambiente* (2021).

Comunità locale e fruizione dello spazio naturale in un piccolo comune dell'Appennino parmense

La frazione di Pozzolo, nel comune di Bore (Parma)

di *Amalia Campagna, Matteo Volta*

Il territorio italiano manifesta una significativa variabilità fisica, sociale, storica e culturale. Luogo di convivenza di molteplici esistenze[1], che nel tempo hanno prodotto una realtà multiforme, la Penisola possiede, dal punto di vista territoriale, la caratteristica di essere attraversata da rilievi e alture. La presenza di tali eterogenei sistemi di valle e periferie rurali, che rendono il territorio nazionale uno spazio rugoso, permette di delineare all'interno del perimetro nazionale la cosiddetta Italia interna. Il termine fa riferimento a quell'insieme di zone, montuose-collinari e pianeggianti che non sono state protagoniste del mutamento economico-occupazionale responsabile di aver provocato, oltre un secolo fa, il passaggio da un sistema etico-organizzativo prevalentemente rurale a uno urbano-industriale.

Le tante periferie territoriali, in forme mutevoli e altalenanti a seconda del contesto, hanno perciò vissuto una progressiva deprivazione delle condizioni minime di salute, riconducibili a dinamiche di declino demografico, riduzione delle attività manutentive e complessiva rottura dei cicli naturali che

garantiscono forme armoniche di coesistenza tra gli elementi naturali e le attività antropiche. Tuttavia, non è infrequente riscontrare in queste realtà, parallelamente agli elementi di criticità, casi di effervescenza comunitaria. Questi fenomeni di attivismo locale possono essere intesi come tentativi, da parte degli attori locali, di affermare la presenza[2] nelle dinamiche contemporanee del proprio contesto di vita.

Questi fenomeni riflettono il rapporto tra popolazione e territorio, inteso non più come risorsa da depauperizzare ma come dimensione produttrice di senso. Nell'analisi dello stato di salute di tali contesti, appare proficuo utilizzare una prospettiva territorialista[3] poiché essa permette di approcciarvisi considerando l'assetto territoriale come esito di processi complessi e di analizzarne le criticità in relazione al quadro complessivo del Paese[4]. Lungi dal posizionarsi su visioni nostalgiche o differenzialiste, l'approccio di studio basato sulla prospettiva delle aree interne permette di sviluppare riflessioni originali sugli equilibri contemporanei che interagiscono a livello micro e marco locale e distanti dalle divisioni paradigmatiche tra Nord e Sud, sviluppo e sottosviluppo, rurale e urbano, per abbracciare la complessità dell'oggi e proporre una lettura articolata e multidimensionale dei processi in atto.

In tale contesto, i temi legati alla produzione e riproduzione della memoria collettiva assumono cruciale importanza poiché permettono un mutamento di sguardo nei confronti delle aree interne e una centralizzazione dei margini[4], proponendo una cornice di significato per la lettura dei fenomeni di attivismo locale. In questa sede è nostro intento applicare tali premesse analitiche a un caso studio etnografico dell'appennino emiliano.

Nel territorio dell'Appennino parmense, l'area interna afferente alla Strategia Nazionale Aree Interne[5] è situata tra le provincie di Piacenza e di Parma, in una posizione di passaggio tra tre regioni, Emilia-Romagna, Piemonte e Liguria. Essa presenta criticità analoghe ad altre realtà della Dorsale: fragilità ambientale di tipo idrogeologico, problemi boschivi, incendi e inselvatichimento delle terre. Tuttavia, il dato più preoccupante di quest'area è quello demografico, il quale ha visto, secondo i dati censuari dal 1951 al 2017, una riduzione del 65% della popolazione accompagnata da un alto tasso di invecchiamento, una bassa densità abitativa e una grande carenza di servizi[6], fenomeni favoriti nel tempo dal potere attrattivo della pianura emiliana.

Con l'intenzione di proporre un ripensamento sulla marginalità delle terre alte rispetto ai principali poli di servizi, illustriamo un caso studio relativo al piccolo comune di Bore, di 683 abitanti[7], situato tra la Val Cenedola e la Val Ceno, caratterizzato da tutti gli elementi che contraddistinguono le aree interne.

Nonostante le criticità strutturali e il progressivo spopolamento, una parte significativa della popolazione di Bore è impegnata in forme di attivismo locale, mediante piccole progettualità che tentano di attivare percorsi finalizzati alla produzione di buone pratiche, basate sull'utilizzo di ciò che il territorio offre. Questo impegno sul territorio sorge da un bisogno condiviso di elaborare azioni comuni per rendere vivi i luoghi della quotidianità e far fronte alle criticità strutturali e gestionali dell'area proponendo momenti di convivialità.

Durante uno studio sociologico della durata complessiva di sei mesi nell'area appenninica parmense, propedeutico al lavoro di tesi e incentrato sul rapporto tra musei etnografici e memoria collettiva[8], è emerso come particolarmente significativo a Bore il ruolo della Proloco in quanto attore capace di produrre occasioni di incontro sul territorio mediante l'utilizzo del patrimonio naturale eculturale. Tramite interviste qualitative ad alcuni abitanti del Comune e all'associazione, appare subito chiara la necessità, acuita dall'esperienza del lockdown dovuta alla pandemia da virus SARS COV-2, di immaginare e mettere in pratica nuove maniere di interagire con il territorio.

«C'è un ritorno davvero ad apprezzare l'Appennino vicino che ha una sua bellezza, [...] io sto aiutando a unire a cammini che avevamo sistemato e a legarli ad eventi e quindi alle feste locali [...] perché si sta risvegliando un modo un po' diverso di dare attenzione a queste terre. Poi vedo che questo i giovani lo stanno capendo… perché poi alla fine c'è anche un ritorno economico se tu organizzi delle cose e gli dai un prodotto valido la gente torna…». [Marco, 65 anni, collaboratore della Proloco nella manutenzione dei sentieri e altre attività di conoscenza del territorio]

Queste modalità alternative di interrelazione con l'ambiente prendono le mosse da una diffusa sensibilità nei confronti del paesaggio locale e si basano su attività di tutela e condivisione di conoscenza intergenerazionali circa la cura del territorio. Il tema della memoria collettiva diventa allora una chiave di lettura imprescindibile per capire queste nuove forme di riappropriazione del territorio: esse non rappresentano forme nostalgiche di ritorno al passato ma possibilità di considerare criticamente suggerimenti e visioni ereditate da tempi passati in forma di retroproiezioni[9].

«Non c'è posto che luccica, l'oro devi creare tu perché il futuro è anche legato alla volontà della gente e al saper creare opportunità» [Giuseppe, 52 anni, abitante di una frazione di Bore].

A partire dall'estate del 2020, in seguito all'interruzione dello svolgimento di attività e festività collettive a causa dell'emergenza epidemiologica, la Proloco di Bore ha strutturato una serie di iniziative finalizzate alla riscoperta, al recupero e alla fruizione di sentieri e percorsi in disuso nel territorio circostante, attivando gruppi di cammino. Inoltre, ha valorizzato gli interventi di cura e di pulizia storicamente attivi nei boschi di castagno intorno al paese, aderenti ai modelli impiegati quando il lavoro boschivo era una delle principali attività remunerative della zona (cfr. immagini 1e 2). Questa azione di cura e manutenzione sentieristica è un esempio tangibile di come l'attenzione verso il patrimonio naturale non svolga più un ruolo esclusivamente economico-occupazionale.

Note

[1] Cfr. Varotto, M. (2020), *Montagne di mezzo: una nuova geografia,* Einaudi Torino.

[2] De Martino, E. (1948), *Il mondo magico,* Bollati Boringhieri, Torino.

[3] Giangrande, A. (2006), *L'approccio territorialista allo sviluppo sostenibile*. URL: http://jannis.it/blog/Approccioterritorialista.pdf

[4] Carrosio, G. (2019). *I margini al centro: l'Italia delle aree interne tra fragilità e innovazione*, Donzelli, Roma.

[5] Sia nella prima programmazione 2014-2020 che nella seconda da poco iniziata.

[6] Agenzia Coesione gov.it (dicembre 2018), SNAI- Area interna Piacentino-Parmense: 5.

[7] Fonte ISTAT: Popolazione residente al 31.12.2018, in *Regione Emilia-Romagna* (maggio 2020), Dossier d'area organizzativo – *Appennino Piacentino Parmense* in ***Progetto.*** *La Strategia Nazionale delle Aree interne e i suoi assetti istituzionali,* Dati elaborati e analizzati da Formez PA.

[8] Volta, M. (2021). *Museo e memoria collettiva: per una pratica di significazione dei luoghi* [Tesi di laurea magistrale in *Gestione delle Organizzazioni e del Territorio*- percorso *Territorio e Ambiente*], Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale, Università degli Studi di Trento.

[9] Clemente, P., & Mugnaini, F. [2001], *Oltre il folklore: tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea,* Carocci, Roma.

Amalia Campagna, laureanda magistrale in Antropologia Culturale ed Etnologia all'Università di Bologna, si occupa principalmente di antropologia medica e analisi dei contesti socio-sanitari. Da due anni fa ricerca in una Residenza per l'Esecuzione delle Misure di Sicurezza e il suo lavoro di tesi è incentrato sulla costruzione culturale della psichiatria forense. Collabora con il Centro di Salute Internazionale e Interculturale di Bologna dove, da un anno, segue una ricerca sulle disuguaglianze in salute. Ha frequentato il corso Antropologia museale e dell'arte. Beni demoetnoantropologici a.a. 2021/2021 presso l'Università degli Studi Milano Bicocca e dal 2020 indaga le rielaborazioni dell'esperienza religiosa in epoca Covid. Fa parte del gruppo di ricerca-azione Montagne in Movimento che si occupa, in maniera multidisciplinare, di antropologia applicata e processi partecipativi in aree interne e territori montani

Matteo Volta, laureato magistrale in Gestione delle Organizzazioni e del Territorio presso il Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale dell'Università degli Studi di Trento, nella sua tesi di Laurea ha studiato il ruolo dei musei etnografici e dei piccoli musei locali nella conservazione e costruzione della memoria collettiva nel territorio dell'Appennino parmense. Ha partecipato all'VIII Convegno Nazionale SIAA 2020 -Fare (In) Tempo- Cosa dicono gli antropologi sulla società dell'incertezza- con l'intervento: Museo e Ambiente- Verso altri modi di fare comunità? Ha frequentato il corso di perfezionamento Project Management per la Montagna a.a. 2020/2021 presso Unimont-Università degli Studi di Milano. Fa parte del gruppo di ricerca-azione Montagne in Movimento che si occupa, in maniera multidisciplinare, di antropologia applicata e processi partecipativi in aree interne e territori montani.

C’è qualcosa di nuovo nei paesi dell’hinterland palermitano: il Manifesto “Chiamata alle arti”

Carini (ph. Giuseppe Zito)

il centro in periferia

di *Nicola Grato*

Quando discutiamo di centri storici dei paesi abbiamo una immagine mentale che ne definisce le caratteristiche urbanistiche, storiche specifiche dei piccoli comuni dell’Italia interna; soprattutto in questi ultimi anni le problematiche relative alle aree interne hanno trovato ampio spazio nel dibattito culturale in Italia: tanti i progetti e le idee, tantissimi i libri e gli studi che possono rinvenirsi anche sulla Rete. Quando discutiamo di centri storici abbiamo forse inconsciamente la pretesa che questi possano essere riabitati da persone con un livello culturale medio alto, possano da queste stesse persone essere ristrutturati nell’aspetto delle case, dei bagli, delle strade riportate al loro “antico” splendore.

Ma i centri storici esistono anche nei paesi prossimi alla città cosiddetta metropolitana, in paesi con una media di 25 mila abitanti: questi centri antichi di questi paesi “metropolitani” ci suggeriscono alcune riflessioni, in particolare punteremo l’attenzione su un recente Manifesto scritto da alcune associazioni di Carini, grosso centro di quasi 40 mila abitanti a est di Palermo e distante dal capoluogo ventisei chilometri.

A Carini come in tantissimi paesi posti negli immediati pressi delle città capoluogo il numero di abitanti si è triplicato negli ultimi cento anni: mutamenti demografici, territoriali, azione della criminalità mafiosa (ricordiamo che Carini è uno dei comuni interessati dalla Autostrada A29, la cui

costruzione – e in particolare la costruzione delle molte curve per risparmiare i terreni dei mafiosi – negli anni Settanta fu denunciata da Peppino Impastato) hanno modificato significativamente la composizione territoriale e demografica del paese.

Dicevamo di questo Manifesto intitolato "Chiamata alle arti. Un Manifesto per costruire", due facciate raccolte in una agile brochure, parole che ci invitano alla riflessione sul luogo, nostra stella polare, chiave interpretativa del presente e possibilità di formulare ipotesi per il futuro. È firmato da quattro associazioni carinesi questo che potremmo definire ancor meglio M*anifesto-pamphlet*: "L'assurdo", "Muoversi a Carini", "da zero a cento" e dall' "Associazione Nuova Carini", la cui finalità culturale è chiaramente espressa e senza possibilità di infingimenti nella voce "Chi siamo" della pagina web "Falce e Castello":

«Rifiutiamo una visione autoreferenziale dell'arte: al motto "*ars gratia artis"* contrapponiamo la nostra certezza che l'arte è militanza. Pertanto, concepiamo la pittura, il video, la fotografia e la scrittura come qualcosa di più che meri mezzi espressivi: sono una presa di posizione, una prospettiva non neutra di sguardo e d'intervento. Con questo spirito, promuoviamo e condividiamo le narrazioni che si generano rispetto ai processi di trasformazione della città di Carini e del suo territorio, valorizzandone gli aspetti di innovazione, creatività e rilevanza sociale».

Parafrasando Sieyès, potremmo dire che l'azione di queste associazioni sul territorio «aspira a diventare qualcosa», tende cioè a corroborarsi con la discussione aperta e democratica, con gli incontri e le manifestazioni artistiche e culturali, ma anche con azioni civili quali la pulizia dei luoghi, la progettazione partecipata e democratica, i laboratori rivolti ai bambini. Un'azione culturale e pedagogica che aspira a diventare riferimento politico per chi ha a cuore le sorti delle persone reali che abitano nei luoghi, per chi non parli dei territori come paesi di alimenti, "saperi e sapori", paesi della domenica per turisti annoiati.

«Povertà materiale e culturale, insieme allo spopolamento dovuto alle mutazioni economiche e urbanistiche della città (e solo esacerbato dalla pandemia), hanno contribuito a determinare l'attuale condizione del centro storico, sempre meno vissuto dalla classe media e sempre più luogo d'incontro e di aggregazione di bambini e ragazzi, specialmente di sera. Questi, spesso di estrazione popolare, giocano a pallone, girano in bici o con gli scooter ad alta velocità, "provocano disordine"».

Questa la premessa del Manifesto, che è anche l'analisi chiara del disagio che si vive nei centri storici delle grandi città, luoghi che una certa classe politica spiccatamente borghese vorrebbe abitati dai ceti più abbienti: il denaro pubblico investito sul "recupero" dei centri storici ha in realtà foraggiato le imprese immobiliari recuperando di fatto soltanto pochissimi edifici.

Lo spopolamento ferisce, seca rapporti, contribuisce a depauperare i luoghi; la povertà materiale e culturale è il colpo di grazia preparato da politiche miopi e troppo strutturate sui rapporti di tipo economico. Nei paesi, e Carini è un paese nonostante il gran numero di abitanti, si sente forte il bisogno di riappropriazione dei luoghi, i luoghi che anche se abbandonati "significano", sono il portato di relazioni tra persone, ci raccontano di rapporti sociali, scelte politiche; i luoghi, come ben sanno gli operatori di queste associazioni carinesi, non sono mai neutri, non sono carte bianche sulle quali disegnare vie, strade, fuochi e pertinenze. I luoghi sono fatti sì di pietre e malta, cemento e calce, ma soprattutto essi sono abitati da persone. Vito Teti chiarisce che

«Un rischio di tanta letteratura sui luoghi è che si scivoli verso una sorta di metafisica del luogo, di un luogo colto nella sua immobilità. Contro questo rischio, anche quando parliamo di "anima dei luoghi" e di sentimento dei luoghi, occorre ribadirne la "storicità", coglierne i legami complessi, controversi, mutevoli che con esso si stabiliscono. Una città, come ricordava Calvino, non è fatta dai suoi edifici, ma dalle relazioni tra le persone,

dal loro senso di appartenenza, dai legami orizzontali e verticali che stabiliscono con luoghi, persone, cose e memorie».

Per andare oltre la retorica bisogna occuparsi dei luoghi, sentirne le connessioni col pianeta, fare un'azione politica militante nei paesi: questo non ha evidentemente nulla a che fare con la spartizione di cariche, col maloseme del familismo politico, ma con la partecipazione democratica; ancora dal Manifesto di Carini:

«L'assenza di un'analisi genera mostri: l'atteggiamento astorico appiattisce lo sguardo sulla condizione attuale, rinuncia o si rifiuta per opportunismo di investigare le radici più profonde delle disastrose disuguaglianze che caratterizzano la società».

Come non essere profondamente d'accordo con queste parole? La pandemia in atto non ha fatto altro che evidenziare in modo impietoso le disuguaglianze sociali, gli errori strategici prima ancora che tattici di certa politica votata al consenso e non al rispetto del mondo e dei luoghi. Il Manifesto "Chiamata alle arti" ci dà occasione così di riflettere su questo aspetto di forte connessione tra le pratiche ecologiche e politiche mondiali e locali: tutto si tiene, non possiamo pensare di abitare in una nicchia ecologica protetta. I problemi delle periferie delle grandi città hanno un riverbero sui paesi dell'hinterland, spesso "prosecuzioni" delle grandi città, paesi dormitori, zone interessate da disagi culturali ed economici.

Certo non basta guardare agli indicatori statistici per comprendere i fenomeni, a questa ricognizione va affiancata l'esperienza "sul luogo", però l'osservazione dell'andamento di flussi migratori a Carini negli ultimi venti anni ci dicono di saldi sempre positivi: molte persone, soprattutto dalla metropoli, vanno ad abitare a Carini. Per lavoro, la maggior parte, molti però sono coloro i quali fuggono dalla città per affitti troppo esosi.

Chiaramente i flussi migratori muovono masse di persone, non sono discrezionali, non discriminano in base al censo: gli uomini si muovono "naturalmente" per cercare migliori condizioni di vita, e chi vive un disagio in città lo può vivere anche in un paese. L'occasione, certo non il pretesto, che ha dato modo alle associazioni carinesi di stendere il Manifesto di "Chiamata alle arti" è stata offerta dell'osservazione di come molti abitanti del centro storico si lamentassero per i comportamenti di alcuni ragazzini, soprattutto di sera; lamentele sui social network, passaparola, disagio manifestato anche su alcuni organi di informazione locale:

«I disagi provocati dai ragazzini esistono, così come è comprensibile il malessere di una parte della cittadinanza; tuttavia, riteniamo che la politica, la Chiesa e la società civile debbano saper offrire una prospettiva che non può esaurirsi in "togliamo i cattivoni dalla vista". Ciò è inaccettabile per chiunque si ritenga un cittadino consapevole e democratico».

Queste parole sono un richiamo alla Costituzione, in particolar modo all'articolo 2 («La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità, e richiede l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale») e all'articolo 3 («Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali. È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese»). Vale sempre la pena richiamare i princìpi della Carta Costituzionale, e vale sempre la pena rileggerli, trascriverli ma, soprattutto, attuarli.

Il Manifesto di Carini è così assimilabile al trattato del pensatore abruzzese Giacinto Dragonetti intitolato *Delle virtù e dei premi* (Napoli, 1767), nel quale scritto il filosofo teorizzava come virtù da premiare la ricerca costante del bene pubblico: l'uomo, seguendo anche la pedagogia di Grozio e Rousseau, è "naturalmente" portato alla costruzione di legami, sono le condizioni di ingiustizia sociale, disuguaglianza e disagio a destabilizzare le relazioni sociali. Ecco, questo retroterra culturale possiamo rinvenire nel Manifesto di Carini: c'è la volontà di proporre un modello di società tutt'altro che astratto e lontano ma invece inclusivo, partecipativo, democratico. Chiaramente per realizzare queste nobili intenzioni occorrono sforzo e sacrificio, occorre assumersi il carico anche di non essere compresi dalla comunità, addirittura di essere apertamente osteggiati e dileggiati sulla pubblica piazza dei social network.

Queste le sensazioni che abbiamo ricavato dal dialogo con Giuseppe Zito di "Nuova Carini", ma come contraltare di queste sensazioni abbiamo percepito la passione sincera e pasolinianamente commovente che anima queste persone, che sono persone innanzitutto legate ai luoghi di cui parlano: e questo legame non è soltanto spiegabile come residenza o storia familiare, ma come militanza nei luoghi, e in questi luoghi queste persone hanno proposto festival di arti, laboratori con bambini svantaggiati, incontri e dibattiti; non improvvisati dell'ultim'ora o *flaneurs* alla ricerca di centri di gravità permanenti, ma donne e uomini votati ai luoghi, alla sincera partecipazione politica da non confondere con l'ingenuità o il pressappochismo, malattie questa davvero mortali per i luoghi, per le persone.

Ricordiamo qui brevemente ma, a nostro avviso, significativamente alcune attività proposte dalla "Associazione Nuova Carini": "Gli alieni a Carini", laboratorio realizzato con ragazzi affetti da disturbi dello spettro autistico; l'Educativa di strada a cura di Tiziana Testaverde con i ragazzi della "zona Peep" e della Piazza; le due edizioni del *Terravecchia Festival*, rispettivamente intitolate "Vietato l'ingresso agli estranei" (2015) e "Class Action" (2018) con mostre di pittura, incontri, dibattiti: in questa edizione del *Terravecchia festival* abbiamo avuto modo di portare la poesia in Consiglio comunale, simbolicamente occupato dai poeti. Ancora: "Lockdown – Eppure il vento soffia ancora", progetto pittorico di Giuseppe Zito; leggiamo da alcuni post su Facebook:

«Vento che soffia sulla Storia e sulle storie, che passa tra le case chiuse. La pandemia che non ti aspetti, l'accidente che sfugge al calcolo e mette in crisi le magnifiche sorti e progressive, incarnate e liberalizzate nell'onnivora formula della democrazia pacificata. Lockdown è il diario per immagini di un confinamento, infedele e provvisorio resoconto che nasce nella contingenza, ma che dalle secche della stessa svicola per rivendicare una necessità – politica, intellettuale, intima – mai stagionale o emergenziale. Lockdown è un progetto pittorico incompiuto, in itinere, non sarà l'ultimo e rassicurante decreto della sera a fissarne i confini o ad allentare la stretta al collo che ci toglie il respiro. Eppure il vento soffia ancora».

Poi la scrittura di un racconto, *Terra vecchia*, del 2018 da parte di Serafino Mirko Piazzese, testo ulteriormente integrato da illustrazioni e un prologo:

«è la prima edizione di Nuova Carini. È una storia lontana nel tempo, ma forse non così tanto: siamo a Carini, è il 1943 e gli americani sono appena sbarcati in Sicilia. La vicenda orbita attorno a una donna, Caterina, che abita la Terravecchia, nel cuore del centro storico. Prostituta (meglio: "pulla"), vive insieme alle sue compagne su un filo teso tra scelta e necessità, vincitori e vinti, conquistatori e liberatori. Carini è un luogo la cui narrazione sembra rimasta imbrigliata tra le maglie di una tradizione stanca, rappresa, posticcia. Con questa storia, proponiamo un racconto originale, una prospettiva "nuova" o perlomeno alternativa a quanto ci si è troppo a lungo aggrappati per inerzia».

Infine*, last but not least* certamente, l'"Associazione Nuova Carini", ha realizzato un film interamente girato a Carini, *I fratelli Lamière*, per la regia di Giuseppe Zito: è la vicenda di due fratelli camorristi, Augusto e Luigi. Un omaggio irriverente ai fratelli Lumière e insieme una riflessione sul cinema e

sulla vita; come dicono i ragazzi di questa associazione così creativa e presente nei luoghi: «vedere è ferirsi»

Insomma, tante sono state e sono le attività fortemente radicate nei luoghi della Terravecchia, nel centro storico di Carini; attività radicate eppure capaci di guardare al Mondo, alla vastità delle esperienze: verba volant, ma nel senso che le parole hanno le ali, travalicano i confini e ci restituiscono storie, racconti.

Il Manifesto di Carini non è un fungo nato improvvisamente sotto una quercia, è al contrario un distillato di rapporti sociali, memorie, azioni *nei* luoghi. C'è una strada, questa via Terravecchia, scelta dai redattori del Manifesto quale luogo significativo di incontro con le persone: è una strada vicina al Castello, una strada che non spunta, chiusa, un tempo viva nel periodo natalizio perché vi si realizzava un presepe. Ma i luoghi non possono "vivere" solo attraverso estemporanee manifestazioni che occultano per qualche giorno un oblio profondo durato tutto l'anno: l'abbandono più tossico non è quello di chi va via, ma quello di chi pensa di rivitalizzare i luoghi senza accorgersi o, anche peggio, trascurando la storia di quei posti, le relazioni fra le persone che in quei luoghi hanno vissuto, gioito e sofferto.

Il merito del Manifesto di Carini è anche la ricerca di un dialogo autentico per il paese con i decisori politici. Non è questo un punto secondario. Per chi si occupa di paesi e di strategie delle aree interne è il pane quotidiano: quanto è difficile mediare tra le esigenze di conservare gli equilibri politici e le azioni da attuare realmente per i paesi, quelle azioni improntate al rispetto dei luoghi, azioni civili ed ecologiche avulse dall'ossessiva ricerca di turisti, visitatori, consumatori di luoghi e beni ambientali e architettonici. Però se la politica non vuole avvitarsi su se stessa e conservarsi, risultando così completamente avulsa dalla realtà, deve avere prospettive, "rischiare" di avere visioni: è la scommessa sui luoghi.

«È urgente un patto educativo di comunità tra le scuole del territorio, l'amministrazione e le associazioni che abbia come riferimento culturale imprescindibile la partecipazione democratica e la parità di genere in tutti i luoghi del vivere civile. Tra le iniziative, servono percorsi di educazione relazionale, alla sessualità, alla disabilità, alla salute e all'ambiente».

Queste parole sono a nostro avviso le più alte dell'intero manifesto. Solo intrecciando rapporti come fili di bucato, solo guardando alla complessità dei territori, dei luoghi, dei paesi e non alla semplificazione utilitaristica del conflitto potremo seriamente ragionare di luoghi e di vita delle persone nei luoghi. La sconfitta può essere dietro l'angolo, così come la voglia di andarsene, vera e legittima quando si sbatte contro il muro dell'indifferenza e dell'incuria. Occorre però coltivare quello che Camus chiama "compito senza fine", non dare ragione cioè allo scoraggiamento e tessere continuamente fili di rapporti tra le donne e gli uomini:

«Io non credo alla ragione al punto da sottoscrivere al progresso, né ad alcuna filosofia della Storia. Ma credo che gli uomini non abbiano mai smesso di progredire nel prendere coscienza del loro destino (…) Sappiamo di essere nella contraddizione ma sappiamo anche che dobbiamo rifiutare la contraddizione e fare quanto occorre per ridurla. Il nostro compito di uomini è di trovare le poche formule che calmeranno l'angoscia infinita delle anime libere. Dobbiamo ricucire ciò che è lacerato, rendere immaginabile la giustizia in un mondo così evidentemente ingiusto».

C'è bisogno di ricucire, di stare vicini ai luoghi senza adoperare la retorica identitaria bensì esercitando attenzione e cura. Esercitando la pazienza, come ci esorta a fare ancora Camus:

«Quando abitavo ad Algeri, d'inverno pazientavo sempre perché sapevo che una notte, in una sola notte fredda e pura di febbraio, i mandorli della valle dei Consoli si sarebbero coperti di fiori bianchi. Mi meravigliavo di

vedere poi questa neve fragile resistere a tutte le piogge e al vento del mare. Eppure, ogni anno resisteva, proprio quel tanto che occorreva per preparare il frutto. Non è un simbolo. Non si conquista la felicità con dei simboli. Ci vuole altro. Intendo solo dire che a volte, quando il peso della vita diventa troppo grave in questa Europa ancora tutta piena della sua infelicità, io mi volgo verso quegli sfavillanti paesi in cui tante forze sono ancora intatte».

Il Manifesto redatto a Carini ci parla di disagio, è vero, ma ci indica una strada "comunitaria" per superarlo o quantomeno attenuarlo; uno scritto collettivo che si interroga e ci interroga sui confini che spesso tracciamo tra fenomeni complessi: e sono confini sottolineati con forza e spesso con supponenza, assumendo come punto di vista quello di valori accettati senza discutere, senza confrontarsi e in nome di una falsa pace sociale. Mentre l'umanità è fatica, sforzo, tensione: è frontiera, come ad esempio ci ricorda Alessandro Leogrande. Frontiera, ovvero la sottile linea che «corre sempre nel mezzo. Di qua c'è il mondo di prima. Di là quello che deve ancora venire, e che forse non arriverà mai»

Questi paesi non sono sfavillanti, sono contradditori, ma in questi luoghi possono rinvenirsi pratiche come quelle attuate dagli estensori del Manifesto "Chiamata alle arti": pratiche nel paese, pratiche e parole che si inverano nella relazione, nell'amore per i luoghi.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Riferimenti bibliografici

Vito Teti, "Mobilità dei luoghi", in "Sagarana", 28 aprile 2012

Albert Camus, *I mandorli*, in *L'estate e altri saggi solari*, Bompiani, Milano 2019

Alessandro Leogrande, *La frontiera,* Feltrinelli, Milano 2015

"Chiamata alle arti. Un Manifesto per costruire", rinvenibile sulla pagina Facebook dell'' "Associazione Nuova Carini".

Nicola Grato, laureato in Lettere moderne con una tesi su Lucio Piccolo, insegna presso le scuole medie, ha pubblicato tre libri di versi, *Deserto giorno* (La Zisa 2009), *Inventario per il macellaio* (Interno Poesia 2018) e *Le cassette di Aznavour* (Macabor 2020) oltre ad alcuni saggi sulle biografie popolari (*Lasciare una traccia* e *Raccontare la vita, raccontare la migrazione*, in collaborazione con Santo Lombino); sue poesie sono state pubblicate su riviste a stampa e on line e su vari blog quali: "Atelier Poesia", "Poesia del nostro tempo", "Poetarum Silva", "Margutte", "Compitu re vivi", "lo specchio", "Interno Poesia", "Digressioni", "larosainpiù","Poesia Ultracontemporanea". Ha svolto il ruolo di drammaturgo per il Teatro del Baglio di Villafrati (PA), scrivendo testi da Bordonaro, D'Arrigo, Giono, Vilardo. Nel 2021 la casa editrice Dammah di Algeri ha tradotto in arabo per la sua collana di poesia la silloge *Le cassette di Aznavour*.

La lezione di Antonino Uccello, mio zio

Antonino Uccello col nipote Tommaso Latina, mio fratello

il centro in periferia

di *Andrea Latina*

La genesi del Centro Studi Iblei ha probabilmente origine nella seconda metà degli anni ‘70, quando con i miei genitori tornammo dalla Svizzera in Sicilia, dove mio padre aveva trovato lavoro come custode presso il Museo Archeologico di Ragusa.

Il ricordo della prima visita alla Casa-museo di mio zio Ninì, in verità Antonino Uccello, è ancora vivissimo in me: dall’apparire, dietro i finestrini dell’autobus, del costone roccioso su cui si

abbarbicava Palazzolo, all'aria umida e odorante di muschio delle viuzze strette che, inerpicandosi, ci avrebbero presto condotto davanti all'immenso portone in legno della Casa-museo.

La sorpresa più grande, però, avvenne non appena varcata la soglia: davanti a me si dispiegò in maniera prorompente un mondo a me sconosciuto, quasi "primitivo". Ero cresciuto a Zurigo, una moderna città di 400 mila abitanti, la più popolosa della Svizzera. Mi ritrovai proiettato in un mondo diametralmente opposto a quello dove avevo passato i miei primi cinque anni, un mondo perduto fatto di cose antiche, lavorate a mano. Era il mondo che mi avrebbe fatto conoscere i miei nonni.

A livello strettamente personale ed esistenziale, questo è il più grande merito di Antonino Uccello, quello di avermi fatto conoscere la vita dei miei avi. Di lui ho un ricordo flebile. Lo vedevo raramente nella sala da pranzo e parlava pochissimo, con un filo di voce. Questa sua "chiusura" era in conflitto con la narrazione riportata da mio fratello che, quando i miei si erano appena trasferiti a Zurigo, era rimasto circa tre anni a vivere con lui e mia zia Anna Caligiore alla Casa-museo. Lo descriveva infatti molto affettuoso e giocherellone con i bambini. Lui stesso, spesso, gli si attaccava ai lunghi capelli. Parecchi anni dopo, leggendo gli innumerevoli articoli di stampa relativi ai suoi sofferti rapporti con le istituzioni, compresi pienamente la sua angoscia, i suoi silenzi.

Nel 1990, avevo 19 anni, in un edicola mi trovai davanti una pubblicazione, "La Siciliana Nuova" dove in copertina campeggiava una sua foto. La comprai e, leggendo gli articoli, quello che fino ad allora era sempre stato semplicemente lo zio Ninì, divenne un grande studioso delle tradizioni popolari.

Negli anni seguenti dedicai parecchio tempo a leggere i suoi scritti, concentrandomi in particolar modo sul bellissimo *La Casa di Icaro*, dove trovai le necessarie connessioni riguardo il rapporto osmotico tra Antonino Uccello e la storia della mia famiglia.

Alla fine degli anni '90 iniziai la mia avventura nel mondo di Internet e con sommo dispiacere constatai che su mio zio esistevano pochissime righe. Da lì a poco, grazie alla collaborazione scientifica di Luigi Lombardo, nel 1999, nell'ambito delle manifestazioni del ventennale dalla scomparsa, nel piazzale antistante la Casa-museo realizzammo una videoproiezione del sito web "Antonino Uccello e la Casa-museo", composto da circa 120 pagine in cui presentavamo la sua opera etno-antropologica e letteraria. Il sito fu realizzato ben quattro anni prima rispetto a quello istituzionale sulla Casa-museo, a cura della Regione Siciliana.

Nel 2004, presso un notaio di Noto, finalmente registrammo lo Statuto del Centro Studi Iblei. Gli obiettivi che ci ponemmo già allora erano estremamente chiari: studio, valorizzazione e divulgazione del patrimonio culturale, naturalistico, archeologico, storico, artistico, etnoantropologico del territorio ibleo. Creare una sorta di "contenitore" che documentasse e raccogliesse i materiali sparsi in mille rivoli, di difficile reperibilità. Iniziammo dai documenti su mio zio e, nel corso degli anni, pazientemente abbiamo prodotto delle copie digitali dei suoi lavori che includemmo nel sistema di navigazione multimediale del Centro Studi Iblei. Creammo, parallelamente, una serie di siti internet di carattere informativo per incrementare la presenza turistica (e non solo) nella zona. Tutti questi siti furono poi collegati in rete per potenziarne l'efficacia.

Per anni, con le varie amministrazioni succedutesi tentammo di instaurare un dialogo costruttivo e, malgrado il grande impegno profuso nella realizzazione, ci trovammo davanti solamente porte chiuse. Non riuscimmo ad avere nessun aiuto economico o uno spazio dove potesse trovare fisicità e concretezza quanto stavamo realizzando. Tra l'altro eravamo in possesso degli oggetti di famiglia, sia della casa di Palazzolo che della masseria di contrada Aguglia che non erano stati trasferiti alla Casa-museo. Qualche anno più tardi, nel 2012, visto il totale disinteresse delle istituzioni preposte,

misi da parte il progetto e la quasi totalità dei siti che componevano la rete (circa 20) furono, mio malgrado, cancellati.

Il progetto fu ripreso nel 2019, sperando che con il cambio di amministrazione comunale qualcosa finalmente potesse cambiare. Non cambiò nulla. Decidemmo comunque di aprire, in un piccolo locale e, nel giro di pochi mesi, il materiale etno-antropologico del Centro si triplicò, grazie alle donazioni dei palazzolesi e non. Di pari passo si incrementò anche il patrimonio librario, sempre grazie alle generose donazioni. Aderimmo quasi subito al Sistema Bibliotecario Siracusano (SBS) per sfruttare le potenzialità offerte dall'OPAC e dare maggiore dignità al materiale in nostro possesso.

I sogni si infransero ben presto quando si presentò l'emergenza sanitaria che stiamo ancora affrontando e procedemmo quindi con una serie di aperture e chiusure che fiaccarono il nostro spirito. Alla fine dell'estate si presentò l'occasione che attendavamo da anni. Per una serie di circostanze fortunate, il Comune di Buccheri ci offrì una sede che calzava perfettamente agli scopi che ci eravamo preposti. Una ex-scuola con uno spazio esterno immenso.

Il progetto allora ha preso forma da sé. Creare una sorta di hub culturale che connettesse e facesse conoscere i paesi della zona iblea, con la loro storia, tradizioni, bellezze naturalistiche, ecc. Un luogo che non fosse un semplice museo etno-antropologico (la zona ne è ormai satura, peraltro) ma quella componente, anzi, fosse il punto di partenza verso qualcosa di nuovo, proiettato verso il futuro. Una rilettura della civiltà contadina come modello etico-culturale, esempio di ecocompatibilità, con l'idea circolare del bene comune e il concetto di "rifiuto" integrato nella ciclicità dei processi naturali.

Il progetto prese il nome di ECO museo-biblioteca-laboratorio: ECOmuseo, nella duplice accezione di museo del territorio ma anche museo ecologico; ECObiblioteca, perché oltre ai settori principali prima menzionati, contiene testi sull'ecologia ed è progettata secondo criteri ecologici; ECOlaboratorio, dove verranno affrontate temi e questioni quali il risparmio energetico, energie alternative (fotovoltaico, eolico e altro), autocostruzione, sistemi agricoli ecocompatibili (Permacultura, Agroecologia), City Farm, sistemi di compostaggio, solare (riscaldamento ambienti, acqua, cottura o disidratazione degli alimenti). Particolare attenzione verrà prestata al mondo dei bambini, per sensibilizzarli e farne, più avanti, degli adulti consapevoli.

L'ECOlaboratorio ha iniziato già a prendere forma con l'installazione di sistemi idroponici (verticali, orizzontali, acqua profonda) e ben presto verranno realizzati anche forni solari e disidratatori. La sede del Centro Studi Iblei è inoltre dotata di un impianto fotovoltaico di circa dieci kW che copre tutti i fabbisogni del Centro. Ci troviamo quindi di fronte ad una realtà non solo autosufficiente, ma che dispone di un surplus di energia immessa in rete per i servizi cittadini. E con i sistemi idroponici produciamo anche cibo da consumare.

Tutto questo nell'ottica di incrementare, seguendo la naturale vocazione dei luoghi (Buccheri, dove ha sede il Centro e anche il resto dei paesi iblei), un turismo ecosostenibile, nonché un movimento civico e culturale. Questi luoghi hanno un potenziale immenso, espresso solo in parte. La pandemia e le limitazioni agli spostamenti, sembrano aver stimolato nella gente il desidero di riavvicinarsi alla natura, agli spazi aperti, al mangiare sano. La consapevolezza sempre più diffusa che il sistema economico e lo stile di vita finora seguiti non sono i migliori possibili. Da anni siamo di fronte ad un trend opposto a quello che succedeva una volta, quando si emigrava al nord in cerca di una sistemazione migliore. Adesso c'è molta gente del nord (ma anche stranieri) che acquistano case e terreni qui da noi, perché alla frenesia delle città da cui provengono preferiscono la tranquillità dei piccoli paesi e la dimensione più umana del vivere in maniera salutare. Così si potrà forse bilanciare lo spopolamento continuo di giovani che preferiscono andare via. O dare loro un'alternativa all'insegna dell'ecosostenibiltà.

Andrea Latina, autodidatta, per anni ha lavorato come sviluppatore multimediale e siti internet con indirizzo culturale e/o turistico. Dal 2004 dirige il Centro Studi Iblei, un'associazione culturale con sede a Buccheri (Sr) che si occupa dello studio, valorizzazione e divulgazione del patrimonio naturalistico, archeologico, storico, artistico, etnoantropologico del territorio ibleo.

Comunità patrimoniali ai tempi del Covid: la Rete per la salvaguardia delle Feste di Sant'Antonio Abate

il centro in periferia

di *Omerita Ranalli*

Nel lungo tempo sospeso che stiamo attraversando, ci siamo spesso trovati – non solo, chiaramente, nella comunità degli antropologi culturali (e/o degli antropologi dei patrimoni) – a interrogarci sulla mancanza di spazi di condivisione collettiva e di momenti di elaborazione condivisa del tempo e dello spazio, nonché sull'istituzione normativa di distanze e separazioni, sui possibili scenari che la nuova realtà pandemica e l'immaginario incerto di un mondo post-pandemico aprono alla nostra riflessione disciplinare. Molto è stato detto in proposito, molto ancora se ne dirà [1].

Nessuno dei molteplici ambiti d'indagine attraversati dalle discipline demoetnoantropologiche nel loro divenire è stato esente dal brusco arresto che la diffusione del virus SARS-CoV-2 ci ha imposto all'improvviso: se l'oggetto del nostro studio è nell'analisi delle fitte reti di significati e dei mondi culturali in cui siamo immersi, ciascuno nella propria rivendicazione di alterità, appare chiaro anche ai meno attenti che l'imposizione di norme e restrizioni necessarie ad arginare il diffondersi del virus ha anche, e di necessità, se non modificato per sempre, di certo stravolto il nostro comune vivere e organizzare tempi e spazi. Forse meno chiaro oggi riesce ad apparirci quanto questo status quo possa aver inciso sui tempi lunghi, e quanto questa sospensione rischi di diventare permanente nella formazione e nello sviluppo delle generazioni che in questo preciso momento storico compiono il loro ingresso nel vivere sociale. Con questo ci toccherà confrontarci nel tempo a venire.

Per chi, tra noi, si interessi in vario modo ai rituali festivi caratterizzanti il variegato universo dei patrimoni immateriali e delle comunità patrimoniali, dedicandovi tempo, attenzioni, riflessioni, ricerche, etnografie, la pandemia ha causato un brusco e drammatico punto di arresto: dal 4 marzo del 2020 nessuno dei numerosissimi eventi del calendario religioso, come pure di quello civile, ha avuto luogo. Passato il Carnevale – il martedì grasso del 2020 cadeva il 25 febbraio –, sono state annullate tutte le celebrazioni religiose della Settimana Santa, e con esse le feste del maggio, i pellegrinaggi estivi, i rituali autunnali, le feste dei fuochi invernali. E poi, di nuovo, il Carnevale, i riti della Settimana Santa, e così via discorrendo. Come pure le celebrazioni del 25 aprile e del 1° maggio, che pure quest'anno in parte hanno avuto luogo, in misura minore, con ingressi contingentati in alcune piazze. L'elenco delle feste fisicamente sospese, immaginato nella sua interezza, arriverebbe quasi del tutto a coincidere con un ampio inventario dei patrimoni immateriali, probabilmente il più ampio inventario dell'immateriale mai realizzato, una sorta di biblioteca di Babele in chiave patrimoniale.

Già nell'editoriale de *Il centro in periferia* a settembre 2020 [2] (*Per uscire migliori dalla pandemia. Prove di resistenza*), qui sui *Dialoghi Mediterranei*, Pietro Clemente provava a trarre un primo bilancio della realtà delle feste sospese, passando in rassegna le forme elaborate da alcune comunità patrimoniali in risposta alla realtà pandemica, «tra creatività e silenzio».

La festa è, per la comunità che la vive, momento pacificatore; è caos che prende forma e ordine ritualizzato; è il tempo in cui piccole e grandi comunità ritrovano sé stesse e si rifondano ciclicamente nella rievocazione di un mito identitario. Tra distanziamenti fisici e sociali e norme per la tutela della pubblica incolumità, piccole e grandi comunità hanno reagito in vario modo all'impossibilità di vivere i loro eventi festivi e rituali, nel tentativo di mantenere in vita le loro manifestazioni, spesso ricorrendo all'uso della rete e soprattutto dei social network, dando così uno spazio – ancorché virtuale – alla celebrazione della festa.

A dicembre 2020 sono stata contattata dagli amici dell'Associazione Culturale "La Cuttora" di Collelongo (AQ), paese dell'Appennino dove ogni anno il 17 gennaio si svolge una festa di Sant'Antonio Abate molto partecipata (e nota al mondo dell'antropologia italiana grazie all'etnografia condotta da Alfonso Di Nola all'inizio degli anni Settanta [3]), preoccupati per l'impossibilità di organizzare il rituale festivo per il successivo mese di gennaio. La Festa di Sant'Antonio Abate a Collelongo è una complessa manifestazione rituale che coinvolge l'intera comunità nella preparazione delle *cuttore*, termine con cui si indicano sia i grossi caldai di rame per la preparazione dei *cicerocchi* (una zuppa di granturco bollito) sia le case in cui sono allestiti questi caldai, all'interno di un grande camino decorato con l'immagine del santo; allestite da famiglie, associazioni, gruppi di amici, le *cuttore* (tradizionalmente in numero di nove) vengono accese nel pomeriggio del 16 gennaio.

La sera la comunità si raduna nella piazza centrale del paese, da dove prende il via un folto corteo processionale – introdotto dai bambini con le piccole torce e dalla banda di fisarmoniche e percussioni, che esegue per tutta la durata del corteo un unico brano devozionale –, che visiterà una dopo l'altra le *cuttore*; dopo la benedizione del parroco, il vino, i panini e i dolci sono distribuiti ai visitatori, che aiutano mescolando i *cicerocchi* sul fuoco, in segno di devozione e di buon augurio alla casa. Gli eventi festivi e rituali che hanno luogo nella notte tra il 16 e il 17 gennaio concludono una serie di celebrazioni che coinvolgono, nelle settimane precedenti, famiglie, associazioni e gruppi di amici con la preparazione della "pasta di Sant'Antonio", un pasto collettivo che viene offerto alla comunità in onore del santo; subito dopo l'Epifania, il paese è attraversato da gruppi spontanei di suonatori che mettono in scena il rituale della questua. La festa, come è chiaro, ha subìto nel corso dell'ultimo secolo varie modifiche, che – agendo nel segno di una rifunzionalizzazione in chiave contemporanea della festa tradizionale contadina – non ne hanno alterato la struttura originaria [4].

Il paese, risparmiato dalla pandemia fino all'estate del 2020, ha poi subìto una notevole diffusione del virus a partire dal mese di settembre: in una comunità che supera di poco i mille abitanti, molti dei quali anziani, e in cui gli stretti legami di parentela e amicizia sono alla base del vivere quotidiano, la diffusione del virus ha messo fortemente a rischio la tenuta sociale; è stata subito istituita la zona rossa – che ha avuto una lunga durata, anche in virtù degli stretti rapporti tra gruppi familiari –, molte famiglie sono state poste in quarantena, alcuni purtroppo non sono riusciti a superare l'infezione. Anche qui il ruolo del legame comunitario è stato molto forte: parallelamente all'istituzione della zona rossa si è proceduto, da subito, a una campagna continua di screening della popolazione, che ha avuto il merito di tracciare i contagi e isolare i positivi e gli asintomatici. In questo drammatico scenario, organizzare la festa di Sant'Antonio sarebbe stato impossibile. E la comunità patrimoniale non riesce a pensare sé stessa senza la festa, anche in simili condizioni. Tra i due possibili poli di creatività e silenzio, è stato il primo a prevalere.

Dopo pochi giorni dalla prima conversazione con gli amici de "La cuttora", mi è stata da loro comunicata la volontà di organizzare un evento in remoto per la sera del 16 gennaio, in cui la festa potesse comunque trovare uno spazio, non "saltare il giro", trovare un modo per esserci. Un processo di patrimonializzazione della festa era già in atto: da qualche anno associazione e istituzioni locali si sono rivolte alla SABAP – Soprintendenza Archeologia Belle Arti e Paesaggio per l'Abruzzo (oggi SABAP per le province di Chieti e Pescara) e all'Istituto Centrale per la Demoetnoantropologia (oggi ICPI – Istituto Centrale per il Patrimonio Immateriale) nel tentativo di elaborare tramite le istituzioni un percorso di valorizzazione della festa, e dal 2019 la festa è stata inserita all'interno del progetto "Feste dei fuochi in Abruzzo", promosso da ICPI e coordinato da SABAP Chieti-Pescara (dott.ssa Mariantonia Crudo), progetto che prevede l'inventariazione presso l'ICCD ai fini della salvaguardia e della valorizzazione.

Nello stesso tempo, a dicembre la comunità si è rivolta all'Associazione "Sant'Antuono & le Battuglie di Pastellessa" di Macerata Campania (dal 2014 ONG accreditata presso il Comitato Intergovernativo UNESCO per la Salvaguardia del Patrimonio Culturale Immateriale), per organizzare questo evento in maniera congiunta e allargarsi anche alla partecipazione di altre comunità della festa presenti sul territorio nazionale. Grazie anche al sostegno dell'ICPI e del suo direttore, dott. Leandro Ventura, a fine dicembre si era già costituito un primo gruppo, composto dalle comunità di Casacalenda (CB), Collelongo (AQ), Fara Filiorum Petri (CH), Macerata Campania (CE), Novoli (LE), Pedara (CT), San Mauro Forte (MT); territori e comunità distanti, caratterizzati da rituali festivi e devozionali molto differenziati (si va dai grandi eventi mediatici, come nel caso di Novoli, alle realtà in cui il momento rituale è vissuto in maniera più intima, come ad esempio nel caso di Pedara o di San Mauro Forte), provano a riunirsi e fare fronte comune, come risposta alla pandemia, in nome del diritto al patrimonio, richiamando già nella fase costitutiva la Convenzione di Faro, da poco ratificata anche dall'Italia.

Tra dicembre e gennaio è stato preparato l'evento per la sera del 16 gennaio: "Le feste di S. Antonio Abate in Italia" – Idea di Rete per la Salvaguardia e Valorizzazione. Come appare chiaro, in poche settimane queste comunità hanno cercato non solo di ragionare sull'impossibilità di vivere il rituale festivo, ma anche sulla possibilità di organizzare un percorso di rete finalizzato alla patrimonializzazione delle feste italiane di Sant'Antonio Abate. Organizzare un meeting on line, che dai piccoli paesi delle aree marginali si rivolge al mondo, è forse operazione troppo complessa da dover gestire in poco tempo e con un'esiguità di mezzi e risorse, e anche questo è tema su cui – come antropologi interessati alle dinamiche patrimoniali e alle aree marginali – dovremmo continuare a riflettere.

Nonostante il notevole sforzo organizzativo, la serata del 16 gennaio è stata segnata da alcune disavventure di natura tecnica; l'evento era trasmesso da Collelongo, paese in cui non esiste fibra ottica e dove la velocità di banda della connessione non consente di supportare un numero eccessivo di partecipanti, e collegava tra loro realtà per lo più caratterizzate da analoghi problemi di connessione alla rete, il che ha rallentato molto la serata e causato numerosi disguidi. Forse anche a causa della mancanza di una regia capace di armonizzare le singole presentazioni intorno a un discorso patrimoniale davvero comune e condiviso, e di coniugare le voci delle comunità, gli interventi del direttore dell'ICPI e della responsabile dell'archivio audiovisivo dell'Istituto, dott.ssa Stefania Baldinotti, con altri possibili sguardi e interventi di quanti operano nella ricerca patrimoniale; forse il mio sguardo appare troppo decentrato, osservare è operazione complessa: le comunità prendono voce, sta a noi antropologi capire il senso del loro discorso. E saper riannodare i fili di questo dialogo.

Fortunatamente, nonostante un certo scoramento che ho percepito in alcuni degli organizzatori nelle settimane immediatamente successive alla festa (che non ha avuto luogo, e che ha lasciato spazio a un evento mediatico reso ancor più complesso da problemi tecnici e oggettivi), queste comunità hanno proseguito il loro percorso. Nei mesi seguenti il progetto di organizzare e dare forma concreta a una rete patrimoniale è stato portato avanti con l'elaborazione di un protocollo condiviso di intenti (che guarda alla Convenzione UNESCO del 2003 e alla Convenzione di Faro) e con un lavoro puntuale volto a individuare sul territorio nazionale altre comunità da includere progressivamente nella rete patrimoniale.

È nata così, a fine marzo, col supporto dell'ICPI, la Rete Italiana per la Salvaguardia e Valorizzazione delle Feste di Sant'Antonio Abate (https://reteitaliana.santantuono.it), con un protocollo inizialmente sottoscritto dalle comunità di Campobasso, Collelongo, Fara Filiorum Petri, Macerata Campania, Novara di Sicilia (ME), Novoli, Pedara e San Mauro Forte. Ad oggi si sono aggiunte altre comunità da più parti della penisola; dal portale della Rete è possibile scaricare il modulo di richiesta per l'adesione al protocollo condiviso.

Questo protocollo articola in dieci punti gli obiettivi della Rete, richiama in maniera diretta le Convenzioni UNESCO e Faro, promuove la creazione di un «programma condiviso di salvaguardia e valorizzazione del patrimonio culturale immateriale», propone la rete come mediatrice tra le istituzioni preposte alla salvaguardia del patrimonio e le comunità patrimoniali, e tra le altre cose si prefigge la promozione di "momenti di aggiornamento per le Comunità patrimoniali a livello locale, regionale e nazionale».

Nel sostenere o nel confrontarci con questa Rete, che nasce dal basso guardando agli obiettivi più nobili della salvaguardia del patrimonio immateriale, in questa drammatica fase di crisi e incertezza, bisognerà ora capire quale ruolo e quale sguardo noi antropologi siamo in grado di elaborare e mettere in campo, quali sistemi di relazione, quali forme di attenzione. Anche qui la prospettiva potrebbe essere articolata sui due poli della creatività e del silenzio. Sta a noi la scelta.

Note

[1] Vorrei almeno ricordare il convegno organizzato a dicembre 2020 dalla SIAA – Società Italiana di Antropologia Applicata, "Fare in tempo. Cosa dicono gli antropologi sulle società dell'incertezza", che ha dedicato ampia parte del dibattito alla riflessione sulle nuove realtà sociali derivate dalla crisi pandemica, o il Convegno della SIAC – Società Italiana di Antropologia Culturale, "Futuro: Antropologie del futuro, futuro dell'antropologia", che avrà luogo a Roma nell'autunno prossimo, in cui sono previsti alcuni panel che hanno al centro della discussione il tema del rapporto tra comunità e pandemia.

[2] *Dialoghi Mediterranei* n. 45, sett/ott 2020 (http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/per-uscire-migliori-dalla-pandemia-prove-di-resistenza/). Ognuno dei numeri successivi della rivista ha dato voce a riflessioni sul rapporto tra festa e pandemia.

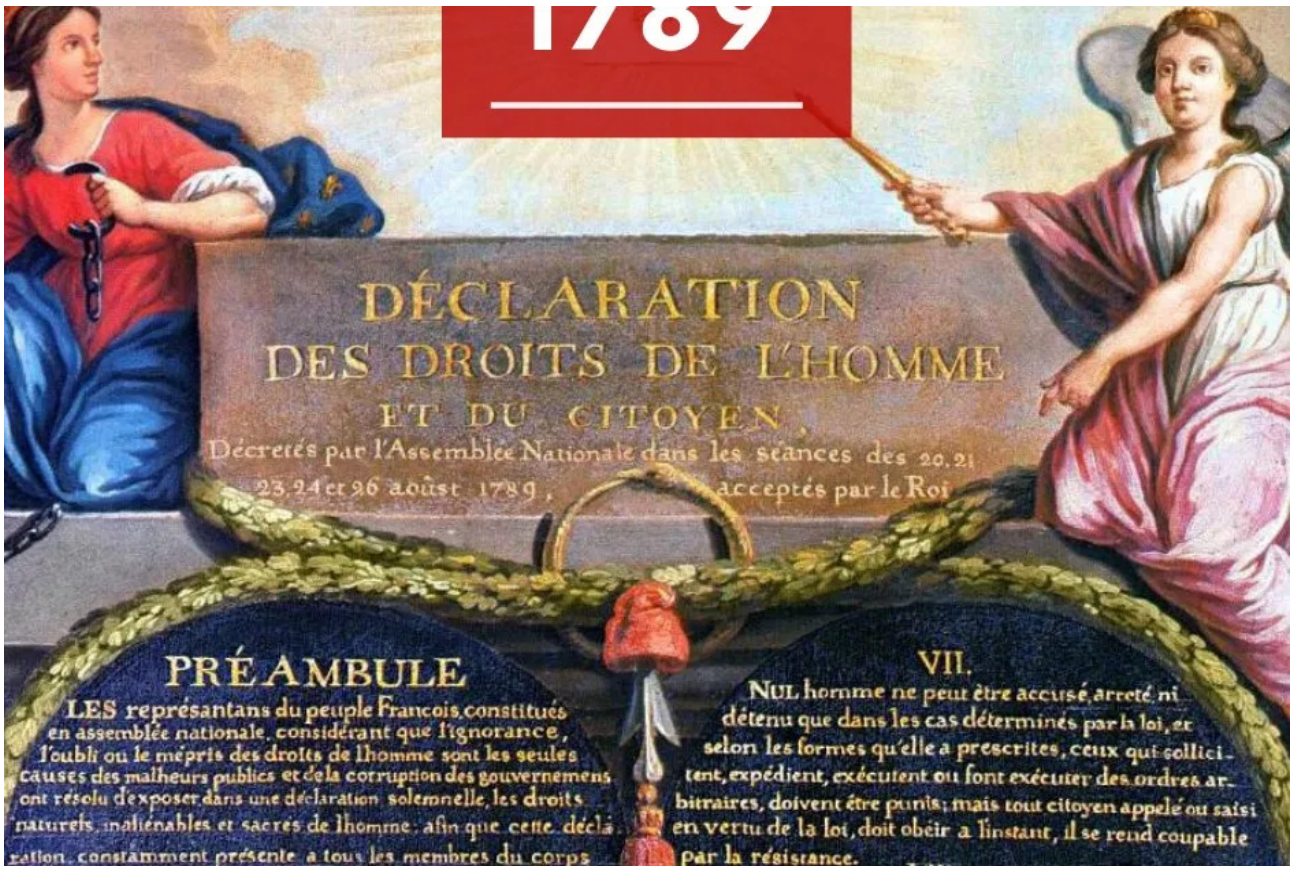
[3] A. Di Nola, *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Boringhieri, Torino 1976.

[4] G. Marucci, *La festa di sant'Antonio abate a Collelongo: tradizione e innovazioni* in L.Bonato (a cura di), *Festa viva. Continuità, mutamento, tradizione,* Torino, Omega, edizioni, vol I (II): 231-239, e E. Di Renzo, *La festa di Sant'Antonio Abate a Collelongo. Rifondazione massmediatica di un evento celebrativo popolare*, ivi: 251-258.

Omerita Ranalli, docente a contratto di Antropologia dei patrimoni presso l'Università degli Studi del Molise, si occupa di cultura e società contadina dell'Italia centrale e svolge attività di ricerca sui repertori musicali della tradizione orale, sull'antropologia della festa, sulle dinamiche culturali dei patrimoni immateriali. Ha redatto l'inventario della "Festa di San Domenico Abate e rito dei serpari" (ICCD) e sta curando la catalogazione per il progetto "Feste dei fuochi in Abruzzo" per l'Istituto Centrale del patrimonio Immateriale e la SABAP Abruzzo. Ha pubblicato saggi sulla poesia a braccio, sul canto sociale, sui canti tradizionali come fonti per la storia d'Italia, e la monografia *Canti e racconti dei contadini d'Abruzzo. Le registrazioni di Elvira Nobilio* (1957-58), Squilibri 2015; ha curato i testi del volume *Abruzzo in festa*, CARSA 2019.

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

Dai diritti umani al diritto di umanità. Verso il concetto e la pratica della cittadinanza planetaria



per la cittadinanza

di *Franco Ferrarotti*

Si dànno parole e corrispondenti concetti di uso corrente, che appunto nel loro comune, quotidiano utilizzo, si consumano, perdono il loro valore profondo e realizzano la famosa «legge» di Gresham, secondo la quale la moneta cattiva scaccia la buona. «Società» sembra essere una di queste parole. Si dice «società» e si pensa alle varie società geograficamente, storicamente e linguisticamente distinguibili, tanto da potere, su una mappa, indicare una società italiana, tedesca, francese, americana, e così via, senza peraltro avvedersi e avere piena coscienza che nel termine e nel concetto di società è presente una promessa di eguaglianza che è stata storicamente tradita.

Questo tradimento, oggi, si va rivelando, sia pure indirettamente, con sempre maggiore chiarezza. La stessa pandemia, a causa del suo carattere globale, finisce per segnalare e richiamarci alla fondamentale unità della *famiglia umana*. Ma soprattutto contribuisce a far emergere un'ombra che grava, oggi, sull'umanità: la confusione fra valori strumentali e valori finali.

L'innovazione tecnologica e le comunicazioni elettronicamente assistite sono oggi riconosciute, adottate e seguite come principio-guida della società umana. Si tratta di un valore, certamente, che è però puramente strumentale. Il progresso tecnico è un valore, ma non ci dice da dove veniamo, dove siamo, dove andiamo. È in grado di controllare la correttezza interna delle sue operazioni. Ma non è altro che l'eterno ritorno dell'identico. È la transizione dello stesso allo stesso, il trionfo dell'istessità,

o *sameness*, la perfezione priva di scopo. Non riconosce la variabilità storica. Tende ad appiattire l'esperienza umana, a ridurre il mondo a una serie di stazioni di servizio perché, di fatto, è a portata planetaria. Ma ecco che, nello stesso momento, i gruppi dirigenti nei vari Paesi, governanti e influenzanti, invece di costruire ponti, alzano muri, si rinchiudono nei loro piccoli orticelli, esaltano la loro particolare sovranità, difendono i loro diritti di cittadinanza, dichiarano la guerra dei dazi.

Nella situazione odierna, il concetto di cittadinanza gioca un ruolo regressivo, che tende a giustificare le disuguaglianze. È un nodo problematico da cui i giuristi, paghi della coerenza formale, si tengono prudentemente lontani. Ma nella prospettiva planetaria che oggi si va aprendo, grazie alla contraddittoria azione dell'elettronica applicata e della pandemia, la considerazione della natura ambigua del concetto di cittadinanza si impone. Penso a Paolo di Tarso, in procinto di venire arrestato, che pronuncia la formula salvifica: «Civis romanus sum» e subito viene rilasciato, diventa «intoccabile».

E gli altri? Si può essere *polítes, civis*, *citoyen*, *citizen* – e gli altri? Chi sono? Per Platone, non sono veramente «uomini», ma *andràpora*, «piedi di uomo»; per il suo discepolo, Aristotele, sono «macchine animate»; nei Paesi odierni, anche in quelli formalmente «democratici», sono al livello di *metechi*, e più o meno prigionieri di guerra, schiavi, *sans papiers* e *sans droits*. Fa una certa impressione che persino per la Rivoluzione Francese del 1789, quella dei «diritti immortali», questi si applichino solo a chi possegga almeno un lembo di terra francese. Gli altri sono alieni, diversi, uomini solo in senso zoologico, pericolosi, «impuri», da isolare e, possibilmente, sterminare in nome del *Blut und Boden*.

In altra sede mi sono a lungo occupato di questo problema, convinto che l'attuale significato del concetto di cittadinanza sia divisivo e vada ripensato e riscritto in termini planetari. Come ho più sopra osservato, nel momento in cui capi politici responsabili, in grado di leggere i segni della storia, dovrebbero farsi «pontefici», cioè costruttori di ponti, si adoperano invece per alzare muri, coltivano il mito dell'invasione di immigrati, dànno corso ad anacronistiche «guerre della tariffa».

Parlano, o si illudono di parlare, in nome del popolo. Ma non sanno che per i Romani della classicità *populus* vuol dire «popolo in armi» e che il verbo infinito passivo *populari* significa «devastare, saccheggiare, incendiare».

Siano fortunati: viviamo in tempi di emergenza. Per la prima volta, dopo venticinque secoli, dall'Atene di Pericle nel V secolo ad oggi, il destino dell'Europa non è più nelle mani degli Europei. Dipende dai rapporti fra Stati Uniti, Russia e Cina. In subordine, India.

Con le due guerre mondiali del secolo scorso, l'Europa ha deciso di commettere suicidio. E tuttavia, siamo fortunati, perché ci è toccato di vivere in tempi di emergenza. L'emergenza fa *emergere* il problema: la contraddizione flagrante fra una tecnica che ha una portata planetaria, specialmente nelle sue applicazioni elettroniche, e gruppi dirigenti, politici e culturali, governanti e influenzanti, che, al momento in cui dovrebbero essere, come abbiamo detto, «pontefici», costruttori di ponti, alzano muri, non hanno idee, si illudono di garantirsi prosperità e sicurezza chiudendosi dentro i propri angusti confini.

Ma nessuno si salva da solo. La loro inconsapevolezza è così tracotante da riuscire commovente. Non si sa se definirli studenti fuori corso, dilettanti allo sbaraglio o ancora delinquenti in libera uscita. Nessuna meraviglia che la tecnica sia ritenuta il principio-guida dello sviluppo storico. Ma abbiamo già osservato che la tecnica è una perfezione priva di scopo. Può solo controllare l'esattezza delle proprie operazioni interne. Di qui, un mondo disorientato, né centralizzato né decentrato. Semplicemente, a-centrato, in cui i valori strumentali oscurano i valori finali, dominato dalla piattezza

interiore, dall'eterno ritorno dell'identico e dalla creazione artificiosa dello spontaneo – completamente in mano alle società multinazionali, fondate sul principio della a-territorialità, dotate di un potere enorme, pubblico e quindi politico – e nello stesso tempo, a vergogna di politici e giuristi, considerate ancora meri domicili privati.

Nella situazione odierna, quando le comunicazioni elettronicamente assistite hanno praticamente abolito la «frizione dello spazio», sarebbe necessario costruire ponti, favorire l'interscambio fra le culture. La scarsa statura storica e morale dei capi politici odierni li induce invece a costruire e a rinchiudersi dentro i muri. Negano l'altro. Non comprendono che l'identità non è un dato; è un processo. Identità e alterità sono pratiche di vita e concetti correlativi, l'elettronica applicata e la stessa economia capitalistica, affamata di sempre nuovi mercati, puntano decisamente alle dimensioni planetarie, ad una globalizzazione commerciale che toccherebbe a capi politici consapevoli e intellettualmente coraggiosi portare a compimento con adeguate strutture sovranazionali e sovrastatuali. Si potrebbe pensare alle Nazioni Unite. Frutto delle due guerre mondiali del secolo Ventesimo, che hanno determinato il suicidio finale dell'Europa, le Nazioni Unite restano un foro privo di forza effettiva così come il Parlamento Europeo di Strasburgo è poco più che un'assemblea di inascoltati consiglieri e un *quietum servitium* per politici e sindacalisti nazionali ritenuti, a torto o a ragione, degni di un congruo pensionamento.

È in questo quadro che si rende manifesta tutta la sostanza anacronistica e, in senso proprio, reazionaria delle politiche che oggi sembrano sul punto di prendere il sopravvento in Europa, ma anche negli Stati Uniti e nell'America Latina. La guerra dei dazi ne è solo un aspetto. Non si tratta di un neo-isolazionismo, cui gli Stati Uniti, non immemori della dottrina Monroe («L'Europa agli Europei, L'America agli Americani»), si sono nell'Ottocento dedicati, consapevoli di doversi dare una propria fisionomia storica e morale ad evitare di venir considerati una mera appendice dell'Europa. È un protezionismo miope, un sovranismo non nazionalista, ma chiuso nel proprio territorio, che non si rende conto che lo Stato-nazione è finito.

Naturalmente, il cadavere è un bel pensiero per il verme. Nel momento in cui masse umane si muovono alla ricerca di una vita diversa e di condizioni esistenziali migliori, da un continente all'altro, i sovranisti negano il diritto di attracco alle navi, fanno del Mediterraneo, del «mare fra le terre», contro la sua vocazione storica, un cimitero a cielo aperto.

Occorre passare dall'*hominitas* all'*humanitas*, sviluppare e praticare il concetto di «cotradizione culturale», imparare ad essere abitanti della «piccola patria» e nello stesso tempo cittadini del mondo. Qualunque essere in sembianze umane che nasca e passi per una volta su questo pianeta, quali che siano il colore della pelle o la forma degli occhi, è titolare di un *diritto di umanità*, e in base a questo diritto va riconosciuto, rispettato e accettato da tutti come concittadino.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Per ulteriori approfondimenti:

Franco Ferrarotti, *La perfezione del nulla*, Roma-Bari, Laterza, 1997.

F. F., *La convivenza delle culture*, Bari, Dedalo, 2003.

F. F., *La vocazione del Mediterraneo*, Chieti, Solfanelli, 2018.

F. F., *Oltre il razzismo*, Roma, Armando, 2019.

F. F., *La sociologia inferma scienza vera scienza,* Chieti, Solfanelli, 2020.

F. F., *Confronti e interscambio fra le culture*, Roma, Armando, 2021.

Franco Ferrarotti, tra i protagonisti della istituzionalizzazione della sociologia in Italia negli anni sessanta, il più noto dei sociologi italiani all'estero. Ha insegnato alla Sapienza di Roma ed è autore di numerosissimi libri tradotti in francese, inglese, spagnolo, in russo e in giapponese, ha collaborato con le maggiori riviste scientifiche statunitensi, oltre che europee. I suoi studi hanno riguardato le questioni del mondo del lavoro e della società industriale e postindustriale, i temi del potere e della sua gestione, le dinamiche generazionali, i problemi della marginalità urbana e sociale, delle credenze religiose, delle migrazioni. Una particolare attenzione è stata dedicata nelle sue ricerche alla città di Roma. Ha sempre privilegiato un approccio interdisciplinare e insistito sull'importanza di uno stretto nesso tra impostazione teorica e ricerca sul campo. Ferrarotti è stato consigliere di Adriano Olivetti, diplomatico e deputato del Parlamento nella Terza Legislatura (1958-1963).

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

Cittadinanza e scuola, il binomio interattivo. Esempi e evidenze

per la cittadinanza

di *Franca Bellucci*

"Scuola" ha oggi un significato intenso e programmatico: oggi – ed è una sfumatura che non risulta risalendo nei capitoli precedenti di questa parola antichissima – il significato coincide con "percorso di cittadinanza". Mi domando quando è accaduto e come me ne sono resa conto. Rifletto sulle parole, su questi "segni" o "cartellini" ("*labels*", leggiamo nei testi sulle decifrazioni, per la corrispondenza di segni e significati): mentre disturba che le parole risultino nuove, le preferiamo in una vita lunga, e quindi inclini a riusi, nello svolgersi dei tempi.

Dalla singola parola, "scuola", la riflessione si dilata. Penso alla combinazione di parole e cose nel tempo, nella storia. Mi dico che l'interpretazione con cui giudichiamo panorami reali e mentali ha bisogno di combinare insieme la fluidità del divenire e la stabilità del definire. Questo "definire" è tuttavia convenzione "non-puntuale", che avrebbe bisogno periodicamente di "edizioni rivedute e corrette". Il raccontare impone riferimenti e anche parole che, usate nella comunità dei parlanti, accettano di divenire approssimate o reinterpretate a distanza di tempo.

Torno alla parola "scuola", che, scenario per me della professione e di anni intensi e fervidi, ho considerato cambiata nel concetto, dall'antico greco in cui "scholè" valeva "ozio". La parola ha attraversato fasi: per secoli essa è stata appropriata per ambienti e curricoli fatti per sentieri in disparte, particolari. Anzi, i numeri dei coinvolti sono stati allora molto limitati, con evidenti contrasti che, sul tema di allargare e generalizzare la capacità di leggere, hanno definito addirittura regioni geografiche: in particolare, quelle delle confessioni religiose. Poi la parola è stata adattata per la formazione larga ma configurata gerarchicamente, ampia all'inizio ma ristretta nella conclusione, nelle nazioni del XIX-XX secolo. Ma la rifondazione dello Stato italiano in senso repubblicano e costituzionale ha imposto una ulteriore, profonda svolta: questa volta da intendere come orizzonte di opportunità percorribile da ciascuno, come base per gestire la propria vita. Dovrei approfondire per poter dire se questa situazione valga per il mondo intero: incontri internazionali su scuola e formazione sono attivi, efficaci per alcuni aspetti, ma ci sono tensioni e cose "non dette" che segnalano divergenze.

C'è stata una situazione specifica in cui l'attuale significato mi è divenuto chiaro. Forse avvertivo questa condizione già personalmente, nelle mie stesse scelte e nella conduzione attiva di compagni e compagne nelle classi che avevo frequentato, e poi dei miei stessi studenti. Molti di loro venivano da quella parte d'Italia che non aveva beneficiato dell'industrializzazione e altri, anche, erano di ritorno, dopo essere stati emigranti nell'Europa settentrionale. Riflettendo a casa sull'approccio opportuno, scrivevo versi che, abbandonati nei cassetti, avrei osato raccogliere molto più tardi: «Molti i tratti svaniti alla cultura/ che tenevano salda i genitori/ come scorie disperse in un gran vento…» (Bellucci, 2002: 17).

Rifletto: "venivano da parti d'Italia", eppure dire "immigrazione" era comune e legittimo. La richiesta con cui giungevano nel luogo d'arrivo era precisa: inserirsi nelle realtà lavorative in espansione, inserirsi, e affiancare l'inserimento dei familiari se e quando giungeva il nucleo, negli istituti sociali e formativi preesistenti. Il programma di quegli immigrati, insomma, era chiaro e circoscritto. Eppure non è fuori luogo presumerlo simile a quello degli immigrati odierni. Intorno a questi c'è una zona d'ombra ampia, con interrogativi che stentano a sciogliersi – e forse che non si cura di sciogliere – e, da parte di chi abita i territori del passaggio e dell'arrivo, con una scala diversificata di freddezza, fino all'ostilità.

Eppure anche quel lontano moto, per il quale la densità di popolazione nel territorio peninsulare cambiò totalmente, ebbe fasi decisamente difficili: la socializzazione lenta, le differenze linguistiche, le rivalità nel sistemarsi sui lavori durarono alcuni anni. Ma, imprevisti dagli stessi "immigrati", si delinearono anche obiettivi ulteriori, quando le donne del gruppo esposero loro stesse il desiderio di avere una giornata lavorativa retribuita. Era una sfida al patriarcato: suscitava la stessa violenza fisica nei maschi "immigrati" che gli ospedali avevano già conosciuto, nel nuovo corso di industrializzazione che aveva spopolato le campagne anche nel Centro-Nord. Era normale che stazionasse un agente di polizia nel Pronto soccorso, per registrare i referti. La frequenza della scuola, in questa situazione, c'era: quanto manovrata dai patriarchi, o patteggiata con questi, non appariva né era argomento che veniva indagato.

Che già si fosse fondata l'acquisizione del nuovo significato di "scuola" divenne inequivocabile, e direi generale, quando nel 1975 deflagrò il caso di *Padre padrone*, la storia della vita e della ribellione, o semplicemente della presa in carico di sé, di Gavino Ledda: nella Sardegna dei pastori, Ledda denunciava la relegazione nei ripari presso i recinti e tra i pascoli che, secondo la formazione tradizionale, i giovani, fossero pure eredi, erano costretti a continuare, in diniego del percorso indicato dalla legislazione. In urto con il padre egli allora aveva già fatto un percorso di studio da adulto, come filologo e glottologo.

La vicenda può davvero considerarsi il saggio di una condizione non solo italiana. Quanto la situazione denunciata interpretasse una inadeguatezza diffusa nel mondo lo dimostrò il numero delle lingue in cui il libro fu tradotto, quaranta, e l'apprezzamento che riscosse il film, con lo stesso titolo, che nel 1977 ne trassero i fratelli Taviani, Palma d'oro in quello stesso anno al Festival di Cannes. Con il clamore del caso diventava evidente il senso nuovo della parola 'scuola', come percorso formativo principale e generalizzato per i giovani, passaggio fondativo della vita comunitaria. L'orizzonte era quello di una scuola inclusiva, da cui ciascuno impara a esplorare la società e le sue regole, e si dispone a impugnare personalmente la sua avventura.

Se il caso, per il valore anche simbolico che è proprio di un'opera narrativa e per l'ampio dibattito che sollevò, divenne prova inconfutabile della peculiarità intrinseca della scuola nell'età dell'Italia repubblicana, l'atmosfera in cui tutto questo si verificava era già carica: le varie cronache andavano testimoniando una operosità tesa a sviluppare inclusione nella scuola. È che, tra le molte difficoltà e i molti condizionamenti a riorganizzarsi che la vita complessiva avvertiva in Italia, dopo la catastrofe politica e bellica avvenuta, la Carta Costituzionale, pur se in un tempo lento, produceva una germinazione feconda.

A titolo di esempio, citerò il lungo dibattito, nelle commissioni parlamentari e sugli organi di stampa, intorno alla presenza e alla didattica del latino nella scuola dell'obbligo da prolungarsi, la trasmissione televisiva *Non è mai troppo tardi*, realizzata da Alberto Manzi, i movimenti per la "scuola del fare" di insegnanti e pedagogisti, collane editoriali come "La Ricerca" Loescher, il caso sollevato dalla comunità di Barbiana, piccola località non lontana da Firenze, guidata dal parroco Lorenzo Milani Comparetti: fu esposto per scritto come la Scuola di Stato respingesse, con il suo tradizionalismo ripetitivo che si teneva fuori del tempo. Ne scaturirono effetti istituzionali e sociali rilevanti, come la scuola media unificata a partire dal 1963, la fondazione di sindacati per la scuola nell'ambito del confederalismo, gli organi collegiali, il rinnovamento dei programmi scolastici e la legislazione per l'inclusione degli alunni svantaggiati. Nel 1978 lessi con la mia classe il libro di Ledda. Lo ritrovo fra molti ricordi e annotazioni (Ledda, 1978).

Oggi il riferimento alla scuola come percorso di inclusione per la compiuta cittadinanza è una potenzialità evidente, se consideriamo gli spostamenti in atto nel mondo, intensificati, messi alla prova anche senza situazioni prefigurate sicure. Ne ha, del resto, parlato di recente lo stesso Gavino Ledda, in un'intervista nel settembre 2020, in occasione della presentazione a Venezia del film *Assandira*, in cui lo studioso ha una parte: «Quello che scrissi era un atto dovuto per la mia storia – egli ha detto. – Quello che sono riuscito a fare dovevo raccontarlo, perché non era solo la mia vita, ma quella di molti pastori della Sardegna e del mondo».

Ho presenti le parole di Gavino Ledda mentre leggo narrazioni fatte da migranti oggi in Italia: "racconti multimediali" che periodicamente si raccolgono per la Fondazione Archivio Diaristico Nazionale di Pieve Santo Stefano, con annotazioni che circostanziano adeguatamente. Leggo le riflessioni di Thierno Sadou Sow, quando decise di partire osservando i compaesani nella Guinea-Conakry, di cui molti erano «privati di molte possibilità, tipo aver accesso all'educazione …unica strada per trovarsi tra gli speranzosi» (Sadou Sow, 2019: 17). Aveva 13 anni Thierno Sadou Sow quando con compagni occasionali, ma solo, giunse a fine ottobre 2016 a Palermo, da dove fu trasferito a Polla in Calabria e poté concludere la scuola media. Aveva utilizzato le sue informazioni e la speciale versatilità per le lingue, fuggendo senza avvertire i familiari. Il padre, che l'aveva avviato alla scuola, era morto, e la madre, trasferitasi presso la famiglia d'origine, era in grande difficoltà nel Paese povero e disorganizzato, dopo l'uscita dalla Communauté Franco-Africaine.

Dunque, la pista da valorizzare è questa: la scuola come grande via di emancipazione per ciascuno che si proponga alla visibilità, all'operatività del mondo. Questa formula è già sperimentata per

quell'inserimento nella comunità, sotto il profilo personale e sociale, che vale il concetto di "cittadinanza". La scuola potrà essere implementata nel tempo, in vari modi verificata per le fasi future di valorizzazione o reinserimento dei cittadini. Si direbbe acquisito che la scuola sta svolgendo oggi nel nostro Paese la funzione pienamente formativa, personale e istituzionale. Eppure risultano ancora difficoltà a trovare la formulazione che traduca in termini di articolato di legge il dato di fatto, quasi che, scorrendo dagli strati più direttamente coinvolti e dagli ambienti della formazione, a circoli di società chiusi su motivazioni altre, forse economicistiche, sbiadisse tale consapevolezza fino ad annullarsi.

L'attualità offre cronache contraddittorie e contrapposte, come se quelle zone che riteniamo meramente economicistiche esercitassero uno sguardo opaco. Così si fatica a trovare la sintesi, la scala condivisa per attivare norme adeguate ai nostri princìpi giuridici. Anzi la diversità delle disposizioni viene sintetizzata in slogan spregiudicati diffusi da alcuni politici nella speranza di accrescere il proprio peso. Ecco che l'immigrazione è citata anche fuori contesto in allusioni oscure e minacciose: aneddoti che contrappongono le strade del Paese svuotate dalla pandemia come nel coprifuoco, alle masse di immigrati che intanto "si rovesciano" (così viene detto) nei porti. Tutto questo ha un peso, frena fino a spegnere il moto di inclusione verso i migranti.

Ecco che la discussione latita: sulle comunità esterne al territorio nazionale non solo si ascoltano slogan qualunquisti, ma anche presuntuosi e ostili, residui di capitoli non ripensati della pur lontana colonizzazione italiana, dimenticando come sia analoga la situazione di tanti italiani approdati, e spesso rimasti, in Paesi lontani. Ed ha il suo peso, negli strati che curano soprattutto la ragione economica, avere a disposizione lavoratori meno tutelati: se, come pure si verifica per spontanee tradizioni, incontrare gruppi privi di tutele non è per molti di impedimento all'ospitalità e all'equità, si constata anche, e di frequente, che i soggetti meno tutelati dalla legislazione sono occasione di sfruttamento. Il Paese, nell'insieme, presenta sull'argomento degli immigrati sensibilità molto diverse, spesso contingenti: si danneggiano gli stranieri, ma si compromette anche la coesione del Paese. È da auspicare che l'opacità si superi con responsabili decisioni.

Più immediato e generale ascolto si attende per la regolamentazione sul tema della cittadinanza per i figli degli immigrati. Seguendo le cronache, in particolare traendole dal settimanale «L'Internazionale» diretto da Giovanni de Mauro, si ricavano sia dati di situazioni parallele da confrontare, sia approfondimenti sulla vita interna del Paese. L'argomento su questa rivista non è occasionale, e le formule ricorrenti, *ius sanguinis, ius soli* e *ius culturae* sono attentamente spiegate, le prime due in riferimento alle circostanze della nascita, ma il primo stringendo sui requisiti di entrambi o di almeno uno dei genitori, l'ultima riferita all'opportunità offerta dalla scuola. In un articolo del 5 agosto 2015, la nomenclatura è spiegata in occasione di un disegno di legge concordato alla Camera, che si sperava divenisse presto legge. L'argomento si è riacceso nel dibattito politico attuale, e Annalisa Camilli ne ha riferito il 15 marzo 2021.

Rilevo anche appunti dal Belgio, utili per il confronto, ma anche per ricordare che l'Italia è Paese che conosce i due diversi movimenti: da una parte riceve immigrati, dall'altra ha sperimentato e sperimenta emigrazione. Il resoconto di Francesca Spinelli, l'8 aprile 2021, spiega appunto la questione della cittadinanza agli immigrati in Belgio, particolarmente riferendosi alla seconda generazione degli Italiani immigrati. L'argomento ha una storia lunga, in più episodi fra XX e XXI secolo, che ha oscillato fra *ius soli* e *ius culturae*, con interventi contingenti e quindi ripetuti, nella logica, come dice la giornalista, di "frenare e promuovere". Ma particolarmente rilevanti considero due articoli, del 24 dicembre 2017 e del 19 novembre 2019, che Franco Lorenzoni scrive proprio esplorando l'argomento dal punto di vista della scuola. Nel primo si segnalavano le proteste per la delusione, non essendo maturata la legge sperata per regolamentare la cittadinanza, e in particolare si riferiva del coordinamento, denominato "Insegnanti per la cittadinanza", realizzato per lo scopo dal

Movimento di Cooperazione Educativa insieme con il Centro di Iniziativa Democratica degli Insegnanti. Nell'altro l'autore, condividendo la celebrazione della "Convenzione internazionale sui diritti dell'infanzia e dell'adolescenza", ratificata dall'Italia con la legge 176 del 27 maggio 1991, intende rilanciare la mobilitazione per garantire «la cittadinanza al milione di minorenni figli di immigrati residenti nel nostro Paese». Egli descrive con attenzione le potenzialità delle attività a scuola come "classi mondo", constatando: «Se ogni mattina guardiamo negli occhi bambine e bambini delle più diverse provenienze, ragazze e ragazzi le cui famiglie sono arrivate qui da lontano e crediamo con convinzione che la scuola sia il primo luogo pubblico dove sperimentare l'arte del convivere, è evidente che per noi la dignità di ciascuno è al primo posto e in qualche modo, nelle nostre classi, costruiamo giorno per giorno una sorta di piccola cittadinanza, che rende uguali tutti i nostri allievi e li sostiene nell'apprendimento».

Lo sguardo della rivista «Internazionale», e in particolare le considerazioni di Franco Lorenzoni sulla contiguità e la condivisione che quotidianamente esercitano ragazzi e insegnanti, sono appropriati e convincenti. Se, insieme ai dispositivi formativi e alle associazioni che egli descrive soprattutto nella scuola di base, consideriamo i vari cicli, i vari indirizzi della scuola, i corsi che, numerosissimi, vengono disposti ovunque per tutti i livelli degli apprendimenti, torniamo ad evidenziare come sia appropriato a raggiungere piena cittadinanza il sistema ampio e vario delle scuole intese come "laboratori culturali": tali che rispondano a bisogni contingenti ma mantenendo attive le verifiche della tradizione e della scientificità, certo anche prevedendo verifiche e adattamenti a seconda delle fasi che il Paese vive e vivrà in futuro: e confrontandosi con la comunità internazionale, così che si avvicini la comprensione e il confronto, nell'elasticità, dei tanti modi di declinare le culture.

Volutamente lascio sospesa la questione, se l'ospitalità sia una caratteristica marcatamente diversa nelle comunità: se, insomma, ci siano culture di per sé ospitali o non ospitali. È vero, abitudini lunghe, ripetute, nel senso dell'ospitalità o nel senso della diffidenza possono incidere, come nei gesti, così nel profondo del pensiero. Tuttavia ontologizzare le caratteristiche provoca pregiudizi incrociati, che deteriorano il dialogo: come quando, ed è l'esperienza attuale, si catalogano "Paesi virtuosi" e "Paesi spendaccioni". Seguo con qualche interesse gli interventi filosofici sul tema: tuttavia vince un'istanza di cautela, tale che anche l'esercizio per me più frequente, quello di pensare le parole, magari accanto a letture sparse dall'antico al contemporaneo, non mi dà soluzioni, ma piuttosto mi enfatizza i paradossi. Penso alle radici linguistiche dell'ospitalità, quella che in latino presiede al significato di "ospite" e insieme quella di "ostilità" – e che, si badi, nell'inglese odierno, come "ghost", vale "fantasma" –, quella che in greco marca "l'essere uno di fuori", *vox media* che dà "xenìa" come "ospitalità" e "xena" come "terra straniera".

Difficile, mi pare, pensare che le soluzioni, le pacificazioni, scaturiscano dall'oblio della terra, quasi cancellata: "terra", "luogo natale", "patria", sono, come si deve riconoscere, riferimenti profondi, magari in una molteplicità di elaborazioni, di gradi che vanno dall'amore all'odio, di metafore. Questi gradi di sentimento comunque valgono come sogno e/o propulsione, come lo è Itaca in Kavafis: «…Itaca – / raggiungerla sia il pensiero costante», ma non palese all'esterno, se molti e vari si succedono i programmi messi in opera da un individuo.

Rivaluto come una straordinaria meditazione sull'ospitalità, quel gioiello poetico, per altro di cui non si rintracciano modelli anteriori, che Ovidio dedicò alla povera coppia dei vecchi Filemone e Bauci, nell'ottavo libro delle *Metamorfosi*. Sono Giove e Mercurio che approdano alla loro capanna in vetta a un monte, e, in un ambiente di povertà estrema, trovano l'eccezione, nella ricerca di una ospitalità che ovunque è stata negata. E ci si accorge di ironia e paradosso, o di amaro realismo: poiché proprio loro sono gli dèi dell'ospitalità, Giove nel regno degli eventi atmosferici e Mercurio in quello nascosto, oltremondano, forse di sconosciute perturbazioni. Insieme, dunque, i due dèi evocano il

cosmo del noto e dell'ignoto, la sintesi pensabile dall'individuo umano. Eppure hanno raccolto ovunque sberleffi e dinieghi. Invece nella capanna povera ma concorde dei vecchietti coniugi, i due dèi ricevono un onore spontaneo, che sarebbe gratuito per la volontà degli ospitanti, se non fosse che Giove «il figlio di Saturno», insiste per compensarli, mentre punisce con sdegno apocalittico gli inospitali della valle, sommergendoli di acque.

Ed ecco quale è la ricompensa che i due vecchi accettano, nella capanna divenuta un tempio: «Poiché concordi abbiamo trascorso la vita, uno stesso istante ci faccia morire, che non veda io la tomba della consorte, né che sia lei a dovermi seppellire» (Ovidio, 2011: 132, mia traduzione). Così moriranno insieme, come insieme sono vissuti, diventando un doppio tronco, a memoria della loro storia. Nel racconto, si toccano insieme il dono che l'ospite riconoscente porge e il suo effetto mortale. Inevitabile pensare a quel "dono avvelenato" che gli antropologi hanno evidenziato e indagato, a partire da Marcel Mauss, segno precipuo di ambiguità, di spazio equivoco. Ma più ampio e profondo si intuisce uno spazio sapienziale da accettare, fra i due umani e le due divinità. Si intuiscono i modi del proporsi, del confrontarsi nel diverso piano dell'esistere. Pure si verifica una sintesi che è interpretazione e riemersione dei vecchi nel rango della vita vegetale. Le due coppie si sono intese, riconosciute, interpretate. Così H.-G. Gadamer (Gadamer, 2004: 605), parlando della comprensione nell'ambito dell'ermeneutica, indica lo sbocco «in una partecipazione ad un senso comune» della comprensione, che pure «non consiste in una comunione di anime».

La tradizione letteraria, benché sia centrale nell'istruzione e nella formazione del gusto, non può essere la luce che orienta per fornire dottrine e princìpi su cui si fondano molteplici quadri sociali, cambiati nel tempo. Dovrebbe esserlo la storia: ma opportunamente si confrontano tipologie diverse di fonti, perché i quadri si disegnino da più punti di vista, avendo costatato che i documenti scritti non sono ben interpretabili, se non si ricostruisce chiaramente su quali imput sono stati composti, a quale pubblico si rivolgevano e con quale intendimento.

Comunque i programmi scolastici non mirano davvero a far conoscere le diversità delle epoche. Disposti in successione di tempo per gli ordinamenti scolastici, sono tutt'altro che mirati ad un sapere scevro di pregiudizi: portano tracce vistose di quando furono disposti, fra XIX-XX secolo, in un'Europa che si disponeva a far sentire la sua prevalenza nei vari continenti: la guerra come motore di civiltà, il passato esposto per giustificare il programma ufficiale del presente ipotecano tuttora i programmi. Il nome di "nazione" che, ad indicare le entità statali, prevalse in quella fase costruttiva della contemporaneità, in cui quasi si rivendicò una continuità diretta dall'Impero augusteo: quel termine non era certo un'eredità classica, dove "natio, -onis" vale "schiera", "ceto", e in Tertulliano, apologeta cristiano vissuto fra II e III sec. indica chi era di religione pagana. In realtà la luce obliqua, poco affidabile, che imputo ai programmi scolastici di storia, ha anche impronte dilatate, poiché il modello del connettivo narrativo è stato esportato per molte altre discipline che costituiscono il curricolo scolastico.

Insofferente di fronte a sintesi didattiche corrispondenti a pregiudizi, ho letto con interesse, su «Domenica» del «Sole 24 Ore» del 13 Ottobre 2019, l'articolo-recensione di Nicola Gardini, *Tacito e i Germani che incarnano l'oltre*. Nei programmi scolastici, per lo più vige il luogo comune di inquadrare in modo contrapposto il viaggio nel mare, presentato come ambiente di fruttuosa collaborazione nel Mediterraneo in secoli considerati di espansione collaborativa, e quello in terraferma, esposto come "invasioni", "barbarie", "ingiusta sofferenza". Nel suo testo invece Gardini va dritto sull'esegesi, che loda come pertinente nel libro commentato, così da mettere a fuoco il programma di Tacito nella specifica fase. Gardini va poi oltre, per un discorso di didattica che, fatto sul latino come disciplina, ritengo però valido in generale. L'autore, auspicando che la scuola lasci la consueta pretesa «di fare tutto, dall'inizio alla fine» mentre di fatto «si costringe a far bene ben poco di ciascuna cosa», suggerisce che, messa al centro una specifica lettura, si effettuino intorno *excursus*

rigorosi, tracciati induttivamente dal testo, così da esplorare livelli formali e disciplinari, e si ricostruisca il contesto in modo critico e aggiornato. «Se studiamo induttivamente – egli dice – il dettaglio richiamerà il contesto, senza dissolversi nell'indistinto e nelle narrazioni generali; il semplice si articolerà nel complesso».

È evidente che questa critica non vuole affatto sminuire la scuola. Così anche da parte mia: malgrado le inadeguatezze dell'impianto disciplinare, confermo che la scuola si è costituita come l'asse principale della formazione come primo esercizio di cittadinanza. La vita della e nella scuola è infatti ben altro, oltre al quadro affollato eppure incerto dei manuali. Un grande peso nel percorso di formazione ha proprio il confronto serrato, nell'esercizio del dialogo, su un panorama sufficientemente ricco, aperto, problematico, tale da allargare la scuola a coinvolgere fonti culturali vive e molteplici, nonché gli stessi autori. Constato, per esempio, in esperienze scolastiche a me vicine, che è abituale fra gli studenti l'applicazione individuale e collettiva e, ben istradata a suscitare echi interiori durevoli, si dispone con sensibilità intorno alle opere: tesi aggiornate rispetto a quelle tradizionali danno adito a confronti pacati. Frutto di attenta e critica esplorazione, per quanto concerne l'ambito classico, pur con i loro titoli paradossali, sono, per esempio, le opere agili di piccolo formato che l'antropologo- filologo Maurizio Bettini pubblica presso il Mulino. Esplorando, in *Hai sbagliato foresta*, il lessico dell'"identità", lo studioso osserva che l'uso specioso, presso *media* influenti, di parole spacciate per antiche ha un effetto di stortura ideologica. Invece in *Elogio del politeismo* Bettini valorizza e recupera il senso della molteplicità, la ricchezza ma anche la distanza di tradizioni e istituzioni che caratterizzava lo spazio mediterraneo, romanizzato con Augusto.

L'esemplificazione non vuole essere né modello né prescrizione: ma solo dare il polso della vitalità complessiva che caratterizza mediamente l'istituzione scolastica. Entro questa vitalità individuo, ma in modo solo orientativo, dati i miei limiti, che l'analisi e la guida specifiche, su cui commisurare il disegno e le articolazioni, attengono al quadro giuridico. Lungo questo profilo, i contenuti, le attività, le narrazioni possono trovare la loro dimensione e il loro posto: in modo appropriato per i bisogni attuali complessivi e specifici. Muoversi migrando è fenomeno antico quanto sono antichi i gruppi umani, per bisogni e per aspirazioni: lo si fa all'interno del Paese ove si è nati e lo si fa cercando soluzioni in Paesi lontani. I due processi sono descritti insieme in un *pamphlet* del 2016 di V. Calzolaio e T. Pievani: la descrizione complessa che viene fatta della situazione porta i due autori a enfatizzare la necessità della "lungimiranza": «Un processo così radicato nella storia e nella geografia dell'evoluzione umana può essere governato soltanto con lungimiranza… in vista di una attività comune e di un futuro aperto» (Calzolaio, Pievani, 2016: IX).

Riferimenti bibliografici

Bellucci, Franca, *Immigrazione*, in *Bildungsroman. Professione insegnante 1973 – 1991*, Fucecchio, Edizioni dell'Erba, 2002: 17

Calzolaio, Valerio, Telmo Pievani, *Libertà di migrare*, Torino, Einaudi, 2016

Gadamer, Hans-Georg, *Verità e metodo*. II, 1, *Storicità della comprensione intesa come principio ermeneutico*, Milano, Bompiani, 2004: 550-635

Ledda, Gavino, *Padre padrone* (a cura di Massimo Vedovelli), Torino, Loescher editore, 1978

Ovidio, *Metamorfosi*, v. IV, Libri VII-IX, vv. 620-724. Traduzione di Gioachino Chiarini, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori, 2011: 125-133

Sadou Sow, Thierno, *La forza dei sogni*, in *Se il mare finisce*, Milano, Terre di mezzo, 2019: 15-47.

Sitografia

https://www.internazionale.it/opinione/francesca-spinelli/2021/04/08/lezione-belgio-ius-soli

https://www.internazionale.it/notizie/2015/08/05/ius-soli-temperato-cittadinanza-immigrazione

https://www.internazionale.it/notizie/annalisa-camilli/2021/03/15/ius-soli-cittadinanza

https://www.internazionale.it/opinione/franco-lorenzoni-2/2019/11/19/ius-soli-insegnanti

https://www.internazionale.it/opinione/franco-lorenzoni-2/2017/12/24/ius-soli-scuola-senato

---

Franca Bellucci, laureata in Lettere e in Storia, è dottore di ricerca in Filologia. Fra le pubblicazioni di ambito storico, si segnalano *Donne e ceti fra romanticismo toscano e italiano* (Pisa, 2008), nonché i numerosi articoli editi su riviste specializzate. Ha anche pubblicato raccolte di poesia: *Bildungsroman. Professione insegnante* (2002); *Sodalizi. Axion to astikon. Due opere* (2007); *Libertà conferma estrema* (2011).

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

Sistema di dominio mafioso e diritti di cittadinanza

Giuseppe Fava, *Mafiosi*

per la cittadinanza

di *Augusto Cavadi*

Se per diritti di cittadinanza intendiamo – secondo l'uso linguistico oggi prevalente – l'insieme dei diritti civili, politici e sociali spettanti a chi sia o cittadino di uno Stato o, almeno parzialmente, equiparato ad esso, potremmo chiederci: in che misura la presenza, all'interno dei confini di uno Stato, di un sistema di dominio mafioso limita l'esercizio di tali diritti?

Ai miei occhi non si tratta di una questione peregrina o prevalentemente accademica. Nasce, infatti, da esperienze frequenti che vivo sulla mia pelle o di cui ho contezza sfogliando le pagine dei quotidiani. Esperienze che contrastano – stranamente – con una sorta di *opinio communis* (tanto più radicata quanto meno espressa) secondo cui la mafia è ormai morta, o per lo meno agonizzante. Per cui politici e intellettuali, ma un po' anche magistrati e forze dell'ordine, potrebbero concentrarsi su altre 'emergenze'. Questa opinione – abbastanza tacita – è declinata in almeno due versioni principali.

La prima, piuttosto volgare, identifica le cosche mafiose con le associazioni criminali e terroristiche in genere, per cui – se non scoppiano bombe in autostrada o non saltano chiese a Roma – la mafia è in crisi. È una tesi storicamente infondata: la mafia alza il tiro non quando è in auge, ma quando è in difficoltà perché si allentano le relazioni con alcuni esponenti dello Stato tradizionalmente collusi e, anzi, altri esponenti dello Stato democratico la mettono alla sbarra o ne limitano i traffici illeciti.

Una seconda versione è più raffinata e non priva di aspetti veritieri: la mafia – o almeno la confederazione mafiosa Cosa nostra – è stata duramente colpita sul piano giudiziario ed è dunque indebolita militarmente. Ma essa era forte perché, intorno ai 5.000 (circa) "uomini d'onore" in servizio permanente effettivo, ruotava un giro di conniventi, complici, collusi (da Tommaso Buscetta quantificati in circa un milione di siciliani) di ogni età e condizione sociale che, pur non essendo 'interni' a Cosa nostra, ne erano a disposizione per interesse, per paura, per consonanza culturale o altre ragioni. La tesi – esposta ad esempio in maniera brillante da Giacomo di Girolamo – è che questa "zona grigia" (Nino Amadore) [1], questo "contesto" (Leonardo Sciascia) [2], questo "blocco sociale" (Umberto Santino) [3] circostante Cosa nostra, abbia isolato e rinnegato i 'padrini'. La mafia

«non ha più delle regioni di appartenenza, si è presa l'Italia tutta.

Non ha più i padrini di una volta: sono stati fatti fuori per limiti d'età.

Puzzavano di crasto e vino cotto.

Erano troppo legati ai riti, ai codicilli.

Siamo noi, i Grigi.

Siamo quelli che hanno in mano tutto.

Noi siamo una cosa diversa.

Il sottobosco che è diventato foresta,

l'ombra che si è mangiata la luce.

Siamo senza colore, ancora, e senza forma.

Siamo Cosa Grigia.

[…]

La mafia fa schifo. Anche per noi.

L'abbiamo masticata, divorata, ingoiata. Metabolizzata.

E adesso la mafia siamo noi» [4].

Questa teoria, senz'altro suggestiva, racconta metà della storia (e dunque è incompleta e, se assolutizzata, errata e fuorviante). Infatti è vero che, senza il reticolo di complicità in varie fasce sociali, soprattutto medio-alte (la "borghesia mafiosa" di cui, sulla scia di Leopoldo Franchetti, hanno parlato Mario Mineo e Umberto Santino [5]), la mafia non sarebbe stata la mafia, bensì una delle innumerevoli bande criminali che sono presenti da sempre e dovunque sul pianeta. Ed è anche verosimile che, sotto i colpi delle autorità giudiziarie e delle forze dell'ordine, il nucleo armato di Cosa nostra abbia perduto sicumera e arroganza nei confronti dei "colletti bianchi" esperti in transazioni bancarie o in sistemi informatici. Ma non possiamo dimenticare né che, all'interno stesso di Cosa nostra, si sono trovati nel passato anche medici e avvocati, prìncipi e preti, notai e burocrati (e non solo proletari campagnoli che odoravano «di becco, di montone, cioè di pecorume, di stalla»[6]) né che ancor oggi, ai vertici di Cosa nostra, spadroneggiano personaggi di scarsa istruzione – che provano «a vestirsi bene, a darsi un tono e un'aria, a mostrarsi urbani, cittadini del mondo», ma rimangono sempre «*viddrani arrinisciuti*, contadini che si sono fatti i soldi» [7] – bravi solo nell'uccidere senza scrupoli morali.

Più che una "mutazione genetica" [8] da Cosa nostra a Cosa grigia, vedrei piuttosto uno spostamento di equilibri interni fra la componente diplomatico-militare e la componente politico-amministrativa all'interno di un sistema mafioso che ha sempre intrecciato "continuità e trasformazione" [9], tradizione e innovazione: se ci fermiamo agli elementi ereditati dal passato, cadiamo nel pittoresco e nel folclorico (e ci dimentichiamo che sin dalle origini tra i mafiosi non ci sono stati solo contadini e pastori, ma anche parlamentari e professoroni); se ci concentriamo esclusivamente sugli elementi di novità, perdiamo di vista pezzi importanti del mosaico (e ci vietiamo di constatare che ci sono ancora le strutture organizzative e militari, con boss anche senza diploma e gregari analfabeti, con i riti e i santini, con i miti e gli 'inchini' [10], i proverbi dei bisnonni e i pregiudizi sulle donne).

Insomma, per non farla lunga: la mafia, purtroppo, c'è. Anche se si vede di meno. Anche se preferisce l'immersione o, per lo meno, il basso profilo. Ma ciò non significa che sia "invisibile": è una questione di sguardi. È invisibile se uno la cerca sull'asfalto insanguinato, ignorando che la violenza mafiosa è stata sempre l'*extrema ratio* cui fare ricorsi quando la seduzione, lo scambio di favori, la co-interessenza criminale non funzionano.

Proverò, sia pur sommariamente, a spostare lo sguardo sui diritti di cittadinanza e a verificare se, alla radice di tante negazioni degli stessi, non vi sia quel *sistema di dominio mafioso* costituito *inestricabilmente* dalla componente gerarchica e militare (interclassista: ci sono boss incapaci di leggere e scrivere che provengono da ceti popolari, ma altri plurilaureati e professionalmente qualificati appartenenti a famiglie rinomate) e dall'area "grigia" (altrettanto interclassista: dal presidente della Giunta regionale disposto a concordare con i gestori delle cliniche private il tariffario dei rimborsi delle prestazioni sanitarie alla casalinga che, con l'aiuto dei figli minorenni, spaccia droga in casa) che ne è il terreno di coltura, la barriera protettrice, la *longa manus* operativa nei gangli dello Stato e nel tessuto sociale.

Il sistema di dominio mafioso impedisce l'esercizio dei diritti civili

Lo Stato democratico prevede, nella sua stessa Costituzione, una serie di auto-limitazioni nell'esercizio del "monopolio della forza" di cui, secondo Max Weber, è titolare. La mafia non solo contesta allo Stato democratico l'esclusività dell'uso della forza fisica, pretendendo di condividerne la titolarità, ma – in aggiunta e in aggravamento – la esercita senza nessuna auto-limitazione di principio. Così, dalle origini della mafia (convenzionalmente dall'Unificazione italiana del 1861) in poi, mentre lo Stato ritiene «inviolabile» la «libertà personale»; non ammette «forma alcuna di detenzione, di ispezione o perquisizione personale, né qualsiasi altra restrizione della libertà personale, se non per atto motivato dell'autorità giudiziaria» ed esclude tassativamente la liceità di

«ogni violenza fisica e morale sulle persone comunque sottoposte a restrizioni di libertà» (art. 13), le organizzazioni criminali – come le organizzazioni mafiose – ritengono di poter disporre della vita dei concittadini (e, *a fortiori*, della loro libertà di movimento) senza limitazioni programmatiche.

Il «domicilio» altrui, che secondo lo Stato repubblicano è «inviolabile» (art. 14), è invece metodicamente individuato – insieme al luogo di lavoro (laboratorio, industria, negozio…) – come oggetto privilegiato per attentati intimidatori nei confronti di chi, per le ragioni più svariate, non ha accettato le "offerte" di "protezione" o altri messaggi da parte delle associazioni mafiose.

Le medesime associazioni hanno in più occasioni (dal comizio di Girolamo Li Causi a Villalba nel 1944 alla strage di Portella della Ginestra del 1947) calpestato quel «diritto di riunirsi pacificamente e senz'armi», «anche in luogo aperto al pubblico», che l'articolo 17 della Costituzione garantisce a ogni cittadino. Un diritto di riunione che, negato agli altri, riservano per sé in forme aberranti, sino alla violazione, permanente, di quell'articolo 18 che proibisce «le associazioni segrete e quelle che perseguono, anche indirettamente, scopi politici mediante organizzazioni di carattere militare».

Il lungo elenco di giornalisti assassinati con certezza dalla mafia (da Giuseppe Impastato a Mario Francese, da Mauro Rostagno a Beppe Alfano) attesta, da solo, quanto sia falso che, nei territori in cui essa impera, sia possibile, effettivamente, godere del diritto – contemplato dall'articolo 21 – di «manifestare liberamente il proprio pensiero con la parola, lo scritto e ogni altro mezzo di diffusione». L'esazione del "pizzo", la gestione in nero della manodopera sia locale che immigrata, la compartecipazione allo sfruttamento – operato da mafie straniere trasferitesi in Sicilia – di donne schiavizzate sono altrettante trasgressioni frontali dell'articolo 23: «Nessuna prestazione personale o patrimoniale può essere imposta se non in base alla legge». Intimidazioni e minacce – indirizzate a parti lese, a testimoni o a giudici "popolari" – vanificano, inoltre, la previsione dell'articolo 24, secondo il quale «Tutti possono agire in giudizio per la tutela dei propri diritti e interessi legittimi».

Laddove per la Costituzione «la responsabilità penale è personale» (art. 27), il sistema giudiziario 'parallelo' mafioso ha più volte decretato l'uccisione di persone innocenti, "ree" solo di essere congiunte o affini di mafiosi ritenuti (a torto o a ragione) colpevoli di tradimento e di collaborazione con l'avversario (lo Stato). Superfluo, e amaramente grottesco, sarebbe chiedersi se lo stesso sistema giudiziario mafioso rispetti, come il sistema giudiziario statale, il dettato del quarto e ultimo comma del medesimo articolo: «Non è ammessa la pena di morte».

Nei periodi più fiorenti, comunque, il mafioso non ha bisogno né di uccidere né di esercitare altre forme di violenza fisica: basta il gioco della corruzione (quando egli è esterno a un'istituzione ed entra in relazione con un funzionario 'pubblico') e della concussione (quando è dentro un'istituzione ed entra in relazione con un cittadino 'comune'). In entrambi i casi conta sulla complicità dei sodali, soprattutto se magistrati e alti burocrati, per non incorrere nelle conseguenze previste dall'articolo 28: «I funzionari e i dipendenti dello Stato e degli enti pubblici sono direttamente responsabili, secondo le leggi penali, civili e amministrative, degli atti compiuti in violazione di diritti».

Il sistema di dominio mafioso impedisce l'esercizio dei diritti sociali

Se l'articolo 29 «riconosce i diritti della famiglia come società naturale fondata sul matrimonio», a prima vista si potrebbe affermare che esso rientri perfettamente nella visione-del-mondo mafiosa. A ben vedere, invece, anche in questo ambito ciò che appare è diverso da ciò che è. Innanzitutto, infatti, va notato che il "familismo amorale" rintracciabile nella cultura mafiosa maschera la subordinazione assiologica della famiglia anagrafica e biologica alla 'famiglia' criminale, su ordine della quale padri hanno commissionato l'assassinio di figlie, e fratelli hanno ucciso proditoriamente fratelli. Inoltre, anche nei casi di *ménage* coniugale 'normale', il mafioso – che deve evitare la macchia del divorzio

– può moltiplicare a piacimento il numero delle amanti e non è tenuto alla fedeltà effettiva nei confronti della moglie. Alla quale, dunque, è negato il diritto costituzionale all'«eguaglianza morale e giuridica» con il marito.

L'articolo 32 sancisce il compito della Repubblica di tutelare «la salute come fondamentale diritto dell'individuo e interesse della collettività, e garantisce cure gratuite agli indigenti». Sappiamo quanto si è lontani da ciò: la precedenza per le visite o per le operazioni chirurgiche è riservata ai ricchi, nelle strutture private, o ai 'raccomandati' nelle strutture pubbliche. È senza significato il dato statistico che la maggior parte dei professionisti organici alla mafia, o in connessione stretta con essa, appartengano all'ordine dei medici o siamo comunque operatori nell'ambito della sanità?

Secondo l'articolo 33, «l'arte e la scienza sono libere e libero ne è l'insegnamento». A meno che, in territori di densità mafiosa, non si tratti di scienze storico-sociologiche. Nel corso di un incontro di aggiornamento che ho tenuto anni fa a Patti (Messina), una collega confessò candidamente di aver ricevuto, tre giorni dopo aver assegnato in classe un tema sulle stragi del '92, l'invito esplicito – a nome del nonno in galera di una delle alunne – a «non occuparsi di queste cose». E di aver immediatamente e definitivamente obbedito. Sarebbe troppo lungo snocciolare gli episodi del genere che mi sono capitati personalmente, alcuni dei quali da me raccontati in altre sedi [11]. Non posso trascurare, però, almeno un accenno al mercato clamorosamente illegale dei diplomi rilasciati da scuole private gestite da personaggi (talora ecclesiastici) indistinguibili da esponenti delle cosche mafiose. Chi ha messo piede in questi gironi infernali ha visto cose che gli umani non possono immaginare: dal ricatto agli insegnanti (ti assumo, firmi la busta paga, ma non ti do un centesimo perché ti basta guadagnare punteggio valevole per le graduatorie statali) alla falsificazione dei registri (dove risultano interrogazioni e persino presenze in aula mai avvenute), sino alla burla degli esami di Stato (o di Maturità, secondo il gusto dei ministri in carica).

Insomma: il dettato dell'articolo 33 («La Repubblica detta le norme generali sull'istruzione ed istituisce scuole statali per tutti gli ordini e gradi. Enti e privati hanno il diritto di istituire scuole ed istituti di educazione, senza oneri per lo Stato. La legge, nel fissare i diritti e gli obblighi delle scuole non statali che chiedono la parità, deve assicurare ad esse piena libertà e ai loro alunni un trattamento scolastico equipollente a quello degli alunni di scuole statali. È prescritto un esame di Stato per l'ammissione ai vari ordini e gradi di scuole o per la conclusione di essi e per l'abilitazione all'esercizio professionale») viene pedissequamente disatteso punto per punto. Non un capitolo, ma un'enciclopedia a sé, meriterebbe il comma riguardante le Università dove l'illegalità è arrivata a livelli talmente radicati e diffusi da risultare fisiologica. Alcuni atenei, come il messinese, sono stati teatri di assassini di docenti come esito di dissensi su manovre clientelari [12]. Giambattista Sciré ha fondato un vero e proprio movimento per tentare di contrastare, in Sicilia all'inizio e poi nell'intera Penisola, questo regime di corruzione sistemica (cfr. www.trasparenzamerito.org).

Ma almeno i mafiosi rispettano l'articolo 34 («La scuola è aperta a tutti. L'istruzione inferiore, impartita per almeno otto anni, è obbligatoria e gratuita. I capaci e meritevoli, anche se privi di mezzi, hanno diritto di raggiungere i gradi più alti degli studi»)? Con i propri figli, senz'altro (e anzi assicurano ad essi le scuole, soprattutto private, più esclusive). Non altrettanto con i figli degli altri: quando anni fa, nell'ambito di un centro sociale auto-gestito nel quartiere palermitano Ballarò, una signora (dottoressa in medicina) si avvicinò a due ragazzini per convincerli a frequentare la scuola elementare, ricevette dopo pochi giorni la visita di un individuo che, con modi molto cortesi ma altrettanto decisi, la pregò: "Se vi portiamo i ragazzini al centro sociale, siamo contenti che li accogliate. Ma se altri ragazzini ci servono, fatevi i fatti vostri".

Il sistema di dominio mafioso impedisce l'esercizio dei diritti economici

L'articolo 35 proclama solennemente che «la Repubblica tutela il lavoro in tutte le sue forme ed applicazioni». La mafia fa esattamente l'opposto. Una delle sue manifestazioni più eclatanti e più dannose – se non delle più gravi nel lungo periodo – è il condizionamento delle attività imprenditoriali e delle prestazioni di lavoro dipendente. Chiede il 'pizzo', impone assunzioni nel settore privato e interferisce, in una logica clientelare, nei meccanismi di selezione del personale nel settore pubblico.

Ovviamente chi è stato assunto da imprese mafiose o para-mafiose o filo-mafiose non può neppure lontanamente ipotizzare la rivendicazione dei diritti previsti dagli articoli 36 («il lavoratore ha diritto ad una retribuzione proporzionata alla quantità e qualità del suo lavoro e in ogni caso sufficiente ad assicurare a sé e alla famiglia un'esistenza libera e dignitosa. La durata massima della giornata lavorativa è stabilita dalla legge. Il lavoratore ha diritto al riposo settimanale e a ferie annuali retribuite, e non può rinunziarvi») e 37 («la donna lavoratrice ha gli stessi diritti e, a parità di lavoro, le stesse retribuzioni che spettano al lavoratore. Le condizioni di lavoro devono consentire l'adempimento della sua essenziale funzione familiare e assicurare alla madre e al bambino una speciale adeguata protezione. La legge stabilisce il limite minimo di età per il lavoro salariato. La Repubblica tutela il lavoro dei minori con speciali norme e garantisce ad essi, a parità di lavoro, il diritto alla parità di retribuzione»). C'è da precisare che il sistema di dominio mafioso non è l'unico a disattendere questi diritti dei lavoratori: ormai il lavoro in nero, specialmente nell'Italia centro-meridionale, costituisce una pratica diffusa anche tra imprenditori non sistematicamente vicini ai mafiosi.

Altrettanto si può ribadire per quanto riguarda gli articoli 39 (il cui primo comma recita: «L'organizzazione sindacale è libera») e 40 («Il diritto di sciopero si esercita nell'ambito delle leggi che lo regolano»). In altri periodi la mafia si scomodava anche per vietare, o comunque ridurre, questi diritti: da qualche tempo non è più necessario. Perdita di credibilità dei sindacati e calo della coscienza socio-politica dei lavoratori hanno reso superflui gli interventi intimidatori e ricattatori.

Gli articoli 41 (comma 1: «L'iniziativa economica privata è libera») e 42 («La proprietà è pubblica o privata. I beni economici appartengono allo Stato, ad enti o a privati. La proprietà privata è riconosciuta e garantita dalla legge, che ne determina i modi di acquisto, di godimento e i limiti allo scopo di assicurarne la funzione sociale e di renderla accessibile a tutti») sono, ovviamente, altrettanto disattesi da associazioni criminali (e complici vari) che riconoscono il diritto di proprietà esclusivamente ai propri sodali, alterano il gioco dell'offerta e della domanda nel libero mercato e usano dei beni economici dello Stato come fossero privati.

Quanto i mafiosi abbiano contribuito alla «trasformazione del latifondo e la ricostituzione delle unità produttive», agevolando «la piccola e la media proprietà» (art. 44) lo attestano, alla fine dell'Ottocento, il contributo dei gabelloti al soldo degli agrari nella repressione dei "Fasci siciliani" e – negli anni immediatamente successivi alla proclamazione della Repubblica italiana – gli omicidi 'politici' di sindacalisti siciliani e le stragi come quella del 1 maggio 1947 a Portella della Ginestra.

L'articolo 47, secondo cui la Repubblica «disciplina, coordina e controlla l'esercizio del credito», escluderebbe – a garanzia dei cittadini – le cosche mafiose da un ambito in cui sono particolarmente attive: sia condizionando i criteri delle banche (sin dai tempi dell'omicidio Emanuele Notarbartolo del 1893 propense a prestare denaro a chi è potente, anche se poco affidabile, e a negarlo a chi ne ha più bisogno) sia esercitando direttamente, al di fuori dai circuiti bancari, il prestito a interessi usurari.

Il sistema di dominio mafioso impedisce l'esercizio dei diritti politici

Secondo il comma 2 dell'articolo 48 «il voto è personale ed eguale, libero e segreto». Sappiamo quanto le mafie condizionino questo diritto di cittadinanza sia con modalità intimidatorie sia (più

frequentemente) mediante o elargizioni immediate di ricompense materiali o promesse (più o meno illusorie) di favori futuri. Ed è proprio attraverso il condizionamento del voto popolare che il sistema di dominio mafioso lede il diritto dei cittadini – esterni ed estranei alla sua sfera d'influenza – a candidarsi, nelle «condizioni di eguaglianza» (previste dall'articolo 51), «alle cariche elettive».

L'articolo 53 stabilisce che «tutti sono tenuti a concorrere alle spese pubbliche in ragione della loro capacita` contributiva», ma le cifre da capogiro delle evasioni e delle elusioni fiscali attribuibili a privati ed imprese di area mafiosa documentano quanto questo obbligo venga disatteso da certi settori imponendo a Parlamento e Governo la scelta fra tagliare sulla spesa sociale (a danno dei diritti elementari dei cittadini più indigenti) o aumentare il carico tributario dei cittadini onesti (scoraggiando l'avvio o il mantenimento di iniziative imprenditoriali).

A conclusione di queste troppo sintetiche note, mi permetterei un suggerimento: non rispondiamo più alla domanda se la mafia è ancora forte in base, esclusivamente, alle relazioni dei magistrati in apertura degli anni giudiziari o alle pubblicazioni scientifiche dei professori universitari (in questi decenni, infatti, molti di loro non sono stati in grado di rispondervi adeguatamente perché non si sono accorti – o hanno fatto finta di non accorgersi – di essere appollaiati sull'albero criminoso che sostenevano di non vedere). Chiediamoci, piuttosto, quanto siamo liberi come cittadini di una Repubblica democratica: misurando le limitazioni all'esercizio dei nostri diritti elementari di cittadinanza (per molti versi coincidenti con i diritti dell'uomo), potremo evincere la persistenza di una dittatura militare, ma anche culturale, politica, economica e pedagogica. Dittatura che sembra aver raggiunto l'obiettivo più ambizioso: convincere i cittadini che essa sia inevitabile e, perciò, velleitario ogni tentativo di scardinarla.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Note

[1] N. Amadore, *La zona grigia. Professionisti al servizio della mafia*, La Zisa, Palermo 2007.

[2] L. Sciascia, *Il contesto. Una parodia*, Adelphi, Milano 2006.

[3] U. Santino, *Breve storia della mafia e dell'antimafia*, Di Girolamo, Trapani 2011 (2° ed.): 29 – 30.

[4] G. Di Girolamo, *Cosa Grigia. Una nuova mafia invisibile all'assalto dell'Italia*, Il Saggiatore, Milano 2012: 19- 20.

[5] Cfr. U. Santino, *La borghesia mafiosa. Materiali di un percorso d'analisi*, Centro siciliano di documentazione Giuseppe Impastato, Palermo 1994.

[6] G. Di Girolamo, *Cosa Grigia*, cit.: 22. Con onestà intellettuale Di Girolamo stesso ricorda, poco dopo, la «mafia in guanti gialli» di Gaetano Mosca e le persone, «in ogni segmento professionale», legati ai killer da «intrecci inconfessabili e continuità compiacenti», di cui parlava Pietro Grasso da procuratore nazionale antimafia.

[7] Ivi:21.

[8] Ivi: 25.

[9] U. Santino*, Breve storia,* cit.: 51.

[10] Cfr. D. Fadda, *L'inchino del patrono al padrino. Santi, processioni e mafiosi nel Meridione italian*o, Di Girolamo, Trapani 2021 (in fase di stampa).

[11] Cfr. *Fascista no, mafioso sì* in A. Cavadi, *101 storie di mafia che non ti hanno mai raccontato*, Newton Compton, Roma 2014 (seconda edizione): 148-151.

[12] R. Gugliotta- G. Pensavalli, *Matteo Bottari: l'omicidio che sconvolse Verminopoli*, IMGpress, Messina 2007.

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

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

Dialoghi mancati, cittadinanze negate. Intorno alla vicenda di Saman Abbas

Diapositive dell'altro: Saman Abbas e il nostro sguardo

per la cittadinanza

di *Giovanni Cordova*

Cinquanta numeri di *Dialoghi Mediterranei*. Si tratta di un'occasione speciale che merita senz'altro di essere festeggiata. Per questa evenienza, ho pensato di fissare nero su bianco alcuni commenti, forse solo sensazioni, nate – per la verità – da inquietudini poco affini alla limpidezza dello stato d'animo di chi si rallegra per qualcosa.

Nelle ultime settimane la vicenda di Saman Abbas, giovane pachistana diciottenne che si sospetta essere stata uccisa dai familiari perché non intendeva cedere alle pressioni di un matrimonio forzato, ha invaso i notiziari e le trasmissioni di approfondimento, imponendosi nel dibattito pubblico e politico nazionale.

La storia, dal punto di vista della cronaca, è stata sviscerata sotto ogni elemento investigativo; una ormai consistente panoplia documentale ha ricostruito quasi tutte le dinamiche che sembrano comprovare l'uccisione della giovane. Diversamente, poco o nulla si è detto per arricchire il frame conoscitivo di questo fatto di cronaca oltre dettagli scabrosi e frammenti scandalistici utili ad aizzare i soliti bailamme strumentali di cui in questa occasione avremmo volentieri fatto a meno.

Dialoghi mediterranei, dialoghi mancati. È questa una delle prime impressioni che ricavo dalla vicenda. Con dolore, certo, ma anche rabbia. Il modo in cui è stata strumentalizzata la terribile sorte di Saman non può che suscitare sdegno. Sugli schermi televisivi, in prima serata, oltre che nel

tritacarne del web, opinionisti e politici in cerca di popolarità hanno sciorinato letture semplicistiche, quando non volutamente distorte, incapaci di comprendere qualsivoglia fatto culturale o dinamica sociale. Vien da chiedersi fino a che punto la ricorrente e sistematica espunzione di voci autorevoli e sapienti che dello studio hanno fatto la propria ragione di vita sia da addebitare unicamente alla famelicità dell'audience e dei brutali meccanismi mediatici o non sia piuttosto un limite delle scienze sociali e umane che, almeno in Italia, non sfondano la soglia di mura accademiche oltre le quali difficilmente vengono udite e riconosciute. Ma a tal proposito si dovrebbe aprire un fronte polemico e di analisi che qui non posso sviluppare.

Saman poteva essere salvata? La ragazza viveva in una regione che dei servizi pubblici in generale e nel campo dell'accoglienza e dell'accompagnamento di persone straniere in particolare ha fatto un vanto, tra contraddizioni, limiti e indubbi avanzamenti. Al netto di eventuali responsabilità o di atti di leggerezza, vi sono diverse ragioni per cui la sua storia è emblematica di tendenze e criticità strutturali estese su scala nazionale, e certo non solo territoriali.

La macro-domanda che mi incalza è la seguente: riusciremo mai a pensare la migrazione e l''altro' fuori dall'incorporazione del pensiero di Stato, cioè senza essere fagocitati dalle categorie che lo Stato produce per naturalizzare la sua azione e la sua inscrizione territoriale, alterizzando dunque tutto ciò che – come i migranti – mette in discussione l'artificiale coestensività di popolazione, identità, cultura, nazione? Riusciremo a farlo nel momento – tardivo – in cui ci rendiamo conto della presenza, in mezzo a noi, di giovani e meno giovani persone che abitano più mondi e, insieme, gli interstizi tra questi mondi – l'*in-between* di Homi Bhabha – le cui fragili e complesse traiettorie richiedono di essere comprese in filigrana mediante analisi e letture adeguate alla complessità dei fenomeni del contemporaneo?

Si ricordi il monito di Sayad, che invitava a non offrire del fenomeno migratorio una visione parziale e terribilmente etnocentrica.

> «Soltanto la ricostruzione integrale delle traiettorie degli emigrati può rivelare il sistema completo delle determinazioni che, avendo agito prima dell'emigrazione e avendo continuato ad agire in una forma modificata durante l'immigrazione, hanno condotto l'emigrato all'attuale punto conclusivo» (2002: 44-45, cit. in Beneduce 2006: 35).

Parole che sembrano calzare perfettamente al delinearsi intergenerazionale della storia migratoria individuale e comunitaria di cui Saman è stata tragica depositaria.

Resta un senso di bruciore in gola, per l'enorme limitatezza storica con cui l'Italia ha scelto di definire il trattamento politico dei flussi migratori e della presenza di comunità e persone 'altre' sul suolo nazionale. Parlo di flussi migratori da una prospettiva storica, perché il padre di Saman si trova(va) in Italia dal 2005; la ragazza è nata e cresciuta in Italia, e le prime comunità di migranti si sono formate in questo Paese quasi cinquant'anni fa. Fino a che punto il lemma 'migrante' e il concetto che lo determina sono tollerabili per descrivere una presenza oramai strutturale nel paesaggio demografico e antropologico nostrano?

Eppure, l'eccezionalità regna sulla produzione giuridica e legislativa che contrassegna il marchio dello Stato italiano su queste persone. Lo confermano, credo, anche i dati. I cittadini stranieri regolarmente residenti in Italia – ai quali andrebbe aggiunta ovviamente la mole di migranti non inquadrabili sotto il profilo anagrafico, complici anche gli ostacoli burocratici e giuridici disseminati dalle leggi dello Stato e dalle loro articolazioni territoriali – crescono, sì, ogni anno, ma all'1 gennaio 2021 la popolazione straniera in Italia è leggermente inferiore a dodici mesi prima (poco più di 5 milioni e 35 mila unità contro i più di 5 milioni e 39 mila dell'anno precedente). Inoltre, il tasso dei

nati 'stranieri' continua a calare, e le concessioni della cittadinanza italiana – di cui abbiamo trattato in un altro numero di *Dialoghi* – hanno ormai esaurito la potenza propulsiva di alcuni anni fa (tra il 2015 e il 2017), fotografando una stagnazione di fatto del consolidamento politico e giuridico della presenza straniera in Italia.

L'unica inclusione possibile, come emerge da tante storie di sfruttamento economico che affiorano da molteplici zone italiane, sembra essere quella subalterna, in cui la persona 'straniera' diventa mero oggetto di un inquadramento funzionale alla produzione e riproduzione del capitale. Già Michel Foucault parlava di integrazione 'marginalistica', per sottolineare la natura utilitaristica del rapporto tra soggetto e Stato moderno. Che vi soggiaccia o meno una gerarchizzazione proto-razziale e (post) coloniale di categorie umane incluse in regimi economico-lavorativi multiformi ed eterogenei (Mellino 2012), in parte coincidenti con la produzione di quelle che Aihwa Ong (2013) ha definito 'sovranità graduali', sta di fatto che visioni diverse stentano a decollare e a egemonizzare l'agenda politica e il dibattito culturale.

La scure di sfruttamento economico, violenza e abbandono istituzionali (Pinelli 2013), come di teodicee secolari (Herzfeld 1992) che, attraverso il giogo della burocrazia, delle leggi e delle prassi giuridiche, impongono categorizzazioni e continue esclusioni, si uniscono alla pigrizia storiografica evidente nella mancata presa di coscienza del nostro passato coloniale, alimentando il fantasma di un desiderio di possesso dell'altro che condiziona habitus individuali e collettivi. Sono, difatti, dialoghi mancanti e mancati. Come emerge, peraltro, dall'iconicità evocativa delle immagini che oggi accompagnano i servizi giornalistici – specie quelli televisivi – dedicati a Saman. Inizialmente, veniva utilizzata un'immagine della ragazza velata che indossa ciò che sembra essere un chador, riconducibile ritengo a qualche anno fa, in cui nessun segno di abbellimento metteva in risalto i lineamenti e le fattezze del viso. Man mano che i dettagli della storia emergevano, riproposti morbosamente in ogni sede, ecco che quelle foto che testimoniavano efficacemente di un'aderenza a codici estetico-morali e religiosi familiari lasciavano il posto ad altre, in cui il rossetto, un taglio 'originale' dei capelli, una fascia colorata, la spalla scoperta e altri dettagli indicano una ragazza in grado di padroneggiare stilemi e canoni del trattamento corporeo diffusi tra giovani e meno giovani occidentali. Un'immagine che stabilisce, secondo semplicistiche determinazioni unilineari, un'equazione con libertà di pensiero e di comportamenti. Anche alcuni quotidiani e spazi di informazione generalmente 'critici' verso il *mainstream* hanno proposto questa dicotomia visuale e culturale, che non rende affatto giustizia della capacità di persone come Saman di abitare (tra) più mondi, senza dover necessariamente abdicare a uno per suggellare l'ingresso nell'altro.

Non che sia facile, beninteso, il lavoro culturale – agito spesso in solitudine – che spetta a chi è chiamato a trovare un equilibrio tra luoghi, persone, affetti, sistemi di riferimento. Ma reiterare l'assioma per cui "integrazione è un paio di jeans" certifica l'inadeguatezza del nostro dibattito e la letargia di una scena politico-culturale italiana che, in queste condizioni, non può aspirare ad aiutare chi, come Saman, può beneficiare un intervento benevolo.

L'islam e la complessità

Come spesso è accaduto in occasioni del genere, si è discusso molto di religione. Ora, l'Islam è un fatto sociale e culturale particolarmente complesso, che non può e non deve essere ridotto a merce di scambio sull'altare della strumentalizzazione politica, né a un testo immutabile. Il riduzionismo testuale che accompagna tante letture delle dinamiche culturali dei musulmani dentro e fuori il *dar-al-Islam* è il primo scoglio che impedisce un'equilibrata interpretazione. Da un punto di vista strettamente semiotico, infatti, ogni testo può legittimamente essere oggetto di molteplici decodifiche e ricodificazioni. Sbaglia, a mio avviso, sia chi pretende di trovare in una Sura coranica la spiegazione a gesti e atti inquietanti, sia chi invece rispolvera un passo di segno opposto per sottolineare l'apertura

del dettato divino alla pace e alla fratellanza (Fabietti 2001). Questo vale per il Corano come per ogni altro testo sacro. E non perché la dimensione testuale non sia centrale nei processi di soggettivazione religiosa dei musulmani di tutto il mondo (Vicini 2020), ma perché ciò che essi fanno e dicono e ciò in cui credono dipende da una molteplicità di variabili contestuali, di dinamiche di potere, di lotte per l'egemonia e di accomodamenti pragmatici alle ambivalenti esigenze della quotidianità al punto che, ecco, l'Islam non può in alcun modo essere considerato il modello statico che sussume la forma dell'ordine sociale di gruppi umani spesso impegnati, tra l'altro, in flussi e scambi che attraversano il mondo da un punto cardinale all'altro. Non c'è bisogno di scomodare la sofisticata lettura di Wittgenstein al *Ramo d'Oro* di Frazer, laddove il filosofo considerava etnocentrica l'attitudine dell'etnologo di ridurre fatti, azioni, gesti rituali a un'idea o una credenza esplicativa.

Può risultare forse utile, ai fini di una consapevole ricostruzione storiografica, sapere che l'Islam, nel suo affermarsi come insieme di pratiche, codici, leggi in aree e territori in cui le forme dell'organizzazione sociale erano in precedenza rette da altre forme di regolamentazione, ha in genere comportato un miglioramento delle condizioni di vita di categorie su cui in precedenza gravavano forme oppressive senza appello, come le donne, per esempio. Seguendo l'argomentazione di Mahmoud Abdelmoula (2003), la legislazione (o, a essere più precisi, la giurisdizione) islamica ha interdetto alcune pratiche sociali diffuse ai tempi dell'Arabia pre-islamica [1]. Forzando la mano per esprimere una generalizzazione che, in quanto tale, consta di elementi di debolezza, non è del tutto azzardato affermare che, in genere, l'affermazione del diritto islamico sul, o insieme al, diritto consuetudinario nelle società che hanno visto imporsi e affermarsi l'Islam, ha garantito diritti e prerogative prima negati, che si trattasse delle vedove della penisola arabica o, più semplicemente, delle donne non sposate delle tribù berbere cabile algerine.

Poniamo attenzione per un attimo all'unione matrimoniale nell'Islam, di cui tanto si è dibattuto nelle ultime settimane. Il referente semantico del lemma arabo che lo designa – *nikâh* – pertiene principalmente all'accoppiamento. Il matrimonio, dunque, rende lecita l'unione sessuale tra due individui. Ma c'è di più, ovvero la sfera dei diritti connessi al matrimonio. Questi diritti ricadono – pur asimmetricamente – su entrambi i coniugi. Per quanto riguarda il marito, essi riguardano l'autorità maritale e il godimento sessuale; per la moglie, che mantiene il suo status e conserva le proprie prerogative giuridiche, si tratta piuttosto del «diritto al corrispettivo (*'iwad*) che il marito le deve sotto forma di donativo nuziale (*mahr*, *sadāq*) e al soddisfacimento di altri obblighi come la garanzia di vitto, abiti e alloggio ed eventualmente della servitù in modo conveniente allo stato sociale di lei (si badi bene: di lei, non di lui!))» (Vercellin 2002: 140). Inoltre, perché il matrimonio sia valido, è richiesta non solo la formale capacità giuridica delle parti ma anche il consenso dei futuri coniugi. Come ricorda Giorgio Vercellin, l'ipotesi che un tutore (*walī*) imponga alla donna l'unione matrimoniale contro la sua volontà non solo non è mai menzionata nel Corano, ma anzi venne condannata dal Profeta stesso. Questo tuttavia non significa che, nella realtà concreta delle pratiche sociali, il tutore legale della giovane (ad esempio, il padre) possa costringere la donna a sposarsi. Si tratta di un istituto consuetudinario esistente e messo in pratica, ma privo di legittimità religiosa.

Altrettanto potremmo dire rispetto ad altri istituti sociali che agiscono e sono esperiti dai gruppi sociali negli interstizi tra diritto religioso, istituzioni giuridiche moderne ispirate al codice napoleonico e consuetudini sociali originate spesso prima dell'avvento dell'Islam. È il caso della poligamia, del 'ripudio' o dello scioglimento del legame coniugale, del concubinato e della prostituzione, del velo.

Tuttavia, seguire una direttrice argomentativa innestata su dicotomie, gerarchie e classifiche o rimandi storici a epoche – molto vicine a noi, peraltro – in cui matrimoni forzati e delitti d'onore erano praticati e giuridicamente tollerati anche in Occidente non prelude a una migliore comprensione di dinamiche di cui non è ridondante richiamare la complessità. Esemplare è, da questo punto di vista,

la trattazione del velo islamico offerta da Mohammed Kerrou (2010). L'autore affronta l'articolazione tra 'nuovi' veli, segnatamente l'*hijâb*, e lo spazio pubblico, sostenendo la tesi secondo la quale le nuove forme di velamento del viso e del corpo esprimono un simbolo identitario plurale, che recepisce l'ingresso della donna nella sfera pubblica e la crescita del suo potere all'interno di questa. Da una parte, le donne velate si distinguono radicalmente dagli uomini nel momento in cui i limiti e i confini dell'abbigliamento per i due sessi si opacizzano. Dall'altra, l'Islam, cui si richiamano le donne velate, esprime l'allontanamento critico dall'Occidente in cui il femminile è oggetto di consumo e mercificazione, e dall'uomo con cui nelle società musulmane le donne si ritrovano a convivere e anche a competere in forme e misure crescenti e del tutto inconsuete rispetto al passato. I nuovi veli, dunque, calzano sulla specificità della donna musulmana velata nello spazio pubblico nazionale e internazionale. In sintesi, «se i 'veli tradizionali' hanno rappresentato una delle sfide simboliche dell'edificazione dello Stato nazionale nel mondo arabo e musulmano, i 'nuovi veli' sono rivelatori delle contraddizioni attuali della globalizzazione» (Kerrou 2010: 40). Benché la definizione di 'nuovi veli' elaborata da Kerrou sia pensata specificamente per l'*hijâb*, ritengo possa in un certo senso adattarsi anche ai ri/s/velamenti che avvengono nei percorsi migratori di tante donne.

Qui, l'Islam c'entra come c'entrano i rapporti familiari, le relazioni sociali e politiche con il nuovo Stato e le connessioni materiali, affettive e simboliche con il Paese di provenienza, una patria che può essere idealizzata indipendentemente dall'aderenza al reale di ogni riferimento nostalgico o immaginifico. Del resto, alcuni tra i settori più prolifici dell'antropologia dell'Islam degli ultimi anni si prefiggono proprio di aprire la dimensione del 'sacro' a tutto ciò che 'sacro' non è nella quotidianità delle persone. Senza certo rendere l'Islam epifenomeno di altro (ad esempio, della politica) ma scavando nell'ordinarietà dell'esperienza religiosa per scovare tracce di convivenze, commistioni identitarie, stratificazioni complesse nel modellamento della propria soggettività etica, religiosa e politica che i giovani musulmani di ogni dove conseguono in continua relazione agli Altri (musulmani e no). Da qui, l'invito a non fissare l'Islam nel regno dell'analisi testuale o della teologia politica, focalizzandosi invece sull'esperienza vissuta della religiosità. Riporto per intero, a questo proposito, lo stralcio di una riflessione di Benjamin Soares e Filippo Osella (2020):

«[…] diversi modi di essere e divenire musulmani in cui i musulmani bilanciano i valori della modernità e della pietà si sono costituiti nel tempo in un coinvolgimento con storie politico-economiche che non sono solo simultaneamente globali e locali, ma anche trasversali a confini politici, confessionali, religiosi. Trasformazioni della pratica religiosa islamica continuano ad essere rappresentate e fraintese come determinate primariamente da dibattiti teologici o tradizioni testuali, e vengono così privilegiati e spesso reificate comprensioni di particolari stili di vita pia. Nell'attuale congiuntura storica è importante e anche urgente tracciare l'articolazione delle tradizioni discorsive islamiche entro i più ampi ambienti sociali, culturali, politici ed economici in cui esse vengono dibattute, acquistano maggiore plausibilità, cambiano nel tempo» (Soares, Osella 2020: 476-477).

La citazione è lunga, ma credo faccia al nostro caso. Non possiamo comprendere ciò che accade nella frammentata circolarità dei mondi delle migrazioni, cui partecipa certo anche l'Islam all'interno di una straordinariamente vivace circolazione di saperi e teologie, con uno sguardo univoco eretto su posture monolitiche. In altri termini, l'Islam è una condizione necessaria alla nostra comprensione, ma non sufficiente.

Di quale Islam parliamo, peraltro? Può essere supposta una qualche differenza tra la pratica dell'Islam in un contesto come quello del sub-continente indiano, dove la convivenza, spesso agonistica, certo, tra confessioni e comunità plasma innegabilmente l'esercizio quotidiano della fede, e ciò che avviene in un ecosistema sociale caratterizzato da sostanziale omogeneità etnico-religiosa? Ancor più difficile risulterebbe poi, a mio avviso, distinguere con nettezza il religioso dal non-religioso. Si pensi alla cesura della presenza femminile nello spazio – fisico, politico, culturale, sociale – nelle cosiddette società islamiche. Il fascio semantico irradiato dalla radice triletterale araba *hrm* rinvia al territorio

incontaminato, interdetto e inaccessibile del sacro, cui viene a essere ricondotta – con un atto che è insieme di respingimento e di inclusione – la donna, come testimonia plasticamente la struttura dell'harem, di cui però non vi è traccia nel Corano.

Del resto, la specializzazione di attività e domini che il termine 'religione' reca con sé rinvia a un segmento molto ristretto della storia umana, corrispondente alla speculazione filosofico-politica occidentale maturata, inoltre, non senza rapporti con la prospettiva storica di controllo e dominio coloniale. Questa separazione analitica risulta problematica ben oltre lo spettro delle società attraversate dall'Islam (Stirrat 1992), e non andrebbe assunta apoditticamente nemmeno nel nostro Occidente.

Famiglie tra più sponde

Appare decisamente più proficuo guardare ai luoghi in cui l'esperienza della migrazione diventa terreno di ambivalenze tra aspettative di riconoscimento nel contesto ricevente e desiderio di ritorno. Specifico subito una precisazione fondamentale. Il fenomeno, le prassi, le strutture della migrazione costituiscono un panorama eterogeneo di habitus, rappresentazioni ed esperienze, che non possono in alcun modo essere sussunte in matrici univoche e onnicomprensive. In altre parole, parlare di migranti e di migrazioni deve sempre accompagnarsi a disamine contestuali, altamente specifiche e aperte con grande cautela a generalizzazioni di ogni sorta.

Ciononostante, non è infondato sostenere che il quotidiano dei migranti – e delle famiglie migranti in primis – è spesso percorso da tensioni che non possono essere oggetto di commenti sbrigativi. La reinscrizione comunitaria dei legami può accompagnarsi, nella migrazione, alla percezione di uno sfilacciamento transnazionale che segna l'inevitabile transitività della soggettività migratoria (Taliani, Vacchiano 2006). Ciò vale in misura forse ancor maggiore per le famiglie in migrazione, chiamate a operazioni di mediazione dalla portata non indifferente.

Ho avuto modo di constatarlo 'in vivo' durante la mia temporanea esperienza di operatore sociale in un progetto di seconda accoglienza (ex SPRAR). La filiazione e la genitorialità sono tasselli irti di sfide nel percorso migratorio. Oltre alle implicite e sempre latenti rifrazioni 'locali' della storia coloniale dei rapporti tra i luoghi di approdo e di partenza, i genitori migranti vivono la transizione «da un modello di rapporti plurali e responsabilità condivise» in seno alla famiglia allargata a uno di «personalizzazione dei legami e della responsabilizzazione individuale tipico della famiglia nucleare» (Taliani, Vacchiano 2006: 246-247).

Le pressioni nell'apprendimento della nuova lingua, il dovere di ottemperare a una sussistenza familiare tutt'altro che semplice da realizzare, l'accomodamento di aspettative comunitarie troppo agilmente riposte nel progetto migratorio, spesso insensibili alle condizioni di precarietà fronteggiate nel contesto di immigrazione, costituiscono tutte sfide imponenti. La sensibilità post-moderna nella riflessione delle scienze umane e sociali porta a enfatizzare i processi di negoziazione e ibridizzazione che marcano relazioni sociali e politiche. Ma il peso delle strutture sociali e culturali non può essere obliterato tanto facilmente. Gli irrigidimenti identitari, ovvero la culturalizzazione delle relazioni intorno a pratiche e retoriche generalmente fluide e negoziabili ma che nella migrazione possono assumere valore normativo (Taliani, Vacchiano 2006), determinano conflittualità talvolta sanabili, talaltra insolubili se non con una separazione traumatica.

Quando parliamo di seconde generazioni e di migranti nate e nati in Italia, il 'qui' non è una parentesi transitoria che prelude a un ritorno a casa. La casa è questa, ed è il luogo principe della socializzazione e degli investimenti affettivi. Non è inconsueto, infatti, che ragazze e ragazzi nati in Italia 'rimproverino' ai genitori di non aver adeguatamente pensato a un radicamento di lungo termine

ratificato dall'acquisto di un'abitazione di proprietà, presi com'erano – i padri e le madri – dall'aspettativa di un ritorno nel paese di provenienza in verità destinato a non compiersi. La definizione stessa di 'seconde generazioni' è problematica, anzi, disciplinare, dato che subordina ai criteri giuridici e politici del possesso di una cittadinanza, etnicizzandolo, il riconoscimento di una sfera di appartenenza non vincolabile a quella dei genitori, come puntualizzano Simona Taliani e Francesco Vacchiano, che sto ampiamente citando in queste ultime pagine.

Si sottolineano spesso le sfide che i genitori migranti portano sulle proprie spalle nello spazio-tempo migratorio. Meno immediato è riconoscere i ruoli di mediazione tra 'interno' ed 'esterno' che i figli sono chiamati a svolgere, tanto più se i genitori si arroccano in purezze identitarie e culturali. Cosa possono fare, in questo caso, associazioni e servizi pubblici nel rendere meno aspre queste conciliazioni e transizioni intergenerazionali? Stigmatizzare i mondi culturali dei genitori, puntando il dito contro l'eventuale incapacità dei genitori di incorporare linguaggi, valori e modelli d'azione è certamente la via più veloce per amplificare un senso di estraneità agonistica e lacerante interna alla famiglia, tra padri (e madri) inadeguati – e forse non pronti a comprendere o accettare stagioni complesse come quella dell'adolescenza – e figlie e figli d'un tratto portatori di un'alterità minacciosa, sia di fronte ai propri familiari che di fronte alla società di arrivo, sempre pronta a puntare l'indice contro l'essenza retriva di chi ha origine altrove e a cui, non a caso, si impedisce l'acquisizione di una piena cittadinanza.

Nel caso di Saman, tragico, certo, e che dunque sconfina nella cronaca nera e nel registro del diritto penale, si sarebbe potuto lavorare per favorire un incontro, un dialogo, una valorizzazione della malleabilità della cultura e dei rapporti sociali, e finanche degli allontanamenti, transitori, dalle proprie origini? Si sarebbe potuto perseguire, pur con le difficoltà dello scenario specifico, un riconoscimento delle competenze culturali dei genitori della ragazza; ricomporre le fratture generate dal distacco e dal reinsediamento *insieme* e non *contro* la famiglia? Cosa fare di risorse culturali che, pur indebolite dal confronto con l'egemonia di modelli dominanti, motivano cionondimeno l'orientamento e l'inquadramento del vivere, del sentire e del comprendere tra le famiglie immigrate?

Scrivono Taliani e Vacchiano, e non saprei esprimere meglio il concetto, che

> «[s]olo dando voce a questi significati, interrogandoli congiuntamente alla famiglia per leggerne la misura della tenuta e dello scacco, è possibile costruire nuove forme di alleanza, di scambio e di integrazione, adeguate a sostenere le 'seconde generazioni' in quei compiti evolutivi così complessi perché condotti in antagonismo e in continua difesa nei confronti di un mondo che concepisce gli stranieri, e i loro figli, come *incomprensibilmente differenti* e, in quanto tali, ancora estranei» (Taliani, Vacchiano 2006: 276-277).

Non posso essere certo del fatto che tutti questi tentativi sarebbero stati fruttuosi con i genitori di Saman. Il caso specifico a cui si è ispirato questo contributo è aspro, fitto di ragnatele di incomunicabilità, chiusure, negazioni. Alcune testimonianze rivelano peraltro scene di uno strazio vissuto da carnefici e mandanti stessi, sorpresi in scene di pianto dopo la presumibile uccisione della giovane. Vi è, ritengo, un sottobosco di significati, di tensioni divenute inconciliabili e insostenibili, che forse si sarebbero potute non incancrenire sino a questo punto. Se qualcosa, per il futuro, potrà (dovrà) la vita negata di Saman ricordarci, è l'urgenza di decolonizzare l'incontro tra esseri umani, all'infuori dei modelli sociologici del *melting pot* o del *salad bowl*; non per azzerare completamente le conflittualità o tratteggiare irrealistici – e in ultima analisi distopici – scenari di ibridismi automatici e acritici, ma per consentire, qualora gli attori in campo lo vogliano e purché siano rispettati i diritti inviolabili della persona, l'inaugurazione di strade nuove e diverse per lo sviluppo individuale e culturale. Nel frattempo, questa vicenda restituisce il sapore acre della fobia del diverso, che ha animato le azioni criminali dei familiari così come le reazioni ostili della nostra società.

Note

[1] Ad esempio, l'*al-Wa'd*, che comportava l'interramento sacrificale delle figlie femmine.

Riferimenti bibliografici

Abdelmoula M., *Mariage, famille et Sexualité en Islam. Le système de parenté*, Tunis, Editions MTM, 2003.

Beneduce R., *Prefazione. Tradurre corpi*, in S. Taliani, F. Vacchiano, *Altri corpi. Antropologia ed etnopsicologia della migrazione*, Milano, Unicopli, 2006: 13-43.

Fabietti U., *Culture in bilico. Antropologia del Medio Oriente*, Milano, Mondadori 2001.

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

Kerrou M., *Hijâb. Nouveaux voiles et espaces publics*, Tunis, Cérès editions, 2010.

Mellino M., *Cittadinanze postcoloniali. Appartenenze, razza e razzismo in Europa e in Italia*, Roma, Carocci, 2012.

Ong A., *Neoliberalismo come eccezione. Cittadinanza e sovranità in mutazione*, Firenze-Lucca, VoLo publisher, 2013 (2006).

Osella F., Soares B., *Religiosity and its others: lived Islam in West Africa and South India*, in "Social Anthropology", 28 (2), 2020: 466-481.

Pinelli B., *Silenzio dello stato, voce delle donne. Abbandono e sofferenze nell'asilo politico e nella sua assenza*, in B. Pinelli (a cura di), "Annuario di Antropologia", XV, 2013: 85-108.

Stirrat R., *Power and Religiosity in a Post-Colonial Setting. Sinhala Catholics in Contemporary Sri Lanka*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Taliani S., Vacchiano F., *Altri corpi. Antropologia ed etnopsicologia della migrazione*, Milano, Unicopli, 2006.

Vercellin G., *Istituzioni del mondo musulmano*, Torino, Einaudi, 2002.

Vicini F., *Reading Islam. Life and Politics of Brotherhood in Modern Turkey*, Leiden, Brill, 2020.

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.

Identità relative e cittadinanze selettive. Appunti

per la cittadinanza

di *Valeria Dell'Orzo*

È fondamentale, per l'essere umano, sentirsi parte di un gruppo, sentirsi riconosciuto e riconoscersi nel suo vicino, rintracciare il proprio ruolo all'interno dello schema di condivisione, di creazione corale, che infonde un istintivo e immediato senso di sicurezza, in linea con quell'incompletezza individuale, più volte esplicitata dal pensiero di Clifford Geertz, che vede la necessità di una condivisione del sistema interpretativo e rappresentativo della cultura, affinché l'esistere del singolo sia appagato da un senso di compimento e inclusione.

Ciò che invece mostra alterità, offre una nuova lente attraverso la quale vedere il mondo nella sua dimensione fisica e immateriale, spaventa poiché appare inizialmente quale una distorsione, piombando in quella trappola che ci fa vedere, nella propria cultura o nella propria memoria, una chiave di lettura da poterla credere pura. La cultura è invece – si sa – una splendida entità meticcia, che esiste in virtù delle infinite stratificazioni che la compongono (Fabietti, Matera, 2000), e che condivide con culture altre, che si intersecano tra loro in un gioco concatenante sincronico e diacronico.

Già Taylor (1985), pur rimanendo ancorato a una sostanziale unilinearità della cultura, ne aveva dato una suggestiva definizione, delineandone un profilo complessivo e pieno che include conoscenze, morale, costumi, abitudini, acquisite dal singolo come parte di una società. Il legame tra una persona e il luogo in cui vive o del quale, anche a distanza, sente di essere parte, è il risultato di una coralità di esperienze, di tratti, di forme del sentire. Una simile complessa realtà, così intimamente umana,

non può che trovare, nella statica e burocratica amministrazione della identità, una forma di rappresentazione esterna, utile nel gioco del riconoscersi e dell'essere riconosciuti come parte integrante di un tutto, ma che non traduce sempre la reale immagine di quell'ampio spettro dell'io, personale e sociale, che invece è specchio liquido dell'essere umano. Come sottolineato dallo psichiatra Vittorio Lingiardi (2019), il nostro stesso sé non è una entità unica, ma un esplosivo nucleo espanso, che include e si estende in *altri sé*, poiché tutto il nostro sistema di rappresentazioni necessita di una possibile lettura plurale, condivisa e riconoscibile da quegli altri sé che compongono il noi del convivere.

Nella realtà contemporanea, frutto di un vorticoso e vertiginoso globalismo, culture dalle differenti forme di rappresentazione si toccano, si mescolano, si intersecano e secondano l'incessante processo di rigenerazione di nuove geografie umane, sempre più mobili, e sempre più veloci nel trovarsi a contatto, in quel gioco di dialogo che il coesistere, nello stesso spazio e nello stesso tempo, permette, offre e impone.

Le culture, in tutte le loro difformi linee espressive, sono oggi più che mai messe in gioco all'unisono, si compongono di un riflettersi reciproco, vicinissimo e costante, che rende prossimo l'altro, non altro da sé, come ha sottolineato l'antropologo Alberto Mario Cirese (2010), ma un *altro sé*. Trovo che in questa sintesi così serrata venga espresso, con tutta la lucidità che ha sempre connotato il pensiero di Cirese, il nucleo fondante di un modo non solo di percepire se stessi e chi condivide con noi la quotidianità, ma viene anche fornita una chiave di lettura in merito al rapporto tra le culture, al loro leggersi e reciproco tradursi, al loro interpretarsi e lasciarsi descrivere, che riformula il relativismo antropologico nella cornice della geografia umana della globalizzazione. Supera così la ricerca di Franz Boas, di quei principi comuni e trasversali che, attraverso un'analisi comparativa, possono essere riconosciuti. Quella ricerca esita nell'identificazione di alcuni capisaldi della cultura umana e sociale e nella sostanziale impossibilità di leggere le culture, nella loro estensione complessiva, se non in funzione di se stesse.

Con Alberto Mario Cirese (2010) si esita, invece, nel riconoscimento di un tessuto più ampio, unico pur nella sua grana difforme, composto da quel continuo fluire che attraversa e agita la società mondiale. Il pensiero dell'altro, il pensiero che percepiamo come a noi estraneo, non lo è e non potrebbe esserlo, poiché nasce e si articola nella comune sostanza dello scambio e del filtrarsi l'un l'altro assorbendosi reciprocamente. La convivenza si esplica, così, in quel rapporto tripartito tra l'io, l'altro e il noi (Lingiardi, 2019), dando corpo e forma al sentire dell'appartenenza. Nel rapporto tra un confine politico, culturale, linguistico e chi lo abita entrano in campo una moltitudine di fattori, e tra questi vi è il politicizzato rapporto tra la cultura e la cittadinanza, vista troppe volte sotto la veste di una rigidità che non le appartiene, che non può tradursi in un meccanico e banale coincidere, oggi più che mai.

All'interno di ogni territorio geopolitico infatti coesistono differenti culture, egemoni e subalterne (Cirese, 2014), secondo il tradursi del colonialismo, entro le dinamiche esplosive della globalizzazione. Le spaccature contemporanee, che investono le società – o la società, riferendosi alla complessiva interrelazione che unifica, e spesso massifica le pluralità, riconducendole a un unicuum produttivo – riflettono il principio globalizzato della disuguaglianza, della scissione tra la società in due grandi gruppi comunitari.

Occorre fermarsi un attimo a riflettere, dunque, su cosa sia la cittadinanza. Cosa sancisce il legame tra un luogo e un uomo? Perché la presenza o meno di una riconosciuta appartenenza può assumere un maggior peso giuridico di un effettivo appartenere a una dimensione sociostatale, contribuendo a arricchirne il variegato mosaico socio-etnico-culturale che lo compone e che in un continuo divenire lo ristruttura, estendendo le ramificazioni identitarie e gli infiniti snodi culturali che le sostengono.

Le differenti identità individuali, e le molteplici sfumature culturali che compongono il macrosistema di un Paese contemporaneo, si trovano, così, pressate da una parte a adeguarsi a un coesistere pur nelle tensioni di migrazioni, spostamenti, accelerazioni del vivere, sospensioni del regime familiare, alterazioni continue del rapporto tra l'io e il mondo; dall'altra parte, però, questa propulsiva spinta alla mescolanza più frenetica non viene espressa nella sua realtà arricchente, ma viene invece trasformata, sotto una lente distorsiva, in una minaccia, capace di rinsaldare quei nuclei sociali che, spinti da frustrazione e paura, diventano facilmente manipolabili e infiammabili, tenendo alta la tensione sociale, e distogliendo il singolo dai problemi che trasversalmente coinvolgono lo Stato, attirando la sua attenzione su una ingannevole diversità invasiva.

Con Cirese (1997), possiamo osservare che troviamo su un fronte della comunità chi ha diritti, accesso a un'assistenza sanitaria e a una scolarizzazione elevata, ad un ambiente confortato da infrastrutture, servizi, beni non solo primari, una qualità della vita capace di garantire una crescita sana e un futuro potenzialmente sicuro. In queste categorie sociali la cittadinanza è un privilegio che sembra avere caratteri di esclusività e di discriminazione.

Dall'altra parte di questa invisibile, ma ben distinguibile, palizzata sociale, troviamo coloro che per mancato accesso a quelle garanzie assicurate alla fascia più agiata della società, si trovano a viverne ai margini, riconosciamo coloro che provengono da quei Paesi sfruttati dal consumismo, chi è nato e vissuto nei ghetti, nella povertà dei disservizi, nelle periferie urbane del Primo mondo. Pur consapevoli dell'esistenza dei dislivelli economici e sociali, veniamo ugualmente travolti dalla narrazione dominante che abitua alla accettazione, all'assuefazione e alla rassegnazione dello status quo. Cui concorre il ruolo dei media, pervasivo a livello globale, che spinge con insistenza a rendere naturale ciò che è artificiosamente fondato sull'arbitrio della convenzione, che separa il cittadino e gli altri, tra chi ha un presunto diritto di trovarsi in uno Stato e chi vi si trova clandestinamente o al pari di un ospite.

Tale distinzione tra gli uomini non tiene conto, come è evidente, della singolarità dell'esperienza, della percezione di appartenenza, di quelle riflessioni di Alberto Mario Cirese che concepiva l'altro come una delle innumerevoli immagini del sé, gli altri intorno a noi come altri noi, altre facce riflettenti di un'unica figura complessa e mobile. È questa la base della riflessione che permette di sospendere quel perverso egocentrismo che porta il singolo a fare di se stesso, e della propria cultura, lo strumento di misura e valutazione, o anche solo di comprensione, di una realtà umana e culturale e non coincide mai completamente con la propria.

Nell'universo contratto dalla globalizzazione, le distanze si sono dissolte, la comunicazione è un continuo e incontrollato flusso di contatti, di scambi, di prossimità. Culture prima molto distanti tra loro, pressate da processi di mobilità internazionale, si ritrovano oggi a coesistere e convivere nel quotidiano. Decostruire la molteplicità culturale, fino a giungere alla singolarità dell'io e dell'altro, permette di vedere con maggiore immediatezza quanto queste due realtà altro non siano che il proprio specchio reciproco, che quella presunta distanza, generata da un'alterità percettiva e presunta, si assottiglia sempre più fino a unire in un unico nodo le differenti unicità, fino a plasmare e a definire quelle identità che solo vicendevolmente prendono forma nella loro differenza. Da qui il superamento di un'idea riduttiva e selettiva di cittadinanza e il suo radicale ripensamento nell'orizzonte di una più consapevole e responsabile convivenza. Perché «ritrovare – potremmo ripetere con Cirese (2010: 142) – il frammento di specchio che c'è in ciascuno delle nostre culture, è la grande impresa culturale del nostro tempo, non solo antropologica, ma innanzitutto umana».

Riferimenti bibliografici

Lean Loup Amselle, *Logiche meticce*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999.

Alberto Mario Cirese, *Dislivelli di cultura e altri discorsi inattuali*, Meltemi, Milano, 1997.

Alberto Mario Cirese, *Altri sé. Per una antropologia delle invarianze*, Sellerio, Palermo, 2010.

Alberto Mario Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo, Palermo, 2014.

Ugo Fabietti, Vincenzo Matera, *Memoria e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Meltemi, Milano, 2000.

Vittorio Lingiardi, *Io, tu, noi. Vivere con se stessi, l'altro, gli altri*, Utet, Torino, 2019.

Edward Burnett Taylor, *Alle origini della cultura*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1985

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

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

I minori stranieri e i diritti traditi. Appunti da Bologna

Bologna (ph. Consuelo Deriu)

per la cittadinanza

di *Lella Di Marco*

Potrei dire che è strano quanto mi sta accadendo in questi giorni, anche se non credo alla casualità come non è casuale il mio ricordo di una frase attribuita in passato, erroneamente, a Mao Tze Tung. Mao aveva in mente la rivoluzione in Cina, noi auspichiamo una rivoluzione globale, non violenta e non dispotica, per affrontare con lucidità "moderna" le diversità e le differenze sociali…. ma forse i tempi ancora non sono maturi.

Tanto per non essere evasivi premetto che, nonostante la pandemia, ho continuato la mia vita di militante sul territorio come antropologa dilettante e partecipante. Così l'altro ieri al parco un ragazzino sugli otto anni mi rincorre in bici e mi dice: «se va a Roma e vede Salvini gli può dire che è un razzista e ci sta facendo vivere una vita infernale, facendoci soffrire molto? …».

Intanto un altro suo amico, pure lui figlio di genitori marocchini, si avvicina e aggiunge «e dica per piacere al sindaco di Roma Conte (!?) che noi, anche se i nostri genitori vengono da Casablanca, siamo nati in Italia e vogliamo essere italiani. Stiamo frequentando la scuola italiana, parliamo bene l'italiano, abbiamo amici italiani e questo paese ci piace. Vogliamo che sia anche il Nostro».

Questi ragazzini erano deliziosi. Spigliati, determinati, degni di onorare la cittadinanza italiana. Senza sentirsi esclusi. Nel mentre una anziana signora eritrea che stava offrendo un gelato ai suoi due nipoti mi chiama e mi dice: «io la conosco da tanto tempo, so che fa interventi con e a favore dei e delle migranti. La prego faccia qualcosa per i bambini nati in territorio italiano. Le presento i miei nipoti». Intanto due "stornelli" (come dicono a Bologna per indicare dei ragazzi molto belli e attraenti) si alzano per salutarmi e mi dicono che frequentano il primo anno dell'Istituto tecnico 'Aldini Valeriani', mi ripetono che vogliono studiare e specializzarsi in studi tecnologici, che si sentono esclusi con il marchio di stranieri. La nonna insiste nel dire che i suoi nipoti come tanti altri stanno pagando un prezzo altissimo proprio nella fase più delicata per la costruzione della propria identità. Soffrono del non potere riconoscersi in una appartenenza. Del sentirsi sospesi come in un vuoto esistenziale, che alimenta in loro timidezza, insicurezza, rabbia.

Secondo me, il rischio che, in questa situazione di scontento e sconforto, di sofferenza soprattutto per i ragazzini e le ragazzine figli di entrambi i genitori migranti, possa prevalere la rabbia esiste e sarà inutile parlare, dopo, di fallimento di politiche dell'inclusione sociale dei migranti con attacchi alla debolezza della sinistra, alle poche e infelici idee della destra che nell'invocare l'uomo forte con "il prima gli italiani" continua la perenne campagna elettorale demagogica e immobile.

Ma questa è una sofferenza antica da parte dei bambini e adolescenti di origine migrante; non sentirsi accolti, accettati per quello che sono, vedersi esclusi perché portatori di una cultura altra. Adesso sembra che il vaso sia colmo, la loro reazione non è soltanto emotiva, sembrano aver frequentato dei corsi sul *diritto alla cittadinanza*. Dimostrano di avere consapevolezza della loro condizione, non hanno vergogna dei genitori "stranieri" né del lavoro che essi svolgono nel territorio italiano. Negli anni passati ho visto piangere i figli delle mie amiche marocchine mentre dicevano: «allora non ci vogliono perché non siamo come loro? NOI non siamo italiani?». Bambini che vivevano la contraddizione anche quando, per le vacanze, tornavano al Paese di provenienza dei genitori, perché visti come diversi. Magari perché vestiti meglio, con abitini nuovi o con qualche giocattolo in più, subito diversi, perfino classificati come "traditori" del Paese di origine. Anche questo ha procurato loro frustrazione ed esclusione.

L'immigrazione ha adesso una caratteristica antropologica diversa. Arrivano adulti dal Pakistan, da Paesi africani e orientali con lauree forti, con specializzazioni che, messe a fuoco, potrebbero essere utilizzate anche in settori produttivi dell'economia italiana. Specializzazioni e competenze non sempre presenti sul nostro territorio. Arrivano donne dal Pakistan, ad esempio, con lauree in economia, in elettronica, in tecniche aziendali ma rimangono sempre ai margini, nascoste, invisibili e tutto il dibattito si focalizza sul velo e sul loro credo religioso. Come dire: rimanere sul folclore per non volere affrontare i problemi, non ragionare sui diritti, non saper cogliere quelle che potrebbero essere opportunità.

Non è casuale il mio riferimento che segue a donne e uomini pakistani immigrati in Italia né intendo soffermarmi sulle relazioni più o meno legali che intercorrono tra i loro gruppi organizzati con gli

amministratori italiani. Spero riuscire a cogliere il senso del dibattito; cruento, grondante lacrime e sangue, ancora acceso su Saman Abbas, la ragazza di 18 anni scomparsa nel nulla – ma probabilmente uccisa – a Novellara in provincia di Reggio Emilia nella notte del primo maggio, dopo aver denunciato la famiglia che voleva costringerla con la forza a nozze combinate. Non intendo ripetere il tormentone della (dis-)informazione continua con attacchi all'islam, agli islamici, con riferimenti più o meno puntuali al Corano, al tribalismo. E mi riferisco anche alle posizioni dei centri islamici, delle diverse associazioni che si autoproclamano rappresentanti dei musulmani in Italia, autorità della moschea di Roma. Anche le femministe storiche sono intervenute in ritardo, parlando chiaramente di "femminicidio" da sommare alle migliaia di casi in aumento in tutti i Paesi in questo periodo di difficoltà globali diffuse. Brillano le insufficienze e, in alcuni casi, le assenze delle istituzioni nel momento in cui esplodono casi limite di fragilità familiare, di crisi emotiva, in cui si acuisce il bisogno di mediatori esterni, di sostegni non solo materiali al nucleo familiare. Alcuni con determinazione continuano a sottolineare che se la ragazza avesse avuto la cittadinanza italiana avrebbe potuto sposare il ragazzo che aveva scelto e di cui era innamorata. Può darsi, non ci giurerei ma il problema esiste e non si può fingere di non vedere.

Mi affascinano gli intellettuali che provengono da culture altre e che scrivono in modo quasi irriverente, su temi scomodi, senza il problema di accattivarsi simpatie o diventare punti di riferimenti per strappare consensi o visibilità, con ambigue posizioni cultural-politiche. Mi piace citare lo scrittore italo-pakistano Wajahat Abbas Kazmi di cui a breve uscirà il libro, nel quale è impegnato da anni, sui matrimoni combinati dei pakistani in Italia, sulle caste in Pakistan e su come il concetto stesso di casta sia in contrasto con i princìpi costitutivi del Corano. Un libro che vuole essere uno strumento di conoscenza per italiani e per pakistani.

Penso che fondamentalmente il problema sia culturale ma è proprio a tale cultura che segnala i bisogni e lo stato delle cose nel Paese che la politica dovrebbe ispirarsi, per promuovere diritti, eguaglianza, sensibilità civiche, nuove cittadinanze. Al di là del caso Saman, che pure accade nella regione più avanzata del nostro Paese dal punto di vista dei servizi sociali e assistenziali, resta drammaticamente aperta la questione di dare urgenti risposte ai giovani figli degli immigrati che chiedono oggi, non domani, di essere riconosciuti come italiani, di essere inclusi come cittadini, con gli stessi diritti e gli stessi doveri di tutti gli uomini e le donne che abitano il nostro Paese. Sono più di un milione i minori di origine straniera residenti in Italia. Dieci milioni di apolidi.

Dialoghi Mediterranei, n. 50 luglio 2021

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.

Radici, identità, cittadinanza, cittadinanza attiva

per la cittadinanza

di *Antonio Pioletti*

Il tema della cittadinanza, e ancor più quello della cittadinanza attiva, chiama in causa il nostro stare insieme, la questione delle nostre cosiddette radici, della nostra identità, del rapporto con l'Altro in una fase storica di grandi mutamenti e sommovimenti quale quella nella quale viviamo. Qui, alcune sintetiche riflessioni da discutere.

Radici e identità

Vorrei prendere spunto da un "aureo" libretto, pubblicato nel 2011, che porta la firma di Maurizio Bettini, filologo classico di grande prestigio che ha fondato il "Centro Antropologia e Mondo Classico" presso l'Università di Siena e interprete di assoluto rilievo di un filone di studi, oggi affermatosi negli studi letterari, di "antropologia del testo". Il suo titolo è *Contro le radici. Tradizione, identità, memoria*.

Bettini prende le mosse dalla constatazione di un fenomeno, solo apparentemente contraddittorio, che è sotto gli occhi di tutti: fra i processi della modernità si è assistito, non da oggi, a quello di una *omologazione* crescente di usi, costumi, mode, di una circolazione di capitali, merci, tecnologie, persone, che comunemente è etichettata come *globalizzazione*. Lo sviluppo dell'informatica, del digitale, di grandi Network nel campo della comunicazione e dell'informazione ha contribuito e contribuisce in modo decisivo a dare l'immagine di una *cittadinanza del mondo*.

La realtà è invero ben diversa, come di seguito si vedrà, e comunque ben più complessa: si combinano infatti aspetti contrastanti che vedono, accanto a siffatte aperture e circolazioni internazionali, acuirsi i dislivelli fra territori e intere aree del pianeta, fra centri e periferie e fra i gruppi sociali; economie e società nelle quali anche nell'Occidente "avanzato e democratico" crescono le disuguaglianze e le diversità. Caduto un "muro", ne sono sorti molti altri, caduta la contrapposizione fra due blocchi

egemonizzati da due superpotenze, si è profilato un sistema policentrico di egemonie da Est a Ovest, Cina, Russia, USA, India, solo in parte un'Europa che balbetta, ciascuno con i suoi Paesi-satellite e comunque con alleanze che si compongono e scompongono sulla base degli interessi.

I processi di globalizzazione vedono anche – ha rilevato Bettini (2011: 5) – una «progressiva rinascita della tradizione», la riaffermazione all'interno delle Nazioni, e comunque di loro settori, di una *propria identità*, della differenza «fra *noi* e *loro*», riaffermazione che i fenomeni di migrazioni dovute alla povertà, alla fame, alla siccità, alle guerre che devastano parti dei Continenti, alimentano fino all'ideologia e alla pratica della *creazione del nemico*, della venerazione, sia detto come metafora e non solo, dell'*acqua del Po*, dell'esaltazione della *caccia a chi è diverso*, diverso per colore di pelle, per religione, per tendenze affettive e sessuali.

S'instaura così un nesso fra tradizione-identità-cittadinanza. La tradizione fonda l'identità, l'identità si fonda sulla tradizione. Ora, non v'è dubbio che esistono tradizion*i*, più che *una* tradizione, il che è facilmente comprensibile e dimostrabile in diversi campi, dalle arti tutte a usi e costumi diffusi, fino alla culinaria: si tratta però di entrarvi nel merito e si potrà altrettanto agevolmente dimostrare che molte di esse sono mescidate, risultato di contaminazioni fra culture diverse e spesso dei tanti incontri di civiltà che, per limitarsi all'Europa, si sono succeduti nei secoli.

Non esiste *una* tradizione, esistono tradizioni stratificatesi nel tempo, spesso, per citare il Gramsci di *Osservazioni sul folclore*, «frammenti indigesti»: «Del resto niente di più contraddittorio e frammentario del folclore (Gramsci 1950, II: 1105). Ma la tradizione per eccellenza cui gli apologeti delle *identità pure* si riferiscono è quella giudaico-cristiana e greco-romana: «Scendiamo da tre colline: il Sinai, il Golgota, l'Acropoli», ebbe a sostenere Marcello Pera aprendo un Meeting dell'Amicizia a Rimini nel 2005 (vd. Bettini 2011: 15).

Queste sarebbero le nostre radici. Quel che è venuto da altre civiltà, da altri filoni culturali, che non si può occultare, si sarebbe però innestato in un *unico* tronco ben fondato nelle *sue* radici. Bettini cita un esemplare passaggio del «manifesto educativo della scuola Bosina, un'istituzione leghista sorta anni fa in provincia di Varese […]: "Gli uomini sono come gli *alberi*, se non hanno *radici* sono foglie al vento e i bambini sono i *semi* che devono trovare il nutrimento dalla [*sic*] terra in cui vivono per diventare querce secolari, di quelle che affrontano le tempeste della vita rimanendo salde al [*sic*] terreno"» (Bettini 2011: 18-19).

Un «paradigma metaforico arboricolo», di tradizione classica, in base al quale, in sostanza, rileva ancora Bettini, «la tradizione viene chiamata a far parte addirittura dell'ordine naturale […] è come se *noi* non potessimo essere altrimenti» (ivi: 25-26). Là starebbe la nostra identità, chi ne è esterno va escluso, rischia di "inquinare".

Ma le tradizioni, è da chiarire, mutano nel tempo, non solo non sono restate sempre uguali, ma esse stesse rappresentano un alveo in cui sono confluite e confluiscono in una rete orizzontale culture diverse, apporti diversi.

Una questione che, fra le altre, coinvolge, per limitarsi qui a questo livello critico, quel che intendiamo per Occidente e per Oriente. Ho già avuto modo di rilevare che

> «Oriente e Occidente sono categorie storiche, non ontologiche, sottoposte a variabili ideologiche. Fuorvianti appaiono partizioni areali fondate su definizioni date prima, che non tengano conto del punto di vista geo-culturale in cui ci si pone e, nello stesso tempo, delle stratificazioni culturali che connotano le singole aree. Quale Oriente? Quale Occidente?» (Pioletti 2019: 6)

Se ci si riferisce alle cosiddette "radici greco-latine", come si fa a oscurare la collocazione strutturante della Grecia, dall'Antico in poi, entro le reti *interorientali* entro le quali la sua storia ha trovato corso? L'occidentalizzazione della Grecia è stata operazione ideologica a partire da fine '700, condotta dal classicismo tedesco e approdata agli esiti devastanti del nazismo. E così la "latinità" è stata un tramite di una pluralità di culture, di voci, di tempi, di forme.

E che dire delle radici "giudaico-cristiane"? Non solo l'area culturale entro la quale si sviluppa il cristianesimo è orientale, ma la sua stessa nascita, come rilevato da Francesca Cocchini, «non è un evento puntuale nel tempo e neppure universale nello spazio, diverge da luogo a luogo, da momento a momento […] perché di processo bisogna parlare ed è compito dello storico ricostruirlo, individuando le tappe che hanno portato comunità e gruppi a staccarsi progressivamente dalla matrice giudaica» (Cocchini 2010: 89).

E che dire del ruolo fondamentale di tramite che le comunità ebraiche ed arabe presenti nell'Europa romanza svolsero per la diffusione del pensiero scientifico e filosofico greco e non solo? E che dire della straordinaria funzione di filtro svolta da grandi *aree di contatto* presenti nella comunità interletteraria, e non solo letteraria, rappresentata dal Mediterraneo? Gli Stati Crociati, la Sicilia già prima di Federico II, la Spagna, *vettori* come i commercianti, i pellegrini, i viaggiatori, i missionari. Fenomeni complessi, acculturazioni reciproche che pur s'intrecciano con eventi di discriminazioni e di violenza. Il mondo arabo, fra l'altro, fu tramite della diffusione nell' Europa romanza della grande narrativa proveniente dall'Estremo Oriente grazie al filtro rappresentato dalla Persia.

Questa "rete fluviale" non può essere oscurata. Fa parte della nostra storia, rappresenta i portolani e gli snodi della nostra *cultura plurale*, della nostra *identità plurale*. Ha una *cittadinanza di fatto*, spesso non adeguatamente riconosciuta come dovrebbe, nelle nostre storie delle arti, delle letterature, delle scienze, nei canoni, nella formazione delle nuove generazioni.

Ho molto apprezzato, per vari aspetti, un libretto di François Jullien, *L'identità culturale non esiste* (2018), ma con qualche distinguo:

«penso che sia necessario volgere lo sguardo anche a quel che le culture "altre" hanno apportato, risultandone tratto strutturante, alle nostre che, come sopra già rilevato, sono, appunto, eterogenee e plurali. Risulta del tutto ideologica, in quanto frutto di falsa coscienza, una concezione dell'identità come sfera chiusa in sé, monolitica, segnata da "scarti" che la rendono sì dialogica, ma entro i propri confini. Se verifichiamo come le identità si sono costituite e attraverso quali processi mutano, potremo allora forse fare riferimento a *identità plurali aperte in movimento*, tali da apportare contributi originali proprio perché risultato anche di una storica positiva contaminazione.

Da questa presa di coscienza può derivare la consapevolezza dell'insostenibilità sia della categoria di "radici" e identità intese come assolute, come essenze, sia di quella di un *relativismo estremo* che porterebbe specularmente a una passiva accettazione della negazione dello scambio reciproco fra culture realizzatosi nella storia e sempre in atto. La questione non mi pare sia quella di negare le identità in sé, ma quella di comprenderne lo statuto, appunto, plurale, aperto, in movimento. Da qui l'importanza della relazione che, fondata sul dia-logo, porta o può portare a livelli nuovi di visioni originali con il concorso vitale delle culture "altre"» (Pioletti 2020: 9).

Dalla cittadinanza alla cittadinanza attiva

Cittadinanza è categoria che rinvia a un «insieme degli abitanti di una città» e così a «appartenenza di un singolo a uno Stato». *Civis*, da cui *civitate(m)*, deriverebbe da una radice indoeuropea, *ki* o *ci*, che indica l'«insediarsi». (vd. Cortellazzo-Zolli, 1979). Le altre voci derivano, come ben noto, da *cittade*. Perché trattare oggi della cittadinanza?

Categoria invero ad ampio spettro di significati, valenze, ricadute in ambiti diversi: storici, ideologici, politici, giuridici, legislativi, sociali, culturali.

Per definizione, sta a indicare «condizione di appartenenza di un individui a uno Stato, con i diritti e i doveri che tale relazione comporta" (vd. *Enciclopedia Treccani*, alla voce relativa). Si tratta di un versante che non può non ricondurre alla, ahimè, *vexata quaestio* dello *ius soli*, ma non solo. È ben noto come il relativo Disegno di Legge n. 2092 che apporta significative modifiche alla L. 5 febbraio 1992, n. 91 che regola le Norme sulla Cittadinanza, dopo essere stata approvata alla Camera, è fermo al Senato: una vergogna. La Destra populista e razzista si oppone, i cosiddetti moderati di varia estrazione evocano altre urgenze che vive il nostro Paese, che indubbiamente sono numerose, ma fra esse dovrebbe figurare anche lo *ius soli*.

L'Italia non è stata invasa da immigrati! In base al Rapporto Immigrazione 2020 della Caritas risulta, per dati ISTAT al 1° gennaio 2020, che i cittadini stranieri residenti in Italia, inclusi i cittadini comunitari, ammontano a 5. 306. 548 (con un'incidenza sulla popolazione italiana dell'8,8%). In Italia nel 2018 il contributo dei migranti al PIL è stato di 139 miliardi di euro, pari al 9% del totale. Il Disegno di Legge n. 2092, di fronte ai sacrosanti diritti di cittadinanza di immigrati ormai radicatisi nelle nostre realtà, indica soluzioni che non appaiono invero "lassiste", ritengo che esistano le condizioni per maggiore elasticità, e tuttavia segnerebbe un passo avanti con la variabile fra *ius soli "temperato"* e *ius culturae*. Dovremmo farne argomento di un'iniziativa ben più efficace e continua.

Ricordo sommessamente che l'art. 3 della nostra Costituzione così recita: «Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono uguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali». Perché continuare a frapporre ostacoli, relativi proprio a razza, lingua, religione, a diventare cittadino italiano a chi da anni vive, lavora, studia nel nostro Paese con regolarità e rispetto delle leggi? La questione è semplicemente una *questione di civiltà*. I valori della cittadinanza, essi stessi, sono una questione di civiltà.

La cittadinanza non è un dato "ontologico" legato a "suolo e sangue", come la destra xenofoba vorrebbe: è un dato culturale, di visione, di scelte. La cittadinanza implica la pratica dei valori e dei diritti, oltre che il rispetto dei doveri. Oggi imperano la demagogia, le strumentalizzazioni politiche, la confusa "demenza digitale" di molti dei cosiddetti *social*. Abbiamo il dovere, soprattutto chi opera nel mondo della cultura e della formazione, di adoperarci per favorire *percorsi per una cittadinanza attiva*.

Non è sufficiente formare a una professione, come vuole l'attuale dominante paradigma aziendalistico che è a base delle scelte in ambito scolastico e universitario.

Occorre formare anzitutto *cittadini coscienti del mondo in cui vivono*, dotati di un pensiero critico che li porti a *saper distinguere*, e che sia, esso stesso, a base di un'auspicabile professionalizzazione. Devastanti oggi l'evasione e la dispersione scolastiche, devastante l'analfabetismo di ritorno. Il nostro impegno va triplicato, a tutti i livelli.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Riferimenti bibliografici

Bettini, M. 2011, *Contro le radici. Tradizione, identità, memoria*, il Mulino, Bologna.

Cocchini, F. 2010, *Il cristianesimo: le sue origini alla ricerca di un'identità*, in «Critica del Testo», *Cercando l'Europa*, XIII, 3: 89-98.

Cortellazzo, M, – Zolli, P. 1979, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, 5 voll., 1/A-C, Zanichelli, Bologna.

Gramsci, A. 1950, *Osservazioni sul folclore*, in Id. *Quaderni del carcere*. Edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di V. Giarratana, Torino, 4 voll., II: 2309-2317.

Jullien, F. 2018, *L'identità culturale non esiste*, Einaudi, Torino [ed. or. 2017].

Pioletti, A. 2019, *Introduzione* a *Linee storiografiche e nuove prospettive di ricerca*. Atti dell'XI Colloquio Internazionale (Roma, 27-28 febbraio 2018), a cura di F. Bellino, E. Creazzo, A. Pioletti, Rubbettino, Soveria Mannelli: 5-8.

2020, *Multiverso, alterità, relazione, dia-logo negli studi di "Medioevo Romanzo e Orientale"*, in *Medioevo e Moderno: fenomenologia delle rappresentazioni dell'alterità fra Oriente e Occidente*, I. *Voisinage et altérité en littérature et autres disciplines*. Atti del XII Colloquio Internazionale (Parigi, 8-9 novembre 2018), a cura di L. Bottini, M. Cassarino, A. Chraïbi, Rubbettino, Soveria Mannelli: 3-12.

Antonio Pioletti, professore emerito di Filologia romanza dell'Università degli Studi di Catania, ha condotto le sue ricerche negli ambiti delle letterature francese, spagnola e italiana medievali, della teoria della letteratura e della comparatistica, con interessi rivolti anche al Moderno e al Contemporaneo. Sue pubblicazioni principali sono *Forme del racconto arturiano* (1984); *Renaut de Beaujeu, Il bel cavaliere sconosciuto* (1992); *La fatica d'amore. Sulla ricezione del Floire et Blancheflor* (1992); *La porta dei cronotopi* (2014); *La porta dei cronotopi 2* (2019). Vasta la produzione saggistica su testi epici, materia arturiana, *Commedia* di Dante, rapporti letterari e culturali fra Oriente e Occidente, rappresentazione letteraria dell'alterità, ricezione delle letterature romanze, canone letterario, costruzione del tempo-spazio nei testi letterari. È condirettore delle riviste «Critica del testo» e «Le forme e la storia», oltre che della Collana «Medioevo Romanzo e Orientale».

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

Culture della pluralità. Il ruolo chiave delle visioni del futuro

per la cittadinanza

di *Giuseppe Sorce*

Qualche giorno fa ho visitato il castello di Carini. Eravamo solo in due. Il cielo era stranamente plumbeo. Tutti i balconi erano aperti, così decisi di affacciarmi da quello che mi sembrava il più bello. Fu così infatti. Mi sentivo come il signore locale dei tempi in cui il castello fu eretto e poi abitato. Il lato su cui mi affacciavo era incastonato direttamente nel precipizio verticale della parete rocciosa del colle. Da lì puoi avere uno sguardo su tutto il golfo di Carini, le campagne e le cime interne mentre a sinistra ci sono le montagne più alte.

Mi misi a pensare allora alle bellissime lezioni della, purtroppo scomparsa, professoressa Scarlata. In quelle ore che sembravano durare sempre troppo poco, in quella piccola aula dell'Università di Palermo, ci raccontò un Medioevo diverso, inaspettato, luminoso. Siamo infatti abituati a pensare il Medioevo come i "secoli bui", così ci viene insegnato a scuola. Secoli di terrore, miseria, povertà e arretratezza. Beh, sapete bene che non è proprio così. Che anzi al Medioevo dobbiamo tanto. Quelle lezioni avevano la preziosa capacità di farci immaginare come si viveva nel Medioevo e non solo nei castelli e nelle corti dorate. In quelle ore riuscivamo proprio a visualizzare le fiere, le passeggiate fra le vie cittadine, il quotidiano dei sobborghi feudali, la ritmicità dei raccolti e dei commerci ma soprattutto la lenta nascita di uno spirito europeo che veniva costruito proprio nella Sicilia dell'epoca grazie alla diversità, alla multiculturalità delle idee, delle arti e delle lingue.

Se c'è una cosa che i grandi maestri, tra cui proprio Marina Scarlata, mi hanno insegnato è che la pluralità dei punti di vista, di voci, di attenzioni, di visioni e di sogni sono alla base di tutto ciò che c'è in quella che spesso si prova a definire come "civiltà occidentale". Se pensiamo alle grandi

trasformazioni delle arti, delle scienze e della tecnologia, troviamo spesso una città, una regione, un luogo preciso che storicamente si ritrovava a essere fulcro di flussi migratori, scambi commerciali, accumulazioni di idee, scoperte, innovazioni.

Per esempio, non esisterebbe la geografia come la conosciamo, e con essa il mondo come tuttora lo rappresentiamo, senza la Grande Biblioteca di Alessandria d'Egitto, non ci sarebbe stata la modernità senza la Firenze del Rinascimento e, più tardi, la Parigi e la Londra dell'800, e così via, gli esempi sono migliaia nella storia culturale dell'Occidente. La Sicilia di Federico II è uno di quei casi. Ma non è questo ciò di cui voglio discutere adesso, bensì la relazione strettissima (e comprovata in tutti i campi del sapere dell'uomo) che c'è fra multiculturalità e progresso (termine che non amo ma che rende l'idea al momento), fra diversità e benessere di una civiltà. Fra gli insegnamenti di quel corso di Storia medievale c'era anche questo e cioè pensare in termini di civiltà. È proprio nelle civiltà medioevali che l'interesse verso la tutela e il benessere delle proprie genti assume un'importanza sempre più pregnante dal punto di vista politico.

Oggi, mille anni dopo l'anno mille d. C., nell'Occidente europeo ci sono ancora lotte da condurre sul fronte dei diritti. Purtroppo in quello Occidente, che dovrebbe e potrebbe essere oggi il baluardo dei diritti dell'uomo nel mondo, ci ritroviamo a doverci battere non solo a fianco delle minoranze per la conquista di certi diritti ma ancor prima per l'accettazione e la difesa stessa delle minoranze (etniche, sociali, culturali, religiose ecc.) – diritti e tutela appunto, tanto più che la crisi sanitaria portata dal covid-19 ha reso più urgente e manifesto quanto ci sia ancora da fare [1]. Mi riferisco in particolare al diritto di cittadinanza delle cosiddette seconde generazioni, tema, dibattito, frontiera che *Dialoghi Mediterranei* e i suoi autori hanno sempre analizzato, dibattuto, approfondito e difeso – nell'ultimo numero in particolare rimando al lavoro di Paolo Attanasio, *Immigrazione, ripartiamo dalla cittadinanza* [2], e di Giovanni Cordova *Cittadinanze, intorno ai diritti da estendere* [3].

Oggi più che mai le migrazioni e i migranti dovrebbero essere al centro delle politiche in tema di tutela e diritti. Perché? In risposta a questa domanda non c'è solo l'etica, i valori democratici e il rispetto dei diritti fondamentali. In risposta a questa domanda c'è una cosa che si chiama Antropocene e, lo so, ne parlo ormai quasi in ogni mio spazio qui su *Dialoghi,* ma non abbiamo più la possibilità di ignorare il tema "crisi climatica". E se è proprio il collasso degli ecosistemi, il mutamento del clima, l'esaurimento di certe risorse e l'inquinamento irreparabile di altre, a motivare ignobilmente certe retoriche xenofobe e razziste, la storia del genere umano ci insegna l'esatto opposto. Non solo la oggettiva necessità di una pluralità di idee, menti e linguaggi al fine di elaborare soluzioni nuove per la sopravvivenza e il benessere della specie ma anche il bisogno irriducibile di moltiplicare il più possibile i sogni e le visioni del futuro. Oggi, ancora di più. Oggi che dal futuro arrivano gli interrogativi maggiori sulle sorti delle nostre civiltà tutte che abitano il mondo. A parlare in questi termini è Appadurai, che in un'intervista di due anni fa si è espresso in maniera molto chiara, come ci racconta l'autrice Daniela Panosetti:

«è sempre lui che oggi si spinge a parlare del futuro come "un fatto", ancorché culturale: qualcosa dunque che può essere non solo pensato, ma effettivamente progettato e costruito. Come farlo, è tutto lì il problema. La risposta di Appadurai è semplice, ma non per questo ingenua: costruire un ambiente in grado di accogliere e coltivare ogni possibile visione di futuro, garantendo a tutti un pieno esercizio del proprio diritto all'immaginazione, e alla speranza. Due forze estremamente potenti, che muovono i viaggi disperati dei migranti, ma anche la loro legittima aspirazione a cambiare, in meglio, la propria vita, e insieme quella del mondo» [4].

Comprendiamo così come diritto di cittadinanza alle seconde generazione è una *conditio sine qua non* per legittimare, includere, arricchire e alimentare quella pluralità di visioni del futuro che, in primis, e più propriamente, in termini di forza e motivazione (oltre che stretto e concreto interesse),

viene da chi il mondo del domani lo dovrà vivere, oltre che cercare di riparare (qualora si potrà in qualche modo), per consegnarlo alle generazioni a venire ancora. Appadurai parla di migrazioni e ne parla utilizzando parole come "speranza" e "diritto all'immaginazione".

«È evidente che l'immaginazione è una forza potentissima, per chi arriva come per chi accoglie. E bisogna impegnarsi a trovare un modo per darle forma in modo costruttivo, affinché non si risolva, come già sta avvenendo, in sentimenti di odio, paura e rigetto. Ad esempio, non ha senso opporre in modo netto i migranti per ragioni economiche e i rifugiati per motivi umanitari, perché è un falso contrasto. Tutti desiderano migliorare la propria vita. E migliorarla significa più sicurezza, più garanzie, ma anche un futuro migliore, per sé e per i propri figli. L'Europa è stata per secoli una terra di libere migrazioni, sia interne che esterne. Mi pare un po' ipocrita, ora, volere all'improvviso fermare la musica e mettere tutti a sedere, sperando che chi non ha una sedia semplicemente scompaia. Perché questo non accadrà. È ora di riconoscere che immaginazione e diritti sono di tutti, non solo di pochi, e che occorre mettere in atto una sorta di "politica della generosità» [5].

Dovremmo guardare alle seconde generazioni non come una problematica amministrativa o un'occasione per fare propaganda, ma come una preziosa occasione per "confermare" la tradizione europea non solo nei diritti e nell'accoglienza ma anche e soprattutto nel saper fare della diversità un'arma vincente nel campo delle idee [6]. Ad Appadurai dobbiamo infatti la considerazione che l'immaginazione come forza sociale e le migrazioni [7] si costituiscono medesimamente come campi e strumenti grazie ai quali le comunità, le culture e le civiltà si arricchiscono, si costruiscono e si mantengono in vita [8].

È quest'ultimo in particolare, tra i tanti, il paradosso più ridicolo in cui la retorica nazionalista incorre sempre e cioè "dimenticare" che non esiste una cultura se non in relazione alle altre, e che le culture che si privano delle altre muoiono sempre. Ciò che oggi siamo costretti ad affrontare come vera e unica sfida è, per dirla con le parole di Ghosh, una questione culturale, ha a che fare con i linguaggi e quindi con l'immaginazione [9]. L'Antropocene, la crisi climatica, non sono questioni che riguardano solo le scienze dure, a dispetto di ciò che alcuni (fortunatamente pochi) continuano ancora s voler affermare con omertà e disonestà. Come pensare allora il futuro e il futuro del mondo se non cercando di fare il massimo per garantire massima pluralità di visioni, di sogni e idee attraverso una pluralità di culture se non legittimando l'unità degli intenti sin dall'infanzia, nelle scuole, nelle istituzioni in generale, tutelando l'accoglienza di chi arriva e incentivandone la partecipazione alla vita della comunità, garantendo la possibile ibridazione di ciò che può apparire "diverso" ma che in realtà è solo fonte di nuovi punti di vista?

Attraverso la scuola, sia al sud come al nord Italia, riusciamo a osservare la realtà del nostro Paese in merito a quel diritto alla cittadinanza negato alle seconde generazioni che, a mio parere, dovrebbero subito avere. Non è solo un punto di vista sulla "situazione del paese" ma sul mondo interno e sulle sue narrazioni. Non c'è più tempo per divisioni, separazioni o "fisiologici tempi burocratici". Lo ius soli sarebbe un segnale di grande importanza in termini di visione e visioni del futuro e del mondo. A guardar bene, la questione dei diritti è ben più ampia di quel che appare e riguarda tutti, al di là delle proprie convinzioni etiche, riguarda l'uomo e l'umanità tutta.

Attenzione però! Decostruire fallaci e nocive retoriche in classe non è mai facile, la posta in gioco è alta e il rischio di sbagliare a propria volta comunicazione è molto elevato. Non bisogna infatti sostituire una retorica con un'altra che a noi pare migliore. Qual è la soluzione? Si può partire dai diritti, o meglio dai diritti e doveri. Durante la pandemia è facile comprendere quanto sia importante avere un sistema sanitario nazionale ed essere cittadini di uno Stato che garantisce, tutela e riconosce secondo la propria Costituzione il diritto alla salute per tutti. Si potrebbe allora insieme discutere, osservare e imparare a riconoscere come funziona il sistema "diritti e doveri" anche solo attraverso questo singolo esempio che ha riguardato tutti noi senza distinzione di etnia, cultura d'origine, orientamento sessuale, provenienza, status sociale, religione ecc. Ciò che conta è abbattere le divisioni

e pensarci tutti e tutte come specie, una specie che deve affrontare una sfida inevitabile che ci sta già chiedendo il conto. A questo proposito, diventa di chiara importanza il ruolo delle narrazioni sul mondo e sul futuro che ognuno di noi elabora e costruisce grazie alle relazioni con l'altro. Per questo «bisogna riconoscere che le "visioni di futuro" delle persone sono diverse», afferma Appadurai a tal proposito, e quindi

«la diversità culturale dovrebbe essere riconosciuta come un vero asset. Abbiamo bisogno di idee diverse, così come abbiamo bisogno di linguaggi diversi. È come la biodiversità: non conviene ridurla. Perché nessuno può sapere di cosa avremo bisogno in futuro: se lo elimini oggi, domani non sarà più disponibile. Le immagini del futuro vanno coltivate il più possibile, perché non possiamo mai sapere da dove nascerà una grande idea. Dobbiamo allora creare un ambiente in cui chiunque abbia capacità di sperare e sognare o immaginare un futuro ha diritto di accesso. E poi, certo, devono anche esserci dei forum in cui negoziare le diverse idee di futuro, in modo pacifico, perché per essere effettive hanno bisogno di essere configurate e non possono certo farlo da sole» [10].

Se quindi il futuro è in qualche modo un'invenzione a cui il mondo intero nella sua pluralità di entità, singoli e comunità, contribuisce a pensare, diventa cruciale battersi affinché gli incontri si moltiplichino, gli scambi e le discussioni si approfondiscano così che le voci, le visioni e le idee di tutti possano liberamente concentrarsi nel reimmaginare il mondo del presente per abitare il mondo del domani.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Note

[1] https://www.repubblica.it/cronaca/2021/05/28/news/appello_vaccinare_gli_invisibili_fragili-303144471/; cfr. anchehttp://www.istitutoeuroarabo.it/DM/pratiche-di-un-inizio-lantropologia-nelle-scuole/; http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/in-visibilita-e-in-influenza-movimenti-umani-e-diritti-fondamentali-nel-contesto-pandemico/.

[2] http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/immigrazione-ripartiamo-dalla-cittadinanza/.

[3] http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/cittadinanze-intorno-ai-diritti-da-estendere/.

[4] Daniela Panosetti 2018, Arjun Appadurai. *Diritto all'immaginazione*, doppiozero, doppiozero.com (https://www.doppiozero.com/materiali/arjun-appadurai-diritto-allimmaginazione) per l'edizione completa dell'articolo si rimanda a Daniela Panosetti 2018, Arjun Appadurai. *Diritto all'immaginazione*, in «ICS magazine», n. 1, Pomilio Blumm: 4-14.

[5] Vedi nota precedente.

[6] Continua Appadurai: «il mondo dei significati è un mondo di relazioni: nessun significato esiste da solo e quando un elemento cambia, cambia tutto il resto» (vedi nota IV).

[7] «The imagination is no longer a matter of individual genius, escapism from ordinary life, or just a dimension of esthetics. It is a faculty that informs the daily lives of ordinary people in myriad ways: It allows people to consider migration, resist state violence, seek social redress, and design new forms of civic association and collaboration, often across national boundaries. This view of the role of the imagination as a popular, social, collective fact in the era of globalization recognizes its split character. On the one hand, it is in and through the imagination that modern citizens are disciplined and controlled —by states, markets, and other powerful interests. But is it is also the faculty through which collective patterns of dissent and new designs for collective life emerge» (Appadurai A. 2000, *Grassroots Globalization and the Research Imagination*, in «Public Culture», Duke University Press: 6)

[8] Vedi anche Appadurai A. 2007 *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Meltemi.

[9] «Inutile negare che la crisi climatica sia anche una crisi della cultura, e pertanto dell'immaginazione (Ghosh A. 2017, *La grande cecità. Il cambiamento climatico e l'impensabile*, Vicenza, Neri Pozza: 16); cfr. anche Morton O. 2017, *Il pianeta nuovo. Come la tecnologia trasformerà il mondo*, Milano, Il Saggiatore; Bonneuil C., Fressoz J.B. 2019*, La terra, la storia e noi. L'evento antropocene*, Milano, Treccani.

[10] Vedi nota 4

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.

Civis europaeus: una scommessa (quasi) perduta?

per la cittadinanza

di *Lauso Zagato*

1. Alla metà dello scorso decennio chi scrive aveva avuto modo di svolgere riflessioni sulla cittadinanza europea [1], ipotizzando l'opportunità di distinguere tra la cittadinanza dell'Unione europea (UE), sorta di Giano bifronte, e il progressivo emergere di una nozione più ricca ed articolata del nostro essere "cittadini d'Europa", legata alla possibile conquista di una dimensione ampia di spazio culturale-politico europeo. Il ragionamento era improntato ad un certo ottimismo di fondo, malgrado le crisi apertesi in successione dopo il 2008, e i loro pesanti effetti sul tessuto connettivo europeo. Certo, dal 2015 ad oggi sembra passato un secolo: non c'era stata ancora la presidenza Trump, la campagna per la Brexit, da poco iniziata, era interpretata nel continente in termini folklorici, che inducevano al sorriso, mentre suscitava malcelato imbarazzo, davanti agli altri europei, tra le élites britanniche. Più in generale il culmine dell'ondata c.d. sovranista era di là da venire. E naturalmente, a proposito di (ondate di) disastri, non vi era traccia, sull'orizzonte degli eventi possibili, della sindemia [2] in cui siamo tuttora attanagliati.

Date le premesse, è legittimo chiedersi se, ed eventualmente entro quali limiti, quella apertura di credito nei confronti della dimensione europea del nostro vivere, sia ancora valida. Ricordiamo che la cittadinanza UE non può essere per sua natura di tipo verticale, legata cioè ad una identità simil-nazionale, anticipatoria di una sorta di super-Stato europeo. I timori diffusi ad arte al riguardo, negli scorsi anni, dai sovranisti non hanno mai avuto senso. Ciò data la natura "seconda" per definizione di tale cittadinanza, inestricabilmente legata al godimento della cittadinanza nazionale di uno degli Stati membri SM). Se vi è accordo diffuso sul fatto che la radice della cittadinanza UE vada ricercata nel concetto di "unità nella diversità" [3], è tuttavia rimasto non determinato in che cosa consista tale

unitas multiplex, di cui molto si è discusso in passato; ciò ha spinto tanti a parlare di concetto sfuggente, vacuo [4]. In tal modo, peraltro, si perdono di vista gli elementi di originalità contenuti nell'istituto della cittadinanza europea. Il quesito è piuttosto questo: una volta individuati e portati a galla, tali elementi consentono di individuare «cristalli di identità europea operanti qui ed ora?» (Zagato, 2015: 151).

Prima di provare a rispondere a tale domanda, fa d'uopo richiamare, succintamente, alcune nozioni giuridiche basilari.

2. La cittadinanza europea, istituita dal trattato di Maastricht del 1992 come *complemento* della cittadinanza nazionale è oggi disciplinata dal Trattato sull'Unione europea (TUE, artt. 9-11), dal Trattato sul funzionamento della Unione europea (TFUE, artt. 20-25), e dalla Carta dei diritti fondamentali (artt. 39-46) [5]. L'art. 9 TUE, nella versione vigente (c.d. trattato di Lisbona), confermato che per avere la cittadinanza europea è imprescindibile godere della cittadinanza di uno SM, stabilisce che la cittadinanza europea *si aggiunge* a quella nazionale, senza sostituirla. È condivisibile l'opinione secondo cui tale formulazione vuole rafforzare una nozione di cittadinanza europea *non come cittadinanza meramente sussidiaria* di quella nazionale, ma come *seconda cittadinanza*, «avente un proprio autonomo status giuridico» dal quale nascono diritti e obblighi stabiliti dal diritto UE [6]. Tra i primi, interessa sottolineare il diritto di cui all'art. 20.2 a), il quale inserisce, tra quelli legati al godimento della cittadinanza europea, il «diritto di circolare e soggiornare liberamente nel territorio degli Stati membri». Nel Trattato originario, ricordiamo, la libertà di circolazione caratterizzava l'*homo oeconomicus* (il prestatore di servizi, il lavoratore autonomo, il lavoratore dipendente), estendendosi alla sua famiglia, non certo i cittadini degli SM in quanto tali.

Le disposizioni collegate alla cittadinanza UE si applicano peraltro agli Stati membri «esclusivamente nell'attuazione del diritto dell'Unione» (art. 51 Carta dei diritti). Sappiamo dalla giurisprudenza della Corte di giustizia (CGUE) che solo le situazioni puramente interne e le attività non economiche rientrano tra quelle cui il diritto UE non si applica (sentenza *ERT*, giugno 1991). Va da sé che, a seconda della portata attribuita alla nozione di "attività non economiche" e, rispettivamente, a quella di "situazioni puramente interne", è lecito parlare della cittadinanza europea come di niente più che di una sorta di quinta libertà [7] – in aggiunta a quelle di circolazione delle persone, dei servizi, delle merci e dei capitali – offerta a determinate condizioni dal diritto UE, oppure più su, fino ad ipotizzare una cittadinanza europea che avrebbe conseguito uno *status* di ordine superiore rispetto alle cittadinanze nazionali, e sarebbe in grado di modificare la «natura della cittadinanza degli Stati membri», nel senso di renderla più inclusiva [8]. Ad avviso di chi scrive, nessuna di tali alternative meramente "quantitative" ha saputo cogliere il cuore della nozione di cittadinanza europea.

3. Il rapido susseguirsi di sentenze della Corte di giustizia (CGUE) dal profilo fortemente innovativo a cavallo del secondo decennio, in particolare la pronuncia *Zambrano* (8 marzo 2011), sembravano aprire la via ad una autentica rivoluzione.

Già la sentenza *Rottmann* (2 marzo 2010) aveva l'anno precedente fatto scalpore. Si trattava di un caso bizzarro. Un truffatore austriaco, tacendo i procedimenti penali in corso a suo carico in Austria, aveva chiesto e ottenuto la cittadinanza tedesca; ciò comportava la rinuncia a quella austriaca, dal momento che l'ordinamento di quest'ultimo Stato non prevede la doppia cittadinanza. La successiva scoperta da parte delle autorità tedesche dell'effettiva situazione giudiziaria del personaggio portava peraltro ad annullare la concessione della cittadinanza di tale Paese; ciò nel mentre l'Austria rifiutava risolutamente, dal canto suo, di riaccogliere l'ex cittadino. Era come si vede una situazione del tutto priva di profili di diritto UE, che stava portando inevitabilmente come esito al configurarsi di una situazione di apolidia in capo al Rottmann. La CGUE, considerando che la dichiarazione di apolidia avrebbe fatto venir meno anche la cittadinanza UE della persona, fondava su ciò la propria

competenza, ed interveniva richiedendo ai due Stati di trovare un accordo perché una delle due cittadinanze venisse attribuita. Insomma, uno dei due ordinamenti si doveva riprendere in carico il Rottmann, evitando così che andasse perduta una cittadinanza UE. In occasione di quel processo l'avvocato generale Maduro aveva fatto valere, per la prima volta, che «l'identità europea è il portato di uno spazio politico europeo anche in assenza di un popolo europeo». L'importanza (e i limiti) dell'assunto, il primo caso in cui istituzioni ufficiali abbiano parlato di identità europea, saranno discussi in seguito.

Nel caso *Zambrano* veniva affermata con forza l'esistenza di un nucleo essenziale di diritti in capo al cittadino UE in quanto tale; le conseguenze erano particolarmente forti nel caso di un Paese che fonda la cittadinanza sullo *jus soli*, quale il Belgio. Gli Zambrano, esuli colombiani in tale Paese dove avevano avuto figli, non potevano perdere il diritto di residenza, perché in tal caso i figli, minori, avrebbero dovuto seguirli in uno Stato terzo, perdendo il diritto garantito dalla cittadinanza belga, e quindi UE. Sembrava una apertura senza ripensamenti, che creò in effetti entusiasmo negli ambienti che definiremmo "unionisti" (e di converso smarrimento nei settori, per così dire, "sovranisti") delle opinioni pubbliche degli Stati UE.

La successiva giurisprudenza della stessa CGUE avrebbe peraltro posto una serie crescente di distinguo, donde il diffondersi di una serie di teorie, più o meno ingegnose, volte a riportare ad unità la costruzione giurisprudenziale, teorie sulle quali non ci soffermiamo qui. Sostanzialmente la Corte ha via via precisato che solo nei casi che porterebbero alla *totale* privazione dei diritti connessi alla cittadinanza UE (v. *Zambrano*), tali diritti trovano applicazione anche in assenza del previo espletamento della libertà di circolazione da parte dell'interessato, condizione perché si rientri nella situazione contemplata dal citato art. 51 della Carta. Insomma, i diritti connessi alla cittadinanza UE si applicano, di norma, a chi si sia *già* avvalso di una delle libertà indicate dal Trattato; nel caso invece di cittadini di uno Stato membro assolutamente stanziali, cioè che non si siano mai recati in altri Paesi membri (per trovarvi lavoro, per svolgervi attività economiche autonome, per prestare servizi o riceverne in qualità di turisti), né abbiano prestato servizi per operatori di altri Paesi membri a partire dal proprio Stato, solo il rischio di assoluta e totale deprivazione dei diritti connessi alla cittadinanza europea ne impone l'applicazione. Per tornare al caso Zambrano: se vi fossero stati parenti prossimi della coppia dotati di regolare permesso di soggiorno in Belgio, i figli, cittadini belgi per *jus soli*, avrebbero potuto essere affidati a costoro, il loro diritto di godere della cittadinanza UE sarebbe stato comunque loro garantito anche nel caso di espulsione dei genitori, e il diritto UE non si sarebbe intromesso in una questione puramente interna al Belgio, quale l'eventuale decisione di non rinnovare il permesso di soggiorno ai coniugi Zambrano.

4. A ben vedere dunque la cittadinanza europea si distingue per qualcosa di profondamente originale, non solo per essere cittadinanza seconda, aggiuntiva, rispetto a quella dello Stato di appartenenza. La costruzione di uno spazio politico e giuridico della cittadinanza UE, è stato osservato, appare volta a «ricostruire questa categoria non attorno ad una supposta 'sedentarietà' dei membri delle comunità politiche (nazionali, monolitiche) ma attorno alla mobilità delle donne e degli uomini che ne fanno parte» [9].

Siamo di fronte ad una cittadinanza a geometria variabile, che non si articola però lungo diversi cerchi di importanza gerarchica delle rispettive cittadinanze nazionali, né – almeno formalmente, giacché i problemi legati a minoranze e genere non sono superati, tutt'altro – si applica a diverse categorie di fruizione dei diritti da parte di differenti categorie di cittadini (la *République* era una e indivisibile, ma i suoi cittadini algerini erano un po' meno eguali di quelli metropolitani, per capirci). Innovando in profondità, la cittadinanza UE privilegia i cittadini europei mobili da quelli che non si muovono, creando un sistema di diritti che ha «come destinatario privilegiato il migrante interno» (Zagato, 2015b: 150-151). Ciò, beninteso, nel mentre ritiene il tratto tipico di ogni cittadinanza, distinguere

chi è cittadino, e gode dei diritti, da chi non lo è e resta escluso, o vi accede in modo estremamente limitato: il cittadino non-UE che vive all'interno del territorio unionista.

Alle origini di questa Europa, possiamo osservare, esiste un retaggio oggettivo, che ne costituisce nel contempo il fascino, e la rende più reale – potenzialmente – della serie di artificiali costruzioni statuali impostesi con la modernità. L'identità storica dell'Europa è infatti legata alle sue vie di transumanza e ai percorsi fluviali [10], insomma ai suoi pastori, barcaioli navigatori delle acque interne, commercianti che hanno creato un intreccio di comunità circolanti «pronte a scambiare le rispettive pratiche culturali e produttive» (Zagato, 2015b: 151) lungo i millenni, fino a quando le barriere imposte dagli Enti-apparato stanziali, nel frattempo costituitisi, hanno avuto la meglio. Si presenta dunque tendenzialmente, con la cittadinanza UE, il ritorno di una Europa mobile, potremmo azzardare neo-nomadica, certo piena di contraddizioni interne, ma anche di fascino e, in astratto, di possibilità di sviluppo; tale perciò da spaventare vari gruppi e ambienti sociali e da mettere in moto processi di opposizione rabbiosa difficilmente reversibili, come sempre avviene quando la resistenza di importanti frazioni degli apparati statuali si incontra con un atteggiamento diffuso di paura in strati non secondari dell'opinione pubblica, rinsaldandosi e traendo linfa l'una con l'altra. È ciò che sarebbe successo in occasione della Brexit [11].

Invero questa cittadinanza mobile, da sogno, ha la consistenza di certi delicati cristalli. Prima di tutto, la geometria variabile si rivela un labirinto scarsamente decifrabile. Già l'appartenenza o meno alla categoria di cittadini europei protetta dal diritto UE (anche e soprattutto rispetto a politiche discriminatorie da parte del proprio Stato di appartenenza) risulta come abbiamo visto incerta, di scarsa decifrabilità, e soprattutto oggetto nel tempo di un gioco al ribasso, sotto la spinta di specifici settori dell'opinione pubblica. C'è poi, vi si accennava, la presenza di minoranze, solennemente tutelate dall'art. 2 TUE, ma in termini indeterminati [12]. Tale indeterminatezza peraltro costituisce una scelta obbligata da parte dell'ordinamento UE, in una situazione caratterizzata da ampia circolazione interna. Ciò può condurre a situazioni in cui cittadini di Stati membri, appartenessero o meno a minoranze nello Stato UE di provenienza, una volta esercitata la libertà di circolazione e trasferitisi in altro Stato membro, si trovano ad essere parte di minoranze identificate, anche non volendolo. Facile capire, ove ci si riferisca per esempio al divieto di discriminazioni per orientamento sessuale, che l'esercizio della libertà di circolazione e trasferimento può portare con sé notevoli modifiche dello status delle persone.

Il problema si complica ulteriormente con la presente crisi; la sindemia si accinge a fornire (all'apparato UE come anche) agli Stati membri, strumenti ulteriori di controllo e frammentazione del godimento del diritto. Mi riferisco in primo luogo alle decisioni prese a fine aprile con l'approvazione del *Green pass* sanitario, e confermate definitivamente nel secondo fine settimana di giugno. Lo strumento dovrebbe essere in funzione a livello europeo dal primo luglio, pur se non è ancora chiaro come potrà essere aggirato il nodo del rispetto della privacy di cui godono i cittadini dell'Unione. Per quanto riguarda l'Italia, abbiamo visto in questi giorni come, in risposta ad alcune misure poste dal governo, vi sia stato un passo importante del Garante della privacy a imporre il rispetto di diritti minimi dei cittadini [13].

Certo, il comportamento delle autorità comunitarie è formalmente ineccepibile: la UE indica una soglia minima di tutela del diritto di circolazione sotto la quale gli SM, depositari dei poteri in campo sanitario, non possono scendere riguardo ai cittadini provenienti da altri SM, a pena di porre in atto discriminazioni che violano il diritto UE. Per fare un esempio: l'Italia non potrebbe, una volta passata in zona bianca (o gialla), bloccare l'ingresso dei cittadini sloveni, o danesi (o anche italiani, se provenienti da altri Stati dell'UE); solo qualora fosse dichiarato, ed applicato all'interno, lo stato di emergenza per motivi sanitari, sarebbe possibile applicare anche ai cittadini UE provenienti da altri Stati membri le *stesse* restrizioni che si applicano ai cittadini residenti. In base al nuovo strumento, i

cittadini di un qualsiasi Stato membro che risultano vaccinati con uno dei vaccini approvati dall'EMA (o siano in grado di esibire un tampone svolto con esito negativo secondo determinate procedure) devono poter circolare liberamente negli altri Paesi membri (esclusi ovviamente quelli che si trovino in situazione di *lock-down* interno). Di per sé si tratta di uno strumento di armonizzazione minima, che si giustifica per il fatto di evitare l'eccessiva discrezionalità da parte degli apparati statuali nelle misure di controllo [14]; non possiamo peraltro dimenticare come in questi casi il livello minimo si trasformi facilmente in livello standard, o addirittura in soglia massima consentita.

Resta poi la singolare quanto preoccupante sovrapposizione con un altro, assai più invasivo strumento, e con le forme radicali di controllo che questo consente sulla circolazione delle informazioni e dei dati, e di conseguenza sulle persone. Il riferimento è al Regolamento sul contrasto alla diffusione di contenuti terroristici *on line*, approvato in tutta fretta tra marzo e aprile 2021, che al di là del titolo, ingannevole, risulta volto a influire (assai) pesantemente sul godimento dei diritti connessi alla cittadinanza UE; non è il caso di parlarne oltre in questa sede data la complessità del testo, che preannuncia – è da augurarsi – l'aprirsi di una stagione di profondi contrasti (politici ma anche davanti ai giudici, nazionali e non) nei prossimi anni, a tutela di diritti umani basici delle persone.

Con amaro realismo dobbiamo peraltro constatare come questa linea assunta dai poteri forti europei, a livello dell'UE come a livello nazionale, stia pagando: nel senso che il ripristino, talora la costruzione *ex novo* di controlli ficcanti sulla libertà di circolazione dei cittadini di Paesi membri, riduce d'incanto il peso delle tensioni c.d. sovraniste e localiste che avevano riempito le piazze fino a poco tempo fa.

5. La situazione ora delineata si presenta ben più drammatica se facciamo riferimento alla situazione, in Europa, di chi cittadino di uno Stato membro non è: su ciò solo un rapido cenno, giusto per completare il quadro. In questo caso la quota dei diritti di cui godono le diverse categorie di persone (in possesso di regolare permesso di soggiorno s'intende) varia molto. Varia intanto *ratione personarum* (familiari non-UE di cittadini UE; ingressi per motivi di studio e di ricerca; richiedenti asilo) *ratione materiae* (visti e ricongiungimento familiare), *ratione temporis* (soggiornanti di lungo periodo); intrecciata con queste ragioni, la quota di diritti varia poi *ratione loci originis*, nel senso che a seconda della provenienza e degli accordi internazionali tra Paese di origine e UE, le citate categorie di godimento di diritti si modificano a loro volta in capo ai singoli cittadini non UE.

Da ultimo, va considerata la marea dei clandestini: marea nel senso prima di tutto letterale, del prezzo che paga ad un mare, il Mediterraneo, trasformatosi in lago di morte; senza che per questo i ranghi si riducano, venendo gli inabissati nella traversata sostituiti da quanti, nei Paesi membri di arrivo, abbiano nel frattempo perso i requisiti necessari per il soggiorno legale, ricadendo (o cadendo per la prima volta) nello status di semi-clandestinità. Due sole osservazioni al riguardo: per molti di costoro il divieto di *réfoulement,* cioè di essere rinviati nel Paese di origine dove potrebbero venire torturati, è l'unica possibile àncora di salvezza, il principio cui la Corte europea dei diritti umani (CEDU) non è venuta meno; il quadro peraltro è venuto cambiando nel tempo, e sempre in modo peggiorativo. Si pensi al parere dell'avvocato generale Shapston nel caso X, Y e Z, discusso davanti alla CGUE (novembre 2013); costei dichiarava espressamente quanto fino a quel momento era rimasto sotteso nei discorsi di vari esponenti dell'élite europea, sorta di convenuto di pietra nel dibattito giuridico-politico sui migranti. Affermava l'Avvocato generale Shapston come ciò che costituisce lesione di diritti umani all'interno della UE (si intende: per i cittadini) non vale per chi viene dall'esterno. Si trattava, nella fattispecie, dell'espulsione di donne africane omosessuali che rischiavano dure condanne, al limite della pena di morte, se rimandate nei Paesi d'origine. Gli standard europei previsti per i cittadini europei non si applicano insomma a cittadini non UE; ciò, ben s'intende, in segno di

rispetto della autonomia culturale di tali persone e dei loro Paesi di provenienza, altrimenti saremmo in presenza di una forma di "cultural imperialism" (!) [15].

La seconda osservazione riguarda la risposta alla "eventuale" curiosità su quale sia la categoria di cittadini-non-UE che risulta in effetti "più tutelata" all'interno della geometria variabile ora delineata. La risposta è facile: si tratta dei familiari non-UE di cittadini UE. Insomma, non vi sono qualificazioni professionali o meriti speciali, civili o intellettuali, conquistati sul campo che tengano, l'unica cosa davvero importante è riuscire a farsi sposare da chi goda della cittadinanza UE, e rimanerlo abbastanza a lungo da acquisire in proprio il diritto di restare in Europa.

6. Il quadro così sommariamente presentato – lasciando comunque sullo sfondo, dato il tema dell'intervento, l'autentico capitolo degli orrori costituito dal trattamento dei richiedenti asilo e migranti in fuga da mille insidie – smentisce intanto ogni «facile semplificazione della società della globalizzazione fondata sulla alternativa esclusione/inclusione, segregazione/integrazione)»[16]. Al contrario, il neo-liberismo vede all'opera in una versione adattata le tecniche di «imbrigliamento della libera circolazione del lavoro» che già avevano caratterizzato le formazioni capitalistiche precedenti [17]. Il governo della società della fabbrica fordista, ci insegna un grande maestro [18], era attraversato in profondità dalla gerarchizzazione/strutturazione della forza lavoro per linee etniche. Nella globalizzazione neo-liberista a questo modello rigido si sostituisce piuttosto una giuridicizzazione, per così dire, del controllo, fondata, nella versione europea, su una accentuata procedimentalizzazione del meccanismo (Zagato, 2015b: 184) [19].

Possiamo e dobbiamo confermare le conseguenze tratte a suo tempo: lo spazio politico europeo di cui parlava l'avvocato generale nel caso Rottmann è attraversato da un reticolo normativo che in termini generali favorisce una certa fascia di cittadini (i migranti interni, e questa è la sua originalità), mentre per altri aspetti è volto ad una funzione di differenziazione e controllo rispetto al quale sono costrette ad atteggiarsi variamente le diverse minoranze interne alla UE. I più recenti sviluppi vedono anzi un ispessirsi ulteriore di tale reticolo normativo di controllo, e autorizzano un giudizio severo.

Non resterebbe allora che valutare la cittadinanza UE e il suo apporto alla civiltà del nostro continente come un sogno di breve durata, in un quadro aggravato dall'emergere, di recente, di profili distopici. Ma è solo questo?

7. La nozione di spazio politico (o politico-giuridico) europeo in relazione alla cittadinanza UE era stata per più versi anticipata ed insieme approfondita da chi aveva provato a definire il territorio UE come «a common cultural resource» [20]. L'autrice di tale definizione proponeva di considerare la politica culturale europea in termini che guardano «beyond familiar nationally oriented conception of culture» [21]. Con questa concezione di cultura e patrimonio culturale proviamo allora a fare i conti.

Sappiamo che la politica culturale UE svolge un ruolo di sostegno alla politica condotta in tale materia dagli SM. Se questo è il chiaro dettato dell'art. 167 par. 1 TFUE, resta che il successivo par. 4 vuole che la UE tenga conto degli aspetti culturali nelle politiche che sviluppa ai sensi di altre disposizioni del Trattato. Si tratta della clausola di *cultural mainstreaming*; all'interno delle "altre politiche" coinvolte distinguiamo quelle che presentano strumenti premiali (coesione economica e sociale, formazione e istruzione professionale *in primis*), da quelle (politica di concorrenza; circolazione delle merci e dei servizi) i cui strumenti applicativi vedono i profili culturali costituire un limite allo sviluppo di altre politiche. Un esempio di quest'ultimo tipo: gli aiuti di Stato in materia culturale sfuggono, a certe condizioni, al divieto generale imposto dalla politica UE di concorrenza. Va dato atto di come a far data dal Trattato di Maastricht (1991), e con più determinazione nel passato decennio le istituzioni UE abbiano ben interpretato la centralità del profilo culturale/patrimoniale europeo. Ciò dando sostanza all'affermazione innovativa, contenuta all'art. 3.3 u.c. TUE (Lisbona)

secondo la quale «l'Unione rispetta la ricchezza della sua diversità culturale e linguistica, e vigila sulla salvaguardia e lo sviluppo del patrimonio culturale europeo». La prima parte della definizione supera decisamente le precedenti nozioni centrate sulle diversità culturali tra Stati membri (quasi ognuno di questi fosse caratterizzato da una e una sola identità culturale) per affrontare uno scenario più confacente al reale: esiste una pluralità di culture e di identità nel territorio UE, talune delle quali a portata transnazionale, mentre altre (la più parte) proprie di profili specifici, territoriali o meno, all'interno degli Stati membri.

Punto di autentica svolta è stata la Comunicazione della Commissione del 2014 dal titolo "Verso un approccio integrato al patrimonio culturale in Europa". Lo strumento si concentra su tre aspetti: promozione della diversità culturale e del dialogo interculturale, promozione della cultura come catalizzatore della creatività, protezione della cultura come elemento vitale della vita culturale della UE. Non si può sottacere peraltro la contraddittorietà del percorso seguito dalla Unione-apparato, allora ed ancor più negli anni successivi.

In primo luogo, gli sforzi del biennio 2014-2015 sono coevi ai primi tentativi di portare a termine l'accordo di partenariato transatlantico con gli Stati Uniti [22] (poi abortito), la cui versione finale risultava totalmente contraddittoria con detti sforzi: peggio, le istituzioni UE replicavano alle critiche montanti nei confronti del progetto di partenariato affermando che tale ventilato accordo non avrebbe influito sulla cultura perché … non destinato ad avere specifiche conseguenze sui settori cinema e audiovisivo. Con ciò venivano buttati alle ortiche il senso della citata Comunicazione della Commissione e i risultati dei lavori del Consiglio Cultura di quel periodo. Di pari passo, nel campo educativo, il lodevole sforzo di sviluppare una dimensione europea dell'istruzione, dando applicazione a quanto previsto dall'art. 165 TFUE, si scontra con l'assenza nel più ambizioso di tali programmi, l'*Erasmus+,* di qualsiasi accenno alla dimensione europea della formazione, tranne che .. in materia di educazione allo sport. L'obiettivo indicato all'art. 5d) del programma è solo quello di favorire «la dimensione internazionale dell'istruzione e della formazione». A distanza di anni lo scrivente non può che riproporre il proprio sbigottito commento a caldo, secondo cui destava «sconcerto l'annegamento del richiamo alla dimensione europea della formazione in un banale omaggio al pensiero unico della globalizzazione» neo-liberista (Zagato, 2015a*:* 170). A posteriori, appare lecito vedere in tale formulazione, *in nuce*, il primo tassello vincente dell'ideologia che guiderà la Brexit e quanto la ha accompagnata nel continente [23].

Sempre intorno alla metà del decennio, i conati identitari della UE si condensavano in un atto assai significativo, la Risoluzione del Parlamento europeo (PE, 12 marzo 2014) sul patrimonio culturale europeo e il suo impatto culturale ed educativo. La Risoluzione delinea la gastronomia, «insieme di conoscenze, esperienze, arte e artigianalità, come parte della nostra identità, in quanto elemento essenziale del patrimonio culturale europeo e di quello degli Stati membri». Di conseguenze il PE approvava tutte le iniziative (a partire da *Slow Food*) volte a promuovere il patrimonio gastronomico europeo, e quindi la conservazione di riti ed usanze della gastronomia locale, rappresentativa del territorio e del paesaggio europeo. Il documento, con rigore, richiama la necessità di rafforzare i regimi di indicazioni geografiche e di specialità tradizionali, visti (correttamente) in stretto rapporto con l'obiettivo di difendere la consapevolezza del patrimonio rurale e paesaggistico europeo [24].

La rottura rispetto alla prassi tradizionale della politica agricola comune, che aveva visto nel tempo le istituzioni europee, ivi compreso il PE, legiferare sempre a favore della grande impresa agro-industriale a scapito dei piccoli produttori e dei prodotti tipici, era talmente enorme da causare sorpresa e scetticismo negli ambienti più sensibili. In realtà se ne poteva trovare la base proprio nei conati identitari che abbiamo accennato esprimersi in quegli anni in relazione al patrimonio culturale europeo, e che in qualche modo sono condensati nel citato art. 3.3 u.c. TUE. Resta il fatto che comunque qualche anno più tardi il progetto di accordo trans-atlantico con gli Stati Uniti avrebbe

visto l'apparato dell'Unione pronto a rinunciare, con il previsto smantellamento delle tutele alla gastronomia e viticoltura, alla difesa dell'elemento centrale di quello che è stato definito l'*European Lifestyle* (Zagato, *L'identità culturale* .. 171-174).

8. Insomma, se pur approfondendo il profilo della politica culturale e patrimoniale UE emergono interessanti spunti *lato sensu* identitari, essi restano avviluppati in contraddizioni insuperabili, a loro volta aggravatesi con il tempo; non idonei quindi, quegli spunti, a costruire una base adeguata per una cittadinanza UE da leggere in termini cultural-politici, oltre che giuridici.

L'analisi si apre su scenari affatto inediti ove si riesca ad integrare il discorso sullo spazio politico-giuridico europeo in «una più ampia nozione di spazio culturale-politico europeo» (Zagato, 2015a: 175), e questa sinergia si dimostrasse in grado di funzionare. Passaggio obbligato in tale direzione è l'inserire nel quadro la fresca linfa costituita dagli strumenti emanati nel nuovo secolo dal CoE, dalla Convenzione di Firenze sul paesaggio europeo (*European Landscape Convention*, ELC, Firenze 2000) alla Convenzione di Faro sul valore del patrimonio culturale per la società (CF, Faro 2005) alla Convenzione di Istanbul sulla prevenzione e la lotta contro la violenza nei confronti delle donne e la violenza domestica (Istanbul 2011; quest'ultima, entrata in vigore a livello internazionale il 1 agosto 2014, ha visto di recente il ritiro da parte della Turchia, che pure era stata il primo Paese a ratificarla). Entriamo così in una dimensione più ampia (anche geograficamente) di Europa, che ci consente di posizionarci oltre il "reticolo normativo" che abbiamo visto tenere in ostaggio la cittadinanza UE.

Possiamo davvero riuscire a vedere noi stessi come cittadini europei nel senso di cittadini dell'Europa, oltre i legacci che avviliscono la cittadinanza UE? Vi è ancora da sperarlo, e il simbolo forte e commovente di questa più ampia Europa sono proprio le donne di Istanbul, Ankara, Smirne ed altre città turche scese in piazza (e sappiamo che questo comporta un prezzo drammatico nella Turchia di oggi) con le bandiere viola della piattaforma "Noi fermeremo il femminicidio", per protestare contro l'atto vergognoso del loro governo. Chi più di loro merita oggi il riconoscimento, glorioso, di "soldati di Salamina"? [25].

Resta che questo spazio culturale-politico di Europa, che tra mille difficoltà intuiamo esistente, deve ancora acquistare profili giuridici sufficientemente riconoscibili, per poter trasformarsi in un discorso di cittadinanza. In buona misura ciò dipenderà da come funzioneranno nel prossimo futuro gli strumenti giuridici indicati; le premesse, va da sé, non inducono all'ottimismo.

Certo, è giusto sottolineare non solo come il numero di Stati ratificanti tali strumenti sia significativamente aumentato, ma anche come il rapporto tra Ue e CoE si sia fatto assai più stretto nel corso degli anni, tanto da portare il secondo, in ragione del suo «much more fully cultural approach to Europeanization»[26], a giocare un ruolo di avanguardia marciante in materia di costruzione di una identità europea. In particolare la CF, primo strumento giuridico a definire (nel preambolo) il patrimonio culturale oggetto di un vero e proprio diritto umano esistente in capo alle comunità di riferimento, getta le basi per lo sviluppo di una identità a grandi linee comune tra tutti i Paesi che partecipano del patrimonio culturale europeo: non solo quindi gli SM della UE, ma anche gli altri Stati europei e i Paesi della sponda sud del Mediterraneo e della cerniera euro-asiatica che intrattengono rapporti di cooperazione internazionale con UE e CoE.

L'art. 3 della CF contiene la definizione chiave di *common heritage of Europe*: l'eredità comune del continente consiste nell'insieme delle forme di patrimonio in Europa che costituiscono una «fonte condivisa di ricordo, comprensione, identità, coesione e creatività», nonché quegli ideali, principi e valori che derivano dalle passate esperienze, anche «facendo tesoro dei conflitti passati», che promuovono lo sviluppo di una società fondata «sul rispetto per i diritti dell'uomo, la democrazia e lo Stato di diritto». Giova leggere la disposizione in una con il preambolo alla ELC, laddove gli Stati

parte si dichiarano «consapevoli del fatto che il paesaggio coopera all'elaborazione delle culture locali» e costituisce una componente primaria del patrimonio culturale e naturale dell'Europa. Dal rapporto fra i due strumenti, il patrimonio culturale e (quindi anche) naturale dell'Europa emerge come «fonte condivisa, che aiuta a fare tesoro del passato e delle lacrime e sangue provate anche dai suoi recenti orrori» (Zagato, 2015a: 177).

Ancora, la nozione chiave della CF è quella di *comunità patrimoniale*, costituita (art. 2b) da un insieme di persone che «attribuisce valore ad aspetti specifici del patrimonio culturale, e che desidera, nel quadro di una azione pubblica, sostenerli e trasmetterli alle generazioni future». Tale nozione, priva di parametri spaziali e temporali, come pure di riferimenti a scale di valori locali, sub-nazionali, nazionali, regionali [27], universali, porta naturalmente con sé il concetto di identità plurale, consentendo ad ogni individuo di identificarsi contemporaneamente con varie comunità, sfuggendo alla desolazione della mono-identificazione identitaria (sia essa basata sulla etnia vera o supposta, sul sangue, sulla lingua, in certo senso anche il genere). Le comunità e gli individui che le compongono possono quindi muoversi, ed in effetti lo fanno, trasversalmente attraverso i diversi territori, i diversi gruppi sociali, il tempo. Di converso, le stesse persone possono appartenere – anzi appartengono, ne siano coscienti o meno – non solo in successione ma anche contemporaneamente, a più comunità patrimoniali [28].

Non resta che ribadirlo: unica identità europea possibile è quella che emerge dalla consapevolezza dell'intreccio tra le espressioni che definiscono le molteplici comunità patrimoniali che popolano lo spazio culturale-politico (del continente) europeo; ovviamente, riferendoci a quante, tra le une e le altre, rispettino i diritti umani, degli individui e collettivi, e siano parte del processo culturale-politico democratico. L'obiettivo è raggiungere la consapevolezza di essere cittadini dell'Europa in un senso ampio, e ancor più delle conseguenze di ciò. La prima di tali conseguenze è (dovrebbe essere ..) il considerare l'Europa di oggi come un grande laboratorio di apprendimento, «officina a cielo aperto» [29]; e all'interno di tale laboratorio tentare la difficile convergenza tra la nozione di comunità patrimoniale, composta da gruppi «who can move cross-culturally and through territories, social groups, time», in sequenza o contemporaneamente, e il profilo caratterizzante la cittadinanza UE, quella mobilità che si è provato a chiamare neo-nomadica. In termini giuridici, un simile processo comporterebbe la necessità di ancorare l'istituto della cittadinanza UE a criteri meno formali di quelli vigenti, e di riuscire a ragionare in termini di «integrazione giuridica e operativa paneuropea» [30] capace di riconoscersi nel diritto al patrimonio come diritto umano, e nella necessità di aiutare e proteggere il processo di sviluppo della rete (pan-)europea di comunità patrimoniali.

9. Dovremmo dunque concludere nel senso che, di per sè, quella apertura di credito operata alcuni anni fa risulta degna di venire confermata. Di più, la via della conquista di una identità europea possibile è solo quella che passa attraverso sinergie – quelle indicate – che sappiano innestare un percorso fecondo di spazio culturale-politico europeo. Resta il problema del se, e come, queste sinergie saranno in condizione di operare negli anni così difficili che si preparano, godendo della indispensabile – come dire? – leggerezza e libertà; in altre parole, si manifesta in tutta la sua durezza il problema dei limiti di questa appena intravista conquista di «una dimensione europea del nostro vivere». Non basta notare che vi sia fermento in vari Paesi del continente, e che ci si potrebbe spingere a parlare, con una certa dose di prudenza, e chiarendo non potersi trattare certo di attestato di fiducia in queste istituzioni UE, della (rinascita, dopo anni, di una) "voglia di Europa".

Non è però meno vero che sentiamo stringersi sempre più attorno a noi la mano ferrea della rete dei poteri forti che nella sindemia si è venuta costituendo, annunciata dalle grida sguaiate dei suoi sostenitori, che hanno praticamente monopolizzato i canali di informazioni ad un livello sconosciuto nel continente del dopoguerra. Lo stesso allentarsi della presa del localismo più gretto, della distopia sovranista, che fino a poco tempo fa pareva obiettivo luminoso quanto lontano ed incerto nella

possibilità di conseguimento, pare avviato ad assumere un segno ben diverso; invero, non la disintegrazione del progetto europeo *tout court* con la conseguente fine di ogni ipotesi di cittadinanza UE (e a maggior ragione quindi della dimensione di cittadini d'Europa in senso ampio), ma la cattura della dimensione culturale-politica oltre che giuridica del continente da parte di una rete di poteri cresciuta in intensità e potenza – ma anche quanto a qualità e tipologie di soggetti coinvolti (argomento che non si può affrontare qui) – e che a tutto è interessata, ed in particolare al rilancio di una piattaforma di potere di scala continentale (precondizione per contare nei nuovi equilibri internazionali) ma non certo al conseguimento da parte dei popoli del continente (e della regione di confine) di quella dimensione europea del vivere di cui abbiamo parlato.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Note

[1] Il riferimento è a: Zagato L., *L'identità europea come spazio culturale-politico: oltre i limiti della cittadinanza europea?*, in Zagato L., Vecco M. (a cura di), *Citizens of Europe. Culture e diritti*, Venezia, Ed. Ca' Foscari Digital Publishing, 2015a: 145-184 e Zagato L., *Cittadini a geometria variabile*, in Id. (a cura di), *Introduzione ai diritti di cittadinanza*, IV ed.,Venezia, Cafoscarina, 2015b: 147-188. Per evitare appesantimenti non verranno riproposti in nota riferimenti a questi scritti; ci si limiterà a richiamarli tra parentesi nel testo con l'inizio dei rispettivi titoli. In caso invece di citazione del contributo di altri autori negli stessi volumi, si provvederà con note, di dimensioni ridotte.

[2] V. Zagato L., *Chi ha paura di Faro?*, in *Dialoghi Mediterranei*, n. 47, 1 gennaio 2021 (nella nota 6, si spiega il perché dell'utilizzo del termine sindemia).

[3] Morin E., *Penser à l'Europe*, 1987, Parigi, Folio.

[4] Sul punto, diffusamente, Sassatelli M., *Becoming Europeans*, 2009, Londra, Pangrave MacMillan.

[5] A monte, l'art. 2 TUE stabilisce il divieto di discriminazione, le cui cause sono individuate dall' art. 19 TFUE come fondate "sul sesso, la razza e l'origine etnica, la religione e le convinzioni personali, la disabilità, l'età e l'orientamento sessuale".

[6] V. Nicolin S., *La cittadinanza europea*, in Zagato L. (a cura di), *Introduzione* .., cit.: 111-125, 111-112.

[7] Stanisoupoulos P., *European Citizenship as a Battle of Concepts*, in *European Journal of Legal Studies*, 4, 2011: 74-103.

[8] Besson S., Utzingher A., *Towards European Citizenship*, in *The Journal of Social Philosophy,* 39, 2013: 185 ss.

[9] Rigo E., *Cittadinanza. Trasformazioni e crisi di un concetto*, in Zagato L. (a cura di), *Introduzione* .., cit.: 11-36, 33).

[10] Braudel F., *La Mediterranée*, 1985, trad. it. *Il Mediterraneo – lo spazio la storia gli uomini e le tradizioni*, 2017, Milano, Bompiani.

[11] Va segnalato, in proposito, il tentativo, per certi aspetti commovente, di manipolare la cittadinanza europea onde tentare di garantirne la eventuale prosecuzione del godimento in capo a cittadini britannici (residenti nel continente) dopo la Brexit. Ciò naturalmente è escluso dall'art. 50 par. 3 TUE, per cui i Trattati cessano di applicarsi allo Stati recedente (e quindi ai suoi cittadini) «dalla data di entrata in vigore dell'accordo di recesso». Tuttavia la vicenda è significativa, trattandosi di un dibattito, comprensivo anche di percorsi giudiziari temerari, che ha avuto il suo culmine nel 2018-2019. Essa sta a significare quanto radicata, fino

praticamente ad ieri, fosse l'illusione nelle *élites* britanniche più legate al processo di costruzione europeo, di poter, se non bloccare, quantomeno governare e attutire gli effetti del processo di Brexit. V. Garner O., *The Existential Crisis of Citizenship of the European Union: the Argument for an Autonomous Status*, in *Cambridge Yearbook of European Legal Studies*, 20, 2018: 116-146.

[12] Sul permanere ad es. di discriminazioni di genere anche tra chi gode della cittadinanza UE cfr. Del Re A., *Per una cittadinanza europea delle donne*, in Costantini D., Perocco F., Zagato L. (a cura di), *Trasformazioni e crisi della cittadinanza sociale*, Venezia, Ed. Ca' Foscari Digital Publishing, 2014: 153-166.

[13] Il riferimento è al D.L. n. 52 del 22 aprile 2021, che prevede e disciplina la certificazione verde per Covid-19 (insomma, il Green-pass nazionale). Il garante, individuando subito gravi criticità in relazione ai "pass vaccinali", emanava il giorno successivo un avvertimento formale al governo. L'aspetto forse più grave è che l'art. 6 del D.L. assumeva come avvenuta la consultazione del garante, cosa assolutamente non rispondente a verità. Il silenzio degli organi di informazione è stato completo, e nel contempo assordante.

[14] In questo momento in cui i Paesi europei hanno massimo desiderio di aprirsi al turismo estivo, il problema appare sfumato. Ove, con l'autunno, il virus tornasse a farsi vivo in termini significativi, le disposizioni del *Green pass* costituirebbero il parametro di liceità delle misure di controllo prese a livello nazionale.

[15] Sul tema Zagato L., *Le nuove forme della persecuzione. Gli effetti sul regime della protezione, con particolare riguardo all'Europa*, in Cataldi G., Del Guercio A., Liguori A (a cura di), *Il diritto di asilo in Europa*, Napoli, Photocity, 2014: 111-138 (in part. l'ultima parte)

[16] V. Mezzadra S., *Migrazioni*, in Zanini A. e Fanini U., *Lessico postfordista*, Milano, Feltrinelli, 2001: 206-211, in particolare là dove afferma (210) che il ricorso esclusivo alla nozione di esclusione espone l'interprete ad errori di comprensione «dove sia assunto come riferimento esclusivo per caratterizzare la posizione dei migranti nella società contemporanea». Cfr. anche Sciurba A., *Malta, movimenti migratori e contesto internazionale*, in *Diritto, immigrazione, cittadinanza*, 2007: 13-30.

[17] Ivi: 208.

[18] Rawick G., *Anni '30: lotte operaie USA*, in Aa.Vv., *Operai e Stato*, Milano, Feltrinelli, 1972: 135-146.

[19] Cfr Rigo E., *Confini e frontiere. Un discorso sul confine 'come metodo' a partire dalla critica del diritto*, in *Rivista critica del diritto civile*, 2013: 485-494, in part. 490: «si pensi a come le gerarchie imposte ai diversi regini di libertà di movimento riconosciuta in Europa a 'vecchi' e 'nuovo', o ai migranti di Paesi terzi che necessitano o meno del visto di ingresso, si riflettano sulle gerarchie di sfruttamento del lavoro».

[20] Craufurd Smith R., *Culture and European Union Law*, Oxford, OUP, 2004: 64.

[21] *Ibidem*.

[22] *Transatlantic Trade and Investments Partnership* (TTIP). Si tratta di un negoziato iniziato ancora nel 2013, bloccatosi più volte e definitivamente arenatosi a seguito dell'elezione di Trump.

[23] Sui profili culturali/patrimoniali della Brexit cfr. Zagato L., *Considerazioni sul rapporto tra Brexit e patrimonio culturale*, in *Tempi moderni*, 11 marzo 2020, http://www.tempi-moderni.net/2020/03/11/considerazioni-sul-rapporto-tra-brexit-e-patrimonio-culturale/. Il tema è affrontato soprattutto nella Parte III (*Brexit as Heritage*).

[24] Nelle conclusioni, il PE invita (punti 38 e 39) gli Stati membri e le regioni a promuovere territori, paesaggi e prodotti che costituiscono il patrimonio gastronomico locale e a prendere misure necessarie per tutelare il patrimonio legato alla gastronomia, in particolare "la tutela del patrimonio architettonico dei mercati

tradizionali di alimenti, delle aziende vitivinicole, nonché dei macchinari e degli alimenti destinati alla gastronomia."

[25] Cercas J., *Soldati di Salamina*, Guanda, 2001. A conclusione di un mirabile processo di ricerca costruito lungo le pagine del romanzo, l'autore giunge a rovesciare l'espressione, coniata a suo tempo dai falangisti, nel suo opposto, individuando il soldato di Salamina, il difensore degli autentici valori europei cioè, nel vecchio, quasi sconosciuto miliziano repubblicano che attraverso varie peripezie egli giunge a intervistare quasi in punto di morte: costui, riparato in Francia alla caduta della Repubblica, era poi entrato nella legione straniera, aveva aderito alla Francia libera di De Gaulle, ed era stato l'autore, ignoto, del primo attacco in Libia ad una base periferica di truppe dell'asse (italiane nel caso), che aveva consentito di innalzare la bandiera del nuovo soggetto politico-militare nello scacchiere africano: «Rividi Miralles <il personaggio> che camminava con la bandiera della Francia libera sull'infinita distesa di sabbia rovente della Libia, marciando verso l'oasi di .., mentre la gente camminava .. piazza di Francia e in tutte le piazze d'Europa badando ai propri affari, senza sapere che il suo destino e il destino della civiltà dalla quale aveva abdicato dipendeva dal fatto che Miralles continuava a camminare in avanti..».

[26] Sassatelli M., *Becoming Europeans* (*supra*, nota 4): 13.

[27] Così Dolff-Bonekämoer G., *The Social and Spatial Frameworks of Heritage – What is New in the Frao Convention?*, in CoE (ed.), *Heritage and beyond*, Strasburgo, CoE Publishing, 2009: 69-74 (71).

[28] Zagato L., *Heritage Communities: un contributo al tema della verità in una società globale?*, in Ruggenini M., Dreon R., Paltrinieri G., *Verità in una società plurale*, Milano, Mimesis, 2013: 103-124. V. anche Pinton S., *The Faro Convention, the Legal European Environment, and the Challenge of Commons in Cultural Heritage*, in Pinton S. e Zagato L. (a cura di), *Cultural Heritage. Scenarios 2015-2017*, Venezia, ed. Ca' Foscari Digital Publishing, 2017: 315-333; Zagato L., *Chi ha paura di Faro?*, cit., in *Dialoghi Mediterranei*, n. 47.

[29] Goisis G., *I tre anelli della cittadinanza: nazionale, europea e cosmopolita*, in Zagato L., Vecco M. (a cura di), *Citizens of Europe* .., cit.: 115-147.

[30] Rinoldi D., *Cittadinanze: dalle merci alle persone. Collegamenti con lo spazio di libertà, sicurezza e giustizia nel diritto dell'integrazione europea al tempo delle mistificazioni*, in Costantini D., Perocco F., Zagato L. (a cura di), *Trasformazioni e crisi della cittadinanza sociale*, Venezia, Ed. Ca' Foscari Digital Publishing, 2014: 117-150 (in part. 121-122).

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. Si è occupato in particolare di problemi legati ai profili internazionali e comunitari della protezione della proprietà intellettuale, di diritto umanitario e di tutela dei beni culturali nei conflitti armati, nonché 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); *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.

Volgendo lo sguardo a terra (ph. Federico Faeta)

per non ricominciare

di *Francesco Faeta* [*]

La scienza sociale non può costituire se stessa se non rifiutando la domanda sociale di strumenti di legittimazione o di manipolazione (Pierre Bourdieu, *Leçon sur la leçon*, 1982).

Aprivo il mio articolo di qualche settimana fa, apparso su questa rivista (*Appunti per non ricominciare. La cultura*), con la constatazione dell'urgenza della *rentrée* negli stadi («le società calcistiche – scrivevo –, ciò costituisce una preoccupazione universale, sono alla canna del gas»).

E mentre inizio a scrivere oggi per intervenire nel dibattito in corso, il rientro in effetti vi è stato; nella città in cui vivo la nazionale di calcio sta affrontando quella di un Paese governato in modo autoritario e liberticida, nella generale soddisfazione. Il vocabolo nuovo, però, imprevisto considerata la gestione collettiva della pandemia, così immemore ed egoistica, è nel patriottismo. Il Paese che ha avuto il più alto numero di morti in proporzione alla sua popolazione nel mondo (sicuramente in quello occidentale), continuando bellamente a ignorarli, si commuove per questo ri-inizio nazionale e popolare, con tanto di lacrime, inni e contorno di tifo; più simile, in realtà, a quello ultrà che a quello dei buoni italici padri di famiglia. Do una sbirciata al televisore, nessun lutto al braccio per i nostri eroi, non è il caso di evocare tristi pensieri.

Le poetiche del ri-inizio sono state, in qualche misura, soppiantate dalle politiche del ritorno alla normalità (perché quella che vivevamo quotidianamente prima dell'apocalisse, per chi non lo avesse compreso, era una vita sociale, culturale e politica, *normale*). Sul piano internazionale, poi, la bovina rassegnazione rispetto all'evento va cedendo il posto, con l'attuale presidenza democratica degli Stati Uniti, alle energiche richieste di conoscenze certe sulle origini del virus (animali o artificiali), richieste da usare scaltramente sullo scenario della politica globale per intimidire e negoziare complicità e alleanze (come se il problema, in una realtà in cui sono emersi centinaia di laboratori nel mondo che lavorano la stessa materia sporca per i medesimi nobili fini, fosse un'*eventuale* ingegnerizzazione del virus; come se il problema non fossero i rapporti geopolitici che hanno reso possibile al virus di divenire ciò che è divenuto).

Ma non è su questi temi polemici che vorrei nuovamente soffermarmi (anche se la tentazione è grande). Gli interessanti articoli comparsi sin qui (Lia Giancristofaro, Giovanni Cordova, Augusto Cavadi, Alberto Biuso, Lella Di Marco, Vito Teti, Sergio Todesco, Giovanni Gugg, Davide Accardi, Linda Armano, Giuseppe Sorce, Nicola Martellozzo, Luigi Maria Lombardi Satriani), senza eccezione mi sembra, hanno fatto propria l'indignazione e l'amarezza che manifestavo nel mio, e insistere finirebbe per essere querulo, oltreché moralistico. Abbiamo tutti ben chiara, mi sembra, la geografia della normalità in cui ci si chiede di rientrare e la portata del nostro dissenso.

Al di là degli aspetti condivisi, in realtà, ognuno degli articoli in questione ha messo sul tappeto, con lucidità, problemi specifici (dall'attività nella scuola e nell'università, alle considerazioni sul fare cultura, e sul ruolo degli intellettuali e degli antropologi; dalla realtà degli spazi periferici alla consapevolezza del carattere ecologico della riflessione odierna sul virus e sul dopo-virus), evocando spaccati etnografici, contesti concreti, esperienze di lavoro, attingendo a quadri teorici, per lo più recenti, ma dotati di una loro plausibilità e, in qualche caso, autorevolezza. La gamma delle questioni sollevate è talmente ampia che non saprei veramente da dove cominciare, se volessi riassumere, anche se avverto sicuramente alcuni interventi più suscettibili di uno sviluppo dialogico e di un'ulteriore elaborazione critica.

Forse però ciò che manifesta un'indiscutibile centralità è la questione del ruolo dell'intellettuale (e dei suoi annessi e connessi) nella società neoliberista contemporanea. Sulla quale vorrei, dunque, provare a soffermarmi ancora.

Credo di aver palesato rammarico, nel mio scritto, se non altro in modo implicito, per la scomparsa dell'intellettuale, quale poteva essere Pasolini; o Sartre e De Beauvoir, a esempio, in Francia. Non si tratta di nostalgia, ovviamente. Dal punto di vista storico è stato così: una stagione dell'impegno intellettuale, nelle forme in cui si è espressa nelle seconda metà del secolo scorso, è certamente finita. Ed è finita perché il potere, nella sua forma liberal-democratica come in quella che caratterizza il sempre più rampante capitalismo autocratico, ha del tutto svuotato gli spazi espressivi dell'antagonismo radicale, li ha ridotti a nicchia o *folklore*, nel senso diminutivo del termine che mi permetto qui di usare (gli "antagonisti", appunto).

Facendo di necessità virtù, occorre ripensare, dunque, la figura sociale di colui che impiega il proprio bagaglio culturale in funzione di una radicale rimessa in discussione degli ordini vigenti, del "dire la verità", come sinteticamente titolava Edward Said. E in questo generale ripensamento, un pensierino va dedicato proprio agli studiosi di scienze sociali. Nel nostro travagliato processo di riordino occorre abbandonare, forse, la postura di intellettuale a favore di quella di studioso (e del resto la forte critica verso gli ordini costituiti, già da un bel po' vede, accanto agli artisti e ai filosofi, gli studiosi; è superfluo qui ricordare ai lettori Bourdieu, Foucault, Said, Hobsbawm, Sen, Appadurai, Amin, Bauman, per non fare che qualche nome). Molti di questi studiosi, se non tutti, sono stati anche accademici; molti di loro, al contempo, avrebbero avuto qualche difficoltà a considerarsi meramente intellettuali (anche se la definizione ulteriore di intellettuale marginale o periferico, su cui si sofferma Lombardi Satriani, e su cui occorrerà, a mio avviso, ulteriormente riflettere, potrebbe aiutare e mitigare il loro scetticismo e il loro fastidio in merito).

Mi sembra che una funzione imprescindibile di confutazione degli ordini esistenti possa essere oggi svolta, dunque, con nuova legittimazione, dagli studiosi di scienze sociali. Quel tipo di irriducibilità antagonista propria degli intellettuali del secolo scorso, storicamente sconfitta, può oggi essere rimpiazzata da quella degli studiosi; gli spazi discorsivi e gli stili enunciativi precedenti possono essere opportunamente rimodellati. La contestazione degli ordini costituiti operata dagli studiosi può essere sostenuta, tra l'altro, non soltanto da un apparato etico, ma dalla sicura individuazione delle leggi sociali che hanno consentito e consentono le trasformazioni in atto.

La compressione degli spazi di libertà che il sistema ha potuto operare nei confronti delle voci *poetich*e dell'antagonismo, qui ha meno possibilità di realizzarsi. Gli spazi dei laboratori di scienze sociali non sono stati ancora del tutto normalizzati. L'Accademia, malgrado quanto dirò più avanti, offre ancora margini di resistenza alla riorganizzazione del campo intellettuale propria del neocapitalismo illiberale. E gli studiosi che sono al suo riparo, forse, hanno ancora qualche possibilità di esprimersi e di acquisire, attraverso la circolazione delle idee, autorevolezza pubblica. Del resto, che il testimone sia sovente passato di mano, in Europa come negli Stati Uniti, dalla generica cerchia degli intellettuali, a coloro che si riparavano sotto le cupole della Sorbona (o della Sapienza), e poi, a volte a coloro che stazionavano nelle redazioni delle case editrici (si pensi da noi alla Einaudi), è stato a volte rilevato; Regis Debray, a esempio, nel suo assai noto studio sul potere intellettuale in Francia, del 1979, lo afferma apertamente e ha promosso, in merito, una duratura e varia riflessione.

Qui però si deve affrontare un nodo, del resto adombrato, mi sembra, nell'intervento di qualcuno e, in particolare, di Martellozzo. Militanti, gli studiosi di scienze sociali, o testimoni? Molti degli scritti pubblicati su *Dialoghi Mediterranei* vedono nell'impegno in prima persona, sul terreno, nel contesto di una scienza sociale applicata, nell'elaborazione di soluzioni "concrete" per le comunità marginali, i gruppi deprivilegiati, le minoranze e le realtà etniche in sofferenza, la missione dello studioso. A me sembra che questa imprescindibile partecipazione debba però servire essenzialmente a quest'ultimo. A formare, cioè, la base d'esperienza sociale su cui costruire il suo impegno critico di testimone. Mi sembra che, oggi più che mai, abbiamo bisogno di "idee per una nuova società", dopo il crollo delle grandi utopie rivoluzionarie e l'erosione implacabile dei margini di mediazione (e plausibilità) delle socialdemocrazie e dei connessi sistemi di *welfare*. Stare nel mezzo dei regimi di disagio e sofferenza, nel vivo delle problematiche sociali e degli spazi conflittuali non aiuta in modo im-mediato e determinante quei gruppi a trovare soluzione ai loro problemi (credo poco in questa funzione illuministica, così vicina al volontarismo studentesco degli anni Settanta). Ma aiuta chi vi sta, con un proprio bagaglio intellettuale e scientifico per molti versi in via di definizione, a trovare soluzioni adeguate sul piano teorico, a formare idee, affinare pratiche, elaborare rappresentazioni da portare nel vivo del dibattito contemporaneo e di quella che ancora ci ostiniamo a chiamare società civile.

In questa prospettiva, tuttavia, occorre soffermarsi brevemente sull'innocenza degli scienziati sociali, in particolare di coloro che hanno alle spalle quel prezioso paracadute, come abbiamo visto, costituito dal loro ancoraggio accademico. Personalmente non condivido la considerazione univoca degli accademici espressa, con particolare riferimento a quelli statunitensi, da Russell Jacoby nel suo saggio del 1987 (*The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe*), assai dibattuto, come si ricorderà; lo storico manifestava lì una profonda nostalgia per l'intellettuale classico, ormai scomparso, e una radicale e generale diffidenza per gli accademici.

A mio avviso, e con particolare attenzione alla situazione italiana contemporanea, essi non sono tutti eguali. Alcuni, non i peggiori, sono quelli che hanno deliberatamente sposato le ragioni del potere e delle sue agenzie sociali. Fanno consulenza per loro, razionalizzano, aiutano a smussare la frontalità delle contraddizioni sociali, consentendo a chi ha potere di prosperare e a essi stessi di essere (ben) retribuiti. Credo di poter esprimere una certa considerazione nei loro riguardi, per la chiarezza della loro posizione. Accademia, per loro, vuol dire struttura consolidata di un potere alleato di quello economico e colluso con le numerose istanze politiche di sostegno; significa razionalizzazione dei processi di produzione materiale e intellettuale ed eliminazione delle zone di conflitto. Con i loro abiti di mezza firma da politico e da tecnocrate (figure che sotto sotto costituiscono il loro modello d'ispirazione), essi sono in genere ben individuabili, chiari e diretti, comprendi subito di cosa parlano e cosa desiderano. Bourdieu, ne *La miseria del mondo*, ne ha tracciato ritratti indelebili, stagliati sullo sfondo della crisi economica e della ristrutturazione neocapitalista; ma a crisi evoluta verso le nuove forme di tirannia capitalistica, la fisionomia di tali personaggi non appare molto mutata.

Altri, all'opposto, lavorano per mettere a servizio del disagio sociale le loro competenze, con prospettive più o meno efficaci d'intervento (ma questo non è qui rilevante). Pagano, in genere, un prezzo alto in termini di potere accademico e ne escono vivi se hanno grandi risorse intellettuali e morali e se acquisiscono un loro personale prestigio.

Vi è poi, come in tutte le realtà (e le agenzie) sociali, una cospicua maggioranza di sommersi (li troviamo dovunque in questi anni, distinti dalle magliette da finto accademico statunitense, con i suoi Snoopy con fumetto intelligente o i suoi Mickey Mouse che sprizzano ironia). Moralizzatori integerrimi, polemici sostenitori di ogni istanza di valutazione (senza chiedersi mai chi siano i valutatori e chi i valutati e quale sia la logica della valutazione dietro le sue rassicuranti declaratorie), spesso e volentieri cooptati essi stessi nel ruolo di valutatori, ruolo che interpretano, in genere, con encomiabile piglio inquisitorio. Modernizzatori, soprattutto, grandi nemici del potere accademico arcaico, in nome di un potere accademico *moderno*, fondato su algoritmi, curve, livelli, dunque *oggettivo*, inconfutabile, finalmente esente dall'arbitrarietà dei (vecchi) baroni, puro e inconfutabile. Un potere che non è più di nessuno, che si è dissolto, fondato, com'è, su una qualità equanime; per così dire, de-antromorfizzato, quasi come la *composite photography* del *polymath* inglese Francis Galton che riusciva, insieme, a de-autorializzare la rappresentazione e a privare di ogni tratto individuale il suo soggetto, costruendo, com'egli affermava, il «portrait of a type and not of an individual». Un potere auto-generato dalla sua stessa qualità; suppostamente anglo-sassone (mentre quello anglo-sassone, stimato come eterno e immarcescibile, mutava anch'esso sotto la spinta del neo-liberismo), quanto di più lontano da un reale criterio di merito.

L'istituzione accademica raccoglie nel suo seno, come si vede, figure e progetti di scienza e di vita, assai diversi. Ed è, tuttavia, lo dico con inguaribile e corporativo ottimismo, forse l'unica sede in cui qualche resistenza e resilienza all'imperante progetto egemone può essere ancora concepita. Lo ricordava, con molta efficacia Said, in due sue conferenze, *Rappresentazioni dell'intellettuale* e *Professionisti e dilettanti*, del 1993, che affrontavano con la sintetica esaustività che gli era propria, alcuni dei temi che qui pongo alla nostra attenzione, quando ricordava la funzione positiva dell'Università e la sua capacità di custodire l'intellettuale nell'involucro protettivo dell'accademico,

evocando figure quali quella di Glen Gould, di Hobsbawm, di Edward Palmer Thompson, di Hyden White, di Charles Wright Mills. Naturalmente, tale resistenza e resilienza necessitano di un particolare tipo di azione e di pensiero.

Sul piano pratico ciò significa sostenere oggi una battaglia strenua per liberare l'accademia dalle istanze stataliste, capitaliste e neo-liberiste, dal controllo e dal condizionamento del potere politico (viepiù invasivo anche nel nostro Paese); per restituirle una reale autonomia basata sul primato della qualità sulla quantità, della conoscenza critica e dell'impegno teorico, sulla routine mercantile e sull'immediatezza pragmatica. Abbiamo sotto gli occhi, forse per questo non li riusciamo a distinguere, i meccanismi d'impatto che orientano il flusso delle risorse in direzione delle grandi istanze conformiste e capitaliste; sappiamo bene quanto potrebbe valere oggi, sul piano dell'apprezzamento accademico dei "valutatori", una monografia quale *La terra del rimorso*, certamente surclassata, nella logica delle *mediane* da un breve e laconico saggio su rivista internazionale opportunamente indicizzata. Occorre lavorare per rompere il monopolio in questione, partendo da una radicale confutazione delle gerarchie valutative globali così come sono state imposte all'accademia (e così come l'accademia tenta di imporle a se stessa).

Su di un piano più complesso, che riguarda l'eterogenea esegesi del lavoro intellettuale e delle posture individuali, credo che occorra decostruire l'accademico per farne provvisoriamente un intellettuale, per poi immediatamente decostruire l'intellettuale per farne uno scienziato sociale; un processo non facile, che necessita di grande lucidità teorica e di un diffusa capacità di autoanalisi.

Vi è un ultimo punto su cui, abusando della pazienza del lettore, vorrei brevemente soffermarmi, perché mi è sembrato di non essere stato sufficientemente chiaro nel mio intervento passato. E questo punto riguarda particolarmente, tra gli studiosi di scienze sociali, gli antropologi. Ricordavo l'importanza di partire da una concezione antropologica di cultura, nel tentativo di ristabilire le ragioni di una cultura colta sul bruto determinismo della relazione sociale. Bene, questo significa però due cose. Comprendere, innanzitutto, che le forme della cultura vissuta, anche le meno condivisibili dal punto di vista della cultura intellettuale e dell'*ethos* collettivo, sono suscettibili di elaborazione critica, di auto-anamnesi, di evoluzione democratica. Ciò comporta di stare tra le cose e le persone con una profonda umiltà e rinunciando, sperimentalmente, all'implicita gerarchia valoriale che finiamo sempre, malgrado i nostri esercizi zen, per portare con noi sul terreno. Ma comprendere, anche, in secondo luogo, che l'ambito concettuale compendiato nel termine cultura è profondamente ingannevole. Serve a mascherare la nuda realtà dei fatti, che è essenzialmente sociale.

Con riferimento al suo concreto oggetto di riflessione, i manufatti artistici, Alfred Gell, come si ricorderà, scriveva: «i giudizi estetici sono solo atti mentali; gli oggetti d'arte, al contrario, vengono prodotti e circolano nel mondo esterno, materiale e sociale». Ecco la cultura è un mero atto mentale, la società invece è ciò che costituisce il concreto scenario esterno, materiale e sociale, in cui i nostri corpi sono immersi e i nostri atti mentali acquistano significato. Partire da una concezione *antropologica* della cultura, dunque, significa un allargamento a tutte le forme dell'umano, ma significa anche una rigorosa confutazione del piano astratto e idealistico della cultura stessa.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

[*] Le fotografie che accompagnano questo articolo sono di Federico Faeta, diplomato in Fotografia presso l'Istituto Europeo di Design. Nel 2007 ha frequentato il Master di Fotogiornalismo presso l'Istituto di Fotografia e Comunicazione Integrata (ISFCI) di Roma. Lavora attualmente come fotografo professionista, esponendo sue immagini in numerose località italiane. Nel corso della sua carriera ha avuto incarichi di collaborazione presso istituzioni come il Ministero per i Beni e le Attività Culturali (Mibac, ora MiC); il Museo Demologico dell'Economia, del Lavoro e della Storia Sociale Silana di San Giovanni in Fiore (Cosenza),

l'Università degli Studi di Valladolid (Spagna). Ha in corso di realizzazione numerosi progetti fotografici, tra cui un esteso studio di ricognizione sulla dimensione urbana occidentale, dal titolo *Visioni urbane*.

Francesco Faeta, professore di Antropologia culturale, ha insegnato presso le Università della Calabria e di Messina; insegna ora presso la Scuola di Specializzazione per i Beni Culturali DEA dell'Università "La Sapienza" di Roma. Docente Erasmus nelle Università di Valladolid e de' A Curuña, è stato Direttore di Studi invitato all'École Pratique des Hautes Études di Parigi, nel 2004, fellow e associate researcher dell'Italian Academy for Advanced Studies in America presso la Columbia University, nel 2012. Ha effettuato ricerche in ambito europeo, con particolare riferimento al Sud d'Italia. Fa parte dei comitati scientifici di riviste italiane e straniere e dirige, per Franco Angeli, la collana Imagines. Studi visuali e pratiche della rappresentazione. Tra le sue ultime pubblicazioni *Le ragioni dello sguardo. Pratiche dell'osservazione, della rappresentazione e della memoria*, Torino, Bollati-Boringhieri, 2011; *Fiestas, imágenes, poderes. Una antropología de las representaciones*, Vitoria Gasteiz-Buenos Aires, Sans Soleil Ediciones, 2016; *La passione secondo Cerveno*, Milano, Ledizioni, 2019; *Il nascosto carattere politico. Fotografie e culture nazionali nel secolo Ventesim*o, Milano, Franco Angeli, 2019; *L'albero della memoria. Scrittura e immagini,* Palermo, Museo Pasqualino 2021.

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

Antropologia e potere

Ritratto di fra Luca Pacioli con un allievo di Jacometto Veneziano, Napoli, Museo e Real Bosco di Capodimonte

per non ricominciare

di *Luigi M. Lombardi Satriani*

Il rapporto tra questi due termini può essere declinato in maniera molto diversa, a seconda che lo si faccia nella prospettiva della *realtà* o in quella, peraltro un po' astratta e ideologica, del *dover essere*. Su intellettuali e potere esiste, com'è noto, un'amplissima letteratura specifica, sulla quale non mi soffermo; anche l'antropologia ha dato dei contributi notevoli a questa tematica, sia quando si è occupata specificamente delle varie articolazioni del potere, sia quando si è limitata a occuparsi della *governance*, espressione quest'ultima, che non ho mai troppo apprezzata, in quanto la ritengo troppo legata alle mode culturali, con conseguente rischio di banalizzazione.

Che l'intellettuale sia legato sempre al potere, dimostrandosi a esso sodale, se non subalterno, è vecchio discorso, sia che si declina nella Atene di Pericle, sia che sviluppi la sua carica di attrazione nell'antica Roma, nel Rinascimento o in epoche a noi molto più vicine. La figura di *Cortigiano*, dell'intellettuale subalterno al potere, anzi, ansioso di mettersi al suo servizio, campeggia nella

riflessione di Machiavelli che ci offre considerazioni ancora oggi estremamente attuali. Gramsci ha ben individuato la vocazione dell'intellettuale italiano a considerarsi omogeneo più ad Annibal Caro o a Ippolito Pindemonte che a un contadino meridionale e penso che ancora oggi una rilettura critica di Gramsci possa offrire chiavi interpretative della nostra realtà contemporanea.

Naturalmente sto assumendo il termine *intellettuale* come se fosse un'unica realtà omogenea; a dire il vero esso indica una varietà di figure che occorrerebbe nettamente distinguere. Già in anni lontani Mariano Meligrana e io, riflettendo sul diritto egemone e il diritto popolare, avevamo ritenuto opportuno distinguere, tra le variegate tipologie del termine, quella di "intellettuale marginale" o "periferico", che ripetono la loro marginalità dalla marginalità storica delle aree nelle quali operano. Scrivevamo che il processo di meridionalizzazione della cultura, si realizzò anche inglobando i circuiti periferici, che, definiti sia dall'"esterno" che dall'"interno", venivano tuttavia vissuti dagli intellettuali periferici con le proprie specifiche modalità e secondo la propria scala di valori.

L'impatto che si verifica anche a livello culturale con l'Unità d'Italia – ma il discorso potrebbe essere ugualmente riferito all'instaurazione della dittatura fascista –, sconvolgendo dall'esterno gli equilibri tradizionali, provoca negli intellettuali periferici una disgregazione complementare alla pressione esercitata sulle realtà locali dalla cultura invadente dall'esterno. La meridionalizzazione della cultura italiana poté compiersi solo nella misura in cui riuscì a mettere in moto gli intellettuali periferici, che divennero, spesso *involontariamente* strumenti di un'operazione più ampia e più complessa. L'operazione di salvataggio che gli intellettuali periferici tentano di compiere, il cui senso è pienamente comprensibile proprio in termini storici, risulta funzionale proprio a quel processo di destorificazione del Sud che la classe dirigente attua. L'aristocrazia in declino che tenta di fissare attraverso la memoria la propria identità-diversità nel mondo contadino finisce col contribuire drammaticamente alla propria scomparsa storica.

Esigenze che si pongono, si organizzano e si sviluppano su piani diversi e secondo ottiche diverse finiscono per convergere oggettivamente in un unico processo, il cui esito, che trascende le ottiche periferiche e malgrado esse, è fissato anche in termini di funzionalità politica, dalle forze sociali dominanti. I detentori del potere politico possono così gestire, attraverso la mediazione concettuale degli ideologi nazionali, anche quelle ricerche e quelle indagini demologico-giuridiche che, in una relativa "indipendenza" e comunque per sollecitazione "autonoma", o in ogni caso avvertita in maniera nettamente differenziata, andavano realizzando i folkloristi regionali, spesso, e significativamente, esponenti dell'aristocrazia agraria.

Eppure si tratta di intellettuali del mondo contadino, che, sconfitti storicamente, presentano il senso di una disgregazione, ma testimoniano anche una cultura nella sua concatenazione organica, nelle sue ambiguità, nelle sue valenze contraddittorie, una cultura che vive attraverso la produzione dei suoi protagonisti, il folklore, appunto. L'interpretazione di essa viene tentata – pur se dal proprio punto di vista e, a volte, attraverso le deformazioni delle proprie impalcature ideologiche – dai folkloristi che, per questo verso, possono ritenersi testimoni e interpreti di una cultura contadina che, tranne qualche rarissima eccezione, non ha prodotto, come ha ben visto Gramsci, propri intellettuali, cioè intellettuali organici ad essa. «[…] la massa, quantunque svolga una funzione essenziale nel mondo della 'produzione', non elabora propri intellettuali 'organici' e non 'assimila' nessun ceto di intellettuali 'tradizionali' quantunque dalla massa dei contadini altri gruppi sociali tolgano molti dei loro intellettuali e gran parte degli intellettuali tradizionali siano di origine contadina» [1].

Lo stesso filo del discorso che vede intrecciati potere come cultura dominante e folklore o cultura contadina, è ripercorribile anche nel contesto dei festeggiamenti per il Cinquantenario d'Italia, quando intellettuali e potere politico decisero di portare in Mostra la cultura tradizionale che andava scomparendo. Nei carteggi dell'Archivio Loria, in cui quelle dinamiche si possono ripercorrere, si

trovano documenti insoliti, come nel caso di Filippo Graziani, di cui tratta Francesca Dimpflmeier [2]; nella vicenda legata al recupero, molto sofferto, di un "centimolo", da parte di Graziani (nato nel 1878 in una famiglia di ricchi armentari con possedimenti agrari in Terra di Lavoro, nell'Abruzzo Marsicano e in Capitanata), fu impegnato anche il suo «guardiano a Foggia», Giovanni Di Vito. «Nel carteggio c'è proprio una lettera scritta da lui a Filippo Graziani, molto interessante per lo stile sgrammaticato e un po' ingenuo, agli antipodi rispetto allo stile di tutte le lettere dei carteggi. Si può pensare il sig. Giovanni come un rappresentante vivo della cultura contadina di cui Loria e i suoi maneggiano gli oggetti d'uso in quei mesi, il quale irrompe sulla scena quasi per non farci perdere di vista i veri protagonisti al centro dell'evento-mostra di cui loro costituivano, diciamo, la materia prima, e che Loria – studioso non alla ricerca di "gloria" ma ispirato da "nobili sentimenti" [3]– voleva portare nella Storia, preoccupato, a ragione, dall'avanzare per certi versi inquietante della modernità:

preggiatissimo Sigr. Filippo tutto estato compinato per il centimetro vie una quistione tra di loro sto a spettante che vencano asso darsi perche miestato promesso chemelo danno ma io sto facendo prattica per averneunaltro vi preco sepoteto aspettare mio avviso quanto e tutto completato e allora andiamo pure a Troiaper assodare quell'altro affare che Lei sa che io ciò avuto buona notizia tanti saluti e sono di Lei umilissimo servo Di Vito Giovanni» [4].

Penso poi all'indignazione di Ernesto de Martino, in una pagina celeberrima, nel ritrovarsi intellettuale piccolo-borghese che ha consentito che esseri umani a lui simili vivessero nelle tane immonde della *Ràbata* tricaricense. Si pensi anche alla figura di intellettuale scandaloso, con i suoi scritti e con la sua stessa esistenza, di Pier Paolo Pasolini. Spesso l'intellettuale, con la sua carica rivoluzionaria di verità si è presentato come visionario, veggente, folle (l'esperienza di Friedrich Nietzsche ne è un tragico segno).

Ritengo infine che la proposta che allora avanzammo di individuare la figura dell'intellettuale periferico nella variegata tipologia di questa categoria, possa avere validità ancora oggi, in epoca di generiche fughe in avanti o di non meno generiche nostalgie di un passato più o meno inventato. Ben venga, dunque, l'iniziativa di una riflessione critica su queste realtà, sia quanto mai opportuno; il dopo pandemia non ci troverà migliori di come eravamo come se il *lockdown* avesse operato una sorta di palingenesi, saremo pronti a riprendere la vita, le relazioni sociali, la fitta rete di abitudini nella quale non può che irretirsi la nostra esistenza quotidiana, esattamente come prima, né peggio di prima. L'antropologo non può essere profeta, ma forse può mettere in guardia da generiche aspettative o da illusorie prefigurazioni. In questa prospettiva un'antropologia che ambisca a essere, com'è doveroso, critica, non può che dare il suo essenziale contributo.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Note

[1] A. Gramsci, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Torino, Einaudi, 1949: 4.

[2] *La Mostra di etnografia italiana del 1911. La raccolta di Filippo Graziani per la Puglia*, in P. De Simonis-F. Dimpflmeier (a cura di), *Lamberto Loria e la ragnatela dei suoi significati*, numero monografico, «Lares», a. LXXX, n. 1, genn. apr. 2014: 204-222.

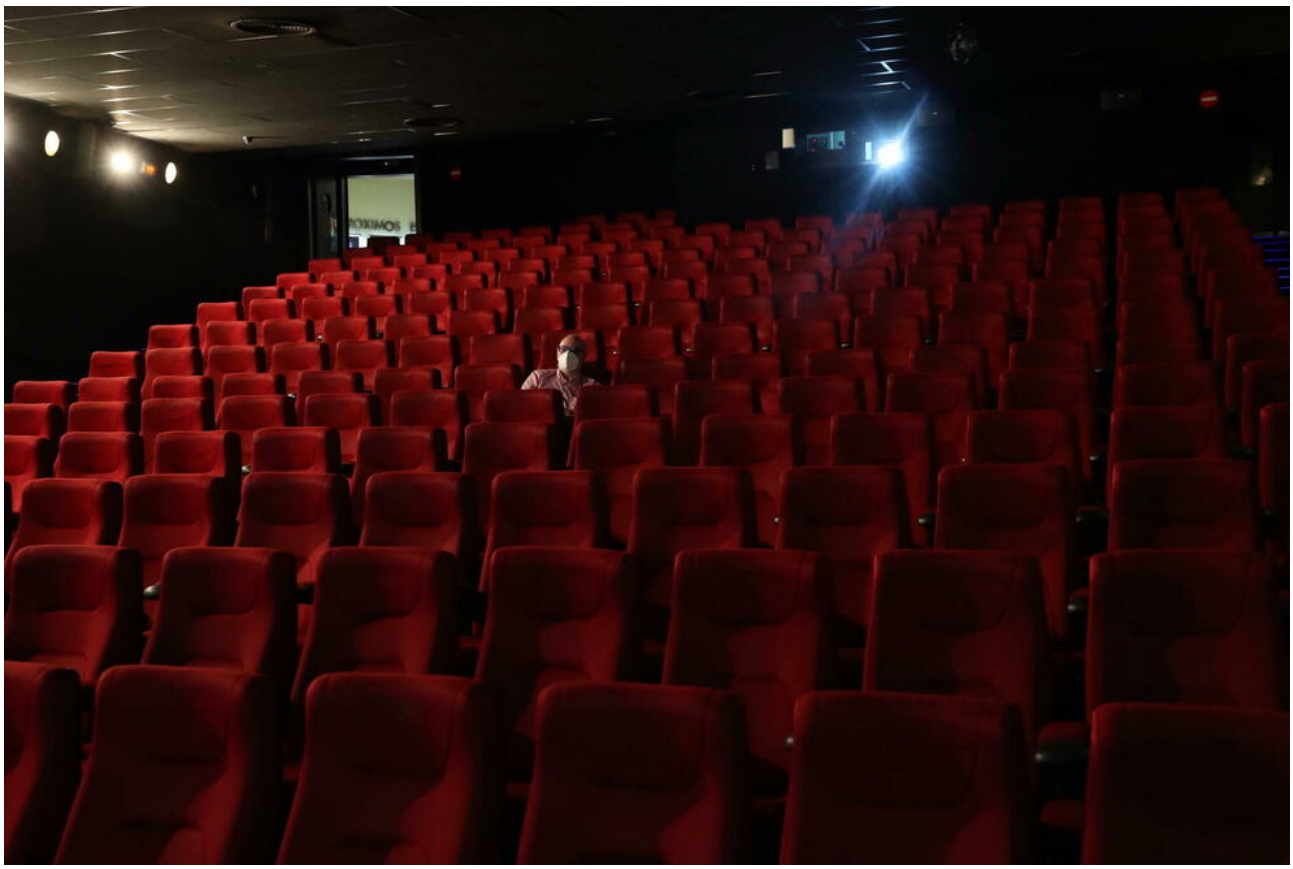
[3] AS, fasc. 534, doc. 59

[4] Ivi: 217

Luigi Maria Lombardi Satriani, è nato a San Costantino di Briatico (Vibo Valentia). È stato professore ordinario di discipline antropologiche nell'Università di Messina, della Calabria, Federico II di Napoli, La Sapienza di Roma, Mediterranea di Reggio Calabria, di Foggia, Suor Orsola Benincasa di Napoli; ha insegnato anche nelle Università di Austin (Texas) e di San Paolo (Brasile) e ha tenuto seminari e cicli di conferenze in diverse università italiane e di altri Paesi (ad es. nell'École des hautes études en sciences sociales, EHESS) e negli Istituti italiani di cultura dei maggiori centri della Cina e del Giappone, oltre che Senatore della Repubblica nella XIII Legislatura (1996-2001), ha fatto parte della Commissione Cultura del Senato e di quella bicamerale contro l'organizzazione mafiosa e altre realtà criminali. È stato presidente onorario dell'Associazione italiana per le Scienze Etno-antropologiche (AISEA) ed è presidente della Società italiana autori drammatici (SIAD). È autore di molte opere di antropologia e di poesia, numerose delle quali tradotte in altri Paesi. Viene considerato, anche a livello internazionale (v. "American Anthropologist"), uno dei più illustri esponenti dell'antropologia italiana.

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

Appaesare la diversità: usi pubblici dell'antropologia per una nuova cittadinanza



per non ricominciare

di *Nicola Martellozzo*

«Il potere vuole che si parli in un dato modo» P.P. Pasolini, *La voce di Pasolini*

Produzione culturale e funzione degli intellettuali

È passato più di un anno e mezzo dall'ultima volta in cui sono stato al cinema. Prima della proiezione, prima ancora dei trailer di rito, ci è stato mostrato un breve filmato che esaltava il ritorno alla normalità, un condensato di retorica e rappresentazioni positive ideato per mettere a proprio agio gli spettatori; e che però si è concluso con uno schermo nero, su cui campeggiava l'icona di una (una sola) poltrona e una scritta: "Ora sei al sicuro". Non c'è stato un solo spettatore in sala che, in quel momento, non abbia cercato lo sguardo degli altri, e che non abbia percepito lo stesso disagio che provava lui stesso, e che ho provato anch'io. Si tratta senza dubbio di una delle meno riuscite tra le centinaia di slogan, retoriche e immagini del "ricominciare" che da alcune settimana a questa parte si fanno sempre più pressanti. Come non tornare, dunque, alle riflessioni di Francesco Faeta sulle retoriche del ri-inizio (2021), su un ritorno alla normalità che ha tutta l'urgenza di verificarsi e tutta l'incoscienza del dare per scontato la normalità. Un ritorno che certamente è voluto da molti, moltissimi in tutto il mondo, ma la cui urgenza è senza dubbio accresciuta dalla pressione di specifici attori sociali che operano a livello nazionale e globale.

C'è la necessità di far ripartire la cultura, quasi fosse una macchina da riavviare. E perché no, dopotutto? Se la società neo-liberale in cui viviamo ha dimostrato qualcosa, è che anche le pandemie possono diventare fonti di guadagno e possono creare nuovi mercati, (ri)producendo disuguaglianze perfino all'interno di un fenomeno totalizzante come un'epidemia. Dunque, perché la cultura non può essere pensata e gestita davvero come una macchina? Una macchina culturale destinata all'intrattenimento di massa come al piacere erudito delle élite, che pubblica giornali e riviste con tirature eccezionali con lo stesso zelo con cui promuove la pubblicazione scientifica. A ben pensarci, quest'ultimo è un campo che non si è affatto "fermato" con la pandemia, ma che anzi ha visto un aumento vertiginoso di articoli accademici, libri e *review* che riviste ed editori hanno accettato e pubblicato in tempi record, con quell'ansia – affatto straordinaria, questa no – di offrire alla comunità scientifica e alla sfera pubblica i propri risultati prima degli altri. Semmai, la pandemia ha esacerbato tutta una serie di pratiche e atteggiamenti già presenti nel contesto accademico, secondo una logica competitiva e aggressiva (*publish or perish*) che solo pochi, rispettivamente ai margini e ai vertici di quel sistema, riescono davvero ad evitare. Questa parte della macchina culturale non ha bisogno di alcuna riaccensione, e occorrerebbe invece chiedersi come fare per rallentarla in sicurezza.

Come valutare l'impatto della produzione culturale accademica sulla nostra società? Tutti gli *h-index,* gli *impact factor* e le classificazioni dell'ANVUR costituiscono certamente parametri utili a quantificare (e qualificare) l'influenza di studi, riviste e ricercatori all'interno del sistema accademico, ma rischiano di diventare riferimenti sterili quando trasposti nella più ampia arena pubblica. Ancora peggio, ogni possibile istanza innovativa o critica di questa produzione scientifica rischia di venire annullata dalla sua incomunicabilità. Parafrasando una riflessione di Bachtin sulle rivoluzioni estetiche, tutte le trasformazioni culturali interne ad un gruppo, per quanto radicali possano apparire, saranno sempre strettamente intellettuali, costruite a tavolino, e poco efficaci (Vološinov 1980: 234). Quel legame organico che caratterizzava l'omonima figura dell'intellettuale descritto da Gramsci (Q12, §1) che gli permetteva di identificarsi con la propria classe dandone al contempo espressione e dignità, sembra oggi quanto mai raro.

Il panorama intellettuale italiano tratteggiato da Faeta ricorda una situazione che, per certi versi, lo stesso Gramsci aveva anticipato nei suoi *Quaderni*: «una disgregazione degli intellettuali in combriccole e sette di "spiriti eletti", disgregazione che appunto dipende dal fatto che […] il mondo culturale è astratto dalle correnti profonde della vita popolare-nazionale, che essa stessa rimane disgregata e senza espressione» (Q8, §145). La perdita di concretezza e di aderenza al contesto, l'inefficacia delle istanze critiche del sapere, il consumismo culturale, sono tutti tratti che Faeta riconosce come caratterizzanti del nostro tempo, un periodo «che inizia indicativamente con la morte dei grandi scrittori del secolo scorso, Pier Paolo Pasolini, Primo e Carlo Levi, Elsa Morante, Italo Calvino» (Faeta 2021).

Rivolgiamoci allora a uno di questi grandi personaggi, per osservare come negli anni Settanta fosse in atto una profonda mutazione del rapporto tra intellettuali, cultura e società. In una splendida intervista condotta da Enzo Biagi, Pier Paolo Pasolini viene interrogato proprio sui compromessi accettati dagli intellettuali italiani:

«Il compromesso si può riassumere in un punto solo: quello di accettare in modo acritico – perché se fosse critico si potrebbe anche ammettere, anzi credo sarebbe inevitabile – l'integrazione.

(Biagi: Ma non l'accetta anche lei?)

Sì, ma in modo critico – come vede, mi ero premunito. Cioè, certo, non posso non accettarla: devo essere un consumista per forza, perché anche io mi devo vestire, devo vivere; non soltanto, devo scrivere o fare dei film

e quindi devo avere degli editori, dei produttori. […] La mia professione consiste nel criticare quella società che in un certo senso mi consente di produrre, in qualche modo» [1].

Quest'ultima frase è forse la definizione più lucida e consapevole di cosa significhi essere un intellettuale all'interno della società contemporanea. Ogni "blando dissenso", come lo definisce Faeta, viene perfettamente tollerato e integrato, diventando parte della cultura borghese e neo-liberista senza mai davvero metterne in crisi i princìpi, ma anzi collaborando per riconfermare lo stato delle cose. Giustamente Faeta si domanda dove sia finita la portata apocalittica della cultura; almeno sulla componente di rinascita, di quella palingenesi che de Martino ci insegna essere (contro)parte di quasi ogni apocalisse, Pasolini si era già espresso nell'intervista del 1971: lui che aveva vissuto gli anni dell'antifascismo e il miraggio della Rivoluzione, lui che era stato testimone del Sessantotto e delle rivendicazioni studentesche, aveva perduto negli anni Settanta ogni speranza. Apocalittico sì, ma disperato, incapace di credere in una possibilità di riscatto per un Paese che aveva scelto la strada del capitalismo borghese, in cui finanche i "suoi" sottoproletari del Meridione si trovavamo irrimediabilmente alterati da questa «trasformazione antropologica» (Pasolini 1990).

La delusione di Pasolini suona per noi come un monito a non idealizzare i nostri "Altri" solo per la loro condizione di marginalità o debolezza, in un maldestro tentativo di mimesi o di ribellione alla propria condizione privilegiata. E tuttavia, anche se problematici o insinceri, simili atteggiamenti ci dicono molto sulla funzione sociale degli intellettuali nella nostra società: «hanno atteggiamento "paternalistico" verso le classi strumentali? o "credono" di esserne una espressione organica? hanno atteggiamento "servile" verso le classi dirigenti o si credono essi stessi dirigenti, parte integrante delle classi dirigenti?» (Q1, §27). Queste differenze illuminano anche gli scarti tra l'auto-rappresentazione degli intellettuali e la loro effettiva dimensione pubblica, definita dalle relazioni che intrattengono all'interno della società. Gramsci notava come, nonostante tutti gli uomini siano intellettuali, non tutti hanno la *funzione* di intellettuali (Q12, §2). A maggior ragione, oggi solo alcuni di questi vengono *legittimati* come intellettuali.

Concentriamoci allora sulle modalità e sui contesti di diffusione della cultura, che sono al tempo stesso (e in modo sempre più forte) anche contesti di legittimazione per coloro che producono cultura. Università, governi, fondazioni private e organizzazioni internazionali sono alcune delle principali "agenzie produttrici di cultura" (Faeta 2021), cui vanno necessariamente aggiunti i mass-media, *social media* in testa. Nella seconda parte di questo intervento cercheremo di analizzare l'influenza precipua di queste agenzie mass-mediatiche nella comunicazione della cultura e del sapere antropologico. Prima però occorre delimitare meglio il nostro soggetto, domandandoci come gli intellettuali possano fare cultura oggi, alla luce di quanto detto e delle riflessioni di Faeta.

È un tema che si pone con particolare forza agli antropologi, costantemente e sistematicamente in relazione con innumerevoli forme di cultura e di umanità: come mediatori tra comunità ed enti pubblici e privati; come promotori di nuove sensibilità ambientali o politiche urbane; come professionisti all'interno delle pratiche di riconoscimento e valorizzazione del patrimonio locale; all'interno di iniziative di ricerca-azione. L'elenco è lungo, ma occorre anzitutto differenziare la comunicazione (o divulgazione) della produzione scientifica dalla costruzione di un sapere al di fuori dell'accademia (Colajanni 2020). Come al solito, la ricerca di campo sta un po' da entrambe le parti; nel corso dell'esperienza etnografica avviene infatti una costante diffusione di conoscenze antropologiche tra il ricercatore e il contesto in cui lavora: un processo spesso accidentale o imprevisto, poco ordinato, eppure capace di contribuire in modo sostanziale non solo alla diffusione dell'antropologia come sapere, ma di specifiche rappresentazioni della disciplina stessa (Colajanni 2020: 11).

Un'altra possibilità, ben distinta da questa disseminazione involontaria ed eterogenea, riguarda l'attività di consulenza o *expertise* all'interno di aziende, enti pubblici o organizzazioni internazionali, su cui recentemente Antonino Colajanni, Lia Giancristofaro e Viviana Sacco sono tornati ad interrogarsi esaminando le attività degli antropologi nelle varie agenzie delle Nazioni Unite (Colajanni, Giancristofaro & Sacco 2020). Fabio Dei insiste nel distinguere questo sapere specialistico, concesso ad attori economicamente o politicamente influenti dietro compenso, dalla conversazione pubblica tra pari, abbandonando rigidità e chiusure corporative (Dei 2007: 8). L'insegnamento nelle scuole rappresenta un grado intermedio, dato che il rapporto tra studente e professore non è (e non può evidentemente essere) tra pari. L'educazione è però il campo dove da più tempo l'antropologia trova espressione fuori dalla ricerca accademica e dall'etnografia. Mentre nel mondo universitario avviene la trasmissione istituzionale del sapere da docenti a studenti, parte dei quali continueranno la loro carriera accademica, nella scuola dell'obbligo l'antropologia assume un ruolo più marcatamente pedagogico ed educativo, utile in un certo senso alla costruzione della cittadinanza.

Faeta richiama esplicitamente questo concetto alla fine del suo intervento: concordiamo con lui sull'importanza di (ri)pensare una cultura antropologica della cittadinanza; occorre però chiedersi quale tipo di cittadinanza. L'occupazione di una palazzina popolare, il cambiamento climatico, le politiche agricole comunitarie, il recupero di borghi abbandonati, sono fenomeni che circoscrivono diversi tipi – meglio, diverse scale – di cittadinanza. Da ultimo, l'attuale pandemia ha mostrato come le dinamiche internazionali possano riflettersi in modo inaspettato e profondo finanche nell'intimità della propria casa, mostrando come non si possa assolutamente più ragionare e agire sulla base di un solo tipo di cittadinanza. Occorre poi saper dialogare con quelle «cosmogonie in cui è difficile, se non impossibile, riconoscersi» (Faeta 2021), e che purtuttavia devono essere incluse nella formazione di questa cultura. Insomma, la costruzione di una nuova forma di cittadinanza passa necessariamente attraverso l'uso pubblico dell'antropologia e la partecipazione degli antropologi all'arena pubblica.

Sugli usi pubblici dell'antropologia e sulla ferocia dei media

Dario Basile è autore della più recente e completa indagine sulla presenza pubblica degli antropologi in Italia, in particolare per quanto riguarda la collaborazione con il giornalismo o la parziale sovrapposizione tra questi due campi (Basile 2020). Anche grazie alla sua prospettiva interna, dovuta alla collaborazione con l'edizione torinese del Corriere della Sera, Basile dà contezza degli interventi antropologici nelle varie testate giornalistiche, indagandone stili e modalità comunicative (Basile 2020: 138-140). È interessante, per esempio, notare il diverso approccio di due studiosi come Adriano Favole e Marino Niola, autori rispettivamente per il *Corriere della Sera* e *Repubblica*:

«Queste differenze vanno, probabilmente, messe in relazione con il tipo di spazio che occupano all'interno dei quotidiani o dei loro supplementi. Marino Niola, che si rivolge a un pubblico di lettori molto ampio, utilizza concetti e termini antropologici per interpretare alcuni aspetti del quotidiano. Adriano Favole, che ha un pubblico di lettori più selezionato (quello di un supplemento culturale), percorre una direttrice contraria» (Basile 2020: 139).

Entrambi gli antropologi sono a loro volta distanti dallo stile e dalle intenzioni di Duccio Canestrini, che presentandosi come "antropologo generico" si occupa espressamente e sistematicamente di divulgazione, attraverso un lavoro di *popolarizzazione* della disciplina (Canestrini 2014; Basile 2020: 134). Tutti questi autori ci mostrano varie sfumature di un "uso pubblico" dell'antropologia, in cui sapere specialistico e sfera pubblica si incontrano e si assemblano (Dei 2007: 6). Sono pochi gli antropologi che vantano questa capacità comunicativa, ed è un vero peccato considerando l'abbondanza di tematiche "affini" nel dibattito pubblico: rapporti con l'alterità, confini tra natura e cultura, flussi migratori, rivendicazioni identitarie – solo per citarne alcuni – sono tutti macro-temi

che ricorrono frequentemente nelle nostre narrazioni sociali, questioni che tuttavia l'antropologia non è riuscita a "presidiare" nonostante i suoi sforzi di elaborazione teorica. Quali sono i motivi dietro questa scarsa presenza ed efficacia? Fabio Dei suggerisce diverse cause, legate sia al contesto sociale italiano sia al contesto disciplinare, solidali fra loro. Da un punto di vista più interno, va considerata la frammentazione e la scarsa coesione della comunità accademica italiana, dovuta non solo alla bassa presenza di antropologi strutturati nelle Università, ma anche alle dinamiche conflittuali tra ricercatori.

La pandemia ha esacerbato ancora di più gli aspetti competitivi e di rivalità per l'accesso ai fondi, ai ruoli di docenza, ai gruppi di ricerca, aspetti che spesso vengono derubricati sbrigativamente come contingenti o non strettamente collegati alla disciplina, e che invece si riflettono in modo cruciale sull'antropologia italiana e, in ultima analisi, sullo sviluppo storico del nostro sapere; sorprende notare come proprio gli antropologi, che così spesso rivendicano una capacità critica come aspetto caratterizzante della propria metodologia (Favole 2019: 148), siano altrettanto spesso miopi o disattenti rispetto a queste dinamiche. Certo, non mancano le eccezioni, analisi penetranti come quella di Berardino Palumbo (2018), e che tuttavia per contrasto rendono ancora più evidente come, nel quotidiano, simili questioni rimangano relegate in una dimensione grigia, di informalità routinaria.

Gli effetti di questa debolezza interna vengono amplificati dalla mancanza di un riconoscimento pubblico dell'antropologia; non nel senso di legittimazione del sapere, ma in quello – probabilmente più grave – che l'antropologia non si sa proprio che cosa sia. Tolti tutti quei fraintendimenti popolari – dinosauri, insetti, razze – quando va bene l'antropologo viene associato a un immaginario fatto di tradizioni, fenomeni paranormali e simili *mirabilia* (Puccini 2006). Un esempio perfetto di questa confusione è il personaggio di Andrea De Sanctis nel film *Smetto quando voglio* (2014), tra i pochissimi antropologi mai apparsi sul grande schermo in Italia. Mentre gli altri protagonisti sono chiaramente definiti attraverso la loro professione (chimica, archeologia, economia, filologia), l'antropologo viene caratterizzato in modo incerto, come qualcuno che possiede una certa capacità di mimetizzarsi socialmente, di "leggere" e "prevedere" il comportamento umano, un esperto sui generis di cui però sfugge la reale competenza. Per quanto isolato, questo riferimento proveniente dalla *pop culture* dice molto sull'immaginario dell'antropologia in Italia.

Un altro aspetto che inibisce la partecipazione degli antropologi nella sfera pubblica, quando pure vengono riconosciuti come esperti, è il timore di compromettersi, di venire strumentalizzati dal dibattito politico (Meloni & Zanotelli 2020), o di finire "stritolati" da un contesto comunicativo assolutizzante e aggressivo (Dei 2007: 11). «Come rappresentare le complessità della comprensione (o della spiegazione, se si preferisce) storiografica attraverso media che richiedono forme espressive eccessivamente semplificate?» (Dei 2007: 7). È chiaro che i mass-media costituiscono molto più che semplici canali comunicativi; essi hanno la capacità di rimodellare la comunicazione, un aspetto che Pasolini aveva già rintracciato nella televisione:

«Secondo me la televisione è più forte di tutto questo e la sua mediazione ho paura che finirà per essere tutto. Il potere vuole che si parli in un dato modo ed è in quel modo che parlano gli operai appena abbandonano il mondo quotidiano, familiare o dialettale in estinzione. In tutto il mondo ciò che viene dall'alto è più forte di ciò che si vuole dal basso, non c'è parola che un operaio pronunci in un intervento che non sia voluta dall'alto; ciò che resta originario nell'operaio è ciò che non è verbale, per esempio la sua fisicità, la sua voce, il suo corpo. La ferocia era terribile e all'antica. I campi di concentramento dell'URSS, le schiavitù nelle democrazie orientali, l'Algeria; questa ferocia all'antica naturalmente permane ma, oltre a questa vecchia ferocia, c'è la nuova ferocia che consiste nei nuovi strumenti del Potere: una ferocia così ambigua, ineffabile; abile, da far sì che ben poco di buono resti in ciò che cade sotto la sua sfera. Lo dico sinceramente: non considero niente di più feroce della banalissima televisione» [2].

Nella celebre distinzione di Eco tra "apocalittici" e "integrati" (1984), Pasolini è senza dubbio parte del primo gruppo, rifiutando totalmente l'integrazione nel media televisivo e l'omologazione che esso comporta. Fortunatamente l'antropologia ha evitato di incagliarsi in una simile dicotomia, riconoscendo anzi il ruolo potenziale dei nuovi media digitali per la ricerca etnografica (Biscaldi & Matera 2019) e per la diffusione del proprio sapere (Ginzburg, Abu-Lughod & Larkin 2002), senza ovviamente mancare di segnalarne gli aspetti più deleteri e ideologici. È fondamentale interrogarsi sugli effetti di senso esercitati dai media sulla comunicazione del sapere scientifico. Ogni enunciazione rappresenta un atto sociale percorso da una certa intenzionalità e filtrato attraverso il medium comunicativo. Come osserva Friedman (2018: 63) «il significato di un'affermazione non sta nella sua intenzionalità, ma negli usi che se ne possono fare»; in altre parole, occorre valutare distintamente l'intenzione e l'efficacia (Colajanni 2020: 8)

Questa differenza influenza per esempio il modo in cui quei "mugugni da salotto" (Faeta 2021) trovano espressione nei *social media*. Si tratta di "agenzie culturali" complesse: Facebook è al tempo stesso un *social network*, un *marketplace*, una app di *dating*, un inserzionista, un servizio di telecomunicazioni e una piattaforma di notizie. La (auto)rappresentazione dei *social media* è scissa tra l'immagine di un contesto d'espressione neutrale e quella di un ambiente fortemente posizionato: il caso più recente riguarda la sospensione degli account dell'ex-presidente statunitense dopo l'assalto al Campidoglio del 6 gennaio. Tuttavia, nonostante questi interventi clamorosi e la più silente rimozione di contenuti problematici, proprio nei *social media* hanno avuto origine e si sono diffuse molte di quelle contro-narrazioni eterodosse, *fake news*, ecc, che invece stentano a diffondersi nei media più "tradizionali" come la televisione.

Torneremo nell'ultima parte su una di queste teorie complottiste, basata sull'origine artificiale del Covid-19 e sulla sua diffusione più o meno accidentale, più o meno intenzionale. Se la ferocia della televisione consisteva nell'omologare ogni linguaggio, nei *social media* la comunicazione si esprime come una «forma irriflessiva di un linguaggio nuovo, quello dell'oralità scritta, che fa della rapidità espressiva e dell'istantaneità della condivisione lo strumento più efficace di persuasione» (Meloni & Zanotelli 2020: 24). Per molti versi i *social media* sembrano un'estensione digitale dei nostri salotti, dove però quei mugugni espressi sottovoce ottengono un'efficacia comunicativa senza precedenti, spesso a scapito delle intenzioni di chi li pronuncia.

Cambiamento climatico, *cancel culture* e miti del Covid

Come adattare gli usi pubblici dell'antropologia a simili contesti comunicativi? Ulf Hannerz propone una soluzione originale: *brandizzare* l'antropologia attraverso il concetto di "diversità" (Hannerz 2010). Parlare di *brand* può sembrare un'inutile adesione alle logiche neo-liberali, ma Hannerz sottolinea come si tratti al contrario di una parola per *pensare con* il mondo in cui viviamo: «Those who feel ill at ease with that term, thinking that in its crassness it sullies their noble scholarly pursuits, can perhaps just as well continue to call it «public image» or even just «identity», but in times of not just neoliberal thought but also of media saturation and short attention spans, it may be that «brand» is a useful root metaphor» (Hannerz 2010: 543). Anche Colajanni e Favole riconoscono il potenziale insito nel concetto di "diversità". Per l'antropologo piemontese, la componente critica dell'antropologia proviene proprio dal suo rivolgersi ad un ampio spettro di umanità (al plurale), e che proprio da questo aspetto si può partire per il posizionamento della disciplina nella dimensione pubblica. Puntare sulla diversità permette di recuperare la capacità storica dell'antropologia di costituirsi come antidoto sociale all'etnocentrismo o ad altri assolutismi (Hannerz 2010: 544).

Tuttavia, sia Hannerz che Favole sottolineano la necessità di smarcarsi dal relativismo culturale, posizione rischiosa e insostenibile tanto quanto le assolutizzazioni che si propone di contraddire. Tenendo a mente tutto ciò, esamineremo brevemente come il concetto di "diversità" possa essere

declinato rispetto a tre questioni presenti nell'attuale dibattito italiano: il cambiamento climatico, la *cancel culture,* e le teorie eterodosse sull'origine del Covid-19. Si tratta certamente di tematiche molto differenti tra loro, accomunate però dall'assenza quasi totale di antropologi nelle narrazioni pubbliche che le riguardano.

Pur essendo immersi nei cambiamenti climatici, stentiamo ad accorgercene. Durante un intervento televisivo su La7 (*Tagada*, 27 febbraio 2020), Marco Aime si è soffermato proprio sulla differente percezione della cittadinanza verso il mutamento del clima e la pandemia Covid, differenza sicuramente dovuta al modo in cui questi due fenomeni coinvolgono il nostro quotidiano, ma anche alla loro diversa risonanza mass-mediatica. Nonostante l'urgenza di affrontare pubblicamente la crisi climatica globale – sempre più evidente nei suoi effetti catastrofici – l'antropologia è pressoché assente nel dibattito sociale. Le cause, secondo Elisabetta Dall'Ò, sono da rintracciarsi nel fatto che gli studi antropologici dedicati ai cambiamenti climatici si muovono in un campo che è ancora emergente, quasi completamente rilegato all'interno dei confini accademici, in cui le scienze umane godono già di ben poco spazio; non bisogna poi dimenticare l'atteggiamento con cui governi ed enti di ricerca considerano e gestiscono i disastri naturali, in cui per l'appunto la dimensione culturale viene spesso sottovalutata, dimenticata o esaminata in modo superficiale (Dall'Ò 2019). Tuttavia il cambiamento climatico è un fenomeno di fronte al quale è necessario prendere posizione, anche quando non si è climatologi o non si appartiene alle "scienze dure". In proposito, Donna Haraway commenta così il posizionamento di Bruno Latour:

«Latour sposa le scienze, non la Scienza. In geopolitica "il punto centrale è capire che i fatti non possono essere delegati a una autorità superiore e unica che scelga *in nostra vece.* Le controversie, per quanto possano essere spurie, non sono una scusa per rimandare la *decisione* su quale parte rappresenti *meglio* il nostro mondo". Latour *si allinea* con i report diffusi dall'Intergovernmental Panel of Climate Change (IPCC); non *si fida* delle sue stime e dei suoi resoconti; è lui a *decidere* cosa è valido e affidabile e cosa no» (Haraway 2019: 66).

Si può certamente discutere nel merito dell'atteggiamento di Latour, ma *Facing Gaia* (Latour 2017) rimane uno splendido esempio di come l'antropologia possa (e debba) confrontarsi con il cambiamento climatico globale. La sfida maggiore è senza dubbio rendere conto di come questo macro-fenomeno globale possa esprimersi localmente in molteplici modi, restituendo queste "diversità" senza arenarsi in nessuno dei due estremi della scala. Il contributo specifico dell'antropologia è dunque quello di "appaesare" la crisi climatica, svolgendo un'operazione simile a quanto fatto storicamente con "l'esotico", cioè riportando fenomeni e categorie distanti in una dimensione più vicina e comprensibile; in questo caso, dando concretezza alle trasformazioni climatiche globali, evidenziando il modo in cui la loro dimensione culturale (emissioni climalteranti, acidificazione degli oceani, concentrazione di plastiche, ecc) si concretizza all'interno di specifici territori e comunità (Bougleux 2017).

La seconda tematica ci riporta al problema della comunicazione, e in particolare a certe forme di iper-normalizzazione del discorso. La *cancel culture* è per certi versi l'esempio di come questioni originate in contesti internazionali, in questo caso statunitensi, vengano recepite in Italia attraverso una parziale (e forzata) sovrapposizione con tematiche domestiche, nello specifico il dibattito sul linguaggio "politicamente corretto". Qualcosa di simile è avvenuto mesi fa con la controversia intorno alla statua di Indro Montanelli, sull'onda delle proteste di *Black Lives Matter*. In particolare, la *cancel culture* consiste nel boicottaggio o nell'ostracizzazione di persone, funzionari pubblici o aziende che si esprimono attraverso un linguaggio discriminatorio, razzista o comunque fortemente offensivo, arrivando fino alla cancellazione dai *social media* o al licenziamento. È importante sottolineare come la *cancel culture* non costituisca affatto un fenomeno sociale, dato che nessuno dei *casus belli* così spesso citati è il risultato di simili intenti di "cancellazione" (Aa.Vv. 2020b). Si tratta piuttosto di una rappresentazione sociale – amplificata dai mass-media – di quello che una parte della società

statunitense considera come un atteggiamento culturale emergente. Questa particolare rappresentazione ha ottenuto una forte legittimazione nell'immaginario pubblico con una lettera pubblicata su *Harper's Magazine* e firmata da numerosi intellettuali di spicco, tra cui Noam Chomsky e Salman Rushdie (Aa.Vv. 2020a). Tuttavia, il guaio degli intellettuali che vogliono parlare di cultura è che:

«[…] tendiamo sempre a identificare la "cultura" con la nostra cultura: quindi la morale con la nostra morale e l'ideologia con la nostra ideologia. Questo significa: 1) che non usiamo la parola "cultura" nel senso scientifico, 2) che esprimiamo, con questo, un certo insopprimibile razzismo verso coloro che vivono, per l'appunto, un'altra cultura» (Pasolini 1990: 56).

Se infatti è abbastanza chiaro a cosa si riferisca il termine *cancel*, la seconda parte della parola rimane piuttosto fumosa e problematica. Dimostra non solo l'uso scorretto e ambiguo di un termine cardine per l'antropologia, ma come questa disciplina eserciti ben poca "autorità" sulla propria terminologia; non sorprende, allora, che Hannerz sottolinei la debolezza del concetto di cultura, preferendo "diversità" come marchio distintivo (Hannerz 2010: 546). Se con *cancel culture* ci si riferisce per lo più a singoli casi, in che modo simili episodi circoscritti sono espressione di una cultura? È chiaro che questo termine viene usato per riferirsi ad un generico atteggiamento collettivo, rendendo così superfluo domandarsi da dove esso nasca, quali siano le ragioni dietro simili episodi, in altre parole banalizzando una questione complessa con un'etichetta mediatica *prêt-à-porter*. Un utilizzo altrettanto superficiale e strumentale avviene anche nei cosiddetti discorsi d'odio (*hate speech*), in cui il concetto "relativizzato" di cultura viene cooptato per legittimare discorsi e pratiche discriminatorie o razziste, spesso in modo funzionale all'ottenimento di consenso politico (Meloni & Zanotelli 2020).

Nonostante l'impossibilità di trasposizioni nette della *cancel culture* con il politicamente corretto, quest'ultimo fenomeno rimane importante per le sue ripercussioni sulla comunicazione odierna, e dunque sugli usi pubblici dell'antropologia. Il politicamente corretto opera una iper-normalizzazione del linguaggio, limitandolo a «ciò che non può essere vero, perché è semplicemente troppo terribile o malvagio, e ciò che deve essere vero perché è così meraviglioso e buono, e tanto il terribile che il meraviglioso sono opportunamente autoevidenti» (Friedman 2018: 57). Si tratta chiaramente di un utilizzo politico della morale, in cui la differenza tra descrittivo (ciò che è) e prescrittivo (ciò che dovrebbe essere) viene appiattita. Ogni contesto comunicativo viene perciò caratterizzato da una precisa interpretazione morale, all'interno della quale ogni interlocutore "politicamente corretto" deve fare attenzione a quello che dice, avendo già introiettato tutta una serie di giudizi morali. Una delle sfide maggiori per gli antropologi è senza dubbio evitare un simile livellamento del linguaggio, che comporterebbe una rinuncia a comunicare la "diversità" – intesa qui come complessità – insita nei fenomeni sociali. Ciò diventa ancora più difficile nei *social media*, che tanta parte hanno avuto nella creazione della *cancel culture* e nella sua diffusione nell'immaginario globale.

Un processo analogo ha riguardato anche la nascita di diverse teorie eterodosse sul Covid-19, diventate presto popolari proprio grazie ai *social media*. Un affascinante studio di Bruns, Harrington e Hurcomb (2020) ha permesso di mappare il diffondersi di diverse teorie del complotto su Facebook partendo da pochi *rumors* legati al Coronavirus. È proprio da queste speculazioni che, molto spesso, prendono forma *fake news* e contro-narrazioni; infatti, per quanto cerchino di presentarsi in modo compatto e coerente, ogni narrazione istituzionale è inevitabilmente percorsa da ambiguità e vuoti, che spesso vengono colmati attraverso indiscrezioni, ipotesi o fantasie più o meno articolate. Da poche settimane assistiamo ad un ritorno di fiamma dell'origine in laboratorio del Covid-19, dovuta a certe affermazioni di Anthony Fauci, immunologo volto pubblico della sanità statunitense, enfatizzate dall'estrapolazione di alcuni scambi di mail diffusi dal *Washington Post*. All'apparente "tradimento" di Fauci, sostenitore accanito della naturalità del Covid-19, si aggiungono inoltre le

accuse dell'ex-consulente del governo statunitense David Asher, che sotto l'amministrazione Trump si occupò di stabilire le possibili origini del virus. Secondo Asher, solo la creazione in laboratorio permetterebbe di spiegare certe irregolarità nel genoma del virus.

Anche in Italia non ci siamo fatti mancare la "nostra" teoria del complotto, basata su un servizio Rai del novembre 2015 riguardante il lavoro di alcuni ricercatori di Wuhan sull'ingegnerizzazione di una variante del Coronavirus rintracciata nei pipistrelli. La notizia si è diffusa tramite *social media* il 25 marzo 2020 grazie ad un *post* del senatore Matteo Salvini, subito smentito a stretto giro (su Twitter) dal virologo Roberto Burioni. Come il servizio Rai, anche le recenti affermazioni di Fauci sono state velocemente ritrasmesse dalle agenzie di stampa, tanto che il 25 maggio la maggior parte dei quotidiani italiani pubblicava titoli come: "La teoria del coronavirus creato in laboratorio e le affermazioni di Fauci", "Bomba di Fauci sull'origine del virus", "Wuhan, coronavirus creato in laboratorio?", "Biden riapre l'inchiesta sull'origine in laboratorio del Covid". L'immagine pubblica di Fauci diventa – certo contro le intenzioni dell'immunologo – una potente cassa di risonanza, che oltre a indebolire le narrazioni ufficiali alimenterà indirettamente nuove teorie eterodosse.

Per quel che concerne l'antropologia, a prescindere da come si evolverà il dibattito nella comunità scientifica possiamo notare che lo scontro tra "fazioni" sulla genesi del Covid-19 ricalca l'opposizione tra natura e cultura, tra un'origine assolutamente naturale e casuale del patogeno e una fuoriuscita più o meno accidentale di un virus ingegnerizzato. Tutta questa enfasi sulle origini, se da un lato obbedisce chiaramente a esigenze mediche, geopolitiche e simboliche, dall'altro ha l'effetto di silenziare le molteplici relazioni sociali che legano esseri umani e non-umani, di cui la pandemia costituisce una delle tante frizioni. Come osserva Frédéric Keck in conclusione del suo volume: «The ecology of infectious diseases has showed that viruses are not intentional entities aiming at killing humans, but signs that the equilibrium between species in an ecosystem has been disrupted» (Keck 2020: 178). La sua recentissima *key lecture* all'ottavo convegno di Etnografia e Ricerca Qualitativa (giugno 2021) si è concentrata proprio sull'inclusione degli attori non-umani nell'anticipazione delle pandemie. L'intervento di Keck potrebbe rientrare a pieno titolo nella raccolta inaugurata da Fabio Dei a pochi mesi dallo scoppio dell'epidemia in Italia (Dei 2020). Le decine di contributi di antropologi (e non solo) ospitati sulle pagine di *FareAntropologia* sono una testimonianza della capacità di questa disciplina di inserirsi nel dibattito pubblico su questioni di attualità, in modo puntuale e competente.

In conclusione, se per Gramsci l'organicità degli intellettuali risiedeva nella loro capacità di corrispondere ad una data classe sociale, con il compito di riorganizzare la cultura, oggi gli antropologi possono agire nei confronti della società tenendo insieme organicamente la pluralità del proprio sapere, contribuendo a elaborare nuove forme di cittadinanza attraverso un appaesamento delle diversità. Gli usi pubblici dell'antropologia sono più che mai necessari, non solo per disseminare conoscenza, ma per stabilire una comunicazione efficace con scienziati, comunità e cittadini fuori dal sistema accademico: «attraverso un dialogo ispirato, si può produrre qualcosa di nuovo che includa e faccia sentire inclusi» (Faeta 2021).

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Note

[1] Intervista di Enzo Biagi a Pier Paolo Pasolini, durante il programma "Terza B facciamo l'appello" (1971). Filmato completo disponibile su Youtube: https://www.youtube.com/watch?v=1svqr4PG6uM

[2] Brano tratto dal film *La voce di Pasolini* (2006) regia di Mario Sesti e Matteo Cerami.

Riferimenti bibliografici

Aa.Vv., 2020a, "A Letter on Justice and Open Debate", *Harper's Magazine*, 7 luglio 2020, https://harpers.org/a-letter-on-justice-and-open-debate/ [controllato il 31/05/2021].

Aa.Vv., 2020b, "A more specific Letter on Justice and Open Debate", *The Objective,* 10 luglio 2020, https://www.objectivejournalism.org/p/a-more-specific-letter-on-justice [controllato il 31/05/2021].

Basile, Dario, 2020, "Buona da raccontare. Considerazioni su antropologia e giornalismo", *L'Uomo* 10(2): 129-154.

Biscaldi, Angela, Matera, Vincenzo, 2019, *Antropologia dei social media. Comunicare nel mondo globale*, Roma: Carocci.

Bougleux, Elena, 2015, "Incertezza e cambiamento climatico nell'era dell'Antropocene", *EtnoAntropologia* 5 (1): 79-93.

Bruns, Axel, Harrington, Stephen, Hurcombe, Edward, 2020, "'Corona? 5G? or both?': the dynamics of COVID-19/5G conspiracy theories on Facebook", *Media International Australia* 177(1): 12-29.

Canestrini, Duccio, 2014, *Antropop. La tribù globale*, Torino: Bollati Boringhieri.

Colajanni, Antonino, 2020, "Osservazioni sulla comunicazione del sapere dell'antropologia al di fuori dell'accademia", *Antropologia Pubblica* 6(1): 3-17.

Colajanni, Antonino, Giancristofaro, Lia, Sacco, Viviana, 2020, *Le Nazioni Unite e l'antropologia. La dimensione culturale nei programmi dell'UNESCO, della Banca Mondiale, della FAO e dell'IFAD*, Roma: CISU.

Dall'Ò, Elisabetta, 2019, "Antropologia dei (e nei) cambiamenti climatici", *Il lavoro culturale* 25 settembrw 2019, https://www.lavoroculturale.org/antropologia-cambiamenti-climatici/elisabetta-dall-o/2019/ [controllato il 31/05/2021].

Dei, Fabio, 2007, "Per un uso pubblico dell'antropologia", *Sociologica* 2: 1-15.

Dei, Fabio, 2020, "L'antropologia e il contagio da coronavirus – spunti per un dibattito", *FareAntropologia*, 15 marzo 2020, https://fareantropologia.cfs.unipi.it/notizie/2020/03/1421/ [controllato il 31/05/2021].

Eco, Umberto, 1964, *Apocalittici e integrati: comunicazioni di massa e teorie della cultura di massa*, Milano: Bompiani.

Faeta, Francesco, 2021, "Appunti per non ricominciare. La cultura", *Dialoghi Mediterranei* 47, gennaio 2021, http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/appunti-per-non-ricominciare-la-cultura/ [controllato il 31/05/2021].

Favole, Adriano, 2019, "Come comunicano gli antropologi. A proposito dello strabismo della DEA", *ANUAC* 8(1): 145-151.

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

Ginzburg, F. D., Abu-Lughod, L., Larkin, B. (ed.), 2002, *Media Worlds. Anthropology on the New Terrain*, Berkeley, University of California Press.

Gramsci, Antonio, 1977, *Quaderni del carcere* (4 voll.), Torino: Einaudi.

Hannerz, Ulf, 2010, “Diversity is our business”, *American Anthropologist* 112(4): 539-551.

Haraway, Donna, 2019, *Chtulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, Roma: Nero.

Keck, Frédéric, 2020, *Avian Reservoirs. Virus Hunters and Birdwatchers in Chinese Sentinel Posts*, Durham: Duke University Press.

Latour, Bruno, 2017, *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*, Cambridge: Polity Press.

Meloni, Pietro, Zanotelli, Francesco, 2020, “Contrastare l’odio. L’uso dell’antropologia nella comunicazione pubblica tra sentimenti, populismo e impegno politico. Un’introduzione”, *Antropologia Pubblica* 6(1): 21-40.

Palumbo, Berardino, 2018, *Lo strabismo della dea. Antropologia, accademia e società in Italia*, Palermo: Edizioni del Museo Pasqualino.

Pasolini, Pier Paolo, 1990, *Scritti corsari*, Milano, Garzanti.

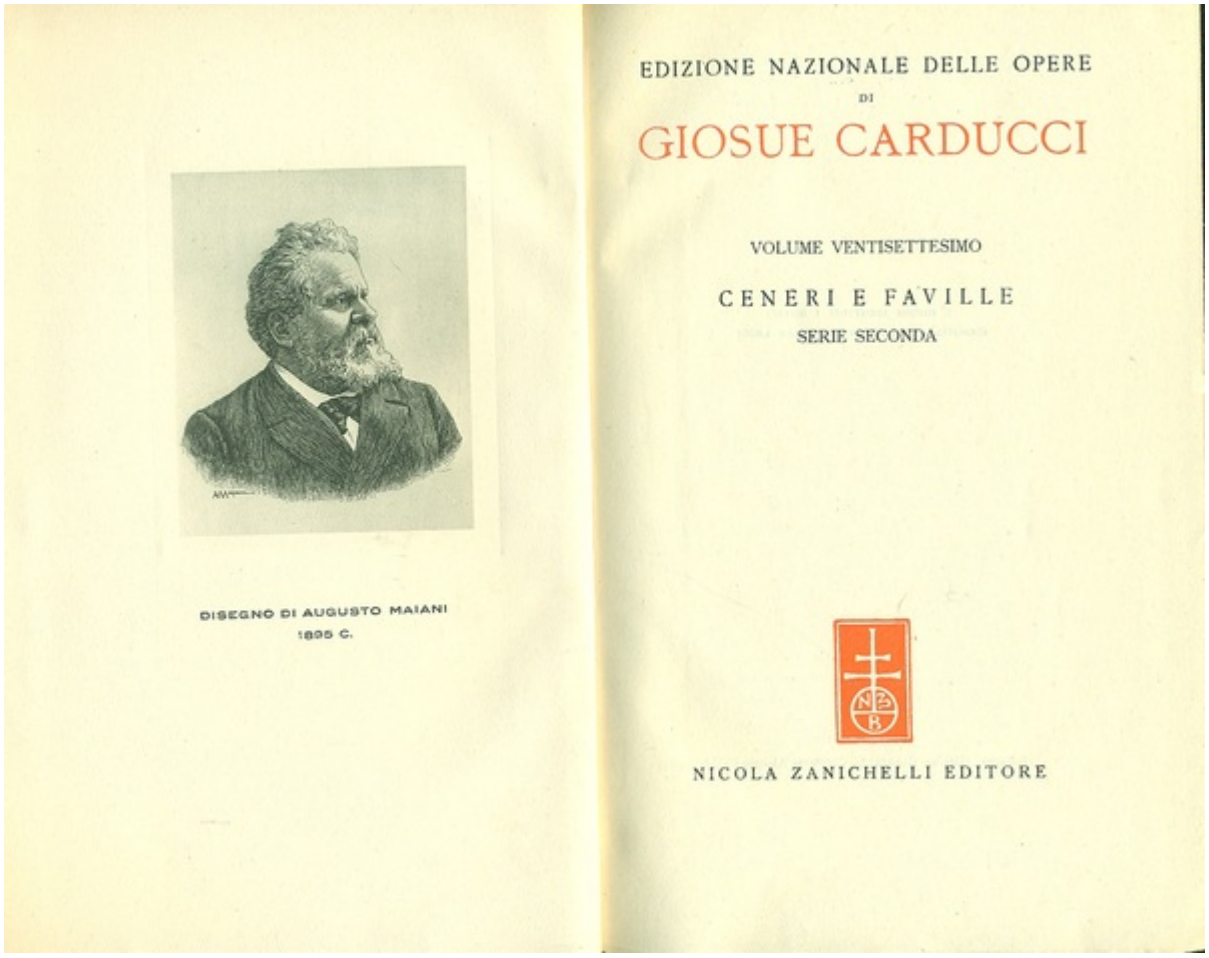
Puccini, Sandra, 2006, “Non ci occupiamo solo di magia, di guaritori o di UFO”, *L’indice* 9: 31.

Vološinov, Valentin N., 1980, *Il linguaggio come pratica sociale*, Bari: Dedalo.

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.

Due spigolature: Carducci, Marinetti e l'integrità dell'italiano



per l'italiano

di *Ugo Iannazzi*

Sfogliando l'*Edizione Nazionale delle opere di Giosuè Carducci* (vol. VIII, *Ceneri e Faville*, serie terza, Nicola Zanichelli Editore, Officine Grafiche A. Cacciari, Bologna 1938), ho trovato a p. 308 la seguente breve richiesta, che il poeta delle *Odi barbare* indirizzava al Comitato degli studenti dell'Università di Bologna:

«Non *conferenze*, francesismo.

Fatemi il piacere di dire agli amici del *Carlino* che non vogliano più chiamar *Conferenza* ciò che dirò il 12 prossimo. *Conferenze* io le lascio fare agli abati e ai professori francesi. Io italiano faccio *discorsi*; come facevano e dicevano i miei padri, Nicolò Machiavelli e Francesco Guicciardini» [1].

La frase è detta con il sussiego e con la gravità un po' altezzosa dell'insigne cattedratico dell'Università bolognese. E al poeta andrebbe fatto anche un rilievo letterario per l'eccessivo zelo: il vocabolo *conferenza* era sì un termine molto usato dai francesi, ma non è un vero e proprio forestierismo, perché proviene etimologicamente dal comune vocabolo tardolatino, *conferentia*, derivante da *conferre* (*cum* e *ferre*) = portare insieme, vedi *conferire*.

Ma il concetto è significativo: a) già all'epoca i redattori di un giornale, il *Resto del Carlino*, tendevano a usare un ampio ventaglio terminologico; b) un importante letterato dell'Ottocento, la cui cultura trovava radici nei grandi autori rinascimentali Machiavelli e Guicciardini, decideva con energia di astenersi dall'usare un vocabolo di cui si riempivano la bocca soprattutto i francesi. L'italiano aveva il legittimo vocabolo "discorsi" che assolveva la sua regolare funzione e Carducci volle sempre chiamare così le sue prolusioni all'avvio degli anni accademici dell'Università.

Come si vede, i letterati di 150 anni fa avevano ben chiaro il concetto di mantenere puro l'italiano dall'invasione di lemmi stranieri e di battersi per la difesa della lingua italiana, idioma nobilitato dai contributi culturali di grandissimi ingegni, ma pur sempre una lingua fragile, ancora poco diffusa tra la gran parte delle classi sociali italiane, e meritevole di sostegno.

Oggi la lingua italiana di base è sufficientemente diffusa, ma la stiamo inavvertitamente perdendo, perché moltissimi intellettuali (o presunti tali), comunicatori, pubblicitari e politici italiani non mostrano più l'antica intransigenza carducciana, anzi si cimentano, forse per innato esibizionismo, nel riempire i loro discorsi, i loro romanzi, loro articoli di stampa, i loro interventi televisivi di molte frasi "itanglesi", spesso inutili, fuori luogo e non di rado linguisticamente imperfette. Il periodo della pandemia ha mostrato incontrovertibilmente questa realtà.

Mi è, poi, capitato di leggere il libro di Filippo Tommaso Marinetti, *Collaudi futuristi*, a cura di Glauco Viazzi, Guida Editori, Napoli, [1977]. Premetto che il fondatore del Futurismo fu, insieme con Gabriele D'Annunzio, un prolifico e fantasioso creatore di parole nuove e già, quando doveva curare con un suo testo la presentazione-lancio di opere "futuriste" di scrittori, di poeti, di pittori, di musicisti, di teatranti, i suoi contributi critici amava chiamarli con un curioso neologismo: *"collaudi"*.

Alle pagg. 201-202 del citato volume, presentando il saggio di Adelmo Cicogna [2], *Autarchia della lingua, contributo ideale e pratico alla santa battaglia e prontuario delle parole straniere da sostituire con le corrispondenti italiane esistenti, prefazione-collaudo di F.T. Marinetti*, Roma, Edizione dell'autore, 1940 (Roma, Scuola tip. Don Luigi Guanella), Marinetti così titola e sviluppa:

«Autarchia della lingua» di Adelmo Cicogna.

Il Primo problema autarchico è l'italianità della lingua.

È santa perciò la campagna diretta all'*integrità* assoluta della lingua italiana.

Intransigenza senza la minima concessione: questo ci vuole.

La questione dell'italianità della lingua nostra è di grande importanza per noi tutti.

Deve smettersi l'uso di parole straniere.

Le ragioni che ci portano a questa affermazione sono le stesse che ci fanno combattere ogni forma di esterofilia, ogni introduzione presso di noi di modi di fare e di dire esotici.

Questo è il concetto.

Non basta arginare l'introduzione di parole straniere nella nostra lingua.

Bisogna espellere quelle che già sono entrate nell'uso: sostituirle e applicare con energia questa sostituzione.

Senza il minimo disprezzo per le altre lingue, vogliamo togliere dalla lingua italiana tutte le parole straniere.

Bisogna senza dubbio *italianizzare* là dove ciò è particolarmente opportuno, ma più ancora bisogna creare la *parola nuova*, o l'*espressione di più parole*, inventarla, traendola dalle infinite possibilità della nostra lingua: seguire di questa nostra lingua bellissima i suoi naturali sviluppi, farla sempre più *completa* e *moderna*.

Credo indiscutibile ormai si debba usare la parola 'volantista' invece della parola '*chauffeur*'; e così la parola 'pieghettato' invece della parola '*plissé*' e la parola 'veste e giacca' invece della parola '*tailleur*'… Quanto alla parola '*bar*' deve essere sostituita dall'espressione 'qui si beve' o (perché no) più brevemente dalla semplice parola 'ber'.

Per esempio, la parola 'capannone' deve essere usata invece della parola '*hangar*', dato che questo vocabolo francese significa tettoia su pilastri, ed è quindi inadatta ad esprimere il bisogno di riparare e chiudere l'aeroplano. E poi 'marrone candito' deve sostituire '*marronglacé*' e 'parabrezza' va ormai usato invece di '*parebrise*' come l'espressione 'far soffitto' invece di quella francese '*plafond*' ecc. ecc.

Innanzi tutto dunque come anche il Cicogna giustamente pretende, imponiamo squadristicamente la abolizione immediata dei molti vocaboli che vengono usati ancora ostinatamente nella forma straniera, mentre vi è in italiano una parola equivalente che spesso rende con maggiore esattezza il significato.

L'opera del Cicogna mentre da un lato illustra con una accurata sintesi storica l'evoluzione della lingua nostra, dal suo nascere ai giorni nostri, dall'altra con franco stile polemico convince alla sostituzione degli esotismi, elencandone a parte anche un rilevante numero: termini vari di uso comune, termini della moda, marinareschi, termini automobilistici, aeronautici, sportivi.

Per la maniera con la quale il problema è stato impostato e svolto, la pubblicazione del Cicogna costituisce davvero un efficace contributo ideale e pratico alla santa battaglia dell'autarchia della Lingua ed è pertanto che gli auguriamo la più comprensiva e vasta diffusione».

Senza attardarci sulla complessa figura di Filippo Tommaso Marinetti, creatore della più importante corrente artistica moderna italiana, insieme e al pari di D'Annunzio, "interventista", "antipacifista", "guerrafondaio", "intemperante", "sobillatore", si può dire che oggi un qualsiasi Stato moderno li considererebbe facilmente dei terroristi, ma sono stati sicuramente amanti della lingua italiana.

Marinetti è una figura da tutti ben conosciuta. Fondò, tra l'altro, a Milano l'Associazione per la guardia al Brennero e nel relativo decalogo inserì i seguenti punti:

5. La lingua italiana è la più bella del mondo.

7. I paesaggi italiani sono i più belli del mondo. Per comprendere la bellezza di un paesaggio italiano, occorrono occhi italiani, cioè occhi geniali.

Come D'Annunzio, anche lui nel "collaudo" riferito al Cicogna, ammanta di sacralità gli obiettivi, che gli stanno a cuore e definisce due volte «santa, la battaglia per l'autarchia della lingua».

Da ciò viene spontanea la domanda: Se allora protestava, turbato dall'ingresso di una piccola quantità di vocaboli francesi nella nostra lingua, chissà come avrebbe reagito davanti all'attuale straripante invasione di termini inglesi?

Tralasciando di considerare tutte le parole in puro stile fascista (autarchia, autarchico, esterofilia, squadristicamente), si nota in lui, comunque, la forte volontà di *essere fabbri*, cioè costruttori della propria lingua, con «inventarla, traendola dalle infinite possibilità» che offre e «seguire di questa nostra lingua bellissima i suoi naturali sviluppi, farla sempre più completa e moderna».

Il concetto chiarissimo dell'«integrità assoluta della lingua italiana», tenuta lontana da "esotismi" spuri, non deve poi meravigliare, se pensiamo all'integrità della lingua francese, o spagnola, o rumena, che altri idiomi neolatini cercano di conservare con maggior vigore e successo di noi italiani.

E pensiamo anche all'orgoglio smisurato della gran parte degli inglesi per la loro lingua, alla quale spesso rifiutano di accompagnare, in tema di bilinguismo, qualunque altro idioma, pur oggi sufficientemente diffuso nel mondo. Quindi, può essere consentito in tempi globalizzati l'uso dell'inglese come mezzo espressivo di necessità, ma mai come lingua usata per decretare la lenta sparizione dell'italiano.

La cosa, poi, che oggi maggiormente meraviglia e disturba è la passione degli italiani a essere creativamente attivi nell'inventare neologismi, non più con i nostri vocaboli, ma usando, e talora a sproposito, sempre più termini albionici.

La terza spigolatura si riferisce ad un editoriale apparso poche settimane fa sulla stampa. Nel supplemento "D" del quotidiano *la Repubblica* del 22 maggio 2021 a p. 9 è comparso un editoriale della brava e moderna direttrice, la giornalista Valeria Palermi, intitolato "L'italiano? *Lost in translation!*" in cui scrive:

«Succede anche a voi di sicuro. A me, sempre più spesso. Incontro persone con cui faccio quelle che dovrebbero essere normali conversazioni di lavoro e a un certo punto vengo ipnotizzata da *un flusso* di parole inglesi. Pseudo. [...]

Però non ne posso più di gente che infarcisce l'italiano con parole inglesi rimasticate *(re-chewed?)*. Un signore perbene ieri è venuto a parlarmi della sua azienda e mi ha rovesciato addosso *top down rate, safety visual,* ovviamente *diversity, talent development, tools, step* e *skills.* Io intanto pensavo, "Ma tu davvero stasera torni a casa e dici a tua moglie che hai sviluppato nuove *skills* che ti avvicinano al tuo *career goal?"*. E lei non ti lascia? *Doesn't she dump you?* Una collega, pure lei molto perbene, mi parla di come cambiano i femminili. Ogni due per tre spara *"advocacy",* ma le piace tanto anche *"awareness"*. Per quello non ci legge più nessuno, concludo.

Question is: perché non riuscite a dire le cose in italiano? Non è che i concetti siano poi così complessi, dai. Si è tanto criticato la messa in latino, ma lì l'uso di una lingua non compresa dai più quantomeno poteva voler creare il senso del sacro. Nei discorsi di tutti i giorni, questo inglese, mai parlato dagli inglesi, serve forse a camuffare l'inconsistenza del tutto?

Rovescia gli occhi al cielo, il mio prof. di francese. Gli ho chiesto "Come si dice in francese *lockdown*?", lui sibila *"confinement",* poi sbotta, "Perché voi italiani non dite chiusura?". *Pourquoi* chissà. Ma voi provate a dire a un francese *"compiutèr",* e vedete che succede: finché non vi viene in mente *"ordinateur"*, restano lì con la faccia *malmosteuse.*

L'altro giorno sono capitata su una trasmissione in cui una ragazza per motivi misteriosi si mette nell'imbarazzante situazione di dover scegliere tra 4 o 5 ragazzotti il compagno della sua vita, o forse di qualche settimana. Sono tutti a disagio, credo si sentano un po' scemi. Comunque lei fa loro un test, in sostanza gli dice: "Ma secondo te io perché dovrei scegliere te?". E uno le ha risposto, "Perché io sono *unconventional"*. E lei lo ha scelto. E io ho spento»..

Non si può non essere d'accordo con lei, sul fatto che gli italiani, e più precisamente la parte più stupida di essi, per non essere "convenzionali" stanno sempre più sperperando la lingua nativa, infarcendola di forestierismi inglesi inutili, superflui, infestanti. Lei addirittura chiama tali termini parole "pseudo" inglesi.

Però viene da pensare: Perché nel periodico "D", che ha raggiunto con successo i 25 anni di età, che viene letto dalle donne e dagli uomini e si onora della prestigiosa firma del filosofo, psicologo e psicanalista Umberto Galimberti, compaiano così tante inserzioni pubblicitarie con "strilli" in inglese, e i tanti titoli delle rubriche in inglese, e articoli in qualche caso abbondantemente infarciti di forestierismi albionici?

Se lo spirito della direttrice Palermi è rivolto a difendere la nostra preziosa lingua italiana, deve cortesemente dimostrarlo, e noi ne saremmo lieti, bonificando la sua rivista dall'esondazione di termini inglesi superflui. Altrimenti la sua indignazione è solo un puro atto di forma e non di sostanza.

Dialoghi Mediterranei, n. 50 luglio 2021

Note

[1] cfr. *VIII Centenario dell'Università di Bologna*: *Album ricordo*, [a cura del] Comitato degli studenti, Bologna, premiato Stab. tip. succ. Monti, 1888, 21 pp.

[2] Questo volume è stato anche, successivamente, ripubblicato con il titolo: Adelmo Cicogna, *In difesa del patrimonio più caro di un popolo, la propria lingua: sintesi storica dal volgare ai giorni nostri…* [Roma], Virtus, 1968, 48 pp.

"Contro l'invasione dell'inglese superfluo"

Strilli, grida, motti di resistenza

Seconda parte

41. Chi studia etologia conosce i comportamenti ingannevoli e sleali del cuculo: depone un solo uovo nel nido di circa 40 specie diverse di passeracei. Quando schiude, il nidiaceo clandestino ha comportamenti fortemente opportunisti. Appena nato, con gli occhi ancora chiusi, fa cadere dal nido le uova o i pulcini dei legittimi abitanti e si fa nutrire a sbafo. L'inglese si comporta come il cuculo. Depone nel nido altrui in un momento di disattenzione e ne diventa, a poco, a poco, signore e unico sfruttatore!

42. Il bilinguismo può essere praticato bene, solo se la lingua madre e una lingua acquisita viaggiano in parallelo e svolgono il loro ruolo in un vicendevole rispetto. Se per mano improvvida il convoglio ferroviario B (la lingua inglese) viene immesso sul binario a senso unico, dove viaggia il convoglio A (lingua italiana), B diventerà locomotiva ed A scadrà a vagone!

43. Il presidente Draghi negli anni passati ha usato l'inglese esclusivamente per comunicare e ha usato l'italiano come baluardo mentale per difendere gli interessi della Nazione e della nostra cultura.

44. L'italiano è prezioso. L'inglese, purtroppo, è "potente" e sta diventando "prepotente", non per impresa albionica, ma solo per colpa di alcuni italiani, che facilmente si lasciano sedurre.

45. L'idioma italiano, nato nel Mediterraneo, è storicamente una lingua concava, che accoglie. Attenzione: l'inglese è, invece, una lingua non imposta, convessa, che occupa, colonizza e possiede.

46. L'italiano, prima di diventare lingua nazionale, ha faticato molti secoli per affermarsi e tanti connazionali si sono battuti e sacrificati per realizzare l'unificazione linguistica.

47. L'umanità ha bisogno della cultura italiana, che va valorizzata e non svalutata e fatta estinguere.

48. La cultura italiana non deve essere soffocata dall'inglese, ritenuto da alcuni sciocchi "sempre indispensabile", mentre nella realtà si constata che è, sempre più spesso, superfluo.

49. La lingua imparata dai familiari in tenera età è un valore affettivo primario, che dura tutta la vita e un valore collettivo per tutti gli italiani. Basterebbe ricordare il dolore di nostri emigrati all'estero, quando non trovavano connazionali con cui parlare. Tradire, senza necessità, la lingua e il dialetto domestico, imparati nell'infanzia, è un atto contro natura, simile al matricidio o al parricidio. Solo i provinciali, gli snob, i presuntuosi prediligono l'uso dell'inglese, anche quando non serve.

50. La lingua italiana è poesia, teatro, letteratura, scienza, storia e tradizione di popolo. Queste attività perdono valore, se slegate dalla lingua; l'inglese deve solo essere uno strumento conoscitivo d'uso.

51. La lingua italiana va difesa come fine. L'inglese va usato con parsimonia e solo come mezzo.

52. Lingua italiana, Bandiera e Fiamme tricolori sono i grandi simboli dell'italianità. Due di essi sono considerati "sacri". Perché la lingua è, invece, considerata un accessorio, un fronzolo, un gingillo, un orpello, una cianfrusaglia inessenziale, che si può tranquillamente umiliare e mandare in malora?

53. L'uso strumentale nella pubblicità, anche di una sola parola di inglese, superflua, mi convince che con ammiccamenti, atteggiamenti ambigui, sotterfugi opportunisti, si tenta di ammaliare il cliente ingenuo con una falsa seduzione… La penetrazione dell'inglese è partita nelle pubblicità con piccoli passi, poche parole, che nel tempo sono diventate frasi a caratteri cubitali.

54. Meglio utilizzare l'italiano, di cui conosciamo un'infinità di sfumature, etimologie, sinonimie.

55. Mi sono caduti gli occhi sulle pubblicità del marchio BMW di alcuni modelli di auto, i cui nomi sono stati volutamente inglesizzati: The 1, The x1 e The ix3. C'è anche la pubblicità di un orologio di Cartier, il cui nome è francesizzato col piccolissimo inserimento di una preposizione semplice: Pasha de Cartier. Attenzione, i forestierismi penetrano anche con l'ingresso di semplici e innocui articoli, o preposizioni.

56. Molte sono le Nazioni che usano l'inglese come mezzo espressivo di scambio: mai lo elevano a succedaneo e rimangono sempre gelose della propria lingua, che viene attivamente difesa.

57. Molti sono sostenitori del bilinguismo. Questo può essere accettato se la seconda lingua rimanga nella cassetta degli attrezzi, da portare con noi, e non diventi, invece, un abito da passeggio o da cerimonia.

58. Nel campo del gusto, sappiamo che prodotti locali e territorialità stanno avendo sempre più successo. Lo dimostrano anche alcune pubblicità di Mc Donald, che, fatte talora in perfetta lingua italiana, lodano materie prime e tecniche lavorative italiane. Come volpi del commercio, hanno capito che è cosa buona parlare chiaro e, quanto più possibile, rispettare la nostra lingua.

59. Nella mente di alcuni nostri connazionali (pubblicitari, politici ecc.) alberga un concetto impossibile da sradicare, quello di essere profondamente afflitti da un grave complesso di inferiorità. Forse per sfuggirlo, sono costretti a mimetizzarsi sotto le rassicuranti spoglie linguistiche di cittadini extraeuropei (inglesi) o extracontinentali (statunitensi)?

60. Non bisogna permettere che connazionali (politici, pubblicitari, personaggi della comunicazione) insensibili, o superficiali, spesso anche privi di vera cultura, o attratti da miraggi modaioli e di vantaggio economico, distruggano nel corso di un breve lasso di anni la concretezza di una lingua che è patrimonio basilare e secolare della nostra comunità nazionale e del mondo intero.

61. Non c'è peggior masochista di chi, senza motivo, depone la propria lingua e ne abbraccia una spuria. Costui è anche sadico, perché, quando usa, senza necessità, vocaboli estranei, uccide i vocaboli della lingua natia.

62. Non è una scusa valida, il fatto che l'inglese abbia vocaboli brevi. Non sempre è così e, comunque, la brevità non costituisce un requisito di primaria importanza.

63. Non riesco a condividere la notazione della brevità dell'inglese. Traslando il discorso, non è per la sua frugalità che il popolo pigmeo abbia più diritti di altri popoli.

64. Non sono un esibizionista: uso qualche vocabolo inglese, solo in caso di vera necessità.

65. Oggi molti italiani desiderano essere considerati figli adottivi dei grandi marchi internazionali di beni e servizi, che non veri nipoti e pronipoti dei nostri grandi italici geni.66. Parlare inglese, dicono, favorisce gli affari; distrugge, però, la nostra cultura, danneggia l'aria che respiriamo e, nel lungo termine, deprimerà e affosserà la nostra economia.

67. Per scelta personale, evito di acquistare prodotti in Italia reclamizzati in lingua inglese. Preferisco prodotti italiani, o stranieri, presentati in un italiano, che rispetti l'identità della nostra comunità.

68. Perché i Francesi difendono con forza la loro lingua e respingono, come possono, le indesiderate intrusioni linguistiche esterofile? Forse, perché hanno più amor proprio e sono meno masochisti!

69. Politici, pubblicitari e giornalisti, che pretendono sempre più di parlare in inglese alla grande massa di italiani, che tale lingua ignorano, sono sciocchi, perché, mettendosi in evidenza come "evoluti", dicono cose comprese spesso solo da pochi, o sono ingannatori, che prediligono la cripticità alla chiarezza.

70. Preferisco, da italiano, la mia lingua all'inglese, perché è preziosa e merita di essere custodita.

71. Questo comportamento nasce dalla convinzione che, in anni non di conquista militare e di relativa stabilità internazionale, è giusto che in ogni Paese prevalga il rispetto aperto, convinto, sincero per la propria lingua nazionale.

72. Ricordiamoci inoltre che, per usi non professionali, tutti i telefonini di ultima generazione hanno incorporato dispositivi per tradurre vocaboli, testi scritti, discorsi parlati di oltre cento lingue diverse: questo ci libera abbastanza dall'oppressione di dover obbligatoriamente dipendere dall'inglese o da altri idiomi, e di conservare e valorizzare l'italiano.

73. Simboli collettivi e soggettivi. Se un giorno qualcuno sostituisse il tricolore italiano, simbolo collettivo, con un'altra bandiera, io non ne soffrirei:

a) perché sono già abituato al suo cambiamento: nacqui, infatti, quando sventolava il tricolore con lo stemma sabaudo e, poi, con la caduta della monarchia, fu adottato un tricolore indenne; gli stessi tifosi accettano i cambiamenti decisi dalle squadre del cuore, (gagliardetto, maglia, logo) se da simboli "sacri", vengono "sacrificati" a vantaggi economici;

b) la sostituzione/distruzione, invece, di una lingua (simbolo collettivo) è un fatto ben più importante e grave: oltraggiando una lingua, si oltraggiano gli affetti e le forme più elevate di cultura letteraria, poetica, teatrale, cinematografica, tecnico-scientifica ecc. della nostra nazione; modificare e manomettere, pur con lenta progressione, una lingua, equivale a perderla e con essa tutto il patrimonio comunicativo, cui fa riferimento;

c) essere derubati della lingua (simbolo soggettivo) è, tra l'altro, un fatto luttuoso, come se con superficialità (che poi diventa prepotenza) venisse fatta scomparire violentemente una persona cara! Molti sottovalutano, che questo sia una grave perdita e quando se ne accorgeranno, sarà troppo tardi e l'elaborazione del dolore sarà molto difficile; lo descrive il poeta Ignazio Buttitta riguardo al suo dialetto nella poesia *Lingua e dialettu*.

74. Smart. Dopo i confinamenti dovuti alla pandemia, un vocabolo inglese, che ha trovato casa fissa in Italia, è *smart*. Anzi è stato accolto in una reggia. Già *Smart* circolava da un ventennio ed era il marchio di un modello

urbano di auto, ma aveva un'origine diversa: era la crasi di *Swacth Mercedes ART*. Durante l'imperversare del Coronavirus, invece, si è radicata *ex abrupto* l'espressione *smart working*, da noi erroneamente tradotta con *lavoro da casa*. Essendo tanti i significati di *smart* (intelligente, furbo, brillante, elegante, alla moda, bello, buono, rapido, capace, attivo, sveglio…), il vocabolo immediatamente e in modo travolgente è stato adottato negli uffici, sulla stampa e nella pubblicità, perché dicono, è molto *cool*, cioè *è fresco*, *funziona bene*. Dire la frase: *una cosa è intelligente*, vale poco…, dirlo in inglese è, illusoriamente, espressione moderna, ma del tutto superflua.

75. Smart è uno dei lemmi all'apparenza innocui, che si stanno dimostrando molto pericolosi per la salute della lingua italiana, essendo formidabili attrattori di altre parole inglesi, e distruttori della lingua italiana, perché il parlante non si accontenta di dire: una città *smart*, ma dice *smart city*; un'esistenza *smart*, ma *smart life*; o una mobilità *smart*, ma *smart mobility*; o la gente *smart*, ma *smart people*; e poi: *smart technologies*, *smart building*, *smart regulation* (normativa), *smart machines*, *smart women*, *smart Italy*, *smart Europe* ecc. Queste espressioni sono una piccola parte di quelle riprese a valanga dai giornali. Quindi è *all smart*!

76. Smart, come altri, è purtroppo un piccolo e micidiale virus: se non bloccato in tempo, è capace di compiere una strage di vocaboli italiani!

77. Solo i provinciali, gli snob, i presuntuosi prediligono l'uso dell'inglese, anche quando non serve.

78. Uccidere la lingua dei nostri padri è un grave crimine. Contro la lingua, contro i padri, contro noi stessi.

79. Una comunità che pian piano abbandona la sua lingua, annienta la sua storia, dissipa la sua cultura e perde ogni dignità.

80. Vuoi essere onomaturgo? Fallo con l'italiano e non scimmiottare neologismi di stampo inglese. In giro di spazzatura ce n'è già tanta.

Ugo Iannazzi, architetto, museografo, studioso di tradizioni popolari, ha realizzato ad Arpino (FR) il Museo dell'Arte della Lana e redatto progetti per i Musei della Liuteria e delle Arti tipografiche. Con Eugenio Beranger ha creato ad Arce (FR) il Museo antropologico della "Gente di Ciociaria" nel 2004 e pubblicato nel 2007 il relativo saggio storico-critico, che raccoglie le vicende territoriali, gli usi e i costumi popolari del mondo rurale e artigiano locale. In collaborazione con Antonio Quaglieri ha pubblicato nel 2016 Chi parla i sparla nen perde ma' tiempe. La civiltà contadina, una filastrocca, un pretesto e nel 2018, in collaborazione con Ercole Gabriele Gli apologhi di Fedro tradotti in dialetto arpinate. Ha in corso di stampa Il pensiero popolare, detti, proverbi, motti, raccolti da Luigi Venturini nel 1911 e da Antonio Quaglieri nel 2011; e in preparazione, un saggio sul poeta dialettale Giuseppe Zumpetta e uno sugli incontri a Firenze tra Gioacchino Rossini e il letterato Filippo Mordani.

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

La lingua e l'aratro. Per una lettura critica dei mutamenti interiori

Renato Guttuso, *Contadini siciliani,* 1951

per l'italiano

di *Valerio Cappozzo*

In una delle favole di Esopo, un anziano contadino decide in punto di morte di insegnare il segreto dell'agricoltura ai propri figli: «Figlioli, in una delle mie vigne è nascosto un tesoro» (XLII). Dopo la sua morte questi presero aratri e zappe e si misero a scavare per tutto il terreno. Il tesoro non lo trovarono ma la vigna diede loro un raccolto molto più abbondante.

Questa antica parabola greca si adegua bene al concetto stesso di letteratura, dove più si scava nel significato delle parole più frutti si riescono a cogliere. Effettivamente, la lingua italiana comincia a formarsi con una metafora agricola. La prima testimonianza scritta è dell'VIII-IX sec. e si presenta in questo modo:

«separebabouesalbaprataliaarabaetalboversoriotenebaetnegrosemen/seminaba».Un solco dritto e preciso che, versificato, ci mostra un celebre indovinello:

Se pareba boves	*Preparava i buoi*
alba pratalia araba	*arava dei bianchi prati*
et albo versorio teneba	*e teneva un aratro bianco*

et negro semen seminaba *e un nero seme seminava*

Le dita della mano sono i buoi, le pagine i prati bianchi, la penna d'oca è l'aratro e l'inchiostro il nero seme. La soluzione è la mano che scrive, l'atto di smuovere le idee per renderle fertili e permettere al testo di essere raccolto dal lettore.

La metafora tra la scrittura e il più antico strumento agricolo segna il primo sviluppo della nostra lingua che si sta liberando dalle forme complesse del latino a favore di una maggiore comunicabilità e diffusione. Per esempio, nell'indovinello veronese troviamo l'uso di *se* al posto di *sibi*, l'eliminazione della *t* desinenziale nei verbi all'imperfetto, la grafia di *negro* al posto del corretto *nigro*, e ancora la *-um* che diventa *-o*, come in *albo* e *versorio*. Ma oltre a semplificare le forme linguistiche latine, questo indovinello punta sulla prospettiva giocosa e didattica andando contro gli scolastici che invece tenevano a conservare le forme corrette della lingua ecclesiastica. La lingua volgare, in questo caso campana, comincia a normalizzarsi nel X sec. in un contesto giuridico, dove la questione dibattuta sono i confini di alcuni terreni tra il monastero di Montecassino e un feudatario del beneventano: «Sao ko kelle terre, per kelle fini que ki contene, trenta anni le possette parte Sancti Benedicti» (Capua, marzo 960 d.C.). Anche in questo caso notiamo che la lingua italiana si continua a formare intorno al tema della terra, dei terreni, di quel lembo – o potremmo dire di quel foglio – sul quale l'uomo si è sempre adoperato per il proprio sostentamento, fisico e intellettuale.

Laudato si', mi' Signore, per sora nostra matre Terra,

la quale ne sustenta et governa,

et produce diversi fructi con coloriti flori et herba.

Nel primo esempio poetico in volgare umbro del 1224 circa, Francesco d'Assisi lega l'essere umano al creato, dando alla scrittura una funzione creativa seguendo l'etimologia della parola poesia, quella di fare, produrre, comporre. In questa che viene considerata la prima lirica della letteratura italiana, la terra diventa madre, mentre il sole, la luna, il fuoco e l'acqua, fratelli e sorelle di una famiglia dove ognuno ha la sua funzione naturale. Quella degli esseri umani è di lavorare la terra e di usare il linguaggio; «in principio era il verbo», con il quale è possibile creare un mondo letterario come rappresentazione della natura e dei fatti che ci circondano.

Dante entrerà addirittura nella Terra penetrandone i più profondi recessi prima di trovare nuove parole che lo porteranno a *trasumanare*, e così a descrivere l'empireo e l'emanazione simbolica del divino. Al suo tempo, il latino era ormai corrotto per cui era urgente perfezionare la nuova lingua dandole eleganza e pregnanza con un lavoro complesso, il *De vulgari eloquentia*, che ha dovuto accettare compromessi tra i diversi dialetti, delusioni quando un uso viene smarrito – oggi è il caso del congiuntivo – e integrazioni con altre lingue straniere, e così italianizzazioni di termini antico francesi o provenzali, o nella nostra modernità inglesi legati all'informatica. Un arricchimento semantico che in Dante ha significato la creazione dei tanti neologismi presenti nella *Commedia* e ha permesso di combinare i diversi registri linguistici che, alla luce della struttura narrativa del poema, servono a rendere pregnanti i passaggi fondamentali del viaggio oltremondano che deve discendere nella terra per aspirare al cielo.

Oggigiorno, quindi, più che il dibattito sulla lingua, sull'intromissione di termini stranieri proprio in occasione dei vari *lockdown*, dovremmo discutere sulla capacità che abbiamo di scavare dentro di noi, e andrebbe benissimo usare gli anglismi per farlo, ma il nodo della questione non sono le parole o la lingua utilizzate, ma la profondità di significato, il lessico che se esageratamente semplificato non potrà arrivare a essere espressione di uno stato d'animo o di una condizione.

Durante il periodo pandemico ci siamo dovuti abituare alla verità degli eventi osservati dalla reclusione in cui il nostro silenzio è corrisposto all'essenzialità delle parole e dei sentimenti e, una volta tornata la situazione a una timida normalità, subito è ripresa la retorica, le discussioni faziose che rischiano di far svanire anche qual momento di riflessione intima che, volenti o nolenti, abbiamo avuto. Ora c'è bisogno di *parole oneste*, di quei semi che la mano dello scrittore mette nel campo arato della pagina bianca, o di quel tesoro, come ci dice Esopo, che serve a smuovere le parti brulle e rinsecchite del carattere di ognuno.

Con il distanziamento siamo stati costretti all'impotenza delle reazioni fisiche, dei contatti, del linguaggio corporeo su cui si basava il modo di esprimersi, e tutto è stato introiettato più che mai, coinvolgendo i ragionamenti, i bisogni e le aspettative. Ci siamo visti bloccati in un limbo di suoni domestici, di luminescenze riflesse attraverso le pareti di vetro dell'acquario che abitiamo, e abbiamo cercato le parole giuste nella saggezza degli scrittori antichi per cercare conforto, per ascoltare l'esperienza di chi già ha vissuto situazioni epidemiche simili. Ma in fondo né Boccaccio, né Manzoni o Camus ci hanno potuto consolare mentre ci confrontavamo con la leggerezza del nostro stesso vocabolario interiore che goffamente cerca di integrare mille termini inglesi mal pronunziati e usati spesso impropriamente.

Sembra sfuggirci la ricchezza della lingua, le sue caratteristiche determinate dalla scelta dei vocaboli, dal loro ordinamento e posizione che occupano nel sintagma, dalla trasposizione di significato e dalle figure retoriche, dal senso assoluto e relativo delle parole, dal senso letterale, morale, allegorico e allusivo del linguaggio. Sembra ridotta l'importanza della struttura sintattica ai fini di un'espressione corretta e particolarmente incisiva, che può anche contemplare la contaminazione di parole straniere solo quando considerate segnali di nuove idee che hanno bisogno di nuove forme per essere espresse.

Forse dovremmo accogliere il nuovo linguaggio che avanza e intenderlo come naturale evoluzione di una società, pur se formato anche da faccine gialle che sottolineano il modo in cui si vuole dire una cosa senza dirla pienamente perché in fondo sono indice del nostro stesso limite a saper descrivere chi siamo e come ci sentiamo. Siamo noi, non le faccine, a produrre il suono, il senso e i significati delle parole, siamo noi a disporli in una frase e non è il linguaggio a essere manchevole, al contrario è sempre disponibile e non gli importa in quale misura venga usato, ma è lì che aspetta gli venga data una ragione che riesca a scavalcare i termini convenzionali per diventare voce personale, risultato di una nostra lettura critica, cioè interpretativa, dei cambiamenti esteriori come di quelli interiori.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Valerio Cappozzo, Professore di letteratura italiana all'University of Mississippi, è autore del *Dizionario dei sogni nel Medioevo. Il* Somniale Danielis *in manoscritti letterari* (Leo S. Olschki 2018). Membro del comitato scientifico di diverse collane e riviste letterarie e filosofiche, è presidente dell'Associazione Amici di Leonardo Sciascia, vice-presidente dell'American Boccaccio Association e co-direttore della rivista «Annali d'Italianistica».

Dialoghi intorno a lingua, letteratura popolare e storie di vita

per l'italiano

di *Paolo De Simonis, Pietro Clemente, Zelda Alice Franceschi, Luciana Brandi, Annalisa Nesi, Luciano Giannelli*

Introduzione

Il 2 aprile 2021 si è svolta in rete una sorta di tavola rotonda, una delle recensioni diciamo 'polifoniche', vale a dire con più recensori in dibattito, esattamente una di quelle che sa organizzare Pietro Clemente. Oggetto d'interesse, e di recensione, è stato il bel libro di Neri Binazzi, *Codici di sopravvivenza. Dialetto e italiano nel mondo dei semicolti*, pubblicato per Esedra a Padova, nel 2020. All'incrocio tra letteratura, linguistica, rappresentazione del mondo popolare, e in parte anche storia. Libro interessantissimo anche per la sua netta bipartizione – nel quadro di due situazioni accomunate dalla sofferenza, benché di tipo diverso ed anche di differente portato di tragicità – nel commento puntuale a testi e produzioni di natura ben diversa.

Da una parte, le versioni teatrale e cinematografica, nella loro sceneggiatura, di un'opera ben nota al largo pubblico, come sono *Cioni Mario* e il film – che ne discende – *Berlinguer, ti voglio bene*, di Benigni e Bertolucci, e quindi una scrittura comunque d'autore e comunque letteraria in senso stretto

o meglio, senza altre specificazioni; ed una storia di vita inedita, anzi nascosta, legata alla tragedia della Seconda Guerra mondiale, affidata ad un quaderno rimasto per un'epoca in un cassetto; quindi esercizio letterario pur questo, ma letteratura (mal) definita dei semicolti, impiego faticoso di codici linguistici e anche letterari che non siano quelli della quotidianità dialettale o – se qui si preferisce – vernacolare. Le due produzioni sono comunque accomunate dal riferimento ineludibile allo sfondo del mondo contadino, e dalla immersione linguistica e culturale nella Toscana fiorentino-pratese.

Gli interlocutori del dibattito, ovviamente non per caso, sono antropologi, anche con una opzione precisa e decisa per l'ambito demologico e specificamente per le storie di vita, come Pietro Clemente, Paolo De Simonis e Zelda Alice Franceschi, i primi due ben addentro all'ambito contadino mezzadrile toscano; e linguisti, attratti non solo dalla veste dialettale dei testi, tanto che qui si presentano però con diverso approccio, da quello psicolinguistico di Luciana Brandi a quello sociolinguistico di Luciano Giannelli, a quello anche testimoniale – sul piano della lingua ma anche dello sfondo socio-economico in cui si collocano Benigni e con lui Bertolucci – di Annalisa Nesi.

Lingua madre anaffettiva

di *Paolo De Simonis*

«Cioni Mario di Gaspare fu Giulia». Ve ne siete già accorti? C'è della poesia in questa sequenza anagrafica di nomi: un endecasillabo, la misura metrica (qui forse preterintenzionale e dunque ancor più significativa) che per secoli ha ospitato convergenze e scambi tra livelli culti e popolari. Programmata è semmai l'ironia indirizzata ai semicolti che, da veri *gaffeurs*, antepongono il cognome al nome scambiando per 'buon gusto' un'esigenza burocratica, meramente funzionale, incontrata avventurandosi tra le potenti e temute 'gride' di Stato.

Endecasillabi erano i versi dei contrasti in ottava rima e fra contrasti linguistici, soprattutto 'in seno al popolo', si muove Neri Binazzi: opponendo complementarmente Roberto Benigni, artista di estrazione culturale contadina, ad Elio Bartolozzi, che si pensava contadino *tout court*. Il primo parlò, fortunatamente anche troppo, e il secondo scrisse, colmando un quaderno di 56 pagine. *Cioni Mario* etc. è infatti il titolo di un monologo nato nel 1974 durante cinque giorni di lavoro ambientati a Casarola, sull'Appennino parmense, nella casa di famiglia dei Bertolucci. Giuseppe ricorda che Roberto «parlava ininterrottamente e vomitava senza sosta racconti, personaggi, immagini, ideologia, poesia. Io lo ascoltavo e cercavo un filo in quel flusso [dove] ho trovato un mondo: l'universo suburbano della provincia toscana, rossa, contadina, sottoproletaria e genitale».

Riassunto della mia vita Prigioniera è il nome del diario di Elio: mezzadro di mezza montagna nei dintorni di Firenze che, per aver aiutato dei partigiani, venne deportato nel *Konzentrationslager* di Mauthausen-Gusen. Riuscì a tornar vivo a casa ma di questa esperienza durissima poco o nulla volle ri-portare ai familiari. Scelse, invece, di scriverne nascostamente per non dimenticare se stesso.

Il monologo di Mario, impersonato da Roberto, conobbe quasi subito epifania teatrale e ulteriori sviluppi che, nel 1977, si ricomposero in film: *Berlinguer ti voglio bene*, regia di Giuseppe Bertolucci.

Il diario di Elio rimase a lungo nascosto in un cassetto, come i pochi risparmi sotto il mattone: le case coloniche, prive di cassaforte, tutelavano i loro beni situandoli 'fuori luogo'. Il tempo per investire quel tesoretto di memorie maturò solo quando l''era del testimone' venne percepita e praticata anche da chi non aveva letto *Wieviorka*: fu così che il quaderno si trasformò in libro, curato e pubblicato nel 2011 dalle Edizioni dell'Assemblea Regionale della Toscana.

In ogni modo: corrispondono a *Codici di sopravvivenza* entrambi questi due 'atti linguistici', diversi per diversamente reagire ad angosce provocate da traumi. Mario è sconvolto, come il suo paesaggio, dall'avvento di una modernità inarrestabile che lacera la Piana tra Firenze e Prato. Le autostrade la solcano per collegare lontananze distanziando vicinati: occorrono cavalcavie e sottopassi per ricucire i campi tagliati dall'asfalto. Analogicamente: Mario, angelo disorientato della storia locale, viene sospinto in avanti dal vento del progresso mentre guarda all'indietro le rovine della tradizione contadina.

Elio, quando i partigiani gli chiedono aiuto per trasportare al sicuro due compagni feriti temeva di «essere preso dai Tedeschi dopo; *ma pazienza*, tirai a salvare i due Partigiani, e andai subito»: «partire partirò, partir bisogna», con Napoleone; «scarpe rotte, eppur bisogna andar», nella Resistenza. Spogliato «dal capo ai piedi» di abiti e identità, Elio, «abitando a Cercina, via delle Palaie, nei pressi di Ceppeto» soffre deportazione organica nell'altrove orrido di Mauthausen-Gusen. Per di più, con Pessoa, «Un'altra volta ti rivedo, ma, ahimè, non mi rivedo!». E infatti non fu indolore il ritorno nella piccola patria di Cercina dove, per farsi 'comprendere' davvero, per rappresentare un'angoscia 'che non può dire il suo nome', non bastava appoggiarsi a lessico e grammatica della normalità.

L'analisi calda di Neri, emotivando la tecnicalità disciplinare, evidenzia su scala fine a quali codici linguistici siano ricorsi Mario ed Elio per costruirsi posture espressive di sopravvivenza: «ciambelle di salvataggio» che ti tengono a galla grazie a cambi di progetto, fatismi, procedimenti epanalettici, connettivi pragmatici, catene anaforiche. È in ogni modo tra 'dialetto' e 'italiano' che pare collocarsi l'opzione di fondo.

Mario vive un'oralità locale di registro decisamente basso, spesso coincidente con il turpiloquio: uno sfogo genitale non relazionale, irriflessivo, che non elabora, ma rispecchia, l'esistente. Quasi un *ecosound* del paesaggio sociale, che avvicina e 'atterra' coinvolgendo i corpi: il comunismo 'verrà da sé': naturalmente, come il primo orgasmo. Roberto/Cioni Mario, del resto, non ha mai tanto aderito ai suoi ideali politici come quando, nel 1983, prese in collo e dondolò Enrico Berlinguer sul palco di una manifestazione.

Elio si tira invece fuori, strategicamente, dall'oralità in cui si è formato. Considera il dialetto come 'essenza' coltivata e consumata nell'orto espressivo sotto casa. Cerca pertanto di dar senso all'indicibile che ha patito fidando nella sua scrittura di semicolto che, più di tutto, vorrebbe elevarsi distanziandosi dal *sermo* condiviso assieme alla famiglia e alla comunità circostante. È una scrittura, la sua, che ovviamente stenta a riattivarsi nel rispetto delle norme vigenti. Lontano e per di più approssimativo l'apprendistato scolastico ricevuto: probabile oggetto, tuttavia, di un amore non corrisposto che lo aveva educato, fondamentalmente, a sentirsi inferiore. Per in qualche modo contenere l'angoscia rappresentandola, scrivendo si impegna, anzitutto, a 'ordinarla' obbligandola entro l'ortogonalità delle righe del quaderno: a sinistra, *axis* e *limen*, una invalicabile linea rossa verticale. Sotto controllo poi, nello svolgimento del tema, il rispetto delle regole: non solo consapevoli.

Nella scrittura popolare anche le devianze dalla norma dominante sono comunque riconducibili a fedeltà nei confronti di coerenze grammaticali 'altre'. In ogni cultura una qualche 'ragione' interna motiva quanto da fuori appare invece 'caos'. I semicolti, riprendendo in mano la penna, scelgono l'italiano che non controllano pienamente per finalmente notificarsi al mondo: chiedono di essere adottati da una lingua madre anaffettiva che li aveva abbandonati proprio quando più avrebbe dovuto accudirli. Penso in proposito anche all'expografia adottata nei musei della civiltà contadina progettati e allestiti da chi l'aveva vissuta e non studiata: una scrittura di cui quasi mai si è sentita la voce. Anni fa, tra i professionisti del settore, quei musei vennero anche definiti 'selvaggi': entro ragionevole motivazione, va da sé, espressa da virgolette e nota a fine testo.

Il mondo magari non lo sa ma trarrebbe gran giovamento dall'approccio etnografico: cercar di sapere 'cosa sta succedendo qui' interrogando e interrogandosi. Neri ha lavorato in questa direzione con molta finezza che legittima pienamente le pagine conclusive dove le opposizioni dialetto/italiano e oralità/scrittura sembrano risolversi sciogliendosi: si neutralizzano proprio perché richiedono letture non neutrali ma 'di parte'. Ogni volta posizionate da specificità di relazioni e contesti.

Cioni Mario è stato prima 'detto' per poi essere scritto in sceneggiature destinate a riapparire oralmente in rappresentazioni su palchi e schermi. E la Prigionia di Elio, pensata per essere scritta, potrebbe riformularsi in teatro di narrazione. Neri ha fatto emergere tutta la fecondità di «un convincente punto di vista da cui osservare, capire e apprezzare fino in fondo la variegata ricchezza del paesaggio linguistico in cui siamo immersi». Apro allora un link con la Convenzione Europea del paesaggio, firmata nel 2000 a Firenze in Palazzo Vecchio: dicesi paesaggio «una determinata parte di territorio, così come è percepita dalle popolazioni, il cui carattere deriva dall'azione di fattori naturali e/o umani e dalle loro interrelazioni». Un vero caos apparente.

A Casarola Bertolucci cercava infatti un filo: probabilmente rosso ma non banalizzato come sinonimo di rassicurante 'conduttore'. *File rouge,* espressione fortunatissima, nacque in una pagina delle *Affinità elettive* come 'metafora assoluta', *à la* Blumenberg, glossata da Goethe in punto di marineria inglese: tutto il sartiame della flotta reale, anche quello più minuto, «è ritorto in modo da venir percorso da un filo rosso che non si riesce a tirare fuori senza disfare ogni cosa: da che si riconosce che anche i pezzi più piccoli appartengono alla corona». Freud se ne avvalse per conferire immagine e spessore di complessità all'inconscio. Un 'filo rosso' che, mentre aiuta a dipanare lo gnòmmero del sartiame, svela, apre, scopre, illumina, inquieta, angoscia: anche il marinaio di Coleridge, mio coetaneo incontrato via Primo Levi grazie a Pietro Clemente: «Since then, at an uncertain hour, / That agony returns».

Non basta: tra le *Ceneri di Gramsci* «l'ora è confusa, e noi come perduti la viviamo» vedendo «cascare le rosse bandiere, senza vento». «*Uncertain hour* in *uncertain border*», come non si è mai sognato di dire alcun proverbio: «semicolti», «svantaggio sociolinguistico», «registro intrinsecamente basso». Ma chi siamo noi per? Nondimeno il poeta delle baraccopoli trovava nell'ignoranza «una certa grazia che poi va perduta attraverso la cultura». Altrimenti don Lorenzo: «mi pare assurdo che io mi debba abbassare ad un livello inferiore. […] Trovo molto più giusto innalzar loro al mio». Mi permetto, benché non richiesto, perfino un ricordo personale. Orbene: al tempo delle 150 ore ancora fresche di Statuto dei lavoratori, i metalmezzadri Fiat e Pignone mi consegnavano elaborati scritti autobiografici accompagnandoli da preghiera orale: «Senti Paolo, io l'ho buttato giù così: tanto poi lo risistemi te, vero?». E non c'era modo di convincerli che, per retorica non solo ideologica, mi sembrava assolutamente scorretto intervenire sulle loro scelte stilistiche.

I care, comunque sia? Certo che lo so, e da troppo tempo. Il fatto è che non mi basta più, avendo verificato che, sia pure insieme a qualcuno di voi, non saprei proprio come sortirne: «ma pazienza».

I subalterni parlano

di *Pietro Clemente*

Nel libro di Neri Binazzi *Codici di sopravvivenza. Dialetto e italiano nel mondo dei semicolti* [1] sono stato colpito da vari aspetti, non tutti subito, non tutti insieme. All'inizio anzi ho avuto la sensazione che i temi per me densi, intensi, coinvolgenti, che il libro trattava, fossero come raggelati dall'apparato di analisi linguistica. Qualche volta lo avrei voluto allontanare quasi fosse un ostacolo, per andare avanti. So che usa fare così e che in quegli apparati c'è il senso del laboratorio, della

scoperta, il 'segreto' dei risultati del saggio. Lentamente si è fatto avanti dentro di me il senso della comunicazione implicita nel titolo del libro, non semplice, non intuitiva, ma forte nel definire il nesso che dentro *Codici di sopravvivenza* c'è tra il primo saggio analitico [2] (quello su Roberto Benigni artista) e il secondo (sul quaderno di Elio Bartolozzi contadino ed ex deportato) [3]. Nesso che produce tra di loro un effetto reciproco di ritorno o risignificazione.

Mario Cioni è una 'maschera teatrale' prodotto di una società nuova, quella del consumismo e dell'urbanizzazione, che ha travolto la campagna in cui egli ha le radici e che lo ha messo ai margini. Al tempo stesso Mario Cioni vuole essere protagonista di questo nuovo mondo e il suo lessico osceno e blasfemo è il codice col quale sopravvive, cerca uno spazio tra famiglia e comunità. È un codice misto, bizzarro, come in fondo è la stessa 'campagna urbanizzata'. Codice di sopravvivenza che confluisce [4] poi in *Berlinguer ti voglio bene*, l'unico film che racconti il passaggio dal mondo contadino mezzadrile alla perifericità paraurbana del mondo dei consumi. Un film a suo modo surrealista: anche James Clifford ha sostenuto che c'è un forte nesso tra antropologia culturale e surrealismo [5]. Ma in fondo per la mia storia di studioso del mondo contadino mezzadrile il paradosso è quasi la regola.

Come non considerare paradossale infatti la storia contadina toscana subalterna e poi ribelle, auto-negata dopo l'esodo, e affidata in modo quasi sacro alla tutela del Partito Comunista? Mi pare davvero significativo che la straordinaria dimensione epica e storica dell'universo colonico, l'umiliazione subìta per secoli e lo stesso rapporto con la sinistra siano stati raccontati nella storia del cinema del Novecento solo da due registi fratelli (Giuseppe e Bernardo Bertolucci) in modi totalmente diversi ma entrambi rappresentativi. Giuseppe e Bernardo erano figli del poeta Attilio [6] che, tra le tante risorse intellettuali note, ebbe anche la generosità di aiutare Ettore Guatelli a preparare l'esame magistrale. Ettore Guatelli ha vissuto un mondo non lontano da quello di Mario Cioni nella mezzadria parmense in disarmo ma ha saputo trasfigurarlo nel carattere straordinario del museo che ha creato con gli oggetti di quel mondo. Anche quello del museo Guatelli è forse un codice di sopravvivenza: i contadini dimenticati da tutti e anche da sé stessi sopravvivono nella lingua materica delle cose che hanno avuto, usato, vissuto e che Guatelli ha trasformato in una sorta di polifonia museale.

Tra Mario Cioni e Elio Bartolozzi c'è un abisso di distanza. Mario è una figura che sta tra il comico e il tragico, Elio, un contadino estirpato con la violenza dal suo mondo, descrive la sua esperienza in un italiano pieno di difficoltà che non è mai comico, ma semmai suscita pietas e comunicazione poetica. Mario erutta oscenità per costruirsi una immagine, è una figura teatrale, ma rappresenta un mondo reale. Elio scrive, o meglio iscrive, graffisce, istoria sulle pagine di un quaderno la sua vicenda di contadino mezzadro che – per avere dato una mano ai partigiani – viene deportato nei campi nazisti dove riesce a sopravvivere. Il suo codice di sopravvivenza è stato quello che gli ha consentito di non soccombere all'annientamento. Ma lo è stata anche la scrittura nel povero italiano che possedeva e che 'abbelliva' a suo modo con riti e creazioni, forse anche involontarie, e che gli è servito a far sopravvivere la memoria della sua terribile esperienza. Elio è anche un emblema del complesso rapporto che i contadini ebbero con la Resistenza partigiana. Non era un resistente, ma vivendo in montagna vicino ai luoghi dove stavano i partigiani, li aiutò per generosità, per l'obbligo morale che si deve in contesti isolati e difficili, per il dovere sempre presente nel mondo contadino del darsi aiuto. Per averli aiutati pagò con un pezzo di vita perduta e con una incontenibile memoria dolorosa ma al tempo stesso silenziosamente contenuta. Come se quell'aiuto facesse parte della sua vita, e non fosse né una 'fregatura', né una colpa di cui accusare quei giovani resistenti.

Neri Binazzi ne scopre, nel racconto delle violenze subite, sia le convenzioni creative che operano nella stesura fisica del testo, sia i modi di rivelarsi e nascondersi dell'io / noi. Nota che la scrittura è come se 'sentisse' gli stati di soggettività vissuti nell'umiliazione e nell'oppressione quotidiana e le rappresentasse nel rapporto con il disfarsi e il ricostruirsi della soggettività individuale con la tenace

forza di sopravvivere e di tornare ad essere persone. La scrittura di Elio – analizzata puntualmente da Neri Binazzi – rivela una natura ricca di narrazione e di ritualità grafiche, e si presenta come la scrittura 'giusta', per il racconto unico di quella vita. A mio avviso è una scrittura esteticamente ricca e matura, anche se in lotta con la competenza linguistica e la padronanza sintattica e grammaticale.

Da antropologo tendo a non accettare il concetto di "semicolto", qui proposto su un piano tecnico-descrittivo, e vedo in Elio una cultura piena che si produce all'incontro di sentimenti, esperienze, memorie, capacità grafiche, in un impasto originale. Da anni sono convinto che le scritture della gente comune configurino aspetti di creatività e di potenza comunicativa spesso innovativi rispetto agli standard letterari. Questa affermazione è frutto della mia esperienza di lettore di storie di vita inviate all'Archivio Diaristico Nazionale di Pieve Santo Stefano. Sento ancora la forza del commento che Tullio De Mauro fece alla scrittura di Anna la tarantata che scrisse all'antropologa Annabella Rossi, lettere che poi furono pubblicate [7]. «Nello squallore del suo ambiente e del suo paese, nella miseria, senza istruzione, Anna ha tuttavia avuto almeno la fortuna di non imbattersi nell'italiano professorale restandone soffocata…ha lentamente imparato a esprimersi in modo comprensibile e, nello stesso tempo, vivo e vero» [8]. Da allora tanti testi e tante occasioni, Il commento di Natalia Ginzburg al memoriale di Egidio Mileo [9] che vinse il Premio Città del Diario a Pieve Santo Stefano, il successo di scritture come quella di Vincenzo Rabito in *Terra matta* [10] hanno posto il problema di un riconoscimento letterario non di serie *b* per queste forme potenti di comunicazione in italiano scritto. Credo che sia la stessa letteratura che ci chiede di essere allargata al mondo degli scrittori non professionali.

Il codice di sopravvivenza di Elio Bartolozzi, come quello di Mario Cioni (e di Benigni) sono creativi. Quando leggo Mario Cioni, analizzato e commentato da Neri Binazzi, penso anche alla diversità e alle possibili somiglianze con il soldato Svejk di Bertolt Brecht, Ma sono entrambi concretizzazioni poetiche di mondi vissuti ed estremizzati, che ci aiutano ad avere coscienza e conoscenza. Anche Elio può essere ripensato in chiave di Svejk, come forza della vita al di là delle ideologie. C'è dialogo tra vita e arte, Mario ed Elio mostrano i nessi tra vita e racconto e dicono che l'esperienza 'realistica' della vita può essere comunicata, può stupire e colpire, si può fare linguaggio. Anche linguaggio innovativo. Può essere trasmessa alle future generazioni.

Ed è tramite questo passaggio che il libro di Neri Binazzi mi ha fatto pensare alla domanda posta provocatoriamente decenni fa da Gayatri Spivak: *Possono i subalterni parlare*? [11] Senza entrare nel merito e nella profondità concettuale della 'provocazione' della Spivak, il colonialismo impone un linguaggio che impedisce al subordinato di avere una sua lingua e sue parole, per cui quando parla è muto giacché usa la lingua del suo dominatore. Anche per il mondo delle classi subalterne italiane, cui fanno riferimento sia Mario che Elio, la questione si pone ed è stata posta. Leggendo le parole di Neri Binazzi nella sua straordinaria visita guidata alle storie di Cioni e di Bartolozzi mi è venuto spontaneo pensare che queste due figure sono un grido di risposta a Gayatri Spivak. I subalterni possono parlare, Neri Binazzi lo ha dimostrato, e noi possiamo ascoltare le loro voci.

Le storie minori: i *Codici* di Neri Binazzi

di *Zelda Alice Franceschi*

Ho letto questo libro con gli occhi di una antropologa appassionata di autobiografie, di "storie piccole", minori e spesso anche marginali. Il testo di Neri Binazzi sorprende, all'inizio soprattutto, perché l'autore sceglie di trattare due personaggi che paiono dissonanti. Non dissimili certo, ma metterli così, l'uno di fronte all'altro, sembra subito audace, anche forse un po' stridente. Mario Cioni è il primo: personaggio che Giuseppe Bartolucci e Roberto Benigni fecero conoscere attraverso un

monologo, *Cioni Mario di Gaspare fu Giulia* (1974) poi riferimento principale del lungometraggio di *Berlinguer ti voglio bene* (1977). Elio Bartolozzi il secondo: un giovane figlio di mezzadri di Barberino di Mugello e contadino alle pendici di Monte Morello che, giovanissimo, era finito al campo di *Konzentrationslager* di Mauthausen-Gusen perché aveva aiutato un gruppo di partigiani. Tornato a casa scrive su un vecchio quaderno di scuola del fratello Vasco la sua esperienza di deportazione. Questa scrittura che l'autore poi condivide con lo studioso Andrea Devoto nel 1988 non viene particolarmente apprezzata e soprattutto rimane sconosciuta a chi più di altri la avrebbe saputa valorizzare, e cioè Saverio Tutino (ex partigiano e militante comunista poi giornalista e fondatore nel 1984 dell'Archivio diaristico nazionale di Pieve Santo Stefano).

Il titolo del libro è molto bello: *Codici di sopravvivenza.* E il sottotitolo già ci indirizza al tipo di operazione che vuole compiere l'autore: *Dialetto italiano nel mondo dei semicolti*. Ecco allora che capiamo che cosa lega queste due storie: la lingua non tanto nel «suo uso simbolico, significativo e significante» ma un suo uso puramente "intensivo" (cito da un testo su cui ritorneremo, *Kafka. Per una letteratura minore* di Gilles Deleuze e Félix Guattari del 1975) è quella cerniera che fa da collante potente tra questi due uomini di cui possiamo iniziare a tracciare i contorni, capire i gusti, immaginare le fattezze.

Neri Binazzi ci fa conoscere in profondità le vite di due persone comuni. Sono entrambi "racconti straordinari di vite ordinarie", così Pietro Clemente ha chiamato a più riprese queste storie, che spesso catturano l'attenzione degli antropologi: vite comuni, spesso marginali, vite che vogliono essere raccontate, che cercano un senso, un nuovo senso. Vite che sovente hanno al centro un evento che diviene epicentro del racconto. Vite che cercano anche una redenzione, una catarsi e anche una metamorfosi attraverso la scrittura così come, anche e soprattutto, attraverso la performance. Vite che aspettano qualcuno che possa ascoltarle e conoscerle perché così possono vivere anche una vita "altra" e trovare un posto sicuro dove restare: per essere conosciute, lette ed essere testimonianza viva anche in altri pezzi di mondo, vicini e lontani. Ci sono due primi temi da appuntare e che ricorrono in queste storie ovvero la catarsi e le metamorfosi.

Nel mondo dei semicolti, il "canagliume" lo aveva ben chiamato De Martino, vivere costa fatica, rimanere nel mondo ed "esserci" non è scontato e richiede la conoscenza di pratiche per sopravvivere. Ma chi è poi che sopravvive? Chi è fortunato certo, ma anche chi, di queste pratiche, fa il centro della propria esistenza. Le tecniche di sopravvivenza (e intendo qui "tecniche" proprio nel suo più profondo significato maussiano e cioè «atti tradizionali efficaci») sono del corpo e dello spirito; sono "buone" pratiche ma anche no; possono cioè non essere "buone" nella maniera conforme che possiamo immaginare. Primo Levi era stato un sapiente maestro rispetto a quelle pratiche "buone da pensare" ma soprattutto essenziali "da agire" e queste sono proprio quelle che Elio Bartolozzi elabora: lo scrivere, scrivere tutto, e dello scrivere fare un atto creativo che va ben oltre la lingua. Ma le pratiche, dicevamo, possono anche essere un po' "meno buone" e cioè caotiche, iperrealistiche e persino carnevalesche, possono essere pratiche non praticabili, possono divenire e creare situazioni grottesche, uniche vie allo spaesamento inconcludente di una vita disperatamente disgraziata come quella di Mario Cioni. Figura tragicomica, uomo a cui è estraneo quasi tutto, che rimane sempre spaesato rispetto a qualsiasi dimensione della realtà (familiare, politica, economica, sociale). E così dopo avere letto attentamente la genesi del personaggio e dopo avere rivisto dopo tempo alcune interpretazioni di Benigni forse non fanno più tanto ridere o forse la risata è amara e oggi ancora più malinconica.

Mario Cioni ed Elio Bartolozzi però hanno due storie letterarie diverse. Il primo è un personaggio creato a quattro mani dal saggista e critico teatrale italiano Giuseppe Bertolucci e dall'attore Roberto Benigni. Binazzi in questo senso è autore sensibile perché spiega nel dettaglio come ha preso forma questo personaggio. Si tratta di una operazione complessa e tutt'altro che intuitiva. Capiamo allora il

rapporto tra l'attore e il suo personaggio. Si tratta di una relazione che diventa simbiotica e forse, passatemi un termine piuttosto connotato, quasi cannibalica. Benigni «diventa questo personaggio»: «le cose che dico io le rappresento sono proprio un cronista di questo personaggio sottoproletario, quindi non son io, ma un po' di autobiografia c'è, però non sono proprio del tutto…» (: 15).

Benigni indossa la maschera del suo personaggio e a tratti si trasforma (ecco la metamorfosi) nel personaggio che interpreta. Trovo che questo sia qualcosa di potente e che richiama alcune intuizioni che ebbe proprio Marcel Mauss quando parlò del concetto di persona e della maschera (il saggio era del 1938, *Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de moi*). Attraverso la maschera, attraverso la rappresentazione, l'individuo acquista un ruolo nella società e una identità sociale. Ma nello stesso tempo è quella stessa maschera a mettere in scena l'incognita. La maschera chiarisce e confonde, fa e disfa, cuce e scuce le ragnatele dei segni sociali. E Benigni è perfetto perché esce ed entra dal suo personaggio è l'attore di un "dramma sociale", indossa una maschera proprio come durante un carnevale in cui la dimensione è un po' onirica e in cui gli uomini sono un po' animali e gli animali un po' uomini (ecco ancora le metamorfosi) e in cui il linguaggio (infarcito di disfemismi, epanalessi, fatismi anadiplosi), mimesi perfetta del parlato, diviene codice di sopravvivenza, al limite però.

Poi c'è Elio Bartolozzi un uomo incolto che ha urgenza di scrivere e vuole lasciare la sua testimonianza che è paura, dolore, sofferenza e sopravvivenza. Quella di Elio è una scrittura tipica degli ambienti semi-colti, trasuda di oralità. È un testo autobiografico che, pur avendo una storia molto diversa da quella di Mario Cioni, è a quest'ultimo legato perché è un atto profondamente e sensibilmente performativo scritto in una lingua che non è pienamente conforme allo standard, alla lingua normata e che presenta continue difformità. L'antropologo Dennis Tedlock ci aveva detto che le storie orali sono vere e proprie performances e che quindi si deve prestare attenzione alla prossemica, alla gestualità; dobbiamo studiare la calibratura dell'enunciazione, i comportamenti e le espressioni facciali, i gesti, lo sguardo. Ma questo ce lo hanno detto in molti (penso alle storie orali di Alessandro Portelli al suo omonimo Duranti e in Italia agli studi linguistici di Flavia Cuturi).

In questo senso, i racconti e i nostri ricordi sono costruzioni linguistiche-culturali che danno forma a un'esperienza. E quella che ci racconta Neri Binazzi è la vita di un mondo rurale italiano, ed in particolare quello dei contadini poveri, o dislocati nelle periferie nude delle grandi città, un mondo suburbano sottoproletario che riemerge con graduale trasparenza nella storiografia e nella letteratura del Secondo Dopoguerra dopo decenni di silenzio. Tra gli anni Cinquanta e Sessanta il processo di modernizzazione delle tecniche produttive e l'ormai irreversibile pervasività dell'industrializzazione modificano il volto dell'Italia contadina, insieme all'emigrazione all'estero, dal Mezzogiorno all'Italia settentrionale, dalla campagna alla città. Neri Binazzi ci mostra questo doppio volto di un'Italia sofferente e sofferta, un contadino che scrive, un poveretto che inveisce.

Mentre leggevo questo testo avevo in mente quelle "letterature minori" evocate con lucidità da Deleuze e Guattarí i quali puntano l'attenzione proprio sulla lingua per trovare elementi comuni ad una corretta definizione di queste letterature. Ecco per loro i punti di maggiore inflessione di queste letterature: la lingua è de-territorializzata (termine che sapevo essere dell'antropologo di origine indiana Arjun Appadurai), la lingua è politica e la lingua assume in sé un valore che è tutto collettivo, «letteratura affare del popolo» che smette di avere un «linguaggio di carta» e che, come dicevamo all'inizio si vota ad un «uso intensivo della lingua». Gli autori, a tratti per me piuttosto criptici, si chiedono ad un certo punto: «come strappare alla propria lingua una letteratura minore, capace di scavare il linguaggio e di farlo filare lungo una sobria linea rivoluzionaria? Come diventare il nomade, l'immigrato e lo zingaro della propria lingua?» (*Quodlibet,* 1996, edizione italiana: 32). Mi viene da pensare – forse – che l'ultima delle domande poste dai due intellettuali francesi sia mal posta. Ma a pensarci bene in realtà la domanda evoca la differenza tra la vita e la sua rappresentazione, tra la realtà

che studiano gli antropologi e i socio-linguisti e quella dei letterati. Io mi domanderei allora "come essere il nomade, l'immigrato e lo zingaro della propria lingua?". Elio è sopravvissuto grazie anche a quella creatività che Binazzi descrive così magistralmente studiando l'estetica di quel diario: il piccolo quaderno che diviene un campo coltivato attraverso le premurose operazioni di "dissodamento" della pagina e di una punteggiatura che diviene tessitura e che si ingrandisce quando per la prima volta viene scritto sulla carta il nome del campo "Gusen". E Mario? Mario forse è sopravvissuto attraverso un linguaggio i cui termini tutti connotano un dolore e una sofferenza che rasenta e sfiora una dimensione mitica e surreale, grottesca e immaginifica, che straripa di tutto perché esuberante e volgare, perché è dell'uomo e dell'animale e che continua a farci riflettere.

Immagini mentali tra memoria e fantasia, tra lingua e dialetto

di *Luciana Brandi*

Molti sarebbero gli spunti di riflessione che *Codici di sopravvivenza* suscita, mi limito a dare un paio di letture dal punto di vista psicolinguistico, tenendo anche conto che Binazzi intende indagare i comportamenti linguistici dei personaggi cercando di coglierne i fattori emotivi alla base del rapporto fra la lingua e la realtà.

Le condizioni da cui nascono le due scritture indagate, il Cioni Mario ed Elio Bartolozzi, sono molto diverse e distanti l'una dall'altra. La prima nasce dall'intenzione esplicita e consapevole, da parte di chi scrive (Bertolucci con Benigni), di dare rappresentazione ad un mondo popolare, pratese, in transizione dall'ambito contadino a quello industriale, si tratta di un parlato, scritto per essere recitato, nella ricerca di una mimesi – anche se non del tutto riuscita – con la realtà che si vuole mettere in scena. La scrittura di Elio Bartolozzi, invece, nasce come esigenza dell'autore di ricomporre la propria soggettività prima messa a rischio di annullamento concentrazionario e poi frammentata in un ritorno alla ricerca di un nuovo equilibrio omeostatico difficile da ricostituire, è la scrittura della memoria fisica, emotiva, visiva, di ciò che è già stato messo in scena, una vera e propria rimemorazione che implica la reiterazione, se pur in una coscienza modificata, di tutti gli atti percettivi originari. Ma al di là di questa differenza di origine, Binazzi trova interessanti similarità fra i due tipi di testo. Ci chiediamo quindi cosa divide e cosa accomuna le due scritture.

Dal punto di vista cognitivo, queste due differenti messe in scena, l'una da creare con la fantasia l'altra da ricostruire nel ricordo, si fondano su immagini mentali: pur partecipando degli stessi meccanismi neuronali, le immagini mentali si distinguono da quelle percettive dirette perché quest'ultime dipendono dai segnali sensoriali provenienti dal mondo esterno mentre le immagini mentali sono esperienze vivide simulate nella mente in assenza dello stimolo fisico corrispondente, sono create direttamente dal nostro cervello grazie alla sua straordinaria capacità associativa, entro una dimensione esclusivamente interna del sé. Possiedono infatti porosità cognitiva, cioè sono penetrabili da informazioni che appartengono a domini differenti, e pertanto il processo immaginativo può essere determinato sulla base di una multimodalità che interattivamente tratta le diverse forme di conoscenza come isotropiche.

Le rappresentazioni tramite immagini mentali che possono provenire dalla memoria e/o dalla fantasia, sono atti di coscienza che modificano la dimensione temporale svincolandola dalla prigionia col tempo reale per dar luogo a dimensioni che esistono in quanto rappresentate nella mente – lo sono i due diversi mondi di Cioni e di Elio, svincolati entrambi dal presente ricordato (Edelman) – atti di attenzione che spostano la coscienza fuori dall'immanenza del presente e la proiettano in eventi del passato e in scenari di un futuro immaginato. Questa storia raccontata dal cervello ha una dimensione narrativa che può essere resa esplicita attraverso il linguaggio e le attività simboliche. Seguendo

Husserl possiamo dire che una distinzione intrinseca dell'immagine e della percezione non avviene mediante le materie, ma l'intenzionalità in quanto struttura essenziale di ogni coscienza, e che l'immagine esplica la funzione di riempire i saperi vuoti proprio come fanno le cose della percezione. Però i correlati noematici per la percezione, per la fantasia e per il ricordo sono essenzialmente diversi: nel primo caso ciò che appare è caratterizzato come realtà in carne ed ossa, nel secondo come finzione, nel terzo come ripresentazione rammemorativa. Anche se la distinzione non può essere netta e possono esistere forme intermedie, è evidente che ciò che fa la differenza è l'intenzione.

Il testo di Cioni è una simulazione della realtà, e dunque la sua mimesi del reale tramite la scrittura coinvolge necessariamente anche la lingua della scrittura che deve coincidere con l'oralità dei personaggi, il linguaggio della simulazione non può essere diverso dal linguaggio dell'oggetto riprodotto; da questo seguono le osservazioni linguistiche di Binazzi. Nel Cioni domina il dialetto come immedesimazione nel contesto consueto, la lingua diventa «rappresentazione emotiva più che strumento reale di comunicazione», è una lingua che si presta a «rappresentare il solipsismo dei personaggi», che si realizza nel dominare soliloqui e non vere pratiche di interazione – emblematico è Moreno al bar o il dibattito alla casa del popolo «Pole la donna perméttisi di pareggiare coll'omo?» No! S'apre i' dibattito – la lingua locale come naturale «correlato di una dimensione esistenziale angusta ed espressione di un particolare universo socio-antropologico», lingua talvolta non parlata bensì espettorata come accade nella invettiva, «una lingua corporale, ecolalica».

Il racconto di Elio invece è la presentificazione di una realtà vissuta, tematizzata appunto dalle immagini mentali, ma soprattutto si tratta di una realtà speciale, *memorabile*: questa storia narrata Elio sa che fa parte della Storia con la maiuscola, ed è anche per questo che deve raccontarla, mentre invece i personaggi del Cioni sono dentro la Storia loro malgrado, inconsapevolmente dentro la storia. Perciò la scrittura di Elio ha bisogno di una lingua che sia all'altezza di questa memorabilità, ha bisogno di uno scarto, deve farsi altro rispetto all'oralità quotidiana, evoca una lingua per sé.

Inoltre anche la destinazione è diversa, perché nel Cioni la lingua è urgenza espressiva e mai istanza comunicativa in ragione delle figurazioni messe in scena, mentre la scrittura ha precisi destinatari, il testo è scritto per essere recitato; per Elio, invece, la scrittura ha una dimensione intima ed esistenziale, prevede solo indirettamente un destinatario, è in primo luogo scrittura per sé, il mezzo per consentire un «intimo processo di ricostruzione […] della propria identità lacerata e stravolta» per assorbire ed omeostatizzare la discontinuità prodottasi rispetto alla sua storia precedente: è ciò che non si può dire, che bisogna scrivere direbbe Maria Zambrano. È naturale conseguenza di ciò anche l'incomparabilità della sofferenza di cui i due testi sono espressione,

Tema centrale diviene così la cura della memoria. Sono molto interessanti le osservazioni che Binazzi fa a proposito dell'organizzazione materiale della scrittura, i capoversi ordinati che scandiscono la struttura tematica del testo e la punteggiatura che segnala a chi legge i valori dei differenti snodi del racconto, o parimenti la mancanza di interpunzione che riflette il frenetico susseguirsi di eventi drammatici, insomma una sorta di cartografia funzionale alla tessitura testuale e all'organizzazione del ricordo. Ma anche il peso della memoria, la difficoltà di narrare l'inenarrabile, la preoccupazione di dargli credibilità, ed ecco allora la quantificazione ossessiva, la minuziosità del racconto, la sua oggettivazione attraverso l'opacizzazione dell'io narrante ed il *distanziamento*, parola chiave dell'analisi di Binazzi sia come pratica di scrittura sia come parametro tassonomico.

Binazzi propone di distinguere tra prodotto e processo per riconoscere l'appartenenza al dialetto e/o all'italiano delle scritture oggetto di analisi: dialetto è immedesimazione, italiano è presa di distanza rispetto alla realtà linguistica consueta. Propone inoltre di assumere il processo come parametro di fatto tassonomico, nel senso che non si devono considerare solo le caratteristiche linguistiche del prodotto ma anche il progetto comunicativo che è alla base della scelta di scrittura operata: «una

prospettiva che cerchi di individuare nelle caratteristiche del prodotto l'esistenza di un progetto (più o meno definito più o meno consapevole)» con l'obiettivo di valorizzare e riscoprire la portata esplicativa dei concetti di dialetto e italiano. Ho pertanto una domanda da rivolgere a Binazzi: se per lui si tratti solo di assumere una sorta di relativismo oppure se, nello spostare il punto di osservazione, intende proporre un modo 'altro' di guardare a quegli stessi oggetti, e quindi di determinare un differente equilibrio fra gli elementi in gioco. Si tratterebbe di esplorare concetti come differenza, confine, margine, propri delle tematiche sull'identità, – più penso – penso a Audre Lorde a Judith Butler – perché anche qui di identità si tratta, l'identità linguistica di un testo, la sua appartenenza/attribuzione o meno ad un territorio-etnia.

La dicotomia lingua dialetto appare infatti, nella proposta di Binazzi, andare verso continue *dislocazioni*, parlando di tensione continua tra forme ora vicine ora lontane dall'esperienza linguistica quotidiana di Elio. Ciò prelude ad una idea di identità fluida, dunque né uniforme né lineare, che indica un'apertura alla risignificazione e ricontestualizzazione in quanto intenzionalità costituita per una identificazione in divenire. Si tratta di un posizionamento linguistico che è traccia del carattere situato dell'esperienza soggettiva nel rapporto fra lingua e realtà.

Siamo dunque fuori da una opposizione binaria, e dentro l'idea che la lingua non vada intesa solo come parole o regole grammaticali, ma anche e soprattutto come un sistema che nel produrre significati, è luogo e mezzo di pratiche attraverso le quali le persone danno rappresentazione di loro stesse, del mondo e della rete di relazioni in cui si trovano immerse. Attraverso l'analisi del modo in cui la lingua opera nei testi, si tratta dunque di spingersi a districare i processi di significazione che, nello spazio e nel tempo, si sono incorporati nei generi e nelle opposizioni concettuali binarie quali unità/diversità, identità/differenza, proprie della cultura occidentale, si tratta in fondo di adottare il punto di osservazione della decostruzione che, né metodo né teoria, si plasma anch'essa come una pratica di scrittura.

Divagazioni da *Codici di sopravvivenza*

di *Annalisa Nesi*

Ho partecipato volentieri alla presentazione del libro di Neri Binazzi che è stata per me un'occasione per rivedere, anche se a distanza, amici e colleghi. Non è stato questo però il motivo che mi ha fatto collegare all'iniziativa ma la lettura del testo che mi aveva molto coinvolto. Ho avuto comunque il piacere di sentire cosa ne pensavano i presentatori e la presentatrice i quali, ciascuno a seconda della propria disciplina di studio, hanno fatto risaltare il contributo scientifico di uno studio innovativo nell'interpretazione della produzione di testi da parte di semicolti. La novità del testo, a mio avviso, risiede nello spostare l'attenzione sul processo che genera la scrittura e che ne determina la coloritura anche linguistica.

Molto è stato detto e molto bene e, quanto a me, invitata da Luciano Giannelli a esprimermi come "pratese", in virtù della prima parte dello studio dedicata al personaggio Mario Cioni creato da Roberto Benigni, pratese di adozione, sento di voler prescindere dalla disciplina che pratico per andare a ruota libera. Ho letto il libro subito, quando mi è arrivato, perché mi aveva spiazzato l'accostamento ardito fra le due diverse esperienze certo accomunate dalla violenza, seppure diversamente originata, di quella vita vissuta, violenza da buttar fuori da sé per mezzo della scrittura, con la sola forza di voler condividere. Quando? Subito da parte di Elio Bartolozzi, cioè subito dopo – che non è scelta consueta – il suo rientro dalla prigionia, e con quello sforzo quotidiano di maneggiare la lingua scritta per affidare la sua esperienza al quaderno, ché la carta conserva la memoria e lo scrivere richiede una meditazione diversa dal racconto orale.

Per chi, come me, ha avuto l'opportunità e la "fortuna" di ascoltare (di imparare ad ascoltare e di ascoltare imparando) i racconti del fascismo, delle guerre, del mondo contadino, del mondo operaio e di quello contadino/operaio, prima di tutto in famiglia come formazione e addestramento alla vita sociale, la trasposizione in narrazione scritta, per un qualunque moto dell'animo o per un esigenza concreta e senza il possesso sicuro della lingua, ha sempre fatto pensare all'endiadi "lacrime e sangue". E qui soprattutto, perché raccontare l'esperienza della prigionia a Mauthausen-Gusen – momento centrale della vita di Elio, in quanto centro di un prima e un dopo – sicuramente è stato, forse liberatorio, ma certamente doloroso.

Quando? Dopo un processo di lavorazione, che credo lungo, Roberto Benigni e Giuseppe Bertolucci arrivano alla "costruzione" definitiva di Mario Cioni che è tutt'uno con i suoi monologhi, scritti sì per la sceneggiatura, ma soprattutto per essere recitati e dunque affidati all'interpretazione. Nel libro si leggono volentieri e con interesse i testi affiancati della sceneggiatura e della trascrizione da *Berlinguer ti voglio bene* e *Vita da Cioni,* proprio per lo scarto che è la cifra, sia linguistica sia interpretativa, della piega data dall'interprete. Però Mario Cioni nasce prima in teatro e migra alla televisione con *Onda libera* ossia *Televacca,* 4 puntate su RAI 2 fra il dicembre 1976 e il gennaio 1977. Il programma, che ricordo aveva avuto una recensione favorevole e "sottile" di Natalia Ginzburg, era ambientato in una stalla di Capalle (nella campagna fra Prato e Campi Bisenzio). La stalla non è per caso: luogo caldo nell'inverno dove si stava a veglia e si ascoltavano racconti (anche paurosi come mi diceva la bisnonna), dove si recitava a memoria (anche Dante), dove si intonava in rima. Nei monologhi del Cioni non resta solo la presenza della rima, ma quel puzzo di stalla che quel Mario piccino si porta a scuola e che alla fine gli fa vivere come un'attenzione o un'uscita dall'anonimato anche la cattiveria della maestra:

«Mario possibile quando tu entri te s'impuzzolentisce (o)gni cosa! Vai a lavatti! E io mi alzavo (*sorride beato*), e mi guardavan tutti! Tutti, mi guardavano! E coso, lì, come si chiama quel …l'Onofri: st! Mi sputava addosso, e si rideva … certe risate… (*sorride*)» [: 30].

Ecco, già nella trasmissione del 26 dicembre del '76, il Cioni parla delle parolacce e del potere del parlare pulito e finisce in un paragone "igienico": non è la camicia a essere sporca ma chi la indossa e allora "lavati". Insomma mi pare che da qui si dipanino i fili, i tanti fili, che formeranno poi il tessuto dei successivi monologhi del Cioni.

Quanto tempo per liberarsi dell'odore da contadino e poi da quello di operaio? Alle elementari non so, ma alla media "unica" (scuola dell'obbligo dal 1962) figli di benestanti, di operai e di contadini erano tutti insieme, in un'apparente democrazia scolastica. Non so se qualcuno puzzasse, ma certo come tutta l'umanità avevamo odori diversi, qualcuno anche quello del Cioni. Nel '75 insegnavo in una succursale delle medie, non lontana da Vergaio, e anche lì gli odori erano diversi: di campo, di stalla, di telaio, di merende all'uso del Sud. Fra i rari abbienti, alcuni Cioni, difficili da motivare, ma facili da amare perché alla fine vittime del cambiamento e portatori di una cultura che sentivano solo come un ostacolo.

Solo oggi mi viene la curiosità di sapere che effetto abbia fatto nella nostra città la prima trasmissione e poi *Vita da Cioni*. Ricordo bene l'effetto che fece a me: quella giacca sulla camiciola a mezze maniche era come una divisa, almeno negli anni Sessanta, del contadino che viene in città che si incontrava nella sala del medico e dell'operaio in bicicletta che rientrava a casa dopo la sirena. Vestito di scena perfetto per quei monologhi cui veniva affidata l'esperienza di un vissuto rappresentativo di una fetta di società in trasformazione che, coinvolta in modo quasi inconsapevole nel cambiamento, non sa cosa aspettarsi in futuro e patisce lo sradicamento da una realtà che pur appare in tutta la sua misura tragica. La vita contadina, infatti, che molti di noi hanno alle spalle (al massimo un paio di generazioni per quei toscani nati nel dopoguerra) non ha mai avuto dell'idillio,

ma piuttosto quella durezza e quella sofferenza di cui per la prima volta ho trovato aderente testimonianza nel teatro di Ugo Chiti.

Sono pratese, coetanea di Benigni, e mi è venuto naturale partecipare di più alla prima parte del libro perché mi ha permesso di ritornare su un pezzo di vita che di "Mario Cioni" ne ha visti diversi, o meglio che riconosce nella rabbia del Cioni, rabbie e insoddisfazioni, inadeguatezza ed emarginazione di molti nel contesto di una "città tessile" che vede crescere la sua produzione e ha bisogno di manodopera. L'assunzione di una tale responsabilità di rappresentazione di molti in un solo personaggio viene affidata alla lingua; per meglio dire passa attraverso scelte linguistiche esasperate e insistite di quello che nella realtà del parlato si incontra occasionalmente o comunque in stretto legame con i momenti di maggior disagio. Rivedo e risento le imprecazioni, l'esternazione della rabbia amara dei contadini-operai tirati per un braccio alla terra e per l'altro alla fabbrica. Così, non importa se il Cioni non parla pratese, cioè non si avverte la presenza di quei fenomeni che differenziano il pratese dal fiorentino; si tratta di inutili dettagli che non avrebbero contribuito a rendere più "forte" la rappresentazione tragica, ironica, che suscita un riso amaro, della figura di un sottoproletario finalmente non afasico, ma dall'eloquio franto e difficoltoso.

Codici di sopravvivenza, oltre al valore della dimensione scientifica, ha qualcos'altro: la capacità di suscitare riflessioni sociali e politiche.

***Codici di sopravvivenza*: appunti di lingua**

di *Luciano Giannelli*

Il libro di Neri Binazzi, articolato nelle due parti dedicate, rispettivamente, la prima a due opere, teatrale e cinematografica, di e con Roberto Benigni, l'altra a un diario inedito di guerra e detenzione in campo di sterminio di Elio Bartolozzi, si pone sul crinale tra linguistica e critica letteraria. Pur apprezzando notevolmente questo secondo aspetto, sorpreso – ignoranza mia – della complessità di un Benigni-Bertolucci e altri, commosso, francamente, dalla testimonianza del Bartolozzi scampato, sopravvissuto a un'esperienza devastante, raccontata in verità sommessamente, poi anche celata fino al fortunoso ritrovamento del quaderno-diario, io mi concentrerò sugli aspetti linguistici del lavoro, non tanto per una disamina puntuale, che è già fatta egregiamente dall'autore, ma per alcuni aspetti di natura se si vuole sociolinguistica che poi non possono non sfociare, nel caso di *Cioni Mario*, di *Berlinguer ti voglio bene*, in considerazioni su una lingua letteraria qual è quella delle due sceneggiature; il diario di Elio Bartolozzi rientra piuttosto nelle tipologie degli scritti che si attribuiscono ai 'semicolti' e lascia spazio a considerazioni su queste scritture, con una sottolineatura che qui proporremo di interessanti definizioni dell'autore di *Codici di sopravvivenza*. Naturalmente, sullo sfondo di tutto quanto sta il 'vernacolo' fiorentino, nella sua complessità (micro- e macro-) sociolinguistica, stavolta visto – nella prima parte – anche nella funzione (certamente non nuova) di lingua letteraria, segnatamente teatrale.

L'affabulazione di Roberto Benigni si direbbe (quasi) sovrabbondantemente fiorentina e certamente l'ascoltatore (o lettore) è sempre come sopraffatto da questo sanguigno eloquio che non allude al 'dialetto' ma pare starvi tutto dentro, percorrerlo in certi suoi aspetti di variabilità, toccare anche quindi gli aspetti più duri (oltre che, naturalmente, 'sboccati'), non esclusa una certa connotazione di brutalità. Partitamente, i fenomeni di questa parlata, e le loro variazioni, anche le differenze che possono cogliersi tra personaggi e tra gli stessi attori, sono visti alla lente d'ingrandimento, con attesa esattezza, da Neri Binazzi, anche nel rapporto non sempre facile tra problemi di resa in scrittura e produzione orale, nel poco rispetto – si evidenzia – di quelle che sono le tradizioni grafiche della commedia fiorentina vernacolare, per altro instabili. Su questo tema basta vedere le pp. 70-78 e in

particolare la nota 59, con la difficoltà a rendere graficamente preposizioni articolate fiorentine (anche se qui qualche elemento esplicativo potrebbe venire anche da certe abitudini pratesi rustiche e campigiane difformi dallo 'standard' fiorentino: *nel il* potrebbe celare anche un [ne] invece del 'classico' [ni] fiorentino); fino a rinvenire la grafia 'spontanea' per rendere tratti veramente poco noti e definibili solo malamente come marginali.

Per esempio ho avuto modo di discutere con l'autore casi come i due *imtero* 'intero' alle pp. 92 e 94 ove pare si voglia rendere quel carattere – mai studiato – di un parlato contadinesco, o molto 'basso' che pare propagarsi dalla Toscana centro-meridionale fino alla piana a occidente di Prato (la pignoleria qui è d'obbligo) e a Pistoia. Mi rammento in proposito vecchie discussioni con Luciano Agostiniani, fino all'idea che questa pronuncia 'rustica' si basasse su una enfatizzazione (diciamo così) delle articolazioni estreme, quindi in un caso con una protusione nella pronuncia di questi suoni. Quello che vorrei sottolineare è che se la resa grafica si spinge a voler cogliere queste 'finezze' (però connotanti), palesa come i testi non siano tanto segnati da grafie spontanee quanto invece frutto di attenta riflessione sulle caratteristiche anche più 'recondite' di questo eloquio.

E però, accanto a questo elemento indubbio di mimesi, all'interno di un diluvio di fiorentino d'uso, non proprio di tipo e livello *careful*, vanno notati due elementi: il primo di realismo e il secondo di espressionismo, che arriva a violare la stessa 'lingua' di riferimento. Il 'vernacolo' ostentato da Roberto Benigni e altri attori è 'veristico' e schiacciato su scelte basse e 'provinciali'. Siamo lontani dal *pastiche* urbano studiato da Marina Magnanini anni fa,[12] ma certamente non c'è nessuna scelta arcaizzante – ma si badi alla nota 2 – o 'nostalgica': fenomeni da tempo praticamente pregressi del fiorentino, non più urbano e ormai neanche campagnolo, o proprio d'una 'classe' ormai scomparsa – i contadini (come l'uso di postpalatali o la palatalizzazione della laterale preconsonantica) sono ignorati, mentre appare anche un carattere molto recente e un po' eversivo, come il *l'è morto* 'è morto' (:142) al posto del 'corretto' *gliè morto*; siamo quindi di fronte ad un approccio che è 'realista' e riproduce esattamente – ci pare – il parlato di un proletariato semi-urbano, anche nella sua capacità di inserirsi nel non-quotidiano (il fin troppo famoso *pole la donna permettisi di pareggiare coll'omo?*, qui: 95, 120).

In verità, di molto dubbia efficacia appare un indiscutibile ricorso a forme allotrie, anche non toscane, più che altro nel *Cioni Mario*. Vale la pena soffermarsi su questo, tra l'altro sottolineando una caratteristica di Roberto Benigni, che ci pare avere una qualche incidenza. La nota 113 ci informa di un piccolo Roberto monolingue in aretino-chianaiolo o chianino, che il fiorentino deve impararlo, e certo lo impara bene. Ma proprio da questo retroterra – e certamente in modo del tutto consapevole – derivano rare occorrenze di preposizioni aretine come per esempio in *il freddo de Dio* (:81). Sono ricorrenti casi di affricamento della s dopo sonorante, del tipo di *Inzomma*? (:105); e se tali pronunce sono ormai entrate a Firenze, Prato è certamente ancor oggi un baluardo contro l'avanzamento di questa pronuncia non tradizionale in area fiorentina. Con altri fatti, Neri Binazzi tenderebbe ad ascrivere questo elemento fonetico-fonologico ad un uso di caratteri pisani (:139-40) ma ciò resta dubbio perché potrebbe parimenti ascriversi al fondo aretino. Tra l'altro questo tratto parrebbe caratterizzare – magari non a caso – il parlato della madre. Certamente sono invece un riferimento al pisano, come si sottolinea alla nota 50, il sorprendente *deh!* e magari – come nella nota si sottolinea – anche un uso almeno non-fiorentino (però non del tutto impossibile nelle circostanze di Prato) della forma apocopata d'infinito in finale di frase. E certamente è non fiorentino né aretino, bensì tosco-occidentale (o 'di lingua'?) l'uso di *cosa* interrogativo (:141). Ci sono anche tratti non-toscani, come (: 104) *È mica scemo*. Quanto al ricorrere, variabile e variato da una versione all'altra, di *Amadè!* vocativo (varie volte: 33, 59, 132, 136) vorremmo assumerlo – credo correttamente – come inserito in quanto allotrio, certo è non toscano *mainstream* almeno[13]; a meno che Benigni non si sia qui spinto a evocare cose che stanno nelle pieghe del lucchese, e a Carrara o in zone più remote.

Questa fenomenologia 'esotica' (dall'aretino al pisano o livornese, al non-toscano) è tutto sommato singolare, in virtù della sua piccola consistenza, che non consente né rende davvero un 'effetto Gadda' in queste produzioni, né si motiva precisamente, se non come una volontà di rendere tutto ciò che non sia 'italiano', ma con una manifestazione molto debole.

Venendo alla seconda parte del libro, quella dedicata a Elio Bartolozzi, al di là dell'emozione provocata da uno scritto che senza mai sbraitare ci riporta orrori, diremo che appunto siamo alla produzione scritta, e accurata, di un dialettofono che fa le sue immissioni anti-italiane (*i zoccoli*,: 177, *diarea:*182 coll'ipercorrettismo *forrava:*206, l'*aghiaino* 'ghiaia minuta' di ben complessissima origine:191*)*, insieme con viceversa scelte troppo 'ingessate', come per esempio *poveri a noi* (:201) al posto del comunissimo *po(e)r' a noi*. Ma senza insistere su questi aspetti, del resto sempre finemente analizzati dall'autore, vorrei soffermarmi su alcune interessanti considerazioni generali di Neri Binazzi.

Ci muoviamo in un contesto toscano (fiorentino), nel quale la distinzione tra livello dialettale e livello di lingua – come è stato ripetuto ormai infinite volte da una cinquantina d'anni – è un po' vana. In (quasi tutta la) Toscana manca una possibilità di bilinguismo, evidente tanto per cominciare per la *forma* delle parole stesse. Il risultato di una scrittura di un dialettofono non scolasticamente molto istruito che voglia attingere il livello letterario, in italiano è sì la mescidanza, ma è soprattutto una faticosa approssimazione a un modello, non pienamente padroneggiato, se non solamente orecchiato, mediante immissione di elementi 'alti' in un contesto anche difforme – localmente nel testo – dall'italiano comune. Per cogliere questa situazione e questi processi mi pare giustissima e felicemente esplicativa (anche degli 'innecessari' strafalcioni o delle scelte inutilmente affettate) l'idea del *distanziamento,* a volte appunto 'infelice' ma sempre efficace. Un principio fertile nelle situazioni appunto di non-alterità lingua/vernacolo (per capirci) in assenza di marche esteriori e forma del significante.

Per chiudere, sul concetto poi di *italiano popolare* su cui tanta 'demagogia' (a mio avviso) si è fatta, proponendolo – incautamente – anche come 'italiano di domani', mi pare apprezzabile che da parte dell'autore (:258) si affermi – o si torni a affermare – che esso:

a) non esiste fuori dalla regionalità (e diremmo anche dalla spesso manifestata conflittualità tra diverse scelte regionali);

b) che è alla fine inconsistente, salvo alcuni caratteri sintattici (come il *che* definito non troppo felicemente 'polivalente', in realtà modalità semplificata di subordinazione e i costrutti *che+Clit* astrattamente flesso – selezionato – in funzione casuale tipo *il coltello che ci taglio il pane*).

Neri Binazzi ci offre quindi testi di enorme interesse con un apparato di commenti che non può non dar luogo a divagazioni sul tema ma che si fa ben apprezzare per ricchezza e precisione. Come si attendeva.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Note

[1] Padova, Esedra, 2019.

[2] "Roberto Benigni e la lingua del corpo": 11-155.

[3] "Nel campo della memoria: Elio Bartolozzi e il suo quaderno": 157-256.

[4] Di Giuseppe Bertolucci 1977

[5] James Clifford, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.

[6] Di una famiglia maremmana, raccontata anche nelle poesie di memoria, poi impiantata in Emilia, Bertolucci fu sempre attento ai temi del mondo delle campagne.

[7] Tullio De Mauro, *Per lo studio dell'italiano popolare unitario*, in Annabella Rossi, *Lettere da una tarantata*, Lecce, Argo, 1994 (prima ed. 1970)

[8] Ivi: 135. Lo squallore è parte di un lessico d'epoca oggi superato ma resta la sostanza di una lingua viva e vera.

[9] Egidio Mileo, *Il salumificio*, Giunti, Firenze, 1992, prefazione di Natalia Ginzburg, nel quadro del progetto di Saverio Tutino *Diario italiano.*

[10] Vincenzo Rabito, *Terra matta*, Torino, Einaudi, 2007.

[11] Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?" *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea*. Columbia UP, 2010: 63. Testo iniziale del 1983, nel quadro del dibattito sul *postcolonial* e sulla possibilità che i dominati possano esprimersi oltre il linguaggio dei dominatori.

[12] Si cfr. Marina Magnanini "Scelte standard e non standard a Firenze: evidenze conversazionali", in L. Agostiniani e P. Bonucci (a c. di), *L'italiano parlato a Firenze, Perugia e Roma*, Firenze, Olschki 2011: 155-200: 195-200. Il quadro che emerge dai testi pubblicati e commentati dall'autrice è tale che si è vista l'opportunità di fornire una appendice 'provinciale' (Luciano Giannelli e Maurizio Mori, "La fonologia del fiorentino e del fiorentino di Lucardo", *ibidem*: 195-200) che mostrasse cos'è e com'è un fiorentino – ci si perdoni – 'vero'.

[13] Gerhard Rohlfs, nella sua *Grammatica storica della lingua italiana e dei suoi dialetti*, Torino, Einaudi, 1966, I, §§ 317-318 attesta forme di questo tipo per una Toscana neanche sempre di margine, se si richiama ampiamente al § 318 Santa Maria a Monte. Per l'area 'apuana', basti il ricorso al film *Bagno Maria* di Giorgio Panariello, ben oltre l'uso del vocativo, del resto come è corrente a Carrara. Qualche residuale propaggine più prossima a Lucca – cfr. Gian Piero Della Nina, *Espressioni e modi di dire*, Titania, Lucca 1993, *Terè*: 177, *Francé*: 184, ambedue al nominativo; *Gugliè*: 205, iterato, un genitivo ed un benefattivo; e cfr. *Albè della Gobbetta* (forma di citazione: 1) di Daniele Saisi (www.danielesaisi.com), *Soprannomi Gallicanesi*, s.l.e., s.d. – troverebbe eco in una testimonianza per la parlata prebellica di San Vincenzo – Campiglia di una anziana negli anni 60, mentre si appaleserebbe opportuna una verifica attenta all'Elba; qualche emergenza isolata è riportata nel sud-est della regione; con tutto questo, il carattere pare decisamente pregresso. D'altro canto il troncamento, soprattutto in imperativi come *guà!, mi!, ba!* (*guarda!, mira!, bada!*) ma anche *vo' dire* 'voglio dire', *un po'*, è carattere costitutivo del toscano tradizionale.

Paolo De Simonis, ha incontrato le storie degli altri lavorando nelle "150 ore", per le pagine toscane de *L'Unità* e insegnando Dialettologia italiana nell'Università di Scutari e Antropologia Culturale in quelle di Pisa e Firenze. Ha progettato e realizzato in Toscana mostre e musei DEA.

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.

Zelda Alice Franceschi, è professore associato all'Università degli Studi di Bologna dove insegna (Storia dell'Antropologia, Antropologia delle Americhe & Antropologia Culturale, Tecniche della ricerca di campo) e dove vive. Dal 2004 lavora nel Chaco argentino con comunità indigene wichís. Qui svolge ricerca di campo ogni anno. Studia le autobiografie native, l'antropologia della nutrizione, la cultura materiale, il rapporto tra scritture native e oralità, il rapporto tra indigeni-missioni e meccanizzazione.

Luciana Brandi, già docente di Psicolinguistica all'Università di Firenze, si è occupata di sintassi dei dialetti, dello sviluppo della capacità narrativa nell'infanzia, dei disturbi del linguaggio in età evolutiva ed adulta, della scrittura di genere.

Annalisa Nesi, già docente di Linguistica italiana all'Università degli Studi di Siena, è Accademica della Crusca. Si occupa di italiano e dialetto, di lessici tecnici e saperi tradizionali (soprattutto pesca), della situazione linguistica della Toscana insulare e della Corsica. Ha partecipato a imprese atlantistiche nazionali e internazionali e fa parte del gruppo di studio impegnato nel recupero e nella valorizzazione dell'*Atlante Linguistico Mediterraneo*.

Luciano Giannelli, ha tenuto corsi di discipline linguistiche (inclusa Storia della Lingua Italiana) in varie Università italiane e dal 1987 al 2010 in quella di Siena (come professore ordinario L/LIN01 dal 2000). Ricercatore di campo, ha lavorato sui due settori italianistico e di linguistica e sociolinguistica di pertinenza amerindiana, con ricerche condotte in Paraguay, Argentina, Cile, Panama, Stati Uniti d'America.

Perché sono avvelenato dall'itanglese

per l'italiano

di *Olivier Durand*

Prima di spiegare per quale motivo non amo l'itanglese è bene che mi presenti rapidamente, perché chi mediti i miei nome e cognome si dirà in automatico: "Eccolo là, il francesone spocchioso e sciovinista per motivi genetici". Non me la prendo nemmeno, abbiamo tutti i nostri difetti.

Sono un ragazzo sessantenne, docente di lingua araba a La Sapienza, francofono incallito sin dalla nascita benché ormai italianizzato e titolare di cittadinanza italiana, vivo a Roma da quando avevo quattro anni. Ho una formazione da linguista, oltre che da arabista, ritengo in quanto tale di non parlare soltanto dei miei gusti linguistici personali. L'italiano non essendo la mia lingua, potrei anche benissimo fregarmene. Sono cresciuto comunista, quindi mi reputo del tutto scevro di nostalgie fasciste.

Sono il primo a dire okay, film, weekend, look, fast food e tant'altro, e sono ben contento che gli omosessuali abbiano diritto oggi a essere chiamati gay (che tra l'altro non sta per "gaio" ma è l'acronimo di *Good As You* "buono quanto te") e non più con termini offensivi. Prestiti da altre lingue esistono in tutte le lingue del mondo, sono un segno positivo di apertura su "l'Altro".

In Italia fu la dittatura fascista a vietare l'uso di parole straniere, e non rivendicherò *mai* il ripristino di un simile procedimento. Significa questo che un bravo antifascista deve fare incetta di prestiti, dall'inglese s'intende, per non essere sospettato di rimpianti destrorsi? Quello che pratico io lo chiamo 'ecologia linguistica', nel senso che la lingua – *e* i dialetti –, per come la vedo, fanno parte dell'ambiente e pertanto hanno diritto allo stesso rispetto che tributiamo a mari, fiumi, foreste e paesaggi in generale.

Non pretendo "leggi", né tantomeno "sanzioni" per chi preferisca esprimersi in itanglese. Siamo in democrazia e ognuno deve essere libero di parlare come meglio ritiene. Il linguaggio rientra nei fenomeni di *moda*: vanno, vengono, spariscono, ritornano, e soprattutto cambiano con il tempo. Ma esistono mode ridicole (come di recente il dilagante *car* tutt**). La mia non è altro che una *militanza* che suggerisco ai tanti che la pensano come me. Infatti so bene di non essere l'unico, ma ci percepiamo come una minoranza indesiderata che fa meglio a tacere in quanto tacciata di "ridicola".

Vedrei tuttavia di buon occhio qualche disposizione da parte del Ministero per l'Istruzione, l'Università e la Ricerca (MIUR) da impartire alla Scuola e all'Accademia, e sarei felice di trovare nella mia posta elettronica inviti a "seminari in linea" anziché *webinar* (o perché non innovare anche noi con *retinario*, o se proprio ci teniamo *webinario* per *webeti*?) e a corsi sulla "riservatezza" invece di *privacy*.

Ora, la Francia spocchiosa è ben lungi dall'essere l'unico Paese occidentale a *raccomandare* (ma non certo rendere obbligatorio) l'uso di termini tradotti (cosa che la maggioranza dei francesi trova perfettamente *normale*): *ordinateur* "computer", *matériel* "hardware", *logiciel* "software", *balladeur* "walkman", *centre d'appels* "call centre", *souris* (lett. "topo") "mouse" ecc. Lo fanno anche gli altri Stati, occidentali e non. In Italia "si dice" *password* perché "Eh sì, ormai è entrato nell'uso, che ci vogliamo fare?", e secondo non pochi è "intraducibile"!

Francese: *mot de passe*, spagnolo: *contraseña*, portoghese: *senha*, tedesco: *Passwort*, danese: *adgangkode*, polacco: *hasło*, arabo: كلمة السر, ebraico: סימסה, turco: *şifre*. Tutti fascisti e "ridicoli"?

Escludo le attività commerciali: se ritengono di guadagnare di più o di attirare più clienti con l'itanglese, niente da ridire, la mia censura abbassa le braccia. L'economia globale è tuttora basata sul commercio ed è ben risaputo che la maggioranza della popolazione bipede di questo Pianeta ama la moda.

Ma siamo arrivati a soglie di assurdità. Se spiego che, visto le misure di confinamento, devo fare gli esami in linea, e per generare il collegamento declinare nome utente e parola d'ordine, molti non mi capiscono. Per essere compreso devo dire che per via del lockdown ho dovuto accedere online al link con user name e password. Scusatemi ma non so se ridere o piangere.

Sono anche scrittore in lingua italiana: quanto devo litigare con gli editori – anzi gli "editor", ossia i *consulenti editoriali* – che senza nemmeno consultarmi mi correggono *nebulizzatore* in *spray*, *tassì* in *taxi*, o mi bocciano le parole che vanno oltre le cinquecento del lettore medio (che chiamo "mèdiocre").

Trovo stomachevole quanto il ketchup sui maccheroni *devolution*, "decentramento istituzionale", *newtown* "piano di ricostruzione edile provvisoria", *ticket* "tassa sulle prestazioni sanitarie", *austerity* "austerità", *spending rewiew* "tagli sulla spesa pubblica", *JOBS act* (acronimo di *Jumpstart Our Business Startups Act*) "riforma del diritto del lavoro" – spesso scritto *Job's act* "atto di [un misterioso] Giobbe" –, per non parlare di un *recovery fund* "fondo di recuperi" di cui molti non capiscono neppure il significato. Eh, ma troppo lungo, in italiano! Allora viva la neologia e gli

scorciamenti: *decentramento*, *neocittà*, *sanitassa*, *austerità*, *tagli*, e visto che DPCM non ci spaventa perché non *RDL*?

No, non si tratta di una "battaglia di retroguardia", ma di un atteggiamento didattico condito da un indispensabile pizzico di autoironia. Mi dispiace, ma quest'itanglofilia strisciante e ormai proliferante è una sindrome, preoccupante, di depauperamento di una cultura italiana sempre più mèdiocre, e i tanti che difendono l'itanglese come necessario, inevitabile, ormai irrinunciabile mi fanno soltanto cagare. E ai tanti che mi riferiscono di aver tradotto un testo inglese di cento parole con centocinquanta italiane, mi rincresce, ma questo è il primo sintomo di chi non sa tradurre. La traduzione è un mestiere, che occorre imparare.

Quante volte sento dire che, eh sì, l'inglese è più "stringato" dell'italiano, ricorre a meno parole per dire le stesse cose… Che lingua agile e sciolta…! Facciamo un esempio. Salgo su un qualsiasi aeromobile di Alitalia, e mi siedo al posto assegnatomi. Sullo schienale della poltrona di fronte a me leggo la seguente scritta bilingue:

Life jacket under seat

Il giubbotto salvagente si trova sotto la propria poltrona

Ebbe', sì… quattro parole inglesi contro nove italiane… bisogna riconoscere… in effetti… Qui ci vuole un excursus storico e linguistico. In base a direttive rivolte alla lotta contro l'analfabetismo, sin dagli inizi del Novecento gli Stati Uniti hanno deciso di ricorrere il meno possibile a *segnali*, preferendo loro ingiunzioni scritte. Laddove in Italia abbiamo un cartello circolare azzurro con una freccia bianca rivolta verso destra, in America troviamo la scritta "turn right". Ora, *turn right* si legge e assimila in fretta. Ma un'indicazione più articolata, come *Attenzione al pericolo di smottamenti improvvisi, tenersi rigorosamente sulla destra e moderare la velocità*, può rivelarsi controproducente, in quanto l'automobilista intento a decriptare tutto con attenzione si distrae dalla guida e fa largamente in tempo a finire contro un palo o in fondo al burrone. Questo ha portato gli americani a "limare" quanto più possibile le segnalazioni, stradali o altre.

Life jacket under seat, letteralmente "salvagente sotto sedile", non è inglese né letterario né colloquiale, che direbbero piuttosto *the life jacket is under the seat*, sette parole: sempre meno di nove… (Anche "gira a destra" sarebbe *turn on the right*). In Italia non siamo abituati a queste potature sintattiche. Bisogna spiegarci tutto. Del salvagente viene precisato che si tratta di un *giubbotto* salvagente, affinché qualcuno magari non immagini una ciambella con la papera. *Si trova*, nel senso che occorre cercarlo. Sotto la *propria* poltrona, altrimenti l'italiano lo va a prendere d'istinto sotto il sedile che ha davanti a sé. È così che, alcuni anni fa, apparve sulle portiere posteriori dei tassì italiani, in corrispondenza della maniglia, la scritta bilingue:

Chiudere piano

Close soft

All'attenzione di quei clienti zelati che *sbattono* la portiera come se dovessero schiaffeggiare un ippopotamo. Ora, a parte il fatto che *close soft* in inglese significherebbe "chiudere con dolcezza", o "delicatezza", premura tutto sommato eccessiva nei confronti di una carrozzeria d'acciaio temprato, sulle portiere dei tassì britannici leggo:

Please, do not bang the door

Con tanto di *please*, di virgola e di *do not* anziché *don't*: questa volta, due a sei per l'italiano.

Gli studenti che non sanno il francese (lasciamo stare il tedesco) non soltanto non lo sanno ma sono ben determinati a non saperlo mai. Ora, in Russia, Cina, Giappone, Corea non accettano l'inglese come esperanto (chiamiamolo a questo punto esperanglo): o ti impari russo, cinese, giapponese, coreano o te ne torni a casa. In Francia, poi, provate a ordinare in inglese in un negozio o ristorante, vedrete le male parole.

Appartengo come già detto alla comunità di italiani di origine straniera: tra di noi parliamo in varie lingue, anche italiano, ovviamente, e assistiamo al proliferare dell'itanglofilia tra incomprensioni e sonore sghignazzate, perché il fenomeno è caricaturale e a momenti avvilente.

Ma l'inglese è più "pragmatico", sento spesso affermare: si fa prima a dire *jetlag* e *feedback* che "mal di fuso" e "ritorno d'informazione". Allora proponiamo *fusopatia* e un semplice *ritorno* risemantizzato (che peraltro sento in bocca alla mia salumiera a proposito dei commenti dei clienti su dati prodotti). Per *stalking* esiste uno splendido *assillo*, e quanto al *computer* ormai inestirpabile, in Svizzera lo chiamano *ordinatore*. Volere è potere.

Esistono anche parole italiane oggi in totale disuso che potrebbero essere riattualizzate, come *stazzone* (maschile o femminile, stessa etimologia di *stazione*), che si riferiva alla bottega (e spesso abitazione) dell'artigiano dell'argilla, per *workshop*. Lo ha fatto l'arabo in diversi casi: nella lingua standard attuale l'automobile e il treno sono chiamati *sayyāra* e *qiṭār*, che oggi significano soltanto questo, ma in antico arabo erano il "dromedario da corsa" e la "carovana di montagna" con i dromedari in cordata come vagoni.

Usare l'aureolante itanglese, che per molti italiani viene vissuto come un non problema, viene sbandierato come "più moderno". Ora la domanda è: chi è più moderno, chi opta per aggrapparsi a un'altra lingua, o chi affronta la modernità adeguandovi la propria? "Modernizzarsi" significa rinunciare alla propria identità culturale? Così pare di capire, e con buona pace dei francesi snob e spocchiosi.

Quanti sanno che l'italiano è la *quarta* lingua più studiata al mondo, e che l'insegnamento dell'italiano all'estero è oggi una carriera professionale in pieno sviluppo per i laureati in lingue? Devo andare a Londra, Washington o Melbourne per insegnare che *computer*, *lockdown e call centre* in italiano si dicono *computer*, *lockdown* e *call centre*?

Ma concludiamo con una sana filosofia napoletana: ce la ricordiamo la canzone *Tu vuò fa l'americano* di Renato Carosone, del 1956? Allora, che cosa stigmatizzava, quella canzone? La persona che, a torto o a ragione, si sente provinciale, e cerca di rimediare a tale condizione assumendo una serie di comportamenti vari – *whisky and soda e rock and roll…* –, con tuttavia il risultato che così facendo non fa altro che *accentuare* il proprio aspetto provinciale. Moralità della favola: *Sient'a me, chi t'o fa fà?*

Io milito! Chi mi ama mi segua. Nei tre giorni scorsi ho causato diverse fissità dello sguardo dichiarando di aver preso una tachipirina da 1000 prima di recarmi al vaccinòdromo (scippato al francese *vaccinodrôme*) per il richiamo dell'astrazeneca. Mi rifiuto di dire all'hub, pronunciato *ab(be)*.

Faccio ridere? Benissimo, un professore che non sa far ridere ogni tanto non sarà mai un buon professore.

Olivier Durand, nativo di Copenaghen, è professore associato di Dialettologia araba al Dipartimento di Studi Orientali della Sapienza di Roma. È autore di diversi studi e di opere narrative. Il suo ultimo romanzo, che tratta anche di linguistica, è *Le vie del Signore* (La Caravella edizioni, 2020).

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

Parole incollate con lo sputo

Palermo (ph. Nino Giaramidaro)

per l'italiano

di *Nino Giaramidaro*

Pedalo a fatica. Sulla lieve salita del corso Calatafimi verso Mezzomonreale mi manca il fiato: ad ogni respiro la candida mascherina mi chiude il naso come una molla di pince-nez e quasi si incolla sulla bocca. Subisco una moderata nemesi di quando nel pre Covid deridevo i giapponesi che imperversavano nel loro smog a piedi o pedalando alacri e mascherati su biciclette provate. E mi affiora un sorriso immaginando che le rispettabili "frue", "holgy", "froken" o "rouva" vanno in giro sotto il chache-nez europeo.

Ora mi sfrecciano a destra e a sinistra biciclette assistite, nobili di prezzo, con guidatori che fanno finta di pedalare, "motopattini" – sì, è giusto questo nome, come di quelli "in dialetto" con le ruote a palline e tutti di legno, auto fabbricazioni fra i '50 e i '60 del secolo passato. Muti, indifferenti, con uno sguardo smarrito oltre, sicuri del calcolo dei millimetri lasciati come distanza di sicurezza; e gli incredibili monoruota, anch'essi silenti, condotti da eleganti dotati di cuffiette, che brandiscono smartphone "dernier cri".

Mi sento precipitato in un film di fantascienza un po' attempato, di prima che i registi decidessero che automobili e altri mezzi di locomozione avveniristici dovessero volare. Ogni tanto rintrona il rombo delle marce basse "tirate" di una 800cc, 1.000, mille e due che ancora mi fanno vergognare

della Vespa 125 e della Gilera 150 con carburatore doppio corpo. Insomma, inspiegabilmente il mio pensiero va alla scena di Indiana Jones che davanti ad un arabo che sfoggia un'incredibile abilità nel fare volteggiare la scimitarra, tira fuori la Colt e gli spara.

Arranco con un rapporto tre in rispetto dell'estetica stradale: per non fare la figura di coloro che pedalano in scioltezza e velocità e mi sembra rimangano sempre allo stesso punto. Gli indirizzo qualche colpo di campanello prima di sorpassarli. Apprezzo la raccomandazione che mia moglie non dimentica ogni volta che esco con la mia Olmo e la mascherina bianca: "Stai attento".

Ma sulla bici si cede volentieri al guardarsi intorno, all'accorgersi del prima e del dopo Covid, cambiamenti non tutti imposti dal virus: la moltitudine di negozi di sigarette elettroniche – narghilè rinsecchiti per maleficio – che hanno trasformato un gesto elegante, carico di storia e di melodia: "Come una sigaretta", Luciano Virgili e Achille Togliani, "Fumo di una sigaretta", Franco Battiato, "Sigarette", Neffa – cosa sarebbe stato Jean Gabin senza la sigaretta?.

Le gimkane dei rider, fattorini senza contratto che portano i cibi a casa di anziani e di coloro i quali non vogliono nemmeno andare a fare la spesa timorosi del contagio. Nel centro città (Palermo) la più parte di negozi di abbigliamento, mercerie, bottonifici, guantai ecc. ecc. trasformati in mangia e bevi sotto nomi incredibili e imperscrutabili. Fame coraggiosa, cittadinanze afflitte dal supplizio di Tantalo.

E il caffè. Non si fa più con la fumante Bialetti "caricata" con abbondanti cucchiaini di miscela, ma con cialde e capsule – irrisorio caffè racchiuso nella plastica – infilate in una machina fornita in comodato d'uso, pubblicizzata da una miriade di "punti vendita". La mia passeggiata in bici approda ai tavolini all'aperto di un bar per sorbire un caffè con lo zucchero di canna.

Dovrei dire nella "bolla" del bar, anche se questa parola mi sovviene la bolla pontificia, quella di sapone, sinonimo di vescica, messa in bolla. L'arzigogolo del Covid si è appropriato come una civetteria del discorso che sempre più difficilmente diventa "transitivo". C'è anche la "cabina di regia" che a me sembra più littoria di comitato ristretto il quale era stato sostituito da tavolo ("faremo un tavolo", qualcosa di astratto nella sua astrattezza). È diventata una specie di gara lessicale, anche con arditezze (a chi la spara più grossa) che sbigottiscono non solo la Crusca.

Il presidente Draghi ha dato una piccola frenata al fantalinguaggio: anziché dire "smart work" ha sennatamente preferito "lavoro agile"; un ostacolo minimo contro la conquista dell'imbecillitas mentis, ovvero l'inferiorità naturale verso la quale sembra condurci la rinunzia emorragica alle nostre parole, al nostro lessico con le sue significazioni intraducibili. Papa Francesco, argentino, parlando della Madonna di Fatima l'ha chiamata *Nuestra Señora* di Fatima perché è il suono di queste parole che sente dentro, mai avrebbe pensato a Our Lady of Fatima.

Next opening rimane una pietra che non dà suoni, come recovery fund – che genera i recovery bond – mentre su tanti muri della Palermo storica c'è ancora la freccia azzurra con inscritto Ricovero, parola chiarissima ancora oggi e che contiene anche una valenza ospedaliera in contrasto con l'ottimismo – cartaceo – che vorrebbe fare intendere la locuzione europea.

Un mio professore di latino per definire la labilità delle risposte degli studenti usava dire che erano parole ‘ncuddati cu’ la sputazza.

Attardiamoci sull’argomento. Spesso si leggono frasi tipo “yes, I do”: un non senso del fare che nell’albero genealogico di ognuno arriva al facio-facis-feci-factum-facere: più di venti secoli di riconoscimento difeso da “fra il dire e il fare c’è di mezzo il mare”, “quando mammeta t’ha fatta vuo’ sape’ comme facette”, “cosa fatta capo ha”. Ne *La mossa del cavallo* Camilleri colloca il ragioniere Giovanni Bovara in un pasticciaccio brutto che lo accusa dell’assassinio del laido padre Artemio Carnazza. Lo sfortunato e innocente riesce a salvarsi con la “mossa del cavallo”: smettendo cioè di pensare in italiano, che gli rendeva incomprensibili le accuse architettate in siciliano, e ricorrendo al dialetto per comprendere tutto e perfettamente.

Altro che inglese, circonlocuzioni di dubbio italiano, sfarfallìo di acronimi e sigle care a tutti coloro che non riescono a rinunciare all’occulto. Per comprendere ciò che si deve della pandemia non aiuta il pnr e nemmeno pnrr – suoni alla De Filippo – che anche per esteso risultano ostici, ci vorrebbero parole mondate dalla fretta di raggiungere le locomotive di Marinetti. Perché, a quanto sembra, la velocità è diventata il fine del nostro arrabattarci, non più il mezzo che conduce al raggiungimento di uno scopo. Come dire un correre a perdifiato senza sapere dove si deve andare.

Un esempio luminoso di questa nuova filosofia è sostenuto dalle televisioni: tutto vi diventa lampo, pubblicità che si accavallano l’una sopra l’altra senza dare il tempo di capire di cosa si parli, titoli e cast di film inafferrabili, notiziari sincopati e paperati senza rossore, istigazione allo zapping che fa cadere dalla padella nella brace. Così, lanciati verso l’incomprensibile, fustigati da «stupidi che dicono cose giuste per ragioni sbagliate» (Umberto Eco) e cervelloni che si compiacciono di fare il contrario, la via Maqueda appiedata si riempie come un uovo di gente che va e viene a tutte le ore, senza l’accortezza del metro e mezzo regolamentare e con le mascherine “a saltare”.

Ma mimetizzati sotto questa inspiegata velocità, ci sono scopi più che spregevoli. A Montemurlo (Prato) Luana d’Orazio è morta – sostiene il perito della Procura della Repubblica – perché i due “orditoi” sarebbero stati manomessi per evitare interruzioni nel funzionamento e velocizzare la produzione. Nei cantieri edili operai e manovali muoiono perché non c’è tempo per badare alla sicurezza; muoiono tanti altri lavoratori stravolti dalla fatica, costretti a farsi letteralmente in quattro. Il Papa esorta a “rispettare il lavoro”, che sia “umano e dignitoso” e a non dimenticare emarginati e poveri. «Se i poveri sono messi ai margini, come se fossero i colpevoli della loro condizione, allora il concetto stesso di democrazia è messo in crisi e ogni politica sociale diventa fallimentare». Per dirla in tridentino: *vox clamantis in deserto.*

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

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.

Il paese e i riti per ribadire la vita

Palazzolo Acreide (ph. Salvo Alibrìo)

immagini

di *Salvo Alibrìo*

Questo lavoro nasce dalla necessità di raccontare la vita-non vita del mio paese durante la pandemia. Con le prime restrizioni a livello nazionale assumo la consapevolezza che il virus, all'inizio apparentemente lontano, riguardava in realtà tutti noi.

La voglia di raccontare questo momento era tanta, ma con il lockdown non potendo andare fuori dal comune di residenza esco di casa e inizio a scattare in paese. Fotografo il vuoto, le ombre, l'assenza. Il paese è solenne nelle sue architetture. Mi sento un intruso nella solitudine degli spazi, nel silenzio delle voci.

La prima fotografia che scatto in realtà viene fatta dentro casa, mentre i miei nonni si improvvisano a realizzare le mascherine e il Papa dà la benedizione "urbi et orbi". Racconto le strade deserte, le atmosfere quasi surreali, il tempo non vissuto.

Continuo così per mesi, in cerca di persone isolate nel vuoto delle piazze, dove le ombre delle maestose architetture riempiono gli spazi che nella normalità si vivevano ma non si vedevano.

Palazzolo Acreide è il paese che amo e che ho raccontato in diverse circostanze, nel fluire della vita quotidiana, nella spensieratezza dei bambini che giocano in piazza, nelle partecipate feste religiose, perfino nella campagna pubblicitaria di Dolce & Gabbana.

Le fotografie di questo lavoro mostrano il paese in una veste diversa, un paese che, nonostante tutto, ha vissuto nella calda luce estiva, nelle giornate grigie della stagione fredda e ha attraversato Natale adornato di luminarie e Pasqua con il crocifisso solo e trionfante in piazza.

Tutti i riti avvolti nel silenzio hanno testimoniato la presenza del sacro, hanno riempito i vuoti, hanno riaffermato la vita laddove c'era la paura della morte.

Il fotografo non ha riempito i vuoti, ha solo provato a certificare i segni delle presenze umane, l'eco delle voci trattenute nelle case, l'assenza della comunità che anima il paese.

La fotografia è sempre presenza di un'assenza e le immagini non sono mai quel che sembrano affermare. La realtà che vi è documentata è sempre un'idea, una sua rappresentazione.

Figure di un paese che resiste.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Salvo Alibrìo, di Palazzolo Acreide (Sr), inizia con la fotografia amatoriale, fino al 2013, quando apre il suo studio professionale. Nel 2012 ha vinto un concorso indetto dal National Geografic Italia nella categoria "Gente e popoli", premio che gli ha offerto la possibilità di frequentare un master di reportage all'Accademia di fotografia John Kaverdash a Milano. Nel 2015 è stato finalista alla decima edizione del premio arte Laguna a Venezia; l'anno dopo ha ottenuto il premio "Miglior portfolio mediterraneum" del Med photo fest, sempre a Venezia. Nel 2019 viene notato da Dolce e Gabbana per i quali realizza un reportage per la campagna pubblicitaria del 2020. È autore di una monografia fotografica sulla festa di S. Paolo dal titolo emblematico di *Patronus.*

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

Walking. Rappresentazioni del nostro quotidiano

Palermo (ph. Carlo Baiamonte)

immagini

di *Carlo Baiamonte*

I *Non luoghi* dell'uomo e della modernità descritti nel 1992 nel noto saggio dell'antropologo Marc Augè, *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, sono gli spazi non virtuosi della città post-moderna. Stazioni, centri commerciali, aeroporti, isole pedonali, piazze, metropolitane sono i NonLuoghi in cui milioni di individualità si incrociano senza intrattenere alcuna relazione.

Nel paesaggio urbano del nostro tempo aggregati e masse camminano verso una direzione di consumo in cui non sussiste alcuna interferenza visiva ed emotiva degna di interesse. È una nuova forma di anonimato sociale e urbana che oramai costituisce un mainstream che si declina sulle sensibilità diverse dei fotografi.

Nel genere street photography, che ha conosciuto espressioni variegate, recentemente sono privilegiate le simmetrie e le geometrie che si costruiscono in modo naturale sulle ombre verticali, in

una dimensione pubblica e quotidiana, in modo da rappresentare espressioni di documentazione sociale prive di pathos.

Il tema del Walking può costituire un paradigma per guardare alla strada sia dal punto di vista dell'autore, sia dei soggetti catturati. Come diceva Alex Webb «il miglior modo per conoscere un posto è camminare. Perché un fotografo di strada può solamente camminare e guardare, aspettare e parlare, e poi guardare e aspettare ancora, cercando di restare fiducioso».

Non di rado si realizza una forma di idiosincrasia tra il fotografo e i soggetti del paesaggio urbano in modo che la fotografia di strada finisca col rappresentare soggetti che, come il fotografo, a loro volta camminano, passeggiano, si spostano dinamicamente verso una direzione.

E noi, nell'epoca della mobilità incondizionata e assoluta, parametro dal quale non può prescindere un'idea post-moderna dello spazio, viviamo immersi in un tessuto urbano indebolito nei legami, ci spostiamo accelerando il passo nelle operazioni quotidiane attivando un tipo di percezione in cui sembriamo non esprimere alcun desiderio di incontro con l'altro.

La selezione di immagini che propongo è tratta da *Walking: outlet del paesaggio urbano,* la Collettiva di Fotografia presentata nel corso della seconda edizione del Festival delle filosofie di Palermo del 2019, dedicata al tema della città. Ho cercato, gettando uno sguardo sul modo in cui procediamo, camminiamo e ci incontriamo nei NonLuoghi, di ricomporre un punto di vista, raccontando più che il paesaggio e gli uomini, questo nuovo atteggiamento sociale, in cui l'incontro diventa vacuo, effimero, brucia come un mozzicone di sigarette, e anche quando si staglia nelle identità monumentali, queste ultime non assumono alcun significato culturale e umanistico.

La passeggiata, il camminare aggregati, indifferenti al paesaggio, costituisce un tema interessante per le scienze sociali e per il modo in cui costruiamo le nostre immagini del mondo che inevitabilmente, soprattutto per chi privilegia il paesaggio urbano, hanno a che fare con la strada.

Fotografare soggetti che passeggiano costituisce un tipo di esperienza visiva che ci consente di recuperare il senso del nostro ordinario e quotidiano. Tra i fotografi di street – sono davvero in tanti e il genere conosce ogni giorno nuovi talenti e sensibilità – in questa sede val la pena citare, solo perché sono tra i meno conosciuti, Becky Frances, Casey Meshbesher, Gabi Ben Avraham.

Le scene sono state ritratte a Palermo, Catania e a Budapest ma le ambientazioni risultano irrilevanti ai fini della fruizione della scena che può risultare, a tratti e in molti casi, banale e anonima.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Carlo Baiamonte, vive e lavora a Palermo, insegna Filosofia e Scienze Umane all'Istituto Regina Margherita di Palermo. Si è laureato in Filosofia nel 1993 e si è occupato a lungo di ricerca, progettazione e programmazione dei servizi socio-sanitari svolgendo attività di consulenza nel Terzo settore e negli enti locali, in particolare nella valutazione della qualità. È giornalista pubblicista, ha collaborato con la rivista "Prometheus" come responsabile della sezione scienze sociali e ha svolto sino al 2013 l'incarico di direttore responsabile di Medeu.it, quotidiano di informazione socio-sanitaria. Appassionato di fotografia, ha al suo attivo diverse pubblicazioni con contributi saggistici in ambito di sociologia della comunicazione. Nel 2018 pubblica con People&humanities il saggio fotografico Nel segno di Palermo, nel 2019 con Giusy Tarantino Di moka in moka. Storie di donne davanti a un caffè pubblicato da Edizioni Ex Libris.

Il corpo e la memoria

Il corpo e la memoria (ph. Raffaele Ballirano)

immagini

di *Raffaele Ballirano*

L'inumazione, la sepoltura, intesi come il trascendimento e il confinamento della morte, come mezzi per traghettare la vita oltre il tempo umano finito, come tentativi di sottrarre il defunto al ciclo naturale della totale scomparsa.

Gli studi paleoantropologici riescono a dare molteplici informazioni sulle collettività residenti sul territorio: usanze, malattie, strutture sociali, culti religiosi, cause-effetti della loro evoluzione o involuzione.

La memoria storica di una collettività può provenire anche dalla analisi dei resti dei corpi, dall'investigazione e catalogazione paleoantropologica, anche senza il supporto di lapidi e di cippi.

L'insediamento di Cencelle è un rifugio altomedioevale della futura città di Civitavecchia; all'epoca realizzata per difendersi dagli attacchi dei saraceni e da qualsiasi minaccia dal mare.

Tale città altomedioevale, poi abbandonata per il ritorno della popolazione verso le coste, è oggetto di studi archeologici da circa trenta anni dalla sua rivelazione (con sessioni annuali condotte nel tempo da diverse università).

Non è un caso che la tecnica di sepoltura, supportata da indagini sugli scavi, ha permesso di individuare dati storici e molteplici informazioni sulla collettività ivi residente.

La domanda che mi sono posto nel realizzare il progetto fotografico muove dalla constatazione degli opposti livelli di attenzione rispetto al culto della memoria dei defunti.

A Civitavecchia (guarda caso proprio la città ricostituita sulla costa, dopo l'abbandono di Cencelle) esiste un Cimitero Monumentale, oltretutto tra i primi costruito al di fuori delle mura, ed esterno quindi alla città in quanto il funerale in "pompa magna" era riservato ai benestanti in alternativa alle fosse comuni destinate ai ceti popolari.

Tale cimitero, per di più monumentale, è fatiscente e in preda all'incuria. I due livelli di attenzione sono due facce dello stesso tentativo di preservare nel tempo la memoria storica di una collettività, ma con una differenza sostanziale: gli scavi di Cencelle, meticolosi, scientifici, accurati hanno da contraltare un'oscurità fatiscente e di abbandono, uno stato di degrado e di oblìo con il rischio concreto di opacizzare fisicamente una realtà mnemonica che è patrimonio collettivo.

Al margine del progetto fotografico, segnalo un particolare che potrebbe risultare trascurabile ma ad un lettore attento può assumere significati di rilievo. Gli scatti eseguiti negli scavi di Cencelle sono realizzati in digitale. Le foto realizzate presso il cimitero monumentale sono in analogico (ho usato la "vecchia pellicola").

Ho cominciato nel 2019 a seguito della spedizione archeologica guidata dall'università di Tor Vergata. Ho osservato e documentato le fasi degli scavi e dei rilevamenti, notando subito la competenza e la scrupolosità con cui veniva condotta l'indagine (tecniche di scavo, classificazione e analisi reperti). Il fotografo non ha fatto altro che documentare la dedizione e la cura dimostrata. Il contraltare è stato immediato.

Al Cimitero monumentale, le mie sessioni fotografiche realizzate durante diversi anni hanno assunto, di volta in volta, un taglio sempre più critico, in quanto potevo, con facilità, confrontare gli scatti dei luoghi in senso temporale, e rilevare contestualmente una progressiva e inarrestabile fatiscenza.

Da un lato una memoria filologicamente recuperata, dall'altra una memoria negligentemente tradita.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, 2021

Raffaele Ballirano, fotografo amatoriale dal 2011. Nasce come paesaggista, cercando di fotografare al meglio il litorale e i luoghi in cui vive. Predilige soprattutto marine e tutti gli aspetti legati al mare, valorizzando gli ambienti e cercando di presentare immagini non stereotipate. Iscritto FIAF e segretario dell'associazione cinefotografica di Civitavecchia, ha promosso e partecipato a diversi progetti. I suoi lavori sono stati oggetto di mostre fotografiche sia personali che collettive a Tuscania, Tarquinia, Civitavecchia, e in altre località.

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

Società “Smart”

Società “smart” (ph. Pinuccia Botta)

immagini

di *Pinuccia Botta*

Era il 1998 quando ho acquistato il mio primo telefono cellulare, il NEC db2000. Mi consentiva di effettuare chiamate ovunque mi trovassi e di inviare brevi messaggi di testo (sms) usando la tastiera fisica basata sul funzionamento t9. Una gran bella comodità a portata di tasca.

A quel tempo immaginavo poco di quella rivoluzione “smart” che sarebbe subentrata negli anni successivi con l’avvento di un dispositivo tecnologicamente più avanzato: lo smartphone. Un telefono “intelligente”, come dice la parola stessa, capace di assolvere funzioni proprie di un PC e non solo.

Con il nuovo dispositivo “smart” non c’è più bisogno di trovarsi a casa davanti al proprio computer o di averne uno portatile con sé per poter scrivere, mandare e leggere mail, per cimentarsi in un nuovo livello del proprio videogioco preferito, per ascoltare la musica, per aver notizie sull’andamento delle Borse o del meteo, per guardare un film, un video, cercare una ricetta per preparare la cena o per trovare all’ultimo minuto il ristorante stellato più vicino in una città che non conosciamo.

E se abbiamo voglia di immortalare luoghi e momenti della nostra vita o abbiamo semplicemente la necessità di documentare qualcosa, ci pensa la fotocamera integrata. Doppia, tripla e chi più ne ha più

ne metta. Basta estrarre il proprio smartphone dalla tasca e lo scatto è subito fatto, pronto da guardare in galleria o da condividere con chi si trova in tutt'altra parte del mondo.

Tutto diventa più semplice, immediato e veloce. Tutto è a portata di dito sullo schermo. Basta semplicemente un "touch" e ci si trova immersi in quello che Alessandro Baricco chiama *l'oltremondo digitale.*

Nonostante l'iniziale reticenza e perplessità, come accade dinanzi a tutte le novità, c'è voluto davvero poco per subire il fascino e sentire la necessità di possedere uno smartphone. Una volta sperimentato l'uso del nuovo Totem ed entrati in quel nuovo mondo, la rivoluzione è fatta!

Così, questo ingegnoso tool ha finito per far parte integrante della vita quotidiana di grandi e piccini, divenendo quasi una naturale estensione del nostro stesso corpo oltre che della nostra mente. Ovunque si è lo smartphone c'è! È il nuovo compagno di vita e guai ad uscire da casa senza!

Se internet e il Web, insieme ai videogames, hanno gettato le basi del nuovo cambiamento, è con lo smartphone che si compie la vera e propria rivoluzione digitale e non solo. Nessun oggetto inventato dall'uomo fino ad oggi è riuscito a cambiare così profondamente la nostra vita, rivoluzionando abitudini e gesti, come lo smartphone.

È impossibile negare i numerosi vantaggi che ci offre, ma oggi l'eccessivo uso di questo strumento, soprattutto fra i più giovani, pone l'attenzione su aspetti ben diversi e soprattutto allarmanti come la dipendenza, che porta con sé profonde conseguenze sul piano fisico, cognitivo e soprattutto relazionale.

Sul divano di casa, al bar, al ristorante, in fila alla cassa del supermercato, alla fermata dell'autobus o addirittura camminando per strada, ogni momento è buono e utile per consultare il proprio smartphone, rinunciando spesso allo sguardo e al dialogo con chi ci sta accanto.

Testa china, spalle ricurve ed occhi fissi sullo schermo, le dita si muovono nel far scorrere pagine, aprire app, fornire comandi digitali, con una velocità che sembra quasi che non seguano più il comando del cervello, ma si muovano in totale autonomia.

E se le dita di un adulto hanno ancora movimenti impacciati e incerti, ben più veloci e sicure sono quelle dei ragazzi o dei bambini di oggi, nati sotto la luce del flash dello smartphone di papà e mamma che li hanno immortalati per la prima volta e che crescendo li hanno acquietati mettendoli dinanzi allo schermo.

Addio alla lentezza! In un tocco di dito ci si trova immersi in un altro mondo totalmente assorti. Presenti assenti! Connessi ovunque, ma estraniati dal luogo della vita reale e del contatto fisico con l'altro.

Immersi in realtà virtuali, come dentro la densa penombra di caverne platoniche, come avviene nei video games, dove tutto è possibile: fare la parte del buono o del cattivo, uccidere o salvare e compiere missioni, crearsi una cerchia di amici che con buona probabilità non si avrà mai modo di conoscere nella realtà o forse sì.

Questo è il nuovo modo dell'*iperuomo digitale*, come lo chiama Alessandro Baricco nel suo *The Game*, di stare al mondo o meglio di stare qui ma sostanzialmente altrove, in uno spazio globale immerso nel flusso di relazioni sincrone e asincrone, alla ricerca di nuovi equilibri identitari non privi di disorientamenti e incertezze.

È difficile distinguere quale sia il confine fra i due mondi. Essi si fondono dando vita ad una nuova realtà nella quale ogni relazione è possibile e dove tutto si smaterializza, non solo le cose ma anche gli esseri umani, determinando inevitabilmente un nuovo modello mentale oltre che una diversa percezione di sé stessi.

Nuove presenze identitarie, *fantasmi digitali* come li definisce l'antropologo M. Augé, si specchiano attraverso lo schermo. Nuove solitudini si sfiorano e si ignorano nei luoghi della presenza fisica, come avviene in casa o in una piazza, luoghi della socialità per eccellenza.

Sono passati quattordici anni dalla presentazione di Steve Jobs al Macworld 2007 di San Francisco del primo iPhone che ha rivoluzionato profondamente la nostra vita e, come ha detto Tim Cook, «il meglio deve ancora arrivare».

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Pinuccia Botta, trascorre la sua infanzia in Veneto per trasferirsi poi in Sicilia, a Castelbuono (Pa), dove attualmente vive con la sua famiglia. Si laurea in Architettura e lavora come libero professionista, ma ben presto decide di dedicarsi all'insegnamento e alla fotografia. La passione per la fotografia cresce e matura negli anni attraverso la sperimentazione di più generi. Per lei fotografare è un modo di sentire, prima ancora che di vedere. Le piace catturare gli attimi in cui le persone e le cose svelano se stesse. Ha partecipato a concorsi, contest e workshop fotografici. Recentemente ha lavorato ad un progetto fotografico pubblicato nel volume "Nonluoghi", curato da Michele Di Donato e Fabiola di Maggio ed edito dalla The Dead Artist Society.

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

In Mongolia, dove ci si sente parte del tutto

Da qualche parte in Mongolia (ph. Valentina Brancaforte)

immagini

di *Valentina Brancaforte*

Durante questo periodo, confinata fra quattro mura, mi sono spesso soffermata a rievocare le sensazioni suscitate dalla steppa e dal deserto della Mongolia. Puoi perderti con lo sguardo nel silenzio polveroso e sentirti improvvisamente iniziato ai misteri della vita, della morte e della loro cruda alternanza.

O puoi rifugiarti nell'intimità di una infinitamente piccola e accogliente gheer, prima che questa si trasformi in un guscio da portare lentamente in carovana.

L'immensità degli spazi lascia un iniziale senso di spaesamento. Il deserto del Gobi è uno spazio sconfinato e arcaico che ti apre ad un dialogo intimo e meditativo. Una montagna di granelli dorati e plasmabili dal vento.

Quando non soffia sembra quasi un velluto morbido, ma diventa indomabile nei giorni di bufera. Ricordo benissimo la sensazione di essere percossa in viso da spilli appuntitissimi e non trovare il modo di proteggermi.

La steppa è priva di ogni riferimento geografico con cui potersi orientare, soprattutto per un viaggiatore non appartenente a quell'habitat, per quanto esperto sia. È un mare d'erba, senza grandi rilievi.

Si può camminare per ore ed avere la sensazione di ammirare sempre lo stesso paesaggio. Ci si può smarrire facilmente (e credo non solo fisicamente).

Poi all'improvviso appaiono come funghetti bianchi le gheer, le tende che accolgono la vita nomade nei suoi momenti privati e sociali.

I nomadi incontrati sul percorso, grazie anche alla mediazione dell'autista guida, ci hanno accolto sempre con serenità. Il loro sorriso lascia trasparire un senso di quiete, di armonia.

Qui le relazioni sociali, proprio perché rade forse e perché si sviluppano in un ambiente difficile, hanno il sapore dell'accoglienza. Della condivisione. Anche con dei perfetti sconosciuti. E anche tra me ed alcuni dei perfetti sconosciuti compagni di viaggio è nato un rapporto profondo e duraturo.

Che sia stato anche questo frutto del volersi sentire vicini e farsi forza nell'affrontare steppa e deserto? Questo periodo di alienazione dovuto alla pandemia me lo fa avvertire ancora più forte di quanto mi fosse apparso ai tempi del viaggio.

L'ingresso nelle gheer prevede dei rituali: c'è un senso di spiritualità che non potrei spiegare, non conoscendo bene la loro cultura, ma ti pervade anche in brevissimo tempo.

Una volta all'interno ci si siede sulle piccole panche di legno, attorno alla stufa di ghisa che serve a riscaldare dalle freddissime notti. E ad ogni visita viene offerto l'immancabile tè con il latte ed il formaggio essiccato.

I pasti che condividiamo sono a base di carne di capra o di cammello. Le verdure, un miraggio. La coappartenenza tra uomo e animale è il sintomo più evidente della vita nomade, nonché la comunanza di destino. Tutto segue i ritmi imposti dalla natura in un continuo e resiliente adattamento. Compagni di viaggio, cibo, fonte di ricchezza: gli animali sono il fulcro della vita nomade.

Nei campi nomadi si trovano spesso capre, pecore, cavalli, cammelli e cani (che avvisano dell'arrivo di qualche sconosciuto e non hanno sempre un aspetto rassicurante).

Oggi l'oro della Mongolia è rappresentato dal cashmere, prodotto di elevata qualità grazie al pelo folto che le capre sviluppano per proteggersi dalle escursioni climatiche.

Se un membro del gregge si smarrisce, il territorio è così vasto che per tentare di ritrovarlo si fa uso di un monocolo e si corre a riprenderlo con un motociclo, per guidarlo al campo.

Assistere alla pettinatura delle capre è uno dei momenti salienti del viaggio. Pettinatura, non tosatura. Un gesto semplice ed elementare, estremamente faticoso per chi lo esegue. Ho provato, non sono stata capace di far scivolare il pettine tra il pelo e al primo lamento della capra mi sono arresa.

Nei miei sogni (ma solo in quelli) mi vedrei meglio a fare l'amazzone e domare un cavallo dopo averlo preso al lazo. Chissà, nella prossima vita.

Nella natura selvaggia si ritrova un'armonia primordiale, e anche la ciclicità della vita assume un senso diverso. La vita e il sacrificio di un animale assumono un significato più profondo, più rispettoso.

Dimenticavo una cosa fondamentale. Prima del viaggio mi sembrava uno scoglio insormontabile, adesso faccio fatica a ritrovarla nei ricordi. Qui l'acqua corrente non esiste. Abbiamo fatto scorta di salviettine detergenti prima di partire. E i bagni sono buche nel terreno.

Ma ci si sente parte del tutto.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Valentina Brancaforte, catanese, comincia a fotografare nel 2012 e la fotografia diventa lo strumento per soddisfare la sua innata propensione verso ogni forma d'arte, il linguaggio che più corrisponde all'espressione del sé. La sua fotografia si concentra su tematiche sociali legate agli innumerevoli viaggi alla ricerca dell'identità dei popoli, siano essi i luoghi più remoti del mondo o i paesi della sua Sicilia. Ha fatto parte della giuria per diversi concorsi fotografici, ha esposto in Italia, in collettive e personali, ed è una delle autrici del progetto "Il Cantico di Librino" a cura Antonio Presti e della Fiumara d'Arte. Alcune sue immagini sono state scelte per la galleria fotografica online di National Geographic Italia. Nel 2020 le sue immagini 'Terra' (2016) e 'Il lenzuolo' (2016) sono entrate a far parte della collezione "Mediterraneum Collection" dell'Associazione Culturale Mediterraneum.

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

Angelus Novus per Betlemme

Betlemme, 2019 (ph. Enrico Caruso)

immagini

di *Enrico Caruso*

Scrivo questo contributo mentre dal balcone sventola una bandiera della Palestina. Rileggo il progetto che mi ha portato a Betlemme e, pur immutato nelle forme e nei contenuti, lo guardo nelle sue parole scritte e riscritte, con un pensiero più attento, intenzioni più profonde e sentite.

Il pensiero, le intenzioni nascono da quello che sta accadendo in questi mesi in quei luoghi e davanti al quale mi riconosco impotente, distante dalla realtà e dalle persone che hanno permesso un'esperienza centrale nella mia ricerca artistica.

E penso a come sia paradossale che un popolo così ospitale come quello palestinese possa soffrire così tanto e per così tanto tempo proprio ai danni di quello che, se vogliamo fare dell'ironia, è un suo ospite.

Nel dicembre 2019 sono stato una settimana a Betlemme per finalizzare un lungo studio sui caratteri del cristianesimo nei luoghi santi della Chiesa romana. Il mio punto di partenza era la riflessione di Walter Benjamin sull'*Angelus Novu*s, l'Angelo della Storia, ispirata da un quadro di Paul Klee.

Benjamin analizza il quadro all'interno della IX tesi sulla filosofia della storia e, coerentemente a tutto il suo pensiero, conclude che ogni idea di passato, qualunque essa sia, è fondamento per un'idea di presente, e che un vero gesto di rivoluzione ha sempre origine dal "nuovo" che si determina nel presente dal recupero del passato.

L'*Angelus Novus* è questo movimento del passato *dalla storia all'oggi* per intervenire e trasformare. Nella figura dell'*Angelus* ritroviamo echi messianici, leniniani e postmoderni.

Tutti concorrono che il *nuovo è meglio*, ma a patto che non venga separato da quanto lo precede. In caso contrario, la rivoluzione/cambiamento verrà vinta dal *progresso*, definito da Benjamin come «una bufera che spinge irrimediabilmente verso il futuro».

Betlemme vive questi fenomeni secolari ma in modo né messianico né benjaminiano. In questi luoghi, il nuovo si incarna nella crescente ondata di pellegrini e fedeli cristiani che giungono a portare la loro testimonianza di fede. La crescente presenza sul territorio palestinese sta favorendo una serie di trasformazioni tipicamente occidentali.

Come fotografo, mi interessavano particolarmente le mutazioni paesaggistiche-urbane.

Un gran numero di hotel, residence e abitazioni (non proprio arabe) si stanno moltiplicando a Betlemme per consentire maggiore e migliore ospitalità ai credenti.

Ricordo che a Betlemme si trova la chiesa della Natività, tra i luoghi più importanti della ritualità cristiana, e che per molti fedeli il viaggio in Terra Santa rappresenta il punto più alto ed ambito del proprio percorso di preghiera.

Questi rivolgimenti pesano sull'identità arabo-musulmana della città, identità che si consuma e avvilisce. Nella stessa misura in cui un primo colonialismo israelitico mina alla base la permanenza stabile e sicura dei palestinesi nelle loro case, un secondo colonialismo occidentale e cristiano attenta alla natura originaria di un luogo e di una cultura.

Gli edifici arabi si alternano (o sono sostituiti) da quelli cristiani; i commerci arabi vengono rimpiazzati dai *souvenir* occidentali. Tutte queste novità si propagano rapidamente con ripetuti interventi e attività distribuite su tutto il territorio.

Il fenomeno genera un notevole profitto al business dei commercianti locali oltre a consentire la sostituzione delle case più antiche, spesso decadenti, con nuove strutture solide ed importanti.

Questo si registra in particolar modo nei quartieri periferici (Bayt Sahur, Bayt Jala e l'area intorno alla Tomba di Rachele in prossimità del muro di separazione con Israele) dove gran parte di questi nuovi edifici sorge in mezzo al nulla o accanto a cantieri appena aperti.

In centro, la città si presenta come un continuo *work in progress*. Dovunque si riscontra la presenza di maestranze di vario tipo impegnate nel riassestamento delle strade, nel colorare infissi, nel ridipingere pareti.

Accanto a questo rimpasto pubblico e sociale, sopravvivono le architetture tipiche, caratterizzate da grande semplicità e funzionalità, ma anche pericolanti e poco confortevoli. Sembra che si stia cercando di "abbellire" la città, quasi a voler nascondere la cultura originaria del posto.

Inizialmente, il primo input al progetto, era fotografare le porte d'ingresso delle case di Betlemme, idea mantenuta ma reinterpretata. A Gerusalemme si trova la *Porta d'Oro* a cui la tradizione attribuisce il passaggio del Messia quando giungerà in mezzo agli uomini.

Fotografare le porte era un modo per annunciare l'avvento di un volere esterno determinante e creatore.

Certo è un modo facile di farlo, ma che si appoggiava sul valore simbolico del riferimento cristologico, peraltro localizzato ad appena pochi chilometri di distanza.

A conti fatti, queste immagini "delle porte" assumono un ruolo ancora più incisivo: sottendono la possibilità che questo cambiamento, inevitabilmente in atto ma non ancora definito o definitivo, possa avvenire con delle correzioni, procedere parimenti d'accordo con quelle forme di passato che, come si diceva inizialmente, il cambiamento lo devono condividere e alimentare, perché ne sono attivamente coinvolte, e non subire, come invece sembra avvenga in questo caso.

La convivenza del vecchio e del nuovo mi appare, in tutti i versi, una questione centrale per chi vive in questi posti, soprattutto la ritengo un'eredità peculiare del pensiero medio-orientale. Non accorgersene è il modo più compiuto per allontanarsi dai valori del rinnovamento e della vitalità.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Enrico Caruso, detto "NICO", è artista e fotografo. Nato a Ragusa, si laurea al DAMS di Bologna per poi studiare fotografia al Bauer di Milano. I suoi progetti combinano un uso multitecnico della fotografia con una ricerca attenta agli aspetti sociali e contemporanei del linguaggio visivo.

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

Il mare dalle finestre della scuola: Acqua dei Corsari a Palermo

Palermo, Acqua dei Corsari, Ingresso al Parco “Libero Grassi” (ph. Salvina Chetta)

immagini

di *Salvina Chetta*

La scuola dove insegno è a due passi dal mare, nella costa sud di Palermo, ad Acqua dei Corsari, ma dalle finestre delle aule non si vede uno spicchio di azzurro. Il mare, eppure, è proprio là, oltre la strada, la via Messina Marine, l’asse viario che si sviluppa dalla foce del fiume Oreto e che collega il centro della città con Ficarazzi e Villabate; il mare è oltre una collinetta leggera di spini e di sterpi, gialla nelle stagioni calde e verde nei mesi più piovosi.

Non poche volte, chiusi i libri, occhi alle finestre, i colleghi hanno puntato il dito verso il promontorio, affinché i bambini guardassero e comprendessero, attraverso l’osservazione della natura, il mutare delle stagioni, lo scorrere del tempo. Ma la collina non lascia vedere il mare: «luogo di meditazione, una voce impersonale che mette, forse solo per un’assonanza tutta italiana tra mare e are, tutti i verbi all’infinito, un cielo raddoppiato e diventato terrestre, una parete sfondata, un confine libero, un orizzonte che richiama proprio perché sfugge».

L’orogenesi del leggero promontorio che serra lo sguardo non è naturale, ma disegno diabolico dell’uomo. Il mammellone di Acqua dei Corsari, di questa borgata che un tempo fu marinara e

contadina, è, infatti, un cumulo di calcinacci, sfabbricidi, materiali di risulta degli sbancamenti del Sacco di Palermo, così definita, in una inchiesta del giornale L'Ora del 1961 a firma di Roberto Ciuni, una delle più grandi devastazioni criminali e sistematiche di un territorio: la Conca d'Oro, un paesaggio agrario di «grandiosa e impareggiabile bellezza».

Tra il 1955 e il 1975, ogni anno trecento milioni di metri cubi di cemento e centinaia di chilometri di asfalto hanno soffocato un milione di metri quadrati di suolo e cancellato più di un milione di alberi, «jacarande dai fiori blu, chorisie panciute e spinose, falsi pepi dai piccoli frutti rosa», ville liberty, maioliche, giardini di aranci e limoni.

Nel 1983 Leonardo Sciascia, nel saggio "Palermo felicissima", definisce la città «una biancastra fungaia che tutto invade e cancella». Giuseppe Barbera, ne *Il giardino del Mediterraneo*, sostiene che in Sicilia l'Antropocene abbia avuto inizio proprio nella seconda metà del secolo XX, «sotto il segno delle ruspe e il loro avanzare inarrestabile sui giardini fruttiferi ai margini delle città distrutte dai bombardamenti e sulle pianure costiere, sulle misere campagne e sulle improduttive distese di dune sabbiose e macchia mediterranea».

Palermo si sviluppava «informe amorfa, quasi che le case lievitassero e proliferassero inarrestabilmente» e nell'espandersi il centro confinava le sue scorie ai margini; nella periferia sud, sulla costa, cresceva la discarica, il mammellone della borgata di Acqua dei Corsari, scempio sull'azzurro, disprezzo verso la campagna.

Non occorrono esperimenti sociali, teorie dei vetri rotti, per spiegare la spirale di degrado, il disordine urbano, i comportamenti anti-sociali che tuttora caratterizzano questo luogo. Lungo i viottoli del mammellone copertoni, bottiglie di vetro, carcasse di auto, rifiuti di ogni sorta, divani, materassi, sedie rotte. Nelle scuole del territorio quotidianamente si punta il dito contro il cattivo esempio per educare alla bellezza e al rispetto dei luoghi.

Percorro la strada sterrata che da nord a sud attraversa il mammellone, cammino forse sulla polvere di Villa Deliella, la villa liberty progettata dall'architetto Ernesto Basile e demolita dal principe di Scalea il 28 dicembre del 1959, in una notte, con l'approvazione del sindaco Lima e dell'assessore Ciancimino. Due giorni dopo, il 31 dicembre, sarebbero passati 50 anni dalla costruzione e il gioiello architettonico sarebbe diventato, secondo la legge nazionale di salvaguardia, bene di interesse storico e artistico.

In questa collina quasi lunare, spettrale, ma non dell'aldilà, desolata, ma piena di tutto, negli anni Ottanta Daniele Ciprì e Franco Maresco hanno girato diversi cortometraggi di "Cinico TV", filmando una realtà di sofferenza ed emarginazione, accettata passivamente, come un ineluttabile destino, dai protagonisti non attori, persone per nulla personaggi.

Tra il 2007 e il 2009 nell'area del mammellone è stato fatto un primo intervento di bonifica e nel 2013, per interessamento di un comitato spontaneo di cittadini, di professionisti ed esponenti dell'Associazione Addiopizzo, è stato inaugurato il "Parco Libero Grassi", in memoria dell'imprenditore siciliano ucciso dalla mafia nel 1991 per essersi opposto al racket delle estorsioni.

L'intento della politica urbana era quello di riscattare un luogo dal degrado paesaggistico e sociale e sanare, seppure minimamente, il debito nei confronti degli abitanti della borgata e di tutta Palermo. All'interno del parco, nel declivio più a sud, verso il mare, è stato realizzato un teatro semicircolare, il Teatro del Sole, in stile greco, con la cavea sul declivio della collina e la scena spalle all'azzurro. Questo luogo magnifico e spaesante non ha mai ospitato una rappresentazione teatrale o forse, mi viene da pensare, come in un clip di "Cinico TV", la scena è la realtà stessa.

Dalla inaugurazione il parco è stato abbandonato a se stesso. Non un'insegna ai cancelli sempre chiusi, per accedere nell'area è stato lasciato uno stretto varco pedonale. L'erba ha nascosto i gradoni del teatro. Solo una volta l'anno, d'estate, in prossimità del 29 agosto, data dell'uccisione dell'imprenditore siciliano, il parco viene ripulito per le iniziative di commemorazione.

Occorrono ulteriori interventi di bonifica e riqualificazione del luogo: nell'estate del 2020 è stato chiuso il bando per l'inizio dei lavori, ma tra lungaggini burocratiche e assegnazioni di gare d'appalto i cancelli del parco rimangono ancora chiusi e crescono gli sterpi a nascondere i gradoni del Teatro del Sole.

Dal parco si vede il mare, Monte Pellegrino, Monte Cuccio, Monte Grifone, Monte Cane, Monte Catalfano, i palazzi della città, le navi che approdano al porto o che vanno lontano. In prossimità del mammellone svettano le ciminiere di antiche fabbriche di laterizi.

«I paesaggi raccontano il passato, spiegano il presente, lasciano vedere il futuro». In questa periferia a sud di Palermo, in questo sud della civiltà, in questa collina deputata agli scarti e alle macerie che dalle finestre della scuola non ci lascia vedere l'azzurro, in questo luogo pur bello ma potenzialmente magnifico, io vi immagino tutte le meraviglie della Conca d'Oro, financo gli elefanti di Maredolce, i coccodrilli del Papireto, le streghe di Brancaccio, le fabbriche di zucchero, l'odore di gelsomini e di pomelie e cancelli sempre aperti, un pubblico seduto sui gradoni del Teatro del Sole e applausi sotto le stelle, al mare.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Riferimenti bibliografici

Aa.Vv., *Manifesto per riabitare l'Italia*, Donzelli Editore, Roma, 2020.

Barbera G., *Conca d'oro*, Sellerio editore, Palermo, 2012.

Barbera G., *Il giardino del Mediterraneo*, il Saggiatore, Milano, 2021.

Cancila O., *Palermo*, Editori Laterza, Bari, 1999.

Cassano F., *Il pensiero meridiano*, Editori Laterza, Bari, 2019.

Morreale A., *L'Isola di zucchero*, Torri del vento edizioni, Palermo, 2016.

Russo N., *Storie di Maredolce*, Mesogea, Messina, 2021.

Sciascia L., *Cruciverba*, Adelphi Edizioni, Milano, 1998.

Teti V., *Nostalgia,* Marietti, Bologna, 2020.

Sitografia

www.raiplayradio.it/audio/2020/01/LE-MERAVIGLIE—In-cammino-per-lItalia

www.repubblica.it/cronaca/2021/02/25/news/acqua_dei_corsari_parco_libero_grassi_

Salvina Chetta, vive a Mezzojuso (PA). Si è laureata in Lettere moderne ed è insegnante di Sostegno nella scuola primaria. Ha fatto parte della Compagnia del Teatro del Baglio di Villafrati (PA). Studia fisarmonica e si interessa di musicoterapia. È appassionata di fotografia e ha pubblicato alcuni saggi sull'emigrazione siciliana in Tunisia. Per la rivista "Nuova Busambra" ha curato la rubrica "Nìvura simenza" sulle scritture popolari.

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

Poggioreale ovvero della grazia perduta

Poggioreale (ph. Zino Citelli)

immagini

di *Zino Citelli*

Il presente progetto fotografico, dedicato al borgo siciliano di Poggioreale, nasce semplicemente dalle emozioni che riescono a suscitare i luoghi descritti attraverso le immagini. Poggioreale vecchio nell'immaginario collettivo che anima il ricordo del terremoto del Belice del '68, viene ricordato come un borgo fantasma, dalle atmosfere tetre che comunicano un senso di abbandono, l'impossibilità di una restituzione alla comunità di quanto si è irrimediabilmente perduto.

In realtà Poggioreale, prima della distruzione non era un borgo conosciuto se non all'interno del comprensorio e quell'evento drammatico rappresentò per quell'entroterra, l'occasione per accendere i riflettori nazionali, per denunciare la condizione di isolamento che vivevano i residenti.

Dal mio punto di vista, protagonista assoluta di quanto oggi è ancora possibile osservare è la natura che ha deciso 52 anni fa di interrompere il ciclo vitale di un paese e di una popolazione che, a seguito di un terribile terremoto, nel giro di pochi minuti, ha vissuto la distruzione dei luoghi e il successivo abbandono.

La natura rimane la sola protagonista, anche attraverso i colori della vegetazione incolta e infestante che si è integrata ai resti dell'originario paesaggio urbanistico. A distanza di mezzo secolo la scena che ci si pone davanti agli occhi vede questa protagonista riappropriarsi dei luoghi e delle atmosfere

facendo a meno della presenza umana, ridimensionando gli aspetti surreali e riempiendo ogni angolo di vitalità selvaggia. Nonostante tutto restano ben visibili le tracce antiche dell'uomo e della comunità che ha fondato quel borgo, trasformando le campagne in un paesaggio armonioso nei tratti, semplice, rurale, povero ma con una fisionomia precisa, in termini identitari e di appartenenza.

In questa selezione di immagini, reportage di diverse visite iniziate cinque anni fa, ho cercato di mettere a fuoco la bellezza di quel che resta attraverso le forme, i colori e le suggestive atmosfere delle macerie sospese nel tempo che ancora oggi sembrano restituire i suoni e le immagini della vita passata.

Le foto esaltano i dettagli dei colori e le forme illuminate dai fasci di raggi di luce che si insinuano nelle voragini tra le macerie. Nel mio repertorio ho cercato di restituire un'idea di bellezza, consapevole che negli anni non è stata esercitata da parte delle istituzioni una sufficiente cura del territorio, per preservare i resti di una comunità che meritava di poter conservare una memoria costruttiva ed è stata invece costretta prevalentemente ad emigrare.

In un luogo dove la bellezza può sembrare un paradosso, dove si fa strada la vegetazione che copre parzialmente le rovine, dove vivono e si sono insediate senza alcuna preoccupazione per la presenza umana alcune forme di vita animale, sembra difficile poter affermare che le rovine suscitino bellezza.

Tra i colori sgargianti che ho privilegiato spicca l'azolo, una miscela di polvere che nella tradizione rurale veniva usata dalle nostre bisnonne, oltre che come disinfettante nel lavaggio delle lenzuola, anche per tinteggiare gli interni delle case e vincere il tempo che scrostava le pareti. L'azolo è l'indaco siciliano, che sembra creare una simbiosi tra cielo e terra. Il mio intento in tutti gli scatti realizzati era quello di cogliere i segni di una grazia perduta e che resta sospesa nel tempo.

Tracce di questa bellezza sono coagulate nei dettagli, nelle sfumature e nei colori che il vento, la pioggia e le stagioni stanno pian piano sbiadendo, una testimonianza di vita e di rinascita che tuttavia può vincere il sentimento di abbandono e di morte, almeno nella proposizione artistica.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Zino Citelli, vive a Palermo, laureato in economia, fin da piccolo è stato fortemente attratto dalla fotografia. Non è ossessionato da uno stile fotografico in particolare ma è sollecitato dalla innata curiosità di guardare e intuire la realtà. Non è difficile, quindi, trovare tra i suoi scatti svariati temi, frutto di attenta osservazione del mondo. Dopo anni dedicati alla fotografia ed all'apprendimento delle tecniche, esercita questa attività con sistematicità e passione. Ha partecipato a concorsi fotografici ottenendo riconoscimenti e pubblicazioni su autorevoli riviste. Collabora anche con alcune testate giornalistiche nazionali per determinati progetti fotografici. Ha perfezionato gli studi sul trattamento delle immagini digitali PP, presso la scuola Nazionale di Roma. Nel 2018 sue fotografie sono state esposte nella mostra collettiva sulla integrazione razziale, presso il Museo Palazzo Moncada di Caltanissetta, la GAM di Catania e il Palazzo Chiaramonte Steri di Palermo. Sul progetto di Poggioreale ha prodotto un breve video, *Quel che resta*: https://www.youtube.com/watch?v=G32Zyvmp-jM.

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

Inseguendo Gabo a Macondo

Nel Museo romantico di Barranquilla la macchina da scrivere prestata a Gabo dall'amico critico e giornalista Alfonso Fuenmayor del Gruppo di Barranquilla di cui Gabo faceva parte insieme ad altri scrittori e artisti. Con questa macchina Gabo scrisse il racconto breve *La tercera resignación*, nel 1947 (ph. Fausto Giaccone)

immagini

di *Fausto Giaccone*

La cultura spagnola di cui la Colombia, come la Sicilia, sono intrise, mi ha sempre fatto sentire perfettamente a mio agio pur in terre così apparentemente lontane. Nel 2006, durante uno di questi soggiorni di lavoro, ho intuito improvvisamente che era ormai inevitabile che il mio sguardo su questo Paese uscisse dagli schemi preordinati del servizio fotografico su commissione e seguisse un proprio

percorso addentrandosi nel mondo del grande scrittore, nei luoghi della sua vita e in quelli dei suoi romanzi; luoghi che, a mio avviso, si specchiano gli uni negli altri.

Era arrivato il momento di raccontare per immagini il mio Caribe colombiano, di elaborare tutti gli appunti, gli stimoli, le riflessioni che la lettura dell'opera di García Márquez aveva suscitato e fonderli con quelli registrati nei tanti viaggi precedenti in Colombia.

Sapevo bene ciò che volevo tentare: ritrarre quel microcosmo umile e minuto che mi circondava e nel quale tuttavia riconoscevo senza ombra di dubbio la grandiosa allegoria della storia universale che tanto mi aveva affascinato in *Cent'anni di solitudine*.

Non ho mai parlato con Gabo, come il geniale scrittore è familiarmente chiamato nel suo Paese, non ho mai insistito per incontrarlo personalmente. Nell'atto di mettermi a narrare il suo mondo, ho preferito impregnarmi delle sue storie, leggere e rileggere le sue opere nell'originale spagnolo, e lasciare che la musicalità del linguaggio guidasse i miei passi sulla scia delle fantasie e delle nostalgie evocate dai suoi racconti.

Il mio contatto più diretto con lui è stato Jaime García Márquez, il fratello numero otto, come lui stesso si autodefinisce, uno dei dirigenti della Fundación Nuevo Periodismo Iberoamericano di Cartagena de Indias, fondata da Gabo. Da Jaime sono venuto a conoscenza di diversi episodi di vita familiare, da lui sono andato e tornato diverse volte, tra una spedizione e l'altra, per verificare particolari, confrontare ipotesi, sempre curioso com'ero di mettere a fuoco quei piccoli dettagli che potessero essere fonte d'ispirazione per il mio lavoro. Mi ha sempre accolto con il sorriso prima di lanciarsi in generose affabulazioni.

Dal 2006 ho compiuto tre viaggi in Colombia seguendo questo progetto, sempre col bagaglio ridotto al minimo, usando i mezzi di locomozione locali – autobus, lance a motore, moto-taxi – e dormendo in locande economiche. Anche per l'attrezzatura fotografica ho scelto di lavorare con un equipaggiamento essenziale, quasi sempre una macchina con ottica normale, rinunciando volutamente alla spettacolarizzazione tipica dell'estetica del fotogiornalismo.

Nel 2010, durante l'ultimo di questi viaggi, ho ripreso in mano *Cent'anni di solitudine*. È difficile descrivere le sensazioni provate rileggendolo dopo quarant'anni, trovandomi negli scenari stessi in cui il romanzo si dipana. Forse perché ormai conoscevo bene il Paese e la sua gente (o forse perché avevo quaranta anni di più…), l'effetto di sorpresa e di mistero della prima volta non si è ripetuto; eppure, forse proprio per gli stessi motivi, molto più di allora mi ha colpito il linguaggio.

García Márquez – nato in un villaggio polveroso di poche anime vicino alla costa caraibica, con alle spalle nient'altro che la tradizione orale del matriarcato degli indios Wayúu della Guajira, trasmessagli dalla nonna materna Tranquilina Iguarán – compie il prodigio di elaborare una lingua universale che trascende la realtà e nel contempo vi rimane assolutamente fedele.

Per García Márquez la morte è sempre al centro della sua concezione tragica del mondo. E questo fa sì che non ci sia nessuno come lui che sappia descrivere le passioni e la morte come nostalgia della vita, come nel finale del *Generale nel suo labirinto* quando racconta il momento in cui Simón Bolívar si rende improvvisamente conto che non vedrà il nuovo giorno che sta per sorgere. Per questo, uno dei personaggi di una novella, a chi gli chiede se abbia paura della morte, risponde: "Paura no! Mi fa rabbia!"

Più volte, seduto a leggere al caffè o al ristorante, sono scoppiato a ridere per delle frasi imprevedibili e folgoranti o mi sono ritrovato con le lacrime agli occhi. Mi sono chiesto spesso dove fossero i limiti

tra realtà e finzione letteraria, ma lo stesso Gabo, del resto, ha ripetutamente dichiarato che alcuni dei particolari più fantasiosi dei suoi racconti siano nati da elementi reali.

Durante una riunione familiare a Cartagena, Jaime García Márquez mi ha presentato una delle sorelle, Margot, raccontando che da bambina mangiava la terra e la calce grattata dalle pareti, proprio come la Rebeca di *Cent'anni di solitudine*.

Sono stato più volte ad Aracataca, il villaggio natale dello scrittore, la mitica "Macondo" della famiglia Buendía, trascorrendovi l'ultima volta ben dieci giorni accompagnato da Rafael Darío Jimenez, memoria storica della regione. Con lui ho visitato l'antico *compound* della United Fruit, la compagnia nordamericana che con le sue piantagioni di banane causò la fortuna e la rovina di Aracataca/Macondo.

Nel 2006 avevo fatto ancora in tempo a parlare con Pablo Cortina, quasi centenario, ultimo testimone della strage dei lavoratori della Compagnia bananiera compiuta dall'esercito colombiano durante lo sciopero del 1928, episodio centrale di *Cent'anni di solitudine*.

Il Mercoledì delle Ceneri del 2009**,** nella cattedrale di Valledupar**,** mi sono trovato a fotografare un bambino che portava sulla fronte la croce di cenere e non ho potuto fare a meno di ripensare alle pagine di *Cent'anni di solitudine* in cui si narra dell'arrivo a Macondo dei diciassette figli illegittimi del colonnello Aureliano Buendía nel giorno del Mercoledì delle Ceneri: «Di ritorno a casa, quando il minore volle pulirsi la fronte, scoprì che il segno era indelebile, e che lo era pure quello dei suoi fratelli».

Da Magangué, sul Río Magdalena, mi sono imbarcato su una lancia a motore per raggiungere Mompós, uno stupefacente villaggio coloniale, da sempre famoso per la sua oreficeria. Dimenticato sulle rive di un braccio minore del fiume, è miracolosamente sfuggito allo scempio del tempo e della modernizzazione. Qui, alla fine degli anni '90, avevo incontrato Luis Guillermo Trespalacios, che ancora fabbricava pesciolini d'oro come il colonnello Aureliano Buendía.

Sul Río Magdalena si conclude il romanzo *L'amore ai tempi del colera* e sullo stesso fiume naviga Simón Bolívar nel suo ultimo viaggio in *Il generale nel suo labirinto*. Sul Río Magdalena, a bordo di battelli a vapore che provenivano dai cantieri del Mississippi, Gabo studente viaggiò ben undici volte in un senso e nell'altro fra la costa caraibica e «la città di Bogotá, lontana e fosca».

Spingendomi oltre, lungo la via d'acqua, ho avuto una rivelazione: la cittadina di Sucre. Dal balcone del mio albergo affacciato sulla piazza principale, Isidro Álvarez Jaraba, studioso di quei luoghi remoti e delle loro leggende, mi ha indicato tre edifici allineati di fronte a noi: la casa dove Gabo ambienta uno dei racconti di *I funerali della Mamá Grande*, la casa dove la famiglia García Márquez visse dal 1939 ai primi anni '50, e, in mezzo, la casa di fronte alla quale, per motivi d'onore, venne accoltellato nel 1951 Cayetano Gentile Chimento.

Il giovane, che diventa poi il Santiago Nasar di *Cronaca di una morte annunciata*, era di origine italiana e amico dei fratelli García Márquez. Ho visitato la sua tomba nel piccolo cimitero del villaggio ed è stato proprio qui, a Sucre, che, in una sorta di mostra improvvisata sotto un boschetto d'alberi polverosi davanti alla scuola del paese, ho esposto per la prima volta, di fronte a una classe attenta e incuriosita, una serie di fotografie dei miei viaggi precedenti. E anche qui a Sucre, nel boschetto polveroso e nella piazza, ho riconosciuto Macondo.

Come ad Aracataca e nei villaggi lungo la tratta della ferrovia che una volta attraversava le piantagioni di banane della compagnia nordamericana: Tucurinca, Prado Sevilla, Orihueca, Guacamachito, Río

Frío, Neerlandia, Guacamayal. Il suono dei loro nomi mi ha indicato la strada da seguire. Le tracce di quel passato mi hanno portato fin dentro le dimore più antiche, sopravvissute all'oblio di cento anni di abbandono e solitudine.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Fausto Giaccone, cresciuto a Palermo, si è laureato in architettura a Roma, dove ha iniziato a dedicarsi professionalmente alla fotografia seguendo le proteste giovanili del 1968. Ha lavorato sempre da fotogiornalista free lance, realizzando per varie testate reportage sociali e culturali. Ha collaborato con le principali riviste italiane e internazionali. Ha pubblicato i seguenti libri: nel 1987, *Una storia portoghese* (sulla stagione della Riforma Agraria del 1975 in Portogallo) per la galleria Randazzo/focus di Palermo; nel 2013, *Macondo, il mondo di Gabriel García Márquez,* ediz. Postcart, e *Volti di Cavallino Treporti,* ediz. Edifir. Alcuni suoi lavori sono stati acquisiti dalla Beinecke Library dell'Università di Yale.

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

Dogon, magia di un popolo oggi in pericolo

Mali, villaggi dei Dogon (ph. Silvana Grippi)

immagini

di *Silvana Grippi*

Una lunga storia mi lega a tanti popoli sconosciuti: ho avuto la fortuna di andare in Mali e di poter visitare alcuni villaggi del popolo Dogon, ai piedi di Bandiagara: una falesia importante di formazione rocciosa sedimentaria che si eleva a circa 500 metri sul livello sabbioso sottostante. Si estende da sud verso nordest per circa 200 Km, sino al massiccio Grandamia e termina con l'Hombori Tondo, che è il picco più alto del Mali (1.115 m.).

Un territorio famoso per la sua rilevanza geografica, etnologica, archeologica e orografica. La geomorfologia del territorio è spettacolare, i cieli spaziano e le nuvole corrono. Secondo alcuni dati, la gente Dogon è stimata circa 240 mila persone, tra cui pochi uomini ma tante donne, vecchi e bambini sparsi in circa settanta piccoli insediamenti.

Fotografare in quei luoghi ha risvegliato molti sensi: è stato un impatto travolgente, un incontro tra culture. Siamo entrati nella loro riserva con un carro guidato da due buoi, dalle corna lunghe. Mi sentivo una regina, in quanto gli uomini procedevano a piedi dietro al carro. Era appena piovuto e

nelle pozze d'acqua si specchiavano case fatte a mano con il fango, con in cima tante merlature. Nel primo villaggio visitato ci ospitarono a dormire sul tetto. Una notte chiara e piena di stelle.

La mattina all'alba una colazione con tanta frutta per poi proseguire nel villaggio seguente e così via camminando da mattina a sera. Si saliva e si scendeva la Falesia dove piccole costruzioni su trampoli di legno si ergevano in modo precario e all'interno c'erano ancora gli utensili dei loro antenati.

Come fermi nel tempo: uomini, donne e bambini, vestiti in modo molto colorato e vivace, si avvicinavano per chiederci i semi di "Cola" ed offrirci le loro collanine. Non esiste la moneta ma il baratto, e la Cola è l'unica moneta di scambio.

Sentirsi sospesi tra cielo e terra era una sensazione quasi mistica. Ci esprimevamo a gesti e mangiavamo quello che loro preparavano. La gallina era utile non solo da consumare ma anche per predire il futuro che era quasi sempre nefasto.

In antichi agglomerati rurali ancora aggrappati tra le rocce, le piccole comunità abitano in capanne costruite con la paglia e la terra rossa, senza luce e senza acqua, vivono con grande dignità coltivando la loro indipendenza sociale e le loro credenze animistiche.

La presenza di mitologie ha reso leggendari i Dogon, famosi per aver mantenuto le loro credenze "animiste" che si esprimono in momenti esaltanti, attraverso danze propiziatorie e riti di passaggio caratterizzati dalla presenza di maschere, copricapi e sculture lignee. È usuale durante le cerimonie l'assunzione di cola ed altre sostanze.

Il corpo umano è il segno grafico più rappresentativo sia nella pianta del villaggio che nelle sculture lignee, fino alla porta scolpita che racconta la storia di chi vi abita. La festa più importante è il Sigui, che si svolge ogni sessanta anni, durante la quale viene intagliato un nuovo *iminana*: una grande maschera a forma di serpente che può raggiungere anche i dieci metri. Le maschere sono l'elemento di comunicazione tra il sacro e il profano e vengono usate soprattutto in occasione dell'accompagnamento del defunto che viene poi portato dai giovani sulla "montagna" in zone non raggiungibili. Ancora oggi i Dogon usano le grotte dei Tellem come luoghi di sepoltura.

Il *Dio d'Acqua* dell'antropologo Griaule ha fatto conoscere all'Occidente i Dogon, il loro pensiero, la loro scienza organizzata che evidenzia il rapporto tra sistema mitico, cosmologia e vita sociale.

Ma oggi sui Dogon incombe una minaccia terribile, quella dell'Isis, e la loro sopravvivenza è a rischio nella indifferenza della comunità internazionale. I piccoli villaggi vengono attaccati ogni giorno, case e mercati dati in fiamme, donne, anziani e bambini uccisi in modo efferato. I Dogon hanno iniziato a scappare rifugiandosi a migliaia nei campi profughi più vicini.

La razzìa di bestiame continua in modo da tagliare loro le risorse. L'area è interdetta ai giornalisti, e nemici come i Fulan e l'Isis imperversano senza nessuno che li ostacoli. L'unica strada è chiusa dai militari che non fanno passare nessuno se non con permessi speciali. A chi è stato in quelle zone arrivano messaggi e fotografie raccapriccianti scattate con i cellulari, in cui si vedono villaggi ridotti in cenere disseminati di cadaveri. Si tratta di una pulizia etnica, se non di un vero e proprio genocidio

In Mali sono presenti circa 15 mila caschi blu dell'Onu; due missioni militari dell'Unione Europea ed un contingente di soldati francesi della Operation Berkhane.

Tuttavia questi contingenti sono tutti impegnati a nord e nessuno aiuta i Dogon. Ultimamente lo sconvolgimento climatico ha reso più acuta e grave la siccità e ciò ha contribuito a determinare una

acerrima lotta per il controllo delle terre da pascolo tra i Dogon e i Peul o Fulani che vengono arruolati dalla Jihad. Queste tensioni, più o meno endemiche tra villaggio e villaggio e tra allevatori e coltivatori, sono diventate una variabile impazzita che da un decennio si è trasformata in una guerra intestina. Mi domando cosa fare per salvarli.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Silvana Grippi, di origine siciliana, vive e lavora a Firenze. Laureata in Lettere presso la Facoltà di Lettere a Firenze, indirizzo geografico, con una tesi sul Sahara Occidentale, è responsabile dell'Agenzia di Stampa DEApress e autrice di numerosi libri anche fotografici, ha documentato Paesi dell'Africa e del Medioriente, dal Maghreb al Mashrek, avvicinando popoli e piccole tribù. Scrive recensione di libri su *Le Monde diplomatique*, organizza convegni e ricerche sulla "Geografia sommersa". Attualmente sta lavorando per costituire un Archivio Storico delle attività sociali e culturali del centro Studi D.E.A. (Didattica-Espressione-Ambiente).

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

I tetti di Gerusalemme

Gerusalemme (ph. Eugenio Grosso)

immagini

di *Eugenio Grosso*

Da inizio maggio 2021, le proteste seguite agli sgomberi e successive occupazioni nel quartiere di Sheik Jarrah, Gerusalemme est, territori palestinesi occupati, sono diventate l'ennesimo pretesto, per il governo israeliano dell'ex Primo ministro Bibi-Benjamin Netanyahu, per una repressione del dissenso palestinese. L'escalation è stata rapida e sproporzionata, come lo sono le forze in campo.

Gli abitanti del quartiere occupato dalle forze israeliane – ma territorio palestinese secondo il diritto internazionale – hanno dimostrato pacificamente mentre le loro case venivano assegnate a coloni provenienti dagli Stati Uniti, che nulla avevano avuto a che fare con quella striscia di Medio Oriente fino ad allora.

Dopo pochi giorni le forze di sicurezza israeliane hanno invaso la spianata delle moschee, Al Aqsa, il terzo luogo sacro dell'Islam, durante la preghiera del venerdì, nel mese santo del Ramadan. Sono stati sparati lacrimogeni e proiettili di metallo ricoperti di gomma sui fedeli in preghiera.

Chi ha potuto è scappato, chi non ci è riuscito si è rifugiato all'interno della moschea, non è servito a nulla. I soldati hanno violato il tempio, il cui accesso è permesso solo ai musulmani, calpestando con i loro scarponi i tappeti di preghiera. Altri proiettili di gomma e altri lacrimogeni sono stati esplosi all'interno del luogo di culto.

C’erano tutti gli ingredienti e, a quel punto, è arrivata la risposta di Hamas da Gaza: la pioggia di razzi che si è estesa fino a zone del Paese non raggiunte prima, da nord a sud.

Iron Dome, il sistema anti-missile israeliano, composto di 9 batterie da 50 milioni di dollari l’una, è entrato in azione neutralizzando quasi il 90% dei lanci provenienti dalla Striscia. La violenza è esplosa in tutto il Paese: linciaggi e aggressioni si sono moltiplicati, le strade sono diventate improvvisamente pericolose, la guerra civile, seppur per pochi giorni, è diventata una prospettiva reale.

Il numero dei morti è stato altissimo, ma, ancora una volta, terribilmente sproporzionato: 13 persone sono state uccise in Israele, compresi 2 bambini, 256 nella Striscia di Gaza, di cui 66 bambini.

Recentemente Bibi Netanyahu è stato sostituito, dopo 12 anni alla guida del Paese, da Naftali Bennett, 49 anni, nuovo Primo ministro. Ciononostante i bombardamenti verso la Striscia sono ripresi dopo il lancio, da parte palestinese, di palloni incendiari.

I tetti di Gerusalemme collegano quasi l’intera Città Vecchia. Questi luoghi, un tempo utilizzati come passaggio sicuro per spostarsi liberamente da un angolo all’altro della città, sono oggi uno spazio neutro dove le comunità spesso separate si incontrano.

Qui, ebrei chassidici passano accanto ad adolescenti palestinesi che praticano parkour o giocano a calcio, turisti e gruppi di soldati siedono fianco a fianco mentre gatti randagi fanno le fusa tra le loro gambe. I fotografi li usano come sfondo perfetto per i loro shooting e gli amanti trovano un raro momento di intimità fuori dal caos del bazar.

I tetti di Gerusalemme, di solito, sono una porta per un altro mondo, un luogo dove la politica e le separazioni temporaneamente si congelano davanti alla bellezza senza tempo della città.

Durante questo periodo di forti tensioni e violenze persino quel luogo ha perso il suo status di territorio neutrale di coesistenza. Come dice il personaggio di una storia di SY Agnon, «La casa tocca la casa e il tetto tocca il tetto. Una persona può passare da un capo all’altro di Gerusalemme per i tetti, come una città costruita collegata tra loro, ha detto Avigdor, alludendo ai Salmi, sospirando profondamente. Gerusalemme è collegata dalle sue case e divisa dai suoi abitanti».

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Eugenio Grosso, fotogiornalista italiano che si occupa di temi sociali e di conflitto. Nel 2015 ha realizzato diversi servizi nei Balcani e in Nord Europa seguendo le rotte dei migranti attraverso Grecia, Macedonia, Serbia, Ungheria e infine Francia. Tra il 2016 e il 2017 ha vissuto in Iraq durante la campagna per liberare la città di Mosul dall’occupazione di ISIS. Nel 2018 ha pubblicato un libro fotografico sulla sua esperienza di quel periodo.

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

Walking ovvero Passiari

Walking (ph. Agata Lo Coco)

immagini

di *Agata Katia Lo Coco*

«Come un singolo passo non crea un percorso sulla terra, un singolo pensiero non crea un percorso nella mente» scriveva Henry David Thoreau. Tenendo a mente il suo saggio *Walking*, rifletto sulla importante necessità del camminare, del camminare molto. La natura della vita umana è il movimento. E nei piedi stanno le origini e il motore della storia.

Un cammino fisico, non metaforico, prevalentemente in natura, dove risiede la forza rigeneratrice che si fa dialogo psico-fisico. L'itinerario che seguo, spesso senza una direzione apparente o deliberata, mi porta a scoprire quello interiore, che si fa strada attratto da punti magnetici di cui faccio esperienza. È così dunque che il camminare mi rivela la direzione interiore, quale meravigliosa scoperta.

Nella selezione di alcune fotografie ho potuto vedere quanto il mio *Io viandante* si faccia grafia di luce attraverso i passi nel paesaggio, sia esso urbano che naturale. Come radici di un albero i miei piedi si fanno àncora fuori dal mare, hanno occhi per vedere, determinano un punto di vista altro, orizzonte di terra.

Incontro mille altri passi, nel tempo e nello spazio migrante, calpesto polvere, riscrivo tracce nella sabbia come nella roccia vestita di alghe assolate, nell'erba così come nel cemento lungo il viale dell'andare.

L’ago magnetico che inseguo non è quello del Nord, la mia bussola segna sempre l’Ovest-West, è nell’Occidente del mondo che sento l’attrazione più forte per condurre i passi e lo sguardo.

«Quando esco di casa per una passeggiata, ancora incerto sul luogo in cui dirigere i miei passi, e lascio che l’istinto decida per me, mi accade, per quanto strano e bizzarro possa sembrare, di risolvermi sempre, alla fine, per il sudovest […].

Giro su me stesso, irresoluto, a volte anche per un quarto d’ora, finché decido, per la millesima volta, di dirigermi a ovest o a sudovest. Verso est vado solo se costretto, ma verso ovest mi dirigo liberamente». La dualità diviene dialogo con i sette dittici fotografici con cui traccio una mappa che individua il territorio percorso, con una inquadratura ai piedi nel punto in cui si trovano e un’altra a ciò che da quel punto esatto i miei occhi vedono.

Dunque, quattordici fotografie, si presentano in coppia per restituire un saggio sintetico di un molteplice caotico che si instrada in un sistema binario.

Una geolocalizzazione mediterranea di appunti fotografici, con stagionalità alternate e altitudini variabili, dalla collina al mare, al litorale della costa sud occidentale della Sicilia, tra dune e binari dismessi, passando per l’antico porto di Selinunte, ai piedi dell’acropoli, a suggestioni cittadine di ombre e muri, di colori e luce nei fiori gialli di febbraio.

Alberi, terra, aria e acqua rappresentano qui il *fil rouge* del viaggio-cammino, di quel “singolo passo” che è il *La* dell’incipit, da cui il camminare si fa “passi-ari”.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Agata Katia Lo Coco, visual artist, vive in Sicilia e altrove. Laureata al D.A.M.S. (Arte) con una tesi su Almodòvar, studia Estetica all’Università di Barcellona, vincendo la borsa Erasmus. Fotografa e filmmaker professionista, al contempo, conduce una propria ricerca visuale: un tempo altro scorre nei suoi scatti, flusso di un Tutto universale. Docente di cinema e fotografia in workshops, insegna storia dell’arte nella scuola statale. Espone dal 2001. https://agatalococo.weebly.com/bio.html

---

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

Il Fotografo al tempo della Pandemia

Yemen, Jibla, 1998 (ph. Melo Minnella)

immagini

di Melo Minnella

Ogni tipo di lavoro presuppone programmazione temporale e obbiettivi da raggiungere. Il lavoro del fotografo, a seconda della specializzazione scelta, può essere più o meno legato alla casualità o alla puntuale rappresentazione ripetitiva dell'oggetto fotografato.

Sappiamo che il fotografo pubblicitario, nel suo studio ben attrezzato, muove i suoi oggetti nei fasci di luce che meglio mettono in evidenza la bontà del prodotto da propagandare; domani potrà effettuare gli eventuali aggiustamenti richiesti.

Altri fotografi, sull'onda della moda oramai imperante del telefonino a tutti i costi, cercano di convincere il consumatore che la creatività è insita in quel giocattolino che ha creato dipendenze e sconvolgimenti irreparabili.

I fotoreporter sono quelli che, a mio parere, hanno subìto, più delle altre categorie, lo sfacelo creato da questa terribile pandemia. Da qui l'impossibilità di spostamenti anche di pochi chilometri e la condanna ad immortalare popolo, primedonne e capipopolo dai visi spaventati, ricoperti da straccetti magari disegnati da grandi firme della moda con destinazione finale, se tutto andrà per il meglio, ad aste internazionali per l'aggiudicazione al migliore offerente.

Veniamo al sottoscritto. Durante il periodo della pandemia, non ho quasi fotografato. Feste, Pasque e manifestazioni folkloriche sono state snobbate del tutto. Confesso che mi faceva senso immortalare situazioni in cui le emozioni venivano cassate da orribili bende che trasformavano tutti in un esercito di automi.

Eppure, a pensarci bene, negli anni Sessanta, ho molto fotografato in paesi soprattutto islamici e direi che trovavo quasi sexy, il portamento delle donne con il viso coperto dalle loro bandane. Nel 2017, anno del mio ultimo viaggio in Marocco, ho trovato un cambiamento negli usi e costumi. Le donne non portavano più la famosa mascherina.

Ultime notizie relative alla mia attività di fotografo. Al momento dell'inizio della pandemia lavoravo contemporaneamente a tre progetti per libri. Come da miei interessi il materiale è un misto di architettura, opere d'arte, folklore e tradizioni popolari.

Il primo dei tre è incentrato sulla "preghiera" ed è stato, giorni fa, licenziato per la stampa. Ha un titolo definitivo *Un arcobaleno di preghiere*. È presentato da Enzo Bianchi, priore della comunità di Bose. Sono fotografie ispirate alle varie religioni del mondo e predominanti sono le immagini carpite nell'universo buddistico.

Gli altri lavori sono dedicati a Palermo e alla borgata marinara di Mondello che oramai, vista la mia vetusta età, è diventata nel periodo estivo il mio carcere duro. Scelta ritengo noiosa ma assennata. Non tutte le pandemie sono deleterie.

A me hanno imposto un indispensabile riavvicinamento all'archivio fotografico, per tanto tempo negletto, e che ogni tanto mi propina immagini, risalenti agli anni Cinquanta e Sessanta, cioè alla mia preistoria, che finora avevo sottovalutato.

Quanto detto vale non solo per l'archivio fotografico ma anche per tutti quei reperti di arte popolare che ti fanno pensare che quegli oscuri pastori dei Nebrodi, Madonie o Iblei con i loro intagli e cesellature creavano capolavori che la pletora di pittori o scultori delle varie avanguardie potevano semplicemente sognare.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Melo Minnella, maestro fotografo dagli anni '50, quando ha cominciato ad esplorare con la macchina fotografica l'universo siciliano, interessandosi in particolare all'arte popolare e ai vari aspetti del mondo contadino tradizionale. Vanta collaborazioni con note riviste e prestigiose testate straniere. Negli ultimi anni ha puntato la sua attenzione su civiltà lontane, soprattutto orientali. Tra i numerosi libri pubblicati si segnalano i seguenti titoli: P*asqua in Sicilia (*1978), *Sicilia ritrovata* (1981), *La ceramica Florio* (1985), *Dimore storiche di Sicilia* (1998), *Il Natale in Sicilia* (2003), *Isole di Sicilia* (2011), *Libro siciliano* (2012), *Lo stupore dell'acqua* (2012) *Bambini, l'altra faccia del mondo* (2013); *A ruota libera. Infanzia dell'automobile* (2017). Ha esposto in molte città italiane ed estere. Ha tenuto corsi di fotografia presso Università. Alcuni suoi libri sono stati pubblicati anche negli Stati Uniti, in Gran Bretagna, Germania e Giappone.

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

Islanda, dove l’orizzonte non sembra capace di disegnare una fine

Islanda, Mannkynið (ph. Anna Nosari)

immagini

di *Anna Nosari*

Uno dei luoghi più a nord del pianeta, un’isola dove ogni cosa è ridotta all’essenziale, in dialogo tra lo splendore maestoso e imponente della natura e la desolazione di paesaggi dove l’orizzonte non sembra capace di disegnare una fine: l’Islanda è una terra a cui non si può restare indifferenti, i cui punti cardinali sono il mare e il vento, insieme all’eterno, come scrive Jón Kalman Stefánsson.

Protagonista negli ultimi anni di un vero e proprio boom del turismo, spesso concentrato su alcuni pochi luoghi iconici e di grande forza scenografica, alla ricerca dell’aurora boreale più emozionante o del contrasto più fotogenico tra il verde, il blu e le sfumature dei ghiacci, l’Islanda è stata invece per me il regno del silenzio, dell’ascolto senza difese, di un viaggio guidato da una voce del luogo più sottile e sussurrata: quella della solitudine.

La natura in Islanda è sempre presente, prepotente e vigorosa, è una compagna costante, esigente e generosa ma anche dura e ostile, con cui gli esseri umani si sono sempre scontrati e affidati, in una lotta per la sopravvivenza.

Un luogo in cui concetti come assenza e solitudine possono fornire una chiave di lettura più autentica e profonda. Una solitudine precisa, tagliente, implacabile, che qui costringe a fare i conti con un’altra

natura: quella umana, nella sua piccolezza e nella sua forza, nell'umiltà e nell'audacia, nella resistenza, eroica o quotidiana, o nella resa.

Una natura umana che, in questa terra magica e difficile, ha fatto costruire grumi di case nel mezzo del nulla, ha schiantato rottami di aerei o carcasse di furgoni abbandonati, ha lasciato ruderi e cartelli ormai illeggibili: in poche parole, ha disseminato indizi di vita nel tempo.

Testimonianze impercettibili e talvolta inevitabili, incontrate lungo i percorsi più ostici dell'interno, nei piccoli villaggi sulla costa, attraversando lingue di ghiaccio, arrampicandosi alla bocca di un vulcano o osservando un orizzonte sempre un po' più lontano.

Un'umanità che ha lasciato dietro di sé brandelli di muri che trasudano storie, fatiche e abbandoni, o ha riaperto fabbriche, gestite da giovani che perpetuano e reinventano attività tradizionali, come la produzione di birra o la lavorazione del pesce, aprendosi al mondo e al futuro.

Qualche anno fa è uscito un libro, nel cui titolo mi sono imbattuta, ritrovandomi, al mio ritorno: *Tutta la solitudine che meritate*, di Claudio Giunta e Giovanna Silva, che ben riassume i pensieri che mi hanno guidato nella mia ricerca fotografica attraverso l'Islanda.

Arrivando sull'isola in aereo e guardando dal finestrino, racconta Giunta, «ciò che si vede è ciò che si vedeva diecimila anni fa, ed è anche un annuncio di quella che, uscendo da Reykjavík, è la parte più memorabile di ogni esperienza islandese: ci si trova spesso da soli».

Un'apparente immobilità, un silenzio che rende ogni parola preziosa e densa di significato, un paesaggio infinito di cui si sente quasi il respiro, sono il benvenuto che l'isola di fuoco e di ghiaccio riserva ad ogni viaggiatore.

Non a caso, proprio da qui, dal vulcano Snæfellsjökull, Jules Verne fece partire il suo viaggio al centro della terra, una scoperta dell'origine del mondo e del fondamento più essenziale di ogni cosa. E per non perdersi tra le nebbie e le distese di terre e acque, si può scegliere di non allontanarsi mai dalla Hringvegur, la statale n.1 che percorre tutta l'isola in un tracciato circolare, oppure si può decidere di lasciarsi guidare dall'*Atlante leggendario delle strade d'Islanda*, di Jón R. Hjálmarsson, e privilegiare la suggestione dei numerosi miti e della presenza intangibile e tuttavia reale di creature magiche, nate da un rapporto millenario e imprescindibile con una natura viva e presente.

Il mio primo incontro con l'Islanda, arrivando all'aeroporto di Keflavik, e l'intuizione istintiva della sua innata solitudine è stato qualcosa di spaventosamente semplice, profondo e antico, che mi ha parlato con una lingua sconosciuta eppure consonante e familiare. Qualcosa di così intenso, vero, spietato e avvolgente, da lasciare senza fiato, in una inspiegabile sensazione di appartenenza.

Perché quello che l'Islanda mi ha insegnato, con la sua incredibile, spietata bellezza, è che l'unico viaggio veramente essenziale è quello alla scoperta della propria appartenenza al genere umano e, qui si può dire senza retorica, all'universo.

Non è il viaggio più semplice, certo. Sicuramente, il più importante.

Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Anna Nosari, laureata in lettere con indirizzo artistico e una tesi in storia della critica d'arte, è giornalista ed esperta di comunicazione. Curiosa, sempre in movimento, appassionata di storie, persone e idee, si dedica da tempo ai temi legati in particolare al design, al turismo e alla cultura, cercando di trovare e raccontare pezzi di vita con uno sguardo lontano dai luoghi comuni. Con una passione per i viaggi e un grande amore per l'Italia nei suoi angoli meno noti, da tempo lavora con la scrittura, a cui ha da poco affiancato la fotografia, per conoscere, esplorare e condividere.

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

La gara di traino nella cultura dei carrettieri

Angelo Lo Burgio: è stato protagonista riconosciuto e rispettato all'interno della cerchia dei carrettieri del palermitano (ph. Gaetano Pagano)

immagini

di *Gaetano Pagano*

"*Prima chisti provi ri cavaddi un c'eranu, picchi iu c'avia un cavaddu mi cci vuscava u pani e u cavaddu mantineva a famigghia"*. Questa era l'affermazione che mi consegnava Angelo Lo Burgio, un vecchio carrettiere, nel corso di un incontro avvenuto mezzo secolo addietro. Segno dei mutamenti che l'inesorabile scorrere del tempo impone. Adesso le gare di traino dei cavalli non si svolgono più per un motivo, per certi versi, diametralmente opposto: non esiste più sul mercato del lavoro la figura del "carrettiere". Com'è ovvio (e giusto che sia) i tempi moderni hanno eliminato il trasporto delle merci a traino animale, sostituendolo con sistemi più veloci ed efficienti.

La gara di traino o "prova" va necessariamente contestualizzata all'interno del diffuso costume e piacere di competere che caratterizzava la cultura dei carrettieri. Si gareggiava su tutto. A cominciare dalla sfarzosità della pittura dei carri. Al riguardo, Antonino Buttitta ha scritto: « … una volta nato il costume, la vanità fa il suo gioco e ciascun carrettiere ci tiene a che il suo carro sia più bello degli altri: deve attirare non solo l'attenzione dei passanti, ma anche suscitare la meraviglia dei parenti e degli amici, l'invidia degli avversari e la stupita ammirazione dell'innamorata».

Su tanto altro si gareggiava: la tecnica e la conoscenza del canto, la resistenza al vino, la capacità di mandar giù la maggior quantità di cibi. In buona sostanza, ogni qual volta dei carrettieri si ritrovavano insieme si affermava la voglia di misurarsi e di competere. Era però essenzialmente sulle capacità del proprio cavallo che si sviluppavano animate discussioni. Esse si concludevano spesso sul momento, anche di notte, con lo svolgimento di una gara tra gli animali oggetto del contendere.

È da tempo che non è più possibile assistere a queste competizioni. Già decenni fa venivano organizzate di tutto punto – quasi si trattasse di una gara sportiva – da un comitato organizzatore che provvedeva a fissare una data e l'ora, a darne opportuna pubblicità all'interno della cerchia dei carrettieri, e a reperire i fondi per finanziare le modeste esigenze logistiche e dotare l'evento di un premio in denaro. Altro impegno: fissare e fare rispettare le regole di svolgimento della gara.

Ancor prima del giorno stabilito si conoscevano i cavalli che avrebbero partecipato. A seconda dell'età degli animali venivano determinati percorso e carico da trasportare (si variava dai 600 ai 1.200 Kg.) nonché il numero delle soste, *tinuti*, concesse al cavallo per farlo brevemente riposare. La disposizione del carico, costituito da sacchi pieni di sabbia, veniva decisa dal conducente *(foto nn. 8 e 9)*.

Raggiunta la *tinuta*, indicata dalla giuria con appositi segnali, il conducente poteva fermare il cavallo per un tempo determinato, indicato anch'esso dalla giuria e che si aggirava intorno ai due-tre minuti. *Nna staciuni*, in estate, venivano generalmente concessi tre minuti ed era pure concesso di inumidire la lingua dell'animale con una pezzuola bagnata.

Si poteva far sostare l'animale anche al di fuori delle *tinuti* indicate dalla giuria. In questo caso, però, il tempo massimo di recupero era ridotto ad un solo minuto. In sostanza nel corso della gara si poteva fermare il cavallo ogni qualvolta il conducente lo riteneva opportuno. La capacità di sapere bene individuare il momento in cui concedere riposo all'animale costituiva uno degli elementi in base ai quali veniva valutata la bravura di un conducente.

Si doveva evitare che l'animale si fermasse per manifesta incapacità a proseguire; si sarebbe perso d'animo e scoraggiato. Nino Geraci, allora molto noto per la bravura nel canto alla carrettiera, sottolineava quanto fosse importante il modo di *cacciari*, cioé di condurre l'animale:

"*Modu di cacciari nel senso r'affirrari u cavaddu giusto, per esempio supra i rietini; e capiri quannu u cavaddu, per esempio, si sta pi téniri. Cc'é chiddu scaittru ca prima ca u cavaddu già sta pi' moriri*

s'u teni iddu p'amuri r'un ci fari mala fiura o cavaddu". Felice ed efficace sintesi del rapporto con l'animale e del rispetto ad esso dovuto.

L'uomo poteva – anzi, doveva aiutare – l'animale contribuendo con la propria spinta all'avanzamento del mezzo. Alla fine della prova non era solo il cavallo ad apparire stremato: anche i1 conducente appariva spesso assai provato per la fatica estrema dell'impegno.

Le gare di traino si svolgevano sempre alle prime luci dell'alba. I cavalli arrivavano su autocarri e provenivano spesso da molto lontano. Trovavano ad attenderli una moltitudine di appassionati, di «tifosi», accorsi per incitare e prendere le parti dell'animale appartenente alla propria cerchia di amici ovvero al proprio luogo di origine.

In attesa dell'inizio della gara s'ingannava il tempo in amene conversazioni, riconducibili comunque a momenti della vita tradizionale dei carrettieri: precedenti competizioni di cavalli e intenzioni di organizzarne di nuove, gare di canto svoltesi e da svolgere, parate da programmare in occasione di feste patronali. Presenza costante quella dell'*arriffaturi* che vendeva i biglietti per partecipare ad un improvvisato sorteggio di un premio consistente in una somma in denaro, platealmente appuntato al petto.

Ovviamente, accadeva spesso che all'improvviso qualcuno dei presenti intonasse per l'occasione un canto alla carrettiera per celebrare la bravura di uno dei cavalli o per sbeffeggiarne altri o prendersi gioco di qualcuno dei presenti.

Del tutto assente era la presenza femminile. Sarebbe stato troppo rischioso. Non sarebbe stato facile tappare orecchie di mogli o figlie nel momento in cui gli animi si sarebbero inevitabilmente accesi a seguito di una qualsiasi contestazione e assistere, talvolta, anche a scontri fisici. Gli elementi di contestazione erano rappresentati, quasi esclusivamente, dalla violazione (vera o presunta) delle regole dettate dalla giuria ai conducenti subito dopo aver definito, per sorteggio o mediante una conta (*u toccu*), l'ordine di partenza dei cavalli.

Le principali regole da rispettare erano le seguenti: *1. Cavaddu e cunnucienti: cu é c'on s'a fira sinu a ddà ncapu, aggira cu tuttu u cavaddu;2. Cu caccia ha stari all'asta e un ha partiri pu mussu ru cavaddu; 3. U carrittieri havi a essiri unu sulu e havi a cacciari ra rittusa. Un s'ha permettiri nuddu ra mancusa a cacciari u cavaddu; 4. E tri buoti, s'un si muovi [il cavallo]: squalificatu, via!*

Si trattava di regole che, ad un'attenta lettura, risultano tutte declinate al rispetto ed alla tutela dell'animale, della sua possente fisicità e della sua rispettabile "dignità". Significativa al riguardo la terza regola: il conducente deve stare alla destra dell'animale.

Questo perché era uso ammansire gli animali, particolarmente riottosi, frustandoli violentemente sul fianco sinistro mentre l'abituale conduttore lo guidava stando come di consuetudine alla sua destra. Non era dunque consentito attivare riflessi "pavloviani" durante la gara. Il cavallo doveva vincere per forza ed abilità, non per paura di ricevere legnate.

Ovviamente la gara veniva vinta dal cavallo che percorreva la distanza predeterminata col minor numero di soste. La *tinuta* indicata dalla giuria non differiva da ogni altra sosta se non per il tempo di riposo concesso.

Ho avuto notizia da Giovanni Di Salvo, nipote di Mimiddu Lanza, uno storico proprietario di cavalli che partecipavano alle gare – che pochi anni addietro a Bagheria si è svolta una competizione alla quale hanno preso parte due soli animali. Poi, più niente.

Gaetano Pagano, è stato per dieci anni segretario generale del Folkstudio di Palermo e ha condotto campagne di rilevamento fotografico su aspetti, festività e cicli lavorativi della cultura tradizionale siciliana. Sue fotografie sono state pubblicate su riviste nazionali ed internazionali e diverse le mostre fotografiche allestite all'interno di festival e convegni di studi antropologici (Aarhus, Colonia, Copenaghen, Montecatini, Nuoro, Palermo). Ha pubblicato testi ed articoli su momenti della vita tradizionale siciliana (la mattanza, le gare dei carrettieri, l'agrumicoltura, feste popolari).

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