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. 52 – NOVEMBRE - DICEMBRE 2021

www.istitutoeuroarabo.it/DM

SOMMARIO N. 52

Il mercato di Bozoum, Repubblica Centrafricana, marzo 2018 (ph. Jacopo Lentini)

EDITORIALE; **Maurizio Ambrosini**, *Vent'anni dopo l'11 settembre. Il nesso tra sicurezza, terrorismo e immigrazione. Per una nuova politica*; **Giuseppe Appella,** *Achille Perilli esploratore dell'universo*; **Giuseppe Bea, Alessia Montuori, Franco Pittau, Michele Schiavone,** *Gli italiani in Svizzera: prima precari, poi inseriti*; **Kais Ben Salah*,** *I rinnegati e la leggenda rosa dell'Inquisizione romana*; **Alessandro Bonardi**, *Le Stanze del Silenzio e dei Culti: lo stato dell'arte in Italia*; **Augusto Cavadi**, *La domenica ieri, oggi e (forse) domani*; **Antonino Cusumano**, *Il "Cuore" di De Amicis continua a battere*; **Mariza D'Anna**, *Dalle donne, non in nome delle donne*; **Valeria Dell'Orzo***, *La didattica di Pasolini nel globalismo dei margini*; **Annalisa Di Nuzzo**, *Uno studio di antropologia urbana: laboratorio della complessità postmoderna*; **Leo Di Simone**, *Il Sinodo dei popoli. Per una Chiesa fuori di sé?*; **Clelia Farina***,*"Al di là" del Mediterraneo, voci e*

suoni della "harga" maghrebina; **Mariano Fresta**, *L'antropologia italiana: un percorso storiografico tra monumenti e documenti*; **Marco Gardini**, *Elogio della pausa caffè e tensioni verso il futuro: note a margine del convegno SIAC2021*; **Giovanni Gugg,** *Il Vesuvio, tra quiescenza vulcanica ed eruzione mediatica. Il contributo dell'antropologia;* **Giovanni Isgrò**, *Gli spettacoli della rivoluzione russa: il teatro urbano di massa da Kerzencev a Ejzenstejn;* **Rosario Lentini**, *La pesca del tonno e la cultura d'impresa nelle tonnare di Capo Granitola e di Sciacca*; **Laura Leto**, *Il prezioso aiuto di Mr. George Gery Milner-Gibson Cullum*; **Luigi Lombardo**, *La festa dei morti/la festa dei vivi*; **Emilio Milana**, *Il culto di Iside nella "sacra" Marettimo*; **Francesca Morando**, *Le donne nei media italiani: dalla banalizzazione della violenza alla manipolazione*; **Alessandra Morelli, Fabio Sebastiani,** *Tra pandemia e "climate change", educare all'umano;* **Lina Novara**, *Il Crocifisso coronato del Museo Pepoli di Trapani*; **Olimpia Niglio**, **D. Paul Schafer,** *Tokyo charter. Reconnecting with your culture. Education, culture, heritage, and children*; **Antonio Pane**, *Consolo cartografo*; **Antonio Pioletti**, *Da Isnello al Piemonte, l'umanesimo contadino nella microstoria di un partigiano*; **Alessandro Prato,** *L'abuso delle parole. Un esempio emblematico di manipolazione disonesta*; **Maria Sirago**, *L'evoluzione delle costruzioni navali napoletane in epoca borbonica (1734 -1861)*; **Orietta Sorgi**, *Ripensare la natura, ripensare l'umano;* **Sergio Todesco**, *Lacrime, sangue e altre scritture. Due epifanie*; **Emanuele Venezia***, *Laboratorio politico Tunisia: tra fughe in avanti e ingerenze esterne*; **Cristina Vernizzi**, *Salvatore Costanza e il Centro Internazionale di Studi Risorgimentali Garibaldini di Marsala*; **Francesco Virga**, *Un sorprendente Sciascia arabo tra letteratura, politica e storia*; **Nabil Zaher***, *La presenza italiana in Marocco tra l'800 e la prima metà del 900*; **Nuccio Zicari**, *La giustizia della legalità, e il caso Lucano.*

Armungia (ph. Pietro Clemente)

IL CENTRO IN PERIFERIA

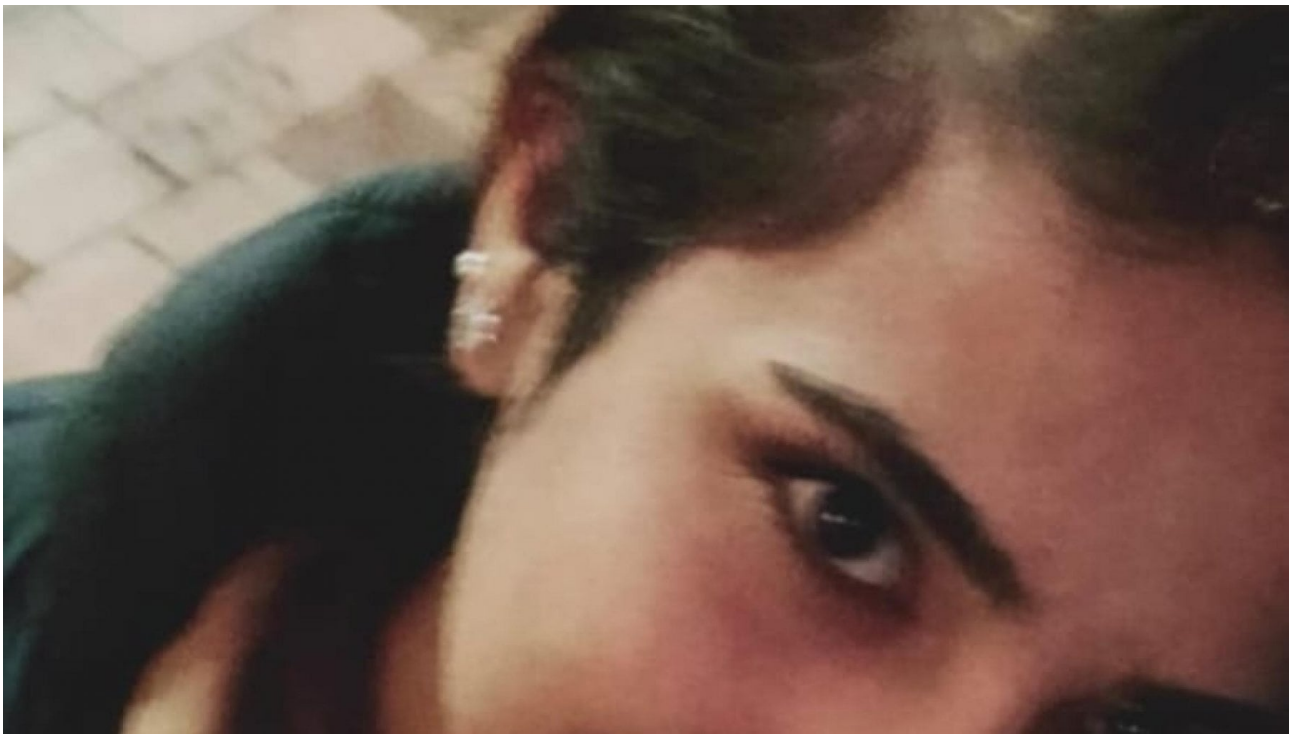
Pietro Clemente, *In viaggio, senza illusioni, sui confini tra coscienza di luogo e pesantezza del mondo*; **Paolo Piquereddu,** *Cirese all'Istituto Superiore Regionale Etnografico;* **Settimio Adriani**, *Vaccari e pastori tra gli altipiani del Kenya e dell'Aquilente*; **Nicolò Atzori**, *Musei, persone, presenza: esperienze in Campidano*; **Salvatore Colazzo**, *Comunità locali, salute dell'ambiente e salute individuale: il caso Salento*; **Maria Lucia Piga e Daniela Pisu**, *La speranza dei paesi: l'organizzazione sociale di comunità per la rinascita dell'Alta Marmilla;* **Marina Berardi**, **Domenico Copertino**, **Vita Santoro**, *L'invenzione delle aree interne. Produzioni discorsive, retoriche e forme di auto ed etero rappresentazione;* **Alessandro**

Triulzi, *Storie migranti a Pieve*; **Silvia Mascheroni,** *Un diario di viaggio nel mondo inedito delle periferie;* **Maria Molinari**, *La scuola di Soria: incontri di studio sul ripopolamento di territori;* **Felice Tiragallo**, *Giovanna, un cortile, un telaio e una videocamera*; **Maria Gabriella Da Re**, *«...Il fiore stesso te lo insegna…». L'eredità di Giovanna Serri (1926-2021), contadina, tessitrice, intellettuale di Armungia*.

Roberto Sottile

PER ROBERTO

Francesco Scaglione, *Roberto Sottile: modello di uomo e di studioso, una lezione di metodo e di passione*; **Salvatore Claudio Sgroi,** *Un'amicizia umana e scientifica, "da remoto" con il "Voi"*; **Massimo Genchi,** *Le Madonie: memoria e futuro nella vita di Roberto*; **Domenico Giannopolo,** *Roberto, un'intelligenza fuori dal Comune*; **Lorenzo Castellana, Nieta Gennuso, Riccardo Rizzitello*,** *Roberto Sottile: l'amico, il maestro*.



Saman Abbas

DOPO SAMAN

Davide Accardi*, *L' Occidente immaginato*; **Aldo Aledda,** *A proposito di migrazioni e scontri di civiltà*; **Alberto Giovanni Biuso,** *Differenze. Oltre il politicamente corretto*; **Roberto Cipriani,** *Per un approccio scientificamente corretto. A proposito della estraneità ostile*; **Giovanni Cordova**, *Istituzioni, conflitto e pandemia. Una riflessione*; **Aldo Nicosia,** *Dall'islamofobia alla dittatura neo-liberista*; **Enzo Pace,** *Solidarietà fra estranei;* **Giuseppe Sorce,** *Esclusivismo culturale. I luoghi come via di fuga, l'antropologia come mappa.*

PER LA CITTADINANZA

Linda Armano, *Immaginario di un cittadino e cittadino immaginario*; **Valerio Cappozzo**, *Uno svincolato vincolo di appartenenza. La cittadinanza dei piatti in cucina*; **Antonello Ciccozzi**, *Migrazioni, cittadinanza, polarizzazioni*; **Luigi M. Lombardi Satriani**, *Oltre la cittadinanza, nel nome di una comune umanità*; **Nicola Martellozzo,** *Nuove appartenenze, nuove comunità: fare cittadinanza nelle aree interne;* **Franco Pittau,** *Perché stenta a essere approvata una nuova legge sulla cittadinanza: un punto di vista.*

Hotel Eremo (ph. Luigi Scarpato)

IMMAGINI

Silvia Mazzucchelli, *Quello che la parola non dice, quello che l'immagine nasconde*; **Ivana Castronovo***, *La fotografia, ovvero del possibile*; **Gianluca Ceccarini, Nahid Rezashateri***, *Nella geografia dei volti la mappa per capire un Paese*; **Salvina Chetta**, **Nicola Grato**, *Del problematico restare: appunti su una idea di paese*; **Michele Di Donato**, *Ibridazione e smaterializzazione. La nuova via della fotografia;* **Silvana Grippi***, *Le donne in Iran e la grazia dello sguardo sotto il hijāb;* **Jacopo Lentini**, *Breve introspezione di un viaggio in Africa*; **Luigi Scarpato***, *Ritorno all'Eremo.*

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

[*] Testi sottoposti a procedura di revisione

EDITORIALE

Mazara del Vallo, il portocanale (ph. Giuseppe Sorce)

A cosa serve una rivista culturale se non a promuovere riflessioni, dibattiti, confronti su temi e questioni dell'attualità, ad avanzare proposte e sollecitare soluzioni, a privilegiare il dialogo tra idee, visioni e posizioni diverse? E a che serve il dialogo – inteso come metodo e come fine, stile etico e *habitus* civico, metafora cognitiva e paradigma antropologico – se non a mettere insieme voci e sensibilità dissonanti, mondi lontani e opposte ragioni, a praticare l'esercizio del dubbio, dell'interrogazione, della ricerca? A questo serve il nostro piccolo progetto editoriale, a mettere in comune quanto è in apparenza incompatibile, a mettere al centro quanto è periferico, a connettere senza fondere e confondere categorie, generi, discipline e saperi. A collocare il *noi* in mezzo agli *altri* in un tempo che celebra il trionfo dell'*io*. A riappropriarci in fondo della lezione di Giovanbattista Vico che invitava ad «osservare tra lontanissime cose i nodi che in qualche ragione comune le stringessero insieme». Una lezione di strutturalismo *ante litteram*.

I nodi sono i luoghi di coagulo della frammentata costellazione dei segni, i punti di incrocio e di rammendo nella faticosa tela del conoscere, i nessi che

rendono spesso visibile l'invisibile, intelligibile l'imprevedibile. I nodi sono quelli su cui questa rivista si è impegnata a promuovere e favorire sconfinamenti e ragionamenti, contaminazioni e dialoghi tra autori e studiosi di scienze e posture intellettuali diverse. Un nodo cruciale, critico e nevralgico – quasi un nodo scorsoio – che fin dal primo numero ha attraversato e intrecciato pluralità di approcci e di orizzonti è in tutta evidenza il grumo di questioni riconducibili al fenomeno delle migrazioni, crocevia di discorsi, prisma di sguardi e di letture trasversali.

Intorno al caso Saman Abbas, la giovane italo-pakistana vittima nella scorsa primavera di un efferato crimine maturato in famiglia per aver rifiutato un matrimonio combinato, si è sviluppato, dopo l'intervento fortemente critico di Antonello Ciccozzi (vd. n. 51), un intenso dibattito che vede in questo numero i contributi di tre giovani antropologi (Accardi, Cordova, Sorce), di due eminenti sociologi delle religioni (Cipriani, Pace), di un filosofo (Biuso), di un arabista (Nicosia) e di uno storico delle dinamiche migratorie (Aledda). Un'ampia antologia di punti di vista diversi che offrono il quadro delle possibili opzioni interpretative, aiutandoci a capire le ambiguità di denominazioni e concetti utilizzati, la complessità delle implicazioni culturali connesse, la necessità di superare le semplificazioni e gli schematismi delle corrive logiche manichee e dicotomiche che tendono a assolutizzare e reificare ragioni, posizioni, pregiudizi, presunzioni, fino ad alimentare polarizzazioni e fallaci valutazioni che da una parte colpevolizzano *tout court* l'islam e dall'altra lo scagionano pregiudizialmente. Tanto più che l'oggetto di cui si discute investe piani di realtà umane e antropologiche così mobili e densi di relazioni e reciproche compenetrazioni che non è possibile assumere alcun atteggiamento assertivo o aprioristico senza precipitare nelle trappole delle sperimentate e funeste teorie dei presunti scontri di civiltà: «retorica aiutando e spirito critico mancando», direbbe Leonardo Sciascia.

Gli autori – chi in piena empatia con Ciccozzi, chi in aperto o parziale dissenso – ragionano sul ruolo delle istituzioni pubbliche e delle norme giuridiche, sulla forza di influenza della shari'a nei modelli mentali e comportamentali dei migranti musulmani, sui fallimenti e sulle insufficienze del rozzo multiculturalismo, sulle molteplici variabili che intervengono nei percorsi e nei destini delle seconde generazioni. Criticano le inadeguatezze delle politiche di gestione dell'immigrazione ma anche le doppiezze o le reticenze del *politically correct*. Sottolineano l'importanza di ampliare lo sguardo sui Paesi di provenienza, sui contesti da cui muovono

le diaspore, su storie, sistemi locali e regimi di vita delle comunità arabe. Discutono infine se è prevalente il processo di islamizzazione dell'Europa o piuttosto quello di europizzazione dell'islam. Tra xenofobia e xenofilia le giovani figlie di migranti come Saman sembrerebbero essere vittime di quanti finiscono con l'oscurare o negare ogni principio di realtà a favore di preclusioni etnocentriche o astrazioni ideologiche.

A guardar bene, il dibattito promosso sul "Dopo Saman" è oggettivamente connesso con quello già avviato da più settimane sulla cittadinanza e sulla legge di riforma e rilanciato anche in questo numero. Non comprendiamo probabilmente le storie di questi "nuovi italiani" con tutte le criticità dei casi specifici se continuiamo ad ignorare quanto di noi e dei nostri modi di vivere e di pensare è già parte sostanziale della loro vita, e quanto della loro presenza, dei loro diritti e delle loro speranze è diventato indissolubile patrimonio delle nostre responsabilità. Nella convinzione da tutti ribadita che la cittadinanza non è soltanto un dato giuridico o politico ma è una questione eminentemente culturale, Franco Pittau chiarisce che non può essere considerata come «l'ultimo fortino da difendere per salvaguardare il carattere distintivo del nostro Paese (…) o per tutelare la sua purezza etnica» né, d'altra parte, può essere richiesta solo per i benefici concreti che ne derivano: si rischierebbe di favorire «la nascita di 'cittadini estranei'». C'è in gioco il sentimento dell'appartenenza ai luoghi abitati, l'impegno al loro riconoscimento, all'affezione e alla loro cura, la dimensione contrattuale che presuppone uno scambio tra lealtà e possibilità, tra diritti e doveri, nulla di più e nulla di meno di quanto si chiede in fondo a tutti i cittadini che non sono tali perché semplicemente nativi o men che meno consanguinei. Non c'è cittadinanza senza quella "coscienza del luogo" di cui scrive da tempo nelle pagine di questa rivista Pietro Clemente. E nel rimarcare i nessi tra identità e spazio, ha ragione Antonello Ciccozzi che, incline all'approvazione dello *ius culturae,* osserva che «l'accoglienza senza cittadinanza tende a degradare le persone migranti a non-persone come effetto dell'esclusione dall'ordine giuridico-politico nazionale, la cittadinanza senza volontà di appartenenza tende a degradare in non-luoghi quelli che per i residenti sono i luoghi d'origine o di vita».

Intorno al profilo culturale della cittadinanza, «che non è affatto sovrastrutturale rispetto ad altri ambiti», «una dimensione nella quale convergono identità, istituti e pratiche sociali», ragiona con ampio ricorso agli studi antropologici Linda Armano che sulla scia di Nussbaum affida al ruolo vitale delle arti e della letteratura la possibilità di immaginare nuovi

cittadini che «costruiscono loro stessi e contemporaneamente il mondo in cui vivono». Forme nuove di cittadinanza sono infatti immaginabili e in progettazione. Ne scrive Nicola Martellozzo. a proposito dei "cantieri sociali" aperti nei piccoli paesi delle aree interne italiane in cui si sperimentano inediti e creativi laboratori di una integrazione basata sulla gestione responsabile dei beni comuni e su un forte radicamento nel territorio ovvero su una cultura dell'*abitare*, «presupposto di esperienze comunitarie che eccedono la cittadinanza come condizione giuridica». Al concetto di persona e della sua dignità, nel quadro dei valori elaborati attraverso una plasmazione plurisecolare, da cui in anni non lontani discendeva l'orgoglio di essere o di voler essere "cittadini del mondo", si richiama infine Luigi Lombardi Satriani che auspica il trascendimento della cittadinanza in nome di «una comune umanità nella quale si esalta la supremazia dell'umano che erompe, nonostante tutto, per la vita».
Tutt'altro percorso suggerisce Valerio Cappozzo che partecipa al dibattito sulla questione dello *ius soli* e dell'appartenenza ad un luogo ricostruendo le vicende della pasta e dell'olio extravergine d'oliva. Prodotti sublimi, marchi mondiali della italianità, eppure frutti nati, germogliati e trapiantati ad opera di migrazioni e di contaminazioni. La verità è che non c'è nulla di più convincente del ricorso all'alimentazione per capire se, quanto e come siamo italiani. «Gli innesti hanno definito nella storia le identità patrie come le conosciamo oggi, e ogni forma di patriottismo campanilistico è in realtà un controsenso storico». Da qui l'idea ormai obsoleta di una cittadinanza vincolata alla nazionalità in un mondo globalizzato, laddove – come ha esemplarmente affermato il premio Nobel egiziano Nagib Mahfuz – «la tua casa non è dove sei nato. Casa è dove cessano tutti i tuoi tentativi di fuga».
«Mentre discutiamo di *ius soli* e *ius sanguinis*, è stato introdotto nell'UE lo *ius pecuniae*: la facoltà di acquistare la cittadinanza grazie al denaro». Così scrive nel suo intervento in questo numero Maurizio Ambrosini che fa notare come i governi europei autorizzino insieme all'insediamento degli investitori stranieri la loro rapida e simultanea promozione a cittadini. Nella sua lucida analisi sulle pervasive e ossessive correlazioni tra immigrazione e sicurezza a vent'anni dall'11 settembre, il sociologo fa chiarezza su una possibile e pragmatica politica nel governo del fenomeno di portata transnazionale, una gestione «meno irta di preconcetti se viene articolata in questioni puntuali, circoscritte, e come tali più agevoli da maneggiare».
A questa nuova visione politica non può non contribuire la memoria collettiva delle nostre esperienze di emigranti, una lezione etica e civica che

invita ad una riscrittura della stessa storiografia nazionale e ad una rilettura delle narrazioni contemporanee sul fenomeno. *Dialoghi Mediterranei* è da sempre attenta ad ospitare studi, ricerche e testimonianze su queste pagine di storia largamente rimosse. Ampiamente documentate sono in questo numero le lunghe e tormentate tappe dell'immigrazione degli italiani in Svizzera in un saggio a firma di più autori (Bea, Montuori, Pittau, Schiavone). Nella Confederazione elvetica – si sa – «volevano braccia e sono arrivati uomini», e questa famosa frase pronunciata dallo scrittore Max Frisch in occasione di una conferenza tenuta nel 1966 davanti ai capi della polizia degli stranieri ha il valore oggi di uno straordinario monito perché non sia mai dimenticata la dimensione umana dei processi migratori. Tra le numerose diaspore degli italiani va ricordata anche quella, poco nota e a lungo sottovalutata, della comunità trapiantata in Marocco, di cui Nabil Zaher ripercorre le vicende tra '800 e '900: una presenza certificata nei cimiteri di Casablanca e di altre città dove riposano migliaia di connazionali. Una riflessione sui rovinosi effetti combinati della pandemia e del *climate change* e un dolente appello a riappropriarci della nostra umanità perduta sono contenuti nel testo di Alessandra Morelli e Fabio Sebastiani, una studiosa impegnata sul campo in operazioni umanitarie per la protezione e l'assistenza dei rifugiati, e un poeta giornalista. A fronte della crisi irreversibile dell'Antropocene che prepara l'eclissi dell'umano gli autori scrivono che «non c'è più alcuna funzionalità dei confini, anzi. La nazionalità diventa disfunzionale e nociva. (…) Il mondo si è improvvisamente curvato. (…) Mettere in comune la propria fragilità può essere un inizio, utile a superar la paura. Pensare che la risposta alla fragilità possa arrivare dalla sola scienza è l'inizio della fine della storia per come l'abbiamo conosciuta fino ad oggi». Educare all'umano ovvero rieducare all'arte della sostenibilità e della convivenza non è obiettivo diverso o lontano da quello che si propone la Carta sull'educazione al patrimonio culturale locale, redatta a Tokio nel luglio scorso e presentata a Bruxelles a settembre e qui pubblicata a cura di Olimpia Niglio e D. Paul Schafer: un importante documento transnazionale preparato in collaborazione con l'Unesco e un grande progetto pedagogico volto ad attivare politiche e pratiche per un mondo più sostenibile e più giusto. A questa ambiziosa impresa contribuiscono quanti lavorano, spesso senza fare rumore, per l'accoglienza dei profughi e per il dialogo degli uomini e delle culture. Della Scuola di Lingua italiana per Stranieri-ItaStra dell'Università di Palermo è il laboratorio di cui Clelia Farina racconta e riassume le esperienze

didattiche, che hanno coinvolto giovani e adulti, studenti e lavoratori migranti. Con l'ausilio della musica e delle canzoni dell'*harga* maghrebina nella narrazione dialogica si è inteso promuovere un apprendimento che ha privilegiato un approccio didattico orientato a fare «emergere le storie di vita individuali dei singoli partecipanti, mirate alla coproduzione di percorsi e significati condivisi».
Di un'altra scuola si dà conto in questo numero, la Scuola di Soria, un comune spagnolo dove si riuniscono studiosi e dottorandi di diverse discipline che si occupano dello stesso tema: il ripopolamento delle aree rurali europee. Il testo di Maria Molinari sta nel "Il centro in periferia" di Pietro Clemente, dove trova spazio anche il ricordo di un'altra scuola, di un'altra lezione di arte e di vita, quella praticata e insegnata da Giovanna Serri, contadina e tessitrice di Armungia, scomparsa qualche settimana fa. La sua morte – scrive Clemente – è come la fine di una grande biblioteca. Zia Giovanna era «conoscenza del paese, delle memorie di famiglia, coscienza del luogo e della sua storia». Nel suo insegnamento delle tecniche del tessere era la trasmissione di un prezioso "saper fare", di una filosofia popolare, di un immenso patrimonio immateriale. Con altri fili e non minore sapienza l'antropologo continua a tessere su queste pagine il dibattito sui modi, le strategie, le molteplici esperienze del riabitare l'Italia delle aree interne, del rivitalizzare quei mondi remoti e appartati che costituiscono la tenace ordituradella trama urbana del nostro Paese. Alla ricerca di quei «grumi di futuro che sembrano apparire localmente in molte parti d'Italia», progetti inventati e maturati dal basso, «segni di qualcosa di più che non la sola resistenza».
"Del problematico restare: appunti su un'idea di paese" è il titolo di un contributo di Salvina Chetta (fotografa) e Nicola Grato (poeta) che si chiedono se «forse abitare in un piccolo paese oggi ha molto a che fare con la possibilità di cercare un nuovo orientamento nel mondo contemporaneo». Il loro intervento si può leggere nella sezione "Immagini", che ospita i lavori di giovani e meno giovani fotografi che trasferiscono e connettono nella scrittura i fotogrammi delle loro ricognizioni. Apre la rassegna una nota introduttiva di Silvia Mazzucchelli, storica e critica delle arti figurative, che da questo numero comincia la sua collaborazione con la rivista curando il coordinamento dello spazio destinato a documentare e valorizzare le ricerche e le sperimentazioni non effimere dei linguaggi visuali della postmodernità.

Nel paradigma della dialogicità (di cui, tra l'altro, scrive Roberto Cipriani nel suo contributo) il lettore avrà modo di scoprire i nessi e le sotterranee concatenazioni tra i differenti temi che si discutono in queste pagine: dalle tonnare siciliane al teatro della rivoluzione russa, dalla dismissione delle aree industriali di Castellamare di Stabia al Vesuvio vissuto e raccontato, dal Sinodo dei popoli alle Stanze del Silenzio e dei Culti, dalla festa dei morti al Crocifisso coronato del Museo di Trapani, dalle donne nelle rappresentazioni mediatiche alle donne che prendono la parola, dai rinnegati dell'Inquisizione alle disavventure giudiziarie di Mimmo Lucano. Un *fil rouge* che lega anche, in un comune orizzonte di senso, Leonardo Sciascia 'arabo' e Vincenzo Consolo 'cartografo', Pier Paolo Pasolini e Achille Perilli, l'artista scomparso pochi giorni fa.
In questo numero ricordiamo ancora una volta la figura di Salvatore Costanza nella testimonianza della storica Cristina Vernizzi e diamo infine l'ultimo affettuoso saluto all'amico Roberto Sottile, che ci ha lasciati improvvisamente nello scorso agosto. Ne scrive Francesco Scaglione a nome dei colleghi del gruppo di ricerca dell'*Atlante Linguistico della Sicilia*, «la sua seconda famiglia». Ne traccia il profilo di intellettuale, di studioso, di ricercatore, «il suo incontenibile entusiasmo verso ogni aspetto che riguardasse la lingua (sia essa in forma parlata, scritta, esposta, e perfino cantata)». Roberto da raffinato conoscitore di tutte le risorse linguistiche sapeva parlare ai giovani, ne studiava le forme della comunicazione, curando di coniugare sempre ricerca scientifica e didattica pratica come momenti inscindibili e fondamentali esperienze non solo della sua attività accademica ma anche della sua stessa vita. Amava le Madonie decidendo di restare a vivere e ad abitare a Caltavuturo, contribuendo a recuperare antichi ovili in pietra e percorsi della pastorizia tradizionale, animando e organizzando la resistenza al drammatico spopolamento con iniziative culturali, con incontri pubblici come quello ideato e realizzato a gennaio del 2020 su "La resilienza delle aree interne, dalle criticità ai progetti per il ritorno" alla presenza dell'ex ministro Fabrizio Barca. Questi ed altri episodi sono ricordati da Massimo Genchi che ha condiviso con lui luoghi, infanzia, studi e un rapporto di lunga amicizia.
Che riuscisse a legare mondi diversi, a trovare spazio e tempo per tutti, a esplorare le ricchezze della lingua negli ambiti più popolari ma anche più eccentrici ed eterogenei, è dimostrato da quanto testimoniano gli autori dei vari interventi. Salvatore Claudio Sgroi, collega linguista di Catania di una generazione più anziana, racconta la sua corrispondenza per email con

Roberto «all'insegna del "voi" reciproco». Il sindaco Giannopolo che lo ha avuto come assessore nella sua giunta ne riconosce «l'intelligenza fuori dal Comune», l'impegno civico, la straordinaria versatilità. «Noi – scrive – ci siamo abbeverati lungamente alla sua fonte di genialità e di sensibilità, nel portare avanti gli obiettivi sociali, culturali e politici che ci siamo prefissi nel tempo». Gli amici Lorenzo Castellana e Nieta Gennuso ne raccontano le avventure e le passioni giovanili, le escursioni naturalistiche, le *perfomance* musicali. L'allievo Riccardo Rizzitello ne rimpiange infine i consigli, l'umana disponibilità oltre l'accademia che si spingeva fino alla partecipazione a cantare con lui nella sua band "Cantu e cuntu" di Rosa Balestrieri.

Personalmente ho conosciuto Roberto all'università di Palermo, in quel luogo magico che era il corpo basso della Facoltà di lettere dove era la sede del servizio museografico e lo studio del prof. Antonino Buttitta: lì si consultavano i libri della biblioteca, si facevano esami avvolti nel fumo delle sigarette di Pino Aiello, vero sovrano di quel piccolo regno in penombra, crocevia di docenti e studenti. Ci univa l'interesse per la cultura materiale, per l'etnografia del lavoro contadino, per «le parole del tempo perduto». Roberto amava i disegni degli strumenti e degli oggetti del mondo popolare che Pino conosceva a memoria ed eseguiva per noi con ineguagliabile maestria. Quando, più avanti negli anni, l'ho invitato a far parte del Comitato scientifico di questa rivista ha accolto la proposta con affettuoso entusiasmo, scrivendo e contribuendo ad allargare la rete dei collaboratori. Ha voluto che scrivessi la prefazione all'*Atlante dei beni culturali di Caltavuturo* da lui curato quale presidente pro tempore della Pro Loco e ricordo di averlo poi, su suo invito, discusso nella sala comunale a Caltavuturo in un freddo e nebbioso pomeriggio di dicembre del 2009. Quando abbiamo presentato a Mazara i suoi libri ha trasformato quelle conversazioni in piacevolissime *perfomance.* Ha sempre amabilmente unito l'ironico sguardo dell'uomo con l'acume non comune dello studioso, la simpatia delle relazioni con l'intelligenza delle intuizioni. Da lui ho imparato non solo i segreti e le suggestioni della lingua ma anche le virtù dell'amicizia vissuta come un privilegio.

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

Vent'anni dopo l'11 settembre. Il nesso tra sicurezza, terrorismo e immigrazione. Per una nuova politica

Lampedusa (ph. Salvatore Cavallo)

di *Maurizio Ambrosini*

Il ventennale degli attacchi dell'11 settembre, insieme all'apertura del processo ai responsabili degli attentati di Parigi nel novembre del 2015 hanno riacceso il dibattito su uno dei nodi più controversi della politica contemporanea: il nesso tra immigrazione, terrorismo e sicurezza interna.

Prima e dopo l'11 settembre

Uno degli effetti più visibili del post-11 settembre ha riguardato l'inasprimento di una tendenza già in corso verso l'irrigidimento dei confini, la richiesta di controlli più severi e mirati e la diffidenza istituzionalizzata verso gli immigrati. Non per caso il libro forse più citato a questo proposito è *Lo scontro delle civiltà*, di Samuel Huntington (2000): un libro sul conflitto insanabile tra mondi culturali e religiosi diversi. Non tutti sanno che Huntington ha rilanciato in seguito pure l'anti-cattolicesimo della tradizione WASP statunitense, in chiave anti-ispanica.

Eventi come la Brexit e la vittoria elettorale di Trump affondano le radici nell'ondata securitaria seguita ai sanguinosi attentati. In realtà, tuttavia, gli attacchi hanno impresso semmai un'accelerazione a una tendenza già apparsa verso la fine del secolo scorso. Mentre fino agli anni '70 nell'Europa centro-settentrionale la gestione dell'immigrazione ricadeva sotto le competenze dei ministeri del lavoro e dell'industria, si stava già verificando una transizione delle competenze verso i ministeri degli interni, ossia un passaggio da una visione dell'immigrazione collegata al mercato del

lavoro a una questione di sicurezza. Anche a livello di istituzioni comunitarie, dagli anni '90 il dossier immigrazione è gestito da quella che oggi si chiama DG HOME.
Di certo gli attentati del 2001 e quelli perpetrati negli anni successivi sul suolo europeo hanno influito profondamente nel configurare l'immigrazione come un problema di sicurezza nazionale, collocando in primo piano la questione dell'immigrazione non autorizzata (Andersson 2016). Per citare un solo esempio, il ministro degli esteri spagnolo Josep Piqué dichiarò all'epoca che «la lotta contro l'immigrazione illegale è anche il rafforzamento della lotta contro il terrorismo» (cit. in Adamson 2006: 195).
La percezione di un Occidente sotto attacco ha inciso anche a livello culturale. Come mostrano vicende emblematiche come i maltrattamenti dei richiedenti asilo sul confine greco o su quello croato, o la loro espulsione verso la Bosnia, la sospensione di fatto della libera circolazione delle persone sul confine italo-francese, la libertà d'azione lasciata all'agenzia Frontex, i mezzi impiegati per contrastare l'immigrazione indesiderata possono entrare in contrasto con i diritti umani fondamentali. Non sembra però che oggi questo problema disturbi molto i governi interessati e la maggioranza dell'opinione pubblica. Se una maggiore efficienza nella repressione dell'immigrazione "povera" comporta un sacrificio sul piano dei valori liberali, i governi e gli elettori non paiono nutrire troppe remore ad accettare lo scambio. Sono anzi sottoposti alla pressione di forze politiche ancora meno disposte ad accettare vincoli umanitari rispetto al controllo dei confini.
Nello stesso tempo però la globalizzazione esercita pressioni contrastanti. Attività come il turismo, il commercio internazionale, gli scambi culturali militano attivamente contro la chiusura delle frontiere. Anche in Italia e nell'UE, l'abolizione dell'obbligo di visto per gli ingressi turistici a favore dei cittadini di molti Paesi del mondo, dal Brasile all'Albania, dall'Ucraina alla Moldova, rivela le incongruenze della riaffermazione dei confini in un mondo globalizzato. Per alcuni il nesso tra attraversamento dei confini e problemi di sicurezza non vale, mentre per altri è affermato con dovizia di strumenti normativi, risorse tecnologiche e investimenti economici.
Gli attentati dell'11 settembre non hanno introdotto ex novo, ma certamente favorito lo sviluppo di una selezione politica dei candidati all'immigrazione secondo tre criteri, che potremmo definire le tre P: i passaporti, i portafogli, le professioni. Rispetto ai passaporti, si è proceduto anzitutto con l'allargamento dell'UE verso Est: una politica migratoria non dichiarata, che ha concesso a milioni di persone la libertà di circolare e di cercare lavoro nei Paesi più prosperi e bisognosi di manodopera, Italia compresa. Con la politica dei visti inoltre si tollera l'ingresso (nominalmente turistico) dei cittadini di un numero crescente di Paesi europei non comunitari: sotto un governo di centro-destra, Maroni ministro degli interni, l'Italia nel 2010 ha eliminato l'obbligo del visto per tutti i Paesi dell'area balcanica, dall'Albania alla Serbia. Il governo Gentiloni nel 2017 l'ha eliminato per l'Ucraina e la Moldova. Grazie a queste facilitazioni, la maggioranza degli immigrati residenti nei Paesi dell'UE sono europei. La loro scarsa visibilità, specialmente quando sono donne occupate presso le famiglie, aiuta a oscurarne l'eventuale irregolarità.
A proposito dei portafogli, i governi dell'UE autorizzano con favore crescente l'insediamento degli stranieri che si presentano come investitori, e in certi Paesi (Cipro, Malta) si accorda loro direttamente la cittadinanza. Mentre discutiamo di *ius soli* e *ius sanguinis*, è stato introdotto nell'UE lo *ius pecuniae*: la facoltà di acquistare la cittadinanza grazie al denaro.
Infine le professioni: con uno specifico permesso, la Carta Blu, l'UE ammette l'ingresso di professionisti di diversi settori. Ma non arrivano soltanto scienziati e informatici: con altri tipi di permessi la circolazione di migranti qualificati nell'UE, come in tutto il Nord del mondo, riguarda soprattutto il personale sanitario, infermieri in testa.

Le conseguenze culturali dell'ortodossia securitaria
La selezione, esplicita e implicita, dei candidati all'immigrazione su basi geopolitiche ed economiche è quindi un'altra tendenza accelerata dagli attacchi dell'11 settembre. Ciò significa però che sotto questo aspetto il terrorismo ha raggiunto un obiettivo essenziale: dividere nettamente "noi" e "loro", impedire mescolanze e transizioni, cristallizzare le appartenenze religiose e culturali. Il cosiddetto

scontro di civiltà, che trova nella gestione degli ingressi la sua espressione più pervasiva, ha coinvolto milioni di persone del tutto prive di rapporti con gli attacchi omicidi e di legami con i responsabili. Bloccati nelle loro aspirazioni di mobilità e miglioramento, come pure nelle loro necessità di fuga da guerre e repressioni, difficilmente coltiveranno sentimenti più amichevoli verso l'Occidente.
La selettività derivante dal binomio immigrazione-sicurezza deborda inoltre dall'orizzonte geopolitico a cui si appella. Come mostra in modo emblematico il confine meridionale degli Stati Uniti, pacifici lavoratori di origine ispanica hanno pagato con accresciute restrizioni e massicce espulsioni il conto degli attentati commessi da professionisti benestanti provenienti dall'Arabia Saudita. Il terrorismo ha fornito una potente giustificazione per l'innalzamento di barriere più irte e impenetrabili tra i Paesi sviluppati e la componente povera dell'umanità.
Per non disconoscere apertamente i princìpi umanitari, i governi in genere non negano il diritto di asilo, ma hanno elaborato diverse misure per renderlo inattingibile. La più efficace consiste nella delega ai Paesi di transito (Turchia, Libia, Niger, Marocco, Tunisia….) del compito di trattenere le persone che vorrebbero raggiungere il territorio dell'UE, anche in veste di rifugiati. Le chiusure generano peraltro la caotica ricerca di canali alternativi di mobilità, alimentando un mercato in cui prosperano operatori legali e illegali. Qui le politiche securitarie hanno insistito con indubbio successo sulla criminalizzazione dei passatori, nascondendo l'obiettivo sotteso di negare accoglienza ai profughi privi di mezzi legali di viaggio. La logica della sicurezza entra in tensione con quella difesa dei diritti umani che l'UE e il mondo occidentale hanno eretto a simbolo della propria civiltà.
Sul versante interno le politiche securitarie stanno aprendo un altro fronte foriero di pericoli per la salute delle democrazie: quello della limitazione delle iniziative di solidarietà promosse dagli attori della società civile e della disseminazione della diffidenza nei confronti di determinate componenti delle popolazioni immigrate ormai insediate.

Qualche spunto per il rinnovamento delle politiche migratorie
Dato questo quadro poco incline all'ottimismo, è importante provare a lanciare qualche idea per un quadro più equilibrato di politiche migratorie. Il primo passo necessario consiste nel distinguere diversi tipi e forme d'immigrazione. Parlare d'immigrazione in generale produce confusione, alimentando la paura e spingendo istintivamente alla chiusura. Se non si precisa di quali immigrati si parla, molti cittadini sono portati ad associare il concetto alle componenti di volta in volta identificate come più problematiche, sbandate e pericolose: vent'anni fa gli albanesi, circa dieci anni fa i rumeni, negli ultimi anni rifugiati africani.
Un governo più adeguato dell'immigrazione esige invece di ragionare su categorie specifiche. Già oggi le norme italiane prevedono una ventina di tipi diversi di permesso di soggiorno, per turisti, studenti, familiari ricongiunti, giornalisti, ministri di culto, sportivi, artisti, manager, e altri ancora. Oltre 400 milioni di cittadini dell'UE non ne hanno neppure bisogno, quando decidono di entrare, stabilirsi, cercare lavoro, accedere ai servizi pubblici nel nostro Paese. Tra le molte distorsioni del dibattito, anche voci moderate e benintenzionate paventano le migrazioni "disordinate", alludendo agli ingressi spontanei per asilo. Non si rendono conto che le uniche migrazioni deregolate sono quelle interne allo spazio politico dell'UE: un fatto che invece, a loro modo, gli elettori britannici hanno compreso benissimo, quando hanno scelto la Brexit sostanzialmente per questo motivo. La distinzione delle causali per l'ingresso e il soggiorno dovrebbe perciò essere assunta come una regola di base di ogni discussione argomentata sulle politiche migratorie.
In termini propositivi, se si segmentasse la massa amorfa e temuta dell'immigrazione e si focalizzasse l'attenzione su gruppi ben individuati, le ansie tenderebbero a sgonfiarsi e i problemi quanto meno a circoscriversi. Per governare occorre dunque discernere: dovremmo parlare di cittadini europei mobili, di operatori sanitari, di assistenti familiari dette volgarmente badanti, di investitori, di gente che lavora in occupazioni lasciate scoperte dagli italiani, di congiunti di immigrati che qui vivono soli, di persone che fuggono da guerre e persecuzioni. Diverse fra queste categorie non trovano rigide barriere (i cittadini del Nord del mondo), alcune sono corteggiate e benvolute (gli investitori, gli infermieri, gli stessi studenti), altre almeno tollerate (mogli e figli degli immigrati ormai insediati).

Alla fine dell'esercizio, ci si accorgerà che dell'immigrazione incontenibile e temuta resterà piuttosto poco. La gestione politica dell'immigrazione diventa più pragmatica e meno irta di preconcetti se viene articolata in questioni puntuali, circoscritte, e come tali più agevoli da maneggiare.
In secondo luogo, un fenomeno non debordante ma certamente di portata transnazionale come quello delle migrazioni, va governato in una logica di cooperazione internazionale. La stessa tutela degli interessi nazionali non può essere perseguita in modo stabile, efficace e proiettato nel tempo coltivando un velleitario isolamento. I due Global Compact sull'immigrazione e sull'asilo, nonostante la fatica di contemperare logiche e interessi molto diversi e persino contrapposti, hanno rappresentato un passo nella giusta direzione. Malgrado il loro carattere non vincolante, hanno configurato una piattaforma condivisa per istituire una governance transnazionale delle migrazioni. Sono lo specchio delle visioni politiche delle migrazioni e dell'asilo, della volontà di affrontare questi complessi temi mediante forme di dialogo e di concertazione intergovernativa, di cercare equilibri ragionevoli tra difesa dei confini, valori umanitari, interessi interni che promuovono l'apertura.
Tutti i principali Paesi europei li hanno firmati, compreso il Regno Unito. A rimanere fuori sono stati vari Paesi dell'Europa Orientale, l'Austria neo-sovranista, l'Australia e gli Stati Uniti di Trump. L'Italia, che su impulso di Salvini si era tirata indietro al momento della firma, dovrebbe tornare sui suoi passi e aderire sollecitamente ai due accordi. Chi, come il nostro Paese, è più connesso al mondo globale per ragioni economiche (il turismo, per esempio), geografiche e culturali dovrebbe avere più interesse a lavorare di concerto con altri Paesi. Il nostro governo dovrebbe essere propulsore di nuovi accordi europei e internazionali, non mantenere un'ambiguità tra appelli alla solidarietà europea e isolazionismo di corto respiro.

Una riapertura calibrata all'immigrazione per lavoro
A questo riguardo, un terzo tema, da anni rimosso ma ineludibile, consiste nella riapertura calibrata all'immigrazione per lavoro. Attualmente le quote annuali, in mancanza di un disegno di programmazione pluriennale, limitano i nuovi ingressi a meno di 31 mila unità all'anno, di cui però 18 mila per lavoro stagionale, mentre altri permessi si riferiscono a investitori, liberi professionisti, artisti di chiara fama, proponenti di "start-up innovative" (2.400); oppure alla conversione in permessi di soggiorno per lavoro dipendente di ex-lavoratori stagionali (4.750), di ex-studenti o tirocinanti (3.500), di cittadini extracomunitari provenienti da altri Paesi dell'UE (800). Sostanzialmente nulla dunque per nuovi lavoratori a tempo indeterminato, neppure nel settore nevralgico dei servizi alle famiglie.
Il CNEL ha avanzato una proposta di ampliamento del sistema delle quote, filtrando i candidati in base a parametri come la conoscenza dell'italiano, il possesso di competenze professionali richieste dal nostro Paese, la presenza di familiari sul territorio. Si dovrebbe immaginare un sistema a punti, sul modello canadese, attribuendo dei crediti a ciascuno degli aspetti sopra richiamati. Importanti Paesi sviluppati come Giappone e Germania stanno sviluppando nuove politiche in questo senso, COVID permettendo, superando (con prudenza e pragmatismo) la stagione della chiusura delle frontiere verso la cosiddetta "immigrazione economica". Stanno programmando l'ammissione non solo di lavoratori altamente qualificati, ma anche di operatori con qualifiche intermedie, in relazione ai fabbisogni dei rispettivi mercati del lavoro.
Un'altra idea per governare meglio gli ingressi per lavoro riguarda il rilancio della formula della sponsorizzazione, già prevista dalla legge Turco-Napolitano e subito abrogata dalla successiva Bossi-Fini: permessi per ricerca lavoro della durata di un anno, vincolati alla presentazione di adeguate garanzie economiche per il soggiorno e l'eventuale rientro in patria. Si potrebbe qui prevedere, oltre allo sponsor personale (in genere un parente), un'istituzione di accompagnamento, ossia il coinvolgimento, accanto ai parenti ospitanti, di attori locali, pubblici o della società civile, per offrire corsi di italiano e sostegno nei percorsi d'integrazione.
Un altro aspetto su cui occorre innovare riguarda una più realistica configurazione del rapporto tra richiesta di asilo, lavoro, status legale. Accade che richiedenti asilo trovino lavoro, che i datori siano intenzionati a stabilizzarli e investano nella loro formazione, ma che – magari dopo alcuni anni –

l'esito sfavorevole della domanda di asilo cancelli i risultati ottenuti e spinga nell'esclusione sociale le persone coinvolte. La riforma dei pacchetti sicurezza ha aperto uno spiraglio per consolidare una prassi che aveva ottenuto qua e là qualche riscontro nei tribunali, prima della stagione salviniana: permessi umanitari a tempo per chi ha sviluppato un percorso d'integrazione, di cui il lavoro è di solito il tassello più significativo.
Il discorso potrebbe essere allargato: come proposto dall'ultimo "Festival della migrazione" di Modena (novembre 2020), in luogo delle sanatorie periodiche di massa, con la visibilità, le polemiche e gli abusi che comportano, si potrebbe introdurre un meccanismo di regolarizzazione su base ordinaria e individuale, a favore degli stranieri privi di permesso di soggiorno, ma in grado di soddisfare alcuni requisiti. Tra questi, il radicamento sul territorio da un certo periodo, l'assenza di precedenti penali, la conoscenza della lingua italiana, l'inserimento lavorativo, particolari situazioni biografiche come la malattia o la presenza di figli. Meccanismi analoghi già esistono in diversi Paesi, come Francia e Spagna. Consentono di risolvere caso per caso le forme di irregolarità non pericolose, premiando i passi compiuti verso l'integrazione. Aggiungerei a questi meccanismi un allargamento delle opportunità di conversione del permesso di soggiorno, da studio a lavoro, per gli studenti che ottengono un titolo certificato in Italia. Ha poco senso allontanare delle persone sulla cui istruzione il nostro Paese ha investito.

L'accoglienza dei rifugiati: reinsediamenti e corridoi umanitari

Venendo al tema oggi più discusso, quello dell'accoglienza dei rifugiati, va riconosciuto che arrivi spontanei e non programmati continueranno, finché in molte aree del mondo scoppieranno guerre e si verificheranno persecuzioni. La redistribuzione nella UE, così insistentemente invocata da parte italiana, si scontra con il fatto che in realtà il nostro Paese è sotto la media europea per quanto riguarda l'incidenza dei rifugiati sulla popolazione: 3,4 ogni 1.000 abitanti, contro 25 per la Svezia, 15 per l'Austria, 14 per la Germania, e così via (UNHCR 2021).
Ha poco senso peraltro insistere sulle quote-paese, se non come soluzione transitoria, di breve periodo: significa paracadutare dei rifugiati in Paesi che hanno poco da offrire, quando parenti e reti comunitarie sono insediati in altri Paesi, in cui di solito anche le opportunità di lavoro e accesso ai servizi sono maggiori. Invariabilmente, i rifugiati cercano di andarsene per ricollocarsi in luoghi che ritengono più rispondenti alle loro aspettative: dalla Romania, dal Portogallo, o anche dall'Italia, continueranno a dirigersi verso la Germania o la Svezia. Meglio promuovere, più realisticamente, la libertà di scelta sulle destinazioni da parte dei rifugiati, sostenendo economicamente i Paesi che sopporteranno maggiori oneri.
Ciò che si può inoltre proporre per limitare gli arrivi non programmati di persone in cerca di protezione, tagliare i profitti dei passatori e soprattutto ridurre i rischi per la vita delle persone in fuga, va nella direzione di ampliare le possibilità di reinsediamento (Kumin 20215): ossia l'accoglienza in un secondo Paese, in base a quote prefissate, di chi ha trovato provvisorio rifugio in un primo Paese di asilo. In genere confinante, poco sicuro anch'esso, povero di risorse per misure adeguate di protezione. Va sempre ricordato che oltre l'85% dei rifugiati internazionali sono accolti in Paesi in via di sviluppo (Ambrosini 2020b). Reinsediarli significa anche sgravare degli oneri dell'accoglienza i Paesi più esposti e condividere maggiormente a livello internazionale la responsabilità di proteggere chi è stato obbligato a lasciare il proprio Paese.
Le politiche di reinsediamento fino alla presidenza Trump vedevano gli Stati Uniti in prima linea, mentre ora è il Canada a fare da battistrada (30 mila persone reinsediate nel 2019). Anche l'UE, che fino a una decina di anni fa non le contemplava, ha cautamente cominciato a introdurle. L'art. 25 del Codice visti dell'Unione Europea, ossia la normativa scaturita dai Trattati di Schengen, è la base giuridica che consente agli Stati membri di concedere visti per ragioni umanitarie o in ottemperanza a obblighi internazionali. Nell'ambito dei reinsediamenti, sempre prendendo esempio dall'esperienza canadese, si è sviluppata la formula delle sponsorizzazioni private, da parte di associazioni, imprese, gruppi di cittadini. Il governo provvede al viaggio e assicura alcuni servizi, gli sponsor si impegnano a garantire vitto e alloggio per un anno, ad accompagnare i rifugiati nell'apprendimento della lingua,

nella ricerca del lavoro e nell'integrazione sociale: un costo stimato in circa 20 mila euro per una famiglia di 4-5 persone. Con questa formula, sono stati accolti in Canada circa 40 mila rifugiati siriani. In una cornice abbastanza simile, i corridoi umanitari promossi in Italia da attori religiosi, cattolici e protestanti, rappresentano un'iniziativa innovativa da estendere e perfezionare. Sono essi ad aver aperto a proprie spese canali di accoglienza per richiedenti asilo provenienti da teatri di guerra e precariamente accolti in un Paese di transito: Libano, Etiopia, più di recente Niger. L'esempio italiano è stato seguito da Belgio, Francia, recentemente Germania, e circa 3.600 persone in cerca di asilo, soprattutto famiglie con minori, hanno potuto raggiungere l'Europa in modo sicuro, con regolari voli aerei, ricevendo un'accoglienza diffusa da parte di gruppi locali di volontari. Sono stati ospitati in varie località di regioni diverse, inizialmente per dodici mesi, e accompagnati nell'apprendimento dell'italiano, nella ricerca del lavoro, nell'orientamento ai servizi. Nel caso del corridoio dall'Etiopia, è stata individuata per ciascun caso una famiglia-tutor incaricata di seguirli a titolo volontario, soprattutto sotto il profilo della socializzazione e delle attività di tempo libero (Caritas italiana 2019). Come sostiene Seyla Benhabib, le democrazie hanno bisogno di confini. Ma questi confini devono essere porosi, per non contraddire valori essenziali delle democrazie stesse: «i pregi delle democrazie liberali non consistono nel potere di chiudere le proprie frontiere, bensì nella capacità di prestare ascolto alle richieste di coloro che, per qualunque ragione, bussano alle porte» (Benhabib 2005: 223).

Riferimenti bibliografici

Adamson F. B. (2006), Crossing Borders: International Migration and National Security, *International Security* 31 (1): 165-199.

Ambrosini M. (2020a). *L'invasione immaginaria. L'immigrazione oltre i luoghi comuni*, Roma-Bari, Laterza.

Ambrosini M. (2020b), *Altri cittadini. Gli immigrati nei percorsi della cittadinanza,* Milano, Vita e Pensiero.

Andersson R. (2016), Europe's failed 'fight' against irregular migration: ethnographic notes on a counterproductive industry, *Journal of Ethnic and Migration Studies* 42 (7): 1055-1075.

Benhabib S. (2005), *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale,* trad.it. Bologna, Il Mulino.

Caritas italiana (a cura di) (2019), *Oltre il mare. Primo rapporto sui corridoi umanitari in Italia e altre vie legali e sicure d'ingresso,* [on line] testo disponibile in: www.caritas.it/caritasitaliana/allegati/8149/Oltre il_Mare.pdf *(13 settembre 2021).*

Huntington S. (2000), *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale,* trad it. Milano, Garzanti.

Kumin J. (2015), *Welcoming Engagement: How Private Sponsorship Can Strengthen Refugee Resettlement in the European Union*, Brussels: Migration Policy Institute Europe. [on line] testo disponibile in: http://www.migrationpolicy.org/research/welcomingengagement-how-private-sponsorship-can-strengthen-refugee-resettlement-european *(13 settembre 2021).*

UNHCR (2021), *Global trends. Forced Displacement in 2020,* Geneva, UNHCR.

Maurizio Ambrosini, docente di Sociologia delle migrazioni presso l'Università di Milano, insegna da diversi anni anche nell'università di Nizza. È responsabile scientifico del Centro studi Medì di Genova e dirige la rivista "Mondi migranti" e la Scuola estiva di Sociologia delle migrazioni. Fa parte del CNEL, dove è responsabile dell'organismo di coordinamento delle politiche per l'integrazione dei cittadini stranieri. Autore di diversi studi, ha pubblicato recentemente *L'invasione immaginaria* (Laterza 2020) e *Altri cittadini. Gli immigrati nei percorsi della cittadinanza* (Vita e Pensiero, 2020).

Achille Perilli esploratore dell'universo

di Giuseppe *Appella* [*]

*Arithmétique/ algèbre/ géométrie/ trinité grandiose! triangle lumineux! (*Lautréamont)
*danzate, danzate, macchine irreali, / come su fili di lame, su picchi e crinali, / danzate, vi dico, danzate, perché vi sia gioia (*Angelo Maria Ripellino)

A Scaletta, la campagna che circonda Orvieto Scalo e che si raggiunge percorrendo una strada bianca, tra due ali di querce e di castagni, accensioni improvvise di acacia, l'argento degli ulivi e il rosso bruciante delle vigne, dagli inizi degli anni Ottanta vive Achille Perilli. Dallo studio romano a Borghetto Flaminio e a via Margutta, dopo gli anni d'infanzia a Monte Sacro e l'adolescenza e la prima giovinezza a Piazza Dalmazia, in simbiosi con la vita di quartiere, eccolo porre alle sue spalle l'imponente piattaforma tufacea, la grande rupe su cui si staglia la città umbra. Eppure, anche in questa conca verde, atmosfere e suggestioni che hanno alimentato per millenni il mito di Orvieto non scompaiono, anzi ne amplificano il mistero. Girando tra l'ampio studio, il deposito dei dipinti e delle sculture, l'archivio delle avanguardie storiche, i grandi "Alberi" riparati sotto la tettoia che invita a una sosta prima di aprirsi alla civiltà del design, degli oggetti etno-antropologici o della scultura africana, ti aspetti, da un momento all'altro, di incappare in qualche testimonianza archeologica di epoca etrusca, di ritrovare tracce di quelle vie del traffico utilizzate per l'esportazione di ceramiche e bronzi, di porre i piedi su una necropoli. A blocchi modulari, che dia un ulteriore contributo alla conoscenza di una società multietnica, non dissimile da quella odierna e dalla stessa struttura abitativa di Perilli.

Le "grandi curiosità" e i "molteplici interessi" dei quali parla Perilli nell'autoritratto scritto nel 1990, il lavoro sull'illogico e sull'a-razionale affrontati con metodologia quasi scientifica e un puntiglioso senso della provocazione, gli *slittamenti di senso* e *sprofondamenti metaforici* da pioniere irrequieto, le *istanze libertarie* di chi si è messo in cammino riservandosi una posizione di superamento se non di sfondamento del realismo prima e dell'informale poi, le interferenze tra pittura, scultura e scenografia, le tracce di cultura *métèque*, ci sono tutti in questa casa-studio, «le storie di cubi e di rombi, di soldatini-lineette, di lune-triangoli» (cfr. A. M. Ripellino, *Epistola al Signor Perilli*, 1957) con cui era trascorsa l'infanzia prima che la terra affiorasse «come un'Atlantide sotto un festoso luccichìo di insegne», di arabeschi, di fili a grovigli, di scarabocchi, di ideogrammi, ma anche la vocazione sperimentale di Lucia Latour e del "Gruppo Altro", i venti libri d'artista della "Librericcciuola" dove le incisioni, realizzate tra il 1991 e il 2004, duettano ad armi pari con le fotografie, le pagine di musica, i disegni di architettura, i testi dei poeti amici di una vita: Elio Pagliarani, Alfredo Giuliani, Nanni Balestrini, Leonardo Sinisgalli, Cesare Vivaldi, Emilio Villa, Jean-Clarence Lambert. Tuttavia, il primo impatto è con una nuova entità architettonica che dal 1947 si è liberata dai vincoli della rappresentazione della natura (*Composizione 11/47*), con i colori dai toni squillanti e allegri (*Praga*, 1948) che rimbalzano, simili ad acqua piovana, dalla catasta di dipinti e disegni degli ultimi anni accumulati sul fondo dello studio o distribuiti sulle pareti, quasi a voler riaccendere le intuizioni felici della giovinezza e a esibire la spinta innovativa che l'ha incalzato fin dagli esordi, con la speranza, mai tradita, di ricostruire una cultura europea.

Da un quadrato all'altro, le tele 20×20 sono sparpagliate come un mazzo di carte magiche che dispongono figure geometriche abbaglianti, piatte e lisce, lontane dalle regole classiche della prospettiva («La prospettiva – scrive – è la forma più repressiva della fantasia»), dalla natura "cava" dell'aria che tanto aveva occupato Mallarmé. Recuperando luce e ombra, tirando fuori l'immagine ora da ceppi di fili (*Monumento ai confini del mondo*, 1956) ora da punti (*Viaggio nel cuore delle cose*, 1958), vortici (*Il volo del drago*, 1960) e rigurgiti di stanze care a Brunelleschi e Piero della Francesca, Paolo Uccello e Albrecht Dürer (*La triste storia*, 1964, *Les proportions, c'est l'infini*, 1967, *Obliques*, 1969, *La debilitante convergenza*, 1970, *Theatrum mundi*, 1973, *Il palazzo dei sogni*, 1978), il tono si distende lentamente su superfici omogenee, attento ai fulgori improvvisi e al tremolìo

di una sensazione, ai fantasmi leggeri e ilari, alle forme labili eppure dinamiche, non diversamente dall'amato Antonio Donghi dei paesaggi, con le foglie degli alberi dipinte una ad una, dal fiume in piena Luigi Bartolini, rincorso per anni lungo le prode delle sue incisioni, dalla sintesi di piani tendenti alla superficie di Alberto Magnelli, suo costante stimolo mentale, dalle composizioni rigorose di Atanasio Soldati, organizzate intorno a un asse diagonale e con un'idea precisa dell'arte non oggettiva («La pittura astratta – anche se l'aggettivo può non essere adatto – ama l'analisi, l'ordine, gli armoniosi rapporti della geometria, la chiarezza… Né riproduzioni della natura, né sensazioni della vita. Per esprimere il dramma, non c'è bisogno di coltelli o cadaveri, [...] ma semplicemente di linee, di colori, di superfici, come dire di tutti i mezzi propri della pittura, senza impianti di alcuna sorta: al di sopra della letteratura. Le percezioni dell'artista sono infinitamente più preziose che le descrizioni più fedeli della realtà», 1935), dalla creatività di Hans Richter manifestata in una smisurata varietà di campi, pittura – disegno – cinema – scrittura – editoria – insegnamento, collaborando e dialogando con alcuni tra i principali esponenti dell'arte del suo tempo, da Marcel Duchamp a Kazimir Malevič, da Theo van Doesburg a Kurt Schwitters, da Max Ernst a Sergej Ejzenštejn. Un esempio da seguire, dalla prima parentesi figurativa agli esordi espressionisti nella Berlino dei primi anni dieci, per ritrovarlo, poi, accanto a Tristan Tzara, Hugo Ball, Jean Arp e Marcel Janco, protagonista geniale della straordinaria stagione del Dadaismo zurighese.

La seduzione per quadrati, rombi e rettangoli, le eleganti astrazioni dei disegni, dei collage, delle sculture, delle incisioni e delle litografie, dei libri d'artista, volti all'esigenza di articolare lo spazio attraverso l'analisi e l'utilizzo di forme semplici e pure, duttili elementi in espansione e contrazione con cui dare nuovo ritmo alla visione del reale, non collimerà, dal 1969 in poi, con la "pittura in continuità" di Perilli, teso a comporre continue variazioni di un tema visivo che, in sequenza, si sviluppa, prende rilievo, si muove come una navicella spaziale alla scoperta di nuovi mondi?

La bella sintesi di settant'anni di vita e pittura che la casa restituisce (costruire un proprio universo, proprio come il Dadaismo gli aveva insegnato) sarebbe poca cosa se si fermasse alle curiosità e agli interessi e non analizzasse, in continuum, «l'esigenza di una materia complessa, di un segno più comunicante» da riproporre come codici pittorici e strumenti di conoscenza che, in progressione, di decennio in decennio, *Finestra paesaggio, Paesaggio astratto* (1947), *Forme plastiche* e *Forme in nevrosi* (1948), *Due forze in contrasto nello spazio* e *Composizione analitica* (1950), *E dietro infiniti spazii* (1951), *Trino* (1954), *La fiesta triste* (1955), *Le rocce dell'antica saggezza* (1957), *La grande Eva* (1958), *Secretum secretissimus noster* (1959), *Raffigurazione dei contenuti occulti* (1960), *La pagina 4* e *Georgia in wonderland* (1961), *Manoscritto per Carla* e *L'attesa* (1962), *La prima* (1963), *Rosa Luxemburg* (1964), *Allegoria per [Gaetano] Bresci* (1965), *La source* e *Le strutture del primario* (1967), *Omaggio a Brancusi* (1968), *Orizzontale e verticale* (1969), *La fuga dalla vocazione* (1972), *L'occhio di Marat* (1974), *Il complicato* (1975), *La testa acefala* (1978), *Dialectique du hasard* (1982), *Il solare* e *I quattro luoghi del mentale* (1986), *Hommage à monsieur Joseph-Ignace Guillotin*, (1989), *Monumento ad una goletta* (1996), *Il nocino recuperato* (1996), *Apollo e Dafne* (1997), *Un pieno di stelle* (1998), *L'allegria del pianeta* (2002), *Elogio della lussuria* (2005), evidenziano con la determinazione della luce che rode la rigidità dei contorni delle opere tra il 1987 e il 2006 (*Il nuovo paradigma*, 1987, *Descrizione/Costruzione*, 1988, *Dove sta Urano?*, 1989, *A cavallo di Andromeda*, 1991, *Figli della luna e delle ombre*, 1995, *Un mare nel deserto*, 1998, *Ombre de lumière*, 2001, *Arriva il domani*, *Tipico manufatto*, 2006) e apre varchi tra le tenebre dell'ignoto per una originale riflessione sullo spazio e un preciso disegno del mondo a venire.

Le prime luci, una sorta di lavaggio della retina (cfr. *Finestra paesaggio*, 1947), appaiono con l'inusuale lezione di storia dell'arte ricevuta dalla mostra "Pittura francese d'oggi" che il 12 ottobre 1946 si apre alla Galleria Nazionale d'Arte Moderna. Ottantotto opere, provenienti dal Museo Nazionale d'Arte Moderna di Parigi e dai maggiori galleristi-collezionisti del secolo (Louise Leiris, Pierre Colle, Jean e Henri Bernheim, René Drouin, Roux Hentschel, Paul Rosenberg, Jeanne Bucher, Pierre-Jean Jouve, Georges Maratier), suddivise in tre sale con evidenti intenzioni didattiche (*Generazione anziana. I Caposcuola; La nuova generazione. Tendenza a un ritorno alla realtà; La*

nuova generazione. Tendenza a un rinnovamento della pittura pura), ripropongono Parigi con i suoi artisti, diversi frequentati nel corso degli anni (Picasso e la *Natura morta con una testa antica*, del 1925, capofila, e poi Robert Delaunay della *Natura morta portoghese*, 1915, Léon Gischia di *Composition*, 1940, Charles Lapique di *Marina*, 1940, Jean Le Moal di *Calvaire*, 1946, André Lhote di *14 juillet, Port de Bordeaux-Poincaré*, 1913, Alfred Manessier di *Faro di Port Navalo*, 1945, André Masson di *La metamorfosi delle piante*, 1940, Gabriel Robin di *Paesaggio: la strada*, 1944, Gaston Louis Roux di *Madre e bambino*, 1942, Gustave Singier di *La casa dell'Infante*, 1942, Pierre Tal Coat di *Composizione*, 1943, Jacques Villon di *La donna in rosso*, 1937), quale centro nevralgico dell'arte, asse portante delle diverse tendenze susseguitesi nei decenni e delle azioni necessarie agli sviluppi espressivi che lo accompagneranno dal dopoguerra ai primi annunci del nuovo secolo.
Questa mostra solleciterà il viaggio a Parigi nel 1947 (con le visite all'atelier di Singier e di Henry-Georges Adam, ospite quest'ultimo nello studio di Picasso in rue des Grands-Augustins) e lo guiderà a redigere il manifesto programmatico di "Forma 1" che, partendo dalle premesse, le affermazioni e le negazioni del Futurismo, rendendo distinguibili provenienze e situazioni degli altri adepti (Carla Accardi, Pietro Consagra, Piero Dorazio, Mino Guerrini, Antonio Sanfilippo, Giulio Turcato), si oppone all'espressionismo e al sentimentalismo, guarda di traverso la Scuola Romana, sorride dei "Quattro fuori strada" (Toti Scialoja, Piero Sadun, Arnoldo Ciarrocchi e Giovanni Stradone) teorizzati da Cesare Brandi alla Galleria del Secolo, proclama il sostegno dell'astrattismo di contro al verismo sociale impegnato sul fronte politico, cerca la "bellezza armoniosa". Non poteva essere diversamente per chi, incalzato da Lionello Venturi, aveva consumato gli occhi sulle riproduzioni, da Monet a Cézanne, e sulle pagine de "Il Politecnico" (1945-1947) di Elio Vittorini, frequentato quasi quotidianamente Enrico Prampolini e la sua idea di Europa, di avanguardia e di movimento moderno nutriti alle fonti del dadaismo, della Section d'Or, del Bauhaus, di De Stijl, del gruppo Abstraction-Création (quindi Klee, Kandinsky, Mondrian, Van Doesburg, Gropius, Piscator, Max Jacob…) ed espressa attraverso l'"Art Club" o un libretto come "Arte polimaterica (verso un'arte collettiva?)", del 1944, caro a lui e a Dorazio, letto *Vie des Formes* di Henri Focillon appena uscito nelle Edizioni Le Tre Venezie di Padova, parlato e discusso a lungo, con Ripellino (*L'eccellenza Ripellino*, 1954), di Schlemmer e Schwitters, del formalismo russo e del surrealismo cecoslovacco, di Kolář e Lhoták, della rivoluzione d'ottobre, dei rapporti con l'avanguardia, delle "frecce di Klee, bianchi specchi di Mondrian", di danzanti macchine acchiappanuvole prive di peso ma anche di Vladimír Holan e Velimir Chlebnikov e di tutto ciò che poteva aumentare la potenzialità creativa, era stato folgorato da *Locus Solus* di Raymond Roussel e da "le sentiment de l'infini" di Giuseppe Ungaretti. E quanto aveva contato il *Furor mathematicus* di Leonardo Sinisgalli la cui gestazione aveva avuto principio con il *Quaderno di geometria* nel 1935-1943 e di anno in anno si era sottratto a tutti i campi già sarchiati della pittura, dell'architettura, della poesia?
Essere *formalisti e marxisti,* rivisitare le esperienze censurate dal fascismo, ammettere che in arte esiste soltanto la realtà tradizionale e inventiva della forma pura di contro al realismo socialista che condannava la ricerca autonoma, era il modo migliore per avvertire gli stridori dell'eccessiva meccanicità di quanto si andava facendo, scrollarsi di dosso il peso ideologico esteso dal Partito Comunista sulla cultura, combattere il Novecento di Margherita Sarfatti deteriorato con Ferruccio Ferrazzi, ciò che restava della Scuola Romana vedova di Corrado Cagli trasferitosi negli Stati Uniti e, fatto salvo Mario Mafai beffeggiato da Renato Guttuso, sottrarsi al clima provinciale di Roma.
Soprattutto dopo i giorni trascorsi a Praga e a Monaco, l'incontro con il cubismo analitico di Picasso e Braque bruciava tutti i trucioli accumulati nelle lettere a Dorazio, spingeva a partecipare con convinzione alla trasformazione degli ordinamenti interni dell'arte, fissava per la prima volta nella sua opera la struttura lineare (*Pollice di spazio*, 1951), segnava il colore di un qualcosa di diverso che non fosse il ricordo cromatico futurista (*Piccolo omaggio a Crava*n, *1954*), prendevano evidenza scenica le scorrerie dell'immaginazione (*Lasciate giocare i pittori,* 1955) e le ambiguità oniriche. E qui, l'intuizione di Klee sarà cruciale, a tal punto da rendere evidenti i punti di forza del lavoro basato sul multiculturalismo (*Omaggio a Klee,* 1959), sul dialogo con le correnti artistiche proiettate nel

futuro, dadaismo in primis, che "incorpora" in maniera personale, su qualità cromatica e forza espressiva, su un rigoroso disegno geometrico associato al motivo architettonico, senza mai rinunciare all'aspetto teorico (*Tentativi di ricostruzione di Golem*, 1974), alla vocazione didattica.
Il pittore svizzero diventa un universo nascosto da scoprire, un serbatoio di idee ma anche, come Magnelli, il *fil rouge* di un'esistenza caratterizzata dall'autonomia e dal rifiuto di sottomettersi al dogmatismo, tanto da far azzardare un parallelo tra le sue "Colonne" prima, i suoi "Alberi" poi, e le marionette di Klee che, con una buona dose di sarcasmo, suonano come una critica alla perdita di umanità dell'universo industriale. In questa accezione, il disegno, sua prima intuizione divenuta dal 1951 grammatica delle idee (*Il primo di una storia*), strumento di analisi efficace per acquisire altri mezzi e necessario per analizzare le diverse fasi di una mutazione espressiva carica di problematiche e di storia, a partire dall'autoperfezionamento, dalla disciplina nella sperimentazione (cfr. *Trasformazione dello spazio*, Edizioni di Boccadasse, Genova 1967), costituisce il lento avvicinamento al colore, in un gioco di associazioni e sospensioni bloccate in un punto preciso del quadro, lì dove la forma primaria, creata anche attraverso la tecnica del collage e poi frantumata in una conflagrazione di segni, alla fine genera una nuova struttura.
Ogni opera successiva, quasi dovesse innestarvi l'allegria della fantasia, partirà da quel punto, dove il pensiero non si riduce al personale codice linguistico ma si estende a ogni possibile identificazione, non più ancorata alla conquista di capacità pregresse delle avanguardie storiche, bensì proteso verso tutto ciò che è osservazione e cimento, ordini e corrispondenze, raccordi e rastremazioni, percezione e visione, insieme di conoscenza e di attenzione al mondo circostante, di occhio vivo che predispone "une vraie métamorphose". *Terreno sperimentale*, del 1956, è la matrice di quanto si svilupperà nel corso degli anni successivi, fino al 1969, quindi da *Per conoscenza*, 1957, a *I miei amici poeti*, 1958, *Il suono nel tempo*, 1959, *L'umore del sole*, 1960, *Confessione di un peccatore*, 1961, *Il sogno dell'astronomo*, 1962, *Marx brothers*, 1963, *Il suono del cinese*, 1964, *Paesaggio 3*, 1965, *Passando attraverso un occhio della luna*, 1966, *Il palazzo di Venere*, 1967, *L'imprevedibile evento*, 1968.
Da questa persistente evoluzione vide la luce "Grammatica", dal palesarsi di un metodo espressivo chiaro nel corso del suo sviluppo e capace di definire le regole dell'immaginazione creativa e ogni susseguente formulazione del proprio linguaggio mediante una serie di sottintesi, partecipazioni, estasi, scorrerie, regole arbitrarie, forme abilmente convergenti nelle costruzioni prive di radici fisse perché una ne nasconde tante altre, quasi un'infinità di possibilità, tutte da tentare, addentrandosi negli innesti e nei sistemi di corpi geometrici in equilibrio nello spazio cosmico, nelle suggestioni del volo e nei legami col balletto, nelle scatole ribaltate e nei prismi derivati da interstizi minimi e subito diffusi in vari formati. Infatti, la messa in scena di questo metodo compositivo che, per una inedita realtà architettonica, sulla scia di El Lissitzky, adotta la geometria come codice linguistico, esasperato in complessità negli ultimi anni, mira a cogliere tutte le potenzialità che si annidano in questa sorta di mosaico cesellato dove ogni opera si incastra nell'altra.
Elemento originario, la rivolta a ogni costrizione, accarezzata in più occasioni come scatto di pensiero, invenzione aperta in libertà, linea di poetica, soprattutto negli anni in cui lo scarabocchio da graduale e approssimativo si fa severa parabola sociologica, coglie il suo messaggio più segreto in *Time capsule*, un libro del 1958 dove la tensione mentale si affida alle citazioni per ritrovare, all'insegna della leggerezza e della misura, della chiarezza, la castità della geometria dispiegatasi in uno spazio immaginario, una sorta di sopramondo privo di peso. Come dire, la risultante razionale di una combinazione illogica attraverso cui articolare elementi diversi che gli permettano – invadendo, se necessario, anche la scena teatrale e quella musicale – di affrontare il problema dell'invisibile e della prospettiva multipla.
È che Perilli, dall'armonia cara a Pitagora, vista come una vera e propria figura, la danza segno naturale, all' "esprit de géométrie" di Pascal, ovvero di un senso della *misura* e della *posizione*¸ ha fiducia nel suo occhio e conosce perfettamente il meccanismo della visione. Il lemma di Archimede (dati due segmenti, si può sempre trovare un multiplo di uno qualunque di essi che superi l'altro) gli dà la possibilità di esercitarsi all'infinito sulla costruzione di forme, stabilendone al tempo stesso

corrispondenze, varianti, rapporti logici. Non diversamente dai *Ludi Mathematici* di Leon Battista Alberti:

«Se 'l campo non sarà di queste due forme dette e pur sarà terminato con linee rette, fate così. Abbiate una squadra grande, e cominciate da uno dei lati quale vi pare più atto, e secondo che vi termina la squadra, dirizzate e' fili e cavatene tutti e' quadrangoli, e fate come di sopra multiplicando loro insieme. E simile, se rimane triangoli, fate con la squadra vostra di notare gli angoli retti dividendo dove vi pare il luogo più atto, e accogliete le somme, e starà bene. Qui per darvi qualche similitudine posi essemplo del modo di dividerli».

È la "geometria negata" di cui parla Gabriella Drudi, fatta di «incroci sbilenchi, triangoli supplementari, diagonali rientrate, ipotenuse ipertese, in un contorto ma non sconnesso schieramento di poliedri precari. Paiono le sue opere impregnate di uno humor di matrice dada-surrealista, sono "macchine produttrici di immaginazione». Infatti, quasi a voler concludere l'analisi teorica del proprio lavoro, dopo il *Manifesto della Folle Immagine nello Spazio Immaginario* (1971) e *Machinerie, ma chère machine* (1972-1975) che è la continuazione di quel procedimento di manipolazione della prospettiva ("Machinerie" è un'operazione mentale atta a elaborare e a definire strutture variabili in continua modificazione e soprattutto non riscontrabili nella realtà), nel 1982 Perilli scrive la *Teoria dell'irrazionale geometrico*, continuando a sostenere la necessità di spostarsi verso uno spazio immaginario. Nei quadri di quel periodo la geometria continua ad essere declinata nei modi più disparati, le strutture giocano tra bidimensionalità e tridimensionalità, o diventano spigolose e acute, si allungano tanto da poter continuare anche fuori della tela, con colori brillanti, quasi lucidi.
In questo ambito, l'incontro con Alfredo Giuliani e quindi con i "novissimi" e il "Gruppo 63", la frequentazione dei musicisti e compositori immersi in Europa (Franco Evangelisti, Aldo Clementi, Domenico Guaccero, Antonio De Blasio, Egisto Macchi, Mario Bertoncini, Mauro Bortolotti e gli altri del "Gruppo di Improvvisazione Nuova Consonanza"), l'amicizia con Tadeusz Kantor, le vicende del Teatro Cricot 2, i pittori che vi collaboravano, le influenze del Costruttivismo russo, i programmi della Galleria Foksal tra il 1966 e il 1994, a Varsavia, dove nel 1979 sarà presente il "Gruppo Altro", la partecipazione attiva di Kantor nella preparazione del numero speciale di "Grammatica" (1969) e della mostra dell'Avanguardia Polacca al Palazzo delle Esposizioni di Roma (1979), il suo contributo allo sviluppo dell'happening e dell'installazione, il lavoro teorico svolto con la scrittura e la pubblicazione di vari manifesti, sono determinanti per liberare Perilli da ogni influenza di teorie costituite o legami col passato. Come Kantor, in un cosmo pullulante di immagini che la memoria trattiene in maniera indelebile, lo scandaglio e lo sconfinamento di diversi linguaggi, che Perilli chiama "intercodice", costituisce un elemento essenziale per portare sulla tela o in scena, al di là di ogni convenzione rappresentativa, la realtà del tempo che verrà. Una realtà popolata di fantasmi, di oggetti sospesi tra passato e infinito, tesa com'è a far percepire emozioni scavate nel profondo del subconscio mediante evocazioni struggenti.
Appare evidente, allora, il nutrimento proveniente dai movimenti d'avanguardia, il fatto di considerare tutto materia del proprio spettacolo, anche il disegno degli alfabeti, il collage, la performance, l'happening, l'installazione, la geometria, la sperimentazione dell'incisione e il linguaggio della stampa, con quella unitarietà, propria de "L'Esperienza moderna", capace di "trovare una base comune" per ampliare la propria comunicazione. Come non ricordare, a tal proposito, *Collage*, con Aldo Clementi, al Teatro Eliseo di Roma, nel 1961: un'azione astratta in sei scene, senza intervento alcuno di attori o ballerini, con sculture mobili di fili di ferro o in plastica trasparente, luci inquietanti, flippers, film, carpiti al caos, utili per «smontare l'illusione della loro autonomia, avvicinandosi sempre più al reale funzionamento della mente»? O le sei scene e i costumi del balletto *Mutazioni*, su libretto di Nanni Balestrini e musica di Vittorio Fellegara, dato alla Scala di Milano nel 1965? Scrive:
«Non è più la pittura, la bella pittura, il fine del discorso, ma solo uno degli strumenti per rendere visibile quanto ancora è ignoto nell'uomo e all'uomo. […] Sentirsi elemento del cosmo e avvertire in sé qualcosa che è ancora cosmo produce quell'incontro tra poesia e pittura che è la sintesi raggiunta da Klee».

È il Klee di "Io e il colore facciamo ormai tutt'uno", ovvero del colore come parte integrante nella preparazione del quadro, del disegno come scavo e annotazione delle profondità della natura, di fronte al soggetto e tramite il linguaggio rappresentativo, ora carico di tratti filiformi o geroglifici e subito dopo pronto a sezionare l'alveolo di un'arnia per indicare la via d'uscita dal labirinto come struttura linguistica in cui la geometria lo trascina. E più il disegno si organizza, si associa, si oppone, oscilla, si ribalta, più il colore si esalta, sottraendosi alla complementarità, collega i piani, origina i ritmi sulle pause emotive, modulando i valori tonali in rapporto ai prismi luminosi in movimento nello spazio. Non diversamente dai riquadri in sequenza che, con rigore e gaiezza, accolgono una rivisitata calligrafia zen (Zekkai Chūshin, Ikkyū Sōjun, Seigan Sōi, Jiun Onkō, quest'ultimo abilissimo pittore) e i comic strips americani capaci di svuotare il rocchetto sbilenco di fili e grovigli divenuto, annodando e snodando, per proiezione, quel "fumetto" che, al contrario, nello spirito delle avanguardie in cui Perilli è cresciuto, è il punto nodale di una "comunicazione nuova", un inedito strumento per rendere visibile quanto è ancora ignoto, liberandolo dalla visione prestabilita e dal metodo codificato. Con pungente ironia.
L'assetto visionario, tutto relazioni e reazioni tra superficie, segno e materia, è caratteristico di chi vuole inventarsi uno stile e vede l'opera come genesi di uno spazio interiore. O come suggerisce Luciano Anceschi, di chi vuole adottare una *metodologia del nuovo*, poi assimilata dal "Gruppo 63", ovvero «coerente convergenza tra le arti nella ricerca comune, e un orientamento di pensiero capace di intendere, di dominare, di sollecitare il tumulto del nuovo». Che questa convergenza sia alla base del lavoro di Perilli è ormai dimostrato, così come appare evidente il crollo di molte certezze fino a quel momento accolte, sia in poesia che in arte, così da scatenare reazioni in quanti, per educazione e formazione, sentono un limite per ricerche che travolgono dogmi codificati. Basta scorrere, nel passaggio da una tecnica all'altra, senza che avvenga mai una tangibile incrinatura nei modi linguistici, l'appassionato impegno nell'incisione e nei libri d'artista che segnano questo fervore. Intanto, acquaforte-acquatinta o litografia che sia, non è mai una trasposizione di immagine dal disegno o dalla pittura, tanto sono diversi i procedimenti e i tempi di esecuzione, i modi di affrontare la lastra o la pietra nel rispetto di una tradizione secolare, dalla forte, complessa e ambigua componente alchemica (cfr. Jean-Clarence Lambert, *Theatrum sanitatis*, Roma 1960), che gli offre valori nuovi di creatività, angolazioni esclusive di sequenze formali, eccitanti per smarrire e ritrovare la via d'uscita dal personale labirinto esistenziale (cfr. C. Vasio, *Le centodue parole*, Roma 1962; A. M. Ripellino, *Un progetto di vita*, Verona 1976), sorta di canto notturno, di solitudine immensa nel quale si condensano i segni della memoria.
Tutto ciò, prendendo atto di una storia e di un contesto che appartengono anche ad alcuni degli artisti che sostengono e sono sostenuti dal "Gruppo 63" (Toti Scialoja e Gastone Novelli in primis, Nicola Carrino, Nato Frascà, Pasquale Santoro e Giuseppe Uncini, poi, che hanno rotto ogni ponte con la rappresentatività e la figuralità tradizionalmente intese), senza mai uscire dal discorso della contemporaneità, dagli strumenti che l'arte velocissima di quegli anni, soprattutto la scultura, gli fornisce, affrontando le situazioni e reagendovi, vivendone i molteplici intrecci affidati a idee della forma e a opere che verificano nuove tecniche attraverso molteplici materiali (cemento colato, terre, filtri, iuta, polistirolo, plastica, masonite, cellophane, trafilato, acrilico, vinavil, formica, lamiera, plexiglass, tufo, carbone, segatura, calce, resina sintetica, anticorodal, cenere). Evitando ogni possibile complicazione, anche dei supporti, che insieme alle tecniche, debbono far combaciare l'immagine con i materiali e rompere i margini della pittura come della scultura costruite pensando con le mani, da *homo faber* che congiunge e distrugge, chiude e apre, giustappone, materializza lo spazio e il segno, coniuga una serie di riflessioni sulla luce e sull'ombra in relazione all'oggetto.
Ecco, allora, Perilli figurarsi la scultura in grande e non essere monumentale o celebrativo (*Monumento alle esplorazioni polari*, 1964), farla lievitare nello spazio e sentirla leggera senza essere ingombrante (*La Prima*, 1963), più segno che massa (*Gli Spartachisti,* 1964), ora architettura, ora collage tridimensionale, ora racconto-scrittura (*La piccola colonna d'Ercole*, 1966), ora macchina teatrale che invade la scena, ruota, simile a una macchina da presa (*Colonna Georgia,*1963), e proietta

su se stessa spazi percorribili, ora colonna da leggere volgendo rapidamente intorno alle nostre memorie a fumetti (*La grande colonna Schwitters*, 1967). Una sorta di spazio globale, costruito secondo le regole dell'"irrazionale geometrico", idonee per liberare la fantasia, e la scoperta di una materia, il legno, dalla quale far emergere l'immagine che sta nuotando nel più profondo inconscio (*Consacrata al Tao*, 1964). Dove il segno, quasi dovesse svolgersi nel modo del rullo di pellicola dei vecchi film proiettati nel giro delle colonne, senza mai perdere un senso di misteriosa magia, mescolando realtà e memoria, viene restituito al suo significato originario, simbolo di una condizione di reminiscenza infantile tesa a costruire un piccolo universo familiare con un nume tutelare: Brancusi.
La tensione, individuata da Eco, «di proporre all'uomo la visione di più forme contemporaneamente e in divenire continuo», è evidente sia nelle tematiche che Perilli si propone, sia nei mezzi utilizzati. Entrambi rifuggono da un linguaggio chiuso o limitato e da concetti artificiali, dagli stessi schemi analitici del "neocostruttivismo" di ispirazione gestaltica per un più tenace tumulto psicologico del riguardante. Lo stesso accade per Novelli e Scialoja che si sfilano dall'ombra ambigua e minacciosa degli scultori compagni di strada per immergersi in quella maniacale ricerca dello spazio propria della scultura come valore espressivo, poesia e luce.
Le componenti visive esplorate mediante le false leggi prospettiche, l'irrazionale o il casuale assorbiti da surrealisti e subito calati in una personale metodologia, danno a Perilli possibilità inaspettate di indagine sulla percezione e sugli spostamenti di campo, tanto da non poter aggirare l'immagine che costruisce la propria struttura interna con un segno che, senza rinunciare all'automatismo, sagoma la forma, sfaccetta i volumi, li ritocca scomponendo la luce in tasselli vibranti. Si snoda, così, un racconto (*Hommage à Monsieur Joseph Ignace Guillotin*, 1989) che suddivide senza sosta un dedalo fantastico affidato a una figura geometrica, dissonante anche nell'impulso emotivo che la muove e nel colore che la caratterizza per infinite varianti disposte per accogliere i passaggi dal gesto al segno e dal segno alla forma.
Il percorso che ne deriva, non solo visivo, è il più coerente dopo quello di Alberto Magnelli e di Sonia Delaunay che, in anticipo sui tempi, si affidarono a una composizione architettonica rigorosa, indipendente da ogni teoria, svuotata d'ogni valore rappresentativo. Perilli fa un passo avanti. Con *I quattro luoghi del mentale* (1986), memore dei rinnovati viaggi nello spazio, affida ai quattro rettangoli del telaio la contrazione dei mezzi alla semplice espressione di un rapporto, e all'articolazione dei cubi l'astrazione ideale delle figure matematiche. Si sottrae, così, allo stesso schema pitagorico di Mondrian, orchestra inediti accostamenti di colore alla ricerca di uno spazio globale e non nasconde dietro l'enigma l'emozione delle infinite mutazioni ritmiche dei motivi dell'irrazionale geometrico, la ripetizione divergente di tralicci cari al costruttivismo ma analizzati, di anno in anno, proprio come la scrittura de *Il concetto di libertà* (1959), dove la messa in pagina conserva il gusto della germinazione spontanea, o le quattro fasi del *Dies irae* (1978) andato in scena, in una rigorosa scatola prospettica, al Teatro dell'Opera di Roma su nastro elettronico di Aldo Clementi.
L'avventura poetica della *folle immagine* nello *spazio immaginario* («La Folle Immagine è il momento della coscienza irrazionale collettiva condensatasi in una situazione reale») non si è dunque acquietata. Gli "alberi" (legno di tiglio, olmo, noce, pioppo, quercia, ulivo, corroso dal tempo, levigato, scavato, mosso da pieni e vuoti), iniziati nel 1996 e presentati nel 2006 a Frascati, nelle Scuderie Aldobrandini, come una stravaganza della scultura che si impone e sovrasta lo spazio circostante, nelle loro diverse articolazioni e deformazioni-cicatrici-nodi-nervature (*La creatura*, 1998, *Il laocoonte*, 2000, *Feu Follet*, *La chimera*, *Le bizare*, 2002, *L'assente*, 2004, *Il giardino dell'amore*, *Elogio della lussuria*, 2005) sublimati o cancellati da rilievi geometrici che ne accentuano la leggerezza per liberarla da ogni retorica, trovano la possibilità di sottoporre l'impegno plastico di Perilli a un vero e proprio esame di comunicazione spostando gli strumenti di ricerca dall'intuizione delle tensioni alla percezione della memoria. Ancora un'esplorazione in profondità dei sentieri dell'immaginazione, una riduzione al minimo della tecnica, un *hazard,* lo sguardo puntato verso

orizzonti insoliti. Per andare oltre ogni limite e rintracciare la strada di quella rabbia che, come diceva Pound, distrugge «il fumo e l'ombra di un mondo abbuiato».

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

[*] Per ricordare l'artista Achille Perilli scomparso il 16 ottobre scorso, si pubblica il testo di Giuseppe Appella tratto dal *Catalogo generale dei dipinti e delle sculture 1945-2016,* Silvana editoriale Milano 2019. Si ringraziano l'Autore e l'Editore per l'autorizzazione alla pubblicazione.

Giuseppe Appella, lucano d'origine, storico dell'arte, si è formato a Roma dove ha insegnato e collaborato a quotidiani e periodici, da «La Fiera Letteraria» e «La Nuova Antologia» degli anni Sessanta, a «L'Osservatore Romano», «La Repubblica» e "Alias-Il Manifesto" di questi ultimi decenni. Ha diretto Gallerie d'Arte e Musei e ora si occupa del Polo Museale del suo paese di nascita, Castronuovo Sant'Andrea (PZ), a dimostrazione che non esiste più una periferia delle aree interne italiane. Dal 2006 al 2014 ha diretto il MUSMA, il Museo della scultura contemporanea di Matera da lui creato attraverso il sistema delle donazioni. Dal 2006 al 2009 è stato direttore del "Museo Fazzini" di Assisi. Dal 1979 segue le Edizioni della Cometa fondate da Libero de Libero. Ha pubblicato con vari editori molti dei volumi dedicati all'arte italiana e straniera tra le due guerre, curandone spesso mostre in istituzioni internazionali, senza trascurare l'architettura, il disegno, l'incisione, il libro d'arte, i multipli, la fotografia, i presepi, i poeti più vicini all'arte. Dal 1990 si occupa di Cataloghi Generali, gli ultimi dei quali dedicati rispettivamente alla pittura e alla scultura di Achille Perilli (Silvana Editoriale) e all'opera grafica di Guido Strazza (Allemandi). È Accademico di San Luca.

Gli italiani in Svizzera: prima precari, poi inseriti

Emigrati italiani in partenza per la Svizzera, anni 60

di *Giuseppe Bea, Alessia Montuori, Franco Pittau, Michele Schiavone*

Introduzione al "caso svizzero": grandi numeri e altrettanti problemi

Nel quadro complessivo dell'emigrazione italiana la Svizzera si presenta, innanzitutto, come un caso esemplare per il numero di espatriati che vi si sono recati. Anche gli studiosi, pienamente consapevoli di non dover assolutizzare la dimensione quantitativa a scapito dei molteplici aspetti implicati nel fenomeno della mobilità, non esitano a riconoscere questa specificità.

È quello che ha fatto ad esempio Toni Ricciardi, un autore molto attento agli spostamenti degli italiani in questo Paese. Egli ha sottolineato che, dall'Unità d'Italia in poi, si sono diretti nella Confederazione circa cinque milioni di italiani: nel periodo 1876-1914 vi furono 982 mila espatri (incidenza del'8,7% sul totale degli espatri); nel periodo tra le due guerre mondiali oltre 670 mila espatri (il 9,5% degli espatri totali), nel triennio 1946-1949 quasi 260 mila espatri (oltre il 50% degli espatri diretti in Europa, più del doppio rispetto a quelli che si recarono in Francia); nel decennio 1946-55 il 26% degli espatri totali e quasi il 50% degli espatri in Europa; nel decennio 1966-64 circa un terzo sugli espatri totali e il 40% sugli espatri continentali. Dal 1876 al 1976 la Svizzera, che nell'Ottocento era stata un Paese di emigrazione, divenne Paese di accoglienza per una enorme massa di italiani, di cui la metà dopo la Seconda guerra mondiale.

Questi numeri non mancano di fare impressione, tanto più se si tiene conto che i dati ufficiali sono in qualche misura inferiori ai flussi effettivi. Ad esempio gli espatri irregolari diretti in Svizzera nell'immediato dopoguerra fino al 1960, secondo le stime di Rinaudo, furono tra i 10 mila e i 15 mila [1]. Dopo la Seconda guerra mondiale la Svizzera ha raddoppiato la sua popolazione, passando da quattro a oltre otto milioni. All'origine di questa profonda trasformazione demografica e socio-economica troviamo anche l'Italia, con l'accordo occupazionale firmato nel 1948. Si può aggiungere

che negli anni 2000 i flussi, seppure non con l'ampiezza del passato, sono continuati, e che la Svizzera è rimasta una meta ricorrente per gli emigranti italiani.
La Confederazione riservò a questi emigrati un'accoglienza quanto mai problematica: l'atteggiamento della popolazione fu in generale poco disponibile e molto severe furono le prime norme sull'immigrazione, fortemente orientate a mantenere la precarietà della presenza straniera. Fu questo il tema alla base del referendum del 1970, chiamato a rispondere sulle rigide posizioni del conservatore Schwarzenbach, non approvato unicamente per un leggero scarto di voti. Ciò indusse il governo federale e il parlamento a muoversi con estrema prudenza sulla via delle aperture. Per gli italiani la fase della stabilizzazione del soggiorno e dell'avvio dei ricongiungimenti familiari fu avviata con l'accordo bilaterale del 1964, mentre una maggiore tutela anche a favore degli altri migranti comunitari fu raggiunta con l'entrata in vigore nel 2002 degli accordi sottoscritti con l'Unione Europea.
Si vedrà nel corso del saggio che i miglioramenti giuridici hanno bisogno di tempo per modificare le condizioni esistenziali e si accompagnano a resistenze di vario genere nei confronti dello "straniero" fino a considerarlo un soggetto con pari dignità, offrendogli le stesse opportunità senza discriminazioni rispetto agli autoctoni. Vi sono diversi altri Paesi verso i quali si indirizzò l'emigrazione italiana di massa, ma l'analogia quanto alla dimensione quantitativa non esclude affatto altre differenze con la Svizzera, ad esempio rispetto all'Argentina e al Brasile, nei cui immensi territori da colonizzare l'insediamento stabile fu immediato e "fondante" del nuovo volto di quei Paesi; rispetto agli Stati Uniti, dove si raggiunse celermente l'inserimento stabile nel lavoro ma non nella società; rispetto ad altre mete europee come la Francia e il Belgio dove, pur non mancando i comportamenti xenofobi, l'apertura alla stabilizzazione degli italiani si realizzò con maggiore anticipo in forza anche della comune inclusione nel processo di integrazione europea [2]. In Svizzera, al contrario, seppur da tempo e in misura crescente l'apporto lavorativo degli italiani fu necessario per far fronte alla carenza di manodopera locale, perdurò più a lungo la temporaneità nell'accoglienza.
La presenza degli italiani nella Confederazione, dopo essere rimasta per molto tempo problematica, conobbe finalmente la via maestra della stabilizzazione a partire dagli ultimi due decenni del XX secolo. Tuttavia, a differenza di quanto avviene nei Paesi in cui l'insediamento stabile degli italiani si realizzò prima, in forza del più stretto legame tra il mondo del lavoro e la società, si può dire che nella Confederazione elvetica si tratta ancora della fase iniziale per quanto riguarda l'influenza complessiva della collettività italiana: si vedrà nel futuro se e come gli italo-svizzeri riusciranno a influire in maniera significativa, facendo del fenomeno migratorio una forza dinamica della società svizzera come è avvenuto in altri Paesi. Di certo, però, gli italiani, a seguito di una tenace contrattazione bilaterale, rinforzata poi dall'Unione Europea, hanno influito sulla maturazione della politica migratoria svizzera, nel cui ambito sono stati sempre i principali protagonisti come collettività straniera.
Valorizzando gli spunti offerti dalla copiosa bibliografia dedicata all'emigrazione italiana, il presente contributo si è proposto di offrire al lettore un quadro sintetico di questa lunga storia di emigrazione, cercando di soffermarsi sugli aspetti più significativi che hanno consentito il superamento della provvisorietà e dato inizio all'integrazione, fino ad arrivare agli ultimi decenni, segnati dallo spostamento di personale italiano maggiormente qualificato. Non si può fare a meno, quindi, di riflettere sull'Italia sia come Paese di grande emigrazione, sia con un vasto coinvolgimento dei suoi cittadini: la loro storia è stata arricchita dall'apporto degli oriundi e, nel contesto di un mondo globalizzato, ha generato una ramificazione della presenza italiana da considerare di importanza strategica. La teoria degli studiosi, secondo la quale il fenomeno migratorio è finalizzato di per sé ad assicurare un triplice vantaggio (al Paese di origine, a quello di accoglienza e agli stessi interessati) è suggestiva ma, calata nel concreto, mostra che non sempre, o quanto meno non in misura adeguata, si è svolta secondo i canoni ideali e a pagarne le conseguenze, più che il Paese di accoglienza e quello di origine, sono stati i migranti.

Dall'Unità d'Italia alla Prima guerra mondiale

Nel 1860 gli italiani in Svizzera erano circa 10 mila. L'esodo di massa si determinò come fenomeno postunitario e gli arrivi dalla penisola aumentarono sensibilmente tra l'ultimo quarto di secolo XIX e l'inizio di quello successivo. Nel 1868 fu firmato il Trattato di domicilio e consolare tra l'Italia e la Svizzera [3]. Le clausole concordate, che non mancano di sorprendere per la loro apertura, sancirono per gli italiani la libertà di stabilire il domicilio secondo un orientamento prettamente liberista. Così recitava l'articolo 1 dell'accordo:

«Tra la confederazione Svizzera e il Regno d'Italia vi sarà amicizia perpetua, e libertà reciproca di domicilio e commercio. Gli italiani saranno in ogni Cantone della Confederazione Svizzera ricevuti e trattati, riguardo alle persone e proprietà loro, sul medesimo piede e alla medesima maniera come i nazionali [..] E reciprocamente gli Svizzeri saranno in Italia ricevuti e trattati riguardo alle persone e proprietà loro sul medesimo piede e nella medesima maniera come i nazionali. Di conseguenza, i cittadini di ciascuno dei due Stati, non meno che le loro famiglie, quando si uniformino alle leggi del Paese, potranno liberamente entrare, viaggiare, soggiornare e stabilirsi in qualsivoglia parte del territorio (…)».

Queste norme così garantiste riguardavano in quel periodo persone che esercitavano il commercio o altre professioni, o che possedevano beni. Diverso sarebbe stato, di lì a poco, il trattamento riservato agli esponenti della classe lavoratrice, recatisi in Svizzera per sostenersi con il proprio lavoro manuale. Questi lavoratori furono impiegati nella costruzione di strade, ferrovie e trafori in condizioni molto dure, tanto dure che nel 1875, gli italiani addetti al traforo del Gottardo diedero luogo a una manifestazione di protesta, repressa dall'intervento dell'esercito, che non esitò ad aprire il fuoco contro di essi, provocando morti e feriti [4].
La prima emigrazione, di estrazione popolare, fu costretta a vivere anche in condizioni di isolamento ed evidenziò anche la necessità, oltre che della tutela giuridica, dell'assistenza sotto l'aspetto religioso, al fine di tenere conto delle peculiari esigenze culturali e linguistiche, aspetto sul quale si ritornerà in seguito parlando della nascita e dello sviluppo delle Missioni Cattoliche Italiane. Si ritornerà anche sul fiorente associazionismo di estrazione laica che gli italiani andarono man mano sviluppando, dal momento che aumentarono a ritmo sostenuto e diventarono 117 mila nel 1900 e 213 mila nel 1910. Dai dati Istat risulta che, tra il 1901 e il 1910, lasciarono l'Italia per entrare in Svizzera 655.668 persone, provenienti per la maggior parte da Piemonte, Lombardia e Veneto. Tra il 1911 (con particolare intensità prima dello scoppio della guerra mondiale) e il 1920 gli espatri furono 433.502. In questa fase (così come anche dopo) i rimpatri furono, a loro volta, molto numerosi, trattandosi di migranti temporanei che non avevano intenzione di stabilirsi all'estero.

Dal periodo fascista alla seconda guerra mondiale
Nel 1920 la presenza italiana in Svizzera contava 135 mila persone. Tra il 1921 e il 1930 gli espatri furono 157.056 e i rimpatri 104.420. Gli espatri diminuirono ulteriormente nel decennio 1931-1940, attestandosi a 85.859. La diminuzione avvenne sia perché quel decennio fu segnato dalla grande crisi mondiale, sia perché il governo fascista indirizzava i flussi verso le colonie italiane in Africa [5]. A ciò si aggiunse l'orientamento politico svizzero, per niente favorevole all'insediamento stabile degli stranieri. In fase di avviamento dei lavori parlamentari finalizzati all'approvazione della prima *Legge federale sulla dimora e il domicilio degli stranieri*, nel messaggio inviato dal Consiglio Federale al Parlamento, due erano le raccomandazioni: da una parte si doveva tenere conto della necessità di manodopera straniera e, dall'altra, si doveva accettarla alla sola condizione che non si stabilisse sul posto in modo definitivo. In effetti, questa prima legge federale sugli stranieri fu approvata nel 1934 all'insegna della prudenza nei confronti dei migranti economici, atteggiamento che andò consolidandosi nel tempo. Diversa e più aperta fu, invece, la posizione nei confronti degli esuli politici.
Nei primi anni del Secondo conflitto mondiale non cessò del tutto il flusso degli italiani verso la Confederazione, sebbene in misura molto ridotta: 479 espatri e 374 rimpatri nel 1941; 1.265 espatri e 200 rimpatri nel 1942. Sia nel 1943 sia nel 1944, invece, non si registrano movimenti migratori. In

quel periodo fu, tuttavia, ben più consistente il flusso di rifugiati, dei quali si parlerà in maniera particolareggiata nell'apposito paragrafo. Come accennato in apertura, nel periodo tra le due guerre trovò sbocco in Svizzera un decimo di tutti gli emigrati italiani, una quota non trascurabile (670 mila persone) destinata ad aumentare notevolmente nel dopoguerra.
Meritevole di menzione è un esule politico di quel periodo che, finita la guerra, divenne il primo ambasciatore d'Italia in Svizzera e si adoperò con straordinaria dedizione ed efficacia a tutela della comunità italiana. Si tratta di Eugenio Reale (1888-1958), intellettuale e storico dalla forte sensibilità europea, che nel 1947 diventò responsabile della Legazione italiana a Berna e nel 1952 fu nominato ambasciatore [6]. Reale, accusato dal regime di attività sovversiva per aver partecipato a un movimento antifascista, fu arrestato a Lecce e, in seguito, posto agli arresti domiciliari nella sua casa di Roma. Egli riuscì a espatriare clandestinamente e, passando attraverso l'Austria, raggiunse la Svizzera, ove si legò agli ambienti socialisti. Si stabilì a Ginevra, città che già dal XIX secolo si era distinta come il rifugio più sicuro per i perseguitati di tutta Europa. A Ginevra Reale si adoperò per organizzare l'opposizione al fascismo e contrastarne la propaganda, partecipando alle attività della locale Colonia Libera Italiana.
Dopo la fine del conflitto mondiale, la carriera diplomatica di Reale ebbe l'avvio su impulso del segretario socialista Pietro Nenni durante il suo incarico al Ministero degli esteri (1946-1947): fu generale la soddisfazione degli italiani per la nomina di Reale, che riscuoteva apprezzamento e fiducia anche da parte degli svizzeri. Egli diede un forte impulso alla contrattazione bilaterale sull'arruolamento e sul trattamento della manodopera italiana, nonché sulla sua tutela previdenziale. Il suo fu un esempio di dinamismo personale, capacità organizzativa, tensione patriottica e apertura ai legami bilaterali, unitamente a una totale vicinanza alla comunità italiana [7].

L'accoglienza agli esuli italiani in Svizzera durante il fascismo
La strategia del governo federale nei confronti degli esuli italiani fu molto rigida nel corso della prima fase e più flessibile in seguito [8]. Negli anni '20, all'inizio del governo fascista, la Svizzera accolse un numero limitato di antifascisti. Essi, per la maggior parte, preferirono recarsi in Francia, dove era stata fondata nel 1927 la Concentrazione contro il regime fascista, della quale non facevano parte solo i comunisti, organizzatisi autonomamente. Dal 1933 in poi, essendo aumentato il prestigio di Mussolini, nelle cancellerie dei vari Paesi e tra gli stessi emigrati, diventò più difficile svolgere in Svizzera l'impegno antifascista, anche perché la strategia neutrale del governo di Berna era diventata più guardinga dopo lo scoppio della guerra civile in Spagna, dove si recarono dei volontari anche dalla Svizzera. In quel frangente fu espulso dalla Confederazione, dopo essersi fatto notare per il suo dinamismo antifascista, Rodolfo Pacciardi (1899-1991), che in Spagna organizzò la Brigata Garibaldi [9].
Le autorità governative svizzere chiesero ai rifugiati di astenersi dallo svolgere attività politica al fine di evitare dissapori con il regime fascista. Quelli che pubblicarono articoli accesamente antigovernativi furono richiamati al rispetto di questa direttiva. I fuorusciti erano sottoposti a rigida sorveglianza e all'occorrenza non mancarono provvedimenti drastici. In aggiunta al caso prima citato di Pacciardi, un altro esempio di tale rigore fu quello riguardante Carlo Rossellli e Alberto Tarchiani, appartenenti all'organizzazione "Giustizia e Liberta". Essi organizzarono dal Canton Ticino, nel mese di giugno del 1930, il lancio, sui cieli di Milano, di volantini di propaganda antifascista [10]. Il governo svizzero lasciò chiaramente intendere che la presenza degli esuli italiani non era molto gradita. A sua volta il regime fascista non mancava di esercitare uno stretto controllo anche all'estero attraverso la sua ramificata polizia segreta.
Le autorità di Berna, nonostante la tradizionale accoglienza del Paese, mosse dalla preoccupazione di salvaguardare la propria autonomia nei rapporti con il potente e aggressivo regime nazista, il 3 agosto 1942, per la prima volta nella storia della Svizzera chiusero i confini agli italiani in fuga dall'oppressione esercitata dai fascisti e dai nazisti: una tale rigidità fu attenuata con qualche apertura solo a seguito delle reazioni di una parte dell'opinione pubblica. Furono così accolte nella Confederazione 8.300 persone, un numero esiguo rispetto alla massa dei deportati in Germania. I

respingimenti di italiani alla frontiera furono attenuati solo dopo l'armistizio dell'8 settembre 1943. A partire da quell'evento la Svizzera accolse 3 mila ebrei e 42 mila "rifugiati militari", una categoria di esuli che prima non era mai stata presa in considerazione [11].
Il fallimento del tentativo fatto nella Val d'Ossola di costituire una Repubblica autonoma (1 settembre 1944), ben presto sottomessa dai tedeschi e dai soldati della Repubblica Sociale, provocò un ulteriore esodo nel Canton Ticino e in quello Vallese di migliaia di partigiani e di civili coinvolti in quell'esperienza. Un esule illustre, stabilitosi a Zurigo nel 1930, fu il comunista Ignazio Silone (1900-1978), che l'anno successivo fu espulso dal suo partito. La sua notorietà era dovuta ai libri da lui pubblicati presso la casa editrice di un locale militante socialista [12]. Dopo la caduta di Mussolini e l'armistizio prese la via dell'esilio una parte di grossi industriali dell'Italia settentrionale che si erano mostrati vicini al regime, come anche diversi gerarchi fascisti e altrettanti collaborazionisti, ma il loro numero è di difficile quantificazione.

Gli ultimi anni '40 e nei tre decenni dopo l'ultima guerra mondiale
La Svizzera, essendo riuscita a salvaguardare la sua neutralità durante la Seconda guerra mondiale, poté mantenere gli scambi commerciali con tutti i Paesi belligeranti. Finita la guerra, divenne per gli emigrati italiani lo sbocco più importante rispetto ad altre mete migratorie come Francia, Belgio, Regno Unito e la stessa Germania, alla quale cedette il primato solo verso la metà degli anni '80. Gli espatri in Svizzera dal 1947 fino ai primi due decenni degli anni 2000 hanno superato i 2 milioni e 60 mila, al netto del movimento dei frontalieri, che nel passato superarono anche le 100 mila unità [13]. La serie storica dei dati ISTAT sugli espatri è fondamentale per ricostruire, con gli opportuni commenti, i primi anni del dopoguerra e i successivi tre decenni, durante i quali un considerevole numero di italiani si recò a lavorare in Svizzera.

Gli anni '40 e i primi accordi bilaterali
Nel 1947 gli espatri furono 48.808. Nel 1948, entrato in vigore l'accordo italo-svizzero sul trasferimento di manodopera (il primo del genere per la Svizzera), gli espatri raddoppiarono, superando le 100 mila unità (108.808), livello mantenuto anche nel 1949 (105.112). Alla firma di quest'accordo, sancito il 22 giugno 1948, si giunse grazie all'efficace intermediazione dell'ambasciatore Reale. Le disposizioni concordate riflettevano in maniera netta l'orientamento della Svizzera al controllo dei flussi e alla temporaneità del soggiorno, garantendo comunque una certa maggiore tutela rispetto al passato [14]. Per rendersi conto della precarietà del soggiorno basti pensare che i rimpatri furono 35.216 nel 1947, 81.672 nel 1948, 80.830 nel 1949.
L'articolo 8 dell'accordo disponeva a favore degli emigrati italiani un trattamento paritario rispetto agli svizzeri in materia di lavoro, di retribuzione e di prevenzione. L'articolo 6, relativamente alle domande di impiego, conteneva precisazioni sulle mansioni da svolgere, sulle condizioni di lavoro, sulla retribuzione e sull'alloggio. Nonostante le resistenze da parte italiana, tuttavia, fu formalizzata nel testo approvato la posizione dei datori di lavoro svizzeri, interessati a privilegiare nel reclutamento le regioni del Nord e del Centro Italia, anche se i meridionali, prima esclusi, sarebbero diventati ben presto quelli più numerosi (art. 6). L'accordo si soffermava sul controllo sanitario da compiere alla frontiera, e al riguardo all'articolo 16 disponeva che le spese di viaggio dal domicilio in Italia al luogo di destinazione in Svizzera fossero a carico del datore di lavoro e fossero da lui liquidate al momento in cui il lavoratore si presentava in azienda. I governi dei due Paesi si impegnavano a rendere sempre più efficace l'applicazione dell'accordo e, a tal fine, decisero di istituire in maniera permanente una Commissione mista italo-svizzera (art. 23) che, in effetti, ebbe grande importanza nella fase applicativa.
Con l'accordo del 1948 si fece un decisivo (anche se tutt'altro che completo) passo in avanti, sia a proposito dell'ambito di applicazione, sia con riguardo al metodo con cui affrontare singoli aspetti, imperniato sulle consultazioni preventive finalizzate alle decisioni da adottare. La strategia contrattuale bilaterale favorì anche il conseguimento di altri risultati. Nel 1948 l'ambasciatore Egidio Reale riuscì ad avviare negoziati in materia di sicurezza sociale e, così, il 4 aprile 1949 fu sottoscritta

la Convenzione tra la Svizzera e l'Italia sulle assicurazioni sociali, che regolava l'accesso degli italiani al sistema pensionistico elvetico. L'ambasciatore, molto attento alle esigenze dei suoi connazionali, in quello stesso anno fece stampare e diffondere l'opuscolo *Quello che un emigrato italiano deve sapere sulle assicurazioni sociali*. Il requisito per trasferire in Italia le prestazioni pensionistiche maturate in Svizzera prevedeva o dieci anni di contribuzione o quindici anni di soggiorno nella Confederazione, senza i quali i contributi versati dovevano essere trasferiti in Italia all'INPS, che avrebbe liquidato le prestazioni secondo la legislazione italiana. Il trasferimento dei contributi, poi superato, comportò una notevole complessità amministrativa.
Purtroppo, con la Convenzione del 1949, non fu possibile superare una restrizione molto invisa agli italiani: la decurtazione delle pensioni di un terzo nel caso che le stesse fossero poste in pagamento all'estero a lavoratori stranieri. Per inciso si può osservare che questi aspetti avevano un'importanza rilevante sulla vita concreta degli emigrati e che il governo italiano nel dopoguerra, con la Svizzera e gli altri Paesi di destinazione, non mancò di condurre un'efficace politica di pressione.
Nell'immediato dopoguerra gli italiani, appena arrivati in treno, erano costretti a denudarsi completamente per essere cosparsi di DDT prima della visita medica: dalla lettura del libro citato si apprende che una donna incinta, rifiutatasi di sottoporsi completamente nuda alla visita medica, fu subito portata alla frontiera ed espulsa. Solo in seguito, grazie ai miglioramenti faticosamente ottenuti dal governo italiano in sede di contrattazione bilaterale, le visite mediche furono effettuate in condizioni di maggiore riservatezza.
Molto rigida si configurava la situazione del lavoratore stagionale secondo le previsioni dell'accordo del 1948. Questo lavoratore: non poteva spostarsi all'interno del territorio svizzero; non poteva cambiare lavoro, ed era vincolato al datore di lavoro che lo lo aveva assunto; poteva essere licenziato dal datore di lavoro con sole 24 ore di preavviso; non poteva portare con sé la famiglia e solo dopo aver maturato un'anzianità di dieci anni poteva ottenere il permesso di domicilio. Gli inizi furono, dunque, duri, sia per la loro assegnazione ai lavori più pesanti e sia per i trattamenti previsti, ma la miseria delle aree di partenza diede la forza per affrontare queste condizioni. L'arruolamento, con la firma del contratto di lavoro, avveniva in Italia, ma anche chi andava in Svizzera senza contratto di lavoro poteva essere regolarizzato sul posto, a condizione che trovasse un datore di lavoro disponibile all'assunzione.

Gli anni '50 e il superamento del mezzo milione di presenze

A seguito di un'insistente sollecitazione italiana furono ripresi i negoziati bilaterali e il 17 ottobre 1951 fu sottoscritta una nuova convenzione sulle assicurazioni sociali che non solo soppresse la decurtazione delle pensioni svizzere pagate in Italia, ma ridusse anche il requisito previsto per il trasferimento della contribuzione versata in Svizzera nell'assicurazione pensionistica italiana, portandolo da quindici a dieci anni di soggiorno.
Nel decennio 1951-1960, il flusso di italiani che si recarono a lavorare nella Confederazione si compose di 745.031 espatri e 555.207 rimpatri. Dopo i primi due anni gli espatri, da 30 mila circa, aumentarono a 60-70 mila l'anno e, complessivamente, superarono abbondantemente il mezzo milione. La contrazione dei flussi nel 1950 e nel 1951 dipese dalla congiuntura negativa conosciuta dalla Svizzera e dalla diversificazione delle mete migratorie sia in Europa (cominciarono i consistenti flussi verso il Belgio), sia oltreoceano (verso Perù e Venezuela in aggiunta ad Argentina, Brasile e Stati Uniti, mentre anche Canada e Australia si affermarono come nuove mete).
Ben presto, però, s'impose nuovamente la capacità attrattiva del sistema economico elvetico, le cui strutture produttive non erano state danneggiate dagli eventi bellici come al contrario avvenuto nei Paesi in guerra. A ciò si aggiunse la disponibilità di ingenti risorse finanziarie, potenziate durante il periodo bellico. L'unica penuria riguardava la manodopera, e per questo fu stipulato l'accordo con l'Italia, Paese vicino con un surplus di disoccupati. L'accordo del 1948 prevedeva che l'arruolamento avvenisse in Italia con la firma del contratto di lavoro, e che gli italiani arrivati in Svizzera, provveduto a una sistemazione alloggiativa (dalle baracche dei cantieri agli appartamenti), ottenessero il permesso di soggiorno come stagionali. Già in quel periodo, tuttavia, si diffuse

ampiamente la pratica dei flussi irregolari, e migliaia di italiani si recarono in Svizzera come turisti cercando per proprio conto i datori di lavoro che, firmando i contratti, avevano la facoltà di regolarizzarli.
Nel frattempo gli italiani nel 1955 avevano già raggiunto le 160 mila unità, con un'incidenza del 59% sul totale degli stranieri. Fino alla metà degli anni Cinquanta le donne (in quella fase originarie del Nord Italia), in prevalenza nubili, emigrarono più degli uomini, ed erano impiegate nei lavori domestici e anche in agricoltura e nel comparto alimentare.

Gli anni '60: un milione di espatri e un nuovo accordo sul collocamento
Nel decennio 1961-1970 gli espatri quasi raddoppiarono. Durante il decennio in ben sette anni superarono le 100 mila unità, per un totale di oltre un milione di espatriati. Il reclutamento degli italiani in questo periodo superò le cifre record del 1948-1949. Ma furono molto numerosi anche i rimpatri. Nel 1962 si contarono in Svizzera oltre 454 mila presenze italiane, che costituivano la parte maggioritaria della manodopera straniera e una parte consistente del proletariato svizzero. Dopo il 1964 andarono diminuendo le partenze verso la Svizzera, superata dalla Germania. L'elevato numero di rimpatri aiuta a capire l'accentuata rotazione di cui si sostanziava la politica migratoria svizzera.
Va precisato che un certo numero di italiani, soddisfatte le condizioni per ottenere il permesso di soggiorno, alla sua scadenza dopo nove mesi non rimpatriava e si tratteneva irregolarmente sul posto, mentre altri, maturati i dieci anni richiesti di anzianità, ottenevano il permesso di domicilio, dando inizio alla formazione di una collettività italiana stabilmente insediata. Su insistenza del governo italiano si arrivò in questa fase alla stipula di nuovo accordo sui flussi migratori, firmato il 10 agosto 1964 ed entrato in vigore l'anno seguente. Il nuovo testo era allo stesso tempo innovativo – introducendo alcuni miglioramenti – e conservativo – salvaguardando le disposizioni ritenute valide da entrambe le parti. Il protocollo finale annesso al nuovo accordo conteneva chiarimenti (richiesti specialmente dall'Italia) su alcuni punti, che altrimenti sarebbero stati considerati oggetto di controversie in fase di applicazione. A ispirare le nuove norme fu la necessità di rendere i reclutamenti più funzionali, rafforzare la parità di trattamento e facilitare il diritto a un soggiorno stabile.
Sulla base del nuovo accordo le richieste numeriche di manodopera dovevano essere indirizzate dai datori di lavoro interessati, tramite l'Ambasciata italiana di Berna, al Ministero del lavoro italiano, struttura designata come competente al reclutamento dei lavoratori, mentre erano escluse le agenzie private operanti a scopo di lucro. Nel caso di richiesta nominativa, il datore di lavoro doveva far pervenire al lavoratore un contratto di lavoro debitamente vistato dal Consolato italiano competente, con conseguente garanzia del rilascio del permesso di soggiorno. In ogni caso le spese di viaggio erano a carico dei datori di lavoro, tenuti a rimborsarle entro un mese dall'inizio dell'occupazione. Le visite mediche al confine, previste solo per ragioni di salute pubblica, dovevano essere ridotte al minimo.
Di grande interesse è la lettura delle disposizioni dell'accordo, che andavano nel senso di ridurre quanto più possibile la temporaneità e la conseguente precarietà. Per gli italiani regolarmente e ininterrottamente soggiornanti in Svizzera per cinque anni (requisito dimezzato rispetto alla normativa precedente), erano previsti vari benefici: il rinnovo del permesso di dimora di durata biennale per due volte, continuando il lavoro in essere, e, quindi, il rilascio del permesso di domicilio; la possibilità di svolgere un lavoro autonomo o professionale; la possibilità, in caso di grave crisi occupazionale nel settore di inserimento, di re-occuparsi in un altro settore. Nel nuovo accordo non mancava l'attenzione al miglioramento dello statuto dello stagionalato. A beneficio dei lavoratori stagionali: coloro che avevano svolto un'attività per 45 mesi negli ultimi cinque anni potevano ottenere, su richiesta, un permesso di dimora non stagionale, a condizione che avessero trovato un'occupazione annuale nell'ambito della loro professione. Il ricongiungimento della moglie e dei figli veniva concesso al lavoratore italiano solo nel caso svolgesse un'occupazione considerata dalle autorità elvetiche stabile e durevole, e disponesse di un alloggio adeguato. Per gli emigrati era inoltre importante la possibilità di iscriversi al collocamento svizzero e di far valere, su base paritaria, il diritto alle prestazioni di disoccupazione, così come quello di spedire i risparmi a casa. È vero che

nell'ambito della Comunità Economica Europea furono garantiti ai lavoratori migranti livelli di tutela più elevati di quelli appena citati; tuttavia questi rappresentarono apprezzabili passi in avanti.
Tra la fine degli anni '50 e l'inizio degli anni '60 iniziarono la loro esperienza in Svizzera i minori a seguito dei ricongiungimenti familiari, non molto numerosi come non lo furono neppure i ricongiungimenti in generale, e si configurarono in una posizione intermedia tra i loro genitori emigrati e i figli che poi nacquero sul posto. Essi conobbero la loro socializzazione in Svizzera, dove frequentarono anche la scuola. Parte di essi studiò presso gli "Istituti italiani all'estero", designati dal governo italiano [15]. Questi istituti si rivelarono funzionali anche alle esigenze degli emigrati che non avevano conseguito la licenza media. Va ricordato che la legge n. 1859 del 31 dicembre 1962 istituì la scuola media unica, e prolungò l'obbligo scolastico fino al quattordicesimo anno di età. Molti emigrati ritennero opportuno conseguire il diploma di scuola media nella previsione di un ritorno in patria.
Un problema molto delicato di quel periodo fu quello dei figli dei lavoratori italiani che per legge non potevano portarli con sé [16]. Non furono pochi gli italiani che, pur non autorizzati al ricongiungimento familiare, facevano venire ugualmente i figli e li trattenevano irregolarmente, chiusi in casa per non essere denunciati alla polizia da vicini sospettosi: secondo alcune stime si parla di una cifra tra i 10 e i 15 mila ragazzi, che presumibilmente non poterono vivere in serenità e all'aperto la loro fanciullezza o la loro adolescenza. In altri casi i genitori, non volendo lasciare i loro figli nei lontani paesi del Meridione e non volendo neppure farli vivere da irregolari in Svizzera, li sistemavano in apposite case a Domodossola o in altri posti vicino al confine per riuscire a incontrarli con minore difficoltà.
Gli anni '60, ricchi di aperture e tuttavia non privi di zone d'ombra, evidenziarono le difficoltà del Paese nell'adattarsi al compito dell'accoglienza degli stranieri, fino ad allora considerati di passaggio. Se l'accordo del 1964 costituì un segno di lungimiranza da parte dei due Paesi, non ne conseguì automaticamente l'adeguamento della popolazione svizzera alla nuova prospettiva di migranti non più di passaggio ma concittadini per residenza. L'alleggerimento dei requisiti per convertire il permesso stagionale in permesso annuale o in permesso di dimora segnò la fine della politica della temporaneità per aprire alla politica dell'integrazione, un passaggio che per essere compreso e accettato a livello popolare richiese ancora molto tempo. Gli anni '60 evidenziarono anche una lacerante spaccatura in seno alla popolazione svizzera, in larga misura tentata di ritornare alla vecchia impostazione di considerare "di passaggio", e quindi estranei, gli italiani e gli altri stranieri, tentazione superata con accortezza, ma non senza difficoltà e nel lungo periodo, dalla classe politica.

Il discrimine degli anni '70 con il referendum xenofobo

Gli anni '70 si aprirono con segnali di crisi che si fecero più corposi verso la metà di quel decennio anche in Svizzera, con un forte aumento della disoccupazione. A pagarne le conseguenze furono specialmente gli immigrati e, ovviamente, gli italiani, che costituivano la maggiore collettività immigrata: la presenza italiana si ridusse a 274 mila unità, mentre la loro incidenza (fino ad allora in crescita), diminuì per la prima volta, passando dal 18 al 16% nel 1976.
Nel 1970 gli stranieri nella Confederazione erano un milione. La grave crisi petrolifera del 1973, preceduta da anni già abbastanza problematici, fece prendere coscienza a tutta l'Europa dei seri limiti cui poteva essere soggetto il processo di sviluppo economico. Nonostante il ricorso ai lavoratori italiani fosse praticato o da tempo, il loro ruolo continuava a essere valutato in maniera ambivalente: indispensabile per sostenere l'apparato produttivo secondo il mondo imprenditoriale, ingombrante nella sua consistenza e scarsamente affine alle caratteristiche degli svizzeri e in grado di alterarne la specificità per parte della popolazione. I due orientamenti potevano essere oggetto di una mediazione (come in effetti avvenne, ma solo a distanza di tempo), ma erano anche in grado di incentivare uno scontro, favorito da un orientamento xenofobo degli svizzeri già a partire dagli ultimi anni '60, dopo che la contrattazione bilaterale aveva allentato a favore degli italiani il rigido statuto dei lavoratori stagionali destinato a frenare l'accesso al soggiorno stabile.

Nei cantoni di lingua tedesca e in quelli economicamente più forti e quindi a più alta presenza immigrata come quelli di Ginevra, Basilea, Zurigo, la questione degli stranieri si era trasformata sempre più nel *problema* degli stranieri, diventata oggetto di un acceso dibattito. La prima iniziativa contro l'accesso degli stranieri fu lanciata nel 1965 nel Canton Zurigo dal Partito democratico (anche questo dà il senso della trasversalità delle riserve nei confronti degli stranieri), ma fu ritirata qualche anno dopo. Gli italiani erano al centro delle preoccupazioni dei fautori del rigorismo. Essi, in generale, erano considerati il capro espiatorio quando sorgevano i problemi: questo ruolo spettò loro anche in altri Paesi nei quali la loro presenza era consistente, ma come si vedrà nel paragrafo dedicato alla xenofobia, non si trattava unicamente di ragioni quantitative. Delle loro prestazioni si riconosceva l'utilità, una sorta di male necessario, ma questa valutazione non includeva necessariamente il dialogo, la promiscuità nei locali pubblici, l'insediamento definitivo, la cessione in affitto dei propri appartamenti.
Sulla scarsa stima verso gli italiani influì inoltre il fatto che svolgessero i lavori più umili e meno graditi dagli svizzeri (fattore di classe) così come anche il loro differente costume di vita, inclusa la lingua (fattore culturale). Queste riserve erano in parte temperate dalla rigidità delle disposizioni sul soggiorno nel Paese come lavoratori stagionali, il cui rigoroso statuto, finalizzato a frenare l'accesso al soggiorno stabile, era stato attenuato dall'accordo sottoscritto con l'Italia nel 1964: il senso di disorientamento derivava dal fatto che quello scudo giuridico era diventato meno protettivo.
James Schwarzenbach (1911-1994), membro del Consiglio federale e capo del movimento di destra "Azione Nazionale", si fece portavoce del malcontento diffuso tra gli svizzeri, e divenne l'anticipatore dei "movimenti sovranisti" che sarebbero scoppiati in tutta Europa negli anni 2000. La sua proposta di referendum intendeva evitare il pericolo di "inforestieramento" (*Überfremdung*, che tradotto in italiano, alla lettera, suona come "ultrastranierizzazione" rispetto al termine ufficiale "inforestieramento"). Obiettivo della sua proposta, sostenuta da 292 mila firme, era la previsione di una drastica riduzione della presenza straniera così da non superare un'incidenza del 10% sulla popolazione residente, da effettuare nel volgere di quattro anni, con una riduzione di circa 300 mila stranieri (per più della metà italiani).
Il referendum si svolse il 7 giugno 1970 con una partecipazione eccezionale (il 75% degli aventi diritto al voto) [17]. La proposta non passò perché il 54% votò contro, ma lo scarto tra le due posizioni fu minimo e segnò una frattura profonda nell'opinione pubblica. La virulenta esplosione dell'avversione verso gli stranieri aveva lontane origini, se si pensa ai tumulti anti italiani della fine del secolo XIX e al dibattito sul "problema degli stranieri" che iniziò a imporsi all'inizio del XX secolo, aspetti sui quali si ritornerà più diffusamente in seguito. Il governo federale prese atto della spaccatura nel Paese e si mosse con prudenza, cercando di rispettarla pur nell'ottica di una maggiore apertura, indispensabile laddove la presenza straniera era ormai diventata, in misura quanto mai ampia, strutturale.

Gli anni '70 e la strategia svizzera di stabilizzazione graduale

Nel corso degli anni '70 continuarono a essere in costante crescita le presenze di italiani, per i quali durante la prima metà di quel decennio la Svizzera continuò a essere lo sbocco più importante. Nel 1972 i domiciliati, ossia i presenti sul posto in maniera stabile, prevalsero all'interno della collettività italiana con una incidenza del 55%. Gli italiani divennero 573.08 nel 1975 (il numero più alto mai raggiunto nel Paese) con un'incidenza di ben due terzi sull'intera popolazione immigrata. Non fu però un periodo facile. Anche in Svizzera si fecero sentire gli effetti della crisi, come del resto, e ancor di più, negli altri Paesi europei. Gli occupati si ridussero di circa un decimo, i settori maggiormente pregiudicati furono quelli più precari e ad alta densità di immigrati, e la disoccupazione raggiunse un livello fino ad allora sconosciuto. Nel 1975, per la prima volta dal dopoguerra, il numero degli stranieri si ridusse a un'incidenza del 16%, mentre in precedenza questo valore percentuale era stato sempre in crescita.
Preso atto con soddisfazione dell'esito del referendum del 1970, il governo federale adottò una politica di progressiva stabilizzazione degli immigrati, che rappresentasse un accettabile

compromesso tra i due orientamenti contrapposti. Fu introdotto come nuovo meccanismo il sistema delle quote, stabilite sulla base di un'accurata concertazione preventiva, superando così il liberismo degli anni '50 e '60. Nel 1976 i flussi degli emigrati italiani verso la Confederazione furono superati da quelli diretti in Germania, Paese destinato a diventare stabilmente la meta principale per gli emigrati italiani.

Gli ultimi due decenni del secolo XX e il consolidamento della presenza stabile

Gli ultimi due decenni del Novecento si possono considerare di transizione verso il nuovo secolo, di cui anticiparono alcuni aspetti. Non cessarono i flussi di italiani verso la Svizzera, che continuò a offrire spazi d'inserimento per la manodopera italiana, in misura iniziale anche a quella qualificata. Da parte sua l'Italia, affermatasi come potenza industriale a livello mondiale, aveva un bisogno più contenuto di collocare all'estero la sua forza lavoro.

Negli anni '90 le partenze dall'Italia per la Svizzera oscillarono tra un minimo di 4 mila partenze l'anno a un massimo di 10 mila, per un totale di circa 70 mila in un decennio. Non si trattava più di un'emigrazione di massa. L'orientamento della politica svizzera continuò a essere quello di perseguire la stabilizzazione degli immigrati secondo un metodo di gradualità, cercando di evitare tra i cittadini un nuovo insorgere di rigide contrapposizioni. In questa fase fu dato da parte della società svizzera un segno positivo tutt'altro che scontato, tenuto conto dei precedenti storici, quasi una presa di distanza dal referendum contro gli stranieri così divisivo promosso da Schwarzenbach: andò maturando infatti una iniziativa a favore degli immigrati, segno di una sensibilità di tipo nuovo, non più timorosa di manifestarsi anche a livello pubblico oltre che negli ambiti del volontariato. Tale iniziativa, denominata *Essere solidale,* mirava a una nuova politica verso gli stranieri con l'adozione di norme che garantissero loro una migliore tutela dei diritti e, in particolare, abolissero lo stagionalato, ritenuto lesivo della dignità dei lavoratori, impedendo il ricongiungimento con i propri familiari.

Questi obiettivi, additati senza progressività, fecero contenti gli immigrati ma non gli svizzeri. Furono contro la proposta anche gli imprenditori e il governo federale, spinto dalla convinzione che le proposte radicali alimentassero la xenofobia a livello popolare e politico. Il 5 aprile 1981 l'84% votò contro la proposta *Essere solidali.* L'esito negativo del referendum non fu di pregiudizio alla volontà politica di proseguire sulla via della gradualità, essendo ormai acquisita la necessità di ulteriori miglioramenti. In effetti, così come fatto per gli italiani, anche per gli altri immigrati furono migliorate le condizioni per il passaggio dal permesso come frontaliero al permesso annuale, e quindi a quello di domicilio.

Intanto nella collettività italiana l'inserimento stabile era reso evidente dalla diminuzione dei permessi annuali: questi erano il 70% nel 1970, diventarono il 41% nel 1975 e solo il 25% nel 1980. Il numero degli stagionali andava riducendosi sempre più, come era inevitabile nel processo, avviato in Svizzera, per adeguarsi in campo migratorio alla normativa dell'Unione Europea, sulla quale le autorità italiane non mancavano di insistere. Questi progressi lasciavano intendere che la strategia di apertura graduale si era rafforzata anche a seguito di una maggiore sensibilità europeista. Si andava verso la "l'europeizzazione" della politica migratoria elvetica. La ricerca della stabilità nel lavoro e nel soggiorno, già perseguita dall'Italia attraverso la contrattazione bilaterale, trovò un completamento ottimale negli accordi stipulati tra Bruxelles e Berna, che sancirono l'estensione alla Svizzera dell'istituto giuridico UE sulla libera circolazione [18].

Negli scambi bilaterali continuarono a essere all'ordine del giorno specialmente i problemi delle decine di migliaia di frontalieri, operanti in prevalenza nel Canton Ticino. Inizialmente vi fu un animato dibattito sul ristorno dei contributi versati per l'assicurazione sanitaria, essendo questi lavoratori assicurati in Italia per la loro salute, e poi per il ristorno delle tasse pagate da loro in Svizzera, pur fruendo essi dei vari servizi dei comuni italiani di frontiera. Non si può entrare qui nel merito delle specifiche questioni, che in passato hanno costituito vari aspetti problematici [19].

Alla fine del XX secolo la Svizzera appariva maggiormente consapevole del ruolo non solo economico ma anche demografico degli immigrati. Questi fattori resero più accettabile la loro alta

incidenza sulla popolazione residente. La situazione era diversa rispetto al passato, quando la normativa tendeva a limitare drasticamente l'insediamento stabile dei lavoratori stranieri e dei loro familiari. La posta in gioco della presenza immigrata veniva sempre più percepita nei suoi aspetti sostanziali, implicanti una convivenza pluralistica e una gestione delle differenze linguistiche, culturali, religiose, evitando una frattura tra gli autoctoni e i nuovi cittadini.
In questa direzione spingeva fortemente l'aumento delle seconde generazioni e dei figli degli immigrati che vi erano arrivati da piccoli frequentando la scuola e formandosi in quella società. Questa era una presenza innovativa rispetto al passato, perché non era "straniera" nel senso di "estranea", in quanto formatasi altrove e con un'altra lingua, e molte volte neppure "immigrata", essendo nata sul posto. Alla fine del secolo la collettività italiana era scesa al di sotto del mezzo milione di unità, un livello destinato a essere superato non tanto per i nuovi arrivi quanto per la dinamica demografica interna. Il 60% dei membri della collettività era di origine meridionale, e ciò in considerazione del grande protagonismo avuto nel passato da quest'area del Paese.

I flussi degli anni 2000 e la fisionomia dell'attuale collettività

Il nuovo secolo iniziò a Roma con la prima Conferenza degli italiani di tutto il mondo, aperta nel dicembre 2000, iniziativa che si proponeva come un segno di consapevolezza del ruolo dell'emigrazione nella storia del proprio Paese e di quelli di accoglienza. In Svizzera, nel primo decennio del nuovo secolo, il numero degli italiani che vi si recavano, cancellandosi dalle Anagrafi dei loro comuni di residenza e riportati nell'Anagrafe degli Italiani Residenti all'Estero – AIRE, oscillò da un minimo di 3 mila a un massimo di 7 mila l'anno, per un totale nel decennio di poco più di 50 mila persone. I valori degli italiani andati a risiedere all'estero sono diventati più alti nel secondo decennio, con punte di 17 mila persone in un anno. Che non si tratti più di un'emigrazione di massa è reso evidente dal fatto che il numero complessivo di un decennio costituisce appena la metà di quelli che emigrarono in qualche anno del primo dopoguerra.
Come già accennato, negli anni 2000 è radicalmente cambiato il trattamento socio-giuridico degli italiani, perché la Svizzera ha aderito alla normativa UE sulla libera circolazione delle persone [20]. In forza di questo accordo i cittadini europei e svizzeri godono reciprocamente del diritto d'ingresso e di soggiorno, di accesso a un'attività economica, di stabilimento come lavoratori autonomi, come anche del diritto di soggiorno al termine della loro attività. Pertanto agli italiani in Svizzera (sia ai lavoratori sia ai loro familiari) sono garantite le stesse condizioni di vita, di occupazione e di lavoro degli svizzeri, ad esclusione di ogni tipo di discriminazione fondato sulla diversa nazionalità.
Le intese con Bruxelles hanno riguardato anche il settore previdenziale, fondamentale nella vita degli emigrati, sia durante lo svolgimento dell'attività lavorativa sia dopo il pensionamento. Agli italiani che hanno lavorato in Svizzera, di conseguenza, sono applicabili i regolamenti comunitari sul coordinamento dei regimi di sicurezza sociale, che garantiscono una maggiore tutela rispetto alle disposizioni contenute nei precedenti accordi italo-svizzeri. Si è così fatto uno straordinario passo in avanti. Da una parte non va sottovalutata la straordinaria conquista giuridica rappresentata dall'istituto giuridico della libera circolazione delle persone, per cui l'Unione Europea è diventata antesignana di una concezione della mobilità mai uguagliata in nessuna altra parte del mondo. D'altra parte va riconosciuto che la Svizzera, nel passato criticata per le sue posizioni restrittive e la sua riluttanza a superarle, è riuscita ad aprirsi con gradualità, facendo alla fine valere una sensibilità europea in sintonia con gli altri Paesi del continente [21].
L'attuale collettività italiana s'inserisce in un Paese che, per quanto riguarda la normativa, è radicalmente cambiato rispetto ai decenni dell'immediato dopoguerra. I residenti italiani in Svizzera, secondo i più recenti dati forniti dall'Ambasciata italiana (2021), sono 660 mila, tra di essi oltre un terzo ha la doppia cittadinanza. Per un sesto si tratta di ultrasessantacinquenni. Questo valore denota una popolazione meno vecchia rispetto alla media degli italiani residenti all'estero e alla stessa popolazione residente in Italia. Rivestono una grande importanza i figli degli italiani emigrati nel dopoguerra che hanno preferito restare sul posto, molto spesso portando alla stessa decisione anche i

genitori, desiderosi di stare con i loro figli e i loro nipoti, e che hanno abbandonato il sogno a lungo coltivato di ritornare nei loro paesi dopo il pensionamento.
Per i tre quarti degli iscritti all'AIRE il motivo dell'iscrizione è stato l'espatrio, mentre il 22% degli iscritti è nato all'estero. I cantoni di lingua tedesca sono quelli che accolgono il maggior numero di italiani: la loro presenza è consistente anche nel Canton Ticino, dove inoltre si recano 60 mila frontalieri italiani. Questi lavoratori, che nel passato furono anche più numerosi arrivando a 100 mila unità, svolgono un ruolo fondamentale a sostegno dell'economia del Canton Ticino, che conta poco più di 354 mila residenti [22]. Gli italiani residenti in Svizzera sono così ripartiti per provenienze regionali (dato AIRE del 2018): 25,0% Nord Ovest, 13,2% Nord Est, 7,6% Centro, 49,9% Sud e 13,1% Isole. I meridionali, anche se considerati non preferibili nel primo accordo occupazionale del 1948, con il tempo sono diventati i più numerosi
Gli italiani residenti in Svizzera sono, come in passato, la collettività straniera maggioritaria in un Paese in cui gli immigrati incidono per un quarto sull'intera popolazione residente (8,5 milioni). L'incidenza degli stranieri varia nei diversi Cantoni: 26% a Zurigo, 28% nel Ticino, 33% nel Vaud, 35% a Basilea e 40% a Ginevra. Queste percentuali attestano che l'elevata incidenza degli stranieri non necessariamente deve essere considerata nel Paese di accoglienza un ostacolo alla prosperità e a un'armoniosa convivenza, obiettivi di fondo sui quali influiscono diversi altri fattori.
In questo periodo, seppure molto più positivo rispetto al passato, non sono mancati i contraccolpi. Infatti, non va dimenticato che nel 2014 il popolo svizzero ha approvato un referendum proposto dal partito UDC (Unione Democratica di Centro, in realtà un partito di destra) che impegna il governo ad approvare restrizioni e in particolare a ristabilire una sorta di "quote" per evitare l'immigrazione di massa. In quella consultazione il voto nei cantoni di lingua francese respinse la proposta, a differenza del Canton Ticino dove l'approvazione del referendum fece il pieno di voti. Il governo federale si mostrò tuttavia ancora una volta prudente, prendendo tutto il tempo consentito prima di approvare una nuova legge sull'immigrazione, ben consapevole degli aspetti negativi a livello economico, di scambi commerciali e di rapporti finanziari. In particolare, gli accordi quadro con l'Unione Europea, se fatti decadere in materia migratoria, avrebbero comportato il venir meno anche delle misure doganali e perfino di collaborazioni universitarie e di ricerca, con molteplici e gravi danni per il sistema svizzero. È stata scelta la via del negoziato con l'UE, che ancora ha i suoi strascichi ed è stata considerata un'anticipazione della Brexit [23].

Alle origini dell'avversione verso gli italiani [24]
Il lungo e tormentato percorso degli italiani in Svizzera evidenzia diversi aspetti meritevoli di essere maggiormente approfonditi, uno dei quali riguarda il superamento di un'avversione inizialmente riscontrabile nei loro confronti. Anziché teorizzare che gli italiani abbiano trovato in Svizzera una popolazione fredda e razzista, è più fruttuoso entrare nel merito dei fattori che hanno ostacolato la reciproca comprensione, tralasciando l'analisi della legislazione normativa (esaminata nei paragrafi precedenti) per soffermarci sugli atteggiamenti degli svizzeri.
La presenza degli italiani e il loro percorso di inserimento iniziarono nell'ultimo quarto del XIX secolo, quando i flussi migratori dall'Italia si diressero anche verso la vicina Confederazione e gli italiani vennero a trovarsi a fianco dei lavoratori tedeschi, austriaci e francesi, inizialmente più numerosi ma ben presto superati. Le prestazioni degli italiani nei posti di lavoro lasciavano molto soddisfatti gli imprenditori del settore tessile e metallurgico, mentre la loro presenza non era ben vista dalla popolazione. Erano braccia da lavoro che non arretravano di fronte a qualsiasi fatica pur di guadagnare di più per le loro famiglie, e per questo meno propensi all'adesione ai sindacati: per questi motivi talvolta venivano preferiti agli stessi lavoratori svizzeri, e da questi erano guardati con sospetto.
Alla fine del XIX secolo già si pose il "problema degli stranieri", ma in generale fu dibattuto anni dopo, all'inizio del secolo successivo, quando le *élites* del mondo economico e politico, a fronte della consistenza e dell'impatto degli immigrati, si interrogarono sulla strategia più adeguata che ne consentisse un utilizzo che destasse minori preoccupazioni. Nel caso degli italiani sussistevano anche

altri motivi di preoccupazione per gli autoctoni, specialmente nei cantoni di lingua tedesca che erano quelli a più alta concentrazione di stranieri. Qui un atteggiamento ostile per ragioni socio-culturali era già riscontrabile da tempo. Gli italiani non erano equiparati agli austriaci o ai tedeschi (più simili anche per ragioni linguistiche) e neppure ai francesi. I membri di queste collettività riuscivano ad affermarsi nei vari ambiti lavorativi, erano rispettati e, seppur stranieri, riuscivano a inserirsi senza problemi nella società svizzera, dalla quale restavano invece distanti gli italiani. Questi svolgevano le mansioni più umili e ciò non favoriva il loro apprezzamento. Erano ritenuti poco adattabili agli usi e costumi locali, con il pensiero sempre rivolto alla loro patria. Erano considerati diversi e, molto spesso, anche pericolosi. Erano pochi gli italiani che chiedevano la naturalizzazione rispetto agli altri stranieri e specialmente rispetto ai tedeschi.
All'origine di questa bassa stima non vi era solo il fattore statistico, perché in quel periodo la loro collettività era composta da poche migliaia di persone, mentre, ad esempio, quella tedesca contava nel 1888 ben 112.342 membri. Di seguito, però, la progressione numerica degli italiani fu notevole e raggiunse e superò lo stesso livello dei tedeschi. Tra gli svizzeri a quel punto si parlò (il riferimento riguardava anche gli altri stranieri e non solo gli italiani) di numeri preoccupanti e di una vera e propria invasione, anche se continuava a essere indubbia la funzionalità di questa presenza. Gli italiani, non conoscendo la lingua del posto, preferivano andare ad abitare negli stessi quartieri per poter parlare la propria lingua (e i loro dialetti) e trovare persone conosciute. Questa "distanza culturale" favorì ogni sorta di pregiudizio, tanto da indicare gli italiani come trogloditi, arroganti, sporchi, immorali, irascibili e violenti, come dimostrava l'uso ricorrente del coltello.
I problemi, che effettivamente esistevano, furono amplificati a dismisura. Questa incomunicabilità impedì la pratica del dialogo e spesso un semplice diverbio si trasformava in violenza verbale, talvolta anche fisica. Fu in questo quadro di profonda incomprensione che scoppiarono tumulti popolari contro gli italiani, prima a Berna nel 1893 (*Käfigturmkrawall*), poi a Zurigo nel 1896 (*Italiener-Krawall*), eventi sui quali è opportuno soffermarsi.

«A Berna il 19 giugno 1893 un folto gruppo di 50-60 di disoccupati locali si radunò nella piazza della stazione e poi si recò nel quartiere periferico dove erano in costruzione degli edifici, per picchiare gli italiani, accusati di accettar il lavoro per paghe più basse. La polizia catturò i facinorosi e li rinchiuse nella prigione del Käfigturm. Il provvedimento suscitò una forte reazione che portò all'assedio della prigione, per cui il sindaco sollecitò l'intervento dell'esercito che, dopo dodici ore e senza spargimento di sangue, riuscì a ristabilire la calma. Successivamente il tribunale condannò, sulla base di prove non del tutto convincenti, un membro dell'Unione operaia come responsabile della rivolta. Lo scoppio di violenza avvenne in un clima di lotta di classe, fomentato da un lato dall'Unione operaia, fondata nel 1890, e dall'altro dall'associazione borghese degli abitanti di Berna, creata nel 1892. La disoccupazione diffusa tra i lavoratori edili svizzeri, i contrasti sociali e la penuria di alloggi nella città in rapidissima crescita furono all'origine del malcontento nella classe operaia, esclusa dal potere […]. Nella rivolta del Käfigturm gli atteggiamenti xenofobi ebbero un ruolo altrettanto importante della dura reazione delle autorità borghesi alle proteste degli operai» [25].

A Zurigo, il 26 luglio 1896, un muratore italiano uccise a colpi di coltello un alsaziano che lo aveva ingiuriato. Il fatto, indubbiamente grave, fu la scintilla che fece scoppiare un malcontento popolare che covava da tempo di fronte all'incremento degli stranieri. Si formarono spontaneamente bande di svizzeri che diedero la caccia agli italiani, picchiandoli e devastando bar, ristoranti e negozi gestiti dagli italiani. I tumulti durarono diversi giorni e si rese necessario l'intervento della polizia e dell'esercito. La rivolta non era portatrice di rivendicazioni concrete ed esprimeva la crisi legata alla immigrazione. Gli immigrati italiani, perlopiù lavoratori stagionali impiegati nell'edilizia, divennero il capro espiatorio del profondo disagio causato dai rivolgimenti economici e sociali dell'epoca [26].
Una puntualizzazione merita anche l'assegnazione agli italiani dei lavori più umili e pericolosi, prassi che rafforzava la bassa considerazione dei membri della collettività. Gli italiani furono impiegati per realizzare il traforo del Sempione (dal 1898 al 1905) e del Lotschberg (dal 1907) e, in seguito, ad essi si sarebbe ricorso per il traforo del Gottardo, inaugurato nel 2016. Rimane indimenticabile il disastro verificatosi nel 1965, durante la costruzione della diga a Mattmark, quando una enorme massa di

ghiaccio travolse le baracche dei lavoratori, tra i quali 58 erano italiani. I comportamenti ricollegabili a questa cattiva predisposizione verso gli italiani furono diffusi anche dopo il Secondo conflitto mondiale, quando la presenza italiana diventò molto più consistente rispetto al passato. Fu enorme il carico delle sofferenze così causate.
Nel 1970, nell'anno del referendum di Schwarzenbach, lo scrittore di Losanna, Raymond Duros, raccolse diverse testimonianze sul trattamento umiliante riservato agli italiani inseriti nei lavori precari e guardati da molti svizzeri con disprezzo [27]. Recentemente Paolo Barcella, nella ricerca *Per cercare lavoro. Donne e uomini dell'emigrazione italiana in Svizzera* (2018) ha utilizzato non la solo documentazione classica ma ha condotto la sua ricerca anche presso archivi poco conosciuti e non ha mancato di raccogliere testimonianze orali al fine di presentare tanto il vissuto degli italiani in Svizzera durante gli anni della guerra fredda, quando più di seicentomila immigrati vennero schedati e sorvegliati dalla polizia segreta svizzera.
Nel dopoguerra agli Italiani fu riservato un'accoglienza glaciale perché erano persone povere, poco istruite, portatrici di usi e costumi ritenuti incomprensibili, e sopportati solo purché bravi nel lavoro. Questi gli aggettivi usati nei loro confronti: "ritals", "piafs", "pioums", "maguttes". Ai duri impegni lavorativi e alle umiliazioni si aggiungevano i limiti della vita individuale familiare, mancando i propri cari e non potendo contare su amici del posto: la loro era una quotidianità segnata dalla temporaneità e dalle deprivazioni. La percezione che gli svizzeri avevano della situazione era diversa, e pochi si resero conto delle ferite psicologiche e morali che così si determinavano. Tali conseguenze, invece, furono ben rappresentate nei film *Lo stagionale (*1971) del regista operaio Alvaro Bizzarri e in quello, famosissimo come riuscita denuncia sociale, di Franco Brusati, che ebbe come protagonista indimenticabile l'attore Nino Manfredi, *Pane e cioccolata* (1974).
Rispetto a passato la situazione è cambiata ma esso non va dimenticato, come si dirà nelle conclusioni, non per alimentare l'astio nei confronti della Svizzera, dove gli italiani sono stabilmente inseriti, bensì per non ripetere nuovamente negli errori fatti e far propria la lezione della storia.

L'associazionismo di estrazione laica e religiosa

Come avvenne anche negli altri Paesi nei quali si recarono gli emigrati italiani, l'associazionismo conobbe in Svizzera una notevole fioritura, sulla quale riportiamo alcune riflessioni relative alle Missioni cattoliche italiane e al movimento dei lavoratori. La cura pastorale dei migranti nacque nella Chiesa cattolica dopo che Papa Leone XIII, nel 1891, pubblicò l'enciclica *Rerum novarum.* Prima che fossero strutturati i centri appositi per l'assistenza religiosa, furono le diocesi di Bergamo e Milano a svolgere tale compito tra gli italiani emigrati in Svizzera, per il tramite di sacerdoti inviati stagionalmente. Nel 1896, l'anno dei tumulti anti italiani di Zurigo, il vescovo di Coira, mons. Battaglia, chiese a Papa Leone XIII di inviare stabilmente un sacerdote italiano. Quindi fu fondata una Missione Cattolica Italiana a Zurigo nel 1888. Seguì la fondazione di MCI a Ginevra (1900), nel Vallese (1901, in concomitanza con la costruzione della galleria del Sempione), a Basilea (1903) e in numerose altre località, seppure per un'assistenza temporanea.
La costituzione di MCI fu ancora più fiorente dopo la Seconda guerra mondiale, arrivando a una copertura capillare del territorio svizzero con un centinaio di strutture. Sulla storia delle MCI in Svizzera condusse un approfondimento Paolo Barcella su incarico del CSERPE, il centro studi dei Missionari Scalabriniani in Svizzera [28].Nell'ambito di questa storia migratoria, imperniata prima solo di lavoro temporaneo e poi anche sull'inserimento degli italiani in Svizzera, le MCI, pur finalizzate all'assistenza spirituale degli italiani, si sono sempre fatte carico della loro promozione umana: già solo per il fatto di essere un centro aggregativo di persone ad alto rischio di emarginazione, e poi per curare il culto nella loro lingua materna, per praticare e favorire la solidarietà per far fronte ai bisogni materiali, per mantenere la lingua e la cultura italiana (un campo di notevole impegno sia nei confronti degli adulti che dei minori), per curare la formazione di leader.
Di antica data come le Missioni furono solo le strutture del movimento operaio, inizialmente ispirate al socialismo e all'anarchia e poi fortemente ideologizzate con il marxismo. Il riferimento religioso e il riferimento sindacale furono fondamentali, ma contrapposti, nella storia degli emigrati italiani, sia

per la mancata valutazione da parte dei movimenti operai sia per la scelta religiosa che poteva conciliarsi con l'apertura sociale, come visibile in diverse esperienze condotte in ambito religioso. La contrapposizione causò dispersione di forze e anche una fortissima emulazione finché, nel periodo postconciliare, si giunse anche a fruttuose collaborazioni, arrivando al paradosso che, in un contesto in cui sono state ridimensionate le ideologie, il papa resta una figura autorevole a livello mondiale nel richiamare i valori che furono alla base dei due associazionismi.
L'altro ambito aggregativo si realizzò nell'ambito del movimento dei lavoratori attraverso strutture di solidarietà, aggregazioni sindacali e anche forme di partecipazione politica (come in effetti fu in Svizzera con le Colonie Libere). Il mondo associativo andrebbe presentato attraverso la biografia dei suoi rappresentanti più significativi. Così è stato fatto, ad esempio, nel caso di Leonardo Zanier (1935-2017), che dagli anni '50 in poi operò in Svizzera come militante politico sindacale e studiò i problemi delle migrazioni [29]. Nella Confederazione elvetica, infatti, gli italiani, in considerazione del loro peso numerico che ne faceva la naturale rappresentanza dell'intero mondo immigrato, costituirono un'importante componente del proletariato locale e diedero luogo a dibattiti di rilevanza nazionale.
A differenza dell'associazionismo di ispirazione religiosa, quello di ispirazione laica fu guardato con sospetto e controllato in maniera pervasiva dalla polizia. Una larga maggioranza di quegli immigrati, sospettati di attività sovversive, era composta da lavoratrici e lavoratori italiani che avevano scelto la Svizzera come terra promessa. Fu esercitato un controllo poliziesco capillare e più articolato che in altri Paesi d'immigrazione, e che andava a vantaggio dei datori di lavoro. Meritano una menzione particolare le Colonie libere italiane (CLI) in Svizzera. Questi centri furono istituiti per contrastare il fascismo e il suo tentativo di imporre i propri rappresentanti all'interno delle organizzazioni degli immigrati con la minaccia di sospendere l'erogazione dei fondi governativi. Sulla nascita delle CLI si segnala anche l'influsso delle idee di Fernando Schiavetti (1892-1970), fuoruscito prima in Francia e poi in Svizzera, e poi attivamente impegnato in politica nel dopoguerra.
La prima Colonia libera fu fondata nel 1925 a Ginevra ad opera di alcuni fuorusciti italiani. Nella fase finale della guerra mondiale le CLI si adoperarono anche per favorire i contatti del Comitato di Liberazione dell'Alta Italia con gli immigrati o rifugiati in Svizzera. Il 21 Novembre 1943, nel corso di un incontro svoltosi a Olten, si creò un organismo federativo di tutte le CLI**,** con uno statuto imperniato sul sostegno sociale e culturale della comunità degli italiani in Svizzera nell'ottica di una partecipazione democratica e della pratica della tolleranza. Aumentate nel corso del tempo e diventate un centinaio, le CLI continuano a essere attive con le biblioteche e altre attività culturali e sportive [30].

Uno sguardo d'insieme sulla esperienza svizzera

L'elevato numero di espatri e anche di rimpatri, la difficoltosa accoglienza degli immigrati per lavoro rispetto a quella riservata agli esuli, il successivo e consistente numero di naturalizzati, il primato degli italiani come collettività straniera, l'arrivo dei protagonisti (più giovani e più scolarizzati) della nuova emigrazione: questi aspetti fanno del "caso svizzero" indubbiamente uno dei più significativi nella storia dell'emigrazione italiana nel mondo [31]. I brevi lineamenti storici, con i relativi commenti, hanno consentito di porre in evidenza alcuni punti nodali.
Rispetto ai flussi dell'emigrazione italiana di massa, l'approdo svizzero assunse un'importanza prioritaria solo nel periodo successivo alla Seconda guerra mondiale, inizialmente con i flussi a rotazione imperniati sullo stagionalato (e allora, come anche oggi, anche sul frontalierato), successivamente anche con la prospettiva di una maggiore stabilità. Rispetto al caso francese l'esperienza svizzera non solo è stata più recente come fenomeno di massa ma anche, in un certo senso, "meno straniera", perché la differenza di nazionalità trovava un parziale temperamento nel fatto che l'italiano era una lingua ufficiale del Paese (nel Canton Ticino e in parte anche nel Canton Grigioni, entrambi confinanti con l'Italia): il riconoscimento dell'italiano come lingua ufficiale si riscontra solo in uno Stato e in qualche città del Brasile. Ora, mentre nel Canton Ticino gli italiani possono parlare con gli autoctoni la stessa lingua, negli altri cantoni la praticità li porta a utilizzare

quella del posto (tedesca o francese), con il rischio dell'oblio o dell'appannamento della loro lingua, e di una conoscenza superficiale dell'italiano.
Il modello migratorio svizzero nel dopoguerra è stato improntato alla più accentuata temporaneità, con una modifica di tale orientamento nel corso degli ultimi decenni del Novecento. Un andamento simile era riscontrabile anche negli altri Paesi europei: basti ricordare che in Germania gli stranieri sono stati considerati "ospiti", quindi di passaggio, fino agli inizi degli anni 2000. Tuttavia in Svizzera la temporaneità è stata maggiormente accentuata dall'adozione di un rigoroso (per i lavoratori e per i loro familiari) statuto del lavoro stagionale, attenuato con il secondo accordo occupazionale italo-svizzero e solo a distanza di anni l'apertura ha riguardato anche gli altri immigrati.
In Germania e negli altri Stati comunitari la provvisorietà del soggiorno iniziò a essere superata già alla fine degli anni '60 quando, in attuazione di una esplicita previsione del Trattato di Roma istitutivo della Comunità Economica Europea, entrò in vigore l'istituto giuridico della libera circolazione della manodopera, una fondamentale conquista nel trattamento della mobilità umana, cui negli anni 2000 ha aderito anche la Svizzera sottoscrivendo un accordo con l'Unione Europea. Non sembra infondato ritenere che i decisori pubblici elvetici scelsero di attenersi a tempi lunghi in questo processo di modifica della loro politica migratoria, non tanto per un pervicace ancoraggio all'ideologia della temporaneità, quanto per la preoccupazione di riuscire a fare accettare alla maggioranza dei cittadini un cambiamento ritenuto necessario per il futuro del Paese, evitando il ripetersi di gravi contrapposizioni e ricercando una mediazione basata su un minimo comune denominatore in materia di politica migratoria.
Il caso svizzero, quindi, merita un'attenta riflessione, specialmente nell'attuale fase in cui l'Europa mostra posizioni contrastanti sul fenomeno migratorio, mentre è necessario concordare un orientamento e prepararsi al futuro senza eludere i problemi da affrontare. Il gradualismo elvetico insegna che i passi intermedi quindi incompleti, se finalizzati a obiettivi più ampi, non devono essere considerati una resistenza al cambiamento, bensì una strategia per renderlo possibile e garantirne la durata nel tempo. Gli svizzeri trovarono a lungo difficile accettare una presenza stabile (e, a dire il vero, anche quella temporanea) degli italiani. Pur venendo da un Paese confinante, essi erano considerati così diversi da essere equiparati a una minaccia alla loro identità e alle loro abitudini: perciò furono guardati con diffidenza e spesso anche disprezzati ed emarginati.
Chi ha vissuto questa esperienza direttamente o tramite il racconto dei genitori, talvolta preferisce dimenticare questo triste passato, mentre altre volte, pur senza serbare rancore agli svizzeri essendo ormai spesso loro concittadini, ritengono che il passato debba essere ricordato nella sua crudezza, perché la memoria può garantire il conseguimento di fondamentali effetti positivi: aiuta ad apprezzare il singolo migrante come principale protagonista del fenomeno migratorio; consente di fare passi in avanti sul piano umano nonostante l'impatto dei fattori strutturali che influiscono sulle migrazioni; prepara al futuro che sarà sempre più interculturale, quindi meno compatibile con l'introversione degli orientamenti nazionalistici e individualistici; censura la superficialità di quegli italiani che, senza titubanze nel giudicare la Svizzera, dimenticano che lo stesso comportamento segregante e discriminatorio fu riservato ai meridionali che si recarono a lavorare nel nord Italia, non preoccupandosi affatto della loro integrazione nel tessuto sociale e limitandosi a utilizzarli solo come forza lavoro.
Nel periodo successivo alla Seconda guerra mondiale in tutta Europa fu tracciata una linea di demarcazione tra la gente del posto e i nuovi arrivati, tra i cittadini e gli stranieri, tra le persone simili e quelle portatrici di differenze, secondo quei complessi processi di psicologia sociale che Georg Simmel seppe analizzare con straordinaria profondità all'inizio del XX secolo, prima dello scoppio del conflitto mondiale. Seppure tardivamente, la Svizzera è riuscita a correggere questa impostazione "differenziale" tra autoctoni e cittadini stranieri, avviando il processo d'integrazione. Lo scrittore Max Frisch seppe rilevare per tempo (1° settembre 1966) tale discrasia quando, tenendo una conferenza alla presenza dei capi della polizia degli stranieri pronunciò la celebre frase: «Volevamo braccia, sono venuti uomini» [32].

Legando la riflessione sui fatti riguardanti la Svizzera con quelli relativi all'Italia, si può ragionevolmente ritenere che mentre la Confederazione elvetica, partendo da una posizione restrittiva, è riuscita a maturare una posizione più aperta, al contrario in Italia si è passati da un diffuso solidarismo con l'immigrazione nel corso della "prima Repubblica", alla scarsa disponibilità attuale nei confronti degli immigrati e dei richiedenti asilo, sia a livello politico sia a livello popolare [33].
Il percorso d'integrazione, in Svizzera, è ancora recente, perciò non è possibile valutare se il dignitoso inserimento, che attualmente contraddistingue gli italiani equivalga già al raggiungimento dei livelli di qualità nei vari comparti della società e del mondo del lavoro e di quello politico, come avvenuto in altri Paesi. Lo "sdoganamento" (il termine cui è ricorso Ricciardi) dei movimenti nazionalistici e xenofobi, avvenuto prima ancora che questi si diffondessero in tutta Europa, potrebbe, ad esempio, costituire un potenziale rigurgito di natura restrittiva, come evidenziato dal referendum del 2014 sul quale in precedenza si è riferito.
Superato il limite del 10% proposto nel referendum, si è mostrato per decenni che la prosperità della Svizzera non è affatto pregiudicata da una elevata quota di popolazione di origine straniera, senza doverla sottoporre a rotazione. Tuttavia, con il referendum del 2014 si è ritornati su quell'impostazione che poteva ritenersi consolidata a distanza di decenni, e che non è suscettibile di modifiche *tranchant*: se si vogliono i benefici dell'immigrazione bisogna accettare anche la presenza dei soggetti che vi sono implicati. L'attuale situazione di stallo è più legata agli accordi con l'Unione Europea, ed è vissuta spesso dalla popolazione svizzera come un'ingiusta pressione ad adottare normative contro il volere popolare espresso direttamente tramite il referendum.
Per queste ragioni, dopo aver constatato il notevole cammino percorso dalla collettività italiana, da quella svizzera e dalla classe politica di quel Paese, una riserva di prudenza induce a concludere che le prospettive d'incontro tra la popolazione autoctona e quella straniera hanno bisogno di essere rafforzate, e che non basta constatare che siano numerosi gli italiani che hanno ottenuto la cittadinanza svizzera o ottenuto il diritto a una residenza stabile. I malumori popolari, evidenziati dalle consultazioni dirette, indicano che le prospettive di convivenza interculturale vanno rafforzate. Il caso svizzero è importante, quindi, non solo con riguardo al passato ma, ancor di più in relazione a quanto potrà avvenire nel futuro. Agli autori di questo saggio è sembrato doveroso completarlo con le riflessioni di Michele Schiavone, a lungo dirigente politico, che alla sua esperienza di emigrato in Svizzera unisce l'importante funzione di rappresentanza come segretario del Consiglio Generale degli Italiani presso il Ministero degli Affari Esteri.

Appendice
di *Michele Schiavone*

Il quadro s'insieme, curato da Franco Pittau del Centro Studi IDOS, insieme ad Alessia Montuori e Giuseppe Bea, ci regala un mosaico completo della presenza italiana nella Confederazione elvetica a partire dall'Unità d'Italia fino ai nostri giorni percorrendo un cammino a ritroso, che mette in evidenza i passaggi storici più significativi sui quali si è costruito e consolidato un fecondo rapporto di vicinato geografico, nel quale si ritrovano tutti gli aspetti caratterizzanti il ruolo dei nostri connazionali nei due Paesi, diventati punti di riferimento e di peso nella geografia politica, economica, sociale e culturale dell'Occidente.
Con gli occhi rivolti all'attualità, è facile dedurre come in questo lungo periodo storico l'Italia e la Svizzera si siano spogliate delle vesti migratorie, ed entrambi i Paesi sono diventati territori di accoglienza capaci di modellare le loro strutture sociali e culturali grazie all'apporto dei nuovi cittadini. La Svizzera non è più la terra descritta da Friederich Dürrenmatt, del quale quest'anno ricade il centenario della nascita, nei suoi racconti bucolici delle vallate dell'Emmental, né quella dello scandalo delle schedature, paragonata a una «prigione esistenziale popolata da carcerieri e prigionieri volontari», comportamenti che per lungo tempo hanno influito anche sulle libertà individuali dei nostri connazionali.

Oggi possiamo affermare, che se quella Svizzera è rimasta solo un triste ricordo sbiadito, archiviato e consegnato ai ricordi di sofferenze intrise di pregiudizi, di forme di sopraffazioni e di coercizioni, che costrinsero numerose nostre famiglie a tener nascosti migliaia di bambini a rischio di espulsione e allo *screening* sanitario obbligatorio alle frontiere per poter entrate in questo Paese, lo dobbiamo in parte al lavoro delle nostre associazioni, dei nostri riferimenti politici, di donne e uomini, che in condizioni proibitive hanno contribuito ad abbattere le frontiere geografiche e quelle del pensiero imperante del sospetto e della diversità per contribuire negli anni all'emancipazione civile, sociale, culturale e politica della Svizzera.
Nei decenni '70/'80 del secolo scorso, il periodo nel quale si sono celebrati diversi referendum (tra i quali quello più significativo mirava a costituzionalizzare la presenza degli stranieri al 10% della popolazione), è emerso lo scandalo delle schedature politiche. In questo Paese la presenza italiana nell'immaginario collettivo era rappresentativa di una immigrazione mal tollerata e sotto gli aspetti sociologici si dimostrò antesignana, in tutto e per tutto, dei canoni presenti nella teorizzazione nazionalistica e populista dei primatisti.
In quegli anni in Svizzera era presente una rete diffusa e organizzata di decine di migliaia di militanti politici del Partito Comunista e Socialista e della Democrazia cristiana, impegnati nei sindacati e nei movimenti delle Colonie Libere, delle ACLI e dei Circoli Culturali Realtà Nuova, tuttora presenti in ogni cantone. Era quello un periodo di grande fermento politico in tutto il continente e in Svizzera i nostri connazionali erano impegnati per l'affermazione degli elementari diritti civili. Era l'epopea dei treni rossi che ritornavano in Italia puntualmente per ogni elezione amministrativa, regionale e legislativa, inseguendo gli slogan dei grandi riferimenti politici nazionali «Torna per votare, torna per cambiare». In quel substrato sociale si era creato e perfezionato un mondo parallelo, nel quale trovavano spazio e agivano insegnanti, missionari, assistenti sociali, patronati, partiti politici, associazioni e centinaia di migliaia di connazionali, che con il loro agire hanno forgiato il senso della libertà diffusa e della felicità, contribuendo all'emancipazione e alla modernizzazione di questo Paese. Senza quelle tante storie la Svizzera sarebbe stata diversa, un'altra cosa rispetto al Paese che si è evoluto diversificando la sua vocazione finanziaria e di nazione neutrale per divenire una società accogliente e aperta al mondo.
Quelle esperienze hanno caratterizzato il ruolo pionieristico degli italiani in Svizzera nella costruzione della rappresentanza degli italiani all'estero, concretizzatasi nella conferenza dell'emigrazione italiana nel mondo del 1975 e in quella mondiale dell'emigrazione italiana del 2000, dalle quali hanno preso forma i Co.Em.IT., diventati successivamente Co.Mit.Es., il CGIE; inoltre, a partire dal 2006 si è concretizzata la presenza di 18 parlamentari nelle due Camere di Montecitorio e di Palazzo Madama, nelle quali nei primi tre mandati ci hanno rappresentato Gianni Farina, Franco Narducci, Antonio Razzi e Claudio Micheloni. L'apporto dei tre parlamentari eletti nel Partito democratico, nel sostanziare le questioni legate al mondo degli italiani all'estero in occasione dei provvedimenti parlamentari, è stato di alto profilo e il lascito del loro lavoro, costituisce la base sulla quale continuare a costruire l'integrazione degli oramai quasi 6 milioni di connazionali residenti all'estero nel tessuto nazionale e nell'internazionalizzazione del nostro Paese.
Gli stessi protagonisti, impegnati sulla scena svizzera a tener vivi i rapporti con il nostro Paese, si sono spesi per far progredire l'integrazione di tutti gli stranieri nella Confederazione elvetica, facilitando la costituzione di strumenti e di organismi di rappresentanza a livello federale. Da qui muove la costituzione della Commissione federale degli stranieri di emanazione del Consiglio federale degli stranieri, nell'ottobre del 2000, alla cui vicepresidente fu chiamata Anna Rüdeberg-Pompei. Nello stesso anno, sempre su iniziativa delle organizzazioni italiane, fu istituito il Forum per gli stranieri, diventato anch'esso organismo consultivo del governo, e alla sua presidenza si insediò Guglielmo Grossi coadiuvato da Vania Alleva, Guglielmo Bozzolini, Grazia Tredanari, Sulla scia di questo spirito pionieristico nel 2012 è stato istituito il Forum per l'italianità per la promozione e diffusione della lingua e della cultura italiane. Questi organismi si aggiungono al gruppo d'amicizia interparlamentare Italia-Svizzera, che più volte all'anno è convocato per aggiornare argomenti relativi agli accordi bilaterali.

Sono questi gli ambiti nei quali per decenni hanno lavorato e si sono distinte figure straordinarie quali Angelo Tinari, Salvatore Loiarro, Carlo Matriciani e Gianfranco Bresadola, Dino Nardi, assieme alle figure iconiche di Leonardo Zanier e Luigi Zanolli e dei tre parlamentari citati, dando vita a iniziative editoriali e giornalistiche, a programmi televisivi e radiofonici, quali "Radio l'Ora italiana" di Zurigo, e la prima televisione privata svizzera "Tele Diessenhofen", nella quale io stesso ho condotto un intero programma in lingua italiana.
Una annotazione diversa e felice meritano i Comitati degli Italiani all'Estero e i Consiglieri del Consiglio Generale degli Italiani all'Estero, le cui prerogative li vedono protagonisti in un ruolo di interdizione e di ponte per curare gli interessi delle nostre Comunità nei rapporti con le autorità locali dei ventisei cantoni e con la rappresentanza diplomatica italiana dei cinque presidi consolari. Il loro operato e la loro presenza si sono rilevati essenziali e sussidiari ai servizi di prossimità offerti dalle istituzioni di riferimento: in una prospettiva di riforma del loro ruolo, essi vanno sostenuti e rafforzati nelle loro prerogative perché, nell'esercizio delle loro funzioni, spesso sono confrontati con sindaci, parlamentari, imprenditori, assistenti sociali, docenti, avvocati, come anche con i missionari, con il mondo associativo e con le forze di polizia.
Se, con il tempo, in Svizzera sono mutati gli atteggiamenti verso le minoranze linguistiche, culturali e etniche, lo si deve anche, e in particolare misura, ai nostri connazionali. Oggi nel Parlamento nazionale svizzero, nei parlamenti cantonali, nelle amministrazioni comunali siedono molti rappresentanti italo-svizzeri, figli di una storia emigratoria qualificante e di una cultura millenaria: lo stesso dicasi per tanti di loro chiamati a dirigere la rete delle università, dei policlinici, delle conferenze cantonali dei magistrati, dell'istruzione, come anche di impresari e di dirigenti di multinazionali, di grande e medie aziende private.
Gli italiani in Svizzera censiti dall'Ambasciata italiana a Berna alla fine del mese di agosto di quest'anno sono 660 mila. Gli svizzeri all'estero sono oltre 700 mila e di questi oltre 60 mila vivono in Italia. Molti italiani in Svizzera hanno la doppia cittadinanza. Le trasformazioni avvenute con il tempo in quella Svizzera, che il sociologo Jean Ziegler ha spesso criticato per la sua Absonderheit ("peculiarità") o differenza, sono evidenti nelle diverse aree geografiche del Paese. Si è portati a auspicare un ulteriore progresso della Svizzera, intriso di una sostanziale caratterizzazione culturale e sociale di italianità, grazie anche alle decine di migliaia di connazionali della nuova mobilità, che continuano a trasferirsi in Svizzera con una media di 10 mila all'anno.
A differenza del passato e dell'emigrazione di massa, che spinse molti nostri connazionali a trasferirsi in questo Paese per ragioni di lavoro, la maggioranza dei nuovi trasferimenti avvenuti negli ultimi dieci anni, è costituita da figure qualificate, professionali e accademiche, ma anche di artigiani e di operai specializzati, che concorreranno ad arricchire di sapere e conoscenza, di opere qualificanti quest'isola felice, aperta al mondo, nella quale non solo la lingua italiana ma anche parte della nostra storia sarà chiamata a modellare il futuro della Svizzera, che vorremmo parte della realtà politica dell'Europa comunitaria, nella quale la sua storia potrà integrarsi senza perdere le proprie caratteristiche.

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

Note

[1] Rinaudo S., *Il cammino della speranza*. *L'emigrazione clandestina degli italiani nel secondo dopoguerra*, Einaudi, Torino, 2009

[2] Cfr. sulla rivista *Dialoghi Mediterranei* gli articoli di Franco Pittau, con la collaborazione di altri ricercatori e operatori, di analisi dei percorsi di integrazione delle collettività italiane nei seguenti Paesi: Stati Uniti n. 41/2020, Francia, n.47/2021, Regno Unito n. 49/2021, Brasile n. 48/2021, Argentina n. 51/2021.

[3] https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/IX/706_624_706/it

[4] Scuola Ticinese, "San Gottardo. Cento anni: 1882-1982",

https://m4.ti.ch/fileadmin/DECS/DS/Rivista_scuola_ticinese/ST_n.98/ST_98_completo.pdf; https://www.areaonline.ch/La-rivolta-dei-regnicoli-fra-le-polveri-del-Gottardo-cb293300

[5] Cfr. Pittau F., *Emigrazione e colonizzazione italiana in Africa,* in "Dialoghi Mediterranei", n. 37, maggio 2019

[6] Da notare che il fratello Oronzo Reale fu più volte ministro nel dopoguerra. Cfr. https://www.findmittel.ch/archive/archNeu/Ar40.html?tab=aktenserien

[7] Su questa figura di ambasciatore, che tenne le porte sempre aperte agli emigrati e seppe promuovere un apprezzabile livello di tutela in una fase quanto mai complessa, cfr. Castro S., *Egidio Reale tra Italia, Svizzera e Europa*, Franco Angeli, Milano, 2012

[8] Cerutti M., *«Les Italiens à Genève à l'époque du fascisme et de la Société des Nations»*, in Genève et l'Italie, 1994: 101-116; cfr una breve sintesi del saggio redatto dallo stesso autore con il titolo *Antifascisti e fascisti in Svizzera*,
http://www.storiaxxisecolo.it/antifascismo/antifascismo13a.html

[9] Palma P., *Una bomba per il duce: La centrale antifascista di Pacciardi a Lugano (1927-1933)*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2003

[10]https://www.varesenews.it/2020/07/giovanni-bassanesi-volo-antifascista-lodrino-milano-2/944680/

[11] Broggin R., *Terra d'asilo. I rifugiati italiani in Svizzera 1943–1945,* Il Mulino, Bologna, 1993: 19

[12] Nel 2020, a 120 anni dalla sua nascita, Zurigo ha commemorato lo speciale rapporto avuto con la città da questo scrittore e uomo politico: https://www.progetto-radici.it/2020/12/04/zurigo-per-silone-2020-a-120-anni-dalla-nascita/

[13] Cfr. Barcella P., *I frontalieri in Europa. Un quadro storico*, Biblion, Milano 2019

[14] "L'accordo del 1948 e le Convenzioni sulla sicurezza sociale del 1949, 1951 e 1962", https://www.larivista.ch/laccordo-del-1948-e-le-convenzioni-sulla-sicurezza-sociale-del-1949-1951-e-1962/

[15] L'analisi della loro composizione (quella delle studentesse) mostra la rappresentazione che avevano dell'Italia e della Svizzera: *Schooling in Switzerland: Young Emigrants in the Seventies*, in *Studi Emigrazione*, LIV, n. 205, 2017. Cfr. anche Barcella P., *Migranti in classe. Gli Italiani in Svizzera tra scuola e formazione professionale*, Ombre corte, Verona, 2014

[16] Cfr. Ricciardi T., *I figli degli stagionali: bambini clandestini*, in S. Castro S., Colucci M., a cura di, *L'immigrazione italiana in Svizzera dopo la seconda guerra mondiale*, in "Studi Emigrazione", a. XLVII, n. 180, ottobre-dicembre 2010: 872-876

[17] Quando si svolse il referendum, le donne in Svizzera non avevano ancora raggiunto l'obiettivo del diritto di voto, si tratta quindi esclusivamente di elettori maschi

[18] Cfr. una presentazione di questo istituto giuridico in Idos, Istituto di Studi Politici, Pio V, a cura di Coccia B. e Pittau F., *La dimensione sociale dell'Europa dal Trattato di Roma ad oggi,* Edizioni Idos, Roma, 2017, in particolare: 50-58

[19] Cfr., ad esempio, Pittau F., *Il fenomeno del frontalierato. Condizioni economico-statistiche- e socio-giuridiche,* in Affari Sociali Internazionali, n, 4, 1992: 97 e ss.

[20] Il testo è pubblicato in

https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/LSU/?uri=CELEX%3A22002A0430%2801%29

[21] Sulle grandi aperture in ambito migratorio del diritto comunitario segnaliamo: Idos, Istituto di studi politici "S. Pio V", a cura di Coccia B., e Pittau F., *La dimensione sociale europea. Dal Trattato di Roma ad oggi,* Edizioni Idos, Roma, 2017

[22] Cfr. *Il fenomeno del frontalierato. Condizioni economico-statistiche- e socio-giuridiche*, in *Affari Sociali Internazionali,* n. 4, 1982: 97 e ss.

[23] Sulla complessità dei problemi applicativi cfr. https://www.swissinfo.ch/ita/tre-anni-dopo-il-9-febbraio-2014_cosa-resta-della-decisione-della-svizzera-di-porre-un-freno-all-immigrazione/42947816

[24] Cfr. http://www.mercurival.com/mercuri/index.php/2-news/931-150-anni-d-immigrazione-italiana-in-svizzera-sesta-parte

[25] Lüthi C., *La rivolta del Käfigturm*, in: *Dizionario storico della Svizzera (DSS)*, versione del 26.11.2014, https://hls-dhs-dss.ch/it/articles/017247/2014-11-26/

[26] Hess S., *Tumulti antiitaliani*, in: *Dizionario storico della Svizzera (DSS)*, versione del 09.03.2015: https://hls-dhs-dss.ch/it/articles/016531/2015-03-09/, consultato il 29.09.2021

[27] Dubois R*., Les Ritals en terre romand*e, Ed. L'Aire, 2007; Gian Antonio Stella, nel volume *L'orda. Quando gli albanesi eravamo noi*, Rizzoli, Milano, 2001, ha documentato come gli atti di razzismo e di xenofobia contro gli italiani fossero diffusi anche in altri Paesi

[28] Barcella P., *Emigrati italiani e missioni cattoliche in Svizzera*, Fondazione Migrantes, Roma, 2007; *Emigrati italiani e missioni cattoliche in Svizzera (1945-1975)*, Libreria universitaria, CIG

[29] Cfr. Barcella P., Furneri V., *Una vita migrante. Leonardo Zanier, sindacalista e poeta (1935-2017)*, Carocci, Roma 2020

[30] Sull'organizzazione attuale cfr.https://www.ultimavoce.it/le-colonie-libere-italiane-in-svizzera-quegli-ideali-antifascisti-che-ci-unirono/

[31] Sulla nuova emigrazione cfr. due recenti pubblicazioni del Centro studi e ricerche Idos e dell'Istituto di studi politici "S. Pio V": Coccia B. e Pittau F. (a cura di), *Le migrazioni qualificate in Italia: ricerche, statistiche, prospettive,* Edizioni Idos, Roma, giugno 2016: 208; Coccia, Ricci, *Europa dei talenti. Migranti qualificati dentro e fuori Europa,* Edizioni Idos, Roma, 2019: 35-45 (in italiano e in inglese).

[32] Venturi F., *Nudi col passaporto. La verità sull'emigrazione italiana in Svizzera*, Pan, Milano, 1969

[33] Pittau F., *Politiche dell'dell'immigrazione: l'eredità della prima Repubblica*, in *"Dialoghi Mediterranei",* n. 46, novembre 2020

Riferimenti bibliografici

Arlettaz G., Arlettaz S., *La Suisse et les étrangers*, Lausanne, Antipodes, Lausanne, 2004.

Badino A., Inaudi S., *Migrazioni femminili attraverso le Alpi,* Milano, FrancoAngeli, Milano, 2013

Barcella P*., Per cercare lavoro. Donne e uomini dell'emigrazione italiana in Svizzera*, Donzelli, Roma, 2018

Cerutti M., *Un secolo di emigrazione italiana in Svizzera (1870-1970), attraverso le fonti dell'Archivio federale,* "Studien und Quellen/Études et spirces/Studi e fonti", 20, 199

Castro S., Colucci M., a cura di, *L'immigrazione italiana in Svizzera dopo la seconda guerra mondiale*, in *Studi Emigrazione*, a. XLVII, n. 180, ott-dic 2010
Colucci M., *Lavoro in movimento. L'emigrazione italiana in Europa 1945-57*, Donzelli, Roma, 2008
Favero L. e Tassello G., *Cent'anni di emigrazione italiana (1876-1976),* Cser, Roma, 1978
Halter E., a cura di, *Gli italiani in Svizzera. Un secolo di emigrazione*, Edizioni Casagrande, Bellinzona, 2004
Idos, a cura di Pittau F., *Gli italiani all'estero: collettività e mobilità,* Edizioni Idos, *Affari Sociali Internazionali,* n. q-4/2020, Roma, 2020
Lopreno D., *L'emigrazione italiana in Svizzera nel XXI secolo*, Génève, Syndicat des Services, Publics, https://edizionicafoscari.unive.it/media/pdf/books/978-88-6969-017-4/978-88-6969-017-4-ch-07.pdf
Mahnig H., *Histoire de la politique de migration d'asile et d'intégration en Suisse depuis 194*8, Seismo, Zurigo, 2005
Moraschinelli L., *L'albero che piange. Testimonianze di emigrazione in Svizzera* (1953-1976), Bonazzi, Sondrio, 1994
Piguet E., *L'immigrazione in Svizzera. Sessant'anni con la porta semiaperta*, Casagrande, Bellinzona, 2009
Ricciardi T., *La Svizzera vuole braccia ma arrivarono uomini*, in Fondazione Migrantes, Rapporto italiani nel mondo 2011, Edizioni Idos, Roma, 2011: 291
Strangio D., *L'emigrazione italiana "assistita" nel secondo dopoguerra,* file:///C:/Users/franco/Downloads/894-1784-1-SM%20(5).pdf

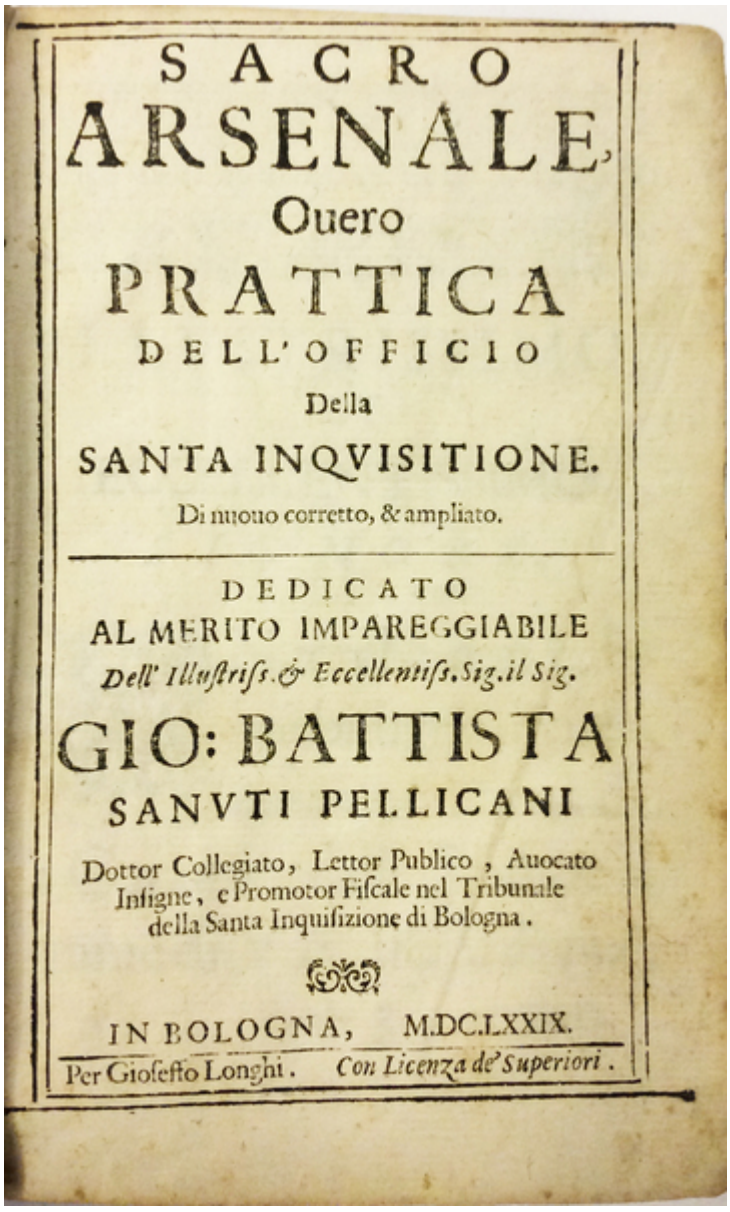
---

Giuseppe Bea ha operato fino al suo pensionamento presso la Confederazione Nazionale Artigianato e piccole Medie Imprese, sia a livello locale, come Segretario provinciale Roma, sia a livello nazionale, essendo stato responsabile per CNA World (il programma rivolto agli imprenditori immigrati), dell'area internazionale e delle Relazioni istituzionali e della Comunicazione. Per la Confederazione ha partecipato a vari organismi ministeriali di consultazioni ed è stato anche membro della Camera di Commercio italiana di Nizza. Laureato in sociologia, si è adoperato a livello formativo e anche di ricerca. È stato anche tra i fondatori dell'Osservatorio Nazionale Imprese. È docente di economia delle imprese immigrate nei master specifici presso l'Università degli studi di Tor Vergata e la Link campus University. Nel 2013 ha ottenuto la onorificenza di Cavaliere della Repubblica Italiana.
Alessia Montuori è dottore di ricerca in Teoria e Ricerca sociale. Dal 1990 si occupa di migrazioni e asilo politico a livello di studio e ricerca e nell'impegno sociale. Ha presieduto per circa dieci anni l'associazione "Senza confine", attiva nel campo dell'immigrazione in Italia, e il premio per tesi di laurea intitolato a Dino Frisullo. Nel 2014 è emigrata in Svizzera, dove dopo essersi occupata di richiedenti asilo e minori stranieri non accompagnati lavora attualmente con persone affette da disturbi dello spettro autistico.
Franco Pittau, dottore in filosofia, è studioso del fenomeno migratorio fin dagli anni '70, quando è stato anche impegnato sul campo in Belgio e in Germania. Ideatore del Dossier Statistico Immigrazione (il primo annuario del genere realizzato in Italia). Già responsabile del Centro studi e ricerche IDOS (Immigrazione Dossier Statistico), continua la sua collaborazione come presidente onorario. È membro del Comitato

organizzatore del Master in Economia Diritto Intercultura presso l'università di Roma Tor Vergata e scrive su riviste specializzate su emigrazione e immigrazione.

Michele Schiavone, pugliese, dopo la scuola dell'obbligo è emigrato in Svizzera, dove ha conseguendo il diploma di traduttore e interprete. Negli impegni lavorativi ha esercitato funzioni attinenti alla sua qualifica professionale e, inoltre, come giornalista pubblicista è intervenuto sulla stampa di San Gallo per curare la pagina italiana. Dal 2000 al 2015 ha rappresentato la comunità italiana presso il Consolato di San Gallo Dal 2001 è segretario del Partito Democratico in Svizzera e dal 2016 è segretario generale del Consiglio generale degli italiani all'estero.

I rinnegati e la leggenda rosa dell'Inquisizione romana


SACRO
ARSENALE,
Ouero
PRATTICA
DELL'OFFICIO
Della
SANTA INQVISITIONE.
Di nuouo corretto, & ampliato.
DEDICATO
AL MERITO IMPAREGGIABILE
Dell' Illuſtriſs. & Eccellentiſs. Sig. il Sig.
GIO: BATTISTA
SANVTI PELLICANI
Dottor Collegiato, Lettor Publico, Auocato Inſigne, e Promotor Fiſcale nel Tribunale della Santa Inquiſizione di Bologna.
IN BOLOGNA, M.DC.LXXIX.
Per Gioſeffo Longhi. *Con Licenza de' Superiori.*

di *Kais Ben Salah*

Il fenomeno dell'apostasia in età moderna coinvolse un notevole numero d'italiani, che tra il XVI e il XVIII secolo raggiunse qualche migliaio di persone. Come abbiamo scritto in un precedente lavoro [1], queste persone venivano inserite nella società musulmana con piena parità con gli altri musulmani e, a volte, potevano perfino superarli nel conseguire ricchezze e occupare posti di rilievo nel governo. Molti di loro però, o per nostalgia o per altre ragioni, cercarono di ritornare in Italia, abiurando una seconda volta la fede professata. Si parlerà in questo lavoro del destino riservato a queste persone, quello del ritorno in Italia e quindi, della loro riconciliazione con la Chiesa.

La Chiesa e il problema dell'apostasia

Il problema dell'apostasia degli italiani non viene affrontato seriamente sin dall'inizio dalle autorità ecclesiastiche e dalla Chiesa romana specialmente, perché all'inizio gli apostati erano paragonati agli eretici. «Fino all'istituzione nel 1542 dell'Inquisizione romana non ci sono pervenute informazioni

precise sul comportamento dei vescovi di fronte ai casi di riconciliazione dei rinnegati, che pure si verificarono, anche il nuovo tribunale si accinse ad affrontare questo problema solo una ventina di anni dopo. Il primo apostata all'Islam, infatti, compare in un tribunale inquisitoriale italiano solo nel 1562» [2].
All'epoca, l'Islam come religione fu poco considerata dagli inquisitori ed era vista come una religione diversa che però non faceva paura, nel senso che non metteva in crisi l'esistenza del Cristianesimo. Essi spiegarono, infatti, la conversione come un episodio di passaggio nella vita delle persone che si sono trovate in difficoltà e che in un certo momento, per sopravvivere o per altre ragioni, scelsero di convertirsi all'Islam considerato come "la sola via d'uscita", oppure si trattava di persone ignoranti che non capivano nulla della religione.
Tra la fine del '500 e l'inizio del '600, il ritorno dei convertiti non era ben organizzato, e non era chiaro tra gli uomini di chiesa, chi aveva il compito di riconciliarli, oltre ai vescovi della sede romana che avocavano a se stessi la soluzione di tutti i casi. Coll'aumento del loro numero, si pose il problema del loro trasferimento a Roma e dell'onere finanziario legato al viaggio, per cui nel XVII secolo i tribunali inquisitoriali cittadini furono costretti a risolvere ad avocare a sé la soluzione dei casi [3].
Lo schema inquisitoriale adottato da parte dai religiosi fu uguale in tutte le parti d'Italia: all'inizio dell'interrogatorio, l'imputato veniva inquisito sulle circostanze della sua apostasia, poi si cominciava a chiedergli se si è astenuto dal mangiare carne di maiale e dal bere vino secondo la legge musulmana, e soprattutto se il rinnegato aveva capito il senso delle parole della "Sciahada", se è andato alla moschea, se ha pregato col cuore, se è andato nei bagni e per quale motivo (se solo per lavarsi il corpo, oppure per purificarsi). Volendo indagare di più sul grado di adesione degli apostati, gli inquisitori gli chiedevano anche se avevano praticato il digiuno del Ramadan e se avevano preso più mogli [4].
La volontà da parte dei religiosi di far ritornare in Italia il maggior numero di apostati, spinse l'Inquisizione a punirli con "mano leggera". In tutta la documentazione disponibile sull'Inquisizione romana solo due rinnegati sono condannati a morte e solo pochi processi si sono conclusi con pesanti condanne [5]. E per raccogliere un numero sempre più crescente di cristiani, la Chiesa distinse tra due tipi di apostasia, ammettendo una differenza tra chi ha creduto col cuore e chi si è convertito per finta, sapendo comunque che i rinnegati davanti ai tribunali inquisitoriali avrebbero detto che la loro era una conversione parziale, perché erano convinti che la vera e profonda fede fosse quella cristiana e solo superficialmente e in apparenza si erano dichiarati musulmani. Elisio Masini, autore di uno tra i più importanti libri inquisitoriali, *Sacro arsenale*, conferma, nel 1625, questa idea, scrivendo che «quasi tutti i rinnegati affermano d'aver fatto ciò solo estrinsecamente, ed haver intrinsecamente ritenuta la cattolica credenza» [6]. Essi, quindi, non negarono il fatto intenzionale e la loro propria scelta di convertirsi all'Islam, ma insistettero sulla loro adesione limitata, cioè esteriore, e sul fatto esteriore del cuore che rimaneva intimamente cristiano.
C'era sempre negli interrogatori la domanda: «se in detto tempo abbia praticato li riti maomettani o esteriormente o interiormente?» Infatti, la testimonianza di non aver mangiato carne tutti i giorni poteva costituire una prova sufficiente e credibile per i giudici della sincerità della persona e della sua parziale conversione, mentre non si dava importanza a temi teologicamente discutibili tra le due religioni, come la Trinità, l'origine divina di Cristo, e neanche di pratiche musulmane come la poligamia. Forse tra le domande che venivano poste nell'interrogatorio, quella che poteva essere più pericolosa era: se sia stato in corsa contro cristiani o in guerra contro medesimi, e li abbia ammazzati. Questa domanda, infatti, poteva condurre l'inquisito al rogo se veniva confermata, ma anche questa colpa poteva, a volte, essere condonata [7].
Lo sdoppiamento tra interno ed esterno è presente in molte testimonianze di vari rinnegati: il ligure Giovan Battista Barbottino di Porto Venere, ad esempio, che fu un membro di un'intera famiglia rinnegata, conferma d'aver avuto un comportamento a casa diverso a quello di fuori, e che non ha mai pregato nelle moschee con l'anima, ma andava solo col corpo. Questo comportamento, infatti, mette in rilievo una opposizione tra i gesti e il cuore e anche tra la bocca e il cuore. C'è anche la testimonianza dei due rinnegati, Giovanni Maria Trena e Pandolfo Lombardo, che confermarono ai

giudici dell'Inquisizione di aver mangiato carne nei giorni proibiti, solo in presenza dei musulmani, e di esserne astenuti in privato [8]. Il fenomeno fu, in effetti, simile alla "Taqiya" dei musulmani che identifica un comportamento di dissimulazione religiosa lecito nei casi estremi, come il pericolo di morte.
A guardar bene, l'esperienza dei rinnegati può dunque definirsi come una sorta d'esperienza nicodemita [9] Secondo questa tradizione, il cuore dell'uomo è un luogo impenetrabile che dispone di tutte le verità riguardanti la personalità individuale. E così la volontà che sprofonda all'interno e che si nasconde dietro il corpo è considerata dagli inquisitori come "la sincerità superiore", mentre i comportamenti esteriori sono stimati come una sorta di mimetizzazione culturale senza alcun valore religioso.
Questo fenomeno fu considerato da alcuni religiosi italiani come Francesco Pucci nel suo libro «*Forma d'una republica catholica*, come una forma d'organizzazione clandestina, una possibilità di esserci malgrado l'ostilità esterna» [10]. Invece altri religiosi europei come Calvino ne furono grandi oppositori, tant'è che, nel 1544 «si scaglia in un libello contro coloro che identificavano libertà cristiana ad arbitrio individuale cioè i nicodimiti, i pusillanimi, ancora peggio, i libertini, un'altra razza di simulatori che nasconde sotto le apparenze di pietà la mostruosità dell'irreligione» [11]. Lutero invece, nel 1519, sostenne che un Cristiano non è sottoposto alle leggi cerimoniali come gli Ebrei e quindi si possono adottare pratiche esteriori estranee, se ad esse viene tolto ogni significato sacrale «non siamo salvati per le opere ma per la fede» [12]; ma nel 1524 lo stesso riformatore davanti alla diffusione inattesa della sua posizione, condannò severamente tutte le forme di sdoppiamento e di simulazione religiosa. Alla fine questo fenomeno di dissimulazione religiosa venne accettato e tollerato sia dai cattolici sia dai protestanti.
Quest'atteggiamento della Chiesa contribuì a trasformare «la leggenda nera dell'Inquisizione in una assurda leggenda rosa» [13], dove i rinnegati si trovarono di fronte ad un nuovo aspetto del tutto diverso da quello conosciuto sulla severità degli inquisitori. Quest'ultimi sembravano infatti voler aiutare l'imputato e non perseguitarlo. Si nota che gli inquisitori volevano sminuire il problema delle conversioni, ignorando la somiglianza esistente tra alcuni princìpi musulmani e alcune eresie cristiane; la volontà di «ridurre la gravità dottrinale» ebbe pertanto lo scopo di incoraggiare quelli che avevano la voglia di riconciliarsi e assicurarli con delle leggere pene spirituali.

Le norme penitenziali

Secondo gli intellettuali cristiani, questo schema d'interiorità della credenza da un lato e di apparenza dei gesti dall'altro, permette ai rinnegati la garanzia di una permanente appartenenza cristiana. La caduta della categoria della contaminazione materiale e la dissimulazione che ne consegue liberano il Cristiano dai legami comunitari e lo candidano alla scoperta del mondo. Ma forse il punto più contradditorio di questa teoria di dissimulazione fu quello della mancanza di segni materiali nella definizione di alterità, che avrebbero dovuto stabilire dei confini concreti che un Cristiano non dovrebbe superare per non rinunciare alla sua appartenenza cristiana; per questo, la Chiesa accettò anche il rientro di persone il cui caso era ambiguo e sui quali c'erano dei dubbi riguardanti soprattutto la loro reale adesione alla fede musulmana (col cuore) e di conseguenza, la negazione di quella cristiana. Ecco uno tra tanti esempi: Giovanni Parasceni fu un rinnegato che faceva il mestiere di mediatore nelle operazioni di riscatto. Egli, infatti, nonostante la sua dichiarazione di non aver aderito col cuore alla setta maomettana e di non aver mai lasciato la Santa fede, non fu creduto dai giudici dell'Inquisizione di Roma e di conseguenza fu accusato di apostasia e di essere stato in un certo tempo un vero musulmano; ma dal momento in cui era volontariamente rientrato in Italia per essere riaccolto di nuovo in seno della Chiesa, gli veniva imposta come penitenza:
«che per spatio di cinque anni ogni giorno dichi una volta il Padre Nostro l'Ave Maria et il credo, che in detto tempo una volta la settimana reciti la corona della gloriosa vergine Madre del nostro Signore Giesù Christo, che degiuni dodeci volte in tutto, che in detti cinque anni confessi li peccati tuoi ad un Idoneo sacerdote, et approbato dall'Ordinario alla Natività, et Resurretione di nostro Signore et alla santissima Pentecoste, et

assumptione della beata Vergine et nel istessi tempi ti communichi di suo conseglio et ch'una volta visiti le sette chiese privilegiate di Roma» [14].
Per quanto riguarda invece i rinnegati che si sono convertiti in età infantile, l'assoluzione fu garantita in quanto costretti a tale atto e fu una sorta di premio a quelli che fuggirono volontariamente; essi sostenerono di aver compiuto un così grave gesto solo per poter evitare le ingiustizie e i maltrattamenti da parte dei loro padroni e confermarono di aver avuto la coscienza e la consapevolezza di non tradire il cristianesimo adottando i riti musulmani. La loro simulazione fu pertanto considerata come provvisoria, in attesa del ritorno alla vera fede d'origine. A questa categoria di riconciliati bastavano solo alcuni giorni di digiuno e un po' di catechismo per fare ricordare loro i princìpi dottrinali del Cristianesimo. Invece quelli che furono catturati nel corso di una battaglia contro Cristiani e avevano assunto posti di responsabilità come gli artiglieri, i navigatori e in certi casi i capitani di navi, il giudizio era molto diverso e più severo. Essi, infatti, affermavano quasi sempre di aver simulato l'abiura della fede e accettato quelle cariche solo nella speranza che la nave cadesse un giorno in mano ai cristiani. Queste loro testimonianze venivano ascoltate con molta cautela da parte degli inquisitori e potevano essere riconciliati se negavano la loro intima intenzione di uccidere i cristiani. Tuttavia anche se venivano riaccolti nel cristianesimo essi rimanevano comunque schiavi e potevano essere liberati solo per volontà dei loro padroni cristiani [15].
La penitenza variò col tempo e da una persona all'altra. All'inizio il digiuno fu imposto ogni venerdì almeno per un anno a tutti i riconciliati, con più confessioni e comunioni possibili (almeno una volta al mese), a partire dal 1567 il digiuno venne imposto anche nelle vigilie colla recita dei sette salmi penitenziali [16]. In alcuni casi la penitenza fu di lunga durata, come nel caso di Antonino Petruccio, che per la sua confessione di aver mangiato carne tutti i giorni anche se non era in presenza dei Turchi, gli fu imposto di digiunare ogni venerdì per sei anni, recitando nello stesso tempo il rosario, di confessarsi quattro volte all'anno e infine di recitare cinque *Pater e Ave,* mentre a quelli che si sono riconciliati e sono rimasti schiavi sulle galere, fu imposto soltanto di recitare il rosario ogni giorno.
Altre strane penitenze furono adottate da altri rinnegati come Alessandro Graziano, che baciava la terra per tre volte, ogni volta in cui recitava il rosario, oppure come Ludovico Boido il quale, accanto alla penitenza impostagli dalla Chiesa, recitò il credo ogni giorno. Insomma, si può dire che la penitenza fu basata in primo luogo sul digiuno e la preghiera, ma a partire del Seicento si aggiunse la pratica del pellegrinaggio, dovendo vari rinnegati effettuarlo almeno una volta nella vita, in luoghi considerati santi come il chiostro del santuario della Madonna dell'arco a Napoli oppure alle sette chiese di Roma [17].

Conclusione

Il ritorno in Italia non sembra dunque sia stato così traumatico a causa dell'assenza di pressioni da parte degli Inquisitori, che non diedero molta importanza alle abitudini rituali nella vita di tutti i giorni concentrandosi invece sulla sincerità del pentimento. Questa tolleranza riguardante il tema dell'abiura poteva essere ottenuta con la semplice «giustificazione teorica della mensogna» che sta all'origine dello schema funzionale dei tribunali italiani (una tolleranza – si badi – che riguardava solo i rinnegati), i quali rispondendo alle solite domande poste a tutti quelli che si presentarono per la riconciliazione, «non fanno altro che ripetere un copione già noto: confessione, pentimento, perdono» [18]. Questa testimonianza di sé non era spontanea né sincera, tuttavia quest'atteggiamento della Chiesa mette in rilievo un particolare modello inquisitoriale che tende a far uscire l'imputato con pochi danni dalla sua avventura considerata pericolosa e a cancellare eventuali sensi di colpa. «Forse non è estraneo a questo atteggiamento il fatto che essa si consideri fondata su Pietro, l'apostolo che ha tradito, fin dall'inizio dimostra quindi disponibilità nei confronti di chi confessa e si pente di un tradimento» [19]. Inoltre, l'assenza di segni materiali in grado di segnare i confini che un rinnegato non dovrebbe superare, permise sia agli inquisitori che agli imputati di negare ogni vera appartenenza concreta all'Islam, così che si parlava piuttosto di una semplice adesione temporale.

Dopo le sentenze, gli inquisitori non sembrano essere stati interessati a controllare se le norme penitenziali fossero applicate seriamente o no. Sembra che l'importante per loro fosse solo l'abbandono della fede musulmana da parte di queste persone. Notiamo, infine, che il ritorno in Italia riguardava, perlopiù, i maschi, perché le donne una volta convertite erano più inclini a conservare i nuovi legami di sangue che nascevano tra loro e i loro mariti musulmani.

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

Note

[1*] I rinnegati italiani e la loro integrazione nella società nordafricana in età moderna,* in "Dialoghi Mediterranei" n. 51, settembre 2021

[2] *L. Scaraffia, Rinnegati per una storia dell'identità occidentale,* Editore Laterza, Roma-Bari, 1993:103.

[3] *Ibid.*

[4] G. Boccadamo*, Napoli e l'Islam: storie di musulmani, schiavi e rinnegati in età moderna,* D'Auria Editore, Napoli, 2010: 63.

[5] *Vedi: Lucia Rostagno, Mi faccio Turco: esperienze ed immagini dell'islam nell'Italia moderna,* Istituto per l'Oriente C.A. Nallino, Napoli, 1983.

[6] Eliseo Masini, *Sacro arsenale ouero prattica dell'officio della Santa Inquisitione*, Roma, 1730: 232.

[7] Un atteggiamento molto intelligente lo ebbe un certo Ciuffo, di origine sarda, che nel 1773, ravvedutosi dal suo peccato contro la Chiesa, chiese la grazia dal governo sardo e fece la proposta di consegnare la nave da lui comandata con i musulmani a bordo, caso mai fosse stato riaccolto in patria. Promessagli positive assicurazioni, il rinnegato mise in esecuzione il suo piano, uscì in corsa con il suo legno, arrivando al mare sardo presso Teulada, fu inseguito da alcuni legni siciliani e senza nessun tentativo di difesa, il Sardo ordinò di arenare la galeotta, i teuladini giunsero rapidamente sulla spiaggia per catturarli, egli avrebbe voluto arrendersi, ma temette la reazione dell'equipaggio, che se avesse intuito la vera intenzione del Raïs l'avrebbe sicuramente ucciso; la battaglia fu presto finita e i Musulmani si lasciarono prendere, il Sardo venne riparato in convento per proteggerlo dal popolo in quanto corseggiò contro i Cristiani. Più tardi, dopo la sua abiura dell'Islam, il governo gli diede il comando di una galeotta con la quale il Ciuffo ristabilì "il suo onore" operando con tutta la sua abilità e la sua esperienza contro gli ex correligionari. Vedi: Pietro Martini, *Storia delle invasioni degli Arabi e delle piraterie dei Barbareschi in Sardegna*, Timon, Cagliari, 1861: 240- 241.

[8] G. Boccadamo*, Napoli e l'Islam…, op, cit.:* 64.

[9] Nella cultura cristiana, il cuore è la sola parte del corpo responsabile dell'appartenenza di una persona a una fede precisa e quindi gli atti esteriori non contano. Giovanni Calvino usò il termine *Nicodemismo* per la prima volta per definire una sorta di dissimulazione religiosa, che i fedeli potevano usare per aderire a opinioni dominanti diversi dalla propria pur di rimanere in vita.

[10] Vedi: Francesca Bonicalzi, *Il Rinascimento e le riforme: con atlante storico fuori testo,* Jaca Book, Milano 1979: 360.

[11] *L. Scaraffia, Rinnegati…op, cit:* 128.

[12] Dino Bellucci, *Fede e giustificazione in Lutero,* Gregorian & Biblical BookShop, Roma, 1963: 239

[13] Adriano Prosperi, *L'Inquisizione romana: letture e ricerche*, Editore di Storia e Letteratura, Roma, 2003: 95.

[14] Citato in *L. Scaraffia, Rinnegati…, op, cit,:* 170.

[15] John A. tedeschi, *Il giudice e l'eretico. Studi sull'inquisizione romana,* Vita e Pensiero, Milano, 1997: 42-43.

[16] I sette salmi sono (Sal 6; cfr. Sal 32; cfr. Sal 38; cfr. Sal 51; cfr. Sal 102; cfr. Sal 130; cfr. Sal 143) furono raccolti da sant'Agostino sotto il nome di "salmi penitenziali", che vengono recitati la sera, prima di confessarsi e dopo essersi pentiti di un peccato.

[17] G. Boccadamo*, Napoli e l'Islam…, op, cit*.: 65-66

[18] *L. Scaraffia, Rinnegati…op, cit*.:114.

[19] *Ivi*: 167.

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.

Le Stanze del Silenzio e dei Culti: lo stato dell'arte in Italia

di *Alessandro Bonardi*

In due precedenti articoli apparsi su questa rivista (n. 23, gennaio 2017; n. 29, gennaio 2018) la brillante ricercatrice Sara Raimondi, nostra socia, aveva presentato, con taglio antropologico, la Stanza del Silenzio e dei Culti ed il Gruppo Nazionale di Lavoro per le Stanze del Silenzio e dei Culti [1]; in questo articolo si vuole dare un cenno ulteriore riguardo ad alcuni modelli operativi seguiti e fornire una cronaca dell'attività del Gruppo in questi ultimi anni.
Il Gruppo Nazionale «ragiona intorno al processo migratorio e al dialogo interreligioso di questi ultimi decenni che comporta nuove sfide per le istituzioni e intorno agli spazi pubblici che necessitano di essere ripensati per favorire una cittadinanza sempre più diversificata e, purtroppo, spesso frammentata»[2]. Data questa sua natura di rete lieve il Gruppo ha lasciato la più ampia libertà metodologica ai Gruppi locali che si sono formati a Parma e Bologna e alle organizzazioni partner che hanno concretamente proposto e partecipato alle realizzazioni delle "Stanze" assieme alle Istituzioni o agli enti e aziende locali interessati (perlopiù nel SSN), ma come vedremo più avanti possiamo individuare almeno due modelli di riferimento.

Che cosa è "Stanza del Silenzio o dei Culti"
Che molteplici competenze e conoscenze possano essere attratte o debbano necessariamente essere coinvolte nella realizzazione pratica della "stanza" si evince dalla sua sommaria descrizione: il modello di base consiste, in sostanza, nella creazione di uno spazio neutro destinato a tutte le diversità per pregare, elaborare sofferenza, dolore o lutto, pensare, raccogliersi, rigenerarsi o per partecipare a incontri e seminari, con una attenzione alla dimensione psicologica, culturale, spirituale e religiosa. La maggioranza dei progetti in Italia sono stati realizzati per l'utenza ospedaliera: un servizio di assistenza religiosa o morale da parte di un rappresentante della propria fede o delle proprie convinzioni filosofiche, il servizio è rivolto anche ai familiari dei pazienti e agli operatori sanitari.
Nelle realizzazioni migliori all'interno del SSN italiano – ormai più di 30 – si sono realizzati spazi ad hoc anche presso le camere mortuarie per garantire un corretto trattamento della salma e le procedure particolari richieste dalle Comunità Religiose o Spirituali; vi è poi la possibilità di contattare i referenti religiosi per informazioni su usi e costumi o il servizio di Mediazione Linguistico Culturale: implicazioni sanitarie ed assistenziali del dispositivo. Una delle attività del Gruppo è stata dunque

quella di raccogliere attorno a sé, in questa rete leggera, di relazione, quasi tutti gli staff leader dei progetti realizzati in Italia.
Le Stanze del Silenzio e/o dei Culti sono state poi implementare in alcune Università Italiane (per ex. Torino, Statale di Milano, da parte delle associazioni studentesche su nostro impulso), nei quartieri delle città, nelle stazioni o negli aeroporti (per ex. Caselle di Torino a cura di Fondazione Benvenuti in Italia, nostra socia). Si potrebbero aprire spazi comuni di preghiera – "Stanze" – nelle carceri.

Modelli applicativi di riferimento
Una delle metodologie utilizzate per evitare, dal punto di vista applicativo, approcci "top down" da parte delle direzioni ospedaliere nelle variegate e peculiari realizzazioni locali è sempre stata quella del coinvolgimento massimo possibile delle Comunità Religiose e Filosofiche locali assieme alle Istituzioni. Lo stesso procedimento di coinvolgimento attivo delle Comunità [3] – "bottom up" – è stato condotto dallo scrivente in collaborazione con il Forum Interreligioso di Parma nel tentativo di creare Stanze del Silenzio anche a Parma nei vari ambiti possibili: Università, Ospedale Maggiore e carcere; le Comunità del territorio sono state regolarmente interpellate e la rete creata ha permesso una collaborazione tra tutti gli attori realmente condivisa.
Altro modello di riferimento è l'approccio interculturale di Carlos Giménez Romero [4], che contiene già soluzioni applicative quando prevede la partecipazione attiva delle Comunità e degli agenti interni delle stesse (qui le Comunità Religiose e Spirituali dei territori e i Ministri di Culto o i referenti delle Comunità Laiche) per creare reti concrete con le istituzioni che superino i modelli, perlopiù descrittivi, del multiculturalismo; il metodo adottato coinvolgendo i leader comunitari e rivolgendo in seguito i dispositivi in favore del singolo individuo non rappresenta una ipotesi di "neocomunitarismo", ma significa il riconoscimento di diritti individuali fino a quel momento negati. Il caso della Stanza del Silenzio è eloquente: laddove, nelle Ausl o Aou italiane, sono stati firmati Protocolli di assistenza religiosa pluralista, confessionale e aconfessionale dai leader Comunitari, nella pratica concreta è stato assicurato al singolo individuo il diritto all'assistenza spirituale, già riconosciuto da articoli della Costituzione e dalla legge di riforma del SSN del 1978, mai attuato prima.
Altra stella polare è, dunque, anche tutto l'apparato normativo – senza pretesa di voler essere esaustivi – che, in sostanza, "prevede" la "Stanza": Norme Costituzionali (artt. 2, 3, 8, 19 e 21 della Costituzione italiana, che assicurano la libertà delle organizzazioni religiose, della manifestazione della propria libertà religiosa e più in generale di pensiero), l'art. 38 della già citata legge di riforma del SSN, legge 23 dicembre 1978, n. 833, che prevede che «presso le strutture di ricovero del servizio sanitario nazionale è assicurata l'assistenza religiosa nel rispetto della volontà e della libertà di coscienza del cittadino e che a tal fine l'unità sanitaria locale provvede […] e per gli altri culti d'intesa con le rispettive autorità religiose competenti per territorio», l'art. 52 c. 2 del Trattato Costituzionale Europeo che equipara lo status delle associazioni filosofiche non confessionali a quello delle confessioni religiose e che in base agli artt. 3 (Principio di Uguaglianza) e 19 (Libertà religiosa) della Costituzione Italiana e agli artt.21 e 22 della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea, il contenuto di tutti gli articoli citati è applicabile anche alle persone non credenti.

L'Accordo emblematico di Milano
Il Gruppo Nazionale di Lavoro per la Stanza del Silenzio e dei Culti è stato proponente e firmatario dell'Accordo per l'assistenza spirituale, pluralista, aconfessionale e multiconfessionale nelle Stanze del Silenzio e dei Culti presso le strutture delle Aziende di Servizi alla Persona Istituti Milanesi Martinitt e Stelline e Pio Albergo Trivulzio e Golgi Redaelli di Milano, siglato il 6 Giugno 2019, con il patrocinio del Comune di Milano. Anche in questa esperienza il metodo usato è stato quello di coinvolgere il più possibile nei lavori le Comunità Religiose e Spirituali, tutte, della città con un paziente lavoro diplomatico e trasversale, non scevro da conflitti o mancate adesioni; dobbiamo definire l'approccio "middle-middle", data la forte volontà e competente collaborazione dell'Assessorato alla partecipazione assieme a quello del Welfare, ma certamente il lavoro di

confronto tra tutte le parti – a cura dello scrivente – con tutte le comunità interessate vi è stato e ha portato alla realizzazione delle "Stanze presso le due grandi Aziende di Servizi alla Persona del Comune di Milano citate e al protocollo di assistenza religiosa per i non cattolici [5].

La Stanza del Silenzio e dei Culti serve?

Possiamo ora valutare se esista una validazione antropologica della necessità e dell'efficacia del dispositivo "Stanza" negli ambiti più generali come il Servizio Sanitario Nazionale e negli spazi urbani ovvero verificare se gli spazi multi-fede siano buone pratiche di gestione della diversità religiosa e per ultimo chiedersi se la "Stanza" sia possibile anche nelle Carceri. Esaminiamo solo due più recenti studi in materia.

L'antropologo Bruno Iannaccone di Fondazione Benvenuti in Italia è stato il coordinatore del Progetto della Sala delle Religioni di Torino che mirava a realizzare un luogo multifede nella città e ha realizzato una approfondita ricerca – "Spazi Multifede e Sale del Silenzio a Torino" – sulla sua attività e su quella di tutto il team della Fondazione: Iannacone, nella ricerca, ancora non pubblicata, ribadisce la necessità di procedere a queste iniziative interreligiose e di partecipazione delle Comunità religiose cercando di utilizzare metodi "bottom-up" (dal basso, con vera condivisione da parte di tutti gli attori) o quantomeno "middle-middle" (con un approccio dall'alto, da parte dell'istituzione, ma con il coinvolgimento attivo dei destinatari). Lo studioso, avendo potuto osservare gli usi delle Stanze presso l'Università di Torino e l'Aeroporto Caselle, mette in evidenza alcune criticità quale quella di usi non appropriati delle "Stanze" e ciò sarebbe dovuto «all'assenza di un ortoprassi che è invece presente nei luoghi di Culto veri e propri»« ma conclude che i progetti esaminati, confermano la loro utilità a gestire le diversità religiose e culturali e che senza dubbio "gli spazi multi-fede non sembrano essere i prodromi di una cultura multi-religiosa che sta rimpiazzando le singole culture religiose, anzi questi spazi sembrano proprio far risaltare le posizioni singolari di ogni cultura religiosa», dunque un giudizio positivo.

Risale invece al 2018 la ricerca del Prof. Pino Lucà Trombetta [6], nostro socio e coordinatore scientifico dell'Osservatorio per il Pluralismo Religioso di Bologna: il suo esito produce una sorta di mappatura delle Comunità Religiose Bologna e della Regione Emilia Romagna e dà conto delle risposte a questionari esplorativi di rappresentanti qualificati delle stesse; sorprende che, in assenza di una domanda diretta sulla necessità o il bisogno di spazi interreligiosi comuni in città, alcuni rispondenti, nel corso delle interviste, vi accennino o li richiedano espressamente a dimostrazione che vi è una esigenza in tal senso nelle Comunità.

Che questa esigenza e dunque anche una validazione in termini antropologici, come da premessa, esista, è ulteriormente dimostrato dalla delibera del Comune di Bologna che in accordo con Curia, Comunità Islamica e Comunità Ebraica ha istituito la 'Casa del dialogo tra religioni e culture' [7]: fummo i primi a proporre formalmente un progetto simile al Comune di Bologna che ha poi scelto un approccio "top down": vi è stata non poca irritazione tra le Comunità Religiose, in particolare quelle non menzionate nell'accordo: qui preme sottolineare il fatto che il dispositivo è ormai richiesto dalle Comunità anche ai livelli di vertice, probabilmente per le pressioni che arrivano dal basso, da parte delle persone che vivono le Comunità Religiose.

Ricordiamo le iniziative destinate alla realizzazione di Cimiteri interreligiosi nei Comuni di Pianoro e Ozzano nell'Emilia, in Provincia di Bologna, importantissime e in controtendenza rispetto alla "Casa del dialogo e delle Religioni" di Bologna «perché veramente ecumenica, avendo incassato le adesioni da parte di tutte le Comunità Religiose e gestita in modo paritario con il sostegno della Regione Emilia Romagna oltre al patrocinio del nostro Gruppo Nazionale di Lavoro» e di altre istituzioni. Anche a Roma il Tavolo Interreligioso, nostro socio, l'Asl 1 e altre associazioni si stanno muovendo per migliorare la già esistente "Stanza dello Spirito" presso l'Azienda Ospedaliera Santo Spirito e per dare attuazione attraverso il dispositivo "Stanza" ai diritti sanciti nel recentissimo "Manifesto interreligioso dei Diritti nei Percorsi di Fine Vita" [8] promosso dalla Federazione Nazionale Ordini Professioni Infermieristiche, Federsanità Anci, Asl 1 Roma con altre istituzioni,

associazioni e Comunità Religiose. Il Gruppo Nazionale con il Prof. Enzo Pace e Alessandro Bonardi partecipa all'iniziativa "Uniti nelle diversità: il diritto a un rito funebre secondo la propria tradizione".

Progetti "Fuori Stanza" durante la pandemia Covid 19

A partire dai primi di aprile 2020 per fornire un contributo durante il terribile passaggio della pandemia Covid 19 il Gruppo Nazionale di Lavoro per la Stanza del Silenzio e/o dei Culti ha promosso, sostenuto o collaborato operativamente ai seguenti Progetti "Fuori Stanza" mirati, anche da fuori degli ospedali, ad alleviare sofferenze e difficoltà e assicurare la libertà di culto e di pensiero in tempo di Covid 19, a fornire assistenza Religiosa e Spirituale ai ricoverati, ai famigliari dei ricoverati e dei deceduti perché potessero avere un orientamento, per organizzare una degna sepoltura con un minimo di rito, anche per malati non Covid, per fornire il contatto con il proprio Ministro di culto o referente di associazione, per un momento di conforto, per quarantena o solitudine: in parole povere una "Stanza Virtuale" – non potendosi accedere agli ospedali o presso i fedeli – ma utile concretamente.

Si è realizzato a Parma il Progetto Conforto per l'emergenza, che si ispira e mutua le azioni e gli obiettivi del Progetto Oltre, a cura di Fondazione Fabretti e Fondazione Benvenuti in Italia di Torino, con 23 Comunità Religiose e non del territorio parmense. All'interno di "Aiutarci Milano" a cura di Arci e Milano Aiuta (Comune Mi) con il coordinamento di Giancarlo Straini (di Arciatea e in CD Gruppo), si è attuato il Progetto "Confortarci Milano" con 18 Comunità Religiose e Spirituali sottoscrittrici che offrono la disponibilità per l'assistenza Morale e Religiosa. Si possono visitare i siti dei promotori per valutare i servizi offerti dalle varie associazioni religiose e laiche [9] .

I Progetti "Fuori Stanza" hanno permesso di tarare in modo nuovo, in una situazione drammatica per tutti noi, il metodo partecipato**:** anche in questi casi si può ritenere che l'obiettivo di aumentare l'*empowerment* delle Comunità Religiose e Filosofiche coinvolte sia stato colto, a giudicare dalle testimonianze e i pareri degli agenti interni delle Comunità partecipanti, dalla enorme partecipazione di volontari, dall'idea di avere abbozzato lo sviluppo di una rete reale tra Istituzione e Comunità coinvolte, dal sentimento di avere fornito un servizio utile per gli ospedali e i territori interessati.

Stanza del silenzio e dei Culti nelle Carceri, una chimera

Nelle Carceri non esistono Stanze Interfedi o del Silenzio, le pubblicazioni sulle aspettative e i bisogni religiosi dei detenuti sono ormai datate. Non considerando l'importante possibilità d'ingresso degli Imam in alcune carceri italiane in base al Protocollo di Intesa tra Ministro dell'Interno e Ucoi del 2015, tema che richiederebbe un intero articolo, possiamo solo chiederci se il principio di libertà religiosa garantito dall'art 19 delle Costituzione sia osservato anche all'interno degli Istituti Penitenziari: ricordiamo che la Legge 354 del 1975 sull'Ordinamento penitenziario inserisce la religione negli elementi trattamentali e, soprattutto ai sensi dell'art 26, «I detenuti e gli internati hanno libertà di professare la propria fede religiosa, di istruirsi in essa e di praticarne il culto […]. Gli appartenenti a religione diversa dalla cattolica hanno diritto di ricevere, su loro richiesta, l'assistenza dei ministri del proprio culto e di celebrarne i riti».

Leggendo i dati del Rapporto Antigone del 2019 [10] – l'ultimo che si è occupato delle Religioni in carcere, prima dell'emergenza Covid – verifichiamo però che i ricercatori di Antigone riscontrano un 22% di carceri dove non esistono spazi per le religioni diverse dalla cattolica, in 19 su 85, inoltre Antigone ci spiega che gli spazi sono sempre concessi con il beneplacito dei cappellani e dei direttori, ma le soluzioni non sono formalizzate; si tratta di spazi rimediati alla meglio, se non si tratta addirittura della cappella cattolica messa a disposizione dei detenuti di Fedi Viventi differenti da quella cattolica; negli istituti penitenziari entrano senz'altro i Ministri di Culto che appartengono alle Religioni che hanno stipulato intese con lo Stato ai sensi dell'art.26 del regolamento di Polizia Penitenziaria, ma in realtà non sempre e non in tutti gli istituti.

In uno studio di Antonia Della Pietra proveniente dalla Fondazione Benvenuti in Italia e terminato nel giugno 2020, la studentessa torinese ha intervistato operatori penitenziari nelle carceri Lorusso e Cutugno a Torino, Sant'Anna a Modena, Rebibbia a Roma e Poggioreale a Napoli oltre che alcuni

accademici ed esperti. Della Pietra conferma i dati e le conclusioni del rapporto Antigone 2019. L'autrice, grazie ai questionari somministrati e alle interviste abilmente condotte, riesce a provocare gli operatori e riportiamo qui frasi virgolettate: «In teoria ci dovrebbero essere tutte le diverse figure religiose, in teoria però», «La pratica in realtà è tutta diversa» e poi «Teoricamente nessuno gli vieta di professare la propria religione… teoricamente», «Non ci sono le strutture per realizzare questa possibilità» e così via. Le risposte rafforzano le considerazioni già svolte e fanno emergere anche una esigenza di spazi interreligiosi in carcere da parte del personale stesso. Al di là dei commenti raccolti, Della Pietra conferma iniziative a macchia di leopardo: così se a Rebibbia, con il favore della direzione, sono state predisposte salette per la preghiera delle "altre Religioni", a Poggioreale si prega nella propria cella. La brillante ricercatrice ribadisce quanto rilevato dal Rapporto Antigone 2019 ovvero che le «difficoltà nel realizzare l'assistenza religiosa nelle carceri risiede nella stessa organizzazione carceraria»
In senso contrario è andata l'esperienza condotta a Parma dal Gruppo Nazionale di Lavoro per la "Stanza del Silenzio e dei Culti" con il Forum Interreligioso di Parma, le Comunità Religiose e Atee di Parma di concerto con Ausl Parma presso la Rems di Parma, ex Ospedale Psichiatrico Giudiziario: il progetto si è articolato in una serie di incontri formativi dedicati al personale sanitario sulle visioni delle differenti fedi (con docenti indicati dalle Comunità Religiose coinvolte) riguardo alla malattia mentale, al reato commesso in stato di infermità, alla pena e, da ultimo, con incontri conviviali che hanno coinvolto gli ospiti della struttura (maggio -giugno 2018) si è trattato della prima esperienza in Italia nell'ambito psichiatrico-giudiziario. Da segnalare che non si è proceduto alla realizzazione della "Stanza" prevista solo perché la struttura sarà presto trasferita, ma al termine dell'iniziativa alcuni ospiti africani hanno ripetutamente chiesto di potere avere colloqui con la Pastora della Chiesa Evangelica Nigeriana e positivi sono stati i riscontri anche da parte del personale sanitario [11].

La Stanza in altri ambiti istituzionali
Il Gruppo Nazionale di Lavoro per la "Stanza del Silenzio e dei Culti" è stato interpellato dalla locale Polizia stradale di Cremona per la realizzazione di una iniziativa rivolta alle Comunità Religiose e Laiche del territorio; l'esigenza era quella di stabilire un contatto con le Comunità del territorio per la gestione di casi di sinistri stradali, ma in chiave di creazione di una rete di collaborazione interistituzionale ed interculturale.
Maria Angela Gelati di Rumore del Lutto (nostra socia) ha con me fornito la consulenza alla Polizia Stradale di Cremona proponendo la realizzazione di un manuale sulle differenze religiose, di un corso di formazione per gli operatori di Polizia sulle questioni dell'intercultura, di traduzioni di materiali informativi da fornire alle Comunità, di *counseling* per il lutto, è soprattutto di sensibilizzazione alla realizzazione di una "Stanza" a disposizione di Agenti di Polizia ed utenti per la gestione delle situazioni di lutto e comunicazioni con i familiari di vittime di incidenti stradali: si tratterebbe della prima esperienza in Italia in questo ambito istituzionale.
In questo momento, si sono raccolte attorno al Progetto le adesioni di 12 Comunità Religiose e Laiche del territorio, il Manuale per gli Agenti è pronto e contiene un capitoletto dedicato alla "Stanza". Per la implementazione dei successivi steps proposti e per la creazione della "Stanza", aumentando il numero delle Comunità da coinvolgere, siamo tutti in attesa delle autorizzazioni degli organi superiori previste dalla legge

Conclusioni
Numerosi studi e pratiche – abbiamo riportato solo i più recenti – verificano la validità sociologica del dispositivo "Stanza" in generale e riscontrano il bisogno forte di poter professare la propria fede religiosa nei vari ambiti del territorio, nelle città, negli ospedali, nei cimiteri e anche nelle carceri. Tuttavia, nella realtà per difficoltà organizzative e fors'anche per una precisa strategia da parte delle istituzioni, l'esercizio del diritto è stato attuato solo parzialmente e spesso in modo non formalizzato da convenzioni con i rappresentanti delle Fedi Viventi.

Sulla base delle esperienze citate riteniamo che il dispositivo "Stanza" o altre soluzioni formalizzate e generalizzate possano essere uno strumento, che permette non solo l'espressione della libertà religiosa, ma anche di contrastare l'analfabetismo religioso in genere, di prevenire la creazione di "stereotipi dell'altro", di favorire il dialogo fra diverse culture e fedi, di sostenere le figure più vicine al malato o al detenuto se si tratta di SSN o carcere (implicazioni sociosanitarie), di favorire la crescita di una "nuova cittadinanza" all'interno dei processi di educazione e interazione sociale
D'altra parte la metodologia da noi adottata è paziente e lungi dall'essere scientifica, non può che accontentarsi di accumulare "buone pratiche" operate sul campo, nella direzione della costruzione di una interculturalità che cerca di far dialogare le persone, che non ignora le difficoltà e i potenziali conflitti – non è ingenuamente "buonista" – ma cerca di incanalarli in una soluzione, sicuramente più difficile, laboriosa ed incerta, ma meno pericolosa della semplificazione violenta e superficiale che, talora, caratterizza questo momento storico.

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

Note

[1] Il Gruppo Nazionale si è giuridicamente costituito nel 2016 come comitato di volontariato con soci fondatori Socrem Torino, Fondazione Benvenuti in Italia, Fondazione Fabretti di Torino, Forum Interreligioso di Parma, i Master's universitari Death Studies and End Life dell'Università di Padova, Master Interculturale nel Campo della Salute, del Welfare, del Lavoro e dell'Integrazione dell'Università di Modena, Rumore del Lutto; in seguito si sono aggiunte le adesioni di altre Società di Cremazione Italiane, di AIT Associazione Infermieri Transculturali, dell'Ordine degli Architetti di Parma, dell'Associazione Medica Ebraica, del Tavolo Interreligioso di Roma, di Arciatea e di altre organizzazioni nazionali o locali, con adesioni personali di diversi studiosi ed accademici allo scopo di coinvolgere e rendere operative le competenze e le visioni delle molteplici discipline interessate alla "Stanza": medicina, psichiatria e psicologia, antropologia e sociologia dell'immigrazione, architettura e diritto e altre ancora.

[2] Raimondi S., *Un Comitato per la Stanza del Silenzio o dei Culti: prime risposte per spazi multifede*, articolo apparso su "Dialoghi Mediterranei" n. 23 del 1° gennaio 2017.

[3] Ciancio B.*, Sviluppare la competenza interculturale, il valore della diversità nell'Italia multietnica. Un modello operativo*, Franco Angeli, Milano, 2014.

[4] Gimenez Romero C, *Pluralismo, Multiculturalismo E Interculturalidad,* articolo apparso nella rivista Educación y futuro: revista de investigación aplicada y experiencias educativas n. 8 del 2003.

[5] Qui trovate il testo dell'Accordo: https://www.comune.milano.it/-/diritti.-siglato-oggi-il-patto-di-collaborazione-per-la-promozione-delle-stanze-del-silenzio

[6] Lucà Trombetta P., *Aspettative e bisogni delle Comunità Religiose a Bologna,* Pubblicazione del Comune di Bologna e OPR, 2018, scaricabile a:
http://www.amitiecode.eu/sites/default/files/uploads/aspettative_e_bisogni_delle_comunita_religiose_a_bologna_0.pdf

[7] Cfr. https://www.arciatea.it/gli-abramitici-a-bologna-e-il-diavolo-nei-dettagli/

[8] Cfr. http://www.vita.it/it/article/2019/02/05/ll-manifesto-interreligioso-dei-diritti-nei-percorsi-di-fine-vita-pres/150579/

[9] Trovate i Progetti al link: https://www.stanzadelsilenzio.it/tag/fuori-stanza/

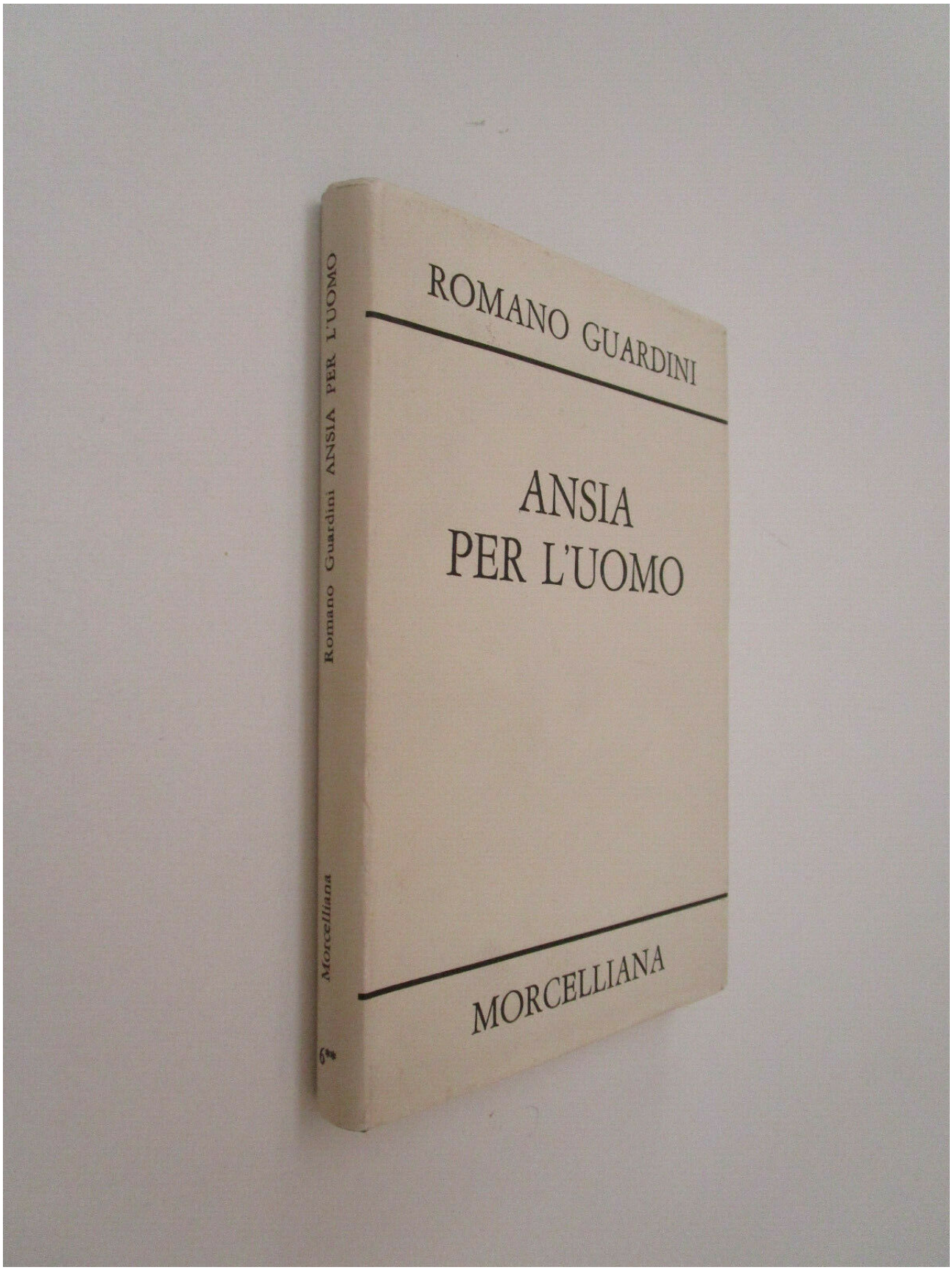
[10] Cfr. https://www.antigone.it/quindicesimo-rapporto-sulle-condizioni-di-detenzione/la-religione-in-carcere/

[11] Cfr. http://www.oltreilponte.net/cultura/incontri-conviviali-alla-rems-mezzani/ e per chi volesse approfondire le risposte di operatori sanitari e Comunità Religiose partecipanti l'esperienza in Rems Parma si legga: https://www.ausl.pr.it/azienda/documenti_daim/quaderno.aspx

---

Alessandro Bonardi, coordinatore Gruppo Nazionale di Lavoro per la "Stanza del Silenzio e dei Culti" e Formatore Rer. https://www.stanzadelsilenzio.it/

La domenica ieri, oggi e (forse) domani



di *Augusto Cavadi*

Siamo in tempo di secolarizzazione, di de-sacralizzazione, di laicizzazione o siamo già trapassati in una fase di post-secolarizzazione, di ri-sacralizzazione, di forme nuove di religiosità (più o meno autentica, più o meno idolatrica)? In mancanza di idee precise, lascio in sospeso la domanda. Ciò che mi sembra, comunque, indubbio è che in tutto l'Occidente il cristianesimo istituzionale (sia cattolico che protestante) agonizza in una crisi irreversibile. Sulla diagnosi concordano osservatori preoccupati, anzi amareggiati, e osservatori emotivamente distaccati, quando non compiaciuti.
Di tutta questa complessa problematica vorrei qui ritagliare un solo aspetto: il senso della domenica. E lo faccio perché convinto che si tratti di uno di quegli elementi di rilevanza non solo teologico-religiosa, ma anche antropologico-sociale i cui mutamenti meriterebbero di essere seguiti con attenzione critica, invece di lasciarli accadere come meri effetti di decisioni politiche ed economiche più o meno anonime.

La domenica: cosa è stata
Le tre più numerose religioni monoteistiche conoscono la scansione del mese in settimane, ciascuna delle quali trova coronamento in una giornata festiva (il sabato per gli ebrei, la domenica per i cristiani e il venerdì per gli islamici). Il "giorno del Signore" è prima di tutto «quel giorno in cui l'uomo può respirare e liberarsi dal giogo del lavoro; può dimenticare l'inutilità» (almeno relativa, se commisurata con l'impiego di energie necessario ad ogni realizzazione) «del suo sforzo e semplicemente vivere, sicuro che Dio ha cura di lui» [1].
E non solo il cittadino autonomo, ma anche lo schiavo e l'animale: «tutti dovevano vivere il sabato come giorno della liberazione» [2]. Oltre che "il giorno del riposo", il sabato è «il giorno in cui l'uomo diviene consapevole della sua dignità: che egli nonostante tutto è creatura di Dio»[3]; infine è «quel giorno in cui l'uomo deve pensare a Dio in modo speciale, dato che negli altri giorni le preoccupazioni dell'esistenza glielo fanno così facilmente dimenticare»[4].
I cristiani, nei primi secoli, continuano a celebrare il sabato; poi vi aggiungono il primo giorno dopo il sabato in quanto giorno della resurrezione di Gesù; infine sostituiscono il sabato con la domenica, nella quale celebrano «la quintessenza della fede cristiana: la vittoria dell'amore di Dio sul peccato e sulla morte e, in questa vittoria, la rivelazione di che cosa è Dio»[5]. Per essi, la domenica è anche il giorno dell'attesa escatologica, dell'utopia: non solo gli esseri umani, ma «la creazione stessa sarà liberata dalla servitù della corruzione, per avere parte alla libertà della gloria dei figli di Dio» [6].
Come si leggeva in una *Nota pastorale* della Conferenza episcopale italiana del 1984, la domenica è

«anche il giorno del riposo, pregustazione e pegno del riposo vero, ultimo, eterno; il giorno che non avrà mai fine oltre il quale non ci sarà altro giorno; l'ottavo, l'ultimo, il definitivo. Il giorno in cui il lavoro cede definitivamente il posto alla contemplazione, il pianto alla gioia, la lotta alla pace. Non alibi alla pigrizia, ma progetto e speranza per dare senso e coraggio all'impegno di anticipare già nell'oggi ciò che viene contemplato e sperato come futuro»[7] .

Su questo aspetto escatologico della domenica c'è da notare che, un po' paradossalmente, esso contiene in germe il superamento di alcune caratteristiche della domenica che attualmente riterremmo irrinunciabili. Infatti *Apocalisse* 21, 1-2 adotta, per significare il mondo nella sua versione definitiva, rigenerata da Dio, l'immagine della Gerusalemme celeste e di essa afferma che non avrà più templi (21, 22):

«Non c'è più bisogno di templi e non possono neppure più esistere i templi. Il tempio c'è sulla terra; l'edificio di legno e di pietra, come luogo che la religiosità ha riserbato per le realtà sacre. Qui il tempio può esserci, perché le cose stanno disposte e distinte nello spazio, e c'è bisogno del tempio, perché in questo mondo ci sono ancora i luoghi profani, anzi dissacrati. Ma quando la "realtà prima" e la sua ingiustizia è "passata", quando Dio "ha fatto tutto nuovo" (21, 4-5) ed egli è "tutto in tutto", allora non può più esserci un tempio particolare, perché tutto è "tempio". Non si potrà dire, in corrispondenza, che non ci sarà più neppure uno speciale giorno

sacro? Esso aveva significato finché il ritmo della vita avanzava nel tempo; allora ai giorni del servizio per il mondo poteva seguire ogni volta il giorno sacro in cui esprimere l'apertura umana verso Dio. E l'uomo aveva bisogno di esso perché senza questo giorno riservato, difeso da divini comandamenti e da ordini sociali, l'esistenza mondana avrebbe inghiottito l'uomo. Ma ora c'è l'eternità, puro essere creatura di Dio; perciò un giorno del Signore distinto dai giorni dell'uomo non avrebbe più senso, né possibilità. Come il "tempio" si è fatto identico con la spazialità della creazione assunta nell'eternità, così il "giorno del Signore" è divenuto identico con la sua temporalità assunta nell'eterno»[8].

La domenica: cosa è diventata

La domenica è ormai quasi dappertutto, quasi per tutti, un giorno come un altro. Le ragioni della produzione, del commercio e dei servizi alla persona (soprattutto in campo turistico) hanno avuto la meglio sulla tradizione fondata su esigenze bio-psicologiche e su istituzioni culturali. In un libro gli autori hanno efficacemente fotografato la situazione di molti (per fortuna: non di tutti i) nostri contemporanei:

«È domenica, ma potrebbe essere martedì o venerdì. E anche se è domenica, comunque è un giorno nel quale le famiglie non si ritrovano affatto, perché la mamma il pomeriggio fa la cassiera al centro commerciale, il papà al mattino ha il turno in tipografia, il figlio più grande vende mobili da montare all'Ikea e il più piccolo resta a casa a giocare ai videogiochi. Se poi capita, per una specie di congiunzione astrale, che una domenica questi poveri disgraziati siano liberi dal lavoro, che cosa faranno? Non dico per santificare la festa […]. Ma per divertirsi, per cercare un po' di felicità legittima insieme, che cosa si inventeranno? Ma è semplice: una bella gita al centro commerciale più vicino. Può esistere qualche cosa di più spaventoso di una vita simile? La verità è che siamo giunti di fronte a un bivio: quale strada imbocchiamo dipende dal modo in cui decidiamo di vivere le nostre giornate di festa. Basta un breve giro in auto durante una qualsiasi domenica dell'anno in qualsiasi regione italiana per rendersi conto della gravità della situazione. Decine di migliaia di persone affollano i grandi magazzini, le cittadelle del consumo, gli *outlet village*, gli iper-super-mega centri commerciali. E anche se non lo sanno, stanno lavorando. Perché – parafrasando Karl von Clausewitz – lo *shopping* domenicale è la prosecuzione del turno in ufficio con altri mezzi. Anche se non se ne rendono conto, i consumatori della domenica sono dei forzati della catena di montaggio consumistica. Hanno lavorato sodo per tutta la settimana, e con quale prospettiva? Racimolare abbastanza soldi per andare la domenica a comprare qualche cosa. Qualche cosa di essenzialmente inutile, ma appunto per questo di indispensabile secondo la società degli spot: il telefonino che fa le foto, la macchina fotografica che telefona, il televisore piatto che si vede peggio, il *walkman* per sentire la musica mentre tua madre, tuo marito o la tua fidanzata stanno tentando di parlarti. Completano la catena di montaggio i commercianti e i commessi: poveracci che sacrificano la domenica per racimolare un po' di denaro da spendere o in altro giorno della settimana, o nella prima domenica libera, travestendosi per l'occasione da consumatori»[9].

Gli autori del brano riportato accennano a "un bivio": la domenica canonica, del 'precetto' cattolico oppure la domenica vuota, del 'precetto' consumistico. E, in effetti, sociologicamente, sembrerebbe che abbiano ragione. Molta gente si rifugia in chiese di cui non condivide né il credo né la morale pur di evitare lo squallore dei grandi magazzini; proprio come altra gente, altrettanto priva di fede, si ritrova a ciondolare annoiata fra i corridoi dei grandi magazzini pur di non cedere al conformismo tradizionalistico e ipocrita di una pratica senza convinzioni.

Il rifugio fuori porta si rivela una via di fuga deludente. La mentalità contadina e montanara sospinge, per così dire spontaneamente, al rispetto ecologico; non altrettanto la mentalità urbana. Ci si scopre infatti ineducati a convivere con le piante, con i fiumi, con gli altri animali: noi cittadini avvertiamo l'impulso (che non sempre controlliamo) a strappare fiori, a uccidere passeri, a incidere con il coltellino i tronchi d'albero. Sporchiamo con i rifiuti i boschi, quando non li incendiamo; inquiniamo le acque correnti; distruggiamo, con radioline e *smartphone*, il silenzio delle colline e delle valli. Tranne in eccezioni tuttora abbastanza rare, una domenica all'aperto è una giornata di profanazione.

Quali possono essere alcune ragioni di questa metamorfosi del modo di vivere la domenica, della sua riduzione a un giorno di pura «evasione, nel quale l'uomo, vestito a festa ma incapace di fare festa,

finisce con il chiudersi in un orizzonte tanto ristretto che non gli consente più di vedere il cielo»? [10] Una prima ragione: il riposo – l'astensione dal lavoro – è

«un valore immediatamente sentito dall'uomo stanco: egli sente che le tensioni si sciolgono, che le forze si rifanno, che il rapporto con l'esistenza ritorna aperto e gioioso. Ma il riposo è anche un disvalore nel senso che chi riposa non ha appunto nulla da fare. Questa impressione è tanto più deprimente quanto più l'uomo in questione è attivo, ed è diventata del tutto intollerabile da quando l'attivismo moderno ha distrutto la capacità d'essere tranquillamente con se stessi. Vuoto, noia, impazienza sono le pericolose conseguenze», ad evitare le quali «il riposo ristoratore ed allietante» si capovolge in incombenza faticosa: un'"impresa" al rovescio» [11].

Una seconda ragione dell'evaporazione della domenica la si può individuare nell'amplificazione sociale, collettiva, del disagio or ora descritto. Non è infatti solo il singolo individuo che non sa che farsene di un giorno liberato dalla fatica, ma più in generale «l'uomo moderno – soprattutto quello che non ha più convinzioni religiose e a cui mancano i significati che ne conseguono e gli atti religiosi del culto che riempiono il tempo domenicale»[12].
Perché una società che *già* ha abbandonato i riti del passato ormai inattendibili, ma non ha *ancora* inventato degli equivalenti funzionali, dovrebbe mobilitarsi per salvaguardare la domenica? Essa non sembra aver trovato, alla domanda su come gestire il tempo libero, «una risposta autentica, ossia illuminante, traducibile nella realtà dell'uomo medio». L'esperienza di molte famiglie è, infatti, che si riduca a

«un tempo vuoto con tutte le conseguenze derivanti. Un tempo di cattivo umore e di dissipazione, che si scarica nell'alcool […] o in uno sport la cui chiassosa agitazione distrugge ogni elemento del riposo»[13].

Non va taciuta almeno una terza ragione di carattere 'strutturale' (nell'accezione marxiana del termine):

«Nel tempo pre-tecnico il processo produttivo poteva essere senz'altro interrotto; con la tecnica non è più così. I suoi processi si svolgono in contesti oggettivi, che non possono essere interrotti senza che ne nascano perdite considerevoli»[14].

Forse si potrebbe aggiungere una quarta motivazione di ordine psico-pedagogico. Le Chiese cristiane – la cattolica in particolare – hanno presentato la celebrazione della domenica più come un dovere che come un diritto; più come un 'precetto' (vocabolo militare) che come un privilegio, un premio, un dono, un'opportunità. Guardini, nell'epoca tetra pre-conciliare di papa Pio XII, poneva la questione con un interrogativo retorico:

«La dottrina e la prassi della domenica si sono abbastanza sforzate di mostrare come si potesse riempire la domenica di momenti e di valori validi e fecondi di gioia? O non venne forse il credente messo unicamente di fronte al comandamento, cosicché le sue capacità inventive e creatrici vennero bloccate, cosicché la domenica ha finito con l'essere appresa come qualcosa di essenzialmente negativo?» [15]

Gli uomini e le donne del nostro tempo faticano già ad accettare un Dio comprensivo e filantropo; immaginiamoci con quanta disponibilità possano accettarne Uno che emani imperativi perentori; che – alquanto contraddittoriamente – ordini all'umanità di assumere, per così dire a comando, un atteggiamento festoso.

La domenica: cosa potrebbe diventare
L'eclissi della domenica come giorno dedicato a Dio è irreversibile? Secondo la mia opinione soggettiva – che non vuole avere nessuna pretesa di scientificità – la risposta è affermativa. Se l'origine della domenica è stata, essenzialmente, religiosa («Ogni domenica è Pasqua» [16]), ritengo

che la sua persistenza – o, secondo i casi, la sua rinascita – non potrà avvenire sulla base di argomentazioni religiose. Bisogna, indubbiamente, offrire al cittadino medio le occasioni per «fare dei suoi giorni liberi» – quindi la problematica si estende dalle domeniche ai sabati, e poi anche alle ferie estive e invernali – «qualcosa di più che un tempo di spreco di denaro e di energie vitali, o di più che un tempo di vuoto e di noia»[17]: ma sarebbe una sconfitta certa se si puntasse su occasioni esclusivamente o prevalentemente o essenzialmente 'religiose'. L'unica strada percorribile, almeno ai miei occhi, si snoda su un terreno pre-religioso: il terreno della *spiritualità* 'naturale' o, meglio, 'storico-antropologica' (dal momento che, come sappiamo, non c'è 'natura' nell'essere umano che non sia storicamente contrassegnata). Mi riferisco a un insieme di princìpi, costumi, simboli, istituzioni, relazioni interpersonali, atteggiamenti virtuosi…che precedono, e fondano, eventuali ulteriori opzioni di tipo ideologico-politico e/o teologico-confessionale: un insieme di qualità 'laiche' che costituiscono la sintassi elementare della coltivazione dell'*humanum*, senza il quale le battaglie sociali o le devozioni mistiche puzzano di inautenticità. Quando non si configurano come pericolose minacce fondamentaliste.
Sono convinto che la stessa domenica 'cristiana' abbia iniziato a scricchiolare dalle fondamenta – nonostante l'apparente unanimità della frequenza ai riti liturgici – proprio per la sottovalutazione di questa spiritualità basica, elementare. Per secoli si è stati fedeli alle convocazioni festive pur restando estranei – nel resto della settimana, nel resto dell'anno – a un'autentica apertura a quella Parola (Logos, Tao) che ci raggiunge, prima ancora che in Libri sacri, attraverso la duplice, inscindibile, mediazione dell'universo (fisico) e della storia (umana). Le nostre chiese sono state affollate da gente che non sospettava neppure di dover cercare il divino nell'interiorità, nell'esperienza della convivialità e del servizio: perché stupirsi che se ne sia allontanata delusa nel vedersi mutata in nulla dalla partecipazione conformistica e tradizionalistica a celebrazioni del tutto avulse dal 'prima' e dal 'dopo'? Ancora nel 1984 un vescovo siciliano poteva notare, in proposito, che

«il giorno del Signore, perciò, non può non essere il giorno della condivisione, della carità, della ricerca degli ultimi. Sarebbe un controsenso, e molto spesso lo è, partecipare all'assemblea domenicale e poi dimenticarsi dei fratelli che soffrono per insoddisfatte esigenze primarie di vita»[18].

Certo, quando si toccano questi argomenti, i fraintendimenti linguistici sono possibili, se non inevitabili. Può darsi che nel vocabolario di altri osservatori ciò che io chiamo – non senza perplessità e riserve – 'spiritualità' venga definito 'religiosità' o, addirittura, 'religione'. Ma anche in questi casi sarebbe, a mio avviso, opportuno che non ci si riferisse a nulla di 'rivelato' dall'Alto in maniera esplicita ed esclusiva, bensì a fenomeni psico-sociologici. Per questo sono, sì, d'accordo con Romano Guardini quando scrive che

«se il giorno del riposo dev'essere ciò che intende la sua essenza, non può semplicemente consistere nel fatto che in esso non si lavora. Questo non basta a conferirgli quella validità che giustifica e garantisce alla lunga la cessazione dal lavoro. E tanto meno basta il fatto che in esso avvengano cose che servono al sollievo e alla gioia o che arricchiscono culturalmente. E un'altra volta non basta che in esso si sviluppi un sentimento della comunità fra coloro che riposano, dopo che sono stati anteriormente nella comunità del lavoro. Tutto ciò rimane in una sfera empirica. Occorre di più. Un riposo autentico ha sempre avuto una dimensione che trascende l'empirico. Essa fu sempre improntata dal carattere della festa, e la *festa* è un fenomeno religioso»[19].

Sono altresì d'accordo quando egli aggiunge la constatazione storica che «nell'Occidente la festa religiosa fu per duemila anni sostanziata dalla fede cristiana»[20] e che «la parte del mondo segnata dal cristianesimo, vale a dire in ogni caso l'Europa e l'America, ha le proprie radici nel cristianesimo» [21] (almeno se si sottintenda che abbia le radici *anche* nel cristianesimo e *non solo* in esso).

Ma, a più di sessant'anni di distanza da quando il grande pensatore italo-tedesco scriveva le sue pagine, *non* posso concordare con la sua convinzione che «queste radici sono, a dispetto delle defezioni, vive ancora»[22]. E forse egli stesso, oggi, avrebbe mutato parere.
Per fortuna, la domenica cristiana è 'sacra' («un organo importante nell'insieme della vita umana»[23]) perché è una 'festa', ma non è una 'festa' perché 'cristiana'. Se lo fosse, infatti, il tramonto del cristianesimo comporterebbe inevitabilmente il tramonto di ogni 'domenica'.
La 'domenica' (o un suo equivalente funzionale) può avere un futuro, anche oltre la tradizione cristiana, perché risponde a esigenze antropologiche universali che attestano la dimensione 'spirituale' dell'essere umano. Qui siamo a un livello così radicale da precedere – e render possibile – ogni opzione teistica, atea o agnostica minimamente autentica. In questo senso, e in questo senso soltanto, posso sottoscrivere l'asserzione di Guardini:

«Se la domenica scompare, si avrà un ulteriore e decisivo passo avanti verso l'esteriorizzazione della esistenza. Ma la perdita di sostanza umana, l'indebolimento dell'autentica forza umana creatrice di storia, non potranno essere equilibrati da vantaggi tecnici ed economici. Anche coloro per i quali il nucleo cristiano della domenica non ha più validità dovrebbero prendere in considerazione questi aspetti e vedere la domenica non soltanto da prospettive tecniche o formali-neutrali, ma da più profonde prospettive» [24].

Una di queste «più profonde prospettive» è quanto un numero crescente di autori denomina col termine "spiritualità". Non posso in questa sede riassumere neppure brevemente i volumi che ho dedicato ad una, sia pur incompleta, rappresentazione di tale *spiritualità* che ho qualificato anche come 'filosofica'[25]. Il lettore intuirà da sé che essa include – tra molto altro – il senso critico, l'esigenza della pausa, l'attitudine alla meditazione, il gusto del silenzio contemplativo, l'attrazione verso ogni forma di bellezza naturale e artistica, la capacità di dialogare senza pregiudizi, la ripugnanza viscerale verso l'ipocrisia, la preoccupazione fattiva per le sorti del pianeta, la postura nonviolenta, la comunione solidale verso ogni genere di viventi, la cura per alleviare ogni causa di sofferenza, il tratto gentile, i modi affabili, il piacere dell'umorismo [26].

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

Note

[1] R. Guardini, *La domenica: ieri, oggi e sempre* in Idem, *Ansia per l'uomo*, Morcelliana, Brescia 1969, vol. II: 214.

[2] Ibidem.

[3] Ivi: 215. In *Esodo* 20, 8-11 si legge infatti: «In sei giorni farai il tuo lavoro, ma il settimo giorno cesserai, affinché possano riposarsi il tuo bue e il tuo asino e possano riprendere fiato il figlio della tua serva e il forestiero».

[4] Ibidem.

[5] Ivi: 217.

[6] *Lettera ai Romani*, VIII.

[7] CEI, *Il giorno del Signore*, Dehoniane, Bologna 1984: 20, 14. Si coglie agevolmente l'eco di celebri pagine agostiniane: la storia dell'intera umanità, secondo il padre della Chiesa latina, si sarebbe conclusa con il *Dies dominicus*, «il quale sarà come l'ottavo giorno consacrato con la risurrezione di Cristo e che figura il riposo eterno, non solo dello spirito, ma anche del corpo. Là riposeremo e vedremo; vedremo ed ameremo; ameremo e loderemo. Ecco ciò che sarà nella fine senza fine. E quale altro fine è il nostro se non quello di pervenire al regno che non ha fine?» (*La città di Dio*, XXII: 30, 5). Brani agostiniani paralleli, inseriti nell'alveo della

tradizione cristiana anteriore e posteriore, nonché commentati, si trovano in J. Pieper, *Felicità e contemplazione*, Morcelliana, Brescia 1962: 49-57.

[8] R. Guardini, *La domenica*, cit.: 223.

[9] A. Gnocchi – M. Palmaro, *Contro il logorio del laicismo moderno. Manuale di sopravvivenza per cattolici*, Piemme, Casale Monferrato, 2006: 62-63.

[10] CEI, *Il giorno del Signore*, cit.: 5 (6-7).

[11] R. Guardini, *La domenica*, cit.: 225.

[12] Ivi: 226.

[13] Ivi: 227.

[14] Ibidem.

[15] Ivi: 240.

[16] Ivi*:* 218.

[17] Ivi: 228-229.

[18] V. Mondello*, Il giorno del Signore, il Signore dei giorni*, LDC, Leumann 1984: 15, 20.

[19] R. Guardini, *La domenica*, cit.: 233.

[20] Ivi: 233 – 234.

[21] Ivi: 234.

[22] Ibidem.

[23] Ivi: 235.

[24] Ivi: 236 – 237.

[25] Nel 2015 ho pubblicato *Mosaici di saggezze. La filosofia come nuova antichissima spiritualità*, Prefazione di O. Franceschelli, Diogene Multimedia, Bologna. Esauritasi anche la seconda edizione (2016), l'editore ha preferito ripubblicare il testo distribuendolo in tre più maneggevoli volumi. Pur essendo autonomi, sarebbe preferibile leggerli in questa sequenza: *Voglio una vita spregiudicata. La filosofia come spiritualità per chi ritiene di non averne una* (2020); *Tremila anni di saggezza. La spiritualità nella storia della filosofia* (2020); *La filosofia come terapia dell'anima. Linee essenziali per una spiritualità filosofica* (2019).

[26] La spiritualità o coinvolge il soggetto in tutte le sue dimensioni (anche sociale) o non è autentica. Per questo, da quasi venti anni, ho proposto a un piccolo gruppo di amiche e di amici di darci un appuntamento mensile per sperimentare, in pratica, una spiritualità laica, naturale, basica (che, nella mia visione, coincide in buona parte con una spiritualità filosofica a-confessionale). Sono nate così le "Domeniche di chi non ha chiesa" che si svolgono in maniera sobria, essenziale: ci si incontra alle 11 di un mattino (solitamente la prima domenica di ogni mese, per facilitare la memorizzazione dell'appuntamento) e, per la prima mezz'ora, nell'attesa anche dei ritardatari, ci si accoglie a vicenda. Dalle 11,30 un volontario – che si è proposto il mese precedente – offre uno spunto di meditazione: una poesia o un brano musicale o un frammento di film o una pagina di romanzo o un testo da lui scritto per l'occasione…In clima di silenzioso raccoglimento, chi vuole re-agisce all'input condividendo proprie esperienze o intuizioni o riflessioni: gli altri presenti possono recepire o lasciar cadere i contributi dei singoli, evitando di entrare in dialettica quando non sono d'accordo con ciò che è stato offerto al gruppo. Verso le 13 si chiude la parentesi meditativa e si apre la fase conviviale, liberamente festosa: sulla tavola ognuno mette a disposizione di tutti qualcosa da mangiare o da bere, mentre si chiacchiera

con chi si vuole su ciò che si vuole. Di solito, prima di congedarsi verso le 16-17, ci si scambiano le informazioni su incontri, progetti eventi, manifestazioni… in calendario per le quattro settimane successive, quasi a sottolineare che il 'riposo' domenicale non vuole costituire una via di fuga dalle proprie responsabilità professionali, sociali e politiche. Tranne periodi di emergenza – quali gli ultimi due anni di pandemia – gli incontri mensili si svolgono presso la "Casa dell'equità e della bellezza" di Palermo che è anche attrezzata come casa di ospitalità per chi desiderasse partecipare a qualcuna di queste domeniche di spiritualità laica (per altre informazioni e contatti: a.cavadi@libero.it).

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).

Il “Cuore” di De Amicis continua a battere

di *Antonino Cusumano*

Ho sillabato l'iniziazione alla lettura cimentandomi sulle pagine del libro *Cuore*. Era un'edizione Garzanti del 1957, con copertina rigida in tela color carta da zucchero, titolo in rosso, come lo schizzo impresso in oro di un ragazzo in corsa. Nell'antiporta era stampata la firma autografa del figlio dello scrittore, Ugo, ad attestare che si trattava di un testo originale e non di una copia contraffatta. All'interno erano poche ed elementari illustrazioni in bianco e nero.
Credo avessi otto o nove anni e forse era un regalo per la Prima comunione. Non era il mio primo incontro con la scrittura ma era la mia prima esperienza di lettura di un libro, non di un brano o di una fiaba ma di una storia compiuta, di un'opera letteraria, e per giunta di un classico dell'infanzia.
Un testo illustre e popolare, la cui fortuna aveva attraversato latitudini e generazioni (uno dei dieci libri italiani più tradotti al mondo) ed era arrivato tra le mie mani con tutto il peso simbolico dell'ammaestramento morale e civile che esplicitamente e senza infingimenti l'autore rivendicava fin dalle prime pagine. Ne avevo timida e incerta consapevolezza e tuttavia ne sono rimasto a lungo segnato per una naturale ed emotiva partecipazione a quanto leggevo, per una irriflessa adesione a quella tavola dei valori che lo scrittore scolpiva nelle pieghe del romanzo di formazione non solo individuale ma nazionale.
Dentro il mondo abitato da Garrone, Derossi, Nobis e Franti, dentro le vicende di quella scuola della giovane Italia postunitaria descritta nel diario del personaggio narrante (Enrico), non avvertivo ancora il greve stridore della retorica, l'anacronismo di quel patriottismo che chiedeva eroi e sacrifici, l'ipocrisia di quel sentimentalismo e di quel paternalismo che dissimulavano l'egemonia politica e culturale della borghesia sabauda. Non coglievo – non potevo cogliere – le inferenze e le speculazioni intorno al modello di società a cui quella pedagogia si offriva per l'elaborazione di un prontuario per il buon cittadino. La verità è che la scuola di quegli anni Cinquanta del secondo dopoguerra, e ancora dopo, non era molto diversa da quella raccontata nelle pagine di *Cuore*, forse addirittura meno laica e sicuramente più democristiana eppure ancora sostanzialmente deamicisiana, nell'osservanza al culto dei buoni sentimenti e dell'autorità delle istituzioni etiche e civili. Il maestro delle mie elementari somigliava per certi aspetti a Perboni, per rigore intellettuale e disciplina morale. L'Italia che continuava a leggere e a promuovere il libro si poneva in fondo lo stesso obiettivo di "rifare gli italiani", di plasmare una nuova coscienza nazionale dopo la tragica disfatta della guerra e l'avvento carico di speranze della democrazia.
Non potevo capire fino in fondo quel che, solo superata l'adolescenza, avrei cominciato a intravedere a seguito di nuove esperienze di vita e di letture. Avrei piano piano scoperto le contraddizioni di quella idilliaca narrazione, gli ingenui schematismi degli apologhi, i risvolti di quel catechismo aconfessionale un po' militare, un po' paternale, di quel catalogo rigoroso nei doveri e reticente nei diritti, fino a guardare a quel mondo e a quei modelli come a quel

«gran mare di languorosa melassa che pervade tutto il diario di Enrico, quell'orgia di perdoni fraterni, di baci appiccicaticci, di abbracci interclassisti, di galeotti redenti e gaudenti in maschera che regalano smeraldi a bambine smarrite tra la folla, tra madri che si sostengono a vicenda, maestrine dalla penna rossa, signori che abbracciano carbonai e muratori che biascicano lagrime di riconoscenza sulla spalla di ricchi possidenti, là dove tutti si amano, si comprendono, si perdonano, si accarezzano, baciano le mani a voscienza, leccano il cuore a tamburini sardi, cospargono di fiori vedette lombarde e coprono d'oro patrioti padovani».

Quando Umberto Eco scrisse *L'elogio di Franti* aiutandomi ironicamente a rovesciare i miti e a decostruire i teoremi del conformismo – un tempo borghese e poi piccolo borghese –, avevo già imparato a conoscere un po' della grande letteratura che esisteva oltre *I Promessi Sposi* del liceo, a rileggere la storia italiana al di là del manuale, a riflettere sulla scuola che Tullio De Mauro prima e la *Lettera ad una professoressa* dopo avevano radicalmente agitato e squassato. Sepolto Garrone e riscattato Franti, *Cuore* diventò presto un ricordo infantile imbarazzante, un'ombra di pudore da rimuovere, una eredità ingombrante da cancellare. A differenza del coevo *Pinocchio* di Collodi che sembrò interpretare con un linguaggio meno ingessato e un contenuto più indisciplinato i caratteri più durevoli dell'identità nazionale, restando moderna e seducente la verità della sua pedagogia, l'Italia

perbenista di De Amicis, pur resistendo entro un'immagine di maniera, perdette progressivamente realtà e credibilità, in corrispondenza della scomparsa o dello sbiadimento dei valori e dei princìpi a cui quella società borghese di fine Ottocento si ispirava. La fiaba, che racconta e amabilmente condanna le trasgressioni e le intemperanze del burattino, si guadagnò nel tempo attenzioni, suggestioni e simpatie non effimere vincendo alla fine sul diario, apologetico e didascalico, sulla rappresentazione di quella società riprodotta nel microcosmo della terza elementare di Enrico, «incarnazione di quell'ambiguo socialismo umanitario che precedette il fascismo, e in cui l'ideologia dolciastra stava alla lotta di classe come il repubblicanesimo di Carducci alla rivoluzione francese», per usare ancora le parole di Eco.
Anche Natalia Ginzburg aveva per il perfido Franti una certa simpatia: «La sua malvagità mi affascinava, e spiavo dietro di lui peccati che non riuscivo a immaginare, ma che mi figuravo anche più sinistri e più foschi di quelli che venivano enumerati» (Ginzburg 1973: 135). Falso e libresco sembrava alla scrittrice quel mondo «dove tutto appariva al suo posto: il cielo pieno di eroi e di martiri; le carceri piene di malfattori; i soldati coperti di sangue sui campi di battaglia; i genitori e i maestri laboriosamente intenti a soccorrere i poveri e a educare i bambini» (ivi: 137).
Ma i libri – come lo stesso Eco ci ha insegnato – sono "opere aperte", vivono nel rapporto con i lettori, migrano nello spazio e nel tempo, possono perdere significati e assumerne altri, possono restare chiusi e muti per alcuni e perennemente aperti e preziosi per altri. Possono esaurire la loro funzione in determinati momenti storici e riconquistarla dentro altri contesti e altre occasioni. La mobilità dei testi sta, come è noto, in corrispondenza alla mobilità dell'esistenza umana, alla relatività dello spirito del tempo. Se è vero però quanto ha scritto Italo Calvino (1991: 13) ovvero che «i classici sono libri che esercitano un'influenza particolare sia quando s'impongono come indimenticabili, sia quando si nascondono nelle pieghe della memoria mimetizzandosi da inconscio collettivo o individuale», *Cuore* non ha cessato di dire quel che ha da dire e De Amicis, negletto e rarefatto pur nello stigma mieloso dell'aggettivo 'deamicisiano', non è mai davvero uscito di scena e oggi è tornato sorprendentemente a parlarci, a interrogarci, a riproporre il senso della grande impresa educativa alla civiltà dei costumi che sosteneva la sua opera immane. Lo fa attraverso le pagine di un altro libro firmato da Marcello Fois, *L'invenzione degli italiani. Dove ci porta Cuore,* edito da Einaudi pochi mesi fa, un pamphlet che irrompe nel dibattito culturale del nostro Paese non per restaurare il monumento letterario ma per rivisitarlo e rileggerlo dentro la storia degli italiani del Novecento fin nella cronaca dei nostri giorni.
A tentare di tracciare e disegnare il profilo dell'«itala gente da le molte vite» Leopardi prima di Carducci aveva già nel 1824 individuato nell'assenza dello spirito pubblico una delle tare endemiche del popolo che si accingeva a farsi nazione, così che nel *Discorso sopra lo stato presente degl'italiani* annotava: «Gli usi e i costumi in Italia si riducono generalmente a questo, che ciascuno segua l'uso e il costume proprio, qualche egli si sia» (Leopardi 2011: 40). Per capire e definire il contributo di De Amicis alla difficile costruzione di questo sentimento di appartenenza alla collettività nazionale, ancora così debole e incerto all'indomani dell'unità politica, per riconoscerne genesi, ascendenze e influenze, Fois muove da Manzoni, da quei *Promessi Sposi* che immettevano per la prima volta in letteratura le vite di uomini e donne di ceti diversi, le questioni dei diritti, dell'eguaglianza delle leggi, dell'amministrazione della giustizia, temi ineludibili nel contesto di una società civile.
Al centro della lezione deamicisiana c'è il paradigma educativo, c'è la scuola, il primato del maestro, l'autorità statale e la grammatica del dover essere, la pedagogia della cittadinanza affidata al processo di alfabetizzazione e all'arte faticosa della convivenza nella coesione solidale delle differenze. Manzoniana è l'ispirazione ma l'aula che si fa metafora della nazione in fieri è l'indubbia e straordinaria invenzione narrativa di De Amicis, il "cuore" della sua utopia etica e civile. «Come nello spazio classe – scrive Fois – De Amicis aveva visto il contenitore della nazione in vitro che stava sperimentando, nel corpo del maestro, nel fiato dell'insegnante, ci vede il contenuto. (…) La classe è l'Italia fisica, gli alunni sono gli italiani, il maestro è l'italianità». Il ritratto – anzi l'autoritratto – che affiora è quello di un Paese frammentato e fortemente differenziato al suo interno

che tuttavia si riconosce o ambisce a riconoscersi in una scuola pubblica, statale, laica e uguale per tutti. Una scuola che ha il compito maieutico di promuovere quella coscienza nazionale che sull'eredità delle idealità risorgimentali sia a fondamento del nuovo Stato unitario. Un modello d'insegnamento che a fronte degli egocentrismi, dei particolarismi e dei corporativismi di ceto o di casta faccia prevalere il senso solidale di una patria condivisa, di un destino comune.
Il socialismo umanitario o "socialpatriottismo" – come lo definì Gramsci che apprezzò in De Amicis la sua estraneità alla politica coloniale e nazionalista – ignorava gli esiti delle inchieste parlamentari sulla condizione delle popolazioni meridionali ma traduceva di fatto la questione sociale in questione civile, ponendo in primo piano la necessità di notificare un'alleanza tra il nuovo Stato e le future generazioni di cittadini attraverso un patto di fiducia e di integrazione tra scuola e famiglia, tra istruzione ed educazione, tra autorità morale e parità formale. Nella scuola pubblica, nel carisma intangibile del maestro, nella potenza simbolica dell'alfabeto da diffondere si coagulava l'ottimistico progetto di ricomposizione delle disparità, di rafforzamento e riordinamento delle istituzioni al servizio degli interessi generali della collettività nazionale. Non c'è Dio nell'impianto pedagogico sotteso ai racconti del *Cuore,* c'è piuttosto una sorta di religione civile, la fede nella patria e nella famiglia ma in funzione intimamente laica e civica.
Un progetto maturato negli anni in cui andare a scuola significava cominciare a diventare "popolo", un'utopia, però, che restò nobile testimonianza di fatto emarginata nelle pagine della letteratura e non divenne, né allora né dopo, coerente politica culturale né concreto programma ministeriale, «sostanzialmente rifiutato dall'Italia liberale e fascista e imbalsamato nelle paccottiglie dei ricordi, sia pure d'onore, dell'Italia repubblicana», come ha acutamente annotato Giovanni Genovesi (2009:12).
Quanto questa scuola e questo modello educativo, il cui rigore era palesemente esemplato sul sistema culturale militare, siano oggi lontani e dissonanti rispetto alla concezione e alla organizzazione della vita e della società contemporanea, Marcello Fois lo dimostra sottolineandone vieppiù la forza morale, la spinta utopica, la lezione civile che può ancora sprigionarsi dal testo di De Amicis. «La scuola di *Cuore* è proprio l'opposto del mondo reale, lì il bambino piemontese deve abbracciare e dare il benvenuto al migrante calabrese; lì il bambino ricco ha come compagno di banco il bambino povero, che lo voglia o meno; lì si agisce perché la comunità proceda univoca nonostante le disparità che si presentano fuori dalla classe. (…) De Amicis aveva in mente una scuola che modificasse, che forgiasse, la realtà, ma ci siamo trovati davanti a una società che ha modificato, e forgiato la scuola».
A pensarci bene, chi vuole riappropriarsi della centralità del ruolo della scuola nel contesto di una comunità oggi segnata e lacerata da drammatiche e crescenti diseguaglianze, dalla rottura del patto di garanzia con le famiglie, dal declino della eminente funzione di promozione e ascesa sociale oltre che culturale, dal primato di certo esasperato tecnicismo, può forse ritrovare nell'ottocentesco vademecum del *Cuore* un monito all'osservanza collettiva della regola in quanto limite all'arbitrio e alla prepotenza, un'esortazione alla disciplina della convivenza tra diversi per censo e per cultura, al recupero del principio costituzionale per cui l'istruzione è una istituzione e non soltanto un servizio, un prezioso presidio dell'unità nazionale non un simulacro di astratte ritualità né un'agenzia piegata alle torsioni del mercato e alle ragioni del Pil. Uno formidabile strumento pubblico di formazione e di educazione all'idea di comunità, al principio dell'accoglienza e al valore della solidarietà.
De Amicis, che incarna nelle figure del maestro e del padre (indistinguibili e inscindibili nella vita e nella rappresentazione letteraria) l'etica dell'autorità e della responsabilità, finisce con l'essere quanto mai vivo e attuale nel tempo impoverito e incattivito dalla profonda crisi di questi ruoli e di questi valori. Fois richiama le parole che il padre rivolge al figlio Enrico: «Ama il tuo maestro, perché appartiene a quella grande famiglia di cinquantamila insegnanti elementari, sparsi per tutta Italia, i quali sono come i padri intellettuali dei milioni di ragazzi che crescono con te, i lavoratori mal riconosciuti e mal ricompensati, che preparano al nostro Paese un popolo migliore». Parole che sembrano trovare una qualche inconsapevole eco un secolo dopo nel monito di Gesualdo Bufalino che invocava per sconfiggere la mafia un esercito di maestri elementari.

Lacrimevole e sentimentale, retorico e a tratti enfatico nella sua scrittura "retrò", il *Cuore* di De Amicis, a sentirne le intime e segrete palpitazioni, continua ostinatamente a battere, non ha perso del tutto la sua forza propulsiva, rivelandosi l'urbanità, la solidarietà e la buona educazione dei giovani dell'Italia umbertina ancora oggi efficaci antidoti all'imperversare del cinismo e della indifferenza non meno che della sciatteria e della villanìa tracimate dai social. Lo conferma lo scrittore israeliano Abraham Yehoshua che, in una conversazione con Marcello Fois pubblicata su "La Lettura" del Corriere della Sera (12 settembre 2021), ricorda di aver pianto da bambino per le storie di Edmondo De Amicis, confessando che «c'è in questo libro qualcosa di molto italiano, specificatamente italiano e, nello stesso tempo, universale». Cita poi il racconto de *L'infermiere di Tata* con protagonista un fanciullo che dal suo paese si dirige all'ospedale di Napoli per assistere il padre e, pur trovandosi al capezzale di un altro uomo, decide comunque di rimanergli accanto fino al decesso, nonostante il vero padre sia stato guarito e dimesso. «Una storia estremamente toccante – afferma Yehoshua – ed è toccante il pensiero di De Amicis che prepara i bambini alle difficoltà che possiamo incontrare in casa, in famiglia, all'eventualità che i genitori si ammalino, muoiano».
Nulla di più lontano dal mondo e dalla cultura contemporanei, dove – ribatte Fois – «l'istruzione si confonde con l'intrattenimento, i bambini vengono esclusi da ogni forma di contatto con la realtà che hanno intorno, non entrano in un ospedale, non visitano i malati, non si parla loro della morte. Il libro *Cuore* sembra una specie di atto rivoluzionario nel contesto di oggi e forse l'idea di riproporlo ha a che fare con il bisogno di ricordare alcuni valori fondamentali. Prima di tutto il fatto che l'infanzia non è semplicemente la rappresentanza degli adulti, ma il momento in cui si comincia ad essere cittadini». Non si capiscono l'altruismo, l'eroismo, il sacrificio dei personaggi degli *exempla* deamicisiani – tutte virtù 'edificanti' poiché valgono a 'edificare' *l'Italia bambina* – se non mettiamo questo testo accanto all'abecedario di Pinocchio di Collodi, a *La Scienza in cucina e l'arte di mangiar bene* di Artusi, e perfino al quadro del *Quarto Stato* di Pellizza da Volpedo. Un mosaico di voci e di idee, di immagini e di opere che in letteratura e nell'arte, con accenti e sguardi diversi, hanno contribuito alla interpretazione della identità culturale degli italiani e alla maturazione della coscienza nazionale.
Marcello Fois attribuisce a De Amicis l'invenzione degli «italiani brava gente», quel costrutto ben amalgamato di miti e modelli simbolici che da *luogo comune* abbiamo finito col trasformare in *senso comune*, rappresentazione in cui abbiamo finito col credere e con l'identificarci, per raccontare noi stessi ma più spesso per autoassolverci. Se è vero che «De Amicis ha cercato di trasformare un popolo da livoroso a solidale facendo convivere nella stessa classe alunni di estrazione sociale diversa, provenienti da differenti parti d'Italia», *Cuore* è il prontuario dei buoni sentimenti e della tolleranza, della bontà e della generosità, dell'abnegazione e dell'amore di patria o di famiglia, il «libro-laboratorio costruito per fornire un paradigma, tutt'oggi insuperato, d'italianità». Da qui, dal catalogo dei propositi ideali e dei gesti esemplari discende quel "buonista" che ci fa sentire migliori, geneticamente propensi alla commozione e romanticamente solleciti alla comprensione degli altri. Da qui lo stereotipo del "buonismo" in nome del quale ci siamo immaginati caratterialmente pigri e un po' cialtroni, superficiali e disordinati eppure capaci di grandi slanci sentimentali e di epiche azioni. Da qui quell'astratta presunzione che ci fa benevolmente autodefinire, tutto sommato, "brava gente", anche se non lo siamo davvero mai diventati.
Dalla didascalica dialettica tra Garrone e Franti, tra Derossi e Nobis i bravi italiani forgiati da De Amicis sono quei cittadini che mettono insieme le loro differenze per riconoscersi e ritrovarsi uniti nel consorzio della comunità di appartenenza. Non sappiamo se i Franti di ieri sono, come scrive Fois, i ministri di oggi o piuttosto i sottoproletari emarginati come suggeriva Eco. Forse più verosimilmente sono gli stranieri discriminati oppure Joker o trickster, a seconda della prospettiva ipotizzata. Sappiamo però che oggi come ieri i bravi italiani sono ancora poveri di quella coscienza nazionale, di quella religione civile di cui De Amicis si era fatto maestro e apostolo. E il buonismo, in una società sempre più frammentata e disunita, da virtù perseguita e invocata a fondamento di una pedagogia della cittadinanza, è diventato disvalore, caricatura offensiva, sinonimo di ingenuità e dabbenaggine, epiteto scagliato con irrisione e disprezzo. Condotta non solo vilipesa e denigrata fino alla gogna, ma

addirittura denunciata e criminalizzata se si pensa alle campagne di discredito e delegittimazione delle pratiche di solidarietà verso gli immigrati, alla sistematica opera di boicottaggio e di penalizzazione degli interventi di soccorso in mare delle Ong. E per ultimo alla condanna di Mimmo Lucano, che fu sindaco di Riace e interprete di una innovativa e intelligente politica dell'accoglienza.
Nella lunga stagione del nostro rancore le parole del *Cuore* apparentemente anacronistiche e obsolete acquistano dunque una straordinaria potenza epifanica, la forza di una trincea contro il dileggio, di un avamposto della civiltà delle buone maniere contro le campagne di odio sociale, le politiche dell'insulto, la pandemia delle intolleranze verbali e delle aggressioni razziali. Marcello Fois ha avuto il merito di sottrarre il libro dalla polvere del tempo e di riscattarne la memoria e il giudizio critico. Il prezioso recupero di pagine dimenticate che egli ha riproposto e rilanciato sembra in verità connettersi ad un più largo e diffuso fenomeno di riflessione e ripensamento sulla deriva etica e antropologica che stiamo vivendo, sull'urgenza di riappropriarci di parole, sentimenti e gesti che sono oggi stigmatizzati come velleitari o risibili. Non è un caso che Gianrico Carofiglio e Dacia Maraini in due libri editi recentemente abbiano, ognuno con sensibilità e stili differenti, indicato nella 'gentilezza' non una innocua e antiquata virtù ma una postura associata al coraggio e alla «responsabilità di essere umani», «necessaria a trasformare il mondo».
Non è un caso che Duccio Demetrio abbia scritto e pubblicato questo stesso anno un denso e poetico breviario, una sorta di operetta morale, *All'antica. Una maniera di esistere* (Raffaele Castelli editore, 2020), per invitarci a non vivere di solo presente e non esserne troppo contagiati, a riguardare al passato «non come rammarico ma come scelta di vita» (2021: 69). Oggi sentirsi dire "sei all'antica" ha risonanze di scherno percepite «come una ferita, una minorità» (ivi: 97), secondo il rovinoso senso comune che concepisce il progresso come cancellazione di tutto quanto rinvii alle memorie: familiari, storiche, umane e intellettuali. Ma «"essere all'antica" – precisa invece Demetrio – attribuendone talune qualità a noi stessi prima di tutto, poi a persone, a tendenze, a consuetudini virtuose, a idealità intramontabili – può rivelarsi un punto di vista morale rispetto a ciò che oggi non vogliamo accettare, non ci piace, si dimostra spreco intollerabile (ivi: 21). Vivere all'antica è dunque una maniera di testimoniare l'esistenza riconoscendosi nell'educazione etica ed estetica dei nostri padri, nell'esercizio di quelle stesse virtù che abbiamo imparato a conoscere dalle pagine del *Cuore*. E nel culto dei defunti, di cui scrive Demetrio (ivi: 275), nel rapporto sentimentale con gli antenati che «abitano da qualche parte nei nostri corpi, nel sangue, in qualche movenza, in ossessioni e manie che in vecchiaia compaiono nei gesti, nelle miopie, nelle sordità», non c'è forse qualche eco dei riti della memoria dei caduti in guerra celebrati da De Amicis, della sacralità della morte che nel trascenderci ci accomuna e dà senso alla vita?
C'è infine un altro libro che, sollecitato dal pamphlet di Fois, ho ripreso dallo scaffale della mia biblioteca, richiamato dai temi delle qualità morali e delle virtù sociali tradizionali come antidoti al potere dell'arroganza individuale e dell'astiosità politica, patrimoni di nobiltà e civismo felicemente sintetizzati nell'*Elogio della mitezza* di Norberto Bobbio (Pratiche editrice, 1998). Nulla a che vedere con la umiltà e la mansuetudine. Il filosofo distingue in questo saggio il mite dal remissivo e dal modesto, poiché questi esercita un ruolo attivo nelle relazioni e un partecipato impegno nella vita pubblica. «Amo le persone miti – conclude Bobbio – perché sono quelle che rendono più abitabile questa "aiuola", tanto da farmi pensare che la città ideale non sia quella fantasticata e descritta sin nei più minuti particolari dagli utopisti, dove regna una giustizia tanto rigida e severa da diventare insopportabile, ma quella in cui la gentilezza dei costumi sia diventata una pratica universale» (1998: 45).
Tra la mitezza auspicata da Bobbio, il sentire "all'antica" evocato da Demetrio, la rivoluzione gentile ipotizzata da Carofiglio e da Maraini, il *Cuore* di Amicis può ancora trovare il suo posto nell'attualizzare e ribadire valori desueti, istituzioni e regole calpestate, sentimenti repressi o rimossi. Nell'Italia dei femminicidi, degli omofobi e dei novax abbiamo ancora bisogno di maestri come Perboni, di giovani come Garrone, di autori che come De Amicis mettono la scuola e la cittadinanza al centro del progetto culturale di rifondazione di un nuovo patto sociale, di un condiviso spirito pubblico, di una compiuta coscienza nazionale. Rileggere oggi *Cuore,* che accompagnava la nascita

della prima vera generazione di italiani in un'Italia politicamente appena unificata ma socialmente ed etnicamente differenziata e in maggioranza analfabeta, può forse ancora contribuire a «rappresentarci e raccontarci al di là delle differenze che continuano ad attraversarci», scrive Marcello Fois, dal momento che «l'impatto deamicisiano sull'immaginario nazionale e nazionalpopolare è tuttora immenso».

Se è vero che rileggere è un po' come riscrivere, quanto sabaudocentrica era allora quella narrazione, nel dibattito del nostro incerto presente potrebbe tradursi in una ritrovata concezione di italianità fatta semplicemente di cittadini e non certo di puri consanguinei. A che serve in fondo la letteratura se non a suscitare immagini e pensieri nuovi o a immaginare e ripensare in modo nuovo quanto accaduto, letto, appreso e vissuto? A connettere le pagine di De Amicis con le cronache del nostro tempo si può forse percepire non solo la incancellabile distanza tra mondi, esperienze e generazioni ma anche la drammatica attualità dei sentimenti irrisi, dei valori mortificati, di quell'insieme di piccole e grandi virtù che sono e restano forma e sostanza del nostro umanesimo. Si può forse riconsiderare e magari 'reinventare' il modo di essere, di vivere e di rappresentare la nostra identità di italiani.

«Oggi l'onestà, l'onore, il sacrificio – ha scritto Natalia Ginzburg (1973: 139) – ci sembrano così lontani da noi, così estranei al nostro mondo che non riusciamo a farne parola; e siamo completamente ammutoliti, avendo in questo nostro tempo orrore della menzogna. Così aspettiamo, in assoluto silenzio, di trovare per le cose che amiamo parole nuove e vere». Ma «ai libri che abbiamo amato nell'infanzia – aggiunge la scrittrice – restiamo in qualche modo fedeli, nell'affetto, per tutta la vita». Ecco perché chi come me ha perduto la copia letta da fanciullo sarà bene che si procuri una nuova edizione, da rileggere non con lo sguardo scaltrito e corrotto dell'uomo di oggi ma con gli stessi occhi del nipote bambino, lettore del mondo che verrà.

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

Riferimenti bibliografici

A. Asor Rosa, *Le voci di un'Italia bambina ("Cuore" e "Pinocchio")*, in *Storia d'Italia, Dall'Unità ad oggi. La cultura,* vol. IV, Einaudi Torino 1973: 925-939

N. Bobbio, *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Pratiche Editrice Milano 1998

I. Calvino, *Perché leggere i classici*, Mondadori Milano 1991

G. Carofiglio*, Della gentilezza e del coraggio*, Feltrinelli Milano 2021

D. Demetrio, *All'antica. Una maniera di esistere,* Raffaele Cortina Milano 2021

U. Eco, *Diario Minimo*, Bompiani Milano 1992: 81-92

G. Genovesi, in P. Boero, G. Genovesi, *Cuore. De Amicis tra critica e utopia,* FrancoAngeli Milano 2009

N. Ginzburg, *Mai devi domandarmi*, Garzanti Milano 1973

A. Gramsci, *Letteratura e vita nazionale*, Einaudi Torino 1953

G. Leopardi/F. Cordero, *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'italiani*, Bollati Boringhieri Torino 2011

D. Maraini, *La rivoluzione gentile. Riflessioni su un Paese che cambia*, Rizzoli Milano 2021

C. Taglietti (a cura), *Cuore. Questo è l'organo della nostra identità. Conversazione tra A. Yehoshua e M. Fois*, in "La lettura", Corriere della Sera, 12 settembre 2021

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).

Dalle donne, non in nome delle donne

Trapani, Chiostro di San Domenico

di *Mariza D'Anna*

Dover ragionare in termini di identità femminile potrebbe apparire anacronistico e datato in un mondo convinto di volare verso altri orizzonti. Oggi le battaglie femministe e il pensiero di intellettuali antesignani di quelle battaglie – mi riferisco per esempio a Simone De Beauvoir nel suo *Il secondo sesso* ma non solo – hanno matrici diverse e lontane e insistere e farsi largo in quella strada in una società, ahimè, governata per lo più ancora dagli uomini, non darebbe frutti.
La ricerca della parità di genere, i recinti delle quote rosa, imposizioni forzate e retaggi del passato, rischiano di intrappolare i ruoli femminili più di quanto già non lo siano. Cercare invece di far emergere distinte professionalità culturali, artistiche, imprenditoriali può essere una proposta per tutti, uomini e donne, momenti di confronto reali che hanno come punto di partenza e come prospettiva la visione femminile e la diversità in quanto valore peculiare che arricchisce senza essere relegata ad una categoria di genere.
È da questo pensiero che a Trapani è nata – grazie agli assessori alla Cultura e alle Pari Opportunità, Rosalia D'Alì e Andreana Patti, non a caso due donne, e all'organizzazione della Biblioteca Fardelliana con la direttrice Margherita Giacalone – l'idea di promuovere un Festival che si concentrasse su questi temi.

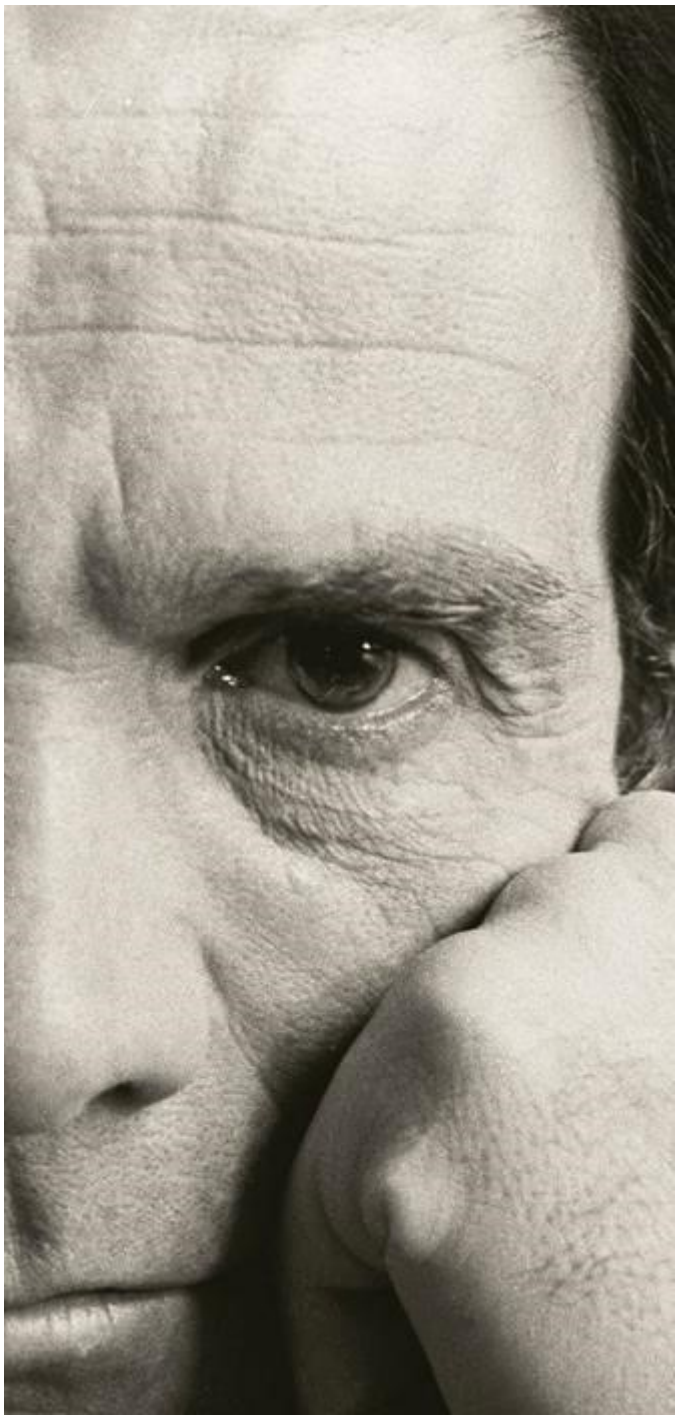
Il Festival delle identità femminili si è svolto nel mese di settembre appena passato (dall'8 al 12) racchiuso in cinque giornate fitte e molto intense a cui ha partecipato, nonostante le restrizioni dovute alla pandemia, un gran numero di persone, un pubblico variegato interessato e attento.
Si è voluto ragionare sulle donne volgendo lo sguardo al Mediterraneo (e da qui il nome del Festival "Ma*d*re Mediterraneo") dove la "d" di madre assolve ad una doppia funzione (mare – ma*d*re) per dare significato ad un mare che tocca le sponde dell'Italia e dell'Africa e che abbraccia e unisce i popoli.
Con lo sguardo rivolto verso il sud e con gli occhi puntati sulla valorizzazione delle donne, sono state coinvolte artiste siciliane, di matrice nordafricana o mediorientale che hanno trovato nella Sicilia occidentale una terra di approdo o di interesse.
Il tema del percorso è stato il viaggio, inteso come un viaggio nel pensiero e non solo come uno spostamento fisico, come un movimento della mente alla ricerca e alla scoperta di mete remote, un viaggio fatto per raccontare qualcosa. Con il supporto dello scrittore e giornalista Giacomo Pilati che ha partecipato all'idea e al coordinamento, ci siamo rivolti alla figura di Penelope che incarna l'idea del viaggio della mente pur rimanendo sempre ferma ad attendere il ritorno di Ulisse e la sua resistenza e il suo adattamento sono il movente che riempiono il suo tempo.
Viaggio, musica, parole e memoria sono stati i temi che hanno fatto da filo conduttore alla narrazione del Festival: quattro sezioni che hanno ospitato concerti, conversazioni, monologhi, interviste, ricordi.
Anissa Helou, scrittrice e food blogger siriano libanese che ha trovato nella città di Trapani la sua seconda Beirut, con gli stessi tramonti e la stessa luce intensa nel blu del cielo, ha raccontato la sua storia. Helou ha pubblicato per HarperCollins una decina di libri che parlano della cucina mediorientale e mediterranea, ha aperto a Londra, dove vive quando non è in Sicilia, una scuola di cucina e si è resa ambasciatrice nel mondo di questa forma di arte, provenendo lei stessa dal mondo dell'arte dove è stata collezionista e consulente di Sotheby's e della casa reale del Kuwait.
Si è ragionato su varie forme di teatro al femminile puntando su monologhi che abbracciano i temi della maternità, della religiosità e anche dell'ambiente. Josepina Torino, attrice professionista formatasi alla Escuela Metropolitana di Arte Dramàtico di Buenos Aires ha scelto, anche lei, l'isola di Levanzo prima e Trapani dopo, come luoghi di approdo. E, sola sul palco, ha raccontato "La bambina del fiume", la storia di Berta Caceres, attivista per i diritti della terra uccisa nel 2016 per aver tentato di difendere il fiume Gualcarque e la sua comunità indigena in Honduras. Dice Josepina Torino: «Berta rappresenta la speranza in un mondo più giusto e consapevole sui diritti della terra; la sua lotta ispira gli uomini e le donne di tutto il mondo, capaci di sognare un mondo diverso dove la terra è vista come una madre da difendere e non un territorio da conquista».
La musica contemporanea del duo pianistico internazionale composto da Paola Biondi e Debora Brunialti, con il concerto "Fiesta", ha dato un significato che ha travalicato i confini dell'arte della musica per lanciare un messaggio di pace e di unione tra i popoli, con il progetto che il duo pianistico genovese porta avanti in Italia e all'estero e che fa perno sull'armonia e sull'amore per il Creato. Eseguendo brani di Sollima, Canonici e Gerswin le due artiste hanno restituito melodie universali stilisticamente perfette. L'incastro tra le musiche della tradizione siciliana e del Portogallo unite dalla voce di Margherita Abita e dal violino di Joao Silva (del gruppo Still Life) hanno creato atmosfere avvolgenti e melodie e suoni delle due tradizioni.
Lo spazio che si è voluto dedicare al ricordo della pittrice trapanese Carla Accardi (con gli interventi di Francesco Impellizzeri, curatore della Fondazione Accardi) e don Liborio Palmeri (direttore del Museo San Rocco) ha riportato alla memoria la grande artista astrattista che ha lasciato la Sicilia per affermarsi a Roma e poi ottenere riconoscimenti sulla scena mondiale.
Diciotto gli appuntamenti che si sono susseguiti e che hanno reso la Ia edizione del Festival – dedicato alle donne afghane e a tutte le donne private dei loro diritti nel mondo – un esperimento riuscito. Nella forma perché ha dato vivacità al centro storico cittadino, occupando spazi dove era possibile il contingentamento, come il suggestivo Chiostro di San Domenico, la Casina delle Palme, piccolo teatro all'aperto in stile liberty, e l'esedra del teatro Giuseppe Di Stefano della Villa Margherita. Quest'ultima ha ospitato Sheherazade, l'orchestra giovanile diretta dal maestro Luigi De Vincenzi,

formata da cinquanta elementi, tutti studenti delle scuole di Trapani e della provincia che hanno saputo fare rete insieme con la musica. Ma l'esperimento è riuscito anche nella sostanza perché ragionando sull'identità femminile nelle varie arti e nei diversi campi culturali si è dato spazio a chi talvolta fatica ad averlo e lo merita appieno.

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 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.

La didattica di Pasolini nel globalismo dei margini



di *Valeria Dell'Orzo*

Quando si parla di società si fa riferimento, com'è chiaro, a un insieme morbido e mobile di bolle che fluttuano entro uno stesso spazio comunitario; tra queste bolle è possibile riconoscere ritagli urbani e suburbani, sfilacciature di un centro che si mantiene saldo nell'affermazione auto-riferita del proprio valore.

Il mondo dell'istruzione permea, ed è permeato in un continuo scambio dagli spaccati socioculturali della realtà con i quali entra in contatto, ai quali si rivolge e sulla base dei quali si modella, nei casi più fortunati, adattando vicendevolmente l'offerta e la richiesta formativa.
Volgere l'attenzione a realtà differenti implica la capacità di formulare stimoli e strategie difformi, atti a rispondere duttilmente alle necessità specifiche dei giovani cui ci si rivolge. «Una lampada illuminava la banchina, ma i volti dei ragazzi restavano nella zona d'ombra» potremmo dire richiamando alla mente un'immagine di Borges (2010: 83), e in effetti la luce dell'attenzione didattica punta spesso su uno scenario indistinto e poche volte riesce a illuminare tutto l'insieme delle singole espressioni che ne compongono l'umanità interna.
Molti sono gli esempi di didattica inclusiva, ma spesso ci si sofferma a delineare approcci e metodologie destinate al fruttuoso inserimento del singolo nel gruppo di riferimento. Posta come di essenziale necessità la priorità inclusiva, questa va però vista nell'estensione della sua complessa espressione sociale; differente è, infatti, l'idea di una didattica inclusiva che sia destinata a compensare le spaccature della marginalizzazione sociale, afferite a più estese realtà giovanili, soggette agli effetti depauperanti dell'esclusione dal circuito economicamente forte e scolasticamente più solido.
Occuparsi di quei bambini, di quei giovani che sin dalla più tenera età si sono abituati all'idea di una stagnante appartenenza alle frange ignorate dal nucleo privilegiato socio-statale, richiede la volontà di scardinare in loro quegli ostacoli che la società ha mostrato come invalicabili, sradicando il flagello pregiudizievole della loro incongruenza con l'utile diffusamente riconosciuto.
Tra i conoscitori delle periferie sociali il nome di Pier Paolo Pasolini, per la sua osservazione e immersione nel margine dei margini della comunità, è considerevole e mostra la sua attuale possibilità d'uso nel mondo dell'istruzione contemporanea. È di rilievo non solo per la profondità di sguardo e per l'attenzione conoscitiva dimostrata, ma anche per la molteplicità di espressioni di interazione, di racconto e indagine che ha messo in atto del reale, della realtà dell'abbandono delle istituzioni, dei servizi, delle possibilità del mondo agiato. Le forme espressive messe in gioco spaziano e si manifestano in una varietà complessa di realizzazioni artistico-culturali.
Nell'interazione con la società degli esclusi dal pasto ricco, Pasolini non si è sottratto alla sperimentazione didattica, dedicando riflessione e tempo di attuazione alla volontà di innescare un processo inclusivo che, partendo dalla rivalutazione del potenziale dell'infante, ne accenda o ne ravvivi la curiosità, quella viva che si alimenta fuori dall'ovattato mondo dell'eccesso di tutela in cui versano troppi studenti, stimolando l'interesse ad accrescere le proprie conoscenze e competenze, e soprattutto le capacità di tracimare dagli schemi convenzionali di un pensiero statico e standardizzato.
La logica pasoliniana della didattica si basa sull'assunto della reciprocità del dialogo educativo tra i docenti e gli scolari, un dialogo capace di annullare le differenze che intercorrono tra la classe egemone della società e le fasce subalterne delle periferie, intese queste ultime non solo come luoghi fisicamente connotati ma anche come metafore simboliche di tutto ciò che – in fatto di potere, di pensiero e di stile di vita – si oppone al centro. Quest'approccio trova fondamento nella ineludibile condivisione del mondo quotidiano che va oltre le lavagne e le pagine dei libri e supera le appartenenze sociali e le possibilità che da queste sono state offerte o negate.
«L'insegnante [...] – scrive Pasolini (2001: 270) – deve svegliare nell'alunno la coscienza dell'intelligenza; da qui nascerà la voglia di studiare. [...] Bisogna provocare la curiosità, poi qualsiasi obiettivo è buono». E per dar vita al moto evolutivo della curiosità è imprescindibile calarsi nella realtà umana e culturale dello studente, ridurre il divario socio-esperienziale mettendo in pratica una reciproca volontà conoscitiva, per penetrare e comprendere l'universo entro il quale l'allievo è immerso. Si tratta di offrire il ventaglio più ampio possibile di spunti e stimoli alla riflessione e all'indagine. Quello che si rivela fondamentale è l'esercizio in sé dello sviluppo della curiosità, un'impellenza che esula dalla specificità dell'argomento trattato, dalla preoccupazione del suo essere in linea o meno con quel programma standardizzato che veniva richiesto apertamente in passato e che continua ancora oggi, attraverso l'appiattita valutazione estrapolata dalle prove invalsi, a essere eletto a metro generale del sapere.

Le richieste che vengono mosse agli insegnanti presuppongono il costante impegno di ricercare, per ogni alunno, le specifiche forme di apprendimento e di espressione, garantendo gli strumenti cognitivi necessari a ciascuno di loro, offrendo e stimolando lo sviluppo di personali strategie d'apprendimento, di crescita e di inclusione nel gruppo classe, vissuto e partecipato come uno dei più forti nuclei di riferimento della socialità al di fuori della sfera familiare.
Quel che troppe volte si dimentica è, però, la necessità di contrastare il potere seduttivo che la spinta omologante dei media esercita sui più giovani, opponendosi alla perdita delle specifiche risorse che si producono nella privazione delle periferie sociali. L'inclusione del singolo allievo è largamente discussa dalla pedagogia, contemporanea e non, ma l'inclusione sociale dei margini comunitari entro la sfera della centralità egemone è spesso ignorata, o risolta nell'elargizione di strumenti e apparecchiature, necessarie ma non capaci di esaurire quel divario che strutturalmente nasce e si crea sul piano dell'esperienza quotidiana.
«Quando lei si muove andando dritto davanti a sé non le viene mai da pensare che potrebbe andare anche in un altro senso, ruotando per esempio in modo che l'occhio guardi nella direzione che in quel momento fronteggia il suo lato? Detto altrimenti, invece di avanzare sempre verso una delle sue estremità, non prova mai il desiderio di muoversi, diciamo così, verso il suo lato?» (Abbott, 2020: 88). Spostare lo sguardo, volgerlo ai margini sfocati del centro egemone, apre la vista su mondi percettivi, rappresentativi, descrittivi differenti, inediti, epifanici. La capacità di vederli permette, ancor più nel rapporto con i giovani, di accompagnare, favorire e seguire le possibilità della descrizione del mondo che vi sono racchiuse.
Le scuole di campagna della realtà contadina degli anni dell'insegnamento di Pasolini non sono difformi, nell'emarginazione dall'offerta e dalle prospettive, da quello che oggi vivono le periferie più trascurate dalle istituzioni, le sacche socialmente destinate allo sviluppo di una microcriminalità che legittima vigliaccamente quella stessa esclusione che l'ha prodotta.
Eppure in quelle realtà occorrerebbe offrire con maggiore tenacia l'educazione allo spirito critico, all'analisi fattuale e alla crescita culturale, perché sono proprio i margini, liberi dalla comodità del centro, che possono costituire la più forte spinta propulsiva per una cultura nuova e potenzialmente ricca del suo ingegno e del suo bagaglio esperienziale. Non c'è resa nel pensiero di Pasolini di fronte alle sfide che gli alunni lanciano, giorno per giorno, ai loro insegnanti e a quelle occorre rispondere con la dedizione che solo una partecipazione empatica può dare. Da osteggiare con tenacia è l'omologazione che un'istruzione standardizzata può secondare e accrescere al ritmo dell'appiattimento della globalizzazione, che traveste da parità i dislivelli interni che crea e alimenta in seno alla società. La formulazione di un livello desiderabile, statico e trasversale, non tiene infatti conto delle realtà uniche che compongono il panorama dei più giovani membri della comunità.
Il percorso esperienziale al quale sono stati esposti, le sollecitazioni, le urgenze esistenziali e le potenzialità specifiche non solo del singolo allievo ma della bolla sociale cui appartiene, rendono indispensabile la costante volontà di formulare una strategia individualizzante che tenga conto di questi infiniti universi da stimolare nell'obiettivo di espandere la personale capacità di osservazione e approfondimento.
È nel moto di vita dei più giovani che può essere ravvisata la svolta di una società castrata dalle esclusioni che opera su stessa, dalle estromissioni e conseguenti perdite dalla sfera pubblica e sociale, per effetto della stessa marginalità che impone ai suoi membri temibili nella loro alterità. E per ciò stesso soggetti a processi livellanti e escludenti al contempo.
In chiave pasoliniana la scuola dovrebbe slegarsi il più possibile dall'idea di veicolare nei giovani l'assimilazione del canone di vita maggioritario, borghese, per ricalcare le sue stesse parole; dovrebbe abbandonare l'imposizione di un'impalcatura rigidamente autoreplicante, e permettere invece una crescita armoniosa nel rispetto dell'individualità socio comunitaria nella quale è immerso il singolo allievo e che di lui fa parte. Attraverso la logica d'intervento didattico di Pasolini a essere scongiurato è il conflitto, nelle sue espressioni riducenti, quelle della mera negazione del valore dell'altro. «Le guerre possono avere cause differenti, spesso economiche. Ma, in più, alcune si fanno in nome della presunta superiorità di un gruppo su un altro. Si può superare questo atteggiamento istintivo con il

ragionamento e con l'educazione», spiega Tahar Ben Jelloun (1998: 19), ragionando sulle cause e sulle soluzioni della negazione di chi esula dal nostro io sociale.
La scuola che delinea Pasolini è investita nella tenace difesa della più umana individualità e impegnata nell'intento di fare dell'istituzione educativa la risposta alle mancanze che affliggono la vita ai margini della società sin dall'infanzia, senza che questo debba tradursi in una negazione dell'altro, né tanto meno nell'assimilazione dell'uno nell'altro. L'insegnante diviene quindi il tramite non solo nel fluire delle conoscenze, ma fa di se stesso il punto di contatto con l'idea di essere inclusi. Inclusi nella possibilità di sapere, inclusi nella possibilità di raccontare se stessi, inclusi nella possibilità di mantenere vivo quel sé che si è generato in seno a un vivere respinto dalla centralità della società più forte, del nucleo internamente egemone.
L'errore da scongiurare è quello di trasformare l'inclusione in omologazione, privando delle specificità individuali le nuove generazioni, depauperando la società di quel patrimonio esperienziale che connota il singolo e che, se stimolato e orientato verso una corretta esplicazione, arricchisce il capitale culturale collettivo. L'allievo dovrebbe, così, essere accompagnato nello sviluppo della sua presa di coscienza sul mondo che lo circonda, accendendo in lui un benefico senso critico, accrescitivo del sapere e della consapevolezza, di quella postura intellettuale che presuppone la capacità e la possibilità di esondare dal percorso tracciato per loro, di espandere la propria curiosità, l'inventiva, l'estro così da maturare l'avvio di un moto autonomo, indipendente dalle strutture preordinate e dai feticci totemici del sapere: «la critica dovrebbe essere la prima cosa da coltivare in un ragazzo, anche se questo dovesse costare la caduta di un'infinità di idoli: primo idolo da far cadere è l'insegnante stesso» (Pasolini, 2001: 278).
Insegnare vuol dire, alla luce del pensiero didattico pasoliniano, accompagnare l'allievo, senza rendersi visibili, nei processi di evoluzione e affermazione del proprio pensiero, libero, autonomo, critico e consapevole, senza cadere mai nella tentazione di proporsi come indispensabili, ma essendo invece pronti a far sì che il proprio sostegno si riveli giorno dopo giorno sempre meno necessario. Insegnare è l'arte di promozione di una mente indipendente, lontana dalle convenzioni sociali, autonoma rispetto ai conformismi dei costumi e dei modelli comportamentali.
«[…] Una nozione è dinamica solo se include la propria espansione e approfondimento […]. Altrimenti le nozioni marciscono: nascono morte, non avendo futuro». Così Pasolini sul Corriere della Sera nel 1975.

Riferimenti bibliografici

Edwin A. Abbott, *Flatlandia*, Feltrinelli, Milano, 2020.

Jorge Luis Borges, *Finzioni,* Einaudi, Torino, 2010.

Tahar Ben Jelloun, *Il razzismo spiegato a mia figlia*, Bompiani, Milano, 1998

Pier Paolo Pasolini, *Aboliamo la tv e la scuola dell'obbligo*, Corriere della Sera, 18 ottobre 1975.

Pier Paolo Pasolini, *Un paese di temporali e primule,* Guanda, Parma, 2001.

Valeria Dell'Orzo, antropologa culturale, laureata in Beni Demoetnoantropologici e in Antropologia culturale e Etnologia presso l'Università degli Studi di Palermo, ha indirizzato le sue ricerche all'osservazione e allo studio delle società contemporanee, con particolare attenzione al fenomeno delle migrazioni e delle diaspore e alla ricognizione delle dinamiche urbane. Impegnata nello studio dei fatti sociali e culturali e interessata alla difesa dei diritti umani delle popolazioni più vessate, conduce su questi temi ricerche e contributi per riviste anche straniere.

Uno studio di antropologia urbana: laboratorio della complessità postmoderna

Marina di Stabia e i capannoni industriali ancora presenti lungo la linea di costa

di *Annalisa Di Nuzzo*

Considerazioni preliminari

Da diversi decenni, l'antropologia delle società complesse ha assunto tra i suoi interessi specifici lo studio e l'osservazione delle dinamiche nonché dei continui mutamenti che avvengono e che sono avvenuti in specifiche aree occupate da insediamenti industriali. L'interesse per queste dinamiche rientra in un più ampio filone di studi che fa capo alla cosiddetta "antropologia urbana" e che si caratterizza per il fatto di studiare fenomeni connessi a forme di organizzazione dello spazio tipiche della città.

In molte analisi contemporanee, la città appare nel ruolo di «snodo» di flussi di persone, immagini e tecnologie all'interno del mondo globale. L'impianto teorico di questa antropologia non è certamente tra i più facili da definire: i contributi provenienti da altre discipline, proficuamente rivisitati, sono ineludibili per esitare un'etnografia urbana e definire la stessa figura dell'antropologo della complessità, la cui identità oscilla tra un *crusched glass* e un'*antropologie du proche* che possono sintetizzare due posizioni indicative a riguardo, riprendendo le definizioni di Daniel (1969) ed Augè (2012).

Alle radici di un'antropologia delle società complesse, c'è indubbiamente la crisi della città americana degli inizi del '900, la rapida trasformazione del mondo coloniale, la scoperta di quel miliardo di uomini che l'etnologia dimenticava, di cui parlava Leroi -Gourhan. É da queste radici, secondo quanto sostiene Sobrero (1992), che possiamo far risalire l'antropologia delle società complesse negli Stati Uniti, in Inghilterra e in Francia.

In Francia ed in Italia, l'antropologia della complessità tende ad essere innovativa rispetto alle consolidate categorie marxiste dello studio della cultura e della mentalità subalterna in ambiente

urbano; dagli anni 50 fino agli anni 80 del Novecento, gli studi italiani sono caratterizzati da un certo interesse "ruralcentrico", guardando la città dal punto di vista contadino come ultimo stadio di un processo di ruralizzazione che spesso s'identificava come perdita di quell'universo folclorico caratterizzante classi non ancora entrate nella storia della modernità. Bisognerà attendere la seconda metà degli anni Ottanta per avvertire chiari sintomi di cambiamento: nel maggio 1987, Tullio Tentori organizza il primo convegno nazionale di Antropologia delle società complesse.
Resta da precisare, in queste sintetiche riflessioni teoriche, quanto sia difficile, nell'antropologia urbana, collocare uno studioso in questo o quell'indirizzo, così come è difficile parlare di scuole o di prospettive teoriche generali; al massimo si possono individuare prospettive di metodo, tendenze, ipotesi di lavoro: «come accade in molti nuovi settori di ricerca, essi sono a-teorici costituiti da un linguaggio speciale e da una serie di problematiche ma per un supporto teorico bisogna rivolgersi altrove» (Goode 1989: 75-82). Per molteplici ragioni storiche ed economiche, per gli americani la città ha caratteristiche opposte a quelle europee. Gli Americani si sentono più di ogni altra cosa "costruttori di città" e tra le due guerre mondiali la differenza tra le capitali europee e le metropoli americane si fa più profonda.
Il continente europeo, anche a voler guardare alla produzione letteraria del romanzo, continua a delineare un'immagine della città come mostro malvagio e fonte di ogni disagio esistenziale. Lo sviluppo delle città è tuttavia, in ogni caso, legato ad un'industrializzazione e ad un urbanesimo in cui erano e sono sedimentati elementi ambientali già da molti secoli umanizzati e in cui era presente, con le evidenti differenze, l'elemento città. In Italia il discorso si complica: Paese dalle mille città, che nella quasi totalità conservano nell'impianto urbanistico segni di vita plurimillenaria e la radicata distinzione tra città e campagna, con la convinzione della superiorità della prima sulla seconda (Meldolesi 2012). Allora si conferma per l'antropologo la necessità di coniugare più chiavi interpretative e di raccogliere elementi utili per un uso non dogmatico delle stesse categorie interpretative operando su se stesso e sulla cultura di cui fa parte un esercizio proficuamente riflessivo. Lo sguardo antropologico sulla città consiste allora nella capacità di definire le interdipendenze tra collocazione spaziale di un gruppo e costruzione della sua identità in termini culturali, vale a dire in termini di percezione che il gruppo ha di se stesso all'interno di una generale visione del mondo e di prospettiva del futuro (Hannerz 1992).
Il percorso intrapreso nella mia esperienza sul campo richiama inevitabilmente le indicazioni interpretative della corrente Geertiana e non solo: dopo le ineludibili e storiche scuole di Chicago e Manchester, ha individuato da un lato l'approccio interazionale e dall'altro la *network analysis.* Resta da considerare, poi, un'ulteriore prospettiva che possiamo definire del *the ghetto approach* in cui diventa oggetto di studio non la città, ma i gruppi sociali nella città. Le definizioni e i campi di interesse si complicano distinguendo tra antropologia delle città, antropologia delle società complesse e antropologia nelle città. Nel primo caso la città è un'entità globale complessa studiata attraverso collegamenti orizzontali e verticali relazionali cercando di ripercorrere quella rete che continua ad essere la metafora più efficace per definire la complessità. Quella complessità che invece, nel secondo caso, è vista come ulteriore sviluppo dell'organizzazione capitalistica e post capitalistica: la città come "unità di consumo collettivo", come spazio di consumo di una parte dei beni prodotti. Più fedele alla tradizione etnografica dello studio di culture chiuse, la visione della città nel terzo caso, ma esiste, tuttavia, una comune consapevolezza di approccio che conduce all'antropologia interpretativa e che accoglie in sé gran parte di questi spunti metodologici proponendo un singolare sincretismo operativo.
Le contraddizioni arricchiscono, dunque, la riflessione, e la stessa operatività nelle infinite possibilità offerte sembrerebbe perdere lo specifico da cui siamo partiti. Che cosa significa per l'antropologo la città? Esiste uno spazio definitorio trasversalmente condivisibile?
Esiste indubbiamente una definizione fisica dello spazio, un dato urbanistico, un perimetro edilizio. Un particolare sistema sociale occupa uno spazio e le città sono spesso connotate dalle funzioni che assolvono: vi sarebbero città industriali, città mercato, città universitarie ecc. Tuttavia, la nuova edilizia urbana che tende ad annullare qualsiasi connotazione specifica in un processo di omogeneizzazione ed omologazione assoluta e la molteplicità di funzioni che di fatto ogni città

svolge, sembrerebbero annullare come dato oggettivo di partenza lo spazio urbano, se non collegandolo ad altre osservazioni (Baudrillard e Nouvel 2003). Allora gli spazi urbani diventano sempre più "luoghi di interpretazione", non più luoghi fisici, ma percorsi mentali, contesti simbolici. Tuttavia, l'antropologia ha da sempre privilegiato, come unità di studio, un elemento semplice, chiaramente distinguibile ed analizzabile e perciò l'antropologia urbana sembrerebbe la contraddizione più articolata a questo assunto: la complessità dei ruoli interpretati in una società moderna o post moderna e l'accelerazione spazio-temporale continua non permetterebbero all' antropologo una corretta osservazione. Altri studiosi, di altre scienze umane, sembrerebbero a molti i più idonei a queste osservazioni. Tuttavia, proprio la molteplicità di ruoli e funzioni all'interno della vita delle città contribuisce a definire una condizione culturale densa e stratificata, piena di una cerimonialità diffusa, difficile da interpretare, sfuggente fino all'effimero, sempre più di competenza interpretativa di un antropologo.
La città è il luogo di produzione dei discorsi sul presente ed assume sempre di più lo spessore sia della relazione mediata di reti virtuali, sia del codice di relazioni all'interno di un ghetto metropolitano. L'antropologia interpretativa offre la possibilità di una continua lettura di ciò che accade come risultato di aspetti soggettivi e oggettivi che continuamente si rimodellano, e in tal senso la ricerca sul campo continua ad avere un suo insostituibile valore. In particolare, assume ulteriore rilevanza quando si coniuga alla possibilità, come in questo caso, di operare un'osservazione di antropologia longitudinale (MacLeod 2004; Dolby-Dimitriadis 2004; Willis 1977) che continua a prendere in esame attraverso il tempo gli stessi "protagonisti" della ricerca. Trame che ricostruiscono all'interno della stessa città nei microambienti della vita quotidiana, non più soltanto i ghetti, i quartieri, i sobborghi connotati spazialmente ed economicamente. Le definizioni di *home area*, *mental maps* (Nolan 1987) conducono alla scoperta che l'alterità passa attraverso lo spazio urbano e l'economia dominante, ma c'è dell'altro che mette in gioco la relazione stessa dell'antropologo con la sua stessa cultura e con la perdita apparente di certezze.

L'oggetto della ricerca: Castellammare di Stabia
Una delle costanti presenti nella struttura delle città occidentali è la presenza nel tessuto urbano, di vaste aree utilizzate nel recente passato per l'insediamento di complessi industriali, intorno ai quali sono sorti quartieri che hanno caratterizzato lo sviluppo urbanistico e sociale di molti agglomerati urbani. Nello specifico, si è trattato di individuare e documentare i continui mutamenti antropologico-sociali che da diversi decenni sono avvenuti e continuano ad insistere in aree di rilevante concentrazione industriale in alcune zone della Campania. Una forte mobilitazione della comunità del territorio si è coagulata intorno ad una grande utopia di risanamento e di nuova vivibilità della costa tra Napoli e Sorrento coinvolgendo cittadini, amministratori, associazioni.
A partire dagli anni Novanta del secolo scorso, sono stati realizzati, in diverse zone d'Italia, progetti di riconversione di aree industriali dismesse attraverso la costituzione dei cosiddetti "Patti territoriali" e successivamente dei "Contratti d'area". Queste azioni messe in campo dal governo, tra diversi attori politici e sociali, hanno dato vita a piani incisivi di trasformazione urbana. Nella prima parte di questo saggio si ricostruisce brevemente la natura dei contratti d'area e dei patti territoriali, si descrive come le città coinvolte e le comunità che agivano sui territori individuati diedero vita ad un poderoso e vivace dibattito che metteva in campo ideologie e orizzonti di senso di tipo economico, culturale, di memoria sociale condivisa e di radicate appartenenze determinando un vero e proprio "scontro di civiltà" sul futuro e sul rapporto tra industrializzazione e sviluppo post industriale. Lo scontro più radicale era sull'idea stessa di sviluppo che vedeva contrapposti da una parte i processi produttivi legati alle fabbriche e alle loro produzioni da difendere e incrementare e dall'altra il progetto di recupero del paesaggio e del litorale per promuovere altre produzioni legate al territorio e dunque dismettere le fabbriche e recuperare i volumi per altre forme produttive e del terziario.
Idee di città e di nuovi quartieri si erano rincorse ed erano state oggetto di riflessione e di studio a partire dal secondo dopoguerra, tanto da dare vita ad una significativa ricerca sociologica sul campo proprio in una delle cittadine interessate poi dai patti territoriali oggetto della ricerca. I risultati

dell'équipe guidata nel 1956 da Franco Ferrarotti, a cui era stata commissionata l'indagine su richiesta dell'allora Navalmeccanica che non riusciva a comprendere le resistenze degli operai degli antichi cantieri navali, alle nuove trasformazioni dei processi lavorativi, confluirono nella *Piccola città* (Ferrarotti 1972) pubblicata nel 1960. Questa dettagliata analisi è stata attentamente valutata ed è elemento determinante di comparazione per ricostruire – a partire da quei dati e da quei risultati – per un verso l'idea di futuro e per l'altro ciò che poi è stato lo sviluppo dell'area con connotazioni fortemente contraddittorie. Franco Ferrarotti aveva individuato in Castellammare di Stabia, delineandone tutti i possibili aspetti, la "piccola città*" (*definita anche la "Stalingrado del Sud" e in seguito presa come campione elettorale dal PCI*)* assunta come modello meridionale di città media del secondo dopoguerra. Una città il cui nome lascia intendere immediatamente un significativo passato a cui richiamarsi.

I libri di storia locale recitano: risorta dalle ceneri del Vesuvio dopo il 79 d.C. in una posizione invidiabile tra Napoli e la costiera sorrentina. Il filo conduttore del lavoro di Ferrarotti conduceva all'identificazione di quei fattori di lacerazione tra l'antico tessuto culturale pre-operaio e post-contadino e la nuova cultura industriale, sullo sfondo della ricostruzione post-bellica. Le riflessioni attuali conducono, dopo oltre cinquant'anni, ad un possibile ulteriore elemento di lacerazione tra una identità fieramente operaistica ed una dimensione postindustriale che si ancora non a valori fondanti come quelli della ricostruzione, ma a quelli complessi, deboli e polverizzati della nostra civiltà postmoderna.

I primi contratti d'area vengono definiti come lo strumento operativo della Programmazione negoziata e sono stipulati nel 1998. Il contratto attivato da enti locali, parti sociali e altri soggetti interessati nasce con lo scopo di favorire l'occupazione in questa determinata area di dimensioni ridotte, ossia 24 Km di costa, individuata come area di crisi secondo la legge del 23 dicembre 1996 n. 662. Il contratto d'area costituisce lo strumento operativo – concordato tra le amministrazioni, anche locali, rappresentanze dei lavoratori e dei datori di lavoro, nonché eventuali altri soggetti interessati – funzionale alla realizzazione di un ambiente economico favorevole all'attivazione di nuove iniziative imprenditoriali e alla creazione di nuova occupazione attraverso condizioni di massima flessibilità amministrativa e in presenza di investimenti qualificati da validità tecnica, economica e finanziaria, nonché di relazioni sindacali e di condizioni di accesso al credito particolarmente favorevoli.

Il contratto di area è quindi fondamentalmente il frutto di un'intesa tra le parti sociali (sindacati e associazioni imprenditoriali) al fine di definire particolari regole circa la flessibilità del lavoro. Oltre all'intesa tra le parti sociali, nel contratto d'area vengono inoltre sottoscritti gli accordi tra le amministrazioni e gli enti pubblici interessati per lo snellimento delle procedure burocratiche. Il contratto d'area può essere integrato da successivi protocolli aggiuntivi in relazione a ulteriori iniziative d'investimento e ad ulteriori finanziamenti, che vengono dunque ad aggiungersi a quelli iniziali. I primi 7 contratti di area sono sottoscritti tutti nel 1998 e disegnano una particolare geografia della crisi industriale di allora: Crotone (Calabria), Manfredonia (Puglia), Torrese-Stabiese (Campania), Sassari-Alghero-Porto Torres (Sardegna), Ottana (Sardegna), Gela (Sicilia) e Terni-Narni-Spoleto (Umbria). Furono creati e/o utilizzati enti ad hoc volti a realizzare i contratti d'area, come nel caso dell'Area Torrese-Stabiese la Tess di cui erano presidenti i sindaci in qualità di figure politiche, mentre gli amministratori delegati erano figure professionali quali manager ed esperti di economia e gestione aziendale.

La Regione e lo Stato dovevano e devono assicurare, per quei contratti ancora in essere (come nel nostro caso) la coerenza del Contratto con gli strumenti della programmazione e con le disponibilità di risorse statali e regionali. Nel corso degli anni l'utopia socio-politica si è scontrata con la realtà dando risultati ambivalenti e prospettive di trasformazione ancora oggi da realizzare. Molteplici i progetti che di volta in volta son stati proposti e approvati nel corso degli ultimi decenni per l'area torrese stabiese e in particolare per Castellammare di Stabia: il contratto d'area, i patti territoriali, il Documento di Orientamento Strategico (DOS) e il Piano Integrato Urbano-PIU' Europa "Città di Castellammare di Stabia" (2008), nonché gli aggiornamenti degli ultimi due anni. In particolare, il

DOS è lo strumento di cui la città si è dotata per individuare e promuovere le azioni necessarie per dare vita ad organiche trasformazioni, alla crescita comune, attivando l'interesse e la partecipazione di tutti gli attori locali tenuti insieme da un'unica visione: "rigenerazione urbana per una città nuova e relazionale". Nelle intenzioni dichiarate siamo difronte ad un dettagliato progetto di grande respiro e innovazione. In quest'ultimo documento dal titolo denso di aspettative, si delinea il *futuro* della città in tre punti fondamentali:
1) La città: uno spazio vivibile. Rivitalizzare le aree urbane. Promuovere una nuova urbanità e un'edilizia di qualità. Recuperare, riqualificare, valorizzare. Sviluppare la socialità, il senso di appartenenza e tolleranza (Società aperta). Spazi pubblici di prossimità.
2) Diffondere la cultura della legalità e attivare politiche di sicurezza. Promuovere applicazioni locali delle telecomunicazioni (e-governance diffusa)
3) Cultura è … Valorizzare e sviluppare il patrimonio culturale e artistico del territorio.
Per il raggiungimento dell'obiettivo primario relativo agli interventi di rigenerazione urbana e di aumento dell'attrattività territoriale, inserito nell'ambito della Linea strategica, sono state identificate tre aree bersaglio: Waterfront, Centro Antico, Periferia Nord – Savorito – CMI. A voler esaminare quanto le progettualità politiche condivise dagli altri gruppi e istituzioni sul territorio tendevano e tendono a realizzare, emerge l'esigenza di una città riqualificata, riordinata nella sua urbanistica, tesa a condividere armonicamente spazi abitativi e quartieri, a voler utilizzare innovazioni tecnologiche sostenibili, ad educare al rispetto e condivisione del patrimonio culturale, paesaggistico e della memoria come autentico capitale sociale da valorizzare per riappropriarsi e condividere una nuova identità comune.
Questa, dunque, in sintesi, la città progettata e ipotizzata; ma dalla teoria alla prassi, dopo aver definito i punti salienti di utopie e progetti della città, la ricerca si è spostata sul campo, ha ripercorso le tappe della concreta trasformazione realizzata e/o in via di realizzazione nel prossimo futuro, avvalendosi non solo delle interviste ai soggetti della comunità, ma continuando ad esaminare l'azione politica, i provvedimenti e gli interventi governativi sia nazionali che europei che nel corso degli anni si sono avvicendati. Si è così delineato un "campo sociale" complesso individuando tutti gli attori presenti durante tutto il lungo arco temporale. Significativi sono gli elementi di continuità e rottura che attraversano la cultura della città e dei suoi quartieri.

La ricerca sul Campo: il quartiere CMI
Agli inizi degli anni novanta del Novecento, la periferia dei quartieri industriali della città entra a far parte, dopo una lunga e complessa trattativa con il governo, di "un'area di crisi". Viene stipulato un "contratto d'area" che avrebbe dovuto consentire un rapido sviluppo e una immediata riconversione delle zone in questione con forti investimenti di capitale pubblico e privato. Si trattava, e in parte ancora si tratta, di realizzare e ripensare una nuova destinazione d'uso di quel lungo tratto di costa, a forte concentrazione industriale che dalla zona orientale di Napoli (acciaierie di Bagnoli) ha come limite opposto proprio Castellammare, e che diventerà per gli stabiesi "l'area della Tess", ossia il soggetto responsabile della concreta realizzazione dei progetti di riconversione e deputato a gestire i fondi stanziati.
La costituzione della TESS (Torre e Stabia Sviluppo) risale al 1994, prima ancora dei Contratti d'Area; la sua nascita era fortemente correlata alla necessità di dare una risposta alle proteste e rivendicazioni dei lavoratori di Castellammare di Stabia e di Torre Annunziata, vittime predestinate del declino industriale che colpì in particolare l'industria a partecipazione statale negli anni successivi al terremoto del 1980, i Cantieri Navali, l'Avis, i Cmi, la Deriver, la Dalmine e le aziende delle costruzioni, la Scac, l'Imec, l'Italtubi. Nel marzo 2008, avviene la fusione per incorporazione del soggetto responsabile anche del Patto Territoriale del Miglio d'Oro. La TESS in questo modo assume la diretta responsabilità dell'attuazione di questo strumento di sviluppo locale. Si voleva realizzare un più alto livello di efficienza dell'intervento territoriale rendendo coese le esperienze delle due preesistenti realtà (area stabiese/area torrese) e sfruttandone in modo più razionale le strutture, gli strumenti agevolativi e in particolar modo i due importanti know-how portati in dote. La fusione tra

le due società dava vita ad un'unica realtà che rappresentava sedici Comuni tutti collocati in un'unica conurbazione urbana, omogenea, con una popolazione complessiva superiore ai cinquecentomila abitanti. Questa caratteristica risulta essere unica nel panorama regionale e nazionale, tanto da poter intendere l'area ricompresa all'interno dell'attività della Tess /Costa del Vesuvio S.p.A. come una media città caratterizzata in modo uniforme in termini di tessuto urbano e infrastrutturale, oltre che per le comuni problematiche legate al contesto sociale e produttivo. L'esperienza però non regge alla complessità degli interventi e alle pressioni dei diversi soggetti attuatori e naufraga nel 2012.
All'interno di questa macro area l'unità minima esaminata è il quartiere CMI (così definito dal nome di una delle fabbriche Cantieri Metallurgici Italiani). Ho "osservato" la mia città (sono stabiese e vivo in città) dopo cinquant'anni dall'esperienza sul campo di Ferrarotti e successivamente attraverso questi ultimi anni di applicazione del contratto di area con le sue continue trasformazioni, fino agli ultimi mesi. L'occasione, dunque, è stata quasi unica nel suo genere, applicando lo sguardo antropologico dell'osservazione-partecipante necessario perché lo spazio urbano potesse diventare "luogo d'interpretazione", non più soltanto luogo fisico, ma percorso mentale. L'antropologia urbana occupandosi proprio, come antropologia, di sensibilità per la diversità culturale e familiarità con i fatti della vita quotidiana, sempre attraverso l'osservazione partecipante come metodo, deve essere uno strumento di ricerca permanente con il quale gli abitanti delle città pensano se stessi, e rappresentino ciò che gli accade intorno, in maniera nuova, decentrata, riflessiva.

«La differenza tra una società tradizionale ed una moderna è di grado e non di natura. La società moderna si distingue da quella tradizionale per la diversa presenza e distribuzione delle sue località antropologiche, e principalmente per il modo diverso in cui questi luoghi si innestano nel complesso sistema delle interazioni, per il prevalere dell'uno o dell'altro tipo di interazioni, ma non per il mutare della natura dei rapporti. In ogni caso ci troviamo di fronte a ecosistemi antropici, a sistemi di relazioni, a equilibri funzionali fra "luoghi dell'interazione» (Sobrero 1992: 187).

La città è il luogo di produzione dei discorsi sul presente e l'antropologia odierna è figlia del tempo della città. La città come tribù può essere osservata per studiare non solo le minoranze emarginate, i microeventi della povertà urbana, ma anche classi agiate, la mentalità degli imprenditori e degli amministratori, utili a chiarire le possibili relazioni tra sistemi mentali e ambiente circostanti (Signorelli 1986).
Sono state individuate, attraverso il tempo e non solo, le trasformazioni paesaggistiche, urbanistiche; la geografia dei processi produttivi, del tessuto culturale di appartenenza; gli aspetti di politica industriale, nonché di mutamento culturale delle comunità. I risultati di questo studio hanno interessato campi diversi seppure contigui dell'analisi antropologica: antropologia dello sviluppo e le prime forme di interventi ecosostenibili; archeologia industriale in relazione con il mondo della fabbrica e della solidarietà operaia (Bettini 2004). Seguendo la logica di studio delle *home areas* e dell'etnografia longitudinale, ho esaminato più volte nel tempo il quartiere e i gruppi protagonisti delle interviste, nato dall'industrializzazione a seguito dalla ricostruzione del secondo dopoguerra. Un contesto umano e sociale realizzato a ridosso delle fabbriche metalmeccaniche che vengono costruire lungo la linea costiera.
I confini del quartiere sono immediatamente percepibili: da una parte la linea ferroviaria e una serie di capannoni industriali dismessi, che precludono l'accesso alla costa e al mare ancora inquinato, ma in via di recupero; dall'altra l'entroterra agricolo e altre piccole aziende ed officine artigianali. Allo sguardo dell'osservatore esterno, sono distinguibili gli edifici del quartiere per la loro inconfondibile struttura architettonica che li qualifica come costruzioni popolari. Nel quartiere resiste da una parte una vita autoreferenziale (che confermerebbe la relazione tra sistemi mentali e ambiente circostante) legata agli antichi valori e ritmi di vita operaistica degli anni "50", dall'altra una marginalità delle generazioni più giovani, che rifiutando in gran parte gli ideali precedenti, si affidano alla microdelinquenza, all'uso di sostanze stupefacenti come strumenti per ribadire la loro diversità , il "mettersi da parte" per segnalare una presenza, come avviene nella tipica cultura del "ghetto urbano".

Ma per Castellammare, la stessa tradizionale connotazione operaistica è contraddistinta da una conflittualità e una litigiosità che spesso nel suo passato antico e recente ha evidenziato tracce di movimentismo libertario, ribellistico e a tratti anarcoide. Tuttavia, si tratta di una conflittualità che non pregiudica quella voglia di comunità e di forte coesione all'interno del quartiere, con una propria scansione dei tempi, delle feste, dei luoghi d'incontro, delle iniziative laiche e religiose (Di Nuzzo 1996) L'approccio con il quartiere in quelle prime indagini, è stato empaticamente positivo, nonostante la morbosa curiosità suscitata in chi si sente oggetto di osservazione. Entrando nel quartiere si avverte la logica ispiratrice dei costruttori: prossimità asfissiante degli edifici che risultano divisi da stretti corridoi stradali, appartamenti angusti, dai soffitti bassi e con poca luce.
Questa logica implicava alla fine degli anni 50, quando furono costruiti questi edifici, una destinazione d'uso esclusivamente per gli operai, i quali, necessari allo sviluppo capitalistico, dovevano "elevarsi" e affrancarsi dallo stato di plebe, di contadini, di pescatori per essere "accolti", tollerati, sapientemente emarginati ai confini del tessuto urbano più antico della città. Ma se questo utilizzo dello spazio ha ribadito l'emarginazione verso l'esterno, nella vita del quartiere, la prossimità abitativa ha ripristinato una socialità "del vicolo" ed un senso di solidarietà assai forte che si manifesta in piccoli e grandi segnali.
La fabbrica ha svolto e ancora svolge un ruolo ben preciso come effetto-causa-effetto dei processi di omogeneizzazione-differenziazione all'interno della città. Intorno ad essa e dentro di essa si sono determinati spazi collettivi il cui uso ha strutturato bisogni, valori, esperienze condivise. Il quartiere ha perso questa sua specificità con la fine della produttività industriale di tipo moderno e la relativa chiusura delle fabbriche (le città postindustriali perdono quella definizione spaziale che ne delineava le zone e le funzioni) ed allora il quartiere stabiese si sta privando di uno degli spazi collettivi più significativi e di quel forte senso di coesione che in parte ancora lo contraddistingue.
Ascoltando oggi, coloro i quali erano bambini negli anni sessanta, si avverte il "peso" della fabbrica in ogni frammento del loro vissuto: le visite specialistiche volute dall'ambulatorio della fabbrica, le gite per i dipendenti, la colonia estiva, le feste, i regali. L'assistenzialismo paternalistico ha lasciato, comunque, negli adulti di oggi, al di là delle scelte politiche, un forte senso di solidarietà, che ancora sorprende. Tuttavia, le interviste hanno evidenziato che esistono alcune differenze tra gli anziani e i giovani, tra coloro che sono rimasti e coloro che sono usciti dal quartiere, pur mantenendo un forte legame con esso. La nuova periferia che si delinea non è più socialmente ed economicamente connotata ed è sempre più un concetto culturale che spaziale. Significativa in tal senso come forte residuo di appartenenza la compattezza "elettorale" del quartiere che elegge sempre colui che è individuato come autentico portavoce della comunità senza mediazioni di partito, ma attraverso un'investitura empatica nel bene e nel male. Esaminiamo più specificamente alcune tra queste interviste in relazione ad un altro elemento nella scelta dei protagonisti delle interviste, ossia l'appartenenza di alcuni degli intervistati ad una delle grandi famiglie estese che vivono nel quartiere, comparando varie fasce d'età, per percepirne i valori condivisi, i desideri, il mondo degli affetti, le frustrazioni, i disagi, la disgregazione sociale.
Le famiglie D* e L* arrivano nel quartiere nel momento della sua fondazione nel 1955. I ricordi di Franco, uno dei patriarchi della famiglia, concordano con quelli di Ignazio, poco più che un bambino in quegli anni, e di Giovanni che nasce nel 1958. La prima cosa che viene detta da tutti è che "non c'era niente", nessun negozio, le dune di sabbia ancora ben visibili, il centro della città un altro mondo, lontano, irraggiungibile, i generi alimentari arrivavano su di un carretto di legno; solo dopo alcuni anni ci saranno i primi negozi, ma solo per i generi di prima necessità, per tutto il resto si andava a Castellammare. Si radicava così nei primi abitanti, ma poi in tutti gli altri, quel senso profondo di diversità e di chiusura entro uno spazio fisico che delimitava un modo di essere, una diversità culturale, una marginalità sociale che impediva la fruizione di servizi, e la possibilità di svolgere adempimenti civici.
Allora questo spazio fisico concepito da una logica economica ben precisa che delimitava le funzioni produttive verso un *limen* esterno al cuore socio-politico più antico e più consapevole, viene vissuto e addomesticato da questi pionieri, che disegnano spazi di aggregazione, credenze, relazioni feste ecc.

I ricordi e le testimonianze si differenziano: zio Franco, come il nostro informatore Giovanni lo chiama, è stato protagonista dell'ascesa della classe operaia in città e della sua massima affermazione nel secondo dopoguerra; segretario della sezione del partito comunista del quartiere che, come ci tiene a sottolineare, nasce prima della chiesa. Ha vissuto la sua vita tra fabbrica, riunioni politiche, battaglie per ottenere servizi e collegamenti per il quartiere. La sezione del partito e l'organizzazione che ne deriva diventa così l'identità rassicurante che tuttavia ratifica attraverso un domestico concetto di lotta di classe, la propria diversità ed estraneità dal resto della città. L'altro luogo di vissuto pubblico è, per ogni comunità urbana o rurale che sia, la chiesa. Nel nostro caso assume connotazioni assai diverse. L'intervista al parroco evidenzia una marginalità nella marginalità, emerge il rammarico verso i possibili parrocchiani che "si vergognano" di entrare in chiesa, che vivono la festa religiosa solo nell'accezione popolare e laica dell'avvenimento, chiedendogli, al massimo, un suo maggiore impegno per realizzare la festa e non per vivere consapevolmente un percorso spirituale di autentica religiosità cristiana come invece il parroco auspicherebbe.
Le vicende di Ignazio esprimono compiutamente il percorso di una intera generazione che, alla fine degli anni novanta, paga in prima persona il prezzo della politica economica di quegli anni, con la perdita del posto di lavoro, evidente sintomo della crisi strutturale che investirà tutto il settore produttivo industriale. Dalle sue parole si ricostruiscono, lasciando fluire i suoi ricordi, le vicende degli operai di quelle fabbriche, si sentono ancora il rumore dei macchinari e le voci concitate al cambio dei turni. Ignazio raccoglie, mentre attraversiamo i capannoni, ormai spettri di una archeologia industriale di fine millennio, un bullone arrugginito dal tempo, indicando con orgoglio il modello e l'estrema funzionalità del pezzo.
Tonino S. rappresenta l'ultima generazione che abbiamo considerato. Appartiene a quella fascia d'età tra i venti e i trenta, troppo giovane per aver vissuto le rivendicazioni operaie più antiche, ma abbastanza adulto da poter essere già consigliere comunale da due legislature, il più giovane eletto in un consiglio comunale, attualmente diventato consigliere regionale della Campania scelto con un plebiscito dal suo quartiere. Pur non facendo parte della grande "famiglia" (arriva nel quartiere all'età di cinque anni perché il padre rientra dalla Germania dove era emigrato) è stato in qualche modo adottato ed investito dall'intero quartiere, diventandone portavoce con energia e senso di responsabilità. I suoi ricordi sono diversi, ma i giochi, le guerre tra bande, la ferrovia sono ancora ricorrenti.
Il terremoto dell'80 segna una data importante così come il frequentare il liceo scientifico con la partecipazione agli organi di rappresentanza della stessa scuola. Il suo uscire fuori dallo spazio fisico-simbolico del quartiere non ha significato l'avere abbandonato i valori e il senso forte d'appartenenza che lo fa essere il figlio di tutti nel quartiere: quando lo incontrano ci sono baci, abbracci, l'orgoglio quasi genitoriale di aver scelto qualcuno che ha studiato, ma che conosce i problemi del quartiere e può esporli nell'assemblea comunale. Il riscatto e il sintomo di un percorso di superamento della marginalità sembrano avviati anche se tutto interno ad una forte cultura di affiliazione che persiste alla sua maniera, rielaborando i vecchi valori e producendo una nuova identità.
Lo studio di Ferrarotti mi ha dato la possibilità, attraverso le interviste fatte dalla sua équipe a suo tempo, di stabilire lo scarto tra l'idea di quartiere operaio, l'urbanistica di quel territorio e quanto invece si realizzò concretamente con il trasferimento degli abitanti più poveri del centro antico della città nel nuovo quartiere. Brevi biografie di una comunità meridionale, recita il sottotitolo del libro di Ferrarotti, un'umanità di lavoratori a giornata, disoccupati, piccoli artigiani, fieri operai, contadini, ormai appartenenti ad un altro tempo. La biografia di Gennaro M., classe 99, la famosa classe di ferro, e del Piave riprende proprio quei legami tra vecchi e nuovi quartieri, tra guerre mondiali ed emigrazione in Sud America, tra tradizione e nuova industrializzazione. È uno di quei primi operai che nel 1951 va ad abitare nel primo lotto di case INA-CMI. Così le descrive:

« (…) non c'erano, e ancora non ci sono, fognature: vi erano dei pozzi assorbenti, che facevano tutto fuor che assorbire. Dopo un po' di tempo da questi pozzi incominciarono a fuoriuscire tonnellate di sporcizia che si andò espandendo tra gli spazi vuoti che separavano i caseggiati, i quali erano privi, tutto intorno di qualsiasi

tipo di marciapiede. Le case erano giorno e notte immerse nel lezzo insopportabile di questa sporcizia. L'appartamento mancava di cucina, non aveva alcun appoggio di cucina, nessuna cappa per il tiraggio, di modo che quando si cucinava, la casa si riempiva di vapore acqueo che aumentava l'umidità generale. (…) Ora nel 1958, a questi due iniziali caseggiati sono stati aggiunti altri lotti e qui vivono un centinaio di famiglie e più. I pozzi sono stati aggiustati e i tiraggi delle cucine, almeno in buona parte, sono stati messi (…). Non c'è illuminazione esterna (…) queste case INA dei CMI (cantieri metallurgici italiani) sono oltre la periferia di Castellammare. Non c'è telefono, non c'è niente e come se noi non fossimo cittadini di Castellammare, ma cittadini dell'Ina-casa» (Ferrarotti, 1973: 127).

Perfettamente comparabile con le interviste di circa cinquant'anni dopo, Gennaro sintetizza e dà un'istantanea fotografica che forse è migliore dei nostri filmati girati nello stesso quartiere, per dirla ancora con Ferrarotti, mettono in luce come il cittadino stabiese di quegli anni riconosce il fatto nuovo della città, la concentrazione di potere legata al nuovo processo industriale, che si pone in alternativa ai vecchi poteri tradizionali. Ma è un'alternativa che tende a dissolversi nel compromesso tra vecchie e nuove élites; tutto si riduce alla conservazione dello status quo. È un conflitto che tiene sospeso lo stabiese tra due modi di vita e i contrapposti sistemi di valori su cui si fondano. Il destino della città – il suo sviluppo o la sua involuzione – dipendono da una soluzione positiva di questo conflitto che oggi potrebbe essere definito tra le vecchie élites operaistiche e il nuovo sviluppo imprenditoriale affidato al turismo e servizi (Ferrarotti 1973:135). Profetica la riflessione di Ferrarotti su una città che ancora non ha sciolto questo conflitto che è ancora presente nella post modernità.

Un'esperienza di antropologia longitudinale

La parte conclusiva di questo breve saggio è dedicata ad alcune riflessioni sugli aspetti più recenti della ricerca che riguarda l'analisi delle stesse aree già oggetto di studio alla fine degli anni Novanta comparate con quanto sta accadendo negli ultimi anni. Attraverso una osservazione etnografica-antropologica longitudinale ho coinvolto gli stessi gruppi intervistati anni prima, per ricostruire le trasformazioni delle storie di vita, il rapporto con i valori e le appartenenze, le nuove identità che sono emerse da quelle esperienze di vita sia come abitanti sia come amministratori delle città.

A partire da quei dati l'analisi sul campo si è occupata dei tempi e dei modi di questa nuova fase della vita del quartiere a seguito della riconversione dell'area industriale ormai da anni definitivamente in crisi. La nuova prospettiva è quella che emerge da una possibile vocazione di sviluppo turistico di una linea di costa tra le più belle d'Italia. Si costituisce e si tenta di incrementare un polo, con l'intervento di denaro pubblico e la partecipazione di imprenditori privati attraverso la nascita di porti turistici laddove esistevano insediamenti industriali e distretti ferroviari [1]. Il risultato tangibile e più evidente è il porto turistico "Marina di Stabia" che ha trasformato anche da un punto di vista paesaggistico la costa.

È discussione di questi mesi tra Regione, Comune e la società Marina di Stabia in conferenza dei Servizi in Regione, l'ulteriore e infinita trasformazione del progetto di Marina di Stabia. Le "opere a terra" del porto turistico, che prevedono la realizzazione di un'area ricettiva, ma soprattutto di un complesso residenziale composto da villini e mini appartamenti, prosegue il suo iter amministrativo. Sarebbe, ad oggi, la nuova soluzione per riconvertire i volumi e i capannoni industriali ancora in piedi e ormai fatiscenti. Il progetto prevede, senza più tenere conto dei programmi e degli utilizzi previsti dall'antico contratto d'area, di abbattere i capannoni dove un tempo si costruivano carrozze ferroviarie per fare spazio ad attività ricettive, una piazza a mare e nuove case. E proprio su quest'ultima idea prende spazio la variante progettata dagli architetti Fasarano e Aurino, e su cui ancora una volta il quartiere e la città si divide. Il primo ad alzare le barricate è quel Tonino Scala che ho intervistato anni prima come rappresentante della generazione più giovane e a cui continua a fare riferimento il quartiere. La sua storia di vita testimonia a distanza di anni, anche se non vive più in

quella zona, il tenace legame con quei valori antichi di appartenenza, anche se i suoi orizzonti sono ormai andati oltre. Le sue dichiarazioni sono attente, precise ed entrano nel merito di una vicenda che gli appartiene da tempo:

«La società Marina di Stabia, ritiene superate le procedure e gli obblighi sanciti con il Contratto d'Area, e richiede che si utilizzi la procedura dell'Accordo di Programma. Ritengo un atto dovuto alla città che si discuta in consiglio se gli strumenti utilizzati siano ancora validi o meno dando alla cittadinanza un'informazione certa e completa».

Non sfugge all'analisi che Marina di Stabia nasceva come uno degli effetti del Contratto d'Area torrese stabiese, uno strumento che permise agli imprenditori di ricevere finanziamenti pubblici e realizzare opere che avrebbero dovuto incrementare l'occupazione, per le opere a mare, ma soprattutto per quelle a terra. Un aspetto non secondario che ora gli imprenditori e il sindaco dimenticano. T. mette in campo ora come allora, la necessità di condividere, sia nel rispetto dell'iter legislativo e sia come condivisione degli abitanti del quartiere e della città tutta, le decisioni politico-amministrative che possono determinare mutamenti radicali del futuro prossimo. Continua a ribadire:

«Come si può andare in Conferenza dei servizi senza aver prima discusso in consiglio comunale? Voglio essere propositivo e dico che si potrebbe cominciare subito con la riconversione dell'area selezionando le opere che possono essere autorizzate da subito dal Comune, anche ricorrendo alla variante al Prg (Piano regolatore della città) laddove non conformi al progetto del 2003 (ad esempio tutto ciò che riguarda il terziario e il ricettivo); e trasferire, invece, nell'accordo di programma tutto quanto – principalmente la costruzione di case, opzione sulla quale ribadisco la netta opinione contraria – richiede necessariamente una variante al PTR e il voto del Consiglio Regionale».

Aspetti tecnici ma sostanziali che potrebbero decidere o meno il cammino di un progetto presentato qualche mese fa anche ai residenti del rione Cmi. Un incontro pubblico per aprire il porto turistico alla città e coinvolgere i residenti che si sono riuniti nella parrocchia di Sant'Agostino e hanno sfogato la rabbia per essere abbandonati da decenni e per essere esclusi, come del resto tutta la città, dal porto turistico Marina di Stabia che vive una vita autonoma, autoreferenziale proprio come avevano previsto gli abitanti del quartiere qualche decennio fa. Nonostante questo, gli abitanti del quartiere sperano ora che qualcosa si muova sulla lunga strada che affianca sia il quartiere che il porto turistico, che anche il quartiere ne possa ricevere benefici.
Attraverso una sorta di studio etnografico longitudinale, le storia di vita degli abitanti sono state osservate attraverso il tempo. Le famiglie del quartiere e tutti gli altri attori sociali che hanno avuto un ruolo in quel campo sociale complesso hanno dato vita a vissuti ancora fortemente condivisi in città e poi le nuove interviste e indagini sul campo segnalano i cittadini ancora legati alle proteste a conferma dell'isolamento ma allo stesso tempo del desiderio di contare. Tonino Scala, abitante e consigliere comunale e provinciale, e poi Salvatore Vozza che ha rivestito più ruoli: parlamentare, Sindaco, Amministratore delegato, e poi ancora a voler riconsiderare le grandi famiglie estese L. D. nelle quali alcuni sono andati via dal quartiere come G.L.: pochi sono quelli rimasti, ma tutti quelli che ho intervistato hanno sviluppato resilienza e intraprendenza e la necessità di mettersi in gioco e di uscire da logiche claustrofobiche.
Il confronto tra tre generazioni segnala l'"esserci" tra coloro che sono rimasti e coloro che sono usciti dal quartiere. Il parroco e la chiesa continuano ad avere forse più di prima un ruolo centrale e aggregativo a discapito della sezione del partito che non riveste più lo stesso ruolo. Infine, la vicenda di altri giovani amministratori di allora come A.I., ora manager di successo, che avevano vissuto sulla loro pelle la dura esperienza di misurarsi con la necessità del cambiamento nel desiderio di offrire l'opportunità alla città di andare oltre quel tipo di sviluppo e industrializzazione non più funzionale alle trasformazioni post-moderne. Destini incrociati che comunque hanno in comune quelle esperienze sul poter determinare il futuro della città che hanno condiviso e/o contrastato, definendo

appartenenze ideologiche sul cambiamento e sulla possibilità di uscire dalle logiche provinciali e di dare spazio alla creatività che per ciascuno è emersa attraverso percorsi individuali, ma che sono il segnale attraverso il tempo di quanto sia stata fondamentale quell'esperienza.
Nell'arco di pochi chilometri, si sono concentrate ibridazioni urbanistiche e vocazioni di nuovo sviluppo economico. Oggi, il mutamento della linea di costa, dopo la creazione del porto di Marina di Stabia ha introdotto forti elementi di ecosostenibilità nelle logiche di sviluppo, unitamente alla necessità di una nuova balneabilità, con la riappropriazione del paesaggio e dell'elemento mare e infine ha contribuito a maturare la consapevolezza della coesistenza nella stessa area di un distretto archeologico e paesaggistico-naturalistico di rilevanza internazionale (Pompei, Ercolano, Stabiae).
La percezione, in città e nel quartiere, della possibilità di realizzare finalmente un futuro ha messo a confronto identità di gruppo e processi di sviluppo che continuano a definire orizzonti di vivibilità condivisa soprattutto in relazione al mondo post-pandemia. Tornano ad essere di attualità e diventano oggetto di riflessione i piani urbanistici che si erano susseguiti nel tempo visti non più quali audaci e impossibili progetti di architetti visionari come Beghinout e Fucksas, ma ormai realizzabili, specialmente nel tratto di costa da restituire al mare, finalmente liberato dagli insediamenti industriali senza dare spazio a speculazioni di edilizia privata come si è tentato di fare negli ultimi mesi.
Così, se è vero che alla fine degli anni cinquanta, le tradizioni, le modalità di comunicazione, i feticci e le dinamiche di utilizzo del tempo e dello svago erano improntate a quanto era sedimentato nella tradizione stabiese, oggi il quartiere vive uno spaesamento prodotto dalla definitiva crisi dell'economia capitalistico-industriale tradizionale, ma intravede la possibilità di un riscatto. Gli anziani e i quarantenni, nelle loro risposte, evidenziano il nostalgico legame a quei valori passati; le giovani generazioni (20/30 anni) avvertono il legame forte con il vissuto dei quartieri, le divagazioni infantili, il gioco della breccia nel muro della ferrovia e le iniziative sportive, ma non riescono a condividere fino in fondo la tradizione che, quindi, vogliono cambiare.
Durante gli anni Ottanta (il terremoto segna uno spartiacque importante) il quartiere, insieme a tutta la città, ripiega su se stesso, avviandosi ad una profonda crisi, che si aggraverà ulteriormente nella seconda metà degli anni Novanta, conservando in maniera ambivalente la propria identità. Il progetto della riconversione delle aree industriali, in un porto turistico iper-attrezzato per un uso esclusivo da turismo d'élite, non è stato e non è certo condiviso. Tutti gli abitanti sono convinti della necessità del cambiamento, ma hanno temuto ed oggi ne hanno drammatica conferma, di essere esclusi da ciò che è accaduto "davanti a loro" lungo il litorale, e vivono così di fatto, come loro stessi avevano ipotizzato e dichiarato nelle interviste, una condizione simile a quella delle *favelas* sud-americane come risultato di uno sviluppo disarticolato e lontano dalla loro realtà.
Tuttavia, c'è stato un elemento di condivisione significativo per la vita del quartiere e della città tutta. Una parte dei finanziamenti della riqualificazione urbana ha interessato il lungomare della città, il *waterfront* fino all'ormai fatiscente zona industriale. Dopo molti mesi di chiusura all'accesso al mare, c'è stata la riapertura che ha dato vita ad una vera e propria riappropriazione dell'elemento mare e che ha prodotto un'antica e allo stesso tempo nuova dimensione di appartenenza insieme alla percezione di poter essere davvero una città che si offre al turismo e all'accoglienza. Il lungomare è diventato attrazione anche per tutti i comuni limitrofi e il dopo-pandemia ha restituito anche un'euforia straniante, frammentata e superficiale, con la convinzione di uno spazio urbano di accoglienza, anche se spesso esposto ad una movida caotica troppo legata alla ristorazione.
Dunque, il percorso della *piccola città* continua ad essere ambivalente e non si colma il dissidio tra le due anime della città; tra il retaggio dell'antico cantiere navale con la sua storia e le sue memorie (il veliero Amerigo Vespucci è stato costruito a Castellammare) e il nuovo porto turistico, tra ambivalenze e spaesamento insieme alla necessità di coniugare il qui ed ora, con la proiezione verso un futuro tutto ancora da definire e che forse persegue e insegue l'occasione del momento, sia da parte degli amministratori che della società civile.

Note

[1] In particolare a Portici – antica linea ferroviaria borbonica Napoli-Portici – ho condotto una ricerca per circa tre anni, dal 2012 al 2015.

Riferimenti bibliografici

Augè M. 2012, *Futuro*, Bollati Boringhieri, Torino.

Baudrillard J. – Nouvel J. 2003. *Architettura e Nulla. Oggetti Singolari*, Electa, Milano.

Bettini V. 2004, *Ecologia urbana. L'uomo e la città*. UTET, Torino.

Cellamare C., 2012, *Progettualità dell'agire urbano. Processi e pratiche urbane*, Carocci, Roma.

Daniel E. V., 1996, *Crushed glass, or, is There a Counterpoiut to Culture?* in *Culture/ contexture*, University of California Press.

Di Nuzzo A., 1996, *Antropologia urbana: nuovi percorsi nelle società complesse*, "RES. Ricerca e Sviluppo per le politiche sociali", 21-22: 62-71.

Dolby N. and Dimitriadis G. (ed.) 2004, *Learning to Labor in New Times*, Routledge,

Ferrarotti F., Uccelli E., Giorgi Rossi G.,1973, *La piccola città*, Liguori, Napoli.

Goode J., 1989, *Il paradigma elusivo. L'antropologia urbana in America*, in "La ricerca folklorica", 20:75-82.

Hannerz U. 1992, *Espolorare la città. Antropologia della vita urbana*, il Mulino, Bologna.

MacLeod J. 2004, *Ain't No Makin' It: Aspirations and Attainment in a Low-Income Neighborhood*, Routledge.

Malighetti R., 2001, *Antropologia applicata: dal nativo che cambia al mondo ibrido*, Scholè Milano.

Meldolesi L. 2012, *"Italici e città" Italic digital ediction*, Kindle.

Nolan R., 2002, *Development anthropology. Encounters in the real world*, Boulder-Oxford.

Rossi P. (a cura di), 1987, *Modelli di città*, Torino, Einaudi.

Semi G. 2004, *Il quartiere che (si) distingue. Un caso di "gentrification" a Torino*, "Studi culturali", I: 83-107.

Semi G., 2006, *Nosing around. L'etnografia urbana tra costruzione di un mito sociologico e l'istituzionalizzazione di una pratica di ricerca*, "Working papers del Dipartimento di studi sociali e politici, Università di Milano" 25-45

Signorelli, A., 1996, *Antropologia urbana*, Guerini Editori, Milano.

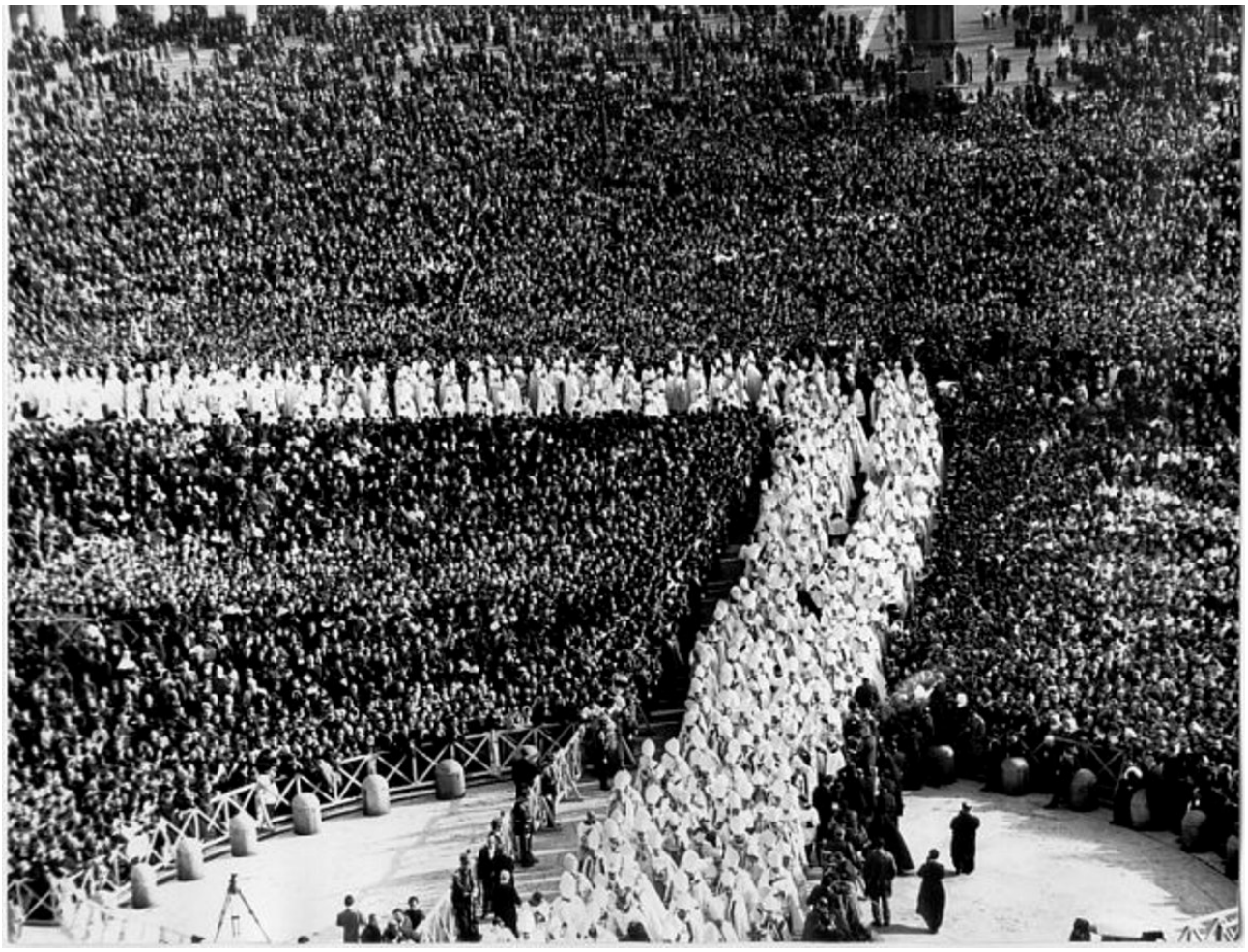
Sobrero A. 1992, *Antropologia della città*, Carocci, Roma.

Willis P., 1977, *Learning to Labor: How Working Class Kids Get Working Class Jobs*, Routledge.

Annalisa Di Nuzzo, docente di Antropologia culturale, insegna Geografia delle lingue e delle migrazioni al Suor Orsola Benincasa; già professore a contratto di Antropologia culturale presso DISUFF Università di Salerno, e membro del Laboratorio antropologico per la comunicazione interculturale della stessa università fino al 2020- Ha conseguito il PhD in Antropologia culturale, processi migratori e diritti umani. È membro dell'Osservatorio Memoria storica, Intercultura, Diritti Umani e Sviluppo Sostenibile "MInDS" Univ. di Cassino, socia del Centro di Ricerca Interuniversitario I_LAND (Identity, Language and Diversity) nonché del Centro Interuniversitario di Studi e ricerche sulla storia delle paste alimentari in Italia (CISPAI). I suoi campi

d’indagine sono l’antropologia delle migrazioni e del turismo, antropologia e letteratura, antropologia e genere, antropologia urbana. È autrice di numerose monografie, tra le ultime pubblicazioni si segnalano*: Il mare, la torre, le alici: il caso Cetara. Una comunità mediterranea tra ricostruzione della memoria, percorsi migratori e turismo sostenibile,* Roma Studium 2014; *Fuori da casa. Migrazioni di minori non accompagnati,* Carocci, Roma, 2013*; Conversioni all’Islam all’ombra del Vesuvio*, CISU, Roma, 2020; *Minori Migranti. Nuove identità transculturali*, Carocci, Roma, 2020.

Il Sinodo dei popoli. Per una Chiesa fuori di sé?



Apertura del Concilio Vaticano II, 11 ottobre 1962

di *Leo Di Simone*

Quella del 10 ottobre 2021 sarà sicuramente una data storica nel registro della Chiesa cattolica, una data che ne richiama un'altra, di 59 anni prima, l'apertura del Concilio Ecumenico Vaticano II, l'11 ottobre 1962. A prima vista sembra ci sia una disparità d'importanza tra i due eventi a partire dall'enorme ed inedita risonanza mediatica che il Concilio provocò a livello mondiale. Il mondo non aveva mai assistito ad uno spettacolo del genere che i primitivi schermi televisivi portarono in tutte le case del mondo. Il Concilio, che comportò una rivoluzione nella vita e nella prassi della Chiesa cattolica, divenendo ad un tempo segno di contraddizione e pietra d'inciampo, fino al presente, nella ridda delle interpretazioni che segnano tutti i grandi eventi che sfuggono alle categorie tese ad afferrarli semplicemente perché le hanno superate in partenza e ne hanno coniate di nuove e più accessibili al tempo che li ha provocati. Il Concilio, che nell'ingenua e pur efficace espressione di papa Giovanni XXIII sarebbe stato la «finestra aperta» per far circolare aria pulita all'interno della Chiesa e che lui focalizzò in una parola magica: «aggiornamento»; senza tuttavia poter prevedere il percorso che quell'aria, quel vento dello Spirito, avrebbe tracciato in maniera inarrestabile e indelebile per gli anni a venire.

A quell'evento straordinario di 59 anni fa, croce e delizia della Chiesa nel "post moderno", o piuttosto nel "post tutto", si vuole ricollegare l'apertura del Sinodo mondiale "sulla sinodalità" voluto

programmaticamente da papa Francesco e da lui inaugurato il 10 ottobre scorso. Un Sinodo che vuole cioè riflettere sulla sua natura di "metodo" per condurre la Chiesa, per riscoprire e rilanciare il fatto che la natura stessa della Chiesa è sinodale: «Chiesa e Sinodo sono sinonimi», disse papa Francesco rifacendosi ad un padre della Chiesa, Giovanni Crisostomo, per invitare a «capire che la Chiesa non è altro che il "camminare insieme" sui sentieri della storia» di tutto il popolo di Dio, per andare incontro al Salvatore. Il "metodo" è pertanto intrinseco alla sua stessa natura, ed è funzionale allo sviluppo della sua vocazione al cammino, alla strada, all' ὁδός in quanto "via"; sinodo è camminare sulla strada σύν, "insieme", mentre il metodo porta sempre *μετα-ὁδός* al di là della strada, sempre più oltre, verso una utopica escatologica meta.
In verità i media non sono impazziti per l'evento ecclesiale, come era invece accaduto per il Concilio, e lo hanno reso noto al pari di tante altre notizie che hanno come protagonista papa Francesco e la vita della Chiesa. Per dovere di cronaca, adusi alla banalità del cronacare con stereotipi precostituiti. Molta più enfasi gli sarebbe stata data se si fosse trattato di uno scandalo. Se però ci si fosse meglio informati, se si fossero letti con attenzione i documenti che hanno preceduto l'evento, se invece della frettolosa immagine routinaria si fosse inteso il contenuto *inaudito* di quei preamboli programmatici, ci si sarebbe accorti che in realtà è in ballo uno "scandalo" maggiore; nel senso etimologico dello *skàndalon* (σκάνδαλον), nel senso greco della "pietra d'inciampo" nella quale ci si imbatte e che fa vacillare costringendo a riassettare il passo; pietra di scandalo che costituisce per un momento una traumatica battuta d'arresto ma in realtà rende più coscienti del cammino che si sta percorrendo e che ancora si deve percorrere.
Nella rivelazione evangelica, in verità, la pietra di scandalo è Cristo stesso, «posto per la caduta e la risurrezione di molti e come segno di contraddizione», come annota Luca (2, 34); per cui Gesù poté ben dire: «Beato è colui che non si scandalizza di me» (Lc 7, 23). Pare, allora, che con il Sinodo annunciato si vogliano recuperare l'entità e la verità di questo "scandalo" originario nel cristianesimo, per troppo tempo occultato sotto le coltri delle sue acculturazioni filosofiche e ideologiche e camuffato nei prodotti della dottrina e della tradizione diffusi nei mercati socio-religiosi dell'Occidente cristiano. Ora, il recupero si rende necessario, se non altro per l'ampiezza dell'operazione sinodale, che ha portata planetaria e pretesa apocalittica, ossia rivelativa, perché estesa e rivolta a uomini e donne «di ogni tribù, lingua, popolo e nazione» (Ap 5,9).
Ad essere obiettivi, la Chiesa non aveva, fino al presente, completamente fruito delle potenzialità insite alla sua costituzione sinodale, mettendone prudentemente in atto solo una parte e lasciando latenti le componenti più cospicue. L'istituzione del Sinodo dei vescovi è stata voluta da papa Paolo VI oltre mezzo secolo fa, per valorizzare la collegialità episcopale e come tale ha rappresentato una istituzione verticistica e un organismo di partecipazione consultivo per il governo della Chiesa. Papa Francesco ha trasformato radicalmente questa istituzione, scandalizzando non poco i suoi non pochi oppositori, *in primis* i sostenitori dell'immobilismo. Con la sua Costituzione Apostolica *Episcopalis communio*, del 2018, l'ha trasformata in un organismo aperto a tutto il popolo di Dio, instaurando un modo di procedere corale per affrontare le innumerevoli sfide del nostro tempo sempre più "post" qualcosa, sempre più accelerato sull'asse cronologico della storia e sempre più ignaro della sua vera destinazione. Dopo anni di stagnazione, di velata e poi aperta restaurazione, di severa e arcigna messa in discussione delle aperture conciliari conseguenti il soffio rigenerante dello Spirito, sembra ora si voglia mettere mano alla fruizione della grande eredità del Vaticano II e del suo ingente patrimonio spirituale e culturale.
Dopo decenni di immobilismo conservatore e tradizionalista che hanno mummificato le "novità evangeliche" emergenti dai documenti conciliari, trasformandole in reliquie da venerare formalmente con ossequio e rinchiudere rapidamente negli armadi di pavide quanto inattuali deliberazioni autoritarie, sembra crescente, almeno nella base ecclesiale e nelle sue avanguardie più vigili delle Chiese terzomondiali, la voglia di una Chiesa sempre più universale, corrispondente alla sua vastità cattolica, variegata nelle sue policrome sfaccettature continentali e desiderosa di riascoltare il vigore e l'entusiasmo dei pronunciamenti programmatici di papa Giovanni XXIII, quantomeno per ridare senso a quella parola magica che allora sapeva tanto di generico: "aggiornamento". E per sintonizzarsi

con lo spirito del Vangelo e praticare una nuova apertura al mondo di "oggi". Una Chiesa che si aggiorni all'oggi, per un nuovo dialogo al posto dei monologhi ufficiali, per andare avanti camminando insieme, insieme all'umanità intera di cui i cristiani non sono membra separate.
Quando al Concilio si disse che la Chiesa è popolo di Dio in cammino, sulla scorta dell'immagine dell'Esodo biblico verso la terra promessa, si riconobbe apertamente che il senso dell'essere cristiani consiste nel camminare e che questo camminare non è un cammino a sé, fatto isolatamente, per strade separate, ma è un cammino che avviene dentro il comune cammino dell'umanità, in sincronia e sintonia con essa. È un'immagine senza dubbio pregnante che corrisponde al bisogno di rinnovamento della fede che attraversa il mondo cristiano, per cui rinnovamento non significa alterazione o tradimento (come può avvenite invece nell'ermeneutica della tradizione, per l'ambiguità stessa del *tradere*) ma rivivificazione di un'immagine ormai resasi illeggibile, sepolta sotto il velame della polvere culturale e cronologica. Ma è anche vero, però, che c'è una parte di questo popolo che non vuole camminare, che rimpiange i tempi dello stazionamento come gli ebrei le famose «cipolle d'Egitto»; si rimpiangono i tempi della sicurezza, quando tutto era così scontato, così chiaro, così dogmatico, così univoco, nell'insegnamento, nelle istituzioni, nella predicazione, nel catechismo della "dottrina", nelle direttive, nella morale privata e pubblica. Ora, entrati in zona di insicurezza, in quest'epoca nuova, molti rimpiangono quei tempi, e si affannano come Sisifo per rimetterli in auge sul monte, ma invano; per via delle discrasie dell'oggi, e senza rendersi conto che essere cristiani significa riscoprire continuamente la necessità del cammino, dell'andare avanti, sempre più oltre.
Sinodo potrà voler dire, nel concreto della sua attuazione, partecipazione della Chiesa o, in maniera più auspicabile, delle Chiese cristiane, alla comune tribolazione dell'umanità. Ciò deve comportare la promozione di una profonda saldatura tra l'esperienza dei cristiani e l'esperienza collettiva globale, senza fare della religione una specie di zona di sicurezza. Gesù non è entrato in zona di sicurezza ma ha vissuto nell'insicurezza più radicale, non avendo «dove posare il capo» (Mt 8, 20), uomo tra gli uomini. L'ha abbandonata abbandonando la sicurezza della divinità, così come teologizza poeticamente Paolo nell'inno di Filippesi 2, per assumere la contingenza servile della carne mortale, in una *kenosis* (dal verbo *kenóo*, rendo vuoto) scandalosa per ogni ontologia metafisica. Ed è in ragione di questa *kenosis* che il Sinodo dovrà segnare una transizione epocale nella storia del cristianesimo, una decostruzione della storia sacra per recuperare la pregnanza dell'evento cristiano che risiede nello scandalo dell'incarnazione.
Una nuova cesura della storia parallela all'altra che ha segnato due millenni fa l'inizio dell'epoca cristiana, stante il fatto che si sostiene, scandalosamente, che «*Il cristianesimo non esiste ancora».* È la tesi provocatoria del teologo domenicano francese Dominique Collin, che rivisitando Søren Kierkegaard chiosa la sua tesi che «il cristianesimo del Nuovo Testamento non esiste assolutamente», perché Kierkegaard riteneva che un cristianesimo senza Vangelo fosse solo un *simulacro* inventato dai cristiani stessi per non dover conformare la loro vita alla parola di Cristo. Questa tesi obbliga il cristiano a pensare contro se stesso, ad interrogarsi sul significato del cristianesimo e sul rapporto che ciascuno intrattiene col Vangelo [1].
Anche questa è una posizione che andrà valutata dal Sinodo e potrà, ancora, voler dire uscire fuori anche dalla confortevole casa paterna, e intraprendere un viaggio di cui solo Dio conosce l'itinerario. Se il Sinodo non sarà come il viaggio di Abramo che «partì senza sapere dove andava» (Ebr 11, 8), il rischio sarà quello di girare intorno alle consuete certezze, riformulando con parole nuove petizioni di principio, reiterando il circuitare l'identico in un circolo vizioso, dove il cercare coinciderà col ritenere dell'aver già trovato, e le domande saranno funzionali alle risposte già acquisite nel bagaglio di una tradizione chiusa in se stessa, custode delle ceneri del passato quando il suo compito è quello di rinfocolare il fuoco dello Spirito.
Uscire dalla casa paterna, dalla terra culturale, questa è la sfida implicita del Sinodo. Si tratta di un'immagine cara alla retorica religiosa convenzionale, ma dalla quale non abbiamo saputo trarre le debite conseguenze. Ci siamo invece rifugiati nella casa di Dio, nella Chiesa madre, nei recinti del sacro, nella potenza delle istituzioni sacrali, ideali luoghi di sicurezza che hanno confortato i nostri istinti inconsci, per darci una gratifica psicologica: chi è nella Chiesa non ha paura, ha la verità in

tasca, ha la risposta per tutte le domande e le soluzioni per tutti i problemi. Questa illusione ha potuto rimanere accesa fino a non molto tempo fa e lo stesso Concilio ne ha registrato gli influssi negativi e subìto l'azione frenante. Adesso questa cattura psicologica non ha più senso e va radicalmente spezzata con la stessa azione radicale con cui il fiondarsi del Dio *kenotico* ha infranto il cerchio cronologico dell'eterno ritorno dell'uguale per aprirci alla sua novità kairotica. Πεπλήρωται ὁ καιρὸς è l'affermazione di Gesù al suo esordio: «il tempo si è colmato» (Mc 1, 15); ma non il *krónos* nel suo scorrere, bensì il *kairós* come opportunità da afferrare.
Il nodo gordiano che il Sinodo sarà chiamato a sciogliere, dunque, è di natura squisitamente teologica, di fondazione teologica, anche se tale questione non viene esplicitata nei documenti preparatori. La questione è latente alla prospettiva universale di interlocuzione, e dovrà essere trattata in assetto interculturale che contempla diverse visioni del mondo e di Dio. È la direzione del cammino tracciata dal Concilio stesso. Come acutamente osserva Alberto Melloni riferendosi all'attualità di quell'evento, «Il Concilio rimane la misura anche nella postmodernità, proprio perché la svolta che ha impresso nella Chiesa nella sua globalità, non è venuta da un bisogno di ammodernare la Chiesa nella modernizzazione del mondo, ma dalla consapevolezza preparata dai grandi movimenti e intuita dall'episcopato che la comunione planetaria, la sacramentalità dell'altro, erano voci che dicevano il Vangelo alla Chiesa, le permettevano di entrare realmente – e non solo in linea speculativa – nel dinamismo con cui essa è chiamata a diventare ciò che è. Un dinamismo non finito, perché è il dinamismo stesso della cattolicità»[2].
Il lasso di tempo epocale che ci separa dai pronunciamenti non sbilanciati in avanti del Concilio deve risolversi adesso nell'impegno della chiarificazione delle questioni importanti lasciate sonnecchiare nelle stanze dei dicasteri vaticani; pensiamo alla questione ecumenica, al dialogo interreligioso, al rapporto fede-ragione e al dialogo con la scienza. Questioni tutte affrontate, fino al presente, esclusivamente a partire dall'impostazione onto-teologica della teologia cattolica romana, che dichiara l'assolutezza di tale posizione pregiudicante la corretta visione, lo sviluppo e la maturazione del messaggio cristiano scaturito invece da una luce rivelativa nel *kairós* di un tempo nuovo. In estrema sintesi la questione si pone nel credere o in un Dio ontologico o in un Dio *kenotico*; in un Dio sempre più legato ad una metafisica di tipo oggettivistico da cui scaturiscono pretese autoritarie di imposizioni di leggi e princìpi di carattere naturale, normativi per tutti, o nel Dio "gettatosi" nella vicenda umana che ha condiviso quella "gettatezza" dell'esserci di heideggeriana memoria, giusto per rammentare una questione che ha interessato molto la filosofia del XX secolo ma senza far appassionare più di tanto la cristianità alla proposizione ermeneutica, che nell'oggi si impone come criterio critico e orizzonte di un dialogo interculturale e intercontinentale con altre fedi ed altre visioni del mondo e di Dio.
Nell'idea programmatica del Sinodo l'ermeneutica è vista come momento decisivo di un processo che inizia con l'*incontrare*, prosegue con l'*ascoltare*, termina col *discernere*. Ed il discernimento è decisivo per il cambiamento, per collocarsi in posizione salvifica:

«L'incontro e l'ascolto reciproco non sono qualcosa di fine a se stesso, che lascia le cose come stanno. Al contrario, quando entriamo in dialogo, ci mettiamo in discussione, in cammino, e alla fine non siamo gli stessi di prima, siamo cambiati […] In questi giorni Gesù ci chiama, come fece con l'uomo ricco del Vangelo, a svuotarci, a liberarci di ciò che è mondano, e anche delle nostre chiusure e dei nostri modelli pastorali ripetitivi; a interrogarci su cosa ci vuole dire Dio in questo tempo e verso quale direzione vuole condurci»[3].

Se il papa mette in gioco l'ermeneutica bisogna approfittarne per sciogliere il nodo gordiano della "teologia ufficiale" del cattolicesimo romano; chiamando in soccorso la filosofia che ha saputo enunciare spunti di profezia pur pronunciandoli fuori dall'accampamento. Fuori dalle porte della Chiesa c'è anche un mondo del pensiero che seriamente impegna la sua riflessione sull'uomo, sul mondo, sulla questione di Dio, sulla nostra vita e sulla nostra morte… Un mondo con cui vale la pena dialogare, animato com'è, anch'esso, da desiderio di verità, bontà, giustizia, bellezza… Le sue domande devono essere prese sul serio e non possono essere eluse in nome di un preteso possesso

della verità. L'annuncio interlocutorio del cristianesimo, oggi, deve tener conto dell'oltrepassamento di quella metafisica che ha comportato la proclamazione della «morte di Dio» da parte di Nietzsche; e non nel senso che Dio non esiste, il che avrebbe implicato una ulteriore affermazione metafisica sul senso del reale, ma nel senso che la filosofia ha preso atto di non poter affermare con certezza il fondamento ultimo; e proprio perché il Dio-fondamento ultimo non è più filosoficamente sostenibile, «per ciò stesso è di nuovo possibile credere in Dio».
È questa la tesi apparentemente paradossale del filosofo Gianni Vattimo: è possibile credere in Dio ma «non nel Dio della metafisica e della scolastica medievale, che comunque non è il Dio della Bibbia, cioè del libro che proprio la metafisica razionalistica e assolutistica moderna aveva a poco a poco dissolto e negato»[4]. Per Vattimo non è assurdo sostenere che la morte di Dio annunciata da Nietzsche sia «in molti sensi la morte di Cristo sulla croce narrata dai Vangeli»; e richiama l'interpretazione di Wilhelm Dilthey secondo il quale è proprio «l'avvento del cristianesimo che rende possibile la progressiva dissoluzione della metafisica, dissoluzione che nella sua prospettiva culminerà in Kant, ma che è anche il nichilismo di Nietzsche e la fine della metafisica di Heidegger».
La conseguenza di ciò è un evento determinante: «Il cristianesimo introduce nel mondo il principio dell'interiorità, in base a cui la realtà "oggettiva" perderà via via il suo peso determinante»[5], sfiduciando ogni dottrina che pretende di valere assolutamente e definitivamente come descrizione vera delle strutture dell'essere. È la situazione stessa già denunciata da Gesù nella sua diuturna disputa con scribi e farisei, i detentori dell'ideologia teologica e i custodi della "tradizione":

«Bene ha profetato Isaia di voi, ipocriti, come sta scritto:
"Questo popolo mi onora con le labbra, ma il suo cuore è lontano da me.
Invano essi mi rendono culto, insegnando dottrine che sono precetti di uomini".
Trascurando il comandamento di Dio, voi osservate la tradizione degli uomini. E aggiungeva: "Siete veramente abili nell'eludere il comandamento di Dio, per osservare la vostra tradizione"» (Mc 7, 6-8).

In ragione di ciò Heidegger ha parlato della storia del cristianesimo come «fraintendimento metafisico» del senso originario del messaggio neotestamentario, e considerando come peccato originario del cristianesimo l'essersi gettato tra le braccia della filosofia greca. Heidegger nel corso delle sue lezioni di fenomenologia della religione si occupò di Paolo, Agostino, Lutero, Kierkegaard; entrando nel respiro della religiosità protocristiana la definì «l'attimo indisponibile della grazia» davanti a cui le cattedrali della metafisica e della teologia, che vogliono rendere la fede resistente al tempo, crollano in se stesse [6]. Constatiamo che questa posizione, accanto a tante altre simili, abbia permeato il clima filosofico e teologico del XX secolo a noi limitrofo: anche Karl Barth ha alzato la mano per annunciare una teologia della crisi, del Dio della cultura che è andato in crisi insieme al patrimonio di verità della Chiesa, invitando la Chiesa a sabotare tutte le vie di fuga verso costruzioni metafisiche consolatorie e irreali. Dio non è un concetto, e «qualunque cosa l'uomo dica di Dio è l'uomo che lo dice».
Non è questo il luogo per illustrare nel dettaglio lo sviluppo e l'ampiezza di quel clima filosofico che pur nella diversità degli atteggiamenti e delle posizioni ha decostruito attraverso un puntuale processo ermeneutico non solo l'ostinazione della Chiesa a restare legata ai contenuti di una cultura metafisica che, pur nobile e antica, non ha titoli per essere considerata la verità eterna; ma è stata decostruita anche la pretesa della scienza ad autoproclamarsi fonte di verità incontrovertibile. Da questo punto di vista l'ermeneutica sembra davvero essere, come dice Vattimo, «lo sviluppo e la maturazione del messaggio cristiano»[7], di Dio che si spoglia di tutti i suoi attributi metafisici e della sua sovrana trascendenza.
C'è però una plausibile ragione che spiega l'attaccamento della Chiesa alla metafisica naturale, alla concezione essenzialista, a ciò che in termini pratici ha provocato e provoca l'impossibilità di concepire il ministero ordinato al femminile, data altra "vocazione naturale" della donna; o la negazione, nonostante la realtà sussista nella stessa Chiesa cattolica, del sacerdozio uxorato; così come è stata data legittimazione ad un potere monarchico assoluto, essendo la monarchia di "diritto

divino"; o l'imposizione di una castità innaturale ed indesiderata per le persone non eterosessuali che professano la fede cristiana; o la sessuazione di Dio come padre e non come madre; così come tutte le dispute sulle problematiche della bioetica condotte anch'esse con la pretesa di parlare in nome dell'umanità e non solo a nome di una istituzione religiosa che non tutti sono tenuti ad accettare.
Tale atteggiamento può essere fatto risalire alle origini del cristianesimo costantiniano, quando Eusebio di Cesarea, cappellano di corte di Costantino, collocò l'imperatore all'interno della sua concezione trinitaria monarchica che vedeva il Padre al vertice della piramide e subordinato a lui il Figlio, con l'imperatore come fratello che così acquisiva una metafisica autorità divina. La sua posizione era evidentemente eretica rispetto all'ortodossia trinitaria nicena, anch'essa costruita su base onto-teologica, ma risultò utile ad una costituzione monarchica e gerarchica della Chiesa, poggiante su un indiscusso principio d'autorità, sull'autoritarismo che ha attraversato la storia della Chiesa ed anche la storia della cultura occidentale, fino all'assolutismo dell'attuale iniquo sistema finanziario che si sente autorizzato a decidere per tutti noi, sollecitando dalla politica leggi ingiuste che collocano i poveri in un disegno metafisico che "per natura" li ha resi tali. È sbalorditivo scoprire che i teoremi e i postulati finanziari hanno origine nella metafisica.
Pur osannando princìpi democratici ideali viviamo sotto la dittatura di un regime autoritario spietato. Mentre l'autoritarismo si difende trincerandosi dietro il meccanismo vittimario, come ha ben spiegato René Girard [8], «perché la vittima è sempre colpevole e la folla individua sempre un vero sovversivo». Il sovversivo è tale perché è straniero, è diverso, non allineato, non omologato. Il processo, la condanna e la morte di Gesù sono lo specchio di tale concezione criptata nell'alveo del dominio che cerca di trovarsi ragioni di tutela della sua "integerrimità" che discende dai "princìpi primi" ai quali vuole restare assimilato. Inquisizione, caccia alle streghe, roghi, potere temporale dei papi, guerre di religione, persecuzione degli ebrei, condanna del "modernismo" sono stati gli esiti della metafisica come «scienza dell'essere in quanto essere» e dunque «l'identificazione dell'esistenza cristiana con l'esistenza filosofica pensata alla maniera classica» per cui «è solo assimilandosi ad essa, sulla linea Platone-Plotino – ironizza Vattimo – che l'uomo realizza davvero la propria umanità»[9].
Oggi il Sinodo deve tener conto che questi meccanismi sono stati smascherati e distrutti dalla stessa filosofia "aggiornatasi" alla contemporaneità vitale e culturale, e che l'approccio alla verità, tranne nei pelaghi dove la concezione metafisica è degenerata nei fondamentalismi, è più colloquiale che cerebrale e si fonda sulla ricerca di un accordo intersoggettivo, come costruzione del consenso nel dia-logo, o come affermava Gadamer «come costruzione sempre in corso di comunità»[10], in una «fusione di orizzonti che non ha nessun insuperabile limite oggettivo» come quello della razza, della lingua, del sesso, delle appartenenze "naturali"[11]. Il linguaggio stesso del filosofare è quello dell'esistenza, dell'esperienza vitale fino al limite della sofferenza, dell'angoscia, del grido, del trauma della storia, perché è da *Thauma* che è nata la filosofia, dal timore per il mondo, dal timore per il divenire del mondo, quindi dalla terrificante scoperta che ogni cosa nasce e muore, quindi "diviene". Paura esistenziale che, inevitabilmente, spinge al dominio, ovvero a voler imporre un ordine alle cose grandi o piccole di questo mondo e ai pensieri stessi, come rimedio all'inafferrabilità ineffabile della verità.
La metafisica è stata la via di fuga nell'ineluttabile, nella necessità naturale come riflesso del "celeste" da cui promana un "vero" inflessibile e fatalistico. La ricerca esistenziale, dal suo canto, atterrita dal Niente non oggettivo in quanto non-ente, si è messa sulle tracce del filo che collega all'evidenza del vero rintracciandolo nella stessa drammaticità antropologica della solitudine e della "gettatezza" di Heidegger. Troppo bassa è apparsa questa ricerca dalla specola dell'arroccamento metafisico ed è stata appellata spregiativamente "nichilismo", quando la scoperta importante di questa ricerca sta nell'aver compreso che il *nihil* che atterrisce è il *ne-ilum*, la mancanza di filo, il non collegamento con le direzioni fondamentali dell'esistenza, il non avere un appiglio. Che fare? Non resta che *de-siderare*, stando sotto le stelle ad attendere che qualcuno venga, "dalle stelle"; non essendo altro, il *desiderio*, che l'aspirazione della finitudine umana all'infinito:

«Ormai solo un Dio ci può salvare. Ci resta, come unica possibilità, quella di preparare nel pensare e nel poetare, una disponibilità all'apparizione del Dio o all'assenza del Dio nel tramonto (al fatto che, al cospetto del Dio assente, noi tramontiamo)»[12].

Il criptico quanto celebre passo dell'ultimo Heidegger, l'azzardo del nome di Dio, non autorizza a chiedere di capire se alludesse al Dio cristiano; sicuramente non al Dio metafisico nell'impossibilità del suo apparire. Ma il riferimento all'attesa di un Dio che appare e al tramonto antropico per la sua assenza può riferirsi al colmarsi dell'attesa nel *kairós*, nella speranza del suo rendersi evidente e vero, tendendo a lui come a una meta. A questo riferirsi heideggeriano non può non collegarsi il silenzio di Gesù sulla verità alla domanda arrogante di Pilato sulla verità (Gv 18, 38: Τί ἐστιν ἀλήθεια). Se Pilato si aspettava una definizione metafisica della verità, com'era plausibile, Gesù non poteva dargliela. La cecità della pretesa metafisica impedì a Pilato di vedersela innanzi, non loquace ma evidente, "incarnata", nell'evidenza drammatica della condizione antropica causata dalla "volontà di potenza" alleatasi col fanatismo religioso: Pilato e Caifa. Nell'apparire di Gesù, "dell'ultimo Dio", compare l'essenza più recondita della "nientità" dell'essere, il *Deus absconditus* nella visibilità indicativa di "*ecce homo*"; la verità che non può essere attinta da un sapere concettuale, senza carne, ma solo in un cammino sapienziale che comporta una svolta di "conversione", il *meta-nous* che richiede una conoscenza partecipativa. La verità non può essere accostata dall'esterno ma bisogna esservi dentro. Gesù tace perché il voler parlare della verità non è la verità. Il dialogo è *muto* perché ha luogo «tra valori inconciliabili»: per Pilato «vera è la proposizione che si conforma, secondo *necessità* con l'ente o col fatto da giudicare, che costringe all'assenso grazie a tale sua adeguatezza. L'apparire del Vero non libera ma piuttosto obbliga. La verità che è Gesù, invece, libera perché dona vita, vera vita, vita eterna». Con questa esegesi dell'episodio giovanneo Massimo Cacciari vede superato lo stesso stallo del *desiderio* heideggeriano per cui è vero l'esporsi alla svelatezza dell'ente lasciandosi coinvolgere; e sottolinea «la luce della *Novitas* cristiana» costituita dal nesso tra verità e libertà, «la libertà che non ci appartiene in quanto ci viene donata dalla luce della Verità che si manifesta in un *vir qui adest*». A partire dall'Evento cristiano, dal quale siamo «inarrestabilmente attratti» non possiamo non concepire la Verità che «come energia che trasforma, converte, rinnova; potenza che libera e fa rinascere». Ed è rivoluzionario il fatto, conclude Cacciari, che «questa potenza viene proclamata immanente all'essenza dell'esserci, ed è essa soltanto, alla fine, il… *salvatore*»[13].
A cosa servono tutte le considerazioni filosofiche messe qui sul tappeto nella stessa considerazione del Sinodo? All'apertura delle porte? Sicuramente sì! Ma apertura non per fare entrare nella Chiesa i popoli che stanno «nelle tenebre e nell'ombra della morte» (Lc 1, 79), e semmai per uscire e camminare con essi, per contemplare la luce promanante dal quel «*vir qui adest*», per andargli incontro e riconoscerlo come il *logos* del dialogo che, abbandonato il suo assetto metafisico, intrattiene con noi una discussione che deve convincerci non di verità astratta, ma dell'unica cosa che qualifica Dio non metafisicamente, come testimonia l'apostolo Giovanni: «Dio è amore» (1Gv, 4, 8: ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν). L'amore che sostanzia l'atto di fede cristiano che non si può costituire in un insieme di formule ripetute meccanicamente e tratte dai moduli ontologici della filosofia greca; l'amore che è gioia per il ritrovamento del filo perduto e inaspettatamente venutoci incontro per rendersi afferrabile in quanto *kairós*. Fede come corda, così come suggerisce l'etimo latino di *fides*, legame e *religio* che ci ri-collega alla verità dell'essere, ci ri-con-giunge come un simbolo. Il simbolo che nella cultura greca era la metà di un coccio rotto, la *tessera hospitalis*, che nella ricongiunzione, anche a distanza di molto tempo, comportava il riconoscimento dell'altro. Per Gadamer il simbolo è «qualcosa per cui si riconosce qualcuno come vecchio amico», ciò che nel Simposio platonico viene chiamato «simbolo dell'uomo» (σύμβολον τοῦ ἄνθρωπϋ); il fatto che l'uomo sia come un frammento in cerca di ricongiunzione. Ed è proprio questo l'amore, l'attesa di qualcuno, dell'altra parte del frammento, che venga a colmare la felicità avverantesi nell'incontro [14].
Solo l'amore come *Carità*, che è «vivere per- Altri» come ben lo ha delineato Emmanuel Levinas, altro profeta fuori dall'accampamento, può aiutarci ad uscire dall'attuale condizione umana. Nell'ordine della Carità il servire è più che il comandare, perché l'Altro è principio, fine e centro.

Andare verso Altri conduce a scoprire dentro di sé la dimensione più autentica del proprio essere. Fare qualcosa per Altri per Levinas è «essere spirito», spirito come fatto concreto e non uno studio "teoretico" o filologico della parola, e soprattutto della parola rivelata [15]. Rilevando questa fattualità dello spirito non è difficile identificarla con quella spada a doppio taglio di cui parla la Scrittura (Eb 4,12) utile a sciogliere, con un taglio netto, il nodo gordiano di una teologia prigioniera di se stessa.
Una teologia che non ha consentito alla Chiesa di dare concretamente la sua vita per-Altri perché ha voluto legare anche la rivelazione cristiana a una metafisica naturale. Non tutte le conseguenze antimetafisiche del cristianesimo sono state esplicitate, in quanto si è voluto opporre alla portata storico-culturale della tradizione biblica una realtà naturale sussistente indipendentemente da essa e a cui la rivelazione biblica si dovrebbe piegare, quando essa appare, invece, asimmetrica e originale. La rivelazione biblica non ci spiega la natura delle cose, la natura di Dio o le leggi naturali che regolano l'universo. «La sola verità che la Scrittura ci rivela, quella che, nel corso del tempo, non può subire nessuna demitizzazione – giacché non è un enunciato sperimentale, logico, metafisico, ma è un appello pratico – è la verità dell'amore, della *caritas*» [16].
Il Sinodo dalle porte aperte dovrà considerare che l'uscita della Chiesa per camminare con l'umanità dovrà avvenire dismettendo il suo sontuoso abito metafisico, il cui ingombro non le ha consentito di incontrare Altri da sé, e assumere l'abito caritativo che pur possiede nel guardaroba della sua vera tradizione. Lo Spirito le rammenta che dovrà lasciare il suo antico paludamento per intraprendere il suo viaggio, per accingersi finalmente all'uscita: «Ascolta, figlia, guarda, porgi l'orecchio, dimentica il tuo popolo e la casa di tuo padre» (Sl 44, 10). La sposa cantata dal salmista sta per intraprendere una vita nuova, sta andando incontro al suo sposo con l'abito nuziale dell'amore e nulla sarà più come prima. È dunque necessario che la Chiesa esca da sé, che sia "fuori di sé", come Gesù individuato dai suoi: «è fuori di sé», ἐξέστη (Mc 3,21). Chiesa in uscita, dalle porte aperte, fuori di sé, che dovrà incontrare altre teologie cristiane che grazie allo Spirito sono sorte in continenti e culture diverse; dovrà ascoltarle, accoglierle come doni del *logos* nella reciprocità del dialogo, comprenderne le ragioni, l'impegno, la necessità, le finalità. Abbandonare la casa del padre significherà abbandonare l'eurocentrismo che l'ha caratterizzata istituzionalmente, osteggiando e sconfessando, giudicando e condannando le profezie all'esterno e all'interno di sé. L'uscita dalle porte aperte del Sinodo la metterà a contatto con le diversità che non le sono estranee nella carità, ma fanno parte del suo vero sé, quello che non ha finora voluto guardare con attenzione, presa dal suo "io" orgoglioso e autosufficiente. E queste diversità dovrà scoprirle come la sua vera ricchezza, il suo vero ornamento nuziale. Il futuro della Chiesa è la profezia, costantemente protesa a distruggere gli idoli che sempre sorgono tra il trono e l'altare.
L'incontro con i popoli e le loro religioni non dovrà accadere a livello istituzionale; dovrà essere interumano e terapeutico, perché dovrà guarire, nel mondo, la ferita che il suo approccio coloniale ed eurocentrico ha provocato nelle relazioni interculturali, che esigono rispetto per l'altra cultura, spazi di libertà per ciascuna, con impegni che escludono l'isolamento reciproco e la ricerca dei modi di una convivialità comune in cui ci si arricchisce reciprocamente. Nel passato, ciò che veniva chiamata evangelizzazione ha avuto pretesa di civilizzazione, facendo apparire per cristiano ciò che è stata la cifra della schizofrenia culturale europea, anch'essa originata da un dualismo metafisico: da una parte il divino, dall'altra l'umano, la materia contro lo spirito e il corpo contro l'anima, soggetto contro oggetto, uomo contro donna, cattolici contro protestanti, civili occidentali contro il resto del mondo. Si è trattato di una colonizzazione senza amore, dettata poi dal puro calcolo, perché l'amore vuole conoscere ciò che ama, gli si fa prossimo.
Un vero dialogo interculturale si dovrà impegnare a conoscere i simboli delle altre culture, per capire come le culture vedono se stesse. E sarà necessario riferirsi al dinamismo, anch'esso costitutivo, del rapporto tra *logos* e *mythos* che sta all'origine dell'avventura filosofica greca, prima dell'invenzione della grande metafisica e ancora presente in Platone. L'uomo non è solo ragione, né mera irrazionalità; la relazione tra l'ambito razionale e dei concetti e quello del mito, che rappresenta l'orizzonte della comprensione umana, il senso della verità, è fondamentale per quel rinvenimento

simbolico che nel mito del Simposio platonico è l'amore come ricomposizione e armonia. Il simbolo rompe l'epistemologia moderna, cartesiana o aristotelica che sia, di soggetto-oggetto. È nella ricomposizione che ci si ritrova, altrimenti si è scissi, in lotta con se stessi e con gli altri, nella frustrazione della mancanza, dell'assenza, dell'incompletezza che inducono al dominio.
Questo Sinodo, camminando nel mondo e con i popoli di questo mondo, dovrà farsi catalizzatore di pace e di giustizia, riconoscendo, insieme agli altri, che l'Altro da incontrare e da servire à la nostra ricchezza, un altro soggetto e non un oggetto della nostra ricerca. Ciò vale anche per Dio, quando ne facciamo un oggetto da indagare curiosamente, invece che l'interlocutore della nostra indigenza. Deve crearsi una interdipendenza tra le culture e le religioni, che per molti aspetti sono vicendevolmente collegate ma con diversi gradi di indipendenza e libertà. Ciò che maggiormente le accomuna, al di là delle visioni dogmatiche e delle semiotiche cultuali è il riconoscimento che c'è qualcosa nell'uomo che trascende la mera umanità, che viene dalle stelle, e – per continuare la metafora del *de-siderae* con il *con-siderare* (riunire le stelle) – che tale trascendenza rivela la condizione sovraculturale dell'umanità stessa. Chi non desidera e considera ciò ha con ciò stesso provocato la rottura dia-bolica del simbolo e attentato delittuosamente alla crescita della pace e della giustizia in favore di quello stato di disumanità che connota tristemente la nostra società planetaria.
Lo si può considerare un atto simbolico quello compiuto da papa Francesco alla vigilia dell'apertura del Sinodo. Più importante del documento preparatorio, più dell'omelia alla messa; significativo di un impegno già preso e divenuto subito atto. «Lo sguardo dell'interdipendenza e della condivisione, il motore dell'amore e la vocazione al rispetto». Sono queste tre realtà antropologiche le tre linee guida che Papa Francesco ha lasciato nel cuore dei partecipanti all'Incontro «Fede e scienza: verso COP26»**,** promosso dalle Ambasciate di Gran Bretagna e d'Italia presso la Santa Sede insieme alla Santa Sede**,** che si è tenuto in Vaticano, nell'Aula della Benedizione, e che ha visto riuniti religiosi e scienziati provenienti da tutto il mondo il 4 ottobre scorso. «Lo sguardo dell'interdipendenza e della condivisione», ha detto il papa, mostra che «tutto è collegato, nel mondo tutto è intimamente connesso». Non solo la scienza, ma anche le fedi e le tradizioni spirituali «mettono in luce questa connessione esistente tra tutti noi e con il resto del creato». Per questo «va sollecitato continuamente dal motore dell'amore, un amore che si estende a tutti, oltre le frontiere culturali, politiche e sociali; un amore che integra, anche e soprattutto a beneficio degli ultimi, i quali spesso sono coloro che ci insegnano a superare le barriere dell'egoismo e a infrangere le pareti dell'io». Quanto alla «vocazione al rispetto», del creato, del prossimo, rispetto di se stessi e del Creatore, ha concluso il papa, va vissuto «in maniera empatica e attiva nel voler conoscere l'altro ed entrare in dialogo con lui per camminare insieme in questo viaggio comune» [17].
Durante l'incontro è stato firmato un Appello rivolto ai partecipanti alla 26.ma Conferenza delle Nazioni Unite sui cambiamenti climatici – COP26, prevista a Glasgow, in Scozia, dal 31 ottobre al 12 novembre 2021. Il 9 ottobre mattina, vigilia dell'evento sinodale, l'Appello è stato consegnato ai parlamentari italiani ed europei riuniti a Roma per i giorni 8 e 9 ottobre, in preparazione alla Conferenza di Glasgow sul clima, e che papa Francesco ha ricevuto in Vaticano. Anche a loro ha rivolto un messaggio di auspicio, invitandoli alla responsabilità e alla solidarietà, dichiarando che le religioni, dal canto loro, si sono impegnate fortemente a lavorare «nel campo dell'azione e dell'esempio». L'appello ai governi è stato molto deciso: «adottino pratiche di uso sostenibile della terra preservando le foreste e la biodiversità; favoriscano sistemi alimentari rispettosi dell'ambiente e delle culture locali; portino avanti la lotta contro la fame e la malnutrizione; sostengano stili di vita, di consumo e di produzione sostenibili»[18]. Non ha detto cose nuove, le sue encicliche hanno abbondantemente sviscerato tali tematiche, ma adesso questi grandi e gravi problemi devono diventare patrimonio di tutti. Sono denunce che devono trafiggere il cuore del potere planetario.
All'inizio del discorso il papa aveva esordito dicendo: «C'è un cammino da intraprendere…» e probabilmente pensava tra sé al cammino del Sinodo cui avrebbe dato il via il giorno successivo, provando un brivido alla schiena e non riuscendo ad immaginare dove arriverà questo Sinodo e che cosa diventerà per la Chiesa e per il mondo. Cosa diventerà per il cattolicesimo come religione della Parola: «In principio era il Verbo» esordisce il Prologo di Giovanni, il *Logos* che è anche senso della

parola. E il senso della parola, a differenza del concetto, non è univoco, perché la ricchezza della parola sta nella sua polisemia. Noi ci siamo calati in un'unica forma di pensiero, abbiamo la mania tutta occidentale, aristotelica e cartesiana della precisazione, dell'individuazione, della determinazione, per cui abbiamo dovuto spaccare, separare, distinguere, e ancora ci fissiamo sul particolare mentre ci diciamo "cattolici" trascurando l'universale. Ma il cattolicesimo, se davvero vuole essere "cattolico", cioè universale, non può ridursi ad una dottrina, sempre limitata ai postulati che le danno fondamento e senso. Non possiamo confrontarci con le altre religioni e confessioni cristiane per concetti, per teologumeni, ma solo per esperienze. Bisogna passare all'ortoprassi, al cristianesimo come esperienza di vita che può confrontarsi con altre esperienze di vita vissuta, con la pratica dell'amore agapico che è il cuore pulsante dell'esperienza cristiana, la sua vera fondazione. Questa non è solo una delle questioni irrisolte del Concilio, è la più importante. Se il Sinodo non la terrà in considerazione avrà segnato con ciò stesso il suo fallimento.

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

Note

[1] Cfr. D. Collin, *Il cristianesimo non esiste ancora*, Queriniana, Brescia 2020.

[2] A. Melloni, in A. Melloni e G. Ruggeri (a cura di), *Chi ha paura del Vaticano II?*, Carocci, Roma 2009: 132.

[3] *Omelia di papa Francesco per l'apertura del Sinodo,* Basilica di San Pietro, Domenica, 10 ottobre 2021.

[4] S. Zabala (a cura di), in G. Vattimo e R. Rorty, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, Garzanti, Milano 2005: 22.

[5] *Ivi:* 50.

[6] Cfr. R. Safranski, *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, Teadue, Bergamo 2001: 136.

[7] G. Vattimo, in S. Zabala (a cura di), cit.: 50.

[8] R. Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1992[4].

[9] G. Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002:123.

[10] L'incompatibilità tra la tecnica dogmatica "dominatrice" e l'esperienza di fede ecclesiale è esplicitata nel suo scritto *Ermenétique et théologie,* in *Revue des Sciences Religieuses* 51 (1977).

[11] Cfr. G. Vattimo, in S. Zabala (a cura di), cit.: 54.

[12] M. Heidegger, *Ormai solo un dio ci può salvare. Intervista con 'lo Spiegel'*, Guanda, Parma 1987: 136.

[13] A. Torno (a cura di), *Ponzio Pilato. Che cos'è la verità? Con un intervento di Massimo Cacciari*, Bompiani, Milano 2007: 30-31.

[14] Cfr. H. G. Gadamer, *L'attualità del bello*, Marietti, Genova 1996: 34.

[15] Cfr. G. De Gennaro, *Emmanuel Levinas profeta della modernità*, Macond Libri, Roma 2001: 52-55.

[16] G. Vattimo, in S. Zabala (a cura di), cit.: 54.

[17] https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/10/04/0627/01342.html

[18] https://www.vaticannews.va/it/papa/news/2021-10/papa-francesco-discorso-parlamentari-italia-cop26-clima-ecologia.html

---

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).

‘Al di là’ del Mediterraneo: voci e suoni della harga maghrebina

Psyco-M rivolge i propri versi al mare. Fermoimmagine dal video clip ufficiale di Espoir Perdu 2 (2019) di Psyco-M ft. Narco

di *Clelia Farina*

Il presente contributo è il frutto della mia partecipazione al laboratorio *CCiM / CanzoniCorpi in Movimento*, promosso dalla Scuola di Lingua italiana per Stranieri-ItaStra dell’Università degli Studi di Palermo. Il laboratorio, parte del progetto *FAMI “L’italiano per comunicare, lavorare, partecipare”*, ha coinvolto giovani e adulti, studenti e lavoratori residenti a Palermo, con un passato migratorio non documentato. Primo passo di un piano progettuale esteso, gli incontri hanno previsto l’uso della musica e di alcune canzoni sulla *harga* maghrebina come strumento di integrazione e condivisione di culture in uno spazio virtuale dove esprimere diversità e somiglianze concrete e condividere esperienze vissute e aspirazioni future. Privilegiando un approccio didattico partecipativo, gli incontri hanno promosso una esperienza di apprendimento che potesse restituire centralità a ciascun studente, facendo emergere le storie di vita individuali dei singoli partecipanti, mirate alla coproduzione di percorsi e significati condivisi.

La storia del Mar Mediterraneo è la somma di continui incontri, migrazioni di popoli, avvicendamenti di culture e saperi susseguiti in maniera ciclica nel tempo. In origine *Mare nostrum* per i romani, *Yam Gadol* “Mar Grande” per gli ebrei, *Al-baḥr al-rūmī* “Mare romano” per gli arabi: l’onomastica altera il senso dello spazio mediterraneo e lo adegua allo sguardo di chi lo rileva. Il Mediterraneo, dunque, prima di essere uno spazio fisico definito, è un insieme di simboli e rappresentazioni creolizzate, un interstizio tra frontiere dove le differenze si sovrappongono, mescolandosi e confondendosi in un unico luogo di associazioni e combinazioni molteplici. Punto di unione, collegamento e contatto tra popoli, oggi più di ieri il Mediterraneo conferma la propria natura congiunturale e diviene la via di fuga transnazionale prediletta per svariati, sfuggenti e frastagliati movimenti migratori.

Oggi però, quasi misconoscendo l’esempio che la storia rivela allo sguardo pubblico, il Mediterraneo è reso volutamente territorio di confine, la fluidità dei suoi flutti è ora indurita da rigide linee di demarcazione, espressa attraverso una grammatica politica che delimita ed esclude ciò che il mare

unisce naturalmente da millenni. Prose abbastanza sicure ci raccontano la storia presente di un Mediterraneo visto "dall'alto", da una posizione ed uno *status* ben lontani dalla freddezza inquieta del mare aperto di notte, un mare che avvolge, annienta e pur continua a convogliare i sogni di migliaia di giovani. Da questa posizione privilegiata, le infinite traiettorie tracciate ricalcando ideologie politiche divengono linee su carta piatta, forme geometriche che soffocano il movimento vitale e fluido del mare, fornendoci una lettura semplificata della complessa ed intricata realtà migratoria contemporanea. Oggi, nell'egemonia di una narrazione raccontata forzatamente dall'alto, attraverso una morfosintassi politicamente schierata, troppo lontana ed inadeguata a descrivere le dinamiche vive che coinvolgono le nuove migrazioni giovanili, un controcanto si erge e riemerge dal basso. Esso è il frutto di una composizione dissonante, sedimentata nel tempo e nello spazio, appesantita da legislazioni nazionali e transnazionali che limitano la libertà personale, il proprio diritto di *stare* e *fare* nel mondo.

Una nuova narrazione nasce e riecheggia nelle periferie delle città 'al di là' del Mediterraneo, nelle *urban downtowns* di Tunisi, Algeri e Rabat, tra le altre: essa emerge polifonica dai racconti di chi ha subìto un naufragio, unificata dalla memoria collettiva e compartecipe nel dolore della perdita di un familiare o sodale disperso in mare e, come in un'antica tenzone, alza il volume per dare la sua personale versione dei fatti del paradosso contemporaneo. Sono le parole dei ragazzi *harraga*, simboli viventi di quella contro-cultura pop che da anni impegna gli animi e stimola le re-azioni di sempre più giovani e giovanissimi arabi maghrebini contro il potere costituito. Per alcuni, inoltre, simboli del fallimento delle politiche sociali internazionali e spie delle fratture interne dei loro Paesi di origine. Considerato come un fenomeno contemporaneo, probabilmente a causa della crescente e recente attenzione mediatica e della cospicua produzione cinematografica e prosastica ad esso riservate, il termine è utilizzato negli anni '70 del secolo scorso dai media tunisini in riferimento ai diversi attraversamenti illegali registrati verso la Libia, che coinvolgevano sempre più ingenti porzioni della popolazione maschile in cerca di impiego nel Paese viciniore.

Più recentemente, all'inizio degli anni '90 e in relazione all'introduzione di un sistema di visti in Francia, il termine ha iniziato ad essere usato in riferimento alla scelta, adoperata da parte dei migranti marocchini, di "bruciare" metaforicamente – dunque di ignorare – la scadenza dei permessi di soggiorno prolungando la permanenza illegale in Francia (D'Agostino, 2021). Dal verbo arabo *ʾaḥraq*, letteralmente "bruciare", *harraga* è un termine ricco di significato e simbolismi ed è oggi prevalentemente utilizzato in Marocco, Algeria e Tunisia per descrivere e designare tutti i minori che cercano di partire per l'Europa illegalmente, in segretezza *bi-sirriyah*, via mare. Gli *harraga* sono quindi letteralmente "coloro che bruciano". Simbolicamente essi bruciano le tappe richieste dalle istituzioni per l'attraversamento transnazionale, bruciano i limiti imposti dalle frontiere amministrative; concretamente bruciano i loro documenti di identificazione prima di attraversare il mare, nella speranza di ostacolare l'eventuale rimpatrio coatto da parte delle autorità del paese ospitante (Abderrezak, 2009; Peraldi *et al.,* 2014) e nella pretesa assenza di identità, passato e storia. Giovani "bruciatori di confine", dunque, dalle identità cangianti e capacità adattive camaleontiche, all'occorrenza eroi e criminali, un tempo cittadini, poi migranti illegali. Essi si muovono individualmente nelle zone d'ombra di uno spazio urbano periferico sempre più marginalizzato, alimentati da larghe reti migratorie di sostegno. Chi decide di partire via mare, alla volta dell'Europa, infatti, brucia ogni traccia materiale compromettente della sua identità originale, brucia le frontiere ed i confini che si frappongono tra lui e l'Europa, ma non brucia i ponti simbolici e affettivi con il Paese.

In questo contesto, globalmente sbilanciato e socialmente diseguale, la musica gioca un ruolo chiave, perché offre un linguaggio emotivo condiviso, capace di trascendere il significato stesso delle parole. In particolare, nel quadro sociolinguistico delle migrazioni mediterranee contemporanee, il rap arabo rappresenta un vasto serbatoio di protesta contro la corruzione statale e le disuguaglianze sociali nazionali. Si parla, nello specifico, di "musica della *harga*" [1] (Souiha, 2018; Chamekh, 2020), un termine sempre più presente all'interno dei discorsi e delle trattazioni scientifiche sulla migrazione dei giovani *harraga* nel Mediterraneo. Concepito nel suo divenire storico, il movimento migratorio –

in arabo *hijrah* – è un fatto culturalmente intrinseco alla società araba e ben radicato nella storia dell'orto-prassi islamica. Il passato fondativo dell'*Islam* parte proprio da un movimento migratorio, quello della *Hijra*, appunto, la migrazione del profeta Mohammad da Mecca a Medina nel 622. E, proprio a partire da questa data, il tipo specifico di mobilità legato alla migrazione diventa motore vitale e strategia strutturale dell'espansione arabo-musulmana nel mondo. La controversa esperienza coloniale ha poi funto da principale fattore di spinta in uscita per numerosi arabi in cerca di impiego e migliori condizioni di vita. Il passato e il presente del mondo arabo sono eretti, quindi, su una particolare condizione migratoria che ha significativamente contribuito alla formazione dell'identità culturale di intere generazioni di cittadine e cittadini arabi. Essa ha inoltre stimolato la produzione di artefatti culturali che ruotano intorno ai temi della migrazione, dell'assenza, dell'esilio e dell'alienazione.

Oggi questa ricca e prolifica tradizione culturale è rafforzata da nuove ondate di creazione e produzione che riflettono, raccontano e rispondono ai modelli di migrazione nel mondo globalizzato e post-coloniale attuale. Queste opere viaggiano attraverso il tempo e lo spazio, collegano il passato con il presente e la destinazione con il punto di partenza. Si orientano sulle terre di confine e di attraversamento e spostano il centro concettuale della cultura maghrebina tutta. Nello specifico, si tratta di produzioni musicali che si innestano perfettamente sul filone letterario interdisciplinare della *littérature de l'exile* araba (Khaled, 2020), nato in risposta alla dibattuta esperienza coloniale. Sebbene, però, la letteratura della *ghorba* – questo il termine arabo per esilio – si presenti come un'effusione letteraria che abbraccia testimonianze e narrazioni tra le due sponde del Mediterraneo, il tipo specifico di produzione legata alla musica della *harga* frammenta la narrazione canonica dell'esperienza migratoria nella sua interezza – dal momento di partenza a quello di arrivo – e si incentra esclusivamente su due dei momenti cruciali del movimento transnazionale maghrebino: la traversata via mare ed i momenti immediatamente precedenti alla partenza.

Si tratta di un *corpus* di antologie musicali, composte da giovani maghrebini con un passato o una esperienza indiretta migratoria non documentata. Indipendentemente dal genere musicale praticato – pop e rap tra i più visitati – sono testi redatti nelle varianti arabo-maghrebine *dārjah,* che presentano, per chiare ragioni storiche, l'influenza delle lingue europee: francese, inglese e italiano tra tutte. Il ricorso al dialetto – a dispetto delle tendenze inglesizzanti dell'industria musicale globale – stabilisce un legame diretto tra i testi delle canzoni sulla *harga* ed i contesti, dunque le pratiche locali e nazionali, dei Paesi di origine. In tal modo, l'intero universo della cultura locale diventa un orizzonte di riferimento al quale attingere per parlare nella e della contemporaneità. Ciò sembra particolarmente evidente nel diffuso ricorso ad espressioni fraseologiche, nomi e pratiche della cultura locale che divengono metafore di fatti, problemi e aspetti che affliggono il mondo arabo contemporaneo e, nello specifico, preoccupano un gruppo circoscritto della popolazione locale: quello costituito appunto dai giovani *harraga*.

In questo senso, nei vari Paesi arabi nord-africani, patrie di molti giovani migranti, le canzoni sono costruite con immagini e temi che richiamano lo specifico ambito di «valori socio-culturali» dell'universo della *harga* araba: lo dimostrano i diversi video pubblicati sui *Social* e nelle principali piattaforme di streaming globale, ambientati nelle periferie urbane delle capitali maghrebine. Si registra, dunque, la presenza di termini relativi al campo lessicale della giurisdizione, che contribuiscono a definire la figura del giovane migrante – tale di fatto o aspirante – *harraga*. Analizzando il corpus di musica della *harga* emergono cinque filoni tematici: il desiderio di "bruciare" le frontiere; l'aspettativa e il sogno di una vita più agevole in Europa; il viaggio fantasticato e l'accoglienza vagheggiata in Europa; i pericoli concreti della traversata e la sofferenza esperita; la volontà di ergersi a sostegno della propria famiglia rimasta in patria.

L'instabilità politica, la corruzione e l'assenza di diritti civili, annoverabili tra i principali fattori di spinta che determinano la decisione dei giovani nord-africani di attraversare illegalmente il Mar Mediterraneo verso l'Europa, sono tra i temi centrali dei testi sulla *harga* maghrebina. Ciò appare particolarmente evidente nei versi di Psyco-M e Narco, due *rappeurs* tunisini molto noti al pubblico di adolescenti e giovani adulti maghrebini. I due artisti, tra i principali attori della scena

musicale *underground* del Maghreb, sono autori di numerose canzoni di protesta, che denunciano le storture ed i disagi della società tunisina post-rivoluzionaria ed hanno influenzato le successive generazioni di cantanti arabofoni. I versi estratti da *Espoir Perdu 2*, lett. "Speranza perduta 2" scritta in *featuring* nel 2017, ci rivelano chiaramente i primi momenti della genesi del desiderio di "bruciare" i confini. Tale desiderio, fortemente radicato nella realtà quotidiana tunisina, è causato in prima battuta dalla condizione politica del Paese che appare come una giungla *ghāba* priva di leggi che possano garantire stabilità e pari diritti ai propri cittadini. Il governo, col suo Parlamento governato da ladri *sarrāq*, dunque, diviene tra i primi interlocutori e imputati chiamati in causa nella arringa musicata degli *harraga* maghrebini. Essi subiscono in prima persona gli effetti di un sistema politico che non garantisce alcun orizzonte futuro, né un presente agevole nel Paese di origine.
In questo complesso contesto politico, pieno di discordie, umiliazione e disuguaglianze civili, i giovani *harraga* percepiscono tutta la instabilità che affligge la società in cui vivono. Il giovane maghrebino intrappolato in una dimensione urbana priva di garanzie e diritti, assume così un'aura vittimizzata nei testi della *harga*. Adolescente o giovane adulto, egli cresce ai margini spaziali, fisici e simbolici della povertà cittadina, tra privazione ed esclusione sociale, descritto come vittima di un governo che mente e che è rappresentato dalla figura di un Parlamento costituito da ladri.

Viviamo in una giungla	نعيشو معاكم في غابة
Un Paese che non è governato dalla legge	بلاد لا يحكمها قانون
Un Paese, oggi, governato da ladri	بلاد ليوم تحكمها سراق
Ci hanno detto "o bruci o muori o marcisci in prigione"	قالولنا تحرق و إلا تموت و إلا تشد السجون
Qui diventi pazzo	هوني راك تولي مجنون

Non vivi mai come i tuoi amici	Jamais تعيش كيما اندادك
Tutti ti addossano la colpa	الناس الكل ترمي اللوم
Tutti ti chiedono "perché vai via dal tuo Paese?"	الناس الكل تقلك علاش تهجر في بلادك
Il governo non ci ha mai aiutato	système عمرو ما فادك
La gente verrà danneggiata restando qui	العبد يقعد هوني يتضر
Tu resta e inginocchiati ai tuoi padroni	أقعد أركع لأسيادك
Lasciami attraversare il mare	خلي أنا نقطع البحر
Lasciami andare a vivere una nuova vita	خلي نمشي و نشوف نعيش حياة جديدة
[lì] potrebbero darmi dei diritti	يمكن يعطيوني حقوق

Mamma, scappo dal governo	أمي هارب ماكا القانون
Scappo dalla polizia	هارب ماكا البوليس
Scappo dai media che mi controllano,	هارب ماكا الاعلام الي شادينو جنود
Soldati del diavolo	إبليس
Se il mio cuore fosse esangue	كان جا قلبي ميت راني قاعد بطال و
rimarrei qui disoccupato e me ne fregherei	معلابالیش
[La Tunisia] è una baracca che cade a pezzi	الله غالب هاذي مخروبة كان ولاد فلان
Solo i figli dei ricchi hanno buona vita qui	تعيش
Questo è il loro Paese	هاذي بلادهم

In *Harba* lett. “La fuga” (2019) Dj Costa compendia tutte le inquietudini di una intera generazione di giovani tunisini posta ai margini della società per opera di un *esercito diabolico*. Spostandoci ad Est, attraversando idealmente la perigliosa linea di confine tra Tunisia ed Algeria, mutiamo paesaggio urbano e contesto sociale, ma i sentimenti di discordia interni alla popolazione locale sembrano i medesimi. Qui, tra le strade del quartiere popolare “La Colonne” della città di Annaba, le parole di Lofti Double Kanon – secondo alcuni, il “re del rap algerino” – sembrano rafforzare il grido di protesta e denuncia di *Espoir Perdu 2*. Esse descrivono la storia di un Paese “senza saggezza né giudizio”.

Regna la violenza, regna la forza	يديروا الضرب يديروا القوة
Ti amano, ti odiano, ti distruggono, ti governano	يحبوا يحبوا يمحوا كمباه
Non hanno alcuna pietà, amano il caos	يحكموا الحكم
La libertà è astuzia, l’ingiustizia è ciò che ti aspetta	ما عندو حتى رحمة يحب الفحلة
Questa è la storia dei sovrani senza saggezza né	الحرية مكرية الظلم ما يتخباش
giudizio	هاذيا حكاية حكام بلا حكمة و لا احكام

Il giovane aspirante migrante esperisce nel proprio Paese tutte le drammatiche conseguenze della *hogra* (trascuratezza, disprezzo, disperazione), della *misère* (miseria)[2] e del *risque* (rischio)[3]. Impotente testimone del crollo della propria società, il giovane aspirante *harraga* vive una condizione in bilico tra l’instabilità effettiva e sempre più dirompente che minaccia la vita quotidiana di chi – come lui – è posto ai margini della società, e l’idea e speranza di un futuro migliore.

Lì c’era solo disperazione – hogra –	كان حڤرا غادي
la storia finisce e Dio ci guiderà	ملقيت سيرا توفا معانا المولا
E io ricordo, non dimentico	وأنا نتفكر ما نسيت
Siamo venuti da una favela con lo spacciatore e	جينا من حومة فافيلا وين لحام و
tutto il rischio [che esso comporta]	risque
E il Parlamento mente più del diavolo	و برلمان كذاب دجال

Oh barca, amore mio	يا البابور با مونامور
Portami via dalla miseria	خرجني من لاميزار
Nel mio Paese mi sento umiliano	في بلادي راني محكور
Sono stanco e stufo!	عيت عيت جوني مار
Partire lontano, niente da perdere	Partir loin, rien à perdre

In una altra collaborazione artistica – *Espoir Perdu* (2014) – Psyco-M e Gaddour confidano il dolore che segue alla disillusione ed alla constatazione del disagio umano – reale e concreto *cauchemar* – che affligge la vita di una specifica parte della popolazione locale tunisina: lo studio appassionato, le preghiere e le aspettative della madre, i sogni nutriti da bambini lasciano il posto alla realtà delle cose, fredda e deludente. Scontratisi, dunque, con un sistema che non lascia via d’uscita ed imbriglia e trattiene i sogni di un’intera generazione, un’unica soluzione si presenta agli occhi dei giovani in cerca di stabilità: l’emigrazione, *niente da perdere.*

Sin da piccolo sogno di vivere una bella vita	ملي أنا صغير نحلم باش نعيش لابس
Sognavo di crescere e vivere al meglio	نحلم لي باش نكبر و نعيش أحسن الناس
Ecco perché	هاذاكا علاش
Ho riposto tutti i miei sogni nei libri	حطيت أحلامي المل في الكايي
Ho continuato a sognare un futuro perfetto	كنت نحلم بمستقبل بار في حطيت مخي و
Mi sono dedicato anima e corpo ai miei studi	همي في القراية
Portavo con me le preghiere di mia madre	كنت نمشي للمكتب و دعاء امي معايا
Grazie a lei ho avuto successo	c'est graçe à كنت ديما ننجح في الليسي
Essere il primo era divenuta un'abitudine	elle
Grazie a Dio, ho completato i miei studi	لو بروميي متاع الكلاس ولات عندي أبيتود
E poi la gioia è finita	حمدوله ليوما كملت مي إتود
E [la mia vita]è diventata un incubo	أما خسارة الفرحة
Non aggiungo altro, conosci il resto della storia	طلعت كوشمار
	من غير مانحكيلك انتي تعرف ليسوار

La mobilità, risulta evidente, è parte integrante delle opzioni che popolano l'orizzonte di attesa dei giovani nord-africani – e non. Questi giovani si ritrovano, dunque, al centro di un dissidio interiore che li ritrae in bilico tra la naturale propensione a rimanere nel proprio Paese di origine, lottando per i propri diritti, sostenendo la propria famiglia da vicino; e la necessità di elevare il proprio *status* socio-economico e cercare, dunque, fortuna altrove, il più lontano possibile da casa. Con le sue parole in *Clandestino* (2019), Balti, tra i più attivi rapper tunisini al momento, sembra entrare in diretto dialogo con il collega e connazionale Artmasta autore di *Rolli Rolli* (2019).

In fuga dal Paese	هارب من لبلاد
e dal manganello della polizia	و من ماتراك البوليسيا

[Emigrando] viviamo con gli stranieri, bro'	نعيشو مع الڤورا برودر
Ma, giuro, non dimentichiamo la Patria	والله ما ننساوش المسقط

Quattro versi estrapolati da due lunghe canzoni, che si configurano come aspre accuse pubbliche contro la corruzione della classe dirigenziale nazionale tunisina. Leggendoli in sequenza, essi ci mostrano due aspetti contrastanti e, al tempo stesso, fondamentali e alla base del senso di disorientamento interiore che inquieta gli animi dei giovani *harraga*: da un lato, il totale, dichiarato disprezzo per il proprio Paese corrotto che non lascia altra via di fuga se non la migrazione-evasione illegale; dall'altro, la ferma volontà di tenere ben a mente le proprie origini, il proprio passato ed i legami presenti, rimasti in Patria. Si tratta nello specifico di legami umani – quelli relativi agli affetti della famiglia che attende notizie sull'esito della traversata – ma anche simbolici, relativi a specifici luoghi o anche elementi strutturali del paesaggio urbano d'origine. In tal senso, visitatissima è l'immagine del muro [4], che porta con sé una dicotomica simbologia: la protezione dall'esterno, il senso di appartenenza territoriale all'interno, e l'evocazione di un eventuale respingimento *al di là* del Mediterraneo.

Ho fissato i miei occhi sui muri	هزيت عيني للحيوط
Piangono di dolore	بكاتلي من الوجعية
Hanno detto "siamo ben saldi sulla terra.	تكلمت راكزة على الأرض
Vi aspetteremo anche se starete via per anni"	نستناكم مهما تغيبوا عمري بالعمر

Una scelta sofferta, certo, che si scontra altresì con le limitazioni di una realtà e le leggi di quello stesso sistema politico che coarta la libertà dei propri cittadini in patria. L'idea e la prospettiva concreta di emigrazione sembrano rasserenare l'orizzonte di aspettative dei nuovi migranti e vengono rappresentate dalla figura-simbolo della barca – alla volta *babour, bateau, flouka* e *markab* – destinataria di profuse odi d'amore e cui si affida il compito di "registrare" o "documentare" *sajjala* il passaggio dei giovani migranti, traghettarli verso porti più sicuri. La figura della barca è l'immagine-chiave del momento di attraversamento transnazionale ultimo che compirà il giovane *harraga.* Ad essa il ragazzo affida la propria vita, i propri sogni e le speranze attese. Per Akram Mag e Mon3om DMC, duo di rapper tunisini, in *Viza* (2015) la barca – in quanto elemento che si sposta tra due terre distanti geograficamente e idealmente –simboleggia la dinamica della vita del migrante, i suoi desideri, la sua volontà di *essere*, trasformarsi e indirizzare il proprio destino verso porti più sicuri.

Oh barca, registra la mia presenza	يا مركب سجل حضوري
Viaggiatore verso il Paese straniero	سافر لبلاد الرومية
Ho strappato i miei documenti e il passaporto	قطعت أوراقي و بسبوري
Il visto costa troppo	سوم الفيزا غالي عليا
Cavalco il blu del mare	راكب على الأزرق في لبحوري

Tuttavia, tale scelta è carica di pericoli e ostacoli oggettivi, fisici e simbolici, che il migrante dovrà saper fronteggiare prontamente. Inoltre essa, pur implicando un distacco fisico e sentimentale dalla propria terra di origine tanto amata e odiata, è stimolata fortemente dalla convinzione di poter trovare in Europa un luogo migliore: il luogo di realizzazione dei propri sogni e dei propri progetti di vita. Una convinzione che è condivisa diastraticamente ed è alimentata ampiamente dai discorsi dell'immaginario pubblico, che incitano i più giovani della società, pieni di aspettative, sogni ed intraprendenza, a partire illegalmente via mare.

Un'ombra, però, oscura le fulgide speranze di un'intera generazione di giovani aspiranti "bruciatori di confini": *el-mout* la morte, concetto-immagine visitatissimo nei testi sulla *harga* araba. "Ya harga ya sharga", bruciare o affogare, cita una nota espressione in dialetto tunisino. Per i giovani *harraga*, partire è un desiderio ardente, un barlume di speranza. Per loro rischiare la morte è un evento probabile e previsto, ma il rischio stesso rappresenta la scelta migliore rispetto ad una deludente prospettiva di vita nel Paese di origine. Essa costituisce una possibilità concreta, funesta, consapevolmente contemplata dai giovani migranti in partenza, ma – al tempo stesso – mitizzata. Il migrante che muore in mare travolto dai flutti, muore contravvenendo al diritto legislativo del proprio Paese, ma muore *valorosamente*, come canta risolutamente nel suo *mezwed* [5] Cheb Rachid (2011). Questo approccio alla morte riflette lo specifico atteggiamento che la cultura e ortoprassi islamica riserva nei confronti della fine della vita di ogni uomo. Tanto più forte sarà la volontà del singolo di esprimere la propria libertà individuale, nella speranza di concretizzare i propri progetti di vita, tanto più valorosa ed eroica sarà percepita la sua morte.

Ci abbandoniamo alle onde	نجينا الموج
Non abbiamo paura	ما خفنا الخطر
Se dobbiamo morire	لو كان على الموت
Moriremo valorosamente	الموت بالقدر

Sul filone del *mezwed* popolare del cantante marocchino, Cheb Khaled, celebre cantante marocchino, nella sua evocativa canzone *El-harraga* (2012) impersonifica la figura di un padre che piange per i due figli partiti per il mare e mai più tornati, e confida al suo pubblico:

Non ci piace più questa vita,	مابقى فالدوق حتى بنة
[Essere mangiati dal]la balena è meglio [che dai] vermi	الحوت خير من الدود

Ad esso, si aggiunge il lungo canto accorato di Balti in *Mchaou* (2011) che riprende la suggestiva immagine del mare che tutto distrugge e porta via.

Il mare ha inghiottito barche e persone	البحر بلع ناس و فلايك
Come ha inghiottito il faraone	كيما بلع فرعون

Il peso di un evento funesto come la morte, onnipresente nella coscienza dei migranti *harraga*, dunque, non trattiene i giovani bruciatori di confini dal perseguire i propri sogni idealizzati da un immaginario migratorio collettivo. Esso, alimentato dai resoconti dei connazionali con un passato migratorio, nonché dai densi discorsi mediatici pubblici, veicola l'immagine di un'Europa favolosamente ricca, un luogo d'abbondanza e di delizie e di diritti garantiti. I giovani migranti di oggi subiscono, come ogni altro individuo del mondo, gli effetti della globalizzazione e si muovono nello spazio extra-nazionale alimentati da un comune e condiviso immaginario migratorio. In quanto socialmente costruito, dunque ben radicato nella contemporaneità, tale immaginario migratorio transnazionale utilizza le reti sociali virtuali e di altri strumenti on-line.
Molti sono i fattori che contribuiscono a nutrire il desiderio condiviso di emigrare, ognuno dei quali trova largo spazio espressivo in rete: le rappresentazioni dell'Europa veicolate dall'industria del cinema arabo attiva su *YouTube*, le fotografie di amici emigrati in Europa o di quelli che tornano in patria durante le vacanze, l'influenza dei media locali (Ludl, 2008; Horsti, 2008), nonché la rapida diffusione dei *cyber cafès* (Venables, 2010). Recentemente, infatti, diversi studiosi hanno analizzato il ruolo dell'immaginario condiviso nella costruzione sociale-virtuale di un "desir d'Ailleurs" (Barbichon,1983:321-342), focalizzando l'attenzione sull'importanza delle rappresentazioni dell'Europa e, più in generale, di un "altrove", come reali o immaginarie destinazioni di migrazione per molti giovani ragazzi nord-africani. Si evoca, così, l'Europa come un'astrazione, il *bled el-ghir* lett. "il Paese degli altri", il *bled el-roum*, il "Paese dell'Occidente". Milano, Roma e Lampedusa, poi Parigi, Barcellona, sono alcune delle città che ricorrono sovente nei testi e nei video musicali sulla *harga*, emblemi fisici dell'Europa sicura e ricca, luoghi d'accesso ad infinite strade di successo futuro, rinascita individuale, sociale ed economica. Nella loro canzone *Clandestino* (2016) Balti e Master Sina, descrivendo il proprio itinerario migratorio condiviso, cantano:

La testa al Paese, il cuore agli Champs Élysées	مخك في البلاد و قلبك Champs Élysées
Son partito diviso tra i documenti	في
e il mio quartiere	رايح بين الاوراق و
Zaino in spalla, cammino senza GPS	بين الحومة ديفيزاي
	Sac à على ضهرك تمشي من غير GPS
	dos

Benché fortemente idealizzato, vagheggiato, sognato e concretamente perseguito, il viaggio migratorio illegale implica un distacco fisico dagli affetti e luoghi cari. Nei testi sulla *harga*, le parole si affastellano, i rapper sembrano quasi accelerare la prosodia e i ritmi delle canzoni come se il tempo non bastasse a raccontare tutto ciò che sentono dentro, che portano con loro, che pesa sulle loro coscienze. Due figure-chiave, tra le altre, vengono esaltate nelle narrazioni sulla *harga*. La figura della madre e di *Allah* sono gli emblemi imprescindibili attorno ai quali si fonda l'identità del giovane migrante arabo. Due figure, queste, che rivelano tutta l'umanità e la dicotomia tra coraggio e matura

intraprendenza e la fragilità nel ricordo degli affetti. In tal senso, le canzoni sulla *harga* si configurano come veri e propri inni all'amore incondizionato, paziente, che crea legami infrangibili e imprescindibili. Queste due figure – quella della madre e di Dio – estremamente presenti nella vita quotidiana del giovane, rappresenteranno i perni attorno ai quali verrà costruita la nuova vita in Europa. Nella loro canzone *Mchaou* lett. "Sono andati via" i rapper tunisini Samir e Balti dicono, alternandosi:

Voleva portare [soldi] come avevano fatto gli altri	حب بجيب كما جابوا
Voleva rendere sua madre felice	حب يفرح أمه
[…]	[…]
Sono andati lontano, lontano senza papà o mamma	مشاو حارقين بعاد بعاد علبو و الأم
Sono partiti in una barca sballottata dalle onde	مشاو راكبين فوق فلوكة و الموج زدم
E con ogni onda il mio cuore batte e la vista si annebbia	مع كل موجة للقلب يدق و العينين تظلام
Con il mare sotto di me e sopra le nuvole	من لوطا بحر و من فوق سحاب
E la notte scura	و الليل ظلام
Si sono lasciati alle spalle cuori in fiamme	خلاو وراهم قلوب محروقة
E nessuno ha notizie di loro	و الناس مافيبالهاش
Una madre si preoccupa se il figlio ha mangiato o meno	الام متحيرة على ولدهم كلا ولا كلاش
E non sa che suo figlio che suo figlio ora è tra la vita e la morte	ما فيبالهاش اللي ولدها اليوم بين الحياة و الموت
Se è approdato o se sarà mangiato dai pesci	أما يسلك يوصل للبر ولا ياكلوا الحوت
[…]	[…]
Oh mamma, il tuo abbraccio è tenero	يا الميمة حذنك حنين
Piango e le lacrime riempiono i miei occhi	نبكي و الدمعة مالية العين
Nell'esilio non ho trovato alcun dolce conforto	ما لقيتش في الغربة صدر حنين
Nell'esilio io vivo abbandonato	في الغربة عايش مالموم

Le parole di Balti, cui si accostano a tratti i pensieri della madre che attende sull'uscio di casa, sembrano, in ultima analisi, racchiudere tutte le inquietudini ed i sentimenti contrastanti condivisi da chi viene coinvolto – direttamente o indirettamente – nell'esperienza della migrazione clandestina, vedendo i propri affetti allontanarsi verso un destino imperscrutabile.

Ho alzato gli occhi al cielo ed ho pianto	هزيت عيني للسماء و بكيت
Ho raggiunto il mio Creatore nostro Signore	مديت ايدي لخالقي مولانا
Ho sofferto per il modo in cui sei andato via	لوعتني يا ضنايا كيف مشيت
Mio caro, mi hai lasciato qui a soffrire	خليتني مهموم و كاتم دايا
Dimmi, in quale posto lontano sei finito?	يا ضنايا قلي فنابر مشيت
Rendi felice il mio cuore con una parola	فرحلي قلبي بكلمة و ما تجينيش
Non c'è bisogno di tornare	[...]
[...]	أمك تستنى فيك إليوم قدام باب الدار
Tua madre ti aspetta sull'uscio	تفجعت كي شافت حارقين ماتوا في الاخبار
Da quando ha visto dei morti harraga al telegiornale è terrorizzata	زعمة ولدي ملي ماتوا ولا ملي نجاو
"Mio figlio sarà tra i morti o tra i sopravvissuti?"	قداش من دمعة هبطت مع كل أرواح مشاو
Quante lacrime sono state versate per ogni anima che se n'è andata?	برشة ستراس برشة دموع هبطوا برشة عذاب
Troppo stress, troppe lacrime, troppa sofferenza	البحر يوصلك وين تحب أما الموج كذاب
Il mare ti porta dove desideri, ma l'onda inganna	أما يوصلك وين تحب ولا للقبر
O ti porta dove vuoi o ti porta alla tomba	أما توصل خبرك ولا ما يوصلش خبر
O porta notizie di te o non le porta	تحب تكسي أمك مل اوروب والاوروب تغر
Tu vuoi vestire tua madre da europea, l'Europa è tentatrice	[...]
[...]	

Ho contraddetto coloro che mi hanno parlato di te	كذبت كل اللي حكولي عليه
Mi hanno detto "tuo figlio è disperso tra le onde"	قالوا ضنايا ضاع في الامواج
Sacrificherei la mia anima, la mia vita per te	نفديك روحي و عمري كلو ليك
Se solo qualcuno mi dicesse "tuo figlio sta arrivando"	لو كان عندي يقولوا وليدي جا
Aspetto pazientemente e mi dico che tornerà, se Dio vuole	نصبر في روحي نقول ان شاء الله يعود
Anche se tra noi ci sono confini	حتى و لو بيناتنا لحدود
A volte il mio cuore è pieno di sofferenza	مرار في قلبي نذوق في لعذاب
Sono andati via, lontano verso il pericolo	مشاو بعيد للخطر

E se Cheb Khaled, in *El-Harraga* (2012), intona il pianto di un padre in costante e concitata attesa di notizie dei figli dispersi:

Ho pianto fino a perdere la vista	بكيت و بكيت عينيا تعماو
Ho cercato ma non li ho trovati	حوست مالقيت
I miei figli non sono più tornati	ولادي ماولاو

Amon e Artmasta (2019), stanchi e disillusi per la sconfitta di un viaggio migratorio che non ha prodotto i risultati sperati, si rivolgono direttamente alla madre e a lei confidano in pochi versi la durezza della quotidianità vissuta *fī-l-ghorba,* in esilio*:*

Che Dio ti risparmi, oh mamma,	اللطف عليك لا تتوجع يا ميما
non soffrire tuo figlio sta tornando	وليدك يرجع

Ritorno a te, mia cara, ritorno al tuo petto	نرجع عليك يا غالية نروح على صدرك
Oh mamma, vivendo all'estero sono abbandonato, affamato, sgualcito	يا ميما نتلوح علاش عند الغرب ملوح
	فقري جيعان مشلوح
	ناري ماعرفتو شي كاري ناتيب

Come si evince dai testi sopra proposti, la madre – ed il padre – sono sovente ritratti in una condizione di prolungata attesa, davanti l'uscio di casa o all'interno delle mura domestiche. Questa immagine, fissa e ricorrente nelle canzoni rap-pop sulla *harga*, crea una dimensione di accorata malinconia. L'immagine della madre addolorata e piangente per l'allontanamento del figlio partito per il mare, infatti, sospende ritmicamente e simbolicamente il tempo della narrazione e si pone in netta contrapposizione ai versi dinamici e ai messaggi risoluti veicolati dalle canzoni. L'evocazione della madre si accosta inoltre – come si è detto – quella di *Allah*, che viene evocato ed implorato nei momenti più critici e perigliosi della traversata via mare [6].

Oh Allah, abbi pietà	أرحم ياالله
Mio Dio, siamo pazienti	ياربي رنا صابرين
Oh Allah, altissimo, abbi pietà	أرحم ياالله يالعالي
Noi tutti [moriamo e] torniamo a te	ليك رنا راجعين
Aiutaci tu (tempraci), oh Dio nostro Signore	أسترنا ياربي مولانا
La vita e la morte sono nelle mani di Dio e	الحياة والموت بيد بيد ربي و انتي روحك
Tu e la tua anima tra le tue mani	بين يديك

Se il ricordo della madre in attesa di notizia a casa stimola l'azione e la partenza reattiva, l'evocazione del nome di Dio e del suo aiuto costituisce un conforto contro le tribolazioni esperite, rafforza la speranza di sopravvivenza in mare e riuscita nel Paese di arrivo. La fiducia in Dio e nel suo potere, permettono al giovane *harraga* di tentare il viaggio e resistere al dolore fisico, all'allontanamento dagli affetti e da tutto ciò che popola la sua vita quotidiana, sconfiggendo, quasi, la paura della morte. Il frequente richiamo a Dio, costante nella tradizione e pratica islamica e nei testi sulla *harga* che inevitabilmente sono radicati nel contesto locale di origine, coglie comprensivamente l'immagine del migrante *harraga*, in preda alle emozioni, a tempi sospesi – quelli della politica e burocrazia internazionale e quelli delle onde del mare che li accompagnano lungo la traversata – e a mondi geograficamente e culturalmente molto distanti.
L'appello a Dio e alla sua intercessione, formulato proprio come un *du'ā'* una supplica [7] – nonostante il contesto pop e rap – svela tutte le inquietudini e le fragilità dei giovani *harraga*, dalle identità molteplici, uniche e plurali, solidamente radicate nelle culture di provenienza e in costante evoluzione e ridefinizione nei Paesi di arrivo. Questo e tanto altro ancora è inciso ed affidato ai versi delle canzoni rap e pop arabe contemporanee. Canzoni che si configurano come veri e propri atti di protesta civile e resistenza intima, individuale o collettiva, denunciando tutte le storture e ombre della persistente e sistematica emarginazione e alienazione sociale vissuta dai migranti *harraga*. Si tratta di nuove narrazioni, che si presentano come vere e proprie confessioni intime ed aperte, fornendo una chiave di lettura essenziale per la comprensione del fenomeno migratorio contemporaneo giovanile. Versi e messaggi di cui dovremmo cogliere tutte le indicazioni, suggerimenti e suggestioni che ne possono venire, per costruire insieme un mondo solidale, che sappia riconoscere la differenza ed accettarla nella sua difforme unicità.

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

Note

[1] *Ḥarga* è il termine arabo che designa complessivamente l'esperienza migratoria di attraversamento transazionale degli *harraga*, prendendo in considerazione tanto il punto di partenza, quanto quelli di attraversamento e arrivo.

[2] Versi estratti dalla canzone *Partir Loin* (2013) dei rapper algerini 113 e Reda Taliani

https://www.youtube.com/watch?v=DLMkUr_GIIc&ab_channel=113VEVO

[3] Versi estratti dalla canzone *Rolli rolli* (2019) dei cantanti tunisini Amon ft. Artmasta https://www.youtube.com/watch?v=Fs2jZ5BzlbQ&ab_channel=AMON [

[4] I versi citati di seguito sono estratti dalla canzone *L7ar9a* dei cantanti tunisini Mr.M2h, Weld Citée H e Mc Majhoul. Una delle prime canzoni sulla *harga* tunisina, autoprodotta nel 2012 e molto apprezzata dai giovani ancora oggi. https://www.facebook.com/100063850204483/videos/157398006555/

[5] Il *Mezwed* è un tipo di canzone popolare, che prende il nome dallo strumento principale utilizzato per accompagnare il canto, simile all'occidentale cornamusa. Attinge, in origine, al vasto repertorio tradizionale rurale e popolare della Tunisia meridionale. Successivamente, trova particolare fioritura nella capitale del Paese. Si tratta quindi di una musica popolare, con influenze urban-pop, che utilizza strumenti, ritmi e modi musicali rurali.

[6] Il termine *ghorba,* diffuso tra le varianti dialettali maghrebine, figura sovente nei testi sulla *harga* giovanile. Privo di diretta e univoca traduzione in italiano, descrive il sentimento di estraneità malinconica e sofferta nell'essere stranieri, lontani dalla patria e dagli affetti.

[7] Il richiamo o la menzione del nome di Dio è onnipresente nelle canzoni della *harga*. In particolare, i versi citati sono tratti da *El-Harraga* (2012) di Cheb Khaled, *Rolli Rolli* (2019) di AMON ft. Artmasta e *Mchaou* (2011) di Balti ft. Samir.

[8] Per la comunità musulmana, il *du'ā'* costituisce uno degli atti di culto ed adorazione più profondi e sinceri. Ciò, dunque, ci fa comprendere chiaramente il reale e significativo valore della menzione del nome di Dio all'interno dei testi sulla maghrebina, soprattutto in considerazione del fatto che esso figuri in specifici passaggi e momenti chiave della narrazione musicale.

Riferimenti bibliografici

Abderrezak, H. (2009), *Burning the Sea: Clandestine Migration Across the Strait of Gibraltar* in Francophone Moroccan Illiterature, in Contemporary French and Francophone Studies 3(4): 461-9;

Barbichon, G. (1983), *Migration et conscience d'identité régionale. L'ailleurs, l'autre et le soi*, in Cahiers Internationaux de Sociologie NOUVELLE SÉRIE, Vol. 75 (Juillet-Décembre 1983), Presses Universitaires de France, via http://www.jstor.org/stable/40690067;

Chamekh M. (2020), *Underground music in Tunisia*, in Athens Journal of Mediterranean Studies 6 (1):45-58;

D'Agostino, M. (2021), *Noi che siamo passati dalla Libia. Giovani in viaggio fra alfabeti e multilinguismo*, Bologna, Il Mulino;

Horsti, K. (2008), *Hope and Despair: Representations of Europe and Africa in Finnish News Coverage of Migration Crisis*, in Estudos em Comunicação 3: 3-25;

Khaled, K. (2020), *Les Intellectuels Algériens Exode Et Forme D'engagement*, Paris, Editions Franz-Fanon;

Ludl, C. (2008), *To Skip a Step: New Representation(s) of Migration, Success and Politics in Senegalese Rap and Theatre*, Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien 14(8): 97-122;

Peraldi, M., Guenatri, F., Lafer, F. N., Moussaoui, R., Hafdallah, N., Khaled N. e Oussaad, A. (2014), *S'arracher: la harraga des mineurs en Algérie*, in Peraldi M. (ed.), *Les mineurs migrants non accompagnés: Un défi pour les pays européens,* Paris,Khartala, 2014;

Souiah, F. (2018), *Hope and disillusion. The Depiction of Europe in Algerian and Tunisian Cultural Productions about Un documented Migration*, London, Bloomsbury Academic;
Venables, A.J. (2010), *Economic geography and African development*, in Papers in Regional Science 89: 469-483.

Sitografia

AMON ft. Artmasta, *Rolli Rolli* (2019) https://www.youtube.com/watch?v=Fs2jZ5BzlbQ&ab_channel=AMON;
Akram Mag, *Viza* (2015) https://music.youtube.com/watch?v=QXl0HoJhgSs&list=RDAMVMQXl0HoJhgSs;
Balti ft. Master Sina, *Clandestino* (2016) https://www.youtube.com/watch?v=3w0SdcZLLo8&ab_channel=MasterSina;
Balti ft. Samir Loussif, *Mchaou* (2011) https://www.youtube.com/watch?v=0tj0tAI97a8;
Cheb Khaled, *Harraga* (2012) https://www.youtube.com/watch?v=9DBVLREFYPA;
Dj Costa, *Harba* (2019) https://www.youtube.com/watch?v=igYZGzmXaLY&ab_channel=ali.jbali2050;
Mr.M2h, Weld Citée H e Mc Majhoul, *L7ar9a* (2012) https://www.facebook.com/100063850204483/videos/157398006555/;
Psyco M ft. Narco, *Espoir Perdu 2* (2019) https://www.youtube.com/watch?v=Rb2LNDtz7R;
113 ft. Taliani, *Partir loin* (2015) https://www.youtube.com/watch?v=DLMkUr_GIIc.

Clelia Farina, laureata in Lingue e Letterature: didattica e interculturalità presso l'Università degli Studi di Palermo, parallelamente al suo percorso universitario, ha coltivato lo studio della lingua araba standard moderna presso l'Istituto Bourguiba di Tunisi. Si occupa di islamistica, storia e socio-linguistica del mondo arabo contemporaneo e attualmente è docente di Lingua e Cultura Araba presso l'Officina di Studi Medievali di Palermo.

L’antropologia italiana: un percorso storiografico tra monumenti e documenti

di *Mariano Fresta*

Negli ultimi anni abbiamo assistito ad un’operazione quanto mai utile e necessaria, quella di ricostruire e scrivere la storia generale delle discipline che in Italia sono chiamate demo-etnoantropologiche. Come si sa, questa definizione è di conio abbastanza recente (1975), perché negli anni precedenti esse erano indicate in vari modi, spesso approssimativi e non senza ambiguità ed equivoci.
Alla fine dell’Ottocento in Italia l’antropologia era quella fisica, intesa come una scienza capace di definire un popolo, la sua razza, le sue caratteristiche fisiche ed anche quelle intellettuali. Era l’epoca in cui gli antropologi andavano negli ossari dei cimiteri a misurare la volumetria dei crani e la lunghezza delle tibie.
Maestro indiscutibile di questa disciplina era allora Paolo Mantegazza che aveva colleghi non sempre alla sua altezza e che spesso cadevano in semplicistiche tesi scientiste come succedeva a Cesare Lombroso; d’altra parte, anche lui non era esente, come vedremo, di queste debolezze teoriche. Esisteva poi un’altra corrente che si occupava di alcuni aspetti dell’espressività cosiddetta popolare, come canti proverbi e fiabe: “tradizioni popolari” era la sua definizione fino a quando dall’Inghilterra non arrivò il termine “folklore” e poi con Giuseppe Pitrè quello di “demopsicologia”.
Fino ad adesso le ricostruzioni storiche avevano privilegiato lo studio di quelle personalità nelle cui opere si possono intravedere le radici delle discipline odierne e i primi germi di quei concetti che sono alla base della demologia, dell’etnologia e dell’antropologia moderne. Sono ormai molti gli studi che riguardano i primordi delle discipline DEA e gli studiosi e i ricercatori che ne sono stati i fondatori, ma spesso queste ricostruzioni si sono occupate solo dei grandi nomi e lasciato in ombra le attività di meno importanti autori di ricerche e di monografie che, se non hanno prodotto esiti rilevanti, hanno però contribuito a costituire l’ambiente culturale in cui hanno lavorato tutti.
Di questi aspetti minori e di altre questioni che riguardano anche i maggiori, si è occupato Enzo V. Alliegro nel volume *Il filo e la cruna. Saggi di storia dell’antropologia italiana* (Ed. Museo Pasqualino, Palermo 2021). Si tratta, come si può desumere dal sottotitolo, di saggi scritti in epoche e per occasioni diverse e qui riuniti con l’intento di offrire una nuova, completa e definitiva storia dell’antropologia italiana, dai primordi fino agli statuti disciplinari odierni. L’Introduzione è

caratterizzata, per sottolinearne l'originalità degli intenti, da un tono un po' declamatorio e una certa enfasi che, per fortuna, nelle pagine successive si manifestano soltanto episodicamente.
In parte questo tono è giustificabile perché Alliegro si occupa di autori e di antropologi che le precedenti ricostruzioni storiche si sono limitate a delineare in poche righe; solo qualche studioso, infatti, negli ultimi decenni ha condotto ricerche approfondite su tali questioni, come Sandra Puccini che ha dedicato molto della sua attività di antropologa a personaggi dell'Ottocento/Novecento come Cattaneo, Mantegazza e Loria. Questi autori sono, comunque, anche oggetto dell'indagine di Alliegro che, per eccesso di originalità, affronta la lettura non delle loro opere principali, ma di alcuni scritti secondari, in cui ritiene di poter meglio individuare la loro teoria e la loro metodologia.
Dopo un capitolo introduttivo, quasi una sintesi delle pagine successive, sulla situazione generale degli studi di tradizioni popolari in Italia tra Ottocento e Novecento, Alliegro esamina un testo alquanto peregrino di Paolo Mantegazza: *Upilio Faimali. Memorie di un domatore di belve* (Firenze 1901), in cui l'autore racconta il suo interesse a seguire la carriera di un domatore di animali selvatici e feroci. Lo muove in questa vicenda la volontà di dimostrare come l'evoluzione delle specie abbia creato un animale, l'*homo*, capace di dominare tutti gli altri e di saperne addomesticare alcuni per i propri interessi. Ovviamente per Mantegazza tutti gli animali che sfuggivano al potere dell'uomo potevano essere eliminati con noncuranza e quelli pericolosi per gli uomini potevano essere addirittura sterminati. Lo stesso comportamento si poteva tenere nei confronti di tutta quell'umanità che a Mantegazza appariva condannata ad una condizione inferiore (neri e donne in genere). In ciò si poteva vedere l'accettazione totale del colonialismo contemporaneo che non si poneva problemi di razzismo e della presunta supremazia dell'uomo sulla donna. Ma – è appena il caso di precisarlo – anche lo sterminio degli animali pericolosi aveva in sé qualcosa di inaccettabile: Mantegazza non poteva sapere allora che la vita sulla Terra, anche quella dell'uomo, dipendeva dal rispetto della biodiversità. Lo scienziato positivista non poteva saperlo, ma l'antropologo che ne analizza oggi le opere lo sa, per questo sarebbe stato opportuno ricordarlo, invece di presentare senza commento (per neutralità scientifica, suppongo) il fatto che Mantegazza assumesse come paradigmatico dello studio dell'uomo e della sua civile evoluzione il modo con cui Faimali addomesticava le bestie feroci.
Anche per tratteggiare il tipo di approccio con cui Giuseppe Pitré studiava la cultura popolare, Alliegro si serve di un'opera minore tra quelle composte dal demologo siciliano: *La vita in Palermo cento e più anni fa* (1904). Dall'analisi dell'opera emergono due aspetti fondamentali dell'opera di Pitré; innanzitutto il suo ancorarsi tenacemente alla storia: di tutto ciò che viene raccolto dalla cultura popolare niente è metafisico, ogni cosa ha origini e radici nella storia concreta delle genti che sono portatrici delle tradizioni; altro aspetto importante è dato dall'uso delle fonti scritte, sia quelle di cronisti locali o di viaggiatori stranieri, sia quelle depositate negli archivi storici. Importante nell'analisi del Pitré la rivalutazione degli scritti degli stranieri: è vero che questi si lasciano entusiasmare dal pittoresco e che si limitano, spesso, a trascrivere le proprie emozioni, ma il loro occhio è imparziale e l'acume del ricercatore sta nel sapere individuare i fatti storici dalle fantasie degli osservatori.
Il terzo autore, considerato tra gli antesignani delle discipline DEA di oggi è Lamberto Loria. Le pagine dedicate a questa singolare figura di etnografo, di collezionista e di viaggiatore non sembrano aggiungere nulla a quanto scritto da altri. Nemmeno le cause della morte di Loria vengono individuate, pur se lo studio di Alliegro parte proprio della notizia del suo improvviso e misterioso decesso. Piuttosto inquietante il fatto che, dopo la sua morte, nessuno ha ripreso i temi della sua ricerca e delle sue teorie; e comunque il suo nome è inseparabile da quelle collezioni fatte conoscere all'opinione pubblica nel 1911 con la *Mostra dell'Etnografia Italiana* e che confluirono successivamente nel Museo Nazionale delle Tradizioni Popolari di Roma.
Se i primi capitoli del libro non sembrano apportare innovative considerazioni relative ai tre studiosi che riteniamo antenati degli studi demologici in Italia, molto più interessanti sono gli argomenti successivi che trattano di autori ed opere che in qualche modo dovettero fare i conti con il fascismo, il suo populismo (si pensi ai circoli dopolavoristici, alle organizzazioni delle sagre e dei gruppi folkloristici) e alla sua ideologia sfociata poi nel razzismo. È proprio su quest'ultimo punto che è

imperniata la parte centrale del libro, dove si ragiona a lungo su Giuseppe Cocchiara e di Raffaele Corso, due protagonisti degli anni 1930-1950.
Il primo, insieme con altri studiosi, sembra avere un atteggiamento di acquiescenza nei confronti del regime; è probabile però che questo atteggiamento sia dovuto al fatto che gli studiosi di allora si sentivano al di sopra delle questioni politiche, economiche e sociali, in quanto ritenevano la scienza come attività spirituale superiore ad ogni altra. E ciò forse per influsso del filosofo Giovanni Gentile, per non parlare di quello ancora più forte del maggiore intellettuale di allora, Benedetto Croce che snobbava il fascismo con la giustificazione che questo non era altro che una malattia dello Spirito. D'altra parte anche oggi spesso l'antropologia fa finta di non vedere i rapporti tra cultura e politica e tra cultura e condizioni materiali di vita delle persone.
Cocchiara, dunque, si adegua e dimostra, con l'opera *Leggenda dell'ebreo errante* (1941), che in Italia in fondo il razzismo era stato ed era un aspetto della cultura popolare. Subito dopo, però, avvertendo che le teorie fasciste non avevano rispondenza nella realtà delle culture umane, cominciò a prendere le distanze dal regime, come si può leggere dall'articolo *Invito allo studio dei popoli* (1942). Forse in questo ripensamento c'è l'influenza tardiva della sua precedente formazione inglese con Marrett.
Raffaele Corso fu tra i primi a rispondere alla chiamata della nuova rivista «Difesa della Razza»; già nel primo numero comparve un suo testo in cui, come scrive Alliegro, proponeva «una rifondazione radicale degli studi demologici da porre a sostegno della politica ufficiale di esaltazione della civiltà italiana». Questa presa di posizione, tuttavia, probabilmente derivava dalla sua visione astorica del folklore; per lui, infatti, le tradizioni popolari erano immutabili nel tempo, non si erano mai modificate nel corso della loro plurisecolare esistenza. Tra gli studiosi sembra quello più asservito al regime non tanto perché esplicitamente fascista, ma perché naturalmente portato ad un certo tradizionale conservatorismo ideologico. Forse era un po' nazionalista e colonialista, come si può vedere anche dalla sua rivendicazione dell'italianità di Malta, tanto da allinearsi alla politica espansionistica dell'Impero invocandone l'annessione allo Stato italiano.
Seguono poi pagine con cui Alliegro ci racconta le vicende di quegli anni, come la discussione tra Sergio Sergi e Alberto Blanc, cui si deve la scoperta dell'«uomo» del Circeo, sulle origini del popolo italico (africane o asiatiche?); sulle ricerche e le teorie di Giovanni Marro, tutte «al servizio della patria», cioè del regime, che ovviamente lo premiò dandogli incarichi prestigiosi. L'idea sua più originale fu quella secondo la quale le razze umane non si fondano sulle caratteristiche biologiche e fisiche ma su quelle spirituali (anche qui l'influenza del Gentile?).
Per onestà e compiutezza scientifica Alliegro riporta poi tutte le teorie deliranti di altri antropologi fascisti; fino ad arrivare alle pagine sull'opera di Renato Biasutti, con cui si apre una nuova stagione per le ricerche demologiche ed etnologiche italiane. Un intero capitolo è dedicato, quindi, a quegli studiosi del mondo agricolo che, sulla scorta di quanto era avvenuto alla fine del secolo precedente, avviarono inchieste di natura sociologica con questionari (riportati da Alliegro) alquanto ingenui; ma l'aspetto più importante di queste inchieste fu che per la prima volta, almeno in Italia, come strumento di documentazione venne usata la macchina fotografica.
Prima di arrivare all'ultima parte del volume, il punto più interessante della ricostruzione storiografica di Alliegro è la presentazione del Convegno di Torino del 1961 che vede insieme per la prima volta riuniti a discutere antropologi fisici, etnologi e folkloristi. È interessante notare come il convegno fu organizzato, chi vi fu invitato e chi no, chi furono i relatori principali delle cinque giornate dell'incontro. Scrive, giustamente, Alliegro: «Torino '61, con le logiche e le strategie sottese di annessione e di esclusione, di integrazione e di estromissione, rappresenta una tappa emblematica di quel processo evolutivo che ha condotto tra gli anni Cinquanta e gli anni Sessanta le discipline dedicate allo studio dell'uomo verso la definizione di un nuovo assetto». E cioè la nascita di Antropologia culturale (*Memorandum* del 1958 di Tentori, Seppilli e Tullio-Argan), di Etnologia (Grottanelli) e Tradizioni popolari (Toschi, da cui si allontaneranno successivamente alcuni giovani studiosi, suoi discepoli diretti o indiretti, attratti dalle teorie storicistiche e marxiste).

Nell'ultima parte del volume, dedicata a de Martino e a Cirese, affronta l'esame di alcuni concetti teorici dei due maggiori studiosi dell'etnoantropologia del Novecento italiano; vediamoli uno per volta.
Le pagine dedicate a De Martino appaiono più meditate di quelle riguardanti gli altri studiosi esaminati precedentemente. In esse si mettono in ordine e si chiariscono quei nessi argomentativi e quei concetti che de Martino non ha mai esplicato. Per cercare di giungere a convincenti definizioni, sono chiariti i rapporti di de Martino con le opere di Macchioro (che aveva attirato la sua attenzione sulle pratiche cerimoniali e sul «rito in azione») e di Mircea Eliade, di Károly Kerényi e Claude Lèvi-Strauss. Ancora una volta Alliegro nella sua analisi privilegia un solo testo di de Martino, il lungo saggio *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, che, per essere stato incluso nel volume *Furore Simbolo Valore,* è passato quasi inosservato perché messo in ombra dagli altri testi. Qui lo studioso napoletano affronta il tema del simbolismo mitico-rituale, che «funziona come un piano metastorico di riassorbimento della proliferazione storica del divenire … Un simbolo in cui tutto, *in illo tempore*, fu deciso da numi o da eroi, onde poi ora non si tratta che di rendere ritualmente efficace l'origine mitica esemplare».
Altro concetto rimasto non del tutto esplicitato, oltre quello di "simbolismo" (secondo Alliegro il fatto che molti antropologi si siano allontanati da de Martino è dipeso proprio da questa mancanza di chiarezza concettuale), è quello di "efficacia simbolica", che aveva ripreso dal lavoro sui Cuna di Panama di Lévi-Strauss; anche questo, però, rimane difficile da spiegare, forse de Martino intuiva il suo significato ma non ne ha dato mai una definizione chiara e convincente: lo stesso Alliegro cerca di arrivare ad una spiegazione ricorrendo ad una vasta bibliografia e alla fine crede di aver trovato la soluzione in un volume di 120 anni fa di Guglielmo Ferrero, *I Simboli in rapporto alla Storia e Filosofia del Diritto, alla Psicologia e alla Sociologia* (1895). Ho l'impressione, tuttavia, che de Martino avesse un'altra idea del simbolismo, perché per Ferrero esso è solo una "scorciatoia" della mente che, non riuscendo a districare un nesso difficile, cerca corrispondenze allegoriche più o meno accettabili, saltando qualsiasi argomentazione razionale.
Anche Alberto Mario Cirese, come de Martino, è stato un teorico notevole, felicemente più chiaro e, diciamo così, meno problematico, dell'etnologo napoletano. I suoi "dislivelli di cultura" hanno influenzato, per lunghi decenni, buona parte del folklorismo e dell'antropologia italiani e sono stati messi in discussione da poco, dopo l'avanzata impetuosa di una "globalizzazione" che ha investito tutti i campi delle attività umane e dopo una radicale rivoluzione epistemologica che ha interessato tutti i rami della scienza.
Per farci capire meglio l'*iter* formativo di Cirese, Alliegro si è preso l'impegno di spiegare le motivazioni che hanno spinto lo studioso ad addentrarsi nel terreno della demoantropologia. In un'intervista Cirese aveva detto: «Se penso agli inizi del mio itinerario culturale, io dico: mio padre, il *Musèe de l'Homme* di Parigi e i contadini socialisti della Piana di Rieti» (*Tra cosmo e campanile,* 1994). Alliegro, riprendendo e svolgendo questi temi così sintetizzati dallo studioso, segue meticolosamente la formazione di Alberto M. Cirese, fissando date, analizzando i contenuti dei primi scritti, evidenziando i rapporti tenuti con altri studiosi (Toschi, De Martino, *in primis*, ma poi anche Pettazzoni, Lèvi-Strauss, Rivet, ecc.). Alliegro fa notare come la *lamentazione funebre* sia stata un argomento centrale nella ricerca di Cirese, che lo avrebbe impegnato dalla sua tesi di laurea (a.a. 1943-44), riguardante i *Canti popolari del Molise*, in cui un capitolo è dedicato proprio alle tradizioni funerarie del reatino, fino al 1958, anno della pubblicazione dell'opera di de Martino, *Morte e pianto rituale*, che suggerirà all'antropologo molisano di desistere dalla sua ricerca e dalla relativa trattazione.
La ricerca sul pianto funebre, tuttavia, consente a Cirese di travalicare i confini del folklore e di interconnettere i temi delle tradizioni popolari con quelli etnologici e con quelli di pertinenza della storia delle religioni. Dopo la pubblicazione dell'opera di de Martino, Cirese torna alle tradizioni popolari, torna ai contadini socialisti della piana di Rieti; studiando la loro espressività, le loro credenze, la loro ritualità arriva a superare la concezione crociana di folklore come espressione di una psicologia minore, cogliendone invece «il valore di simbolo di un cambiamento politico possibile».

Nel 1973 Cirese dà alle stampe un'opera che tanta influenza avrebbe avuto sugli studi demoantropologici italiani. Edito a Palermo da Palumbo, *Cultura egemonica e culture subalterne* avrebbe avuto svariate ristampe ed edizioni, di cui l'ultima risale al 2006. Di questo manuale ciresiano Alliegro fa un'attenta lettura, evidenziandone le caratteristiche e indagando sulla sua probabile genesi. Secondo il suo parere, su cui non si può non concordare, il manuale è un'«opera ispirata ad una progettualità rifondatrice finalizzata al consolidamento disciplinare … capace di mostrare in antitesi a de Martino la bontà della demologia quale scienza autonoma», e, poi aggiunge Alliegro, «non è soltanto un manuale dall'evidente *mission* (ri)fondativa della demologia, ma anche un volume molto chiaro che non elude il tema del confronto epistemologico circa le fondamenta del sapere e i processi di costruzione della conoscenza». Nell'ultima parte della sua attività didattica e teorica, fino a suoi ultimi giorni Cirese si dedicò, senza tralasciare lo studio del mondo popolare, ad una «serie di sperimentazioni con l'aiuto dell'impiego delle nuove tecnologie digitali». A chiusura del volume, l'autore ricostruisce infine i rapporti, a volte burrascosi, tra De Martino e Cirese, lungo «un percorso di studio che prima fu parallelo e poi si fece sempre più convergente e inevitabilmente implosivo e conflittuale».
In conclusione il lavoro di Alliegro, per molti aspetti esauriente e definitivo, colma molte lacune ed è ricco di notizie ignorate e, forse, considerate superflue da altri studiosi che si sono impegnati a scrivere la nascita e l'evoluzione delle discipline demologiche in Italia. Il filo del titolo del libro, tuttavia, sembra non sufficientemente lungo da poter ricucire tutti i temi discussi nei vari capitoli fino a formare un volume coeso e compatto; e talora anche la cruna è troppo stretta per far passare tutti gli argomenti in modo equilibrato. Resta tuttavia utile e interessante il contributo scientifico che il libro offre alla conoscenza di tanta parte dell'antropologia custodita nella documentazione d'archivio e di tanti autori e testi spesso troppo sbrigativamente ritenuti minori.

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 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.

Elogio della pausa caffè e tensioni verso il futuro: note a margine del convegno SIAC2021

di *Marco Gardini*

È ampiamente noto come, durante i convegni, molti degli scambi accademicamente più importanti (e più piacevoli) avvengano durante le pause caffè e le cene improvvisate che chiudono le varie giornate. Da questo punto di vista, il terzo convegno della Società Italiana di Antropologia Culturale (SIAC), tenutosi all'Università di Roma la Sapienza dal 22 al 25 settembre 2021 e dal titolo *Antropologie del futuro, futuro dell'antropologia*, non è stato un'eccezione.

Anzi: questi momenti informali hanno rappresentato occasioni ancora più attese del solito, durante le quali colleghi e colleghe da tutta Italia e dall'estero hanno finalmente avuto l'occasione di rincontrarsi di persona e a riscoprire quanto, dopo due anni passati a seguire conferenze e riunioni online a causa del COVID19, la "presenza" (in questo caso la condivisione dello stesso spazio fisico) sia ancora un elemento irrinunciabile della condivisione del sapere e del lavoro accademico. "Finalmente ci si rivede!" è stata una delle frasi più sentite prima, durante e dopo i tanti e densi panel che hanno animato questo convegno, che pure ha avuto anche una cospicua partecipazione online.

È sempre difficile valutare l'impatto scientifico di una conferenza a pochi giorni dalla sua chiusura. La regola aurea prevedrebbe l'attesa della pubblicazione nelle riviste del settore dei contributi che in essa sono stati presentati, la comprensione di come i temi discussi abbiano influenzato il dibattito disciplinare negli anni successivi, il numero di partecipanti al convegno seguente… Scrivere queste note "a caldo" e senza una cauta applicazione del "senno di poi" è certamente rischioso. Tuttavia, dato l'elevato numero di panel (37) e di partecipanti (circa 300, di cui più di un centinaio in presenza), il convegno SIAC2021 può essere considerato come un punto di osservazione privilegiato (sebbene parziale) dello stato dell'arte e di salute dell'antropologia italiana e dei suoi possibili sviluppi.

L'ampia partecipazione è sicuramente una conseguenza del fatto che si è trattato del primo convegno SIAC che ha adottato la formula inclusiva dei convegni delle grandi associazioni internazionali, con una *call for panels* e una *call for papers* aperte e bilingue: una politica che sarebbe auspicabile mantenere in futuro. Altra scelta felice del direttivo è stato il tema: con buona pace di Wittgenstein e della sua severa massima che vieta di parlare di ciò che non si conosce, questa conferenza ci ha dimostrato quanto analiticamente fertile e (politicamente?) stimolante sia includere l'orizzonte opaco e per definizione non conoscibile del futuro all'interno delle nostre analisi del presente e del passato.

La lezione di apertura di Rebecca Bryant (Università di Utrecht) e di Daniel Martyn Knight (Università di St Andrews), autori del recente libro *The Anthropology of the Future* (2019), ha sicuramente contribuito a gettare le basi per una riflessione collettiva su come speranze, immaginari, e potenzialità legate al futuro contribuiscano a dar forma a strategie individuali e collettive in contesti segnati da profonde crisi economiche, politiche e sanitarie: crisi che da eccezionali tendono sempre più a diventare la norma e che assumono dimensioni di scala geografica sempre più ampia. Sotto questa lente, un'antropologia del futuro, concepito come spazio generatore di aspirazioni, programmi e aspettative e come terreno di azione e conflitto, consente di rendere conto dei modi in cui gruppi e individui diano senso e rinegozino arene sociali caratterizzate da crescenti spazi di incertezza, precarietà e marginalizzazione sociale.

Molti di questi temi sono stati ripresi dai panel che si sono succeduti e sovrapposti nel corso del convegno e che hanno offerto una buona, anche se ovviamente non esaustiva, panoramica delle molte linee di ricerca che l'antropologia italiana sta esplorando in questo periodo. Mi limito a citarne alcune: dalle riflessioni sul contributo dell'antropologia in dibattiti sempre più transdisciplinari all'analisi delle sue implicazioni etiche e politiche; dal tema del lavoro in tempi di crisi finanziarie e pandemiche a quelli della transizione digitale e dell'anzianità; dallo studio dei movimenti sociali alle varie forme in cui l'immaginazione del futuro si articola in luoghi e tempi diversi; dalle relazioni inter-specie alle crisi ambientali; dalla gestione delle risorse ai significati di libertà; dai futuri passati alle memorie del futuro. Antropologia medica e museale, delle migrazioni, della parentela, dell'ambiente, dei movimenti sociali, delle discriminazioni e delle marginalità: il convegno SIAC ha sicuramente mostrato come lo spettro dei principali temi di dibattito a livello internazionale trovi ampia risonanza nell'antropologia italiana, la quale a sua volta vi contribuisce in maniera originale e con una molteplice gamma di prospettive, non necessariamente omogenee tra loro, ma capaci ancora di intrattenere un dialogo stretto e mutualmente proficuo.

Nonostante i limiti imposti dalla pandemia, anche la ricerca sul campo appare in ottima salute. Il convegno ha restituito una parte consistente del grande ventaglio di contesti in cui è impegnata l'antropologia italiana negli ultimi anni: dall'Africa (ad esempio, Uganda, Tanzania, Etiopia, Kenya, Senegal, Madagascar, Tunisia, Marocco, Sierra Leone) al continente americano (ad esempio Argentina, Ecuador, Bolivia, Brasile, Stati Uniti, Cuba), dall'Asia (Turchia, Siria, India, Indonesia, Cina), all'Oceania (Nuova Caledonia), dall'Europa (Ucraina, Italia, Danimarca, Serbia, Regno Unito, Grecia, Norvegia, Portogallo) agli spazi digitali di Facebook e degli altri social media. Sul fronte della qualità scientifica e della ricchezza etnografica del convegno, gli organizzatori di SIAC 2021 possono senz'altro dirsi soddisfatti.

Al netto di qualche problema tecnico (prontamente risolto) che ha talvolta reso difficile per coloro che partecipavano in presenza seguire i contributi di chi era online, il convegno ha registrato un'ampia e variegata partecipazione e le conversazioni e i dibattiti che ne sono seguiti sono proseguiti ben oltre la fine dei rispettivi panel, occupando – appunto – buona parte delle pause caffè. Tuttavia, se il numero di panel e di partecipanti è sicuramente un buon indicatore del successo della conferenza, vale forse la pena sottolineare una serie di altri fattori che hanno contribuito a renderla un'occasione importante per l'antropologia italiana contemporanea. Il numero di partecipanti con affiliazioni estere (sia stranieri sia italiani stabilitisi altrove) è stato alto (una settantina), segno che non solo il convegno di per sé risultava attrattivo, ma anche delle numerose reti internazionali che le antropologhe e gli antropologi italiani hanno saputo tessere e coltivare negli anni. Elevato anche il numero di studenti di dottorato e (in misura minore) di magistrale che hanno trovato nel convegno un momento importante per discutere i risultati dei loro lavori. Va anche sottolineata la presenza di figure, associazioni, collettivi e organizzazioni esterne al mondo accademico, che hanno restituito un ventaglio delle molte collaborazioni che l'antropologia è capace di intrattenere con il più ampio tessuto sociale italiano.

Intelligentemente, gli organizzatori di SIAC21 hanno pensato di dedicare le due sessioni plenarie a temi di notevole interesse per tutto il mondo accademico: la prima è stata un dialogo (anche serrato) con l'ANVUR in merito ai processi di valutazione e classificazione delle riviste scientifiche, mentre

nella seconda si è organizzata una tavola rotonda con le rappresentanze di altri settori disciplinari dell'Area 11, durante la quale si è discusso dei criteri e dei princìpi che sottendono le valutazioni della ricerca scientifica. Tra le opinioni che si potevano raccogliere nelle pause caffè non mancavano quelle che, pur sottolineando come entrambi questi appuntamenti fossero stati occasioni utili per riflettere insieme (e criticamente) su dispositivi e procedure che impattano in maniera sempre più forte sul mondo della ricerca e sulle attività dei singoli ricercatori, hanno anche rimarcato che forse sarebbe stato non meno utile approfittare dell'opportunità e dell'ampio numero di partecipanti per discutere collettivamente anche del tema del precariato accademico e – parlando di futuro – della nuova riforma del sistema di reclutamento. Sicuramente non mancherà occasione di farlo, visti i molti tavoli di riflessione sul tema (e le relative pause caffè).

Nel complesso, e senza negare i molti problemi dell'antropologia italiana (una disciplina che non può vantare i numeri, l'influenza e il riconoscimento sociale delle altre scienze sociali), il convegno SIAC2021 ci ha restituito l'immagine di un settore disciplinare vivace e in espansione, un dato confermato negli ultimi anni anche dall'aumento degli strutturati, dagli elevati numeri di candidati ai dottorati di antropologia e dall'incremento delle iscrizioni alla SIAC e alle altre associazioni di antropologi/he che, come SIAA (Società Italiana di Antropologia Applicata), ANPIA (Associazione Nazionale Professionale Italiana di Antropologia), SIMBDEA (Società Italiana per la Museografia e i Beni Demoetnoantropologici) e SIAM (Società Italiana di Antropologia Medica), contribuiscono alla diffusione dei saperi antropologi ben oltre la sfera dell'accademia. Le attività online organizzate da queste associazioni negli ultimi due anni di pandemia hanno sicuramente contribuito a mantenere viva e ampliare il grado di partecipazione e condivisione della comunità degli antropologi italiani, ma gli eventi online ci hanno insegnato anche quanto importante sia "esserci" fisicamente. Da questo punto di vista, le pause caffè di SIAC2021 hanno rappresentato una catarsi collettiva dalla crisi della "non presenza" che abbiamo vissuto in questi mesi e un momento importante per pensare a ciò che verrà. In fondo, se durante i panel si presentano i risultati di ricerche già realizzate, è nelle pause caffè che si pensa al futuro di una disciplina.

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

Marco Gardini, è ricercatore a tempo determinato (tipo b) presso l'Università di Pavia, dove insegna Antropologia Politica e Antropologia Sociale e Culturale. Ha condotto ricerche in Togo, occupandosi del ruolo delle *chefferies* nella gestione dei conflitti fondiari, e in Madagascar, dove lavora sui temi della schiavitù, della post-schiavitù e del lavoro domestico.

Il Vesuvio, tra quiescenza vulcanica ed eruzione mediatica. Il contributo dell'antropologia

Vesuvio (ph. Luigi Scarpato)

di *Giovanni Gugg* [*]

Introduzione. Parlare di più del Vesuvio

L'argomento di questo contributo riguarda la comunicazione del rischio e di come l'antropologia può contribuirvi, tenendo presente alcune specificità, come la differenza tra il tempo dell'emergenza e quello del discorso antropologico, oppure considerando lo stato dell'informazione contemporanea e la pervasività della tecnologia che abbiamo a disposizione.

Il tema risale alla mia ricerca dottorale (Gugg 2013), che effettuai in un paese della zona rossa vesuviana, dunque ha anche qualche piccolo risvolto personale. Nel periodo di terreno conobbi molti abitanti del posto e riuscii a entrare in diverse pieghe del tessuto sociale locale, osservando e partecipando. Negli incontri collettivi, quando negli scambi emergeva che stavo compiendo una ricerca antropologica, puntualmente qualcuno ne sottolineava l'importanza affinché si potesse migliorare la comunicazione tra scienziati, istituzioni e popolazione. Ciò accadeva un po' ovunque: tra le persone della parrocchia, tra i militanti di un partito, con il sindaco, con gli scienziati, compresi i vulcanologi.

Dopo qualche tempo, infatti, uno scienziato locale – all'epoca professore ordinario di vulcanologia alla "Federico II", residente nel comune della zona rossa in cui effettuavo la ricerca – mi contattò per coinvolgermi nella stesura del Piano di Emergenza Comunale, chiedendomi esplicitamente un

contributo sulla comunicazione. L'antropologo, pertanto, era riconosciuto un professionista che poteva dare un apporto, ma limitatamente alla comunicazione, cioè all'elaborazione di una specifica campagna informativa: ci si aspettava una efficace strategia di convincimento della popolazione. Io avevo e ho un'idea diversa, ma allora accettai, perché era una consulenza pagata – piuttosto comoda, dopo la borsa dottorale – e perché, nonostante tutto, mi sembrava un riconoscimento, nonché un'opportunità per applicare qualcosa che avevo imparato attraverso la ricerca antropologica.
Quell'occasione professionale avvenne perché il professore mi conosceva (in passato lo avevo intervistato più volte), ma anche perché in quel periodo nell'area vesuviana e napoletana si parlava molto della qualità del discorso emergenziale, di cui un momento importante fu il 5 settembre 2013. Quel giorno, il professore giapponese Nakada Setsuya, uno dei massimi vulcanologi al mondo, rilasciò un'intervista alla stampa italiana in cui disse due cose principali: innanzitutto che il Vesuvio è attivo; pertanto, prima o poi tornerà ad esplodere, e, in secondo luogo, che gli italiani dovrebbero parlarne di più. Nakada, da un lato precisò che l'attuale conoscenza scientifica in merito al vulcano napoletano è avanzata, ma ha delle lacune sulla possibilità di prevedere il quando avverrà un'eruzione (in realtà la tempistica è un limite generale della vulcanologia e non è detto che lo si possa mai superare in maniera sostanziale), e dall'altro lato osservò che l'odierna attenzione politica e sociale al rischio vesuviano è insufficiente: i piani di emergenza e di evacuazione sarebbero sostanzialmente inadeguati.
A quell'intervista risposero alcuni colleghi vulcanologi italiani, come un responsabile dell'INGV, Paolo Papale, il quale sul "Corriere della Sera" specificò innanzitutto che «l'attività del Vesuvio è costantemente monitorata e non c'è alcuna avvisaglia che stia cambiando» e, in secondo luogo, che «i piani di mappatura delle zone di pericolosità e di evacuazione ci sono, ma forse c'è un deficit di informazione alla cittadinanza, che abbiamo comunque intenzione di migliorare a breve».
Negli stessi giorni, il Dipartimento di Protezione Civile e l'INGV diffusero una nota alle redazioni giornalistiche in cui, tra l'altro, veniva specificato che «è fondamentale che l'intero sistema di protezione civile – di cui anche gli organi di informazione fanno parte – affronti con equilibrio i temi legati al rischio sismico, senza cadere negli eccessi di rassicurazione, da una parte, o allarmismo, dall'altra. […] Per queste ragioni, come Dipartimento della Protezione Civile e INGV chiediamo la collaborazione di tutte le redazioni affinché, quando si parla di terremoto, sia fornito un messaggio corretto e chiaro al pubblico, prestando la dovuta attenzione anche al significato dei termini utilizzati».
Quest'ultimo discorso veniva fatto per il rischio sismico, ma intorno al Vesuvio veniva declinato evidentemente come rischio eruttivo. Fu in questo clima, dunque, che il vulcanologo residente nella zona rossa, incaricato dall'amministrazione comunale di redigere il nuovo Piano di Emergenza locale, che è uno strumento normativo obbligatorio, pensò di coinvolgere anche un "esperto di comunicazione", per cui chiamò me, l'antropologo.

Voci tecniche, politiche e mediatiche

La mia ricerca si era concentrata sull'elaborazione sociale del rischio; tuttavia, durante l'esperienza di campo avevo incrociato più volte il tema della comunicazione, per cui nella organizzazione dei dati etnografici raccolti, aggiunsi anche questo tema, ordinandolo in tre ambiti diversi: i mezzi di comunicazione, l'uso locale delle informazioni e il mio impegno diretto su quello specifico aspetto.
Il tema della comunicazione del rischio vesuviano è ampio, perché un discorso del genere emerge dall'incrocio di numerose voci diverse: quella "scientifico-tecnologica", quella "politica" e quella "mediatica". La prima tipologia concerne l'archiviazione e l'analisi dei mezzi di comunicazione che trattano del Vesuvio, una sorta di grande rassegna stampa su quell'argomento; la seconda si concentra sull'osservazione e sull'ascolto degli abitanti locali in merito a determinate notizie; la terza, infine, riguarda il mio impegno diretto nella comunicazione del rischio.
Più precisamente, al primo settore corrispondono le voci dei vulcanologi, il cui focus è essenzialmente nelle scoperte scientifiche o nelle spiegazioni del funzionamento del vulcano, della Protezione civile, che si esprime sull'organizzazione dell'emergenza e dell'evacuazione, sebbene non di rado alcuni

pronuncino anche opinioni su fattori socio-culturali, e infine delle assicurazioni, in particolare le compagnie molto grandi che assicurano gli Stati contro le catastrofi e che calcolano l'ammontare dei possibili danni di un'eruzione subpliniana in una città come Napoli.
Ciascuna di queste voci contribuisce a plasmare il discorso pubblico sul rischio Vesuvio, ma bisogna aggiungerne anche altre, come quelle della politica, soprattutto locale, che, nonostante le differenze di ideali, hanno un forte discrimine nella posizione temporale. In primo luogo, vi sono le dichiarazioni dei politici prima delle elezioni, che spesso incrociano il tema del rischio vulcanico, pur stemperandolo con altri fattori, tipo la bellezza dei luoghi; un candidato alle elezioni comunali di Portici, ad esempio, nel 2013 disse in un comizio: «Il Vesuvio, con la sua straordinaria bellezza, le sue risorse infinite e le sue minacce terrificanti dovrebbe essere il primo pensiero, la prima questione che ciascun amministratore dovrebbe porsi prima di qualsiasi altro progetto». In secondo luogo, vi sono le dichiarazioni dei politici al governo locale, essenzialmente dei comuni della zona, che invece evitano il discorso e giustificano tale assenza evocando una sorta di selezione del rischio; un sindaco in carica mi disse: «È difficile parlare del rischio del Vesuvio, perché ogni volta che se ne parla – per esempio dopo una leggera scossa sismica – il prezzo delle case si abbassa; e questo è un problema che l'amministratore deve considerare e di cui deve tenere conto». Infine, vi sono le dichiarazioni dei politici all'opposizione, che sono più svincolati dalle decisioni operative e possono elencare con più libertà le mancanze di chi governa; in quel periodo, dopo alcune leggere scosse sismiche registrate intorno al vulcano, un leader regionale di minoranza disse: «Ancora una volta questi episodi dovrebbero spingere la Protezione Civile nazionale a effettuare delle esercitazioni di evacuazione della popolazione della "zona rossa" e a mettere in opera il piano di evacuazione in caso di allarme».
Il terzo settore delle "voci" sul Vesuvio, infine, riguarda quelle mediatiche, a sua volta ordinabile in tre classi: la comunicazione tenuta da televisione e giornali nazionali, che tendenzialmente è più istituzionale, nel senso che si comunicano principalmente le notizie ufficiali, si intervistano saperi esperti interni agli istituti di ricerca scientifica e della protezione civile; le informazioni diffuse da giornali e website locali, che è più disinibita, perché usa un linguaggio meno rigoroso e più sensazionalista, al punto che qualche volta il direttore dell'Osservatorio Vesuviano ha dovuto diffondere un comunicato stampa in cui spiegava l'infondatezza di determinati timori o allarmi; la cosiddetta "controinformazione" di siti-web anonimi o dalla vita media molto corta perché aprono e chiudono per il tempo necessario ad accumulare un alto numero di clic, che sono veicoli di notizie spesso catastrofiste, esagerate, apocalittiche, non di rado complottiste che, tuttavia, possono raggiungere molte persone tramite i socialnetwork, con titoli tipo "Due milioni di persone considerate carne da macello" o, ancora, "Quello che lo Stato italiano non dice alla popolazione vesuviana" e così via.
Come mi è capitato di scrivere in un articolo sulla stampa locale, il Vesuvio è "una notizia bomba", perché è un soggetto che interessa, un protagonista che fa audience. Ma proprio questa sua enorme visibilità lo rende anche un tema sottoposto a malainformazione e a disinformazione che, come ha affermato uno studio del World Economic Forum del 2013, è «uno dei principali rischi per la società moderna». In questa sede non mi occupo della cattiva informazione riguardante il Vesuvio, ma posso accennare che se ne possono scorgere numerose varianti: la hoax (la notizia-farsa), la bufala (che punta a contrastare ogni svelamento, mirando all'ambiguità, alla palude tra il vero e il falso), la frovocation (la provocazione falsa), la notizia assurda-ma-credibile, il prodotto di fiction, la anti-notizia creata per far ridere e non per disinformare. A tutto questo, inoltre, vanno aggiunte ulteriori forme di manipolazione e adulterazione dei messaggi, spesso derivanti da semplice sciatteria, pressappochismo e superficialità. In ogni caso, sono tutte modalità di inquinamento dell'informazione, dannose proprio come le altre forme di inquinamento del nostro ecosistema.

L'uso sociale dell'informazione

Un secondo tema di osservazione della comunicazione vesuviana, che ho curato durante la mia ricerca, è quello dell'interpretazione locale delle informazioni. Come dice Sandra Wallman (2001), i mass-media contribuiscono alla costruzione di un «filtro locale» che mette in relazione le minacce

personali e quelle globali, la prospettiva micro e quella macro, per cui possiamo affermare che proprio questa attenzione da parte della stampa contribuisce alla costruzione sociale del rischio. In altre parole, la comunicazione mediatica del rischio mette in relazione, da un lato, i diversi significati dell'agire dei gruppi sociali e, dall'altro, le categorie generali e astratte.
Contrariamente allo stereotipo che vuole il vesuviano indifferente al rischio o fatalista, il battage mediatico sull'argomento fa sì che, in realtà, la popolazione locale sia di fatto, in un modo o nell'altro, informata sul rischio legato al vulcano e che questo le venga costantemente ricordato. Il risultato, però, è probabilmente diverso da quel che ci si aspetta, come è ben esemplificato nelle parole in una anziana di 92 anni, da me intervistata nel marzo 2011 in un paese della zona rossa:

[G.G.:] Vi piace il Vesuvio?
[T.C.:] Eh, mi piace… Beh, insomma! Ma lo sai che non lo posso vedere quando lo vedo per televisione? Mi sento male quando vedo… non lo so, penso a quando sta in eruzione.

Più in generale, le persone che intervistai allusero spesso ai toni allarmistici usati per il Vesuvio dalla stampa, soprattutto dalla televisione:

Arrivano queste notizie all'improvviso… "Sai, è uscito l'articolo sul giornale", oppure "La televisione ha fatto il documentario che…". Mia sorella, che è sempre ansiosa, dice: "Ma io lo dico sempre, noi ce ne dobbiamo andare di qua, ci dobbiamo comprare una casa da qualche parte, dobbiamo vendere tutto". E per un periodo si parla solo di questo. Si parla, si parla, si parla… Si parla! Ma poi alla fine lo sappiamo tutti, ci rendiamo conto che ne stiamo parlando, ma ne stiamo parlando per parlare (Signora L.C., 50 anni, impiegata comunale, marzo 2011).
Ci sono momenti in cui, momenti come il terremoto dell'Aquila o momenti dove per una catastrofe o un'emergenza qualsiasi, si vocifera… momenti in cui c'è fermento intorno all'attività vulcanica… si comincia a discutere in zona o sul giornale, o in televisione, al telegiornale. Per qualche giorno, per pochi giorni si parla del "pericolo Vesuvio" e poi si torna alla vita normale, alla quotidianità (Signor G.C., 45 anni, insegnante, gennaio 2011).

Si genera, così, un vero e proprio paradosso dei disastri, cioè viene a crearsi un rapporto ambiguo tra scienza e informazione, tra rassicurazioni e allarmi, che disorienta e, nel caso specifico, che blocca e sospende ogni decisione. I residenti della zona rossa, cioè, sanno del rischio, ma allo stesso tempo non sanno: vedono e non vedono, scotomizzano per tenere sotto controllo l'ansia, in qualche modo. Quindi, a rigore, non sono ignoranti, non sono indifferenti, non mancano di "cultura del rischio", ma sono sospesi: si affidano ai saperi esperti, ma al contempo ne sono scettici. Una signora, ad esempio, a proposito delle piccole scosse sismiche che ogni tanto si sentono sul vulcano, mi disse:

Tu senti quelle scosse e pensi: "Queste che so'? So' del Vesuvio o no?" Poi ci pensi e stesso tu ti rassicuri e dici: "Vabbè, ma può essere che non ci dicono niente?" (Signora A.R., 62 anni, impiegata, maggio 2011).

Come gli abitanti de La Hague, interpellati da Françoise Zonabend (1989) in merito alla centrale di scorie nucleari presente sul loro territorio, così i residenti della zona rossa vesuviana che ho incontrato hanno bisogno «di rassicurarsi sentendosi dire che tutte le precauzioni sono state prese e che non c'è nulla da temere».

Tentativi di comunicazione
Infine, il tema della comunicazione vesuviana riguarda anche me, la mia partecipazione attiva alla comunicazione pubblica, in quanto antropologo, relativa al vulcano napoletano. Questa è avvenuta su vari piani, come interventi sulla stampa e sul web, come interviste radiofoniche e televisive… generalmente di portata locale, ma in qualche caso anche nazionale. Oppure è avvenuta attraverso una pagina Facebook che ha raggiunto 4500 follower stabili, ma determinati post sono arrivati a diverse decine di migliaia di persone.

Qui, però, voglio evidenziare il caso in cui ho tentato di costruire una struttura comunicativa diversa, grazie alla consulenza di cui parlavo all'inizio, quella per la redazione del Piano di Emergenza Comunale di un comune della zona rossa. In quell'occasione, sottolineai che in un quarto di secolo – nei circa 25 anni dall'emanazione del primo Piano di Emergenza Nazionale del Vesuvio, nel 1995 – era ormai chiaro che i residenti sono scettici sull'efficacia di quello strumento, spesso non lo conoscono, ma soprattutto hanno mostrato di non credere a strumenti calati dall'alto, formulati senza incontri con la popolazione, senza coinvolgimento delle realtà locali, senza che sia mai stato avviato un dialogo (duraturo) tra abitanti e istituzioni.
Quel che abbiamo capito in 25 anni di pianificazione dell'emergenza vesuviana e, in parte, di ricerca antropologica sui luoghi e tra la gente, è che la comunicazione di quel rischio vulcanico non può essere top-down, non può limitarsi ai gazebo in piazza una volta l'anno. Non che la comunicazione istituzionale sia assente, ma certamente presenta ancora carenze e, soprattutto, limiti strategici. Ad esempio, è piuttosto ostico trovare il Piano di Emergenza nazionale sul web: è presente sul sito della Protezione Civile, ma si potrebbe facilitare il compito con un link più intuitivo e immediato in homepage, oppure evitando di dover scaricare una serie di pdf di decine di pagine redatte in un linguaggio tecnico. La trasparenza è una parte importante del discorso, ma non è una tecnica che avvicina le persone, anche se riguarda la loro sicurezza. Naturalmente, vi sono scienziati o esperti che, pressoché autonomamente, provano a divulgare e a essere comprensibili, ma sono, appunto, esperienze episodiche e limitate al volontariato; da pochi anni esistono canali di comunicazione più accessibili, ad esempio sui social, dove su Facebook e Twitter gli account "INGV-Terremoti" e "INGV-Vulcani" si sono guadagnati rispetto e credibilità, oppure canali delle protezioni civili locali – comunali e regionali – che lasciano sperare in una comunicazione più aperta e alla portata di tutti, quindi disponibile anche a eventuali interazioni. Non basta, ma è un inizio.
Per il caso del Vesuvio, la comunicazione non deve essere monodirezionale, ma deve trasformarsi in una sorta di dialogo, per di più continuato e costante. Parlare del Vesuvio significa parlare di un universo culturale, non solo di un evento catastrofico che avverrà in un futuro che al momento non possiamo individuare con certezza. La comunicazione del rischio Vesuvio dev'essere, dunque, un discorso che permetta di riflettere sulla qualità urbana attuale, sulla relazione tra cultura e natura, ossia con un territorio che soffre molti altri rischi, come quello economico-lavorativo, criminale e, soprattutto, ecologico.
Quel che ipotizzai nel mio contributo al Piano di Emergenza Comunale era un canale di comunicazione con la popolazione attivo in maniera quotidiana e continua. Andava avviato, cioè, un punto d'incontro in cui le varie componenti di una realtà complessa, eterogenea e multivocale (Tarabusi 2010) potessero confrontarsi, così da alimentare un costante processo di reciproco ascolto. Si tratta di uno strumento ambizioso, perché punta alla costruzione di una nuova forma di democrazia mirata alla messa in rete dei soggetti interessati – progettisti, amministratori, abitanti – delle loro esperienze e delle loro storie (Sclavi 2002). In altre parole, l'antropologia ci aiuta a comprendere che la comunicazione del rischio deve essere effettuata a più livelli, su più mezzi, verso diversi target, con diversi linguaggi e tempi, ma soprattutto alimentando l'interazione con la cittadinanza.
Naturalmente, è fondamentale avere a disposizione i documenti ufficiali, nella loro interezza anche tecnica, ma poi è necessario che quei contenuti vengano "tradotti" in più linguaggi a seconda dei destinatari. È ottimo che i siti-web delle istituzioni che si occupano del rischio vesuviano (Regione, Osservatorio Vesuviano, Protezione Civile, singoli comuni…) abbiano una sezione dedicata alle FAQ, alle "domande frequenti", ma è importante che ci sia anche una reciprocità, ossia uno spazio in cui formulare domande specifiche, e che quelle domande ricevano una risposta, cioè un feedback.
A livello operativo questo significa costruire un luogo di incontro e di discussione, alla stregua di un socialnetwork, ma in cui sia possibile fare sintesi delle preoccupazioni degli utenti e, al contempo, controllare e smorzare qualunque deriva allarmistica o rassicurazionistica. Significa, dunque, assicurare un lavoro redazionale dedicato che permetta, coadiuvato da un approccio di tipo socio-antropologico, una relazione costante con gli abitanti del territorio, cruciale per il loro avvicinamento e coinvolgimento. L'obiettivo è quello di superare la logica verticistica della cosiddetta "cultura del

rischio", in favore di un approccio plurale e partecipato di "gestione del territorio", in modo che si possa superare il concetto di "emergenza" e arrivare a parlare di rischio in "tempo di pace", come si dice nel mondo della Protezione Civile.

Conclusioni. Parlare meglio del Vesuvio

L'invito del professore giapponese Nakada Setsuya a parlare di più di Vesuvio va declinato nel modo giusto, tagliato sulla realtà etnografica: di Vesuvio si parla tanto, a volte troppo, al punto che in certi frangenti si crea una vera e propria infodemia (Manfredi 2015) che crea solo confusione. Piuttosto, bisogna parlare meglio di Vesuvio: l'antropologia ci dice che la questione non è il "quanto" se ne parla, ma il "come" se ne parla e il "chi" lo fa.

La comunicazione unidirezionale è obsoleta. Il rischio Vesuvio è un tema che riguarda un evento futuro di origine geofisica, ma che già ora coinvolge le vite dei residenti, per cui è necessario uno scambio d'informazioni aperto, bidirezionale e negoziato tra vari attori. L'antropologia non ha il compito di "migliorare" la comunicazione istituzionale, quanto invece di aiutare a formulare domande migliori e a diversificare i target e i linguaggi, favorendo relazioni di fiducia con i cittadini. L'antropologia ci dice che anche lei ha dei tempi e delle fasi: forse non quelli dell'urgenza, quando tutto è concitato e drammatico, ma sicuramente quelli più dilatati e in sintonia con il suo pensiero riflessivo, cioè prima che l'allarme e lo stato di eccezione spazzino via ogni possibilità di dialogo.

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

[*] Questo contributo è la versione scritta – riveduta e ampliata – della relazione tenuta dall'autore il 24 settembre 2021 all'interno del panel 29 "Quale futuro per la comunicazione dell'antropologia?" (a cura di Dario Basile e Gaetano Mangiameli), nell'ambito del terzo convegno nazionale della SIAC – Società Italiana di Antropologia Culturale, "Futuro: Antropologie del futuro, futuro dell'antropologia".

Riferimenti bibliografici

Gugg G., 2013: *All'ombra del vulcano. Antropologia del rischio di un paese vesuviano*, tesi di dottorato, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", Napoli.

Manfredi G., 2015: *Infodemia. I meccanismi complessi della comunicazione nelle emergenze*, Guaraldi, Rimini.

Sclavi M., 2002: *Avventure urbane. Progettare la città con gli abitanti*, Elèuthera, Milano.

Tarabusi F., 2010: *Verso un'etnografia nello sviluppo. Il "progetto" come oggetto di analisi antropologica*, in Benadusi M. (a cura di), *Antropomorfismi. Traslare, interpretare e praticare conoscenze organizzative e di sviluppo*, Guaraldi, Rimini.

Wallman S., 2001: *Global threats, local options, personal risk. Dimensions of migrant sex work in Europe*, "Health, Risk & Society", n. 3, vol. 1.

World Economic Forum, 2013: *Digital Wildfires in a Hyperconnected World*, http://reports.weforum.org/global-risks-2013/risk-case-1/digital-wildfires-in-a-hyperconnected-world/ (consultato il 10 settembre 2021).

Zonabend F., 1989: *La presqu'île au nucléaire*, Editions Odile Jacob, 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).

Gli spettacoli della rivoluzione russa: il teatro urbano di massa da Kerzencev a Ejzenstejn

di *Giovanni Isgrò*

Bisogna riconoscere l'importanza del ruolo avuto dalla Russia sovietica nella storia primonovecentesca del teatro urbano di massa, in particolare in riferimento agli spettacoli commemorativi della Rivoluzione del 1917. Dopo che la ricerca tecnico-artistica avviata all'inizio del Novecento si è già consumata alle soglie del primo conflitto mondiale, aspettative e curiosità attraversano buona parte di coloro che sono impegnati nella fondazione di un nuovo teatro e di una nuova società, e che, anche al di là degli orientamenti politici, si volgono a ciò che accade nella stagione della Rivoluzione come a verificare possibilità di concrete trasformazioni.
È così che il *Teatro creativo* di Kerzencev diventa un riferimento importante: «vero e proprio "manuale" – come scriveva Cruciani – per gli operatori culturali che debbono organizzare il "nuovo" teatro in una riflessione che incrementa il proprio progetto verificandosi con la discussione e la prassi quotidiana»[1]. Ed è proprio nel saggio di Kerzencev (non a caso tradotto in tedesco nel 1922), come nei suoi numerosi interventi nel campo dell'organizzazione dell'arte, che lo spettacolo all'aperto assume una parte determinante nella politica teatrale legata agli orientamenti del nuovo regime. Proposto come vero e proprio sfogo di una straordinaria energia improvvisamente liberata dalla grande Rivoluzione, lo spettacolo en plein air si caratterizza come teatro di massa orientato dal nuovo potere dei Soviet con l'obiettivo di rigenerare il popolo russo. E se nei centri rurali riferimenti

importanti diventano i riti, i giochi, i balli campagnoli, nelle città i club operai offrono materiale umano addestrato da utilizzare nei grandi progetti di teatralizzazione urbana.
Quello che sembrò essere espressione di un bisogno globale di un popolo affamato e tormentato dal freddo, e al tempo stesso attraversato dall'ebbrezza del cambiamento, fu in effetti il frutto di una grandiosa concertazione organizzata, volta a creare una enorme forza sociale alla quale parteciparono, insieme agli apparati dello Stato, intellettuali, e teorici, oltre che artisti di regime. Al primo congresso del teatro operaio e contadino tenutosi nel novembre del 1919, Kerzencev, indicava in questo modo il ruolo che le feste popolari potevano avere nel processo di educazione delle masse:

«Nell'epoca della rivoluzione socialista le feste popolari sono più di un mezzo di educazione delle masse; sono un mezzo per avvicinarle all'arte in tutte le sue manifestazioni: poesia, pittura, musica e teatro. Le feste popolari debbono fondarsi sulla attività creativa delle masse. I lavoratori non debbono solo partecipare attivamente ai cortei solenni e alle riunioni ma prodursi anche come cantanti e oratori, scenografi e artisti, improvvisatori e registi.
Le feste popolari, che in quanto tali contengono in sé tutti gli elementi del teatro, sono una buona scuola per le grandi masse popolari e risvegliano in loro l'istinto drammatico creativo; insegnando i princìpi dell'arte, i movimenti armonici, l'azione ritmica collettiva, ecc.
Le feste popolari, educando le masse all'amore dell'arte e del teatro ed elaborando i metodi di creazione collettiva, preparano la strada al teatro socialista in cui scompare il confine tra spettatore e attore e in cui l'azione drammatica sarà sostenuta da tutta l'assemblea dei lavoratori che improvvisa uno spettacolo grandioso.
Le feste popolari, soprattutto nella campagna, sono lo strumento più efficace di lotta contro la religione. L'influenza della Chiesa in tutti i paesi è dovuta in gran parte ai sontuosi spettacoli, a volte perfino con la partecipazione dei fedeli, che essa offriva.
Per l'ulteriore incremento dell'organizzazione di feste popolari è necessario: oltre al 25 ottobre e al Primo Maggio, creare molte grandi giornate di festa, per esempio la Festa del lavoro (in autunno), che coincidano con il periodo del raccolto e che sarebbero un simbolo dell'unione tra città e campagna; poi una serie di giornate festive locali; creare sezioni permanenti e commissioni speciali allo scopo di studiare teoricamente e praticamente i problemi connessi alle feste popolari; fare largo posto nella scuola unica all'istruzione teatrale; preparare le masse all'attività teatrale per mezzo di feste scolastiche; abbandonare, nell'organizzazione delle feste popolari, la consueta monotona disposizione dei cortei che si incontrano tutti a uno stesso punto, e creare un programma più individuale, dando maggior risalto all'attività dei singoli distretti e alle aspirazioni creative delle masse stesse»[2].

Collegato alle idee di Kerzencev, il Laboratorio Teatrale dell'Istituto per la Storia delle Arti di Leningrado analizza e descrive le feste popolari. E si avviano studi dei riflessi delle masse, esami statistici utili alla sistematica organizzazione e al controllo dei movimenti scenici del nuovo teatro del popolo. Nasce una nuova scienza, l'Eortologia, orientata a separare l'idea del teatro di massa dal professionismo dell'attore, mentre lo spettatore cesserà di avere un ruolo passivo per assumere quello di partecipante attivo all'azione. Non si tratta più di rappresentazione caratterizzata dalla finzione teatrale, ma di azione "reale", direttamente collegata alla quotidianità per quanto sublimata dall'evento. Goduto nel doppio della sua eccezionalità che sfiora l'idea dello spettacolo, esso è vissuto quale adattamento della realtà, elevata alla soglia estrema dell'epopea sociale.
La stagione più significativa delle feste della rivoluzione russa si colloca nell'anno 1920. In questo anno si assiste ad una rapidissima evoluzione del teatro urbano di massa che si libera definitivamente dagli ultimi richiami all'effimero e alla scenografia del teatro al chiuso per legarsi agli impianti monumentali, alle architetture e agli spazi reali della città, siano essi le strade, le piazze, i ponti o i fiumi che la attraversano. In questo modo gli elementi che configurano il paesaggio urbano diventano a loro volta parti attive dell'azione, ricoprendo essi ruoli che la comunità intera riconosce. I contenuti del resto sono quelli tratti dalla storia e sono volti ad alimentare un sentimento civico e nazionale attraverso l'obbligo della partecipazione collettiva all'evento scenico. In questo modo viene superato lo schema ripetitivo dei cerimoniali e delle adunate di massa a favore di drammaturgie composite basate su rapide successioni di quadri in movimento di forte tensione espressiva, con lo scopo di

trascinare tutto il popolo in un'unica azione corale conclusiva. Per questa ragione, oltre ai registi che dovevano dirigere le diverse azioni, un gruppo di funzionari in veste di "direttori di scena" avevano il compito di osservare l'effetto che ogni movimento, ogni suono, ogni luce aveva sulla folla e di rendersi conto di quanto la folla stessa potesse intendere, vedere, capire, dai vari punti dove era dislocata.
Il primo spettacolo di massa all'aperto, dal titolo *II mistero del lavoro liberato*, fu messo in scena il primo maggio 1920 a Pietroburgo sotto il colonnato della Borsa Valori. L'opera fu il risultato di un lavoro collettivo, essendo diretta da tre registi con l'intervento di tre pittori-scenografi e con la partecipazione di alcune orchestre della Marina militare [3]. L'azione prevedeva la presenza di 4 mila soldati dell'Armata Rossa, mentre per le azioni di massa che richiedevano movimenti espressivi (ad esempio quelli degli schiavi) furono impiegati gli allievi delle scuole d'arte drammatica. Attori professionisti operanti nei teatri di Pietrogrado ricoprivano invece ruoli più impegnativi. La componente scenografica che, come si è detto, sarebbe stata interamente eliminata nelle rappresentazioni all'aperto successive, consisteva in grandi tele dipinte, sistemate fra le colonne del Palazzo della Borsa, raffiguranti una grande fortezza, mentre al centro si ergeva un enorme portale dorato.
L'azione si svolgeva in parte sui gradini della larga scalinata sottostante il colonnato; lì prendevano posto schiavi in catene che fra gemiti, imprecazioni, canti disperati, urla, di tanto in tanto sospendevano il lavoro attratti da musiche armoniose (le melodie del Regno della libertà) che provenivano dall'interno del Palazzo della Borsa, per poi essere costretti dai sorveglianti a riprendere il tormento della schiavitù. Al contrario, un corteo di padroni schiavisti, famosi sfruttatori e regnanti di tutti i tempi, prendevano posto su una piattaforma collocata in alto sulla gradinata, per partecipare ad una grande festa animata da musiche, danzatrici e danzatori, in un crescendo da baccanale.
Il risuonare improvviso di un colpo fortissimo che scuoteva l'intera piazza metteva fine a questa festa, seminando panico fra i potenti. Era il segno della rivolta. Gli schiavi davano l'assalto alla mensa dei signori, mentre altre scene storiche di rivolta degli oppressi (dagli schiavi dell'età romana ai servi della gleba del Medioevo, al proletariato della rivoluzione francese) animavano lo spazio sottostante il palazzo. Il tutto portava al trionfo degli schiavi, mentre gli oppressori fuggivano da tutte le parti. E quando venivano abbattute le porte della fortezza, l'Armata Rossa faceva il suo ingresso tra musiche di vittoria e rulli di tamburo. A quel punto la folla degli spettatori si univa alla massa in azione nel segno dell'entusiasmo collettivo, intanto che un unico coro di 35 mila persone intonava il canto dell'Internazionale e l'Armata Rossa deponeva le armi cambiandole con gli strumenti del lavoro pacifico, fra lo sparo dei fuochi d'artificio nel segno della pace, della libertà e del lavoro gioioso.
Il successo di questa rappresentazione e l'entusiasmo che accese l'intera città di Pietrogrado spinsero l'organizzazione a realizzare un nuovo spettacolo monumentale e di massa negli stessi spazi, ma con un coinvolgimento più ampio del paesaggio urbano, con una attenzione maggiore ai dispositivi luminotecnici, alla articolazione delle azioni e alla realizzazione delle musiche, questa volta in buona parte originali, e ancora con la partecipazione di comparse provenienti da settori diversi del quadro sociale, operai e operaie, marinai e soldati dell'Armata Rossa, scuole teatrali, membri dell'unione e della gioventù comunista, per un totale di circa 4 mila unità.
L'immagine di Pietrogrado città-teatro si estese questa volta oltre il portale, il peristilio e la gradinata del Palazzo della Borsa, coinvolgendo i due ponti e gli argini della Neva, i fanali dei rostri e le acque della Neva stessa da dove navi da guerra ancorate sul fiume sparavano cannonate a salve e illuminavano la scena con i loro fari. Lo spettacolo, dal titolo Verso una Comune mondiale, proponeva la storia del movimento operaio dal 1848 alla rivoluzione russa e si protrasse per circa sette ore (fino alle quattro del mattino) coinvolgendo un pubblico partecipante di circa 80 mila persone [4].
Da un'alta torre alzata sul ponte della Neva venivano dati gli ordini di regia con l'aiuto di segnali elettrici. L'azione utilizzava gli spazi in prossimità del Palazzo della Borsa con una impostazione simile a quella del precedente spettacolo, con la festa orgiastica della ricca borghesia in alto e gli operai (anziché gli schiavi) in basso. Nella prima parte una successione di combattimenti e sparatorie

legate alle vicende della Comune di Parigi portava all'abbattimento del monumento al potere borghese e alla festa gioiosa dei comunardi. Nella seconda parte, dopo la reazione della borghesia e la disfatta dei lavoratori, la bandiera rossa della II Internazionale si alzava di nuovo per essere travolta, fra il terrore e la disperazione degli operai, dagli imperialisti trionfanti che davano inizio alla guerra mondiale fratricida. Nella terza parte, quella dedicata alla Comune russa, lo scenario si apriva con gli ordini dello Zar che dall'alto del suo trono mandava al massacro lunghe schiere di lavoratori-soldati fra le proteste e il pianto delle loro donne. Il ritorno dei feriti e degli invalidi scatenava l'inizio della rivoluzione operaia con l'abbattimento del trono dello Zar. Attacchi ripetuti dei lavoratori, dopo il temporaneo successo sul governo provvisorio, venivano successivamente contrastati dalla controrivoluzione borghese, dato che imperialisti di altri Paesi inviavano truppe per abbattere il regime della Russia Sovietica.
A questo punto entravano in scena i soldati dell'Armata Rossa che si producevano nell'eroica battaglia a difesa dei lavoratori e per la causa dei proletari del mondo intero. Si giungeva così al trionfo della bandiera della III Internazionale, mentre colpi di cannone annunciavano lo sfondamento del blocco della Russia e la vittoria del proletariato di tutto il mondo. L'inno della Comune mondiale, tra lo sventolìo degli emblemi del proletariato internazionale portati da lavoratori del mondo occidentale che comparivano sulle navi da guerra ancorate sulla Neva, univa tutti i partecipanti allo spettacolo e l'immenso pubblico della piazza di Pietrogrado.
Si capì a quel punto che i tempi erano ormai maturi per la messinscena di una rappresentazione fuori dall'ordinario, eccezionale per impegno organizzativo, partecipazione di massa e coinvolgimento delle architetture-simbolo nel ruolo di protagonisti di una realtà storica che aveva posto la Russia Sovietica all'attenzione di tutto il mondo. Lo spettacolo, come è noto, ebbe come titolo *La presa del Palazzo d'inverno*, e rimane ancora oggi testimonianza esemplare di teatro urbano [5].
Al di là di ogni considerazione politico-sociologica, il salto di livello di questo spettacolo rispetto alle pur significative realizzazioni precedenti fu determinato innanzitutto dalla straordinaria estensione e articolazione dello spazio scenico. Nelle messinscene dei mesi appena trascorsi e testé descritte, in un certo senso era stato confermato, pur con la variante dell'apertura verso la Neva, lo schema standard del teatro monumentale urbano con la grande struttura architettonica dominante (il Palazzo della Borsa) e la gradinata sottostante, utile a meglio evidenziare il movimento di attori e comparse al di sopra della quota del palcoscenico ad essa attiguo. Un assetto, questo, osservato come si è visto da Reinhardt a Salisburgo e in un certo senso annunciato da Fuchs per la cerimonia di inaugurazione della Colonia degli Artisti a Darmstadt nel 1906.
Per *La presa del Palazzo d'Inverno*, nell'ex piazza Alessandro, i 100 mila spettatori presero posto fra due monumentali palazzi, quello dello Stato Maggiore Generale e il Palazzo d'inverno, appunto. Accanto al primo, due terrazze di trenta metri ciascuna unite da un ponte praticabile destinato alle azioni dello scontro avevano il ruolo di rappresentare la contrapposizione tra il proletariato (sul palco illuminato di rosso) e il governo provvisorio (sul palco illuminato di bianco). Il secondo assumeva invece le caratteristiche di un gigantesco dispositivo scenico, ma al tempo stesso di architettura/simbolo e protagonista dell'azione rivoluzionaria, dalle cui finestre illuminate nella seconda parte dello spettacolo giungevano agli spettatori le immagini delle drammatiche sequenze della storia.
La grande piazza era a sua volta area di movimento scenico dei reggimenti di Kerenskij che, dopo aver abbandonato uno dei palchi, percorreva un lungo corridoio fra ali di folla per rifugiarsi nel Palazzo d'inverno. Né mancarono, a completamento dello spazio "totale" dello spettacolo, il coinvolgimento della quota aerea con il volo degli aeroplani da guerra e le cannonate a salve sparate dall'incrociatore Aurora ancorato sulla Neva, mentre l'estensione della città in scena arrivava a coinvolgere i campanili delle chiese e le sirene delle fabbriche chiamati a dare il loro contributo sonoro alla rappresentazione.
Per la prima volta, in questo modo, l'architettura e lo spazio urbano diventavano interpreti di sé stessi con la partecipazione di protagonisti veri del recente passato rivoluzionario inscenato nello stesso luogo in cui si erano svolti i fatti di appena tre anni prima. Lo spazio scenico diventava spazio

sublimato dalla tensione commemorativa, e per questo doppiamente animato da emozione collettiva; non più luogo di rappresentazione, dunque, ma di relazione predisposta dalle accurate istruzioni date alla folla all'inizio dell'evento su come avrebbe dovuto comportarsi e in quali azioni avrebbe potuto prendere parte diretta alla rappresentazione.
L'ambiguità e il sottile confine tra finzione e realtà costituivano pertanto lo specifico di questa forma di spettacolo en plein air che la Russia stava sapientemente sperimentando nel rapido trascorrere di quel 1920. Quella tensione scenica di massa che aveva ispirato in d'Annunzio, prima il sogno espresso ne *Il Fuoco* e poi il teatralismo eroico negli anni legati al primo conflitto mondiale, che aveva trovato in Rolland un appassionato assertore, tuttavia ancora all'interno di "contenitori chiusi", e che aveva acceso i tanti teatri proletari russi, contadini e operai che fossero, mentre Fuchs, insieme agli altri padri fondatori della rivoluzione del teatro, non era stato attraversato dal desiderio di uno straripamento urbano, e Reinhardt proprio in quell'anno provava finalmente la spinta interiore per un dirottamento dell'arte nello spazio della città – quella tensione, dicevamo, portava ad un doppio risultato. Da un lato ci fu la definizione di una identità sociale individuabile anche attraverso la forma del teatro urbano che ebbe diffusione rapida su tutto il territorio della Russia liberata. Dall'altro, si misero in atto, nella forma più articolata, dinamiche tecnico-organizzative che avrebbero caratterizzato la nascente cinematografia in una città-teatro che tanto somigliò ad una città-set.
L'articolazione della scena in tanti luoghi deputati, di volta in volta illuminati come veri e propri teatri di set attraverso un poderoso impianto luminotecnico, era concepita, del resto, in modo da garantire continuità all'azione come in un vero e proprio montaggio a vista. Per avere un'idea più ravvicinata di questa messinscena che sembrò coniugare l'idea del teatro di massa con quella del kolossal cinematografico, riportiamo la puntuale descrizione fatta da Kerzencev:

«Buio completo. Un colpo di cannone annuncia l'inizio della celebrazione. Sul ponte si accendono lampioni. Otto suonatori di fanfara vi sono schierati, dai loro strumenti ondeggiano veli rossi. Suonano e tutto piomba di nuovo nel buio. Ora si leva la sinfonia di Hugo Warlich che illustra la situazione del governo provvisorio e del proletariato. Si chiude con la Marsigliese, durante la quale la piattaforma bianca di Kerenskij appare in una luce abbagliante. Mostra un enorme salone in stile impero in rovina. Kerenskij riceve con una bandierina rosa in mano i dignitari e i banchieri con il "prestito della libertà". Tutti marciano ritmicamente al suono di una musica di guerra e al grido: "guerra fino alla fine vittoriosa".

Ora risuonano le sirene delle fabbriche e delle officine. La Kerenskiade si spegne lentamente. Dal buio compaiono i profili del palco rosso del proletariato. Ciminiere, macchine; si sentono pesanti colpi di martello. Al suono ancora incerto dell'Internazionale gruppi isolati di operai si muovono. Oratori. Si guarda nel buio e il grido «Lenin, Lenin!» si diffonde sul palco. Appare di nuovo la scena di sinistra e il bianco ritorna alla luce. Si nota già una certa insicurezza. Discussioni. Il parlamento provvisorio. Appare ora il palco di destra che risplende di rosso. C'è già una certa organizzazione.

Cosi l'attenzione del pubblico si rivolge di volta in volta al palco di Kerenskij e a quello di Lenin. E via via l'unità dei bianchi si sgretola, la loro Marsigliese diventa sempre più insicura e sfumata.

Dai rossi invece l'Internazionale cresce sempre più; essi sembrano sempre più compatti e più numerosi. E l'unità delle masse proletarie diviene sempre più solida e minacciosa; bandiere rosse sventolano nell'aria. Sul ponte, turbamento e inquietudine, corse e confusione. Abbandono della piattaforma di Kerenskij e afflusso verso quella di Lenin.

Con la marea spaventata dai femminei reggimenti di Kerenskij e di una parte dei cadetti, che seguono il governo provvisorio e si trincerano nel Palazzo d'inverno, si spengono tutti e due i palchi e dal buio spunta fuori il massiccio scuro edificio del Palazzo, le cui 50 finestre prendono vita l'una dopo l'altra: è l'ultimo baluardo del governo provvisorio. Questo continuo baluginìo, l'accendersi e spegnersi delle finestre, dà un'immagine vivente del turbamento interno e dell'esperienza psicologica dell'immenso edificio. Intanto alle finestre illuminate si presentano scene isolate di combattimento. Crepitano le mitragliatrici. Rombano i

cannoni. Salve dall'Aurora. Si odono sirene, lunghi fischi. Fuochi d'artificio. La folla dalle centomila teste canta l'Internazionale. Parata con fiaccole» [6].

Al di là dei limiti riscontrati dallo stesso Kerzencev (costumi spesso non appropriati e riciclati dalle opere e dai balletti dei teatri; difficoltà di percepire le musiche e le voci del popolo; recitazione e gestualità ancora legate alle forme del teatro tradizionale), e di uno stile di messinscena ancora elementare, se non rudimentale, quale l'andamento del rito rivoluzionario imponeva, gli spettacoli di Pietrogrado stimolarono tuttavia la programmazione di teatri urbani di massa in numerosi centri della Russia. E non si trattò soltanto di spettacoli commemorativi della rivoluzione sovietica, come accadde a Ekaterinodat, ad Astrachan, a Kuban, a Samara, a Kostroma [7]. A Kiev si mise in scena *Il 14 luglio* di Rolland, a Mosca un adattamento di *Edipo Re*; ma, ancora a Mosca, il progetto di una gigantesca rappresentazione del mito di Prometeo non fu realizzato per timore che la letterarietà del soggetto rimanesse estranea alla cultura popolare.
Il grande entusiasmo organizzativo che comunque accompagnò la scoperta e l'inarrestabile diffusione del teatro urbano è nelle parole di Kerzencev: «In Russia si lavora energicamente alla creazione di un nuovo teatro di massa [...] Il teatro di massa farà parte delle consuetudini di ogni città e di ogni grande centro abitato della Russia, come avveniva finora per il normale teatro. Lo sviluppo dello spettacolo di massa rappresenta la prima pietra del teatro socialista» [8]. L'affermazione di Kerzencev che associa il teatro di massa al teatro urbano nel quadro di azioni politiche e di regime, è una conferma del fatto che, al di là di iniziative legate a tradizioni topiche e comunque circoscritte alla cultura di una singola comunità, come fu per la *Passione* di Oberammergau o per la teatralizzazione di *San Giorgio e il drago* di Hampstead, o collegate all'invenzione dell'artista e destinate ad un evento come avvenne per lo *Jedermann* messo in scena da Reinhardt, lo spettacolo *en plein air* in forma di teatro urbano, ancora all'inizio degli anni Venti, sembra non possa considerarsi come genere in grado di vivere di vita autonoma.
Per potersi ritenere tale è necessario che esso si colleghi a movimenti d'ispirazione religiosa, a strategie di intere classi sociali o a politiche di regime proiettate su ampie aree nazionali. Soltanto in questi casi, infatti, l'architettura e lo spazio urbano diventano simboli ed elementi attivi dell'azione scenica. In questo senso, nulla di nuovo vi è rispetto alle testimonianze della storia. Basti pensare alla politica del teatro urbano attuata dalla monarchia ispanica nelle città vicereali e di rappresentanza dal XVI al XVIII secolo, per le quali lo stesso Filippo II si impegnò in progetti di regolarizzazione degli spazi, a cominciare dall'idea della *plaza mayor regular*, o alle forme di teatro in piazza organizzate dal movimento protestante e dalla borghesia tedesca e di altri Paesi del centro e nord Europa, o ancora, in senso opposto, alla vasta azione controriformista messa in atto dai gesuiti attraverso teatralizzazioni nelle piazze e nelle strade, solo per fare qualche esempio relativo all'età moderna.
Esiste tuttavia proprio in Russia un collegamento fra teatro urbano di massa e arte. Non a caso negli anni immediatamente successivi alla massima esplosione degli spettacoli legati alle commemorazioni della rivoluzione d'ottobre si realizza una originale sintesi fra teatro urbano e sperimentazione artistica. Motori di questa nuova pratica scenica fra arte e rivoluzione sono il movimento costruttivista e la sterzata creativa di Mejerchol'd. Come dire: un'ideale congiunzione fra teatro di massa e di regia con la collaborazione di una avanguardia figurativa ispirata dalla cultura materiale urbana legata all'avanzata dell'industrializzazione di Stato. Nel 1922 Gan afferma: «Il costruttivismo è nato dall'incontro tra pittori di sinistra ed ideologici dell'azione di massa»[9]. Si delinea così, come scrive Vieri Quilici «Il carattere della figuratività costruttivista che, per definizione, è legato all'azione di massa» [10].
Al di fuori dalle dinamiche che avevano caratterizzato le sperimentazioni artistiche *tout court* di Appia e di Craig, come dal meraviglioso scenico e dalle animazioni urbane di Reinhardt, per la prima volta nel grande scenario della piazza della rivoluzione sovietica nasceva una nuova forma d'arte. Tuttavia in questi propositi covava il germe di un dissidio insanabile tra le ragioni della sperimentazione artistica e quelle della comunicazione di massa intesa come propaganda e

mobilitazione ideologica. Il dissidio finirà con lo sconvolgere la funzione del LEV, il "Fronte di Sinistra delle Arti" e le sue intellettualità più libere e critiche.
Già nei corsi tenuti nel biennio 1918-19 riflessioni sullo spazio urbano erano state particolarmente presenti in Mejerchol'd: «Coinvolgete la città, le strade, le piazze [...] recitate sulla riva del mare, vicino a un lago» [11], raccontava ai suoi allievi, e aveva in mente Pietrogrado come luogo teatrale per eccellenza. Al tempo stesso, nel 1917 Mejerchol'd aveva avvicinato Tatlin, nella consapevolezza che nel suo percorso rifondativo della scena sarebbe stato opportuno incontrare l'arte figurativa contemporanea; e saranno proprio artisti costruttivisti i suoi più stretti collaboratori protagonisti della rivoluzione della messinscena. Su scala urbana il connubio fra teatro di massa e avanguardia artistica si era avviato proprio in quella stagione del 1919-20. Per la realizzazione de *La presa del Palazzo d'inverno,* ricorda Efros:

«composizioni a colori di arredi futuristi avevano dato la scalata alle antiche facciate e diviso in due la colonna d'Alessandro [mentre] durante la festa di maggio, la piazza del Bol'soj di Mosca fu sommersa e travolta da pannelli giganteschi e stendardi policromi, i prati e le pietre dipinte di viola, le colonne dei dimostranti che sbucavano nella piazza sotto infinite bandiere in rosso e oro, tra due ranghi di arabeschi e di volute con cui Lentulov e i suoi allievi avevano coperto le palizzate e le botteghe dell'Ochotnyj Riad»[12].

Per i festeggiamenti dell'ottobre 1920 Mejerchol'd realizza uno spettacolo-meeting, Albe di Verhaeren, prendendo come riferimento la piazza della città contemporanea, luogo deputato di meeting e di manifestazioni. La sala viene così trasformata in uno spazio per le masse, con il lancio di volantini dalle balconate, orchestre militari, marce funebri, assemblee popolari, mentre eccitatori della folla collocati fra la sala e la scena creano grandi emozioni collettive fra inni e canti. Subito dopo si cimenta nel progetto di uno spettacolo di massa alla maniera di quelli della piazza di Pietrogrado, dal titolo *La lotta e la Vittoria*, con la partecipazione dell'esercito e con azioni di vaste proporzioni che vanno dall'attacco al fortino del Capitale mondiale alla costruzione della Città del Futuro.
Stadi e piazze diventano per Mejerchol'd il centro della nuova cultura che è animata dalla rappresentazione della macchina e dalla dimensione della costruzione reale dell'oggetto come prodotto e testimonianza viva della vita quotidiana, frutto del lavoro e della volontà di innalzare il livello del vivere civile; tutti argomenti, questi, volti a stimolare e ad esaltare l'impegno delle masse in un nuovo Stato che nasce dalla Rivoluzione. Affiorano così i temi dell'urbanesimo. La città, la metropoli, diventano realtà in cui intervenire, su cui verificare l'efficacia dell'atteggiamento costruttivo. È così che Tatlin pensa sin dal 1919 alla realizzazione della famosa Torre a spirale, monumento celebrativo della III Internazionale, e la pensa come oggetto utilitario, oltre che potenzialmente simbolico e rappresentativo; "memorabile", destinato a resistere al tempo, ma anche basato sulla utilità sociale, essendo esso pensato per accogliere le sedi degli organi legislativi, esecutivi e informativi dello Stato.
Il monumento di Tatlin, collocato come totem ed emblema rivoluzionario al centro della realtà urbana, è la risultante inequivocabile fra costruttivismo e azione di massa, intesa come arte allo stato puro, movimento delle folle rivoluzionarie che creano e ricreano la scena della vita. L'impossibilità per Tatlin, tuttavia, di realizzare il progetto fu il segnale forte della difficoltà a tradurre nella concretezza della vita reale urbana l'istanza costruttivista ma anche della possibilità che l'asse si spostasse sul piano di una nuova civiltà teatrale, il cui sommo ministro non poté che essere Mejerchol'd. A lui spettò infatti il compito di esprimere il bisogno di raggiungere la sintesi fra costruttività reale e rappresentazione mimata della costruzione. «La biomeccanica e, di conseguenza, il teatro, lo spazio teatrale che Mejerchol'd aveva progettato per essa costituì – come scrive Vieri Quilici – la più espressiva e quasi rituale forma di intensionalizzazione e di sublimazione estetica del mondo meccanico e della cosiddetta civiltà degli oggetti» [13]. E fu nel 1921, in occasione della visita all'esposizione dei costruttivisti, che nacque in Mejerchol'd l'idea di ricorrere ai loro dispositivi per il teatro. Fu così che Vesnin, Rodcenko, Popova, Stepanova, Ekester, e gli Stendberg, fra gli altri, di-

ventarono “creatori materiali della scena”, ossia della “costruzione teatrale” e dell’“architettura scenica”, dopo che alcuni di loro si erano misurati con la scala urbana realizzando addobbi, apparati e giganteschi pannelli e manifesti insieme a vari elementi effimeri in particolare nella Piazza Rossa, durante le feste della rivoluzione.
La tensione del teatro urbano sembra appassionare anche attraverso questa pratica della ritualizzazione della città sia i costruttivisti che Mejerchol’d. Affiorano in questo modo nel teatro i temi dell’urbanesimo. La metropoli diventa realtà su cui verificare l’efficacia dell’impegno costruttivo. Per la messinscena de *Le cocu magnifique* (1922) compare la prima costruzione teatrale: una struttura collocata in uno spazio vuoto con la quale viene mimata una macchina primordiale composta di gabbie, ruote, eliche, dischi girevoli. Mejerchol’d tuttavia non vuole proporre l’illusione della realtà, ma la realtà; una realtà estraniata rappresentata dagli elementi primari che consentono la ricostruzione del ritmo della vita. Il gioco dell’attore è stilizzato, artificiale, in quanto arte creativa e non riproduzione della natura; eppure si intreccia con quello del pubblico, con quello delle masse che manifestano per le strade e nelle piazze. Tra la sala e la realtà esterna viene mantenuta una corrispondenza diretta, uno scambio e un contatto continui. Per questa ragione Mejerchol’d arriva a tracciare movimenti di automobili che possano entrare nel teatro provenienti dalla strada, girare intorno al palcoscenico e uscire di nuovo in strada: è la lotta allo stanco realismo attraverso l’irruzione della realtà.
Per la messinscena de *La terra in subbuglio*, in occasione del V anniversario dell’Armata Rossa, l’intervento scenotecnico è della Popova, la quale trasforma la scena in un campo di manovra. Una sorta di viale realizzato lungo il centro della sala consente il passaggio di soldati, motociclette, biciclette e persino di un camion, mentre sulla scena si vedono una cucina da campo, una mietitrice, oltre a macchine da scrivere e telefoni. Come dire: una esaltazione della meccanizzazione dell’agricoltura, del progresso dei trasporti e del proficuo rapporto città/campagna. La propaganda diretta degli strumenti della modernità, visti nei cortei e nelle manifestazioni di massa, è una conferma ulteriore di come l’idea del plein air accompagni costantemente il lavoro di Mejerchol’d. Popova, che in un primo tempo aveva pensato ad una vera e propria gru metallica per unificare lo spazio nella sua estensione in verticale e sostenere una piattaforma per mezzo della quale spostare gli attori, a causa del peso eccessivo dell’attrezzo deve rinunciare al progetto iniziale. L’alternativa è costituita da una struttura in legno di dimensioni più ridotte e da un’alta torre mobile su ruote, anch’essa in legno, utilizzata per lo spostamento degli attori, spinta da soldati dell’Armata Rossa in un turbinìo di bandiere per riproporre l’atmosfera delle manifestazioni in strada.
A questo punto Mejerchol’d non può fare altro che riportare all’aperto l’idea scenica. Ciò avverrà l’anno dopo, nel 1924, in occasione del V congresso del Komintem, quando lo spettacolo si trasforma in un vero e proprio evento urbano in forma di gioco militarizzato davanti a 25 mila spettatori. Rappresentato a Mosca, *La terra in subbuglio* con i suoi 1.500 personaggi tra sfilate di cavalleria, fanteria, materiale militare e battaglie finali tra soldati rossi e truppe bianche, esecuzioni dell’Internazionale, e ancora, esibizioni ginniche e discorsi commemorativi, oltre a confermare la dinamica dello scambio città/teatro/città, evidenzia il metodo del montaggio come tecnica espressa già nella prassi del teatro urbano della rivoluzione prima di maturare nell’opera di Mejerchol’d. Era stata infatti l’assenza di una narrazione “letteraria” a favore di una rappresentazione fatta, come si è visto, di serrate successioni di azioni e quadri visivi, con cambi repentini di campo, illuminazioni e deflagrazioni improvvise, rapide alternanze di “inquadratura” già riscontrate nei tre grandiosi spettacoli del 1919-20, a segnare l’inizio di una tecnica che ben presto sarebbe stata codificata come “montaggio”. Una dimostrazione in più, questa, della virtualità dello spettacolo urbano aperto alle nuove tecnologie e foriero di nuovi importanti contributi che avrebbero portato al cinema.
Riconoscere i rapporti di causa-effetto che portano dalla scena urbana alle teorie e alle pratiche registiche di Mejerchol’d e Èjzenstejn è importante. Come è noto, Mejerchol’d orienta la sua attenzione sull’attore, facendo interpretare ad esso il mito della macchina, segno della presenza di quell’ideale tecnicistico che attraversava tutto il movimento costruttivista sovietico, in cui si sarebbe diffuso rapidamente lo stesso termine “montaggio”. Èjzenstejn, a sua volta, prima di approdare al

cinema, teorizza per il teatro una forma di agitazione/attrazione. Distaccandosi da Mejerchol'd egli non intende per "montaggio" una tecnica attraverso la quale organizzare i movimenti dell'uomo-macchina, bensì uno strumento col quale modellare lo spettatore intervenendo sulle sue emozioni e sulla sua sensibilità. Compito del teatro per Èjzenstejn è pertanto quello di organizzare la vita quotidiana delle masse; e per far questo sono necessarie le attrazioni. Attraverso le quali possono essere esercitate vere e proprie scosse utili a coinvolgere e condizionare lo spettatore orientandolo verso il messaggio ideologico che lo spettacolo stesso reca. E tutto questo, secondo un calcolo predefinito che deve essere destinato al sicuro raggiungimento dello scopo prefissato.
Se rivediamo il percorso messo in atto negli spettacoli urbani della rivoluzione con i suoi ripetuti shock scenici, con la presenza di incaricati al controllo della reazione delle masse degli spettatori e del livello di coinvolgimento emotivo, ci rendiamo conto che la matrice della tecnica di montaggio di Èjzenstejn, e prima ancora di Mejerchol'd, è nell'orchestrazione di questi scenari en plein air a spazio totale. Basti pensare, a proposito de II mistero del lavoro liberato, al risuonare improvviso di un colpo fortissimo che scuoteva l'intera piazza per dare il segno della rivolta o alla contrapposizione fra la scena del baccanale dei potenti e il lavoro degli schiavi o all'organizzazione della folla degli spettatori per unirla alla massa in azione nel segno dell'entusiasmo collettivo, per avere l'idea del calcolo che caratterizzò il montaggio di questo spettacolo. Come dire: una consapevolezza del rapporto di causa/effetto, che è ben presente anche nella biomeccanica di Mejerchol'd seppure con finalità più aderenti alle ragioni formali dell'avanguardia (Craig, Futurismo, Costruttivismo, Cubismo, ecc.) che rinviene il valore ideologico nella propria forma autonoma.
Allo stesso modo, il passaggio di Èjzenstejn dal teatro al cinema come conseguenza inevitabile per chi perseguiva l'esigenza di modellare le masse esercitando la necessaria pressione sulla psiche, conferma ulteriormente la dipendenza del regista sovietico dall'exemplum del teatro urbano della Rivoluzione. Non per nulla Èjzenstejn nel suo montaggio delle attrazioni cinematografiche darà ampio spazio ad eventi registrati dal vivo, rinunciando alla recitazione, per quanto esasperata e circense e per questo attrattiva dell'attore. Èjzenstejn seppe, in sostanza, destreggiarsi su di uno spartiacque che invece si aprì fatalmente come un baratro agli altri avanguardisti (Majakowskij, Mejerchol'd, ecc.)[14].
Nel 1924-5, infatti, gli spettacoli russi ad estensione urbana diventarono sempre più nettamente strumenti di propaganda politica, traendo spunto da situazioni del momento, specialmente dalla politica estera, dalle condizioni sociali delle masse, dal progresso della lotta per la rivoluzione universale ecc. La forma rimase in ogni caso sommaria e ingenua, animata da cortei simbolici e grotteschi. Poi, a poco a poco, ai riferimenti politici e militari seguirono quelli riguardanti i grandi problemi economici. I soldati furono sostituiti dagli operai, mentre i grandi trust industriali di Stato si impossessarono di questa forma di propaganda drammatica per lanciare i loro prodotti. Si videro così automobili, autocarri, tram percorrere tutte le città animando cortei simbolici, mentre intere orchestre levavano inni e compagnie di attori e di acrobati intrattenevano il pubblico dei vari quartieri. Lo spettacolo durava tre giorni e ogni sera il popolo era convocato nei rispettivi circoli politici dove riceveva la spiegazione e sentiva esporre l'interpretazione ufficiale di quanto aveva visto nella giornata. Nel volgere di pochi anni, dunque, si passò dallo spettacolo della Rivoluzione di massa a forme di fiera campionaria ambulante che però non dismettevano la dominante pressione ideologica. Quanto ad Èjzenstejn, dopo avere sperimentato in teatro il costruttivismo con l'ambientazione industriale e i macchinari-protesi dell'umano con Maschere antigas, realizzato nella Centrale del Gas di Mosca, utilizzò nel modo più epico nel cinema il movimento delle "masse urbane" procedendo a segmentazioni geometriche e simboliche e a dinamiche ritmiche che sicuramente tenevano conto della grande lezione di Mejerchol'd in misura preponderante rispetto alle motivazioni ideologiche e/o tardo-giacobine delle "feste della rivoluzione". Da qui i sospetti generati dai suoi capolavori filmici; sospetti di "formalismo" soprattutto, e le difficoltà produttive e umane incontrate nella sua pur prestigiosa esistenza.

Note

[1] F. Cruciani, *Teatro del Novecento,* Sansoni Firenze 1985: 106. In realtà lo stesso Kerzencev nel suo saggio sottolinea l'opportunità di utilizzare le esperienze maturate nell'Europa occidentale. In questo senso cita due brani tratti da II teatro del popolo di Rolland ispirati dal suo studio delle feste popolari svizzere: «Il poeta deve scegliere un soggetto storico ben noto e quindi ci si può accontentare di edizioni sintetiche; 2. tutto deve essere grandioso. Saranno rappresentati grandi quadri con solenni addobbi, marce, offerte di sacrifici, battaglie, danze, pantomime, in rapidi avvicendarsi qualora abbiano importanza secondaria; 3. le parti poetiche, destinate a un canto ritmico, debbono essere semplici e piene di sentimento. Ne risulta quell'energia, rapidità e varietà che una simile rappresentazione richiede. Un musicista deve trascrivere esclusivamente in semibrevi il poema che è alla base della rappresentazione, e poi debbono essere impostate l'armonia e le melodie; non ci debbono essere nell'orchestra dettagli raffinati. In queste azioni tutto deve avere dimensioni grandiose; i quadri sono visti da grande distanza e perciò occorre che il pennello sia come una scopa». Per quanto Rolland si riferisse alla tragedia musicale, Kerzencev coglie la possibilità di adattare proficuamente il pensiero dell'artista francese alle rappresentazioni drammatiche all'aperto: «Non è vero che questi giganteschi teatri all'aperto (per 20 mila spettatori) siano adatti solo a rappresentazioni musicali. Se l'acustica è normale la recitazione arriva lontano quanto il canto e ancora più lontano dell'orchestra. È evidente che non possono qui essere applicate le regole consuete della recitazione e della declamazione. L'attore deve stare sul davanti della scena e proferire ogni parola il più chiaramente possibile; quindi per un teatro del genere l'azione deve essere semplificata al massimo, i dialoghi debbono essere ben separati, di poche parole, di pochi gesti, di maggiore espressività: insomma passione concentrata, azione, stile rapido. Si può usare molto la musica, ma solo in secondo piano. Un teatro del genere richiede necessariamente effetti potenti del genere dell'affresco. Si userà la massa cosi come nel vecchio teatro l'individuo singolo. Vanno introdotti dialoghi tra gruppi e usati cori doppi, tripli. Al posto degli intrighi individuali si sostituiranno gradualmente i conflitti di masse. Dovunque solo movimenti di massa. Forti contrasti drammatici. Grandiosi effetti di luci e ombre. Le grandi dimensioni di un tale teatro consentono di recitare contemporaneamente, ma separati tra loro, episodi diversi, si potrebbe quasi dire momenti diversi».

[2] II brano di Kerzencev è stato così tradotto e pubblicato da N. Gourfinkel, *Teatro russo contemporaneo*, Roma, Bulzoni, 1979: 176.

[3] Registi: Annenkov, Kugel', Maslovskaja. Pittori: Dobuzinskij, Annenkov, Scukaen.

[4] Registi: Radlov, Petrovskij, Slovov'ev, Petrov, Mardzanov.

[5] Registi: Eureinov, Kugel', Petrov. Pittore- scenografo: Annenkov.

[6] P. M. Kerzencev, cit.: 180-

[7] Sugli spettacoli di massa realizzati in queste ed altre città della Russia Sovietica rimando alle descrizioni di Kerzencev, ivi: 183-6.

[8] P. M. Kerzencev, ivi: 189.

[9] A. Gan, *Costruttivismo*, Tver, 1922; brano riportato da Vieri Quilici, *L'architettura del costruttivismo,* Bari, Laterza, 1969: 39.

[10] Ibidem

[11] Cfr. I corsi del 6 e 20 marzo 1918. Il brano è così riportato da B. Picon Vallin, *Mejerchol'd,* Perugia, MTTM Ed., 2006: 81.

[12] A. Efros, *Le théâtre et le peintre pendant la révolution*, Paris, 1925 (catalogo della mostra delle arti figurative).

[13] Vieri Quilici, cit.: 81.

[14] Cfr. in proposito, fra gli altri, A. M. Ripellino, *Majakowskij e il teatro russo d'avanguardia*, Torino, Einaudi 2002

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 e* Il *Teatro dei gesuiti* sono i titoli delle sue ultime pubblicazioni.

La pesca del tonno e la cultura d'impresa nelle tonnare di Capo Granitola e di Sciacca

di *Rosario Lentini*

La recente pubblicazione del libro di Gianluca Serra – *Le tonnare di Capo Granitola e Sciacca. Il ritorno della memoria* (Melqart Communication, Sciacca 2021) – suscita una considerazione di ordine generale immediata riguardo alla crescita di attenzione e di studi specifici sulle tonnare siciliane, da almeno tre decenni a questa parte, che denota un consolidamento della recente storiografia mirante a demolire lo stereotipo di una Sicilia che per secoli avrebbe fondato la sua economia quasi esclusivamente sul grano; dominata dal latifondo, arretrata e refrattaria al progresso, prigioniera di un feudalesimo a tempo indeterminato.
Nuove generazioni di studiosi hanno prodotto saggi e monografie originali, frutto di ricerche lunghe e laboriose che dimostrano quanto la realtà economica dell'Isola sia stata più dinamica e pienamente inserita nel mercato globale ante-litteram di come, invece, viene spesso rappresentata. La produzione dello zucchero siciliano, della seta e delle tonnare per secoli hanno sfamato decine di migliaia di famiglie, senza che ciò voglia dire negare la prevalenza della coltura cerealicola.
Anche questo libro si colloca sulla scia della riscoperta e di un'attenta lettura del complesso e millenario mondo delle tonnare e il fatto che i casi studiati dall'autore riguardino due tonnare di "ritorno" è ancor più apprezzabile. Lo sottolinea Ninni Ravazza nella sua accurata prefazione, che la minore considerazione di cui queste hanno beneficiato rispetto alle tonnare cosiddette di "corsa", dipendeva dal fatto che le carni dei tonni mattanzati, in quanto post-genetici, risultavano meno grasse, più asciutte e, conseguentemente, meno pregiate. Tuttavia, questa differenza di condizione biologica (pre e post fase riproduttiva) ha tenuto immeritatamente in secondo piano le tonnare di "ritorno", anche quando conseguivano importanti risultati produttivi come quello del 1963, con 2.850 tonni *uccisi* nell'intera stagione, sotto la direzione del rais trapanese Luigi Grammatico, detto "Giotto", così soprannominato «per la maestria con la quale "cruciava" tonnare sulla carta e sul mare». *Cruciari* la tonnara significava compiere tutte le operazioni necessarie a disporre sulla superficie del mare il cavo del *summu* rispetto al quale si collocavano trasversalmente altri cavi ancorati al fondale per reggere l'intera struttura. Si aggiunga a ciò che su queste due tonnare in particolare non vi erano studi degni di questo nome o, comunque, paragonabili al certosino lavoro di indagine e raccolta dati compiuto dal nostro autore.

Se c'è un rischio che non si corre leggendo il libro di Gianluca Serra, è quello di ritrovarsi a commemorare il bel tempo andato e a considerare le tonnare di cui si è occupato, al pari di microcosmi economico-produttivi a sé stanti, decontestualizzati, quasi fossero vetrini da analizzare al microscopio. Vero è che la spinta propulsiva a scrivere queste pagine trae origine dal personale vissuto di un adolescente, dalle vicende familiari, dal carisma del nonno *rais* Giuseppe Barraco, dalla forza dei ricordi e dei racconti dei tanti protagonisti da lui stesso intervistati, dal filo conduttore che ha legato Capo Granitola a Sciacca nelle figure del medesimo proprietario – Attilio Amodeo – e dell'amministratore Salvatore Barrabini, operante prima a Sciacca e poi a Capo Granitola dal 1955 al 1972. Ma il valore del libro sta nella meticolosa ricomposizione dei frammenti, nella capacità di spiegare e narrare la rete di connessioni socio-economiche e di relazioni umane innestate nei rispettivi territori; di coniugare la storia antica col presente; di colmare molte lacune e, soprattutto, di problematizzare alcune questioni che erano e rimangono attuali, perché attengono al rapporto tra l'uomo e il suo ambiente.
Serra non è uno storico di mestiere ma il suo approccio metodologico e il rigore scientifico nell'esplorazione delle fonti documentarie e nell'analisi delle stesse, è ammirevole. Peraltro, il ricco corredo fotografico proveniente, in entrambi i casi, da fonte privata, si integra con l'altrettanto ricca cartografia storica e con la documentazione delle fonti pubbliche e rende il volume davvero pregevole. Grazie anche alla "potenza" evocativa e illustrativa delle foto d'epoca, oltre che alla linearità e ricchezza di dettagli offerti dal testo, si comprende meglio il passaggio dall'universo della pesca organizzata e diretta secondo regole, usi e tradizioni che affondano le radici nel lontano passato, al mondo della lavorazione industriale novecentesca, con l'emersione di figure imprenditoriali al cospetto delle quali i famosi capitani coraggiosi della ex Alitalia appaiono delle macchiette.
È in questo discrimine tra ricostruzione della storia della pesca del tonno, da una parte, e individuazione dei primi innesti di cultura di impresa nelle fasi della lavorazione, conservazione e commercializzazione del prodotto, dall'altra, che si genera la prima grande frattura tra vecchio e nuovo mondo. Non tutti i complessi architettonici di tonnara, e cioè i *marfaraggi*, che sono sopravvissuti allo scempio e all'abbandono, possono definirsi siti di archeologia industriale. Lo sono diventati nel momento in cui l'esercente si è proiettato fuori dal suo contesto e ha colto i segni del cambiamento dei tempi e ha cominciato ad investire per modernizzare l'intero ciclo produttivo e, in special modo, quello della lavorazione del pescato.
Il passaggio dal barile alla latta che cos'è, se non l'irrompere del capitalismo industriale nel mondo della tonnara? A Favignana sarà l'imprenditore genovese Giulio Drago a compierlo nei primi anni sessanta dell'800 e lo seguirà Ignazio Florio venti anni dopo, decidendo di iniziare a costruire il grandioso stabilimento che ancora oggi ammiriamo. In altri casi, il *marfaraggio* pre-industriale abbandonato ha assunto piena connotazione industriale grazie ad un riuso delle strutture, per avviare attività di natura diversa. Mi riferisco alle due ex tonnare marsalesi del Cannizzo e del Boeo che i mercanti imprenditori inglesi John Woodhouse jr. e Thomas Corlett rilevarono a fine Settecento e nei primi dell'Ottocento, per impiantare i rispettivi stabilimenti enologici.
In tutti gli altri casi i *marfaraggi* erano e rimangono luoghi della cultura materiale siciliana pre-industriale, sorti e sviluppati dalla forza del capitale del ricco mercante che scommette al tavolo da gioco della pesca del tonno, sapendo che può perdere molto, ma che può anche stravincere. Siamo, cioè, pienamente all'interno della logica e del mondo del capitalismo mercantile non di quello industriale; anziché finanziare con prestiti a cambio marittimo col 20-30% di interessi i capitani dei velieri che da Palermo affrontavano l'oceano per arrivare a Boston, il ricco mercante sette-ottocentesco poteva decidere, in alternativa, di finanziare le stagioni di pesca da solo o in società con altri negozianti-banchieri.
Gianluca Serra, raccoglitore di testimonianze a lui rese dai protagonisti «di un'epoca a suo modo straordinaria», si autodefinisce «piccolo omero» con la "o" minuscola, ma non si limita a inventariare fatti e fin dalle prime battute sottolinea correttamente uno dei nodi del problema: «Così come è improponibile un recupero delle tonnare dismesse in chiave puramente folcloristico-museale, allo stesso modo, è inaccettabile un loro recupero che abdichi alla semantica originaria dei luoghi». Il

nostro autore propone quindi un compromesso sostenibile tra identità dei luoghi e progresso; ma per arrivare a questo equilibrio bisogna procedere inevitabilmente dalla ricomposizione dei frammenti, perché di questo si tratta.
Negli ultimi 70 anni, la fascia costiera dell'intera Isola non è stata depredata da novelli pirati barbareschi o turchi, come quelli che nel Cinquecento indussero i sovrani spagnoli e i viceré a far costruire torri e fortificazioni; bensì è stata deturpata e imbruttita da chi ci vive (singoli cittadini o società immobiliari) con una disinvoltura e irresponsabilità propria dei comportamenti del branco. Ciò è potuto accadere perché si è completamente sfibrato il tessuto connettivo che legava donne e uomini al loro lavoro, alla cultura materiale ereditata, ai luoghi e al territorio abitato con consapevolezza. La seconda grande emigrazione post bellica, per esempio, che ha visto svuotare tanti paesi, è stata una delle cause di questo sfaldamento sociale, cui ha fatto seguito il mito dell'industrializzazione della Sicilia e il sostanziale abbandono alla deriva dell'agricoltura e del mondo contadino. Alla riforma agraria targata anni Cinquanta si pervenne più sulla spinta delle forti tensioni sociali che per un effettivo disegno di rilancio dell'agricoltura. E così mentre il grande economista Pasquale Saraceno indicava come prioritario intervenire sulle infrastrutture e sui servizi di cui l'Isola e il Meridione in generale erano gravemente deficitari, prevaleva la spinta industrialista, la creazione dei poli e il consolidarsi delle lobby politico-clientelar-mafiose.
Questo, dunque, il difficile compito che si impone a chi voglia studiare il mondo delle tonnare antiche o recenti: la ricostruzione degli scenari che si sono susseguiti e sovrapposti nei contesti di rifermento, considerando anche fattori e variabili apparentemente ininfluenti e che invece l'analisi storico-economica e storico-sociale – o altre discipline – possono mostrarci come determinanti. Alla domanda del perché una tonnara sia stata abbandonata e non sia stata più "calata", le risposte non sono mai univoche e possono dipendere da cause generate anche a grande distanza da un sito di pesca. Per esempio, la crescita esponenziale delle importazioni di aringhe e baccalà dal nord-Europa nei mercati mediterranei e in Sicilia, a partire dalla seconda metà del Settecento, provocò una drastica caduta delle esportazioni di tonno siciliano e, conseguentemente, una riduzione sensibile del prezzo per barile, una diminuzione altrettanto drastica dei ricavi e dei profitti, fino al punto da indurre singoli esercenti di impianti a non calare tonnara per diversi anni. In altri casi, può essere stato provocato da ragioni riconducibili alla biologia del tonno, all'andamento delle correnti marine, alla salinità e temperatura delle acque, ai provvedimenti governativi istitutivi dei cordoni sanitari, al sopraggiungere della notizia di una epidemia di peste in uno dei porti del Mediterraneo; e potremmo proseguire ancora a lungo con la casistica.
Serra, nella descrizione delle due tonnare, muove dalle caratteristiche e peculiarità dei luoghi di pesca, alle incertezze e contraddizioni della cartografia storica sui toponimi, dalla natura dei fondali marini alle vicende più propriamente storiche riguardanti le concessioni accordate nel tempo dall'autorità regia e alle ipotesi sui siti di pesca da Capo Feto a Capo Granitola e poi Selinunte fino a Capo S. Marco, alle porte di Sciacca. Passa poi in rassegna i protagonisti delle tonnare (*raisi*, amministratori, ciurma); descrive in modo planare il complesso delle reti da calare, le fasi delle operazioni del *calatu*, i tempi e i modi, le imbarcazioni usate, la mattanza, il *salpatu*, fino alla conclusione della stagione.
Ha perfettamente ragione nel considerare la tonnara di Capo Granitola un *unicum* sotto tutti i punti di vista. Qui si è partiti da zero, non c'era *marfaraggio* da restaurare e rivitalizzare e non c'era neppure certezza su quale potesse essere l'area marina più idonea per calare l'impianto di pesca: «La concreta realizzazione del progetto, che avvenne nell'arco di un ventennio (portata a termine da rais "Giotto"), fece di Capo Granitola una delle più complesse e costose tonnare del Mediterraneo in termini di dotazioni e lavoro necessari per armarla, calarla, salparla e manutenerla». Basti pensare solo alla lunghezza della cosiddetta *costa*, cioè alla rete di sbarramento di circa 6 Km e mezzo, da nord verso sud, calata fino ai fondali per deviare il percorso dei tonni e dirigerli verso la *vucca foraticu* della sequenza di camere dell'*isula*. Certo le indicazioni tecniche sul posizionamento del *calatu* competevano ai *raisi*, prima Vito Barraco (poi Giuseppe Barraco, Luigi Grammatico, Pio Renda). A Vito Barraco «si deve la progressiva scoperta – forse si dovrebbe dire l'*inventio* – del "locu ra tunnara" o "nautu", il sito di calo del vero e proprio apparato pescante (*isula*)». Ma se alle sue

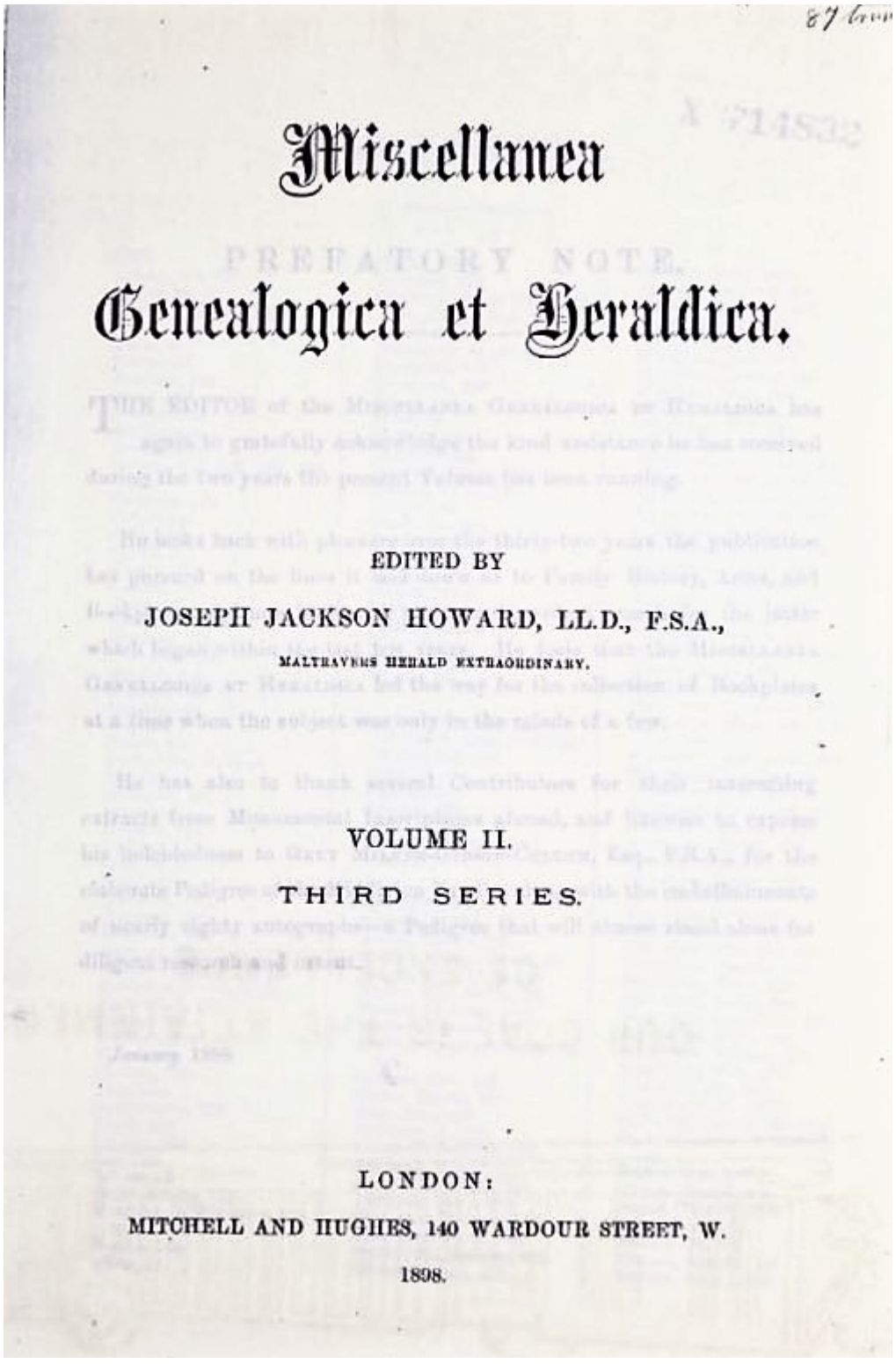
spalle non ci fosse stato un imprenditore degno di questo ruolo, disposto a rischiare capitali, con una sua visione industriale, Capo Granitola non sarebbe esistita.
L'assetto proprietario unico delle due tonnare è indicativa della volontà del trapanese Attilio Amodeo di sfruttare al massimo il potenziale di pesca, acquisendo i diritti e la necessaria concessione per una vasta area di mare che si estendeva sostanzialmente da Capo Feto (Mazara) a Sciacca e sostenendo allo stesso tempo i costi per innovare: la sostituzione dei galleggianti in sughero con boe prima in lamiera e poi in plastica; nonché delle reti vegetali con quelle in fibra sintetica; l'elettrificazione dei locali e l'acquisto di impianti di refrigerazione. Questi sforzi non indifferenti, purtroppo, non furono sufficienti. L'impresa era totalmente autofinanziata e Amodeo, dalla metà degli anni Cinquanta, cominciò a vendere il pescato ancora fresco ai rigattieri, piuttosto che lavorarlo e inscatolarlo; e con le caparre dei commercianti che prenotavano il prodotto della tonnara riuscì a tenere in equilibrio i conti, evitando il più possibile di esporsi con le banche.
La parabola economico-produttiva di questo sito viene ridisegnata nel libro in tutti i suoi passaggi e, dopo 22 anni di proprietà e gestione esclusiva, l'imprenditore Amodeo, dal 1967, gravato da alcuni mutui che aveva contratto per investire sugli impianti, fu costretto a rivolgersi alla Regione e ad assistere al declino della sua creatura che nel 1973 sarebbe diventata interamente pubblica. Dopo non poche peripezie e tentativi di riconversione del sito per finalità turistico-alberghiere, la Regione nel 2005 assegnò in comodato d'uso circa 1/4 dell'intera struttura al CNR e dal 2009 l'intero complesso per venti anni: «Si deve soprattutto alla lungimiranza e alla determinazione del compianto dott. Salvo Mazzola, già direttore, se oggi l'ex tonnara di Capo Granitola ha una nuova vita legata al mare, al suo studio e alla sua protezione».
La seconda parte del libro è dedicata alla tonnara di Sciacca che vantava una storia molto più antica di quella di Capo Granitola, risalendo le sue origini, secondo le fonti, a fine Quattrocento. Pervenne anch'essa in possesso di Amodeo nell'immediato secondo dopoguerra, acquistata dai saccensi Di Paola padre (Simone) e figli (Paolo e Giuseppe) che ne erano diventati proprietari negli anni Venti, avendola rilevata a loro volta dalla società dei genovesi "Massardo-Diana & C.".
Amodeo la mantenne in attività fino al 1954, facendo poi trasferire il suo amministratore di fiducia, Barrabini, a Capo Granitola. Sulla decisione della chiusura della tonnara di Sciacca ebbe peso decisivo sia l'esigenza di rafforzare il potenziale produttivo di Capo Granitola, sia la necessità di ridurre i costi generali e di recuperare liquidità finanziaria, come segnala la decisione di sospendere l'attività di inscatolamento del pescato e di privilegiare la vendita del tonno in fresco.
Al di là del ricco *corpus* fotografico inedito ritrovato dagli eredi dell'ex amministratore Barrabini, il libro è impreziosito da una Appendice-antologica che comprende diverse pietre miliari di natura documentaria, prima fra tutte il diario e le fotografie dell'etnomusicologo Alan Lomax, rinvenuti da Serra negli archivi americani: «La presenza di Lomax a Sciacca si inquadrava in una ampia campagna di ricerca *on the field* patrocinata dalla British Broadcasting Company (BBC) e dal Centro Nazionale di Studi sulla Musica Popolare (CNSMP) di Roma». Lo studioso americano dotato di registratore sonoro, macchina fotografica e quaderno di appunti, era giunto in visita alla tonnara di Sciacca due volte nel mese di luglio 1954. Il materiale pervenuto risulta di grande interesse e, opportunamente, Serra lo ha proposto all'attenzione e all'esame dell'etnomusicologo Sergio Bonanzinga, affinché ne analizzasse i contenuti e potesse scrivere un saggio da inserire in Appendice. All'interno della stessa si raccolgono anche una selezione di fotogrammi e di testi del docufilm realizzato da Vittorio De Seta nel 1955, dal titolo «Contadini del Mare»; alcuni brani tratti dagli scritti di Raimondo Sarà, che a Granitola condusse i suoi esperimenti sulla biologia dei tonni; testi e immagini da due cinegiornali "Settimana Incom" del 1949; un breve ma intenso reportage del giornalista mazarese Nino Giaramidaro, a corredo del servizio fotografico da lui stesso realizzato, a distanza di 32 anni dalle due visite compiute rispettivamente nel 1964 e nel 1996, per registrare con amarezza la fine della tonnara; due contributi, infine, rispettivamente di Fabrizio Di Paola, erede degli ex proprietari della tonnara saccense prima che venisse venduta ad Amodeo, e del figlio di questi, Salvatore, su Capo Granitola. Entrambi gli interventi si svolgono sul filo dei ricordi personali e testimoniano del forte legame di intere famiglie con quelle attività e con quei luoghi.

Il pregevole libro di Serra è, dunque, molto ricco e articolato e costituisce un notevole passo avanti nella generale ricostruzione della storia delle tonnare siciliane.

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

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); *Sicilie del vino nell'800* (Palermo University Press 2019).

Il prezioso aiuto di Mr. George Gery Milner-Gibson Cullum



Miscellanea
Genealogica et Heraldica.

EDITED BY
JOSEPH JACKSON HOWARD, LL.D., F.S.A.,
MALTRAVERS HERALD EXTRAORDINARY.

VOLUME II.
THIRD SERIES.

LONDON:
MITCHELL AND HUGHES, 140 WARDOUR STREET, W.
1898.

di *Laura Leto*

Quando ho intrapreso la mia ricerca sull'attuale Cimitero degli Inglesi all'Acquasanta – originario Lazzaretto di Palermo – la mancanza di fonti legate soprattutto agli individui ivi inumati mi ha scoraggiata non poco. Si aggiungeva lo stato di desolazione del sito che dell'originaria selva di

monumenti, così fitta da non poterci camminare in mezzo [1], ha conservato molto poco. Le risposte pian piano sono emerse, ma un prezioso aiuto è arrivato dallo storico Joseph Jackson Howard (1827-1902) e dalla sua *Miscellanea genealogica et heraldica* [2]. L'opera è una collana che si poneva il fine di raccogliere tutta una serie di testimonianze di studiosi di genealogia e appassionati, i quali stilavano alberi genealogici corredati da autografi ed emblemi araldici delle famiglie britanniche, trascrivevano alcuni registri parrocchiali, note riportate su bibbie familiari e – nei casi più fortunati – epigrafi dei cimiteri, con l'intento di censire le famiglie britanniche e salvare nomi e casate dall'inevitabile oblio. Le pubblicazioni delle serie, prima mensili e poi trimestrali, si autofinanziavano grazie ad una fitta rete di abbonati e sostenitori. Tutto ciò veniva ribadito nella prefazione di alcuni volumi curati da Howard:

«L'aiuto prestato da tanti gentili amici ha permesso all'Editore di portare a compimento un altro Volume di questa Miscellanea. Egli è nuovamente in grado di annunciare una maggiore diffusione dell'opera, incoraggiandola a perseverare nel faticoso, anzi, congeniale compito di predisporre e divulgare i contributi dei suoi numerosi Corrispondenti» (Howard 1906: III).

Mi piace pensare che in qualche maniera io stia contribuendo, a distanza di più di un secolo, al nobile intento, accostandomi a quella concezione di 'ricerca storica' portata avanti dai fondatori della scuola degli *Annales*, per i quali «la storia si fa con i documenti scritti, certamente. Quando esistono. Ma […] se non ce ne sono, con tutto ciò che l'ingegnosità dello storico gli consente di utilizzare per produrre il suo miele se gli mancano i fiori consueti» (Febvre 1949: 428).
Howard ha curato le pubblicazioni dal 1866 al 1906 e su ogni volume vengono esplicitati i numerosi titoli che egli ricopriva. La sua formazione fu di tipo giuridico, nel 1847 entrò al Lincoln's Inn, uno dei più prestigiosi istituti giuridici del mondo. In seguito diventò un *Maltravers Herald Extraordinary*, ufficiale d'armi d'Inghilterra. Nel 1854 venne eletto *Fellow* della *Society of Antiquaries* (F.S.A) con sede a Londra, la quale sin dal XVI secolo ebbe lo scopo di promuovere e incoraggiare lo studio delle antichità e della storia d'Inghilterra. I membri della Società si riunivano per esaminare oggetti, stilare rapporti sul degrado di edifici o siti di valore, discutere di araldica e di genealogia. Dai loro dibattiti scaturivano importanti pubblicazioni. Oltre alla *Miscellanea*, Howard fu uno dei fondatori della *Harleian Society,* casa editrice britannica che si dedicava soprattutto all'araldica dell'Inghilterra e del Galles. Inoltre ricoprì il ruolo di co-fondatore ed editore di *The Visitation of England and Wales* del 1893 e *The Visitation of Ireland* del 1897. Fu anche uno dei primi collezionisti di *ex libris* (Venn 1947: 461).
Eppure lo studioso col quale sono più in debito è George Gery Milner-Gibson Cullum, figlio del politico liberale Thomas Milner-Gibson e di Susannah Arethusa Cullum [3]. Egli nacque nel 1857 nella contea dell'Oxfordshire, a sud-est dell'Inghilterra. Nonostante sia conosciuto per la sua carriera di antiquario e collezionista, nel 1888 ricoprì la carica di sceriffo del Suffolk e dal 1913 al 1914 divenne sindaco di Bury St Edmunds, nella medesima contea inglese. Negli anni ha accumulato una grande biblioteca e una vasta collezione di autografi di membri della nobiltà europea, unitamente a papi e presidenti degli Stati Uniti d'America, coprendo un arco di tempo che andava dal XV secolo sino al XX. Nel 1909 donò diverse stampe al British Museum. Era un membro della *Walpole Society*, promotrice dello studio della storia dell'arte britannica attraverso la pubblicazione di prestigiosi studi, ai quali di certo contribuì il Nostro, come nel caso dell'identificazione e riorganizzazione di ritratti reali stranieri, analizzati nel 1890 [4].
Milner-Gibson Cullum morì nel 1921 scapolo e senza eredi, evidentemente dedicò l'intera esistenza ai suoi studi. In quell'anno si leggeva sul "Times": «MILNER-GIBSON-CULLUM – On the 21st Nov., at Hardwick House, Bury St. Edmunds, George Gery Milner-Gibson-Cullum, F.S.A., only surviving son of the late Right Honourable Thomas Milner-Gibson, aged 64. Funeral strictly private» [5]. I suoi beni vennero distribuiti nei vari musei del Regno e la sua biblioteca, inizialmente custodita presso la propria residenza di Hardwick Hall, oggi costituisce il fondo omonimo della Biblioteca comunale di Bury St Edmunds, originariamente in Raingate Street. Quest'ultimo consta di

quattromila volumi su viaggi, topografia, scienze sociali e politiche, storia naturale, filosofia e genealogia [6].
Come Howard, anche Milner-Gibson Cullum era membro della *Society of Antiquaries* (F.S.A) e i due collaborarono in diverse occasioni [7], ma una in particolare ha destato il mio interesse. Si tratta del contributo dell'aprile del 1893: *English and American inscriptions in the Old Protestant Cemetery, near Palermo*, pubblicato sul quinto volume di *Miscellanea*. Come rivela il titolo, il Collezionista ha trascritto interamente le epigrafi degli inumati di nazionalità inglese e americana presso il Cimitero acattolico all'Acquasanta. Per me è stata una vera e propria rivelazione! Grazie a questo felicissimo contributo ho potuto confrontare le trascrizioni da me faticosamente rilevate – alcune ormai illeggibili, dato lo stato dell'arte dei monumenti – ma soprattutto ho avuto modo di catalogare molti individui dei quali non rimane più testimonianza.
Escludendo i monumenti identificati, ho potuto stilare un elenco di circa trenta soggetti dei quali, sino a questo momento non se ne conosceva l'esistenza. Se ne riportano di seguito i nomi, accompagnati da ulteriori indicazioni sulla loro dipartita e talvolta sulla loro professione. Si sono volutamente esclusi i personaggi già noti a chi ha visitato o abbia mai letto del Cimitero:

- Jane Wallace, deceduta il 2 giugno del 1849 all'età di 2 anni e sei mesi.
- Joseph Clarkson, deceduto a Palermo il 12 gennaio del 1850 all'età di 34 anni.
- Louisa Sofio, deceduta il 25 dicembre del 1847 all'età di 31 anni.
- Richard Codman di New York, deceduto il 22 febbraio del 1843 all'età di 44 anni.
- William Brown di Boston, secondo ufficiale della *Bar*k [8] *Griffon,* deceduto il primo aprile del 1843 all'età di 36 anni.
- John Andrew, capitano dello *Schooner Venilia* di Penzance, deceduto a Palermo a causa di un "colpo apoplettico" il 18 luglio del 1843, all'età di 50 anni.
- Nelson Wamsley di Providence, capitale dello stato del Rhode Island, USA, deceduto l'11 marzo del 1843 all'età di 27 anni.
- Mrs Rosamond A. Moriarty, moglie di Thomas Seaver di New York, deceduta a Palermo l'11 luglio del 1837 all'età di 20 anni.
- Thomas Moore di New York, deceduto l'8 dicembre del 1840, all'età di 26 anni.
- John Craves di Folkstone, Kent, ultimo capitano dello Yacht Julia, deceduto il 13 dicembre del 1839 all'età di 25 anni.
- Margaret Johnstone Sofio, deceduta a causa del colera il 21 agosto del 1854, all'età di 31 anni.
- Hannah Elizabeth Betson, deceduta il 13 dicembre del 1863 a un anno e dieci mesi.
- Sophia, moglie di Mark Seager [9], deceduta il 6 febbraio del 1851, all'età di 46 anni, seppellita assieme alle figlie Sophia Graindorge, deceduta il primo ottobre del 1855 all'età di 21 anni ed Eliza, deceduta il 16 agosto del 1854 all'età di 10 anni.
- Anne, moglie del console britannico John Gates, deceduta a Palermo il 15 febbraio del 1853, all'età di 44 anni.
- Newby Cadely Georgi di Ulverston, in Inghilterra, nato nel 1822 e deceduto a Palermo l'8 giugno del 1853, all'età di 31 anni.
- Julia Hopkins, deceduta il 27 febbraio del 1853 all'età di 24 anni.
- Samuele Hamnett da Manchester, deceduto per colera a Palermo il 5 settembre del 1854, all'età di 54 anni.
- Margaret Jeff di Hull, Inghilterra, deceduta a Palermo l'11 aprile del 1857 all'età di 43 anni.
- Mr Philip Butler, capitano del Brigantino Nettuno di Leith, deceduto il 22 settembre del 1812 all'età di 29 anni.
- Alexander W. Thompson da Napoli, deceduto a Palermo il 31 luglio del 1851, all'età di 54 anni.
- James Patterson di Edimburgo, deceduto il primo marzo del 1820, all'età di 21 anni.
- Sumner H. Boynton di Bangor, Maine, deceduto il 23 novembre 1860, all'età di 26 anni.

- David Murdoch di Perth-Andover, Canada, deceduto il primo dicembre del 1860, all'età di 78 anni.
- Joseph Bentley, commerciante, deceduto a Palermo il 29 maggio del 1833, all'età di 43 anni.
- Ann Domone di Christ Church, Inghilterra, deceduta il 6 dicembre del 1846.

In base all'ordine di trascrizione delle epigrafi e alla conoscenza puntuale dei monumenti presenti sul sito [10] ho avuto modo di ipotizzare l'originaria collocazione degli stessi che mi propongo di divulgare al termine dei miei studi. Ciò vale anche per le singole schede dedicate ad ogni individuo che attendono l'attuazione del mio 'Progetto di tutela e recupero', concordato con i tecnici del Comune di Palermo, per essere completate.
Come è avvenuto nel caso dell'architetto Henry Dunnage Esquire e del commerciante James Holloway – entrambi citati sul documento – il ritrovamento dei frammenti in situ mi ha permesso di identificare i monumenti o le lapidi di quest'ultimi (vd. *Dialoghi Mediterranei* n. 47 e 50) e grazie al prezioso aiuto di George Gery Milner-Gibson-Cullum sono certa di poter operare allo stesso modo per altri soggetti, restituendo pari dignità alla loro sepoltura. Dopotutto, come afferma Bloch: «La disposizione e l'arredamento delle tombe possono dire [allo storico] sulle credenze e le sensibilità morte almeno quanto molti scritti» [11].
Non bisogna dimenticare che il Cimitero, seppur definito "degli Inglesi", ospita monumenti funebri di individui di diversa nazionalità e anche se non era obiettivo degli studiosi esaminati in questa sede ricostruirne l'identità, spero di poter continuare questa "missione" anche per loro [12].

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

Note

[1] Così mi hanno raccontato i fanciulli, ormai cresciuti, della borgata che andavano al cimitero a giocare o lo attraversavano per raggiungere la spiaggia dell'Acquasanta.

[2] *Miscellanea genealogica et heraldica, edited by Joseph Jackson Howard LL.D, F.S.A.*, Vol. 5, Second Series, Mitchell and Hughes, London 1894.

[3] Tutti i membri della famiglia sono seppelliti presso la Hawstead Church di Bury St Edmunds. Su *Miscellanea genealogica et heraldica* (1886) vengono riportate in quest'ordine le epigrafi della madre, della sorella e del padre del Nostro, deceduti rispettivamente nel 1830, 1880 e 1855.

[4] https://www.britishmuseum.org/collection/term/BIOG193808. Compare sulla lista dei membri della *Walpole Society* del 1916-1917, Cfr. jstor.org/stable/41829998. La raccolta *Collection of autographs 15th-20th century and genealogical tables* venne pubblicata dall'Università di Cambridge. Tra gli autografi vi sono quello della principessa francese Margherita d' Angoulême, della regina Elisabetta I e di Luigi XIV, si aggiungono quello di Papa Gregorio XIII, di Napoleone Bonaparte, del pittore John Constable, del presidente Abraham Lincoln, di Oscar Wilde etc.
https://trinitycollegelibrarycambridge.wordpress.com/2014/10/20/autograph-collector-george-gery-milner-gibson-cullum/; https://discovery.nationalarchives.gov.uk/details/c/F48432

[5] Alla sezione 'Deaths', in "The Times", Tuesday, Nov 22, 1921, Cfr. https://www.newspapers.com/

[6] https://www.suffolkarchives.co.uk/collections/cullum-library-collection/

[7] Milner-Gibson-Cullum si occupò anche della trascrizione delle epigrafi del cimitero di San Nicolò del Lido, situato presso l'isola omonima, che originariamente ospitava una comunità di monaci benedettini del monastero di San Nicolò. Tra le trascrizioni si segnala quella alla memoria del console britannico a Venezia

Joseph Smith, accompagnata dallo splendido emblema araldico. *Inscriptions to English Families in the old protestant Cemetery near San Niccolo Del Lido*, Venice, in *Miscellanea genealogica et heraldica by Howard, Joseph Jackson, 1827-1902,* Vol. 1, Mitchell Hughes and Clarke, London 1886: 347-348.

[8] La *bark*/*barque* era un veliero di classe superiore, con due alberi a vele quadre e un terzo albero con randa e contro-randa, in *Dizionario nautico*, Cfr. https://www.arche-tn.it

[9] Il monumento di Mark Seager (1807 – †1867) si trova presso la sezione acattolica del Cimitero di Santa Maria dei Rotoli a Vergine Maria.

[10] In seguito ai diversi sopralluoghi in situ, esaminando accuratamente il terreno e attenzionando ogni singolo frammento, ho prodotto, mediante consulenza dell'architetto La Sita, un rilievo inedito che tiene conto di novantacinque sepolture.

[11] L'affermazione di Marc Bloch è da inserire nel discorso più ampio del "mestiere dello storico" che deve mettere in crisi la classica concezione di 'documento' – prevalentemente scritto – come unica fonte della sua ricerca, andando oltre e sforzandosi di dar voce anche a ciò che i più considererebbero muto o inutile. Cfr. M. Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Librairie Armand Colin, Paris 1949.

[12] Sul sito sono presenti diverse tipologie di monumenti funebri che spesso presentano le medesime caratteristiche a seconda della provenienza dell'individuo. Ad esempio, coloro che sono di nazionalità tedesca hanno un monumento costituito da cippo con colonna. Ciò mi ha aiutata notevolmente nell'identificazione delle sepolture.

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. Ricopre il ruolo di responsabile della biblioteca dell'Officina di Studi Medievali di Palermo e partecipa al Catalogo collettivo delle biblioteche ecclesiastiche italiane in qualità di bibliotecaria e catalogatrice. Ha cooperato, in qualità di operatore didattico, con diverse Associazioni culturali palermitane, in seguito all'acquisizione del titolo di Esperto in Didattica museale.

La festa dei morti/la festa dei vivi

Foto d'epoca, primi sec. XX

di *Luigi Lombardo*

Definire la festa è impresa alquanto ardua, nonostante la vastissima letteratura che se ne occupa. Che sia legata, presso tutte le culture, alla percezione del tempo, è cosa scontata, se è vero che il tempo è avvertito ora come flusso dinamico nel suo percorso rettilineo ininterrotto, ora forma di organizzazione e di articolazione che gli uomini hanno elaborato allo scopo di domesticare l'universo in cui vivono. L'antropologia ha elaborato i concetti di tempo rettilineo e tempo circolare per poter marcare l'evento che segna il momento clou del tempo "strutturato": la festa.
Le feste sono la forma più eclatante scelta per rispondere alla elementare e primordiale esigenza di comunità tradizionali, anche moderne, di "dominio del tempo". L'analisi delle feste popolari moderne può essere a questo punto esemplare. Molti usi festivi scompaiono più facilmente, altri resistono e le ragioni sono, in parte, nell'essere ancora viva, come in passato, una certa realtà agropastorale, che conserva, sebbene assai corrotto, un calendario festivo in contrasto, spesso, con quello ufficiale. Un calendario che risente di un arcaico tempo festivo, proprio delle popolazioni cerealicole del bacino del Mediterraneo, caratterizzato dalla combinazione fra feste, ritmi naturali e stagionali, e produzione agricola. Un calendario fondato su un complesso culturale di tipo solare-agrario, in cui la terra, dispensatrice di frutti e messi, è avvertita inconsciamente come madre-terra, e il sole è il datore di luce, forza, calore: il suo corso nel cielo determina la "vita e la morte" della vegetazione.
Scrive con stringente sintesi Valerio Valeri:

«la festa è un'esperienza di trasparenza, un arricchimento di senso, i cui effetti si prolungano nella società "normale"». La festa non solo «rende visibile ciò che era invisibile, ma riconcilia il sé e l'altro; quest'ultimo è rivelato alla coscienza dalla discrepanza tra l'immagine interna e l'immagine esterna del sé. É riconoscendo il sé negli altri e gli altri nel sé che si accede allo spirito festivo; ed è per questo che la festa consiste in un accrescimento della solidarietà e rinnova il legame sociale. L'aspetto trasgressivo della festa va visto come riflesso della sua caratteristica fondamentale, che è la creazione di una totalità trasparente di rapporti. Se nella festa le separazioni cadono e il caos sembra talvolta infiltrarsi nel cosmo, non è perché la festa è negazione

dell'ordine, ma perché rappresenta l'ordine inteso come totalità di essere e non essere: bisogna che ne faccia parte anche ciò che nella vita quotidiana è messo da parte come pericoloso e rifiutato come disordine»[1].

Il ciclo agrario delle feste

Molte feste agrarie si svolgono in periodi-soglia dell'anno, in coincidenza con gli equinozi e i solstizi calendariali. Nel tempo festivo la comunità accelera le pulsazioni della propria vita socio- economica: in particolare, col ritorno massiccio degli emigrati, essa diveniva e diviene ancora oggi occasione di incontri, promesse, scambi, matrimoni. Spesso le feste funzionano da valvola di scarico di frustrazioni e di conflittualità sociali, diversamente e variamente stratificatesi. Conflittualità che si canalizzano in "guerre di santi" di verghiana memoria. Una estrema litigiosità e una forte conflittualità sociale confluiscono nel rito festivo, nei suoi meccanismi standardizzati, dove il pericoloso eccesso eversivo, implicito e presente nelle condizioni socio-economiche delle masse popolari, all'origine di laceranti scontri sociali, si placa, canalizzandosi e stemperandosi in gesti e comportamenti rituali e liberatori.
Il reale così (con i suoi conflitti, la disoccupazione, le crisi varie individuali e collettive) si placa nel tempo trasformato e riorganizzato della festa, con tutte le articolazioni e i suoi modi di essere, come le processioni e i giochi collettivi, che esprimono in forma latente esigenze di liberazione e di solidarietà di gruppo, specie in periodi di forti e asfissianti controlli sociali e di frustranti proibizioni in campo morale.
In ciascuna festa ogni gruppo, un tempo organizzato nelle confraternite, trova modo di autorappresentarsi e di rapportarsi, di apparire in qualche modo libero. L'ordine delle processioni, pur se esalta ruoli e gerarchie sociali, fa da contraltare al profondo "disordine" sociale, inconsciamente avvertito e realmente sperimentato nel quotidiano vivere, conseguenza della più grande delle ingiustizie, del più grave dei disordini: lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo. La società ricompone, su un piano metastorico, un ordine violato. La ricomposizione avviene su un piano sfalsato, non su quello del reale, ma su quello del simbolico. L'agonismo e la lotta che sono presenti in diversi riti festivi sono la parafrasi simbolica di lotte reali e conflitti concreti, in certo senso ne sono il freno ritualizzato.
Le feste di oggi sono, per la maggior parte, il residuo dell'antica civiltà contadina con i suoi riti stagionali di origine pagana, innervati o mimetizzati nella liturgia cattolica, in una combinazione di elementi che esprimono gli immutati bisogni di una comunità contadina, le cui ragioni di sopravvivenza si fondano sui prodotti dei campi. Una comunità che vive le crisi connesse ai periodi soglia del ciclo agrario. Tali crisi naturali, cicliche, si innestano nell'atavica "attesa del pane e del vino", e sono vissute perciò con stati di tensione emotiva, di aspettazione spesso spasmodica. Il contadino e con lui il resto della società, legati al buon esito del raccolto, esposti a mille pericoli, accentuano i bisogni di protezione magico-religiosa; data la precarietà della vita alimentare, sviluppano quel senso di angoscia da insuccesso che comporta l'incertezza del domani, rappresentato da un prodotto del lavoro esposto al pericolo delle *malannati*. Il senso del fallimento è atavico nelle società agro-pastorali, dove si accentua divenendo tema mitico fondamentale.
Molte feste e quelle patronali in particolare sono situate nei periodi soglia dell'anno o comunque rientrano nell'ambito di complessi mitico-rituali di origine arcaica: come il solstizio d'estate, momento in cui si chiude il ciclo agrario e la comunità gode dell'abbondanza dei beni materiali che può esibire e offrire al santo patrono della città. La sensazione della pienezza porta con sé il senso della precarietà del possesso dei beni: ne conseguono stati ansiosi, che sono alla base di fenomeni come il tarantolismo e di certe estreme manifestazioni parossistiche collettive, come alcuni riti penitenziali propri del Venerdì santo. O come il solstizio d'inverno quando la privazione di beni stimola il consumo esagerato di quelli disponibili in un paradosso che è il sale della festa.
Ne deriva che uno degli elementi caratterizzanti la festa è l'orgia alimentare, fondata sull'esibizione ostentata di benessere, come strumento di esorcismo della penuria e della miseria. Il ciclico ripetersi di periodi di carestia e abbondanza, di sufficienza alimentare e di carenze nutritive, l'ansia per eventuali carestie, sono stati continuamente sperimentati dalle culture e dalle società agro-pastorali e dalle classi subalterne urbane. Tale stato ansioso viene però, nelle culture popolari, canalizzato e

stemperato nel rito di espiazione: e la festa è in gran parte espiazione collettiva, attraverso l'allontanamento, del male.
Crollato oggi il "bisogno del pane e del vino" (per parafrasare De Martino), altri bisogni emergono, per cui, ad esempio, nell'era della tecnologia avanzata, il "viaggio" a piedi scalzi per sciogliere un voto vede addirittura aumentati i partecipanti: segno anche di una precarietà esistenziale, che non trova soluzioni e mediazioni nel sociale e nel politico. L'attuale assetto sociale, falsamente egualitario, si mostra non in grado di rispondere idoneamente alle richieste, che salgono dal corpo sociale, di lavoro, di sicurezza, di benessere. Di questo tempo festivo protagonisti sono i vivi, uomini e donne, comunità attive. Ma com'è possibile avere invece una "festa dei morti", come può il defunto tornare a "fare festa" tra i viventi?
Il periodo che va dall'1 all'11 Novembre rientra in un unico complesso mitico religioso legato al trapasso stagionale, dall'estate all'inverno, segnato da una straordinaria abbondanza alimentare, legata alla piena maturazione dei frutti e alla conseguente preparazione delle conserve per l'inverno (estratti di pomodoro, cotognate, marmellate, mostarde ecc.), ma soprattutto dalla conclusione del ciclo di produzione del vino: l'11 novembre, giorno consacrato a S. Martino, si assaggia il vino nuovo.
Il giorno dei morti, 2 Novembre, in Sicilia, come in tutt'Italia, non è festivo, ma il popolo festeggia ugualmente, per cui mai andrà a lavorare in questo giorno, dedicandosi piuttosto alla veglia presso le tombe dei cari estinti.
La veglia comincia all'alba e si prolunga fino a notte inoltrata. Un tempo per non lasciare la tomba sola e dare così l'impressione dell'abbandono dei defunti, si consumava nei pressi di essa un pasto. che a volta aveva i contorni di un lauto banchetto, come usavano fare i progenitori Greci o Romani; il pasto comunitario presso la tomba, vera "agape" rituale, era il segno più evidente del riaffermato legame vivi-morti, morte-vita.

I Morti portano i doni ai bimbi
In Sicilia è diffusissima la credenza che nella notte fra il primo e il due novembre i morticini ritornino fra i vivi per portare i doni ai bambini: per questo si lasciava dietro l'uscio di casa una scarpa, che il morto riempiva di doni. Altro luogo dove si riteneva che i defunti lasciassero i doni era il focolare domestico. In attesa dei morti si lasciava sulla tavola apparecchiata una bottiglia di vino e un pane. I negozi per l'occasione stavano aperti fino a tardi e le famiglie sciamavano per le strade rischiarate da tenui lumi in una frenesia da acquisto, che spesso era solo l'occasione per infrangere le rigide costrizioni della morale corrente.
Un tempo (non molto tempo) i doni più comuni erano: il carrettino di legno col cavallino di cartapesta (*u carrittulu*), un cavalluccio in cartapesta coi finimenti dipinti a colori vivaci (*u cavadduzzu*), il *ciccupeppi*, alla lettera "Francesco Giuseppe", un giocattolo antichissimo che prendeva il nome dal re borbonico messo alla berlina, varie fracassose trombette, la pistola "a caps", per i ragazzi; per le ragazze bamboline di pezza e casette di bambola. A questi doni si accompagnavano frutta secca, fette di *mostata* o cotognata, qualche frutto di pasta reale, castagne, fichi secchi. Ma non era infrequente il caso in cui i doni si limitassero a qualche melagrana o ad un pezzo di zucchero accompagnato da una fetta di pane!
Il fidanzato invece faceva alla zita un regalo impegnativo: come un pupo di zucchero o un canestrino di *ossa ri muorti* o di frutta reale. In segno di devozione in questo giorno si consuma a Palazzolo la pasta con le noci (la noce come ogni frutto-seme rinvia ai morti). La festa dei morti segna anche l'inizio dei giochi in famiglia, che vanno avanti fino a S. Martino e Natale, secondo una precisa 1iturgia del gioco. Il portato più interessante della festa dei morti è senz'altro la credenza diffusa in tutta la Sicilia che nella notte fra l'1 e il 2 novembre i defunti lascino i doni ai bambini.
Il significato di questa credenza è straordinariamente ricco: l'atto del dono presentifica un bisogno primordiale dell'anthropos culturale di riaffermare la vita (cultura) sulla morte (natura). La consegna del dono da parte dei morti ai bambini riafferma il legame fra morti e vivi, fra i due estremi biologici del nuovo e del vecchio. Il gesto instaura il caos da cui rinasce il tempo riformato, il cosmos. I doni che i morti lasciano ai vivi non sono casuali, ma assai ricchi di significati simbolici. In questo senso

i doni della gente di estrazione popolare conservano, più d'ogni altro, il residuo di antichissime simbologie legate in qualche modo al mondo dei morti, che sostanzialmente rinviano al tema della rinascita e della fecondità. I morti lasciano ai bambini noci, nocciole, castagne: tutti semi che simboleggiano la vita che dovrà ritornare attraverso la germinazione vegetale. Sono frutti legati al regno dei morti, come la melagrana, attributo della Grande Madre. I morti lasciano anche i pupi di zucchero, il cui significato è assai controverso: c'è chi vede in essi le immagini stesse dei defunti, i Lares o i *Penates* dei Romani, dolci consumati in un gesto che inconsciamente ripete l'arcaico cannibalismo rituale delle carni dei familiari defunti.
Ma torniamo ai bambini protagonisti della festa: ad essi è consentito il giorno della festa scorrazzare, vociando e strepitando, fra le tombe dei defunti, ostentando i doni ricevuti, in una sorta di irriverenza tollerata e anzi quasi richiesta e necessaria al compiersi del rito. Dirò solo per inciso che vi sono teorie secondo cui i bambini sono vicari dei defunti o meglio simboleggiano i defunti stessi tornati a vita, mentre i doni non sarebbero che le offerte rese dagli uomini ai defunti per il tramite dei bambini. Comunque stanno le cose un dato è certo, ed è quello che ci interessa, il gesto del dono degli adulti ai bambini è pregno di significato vitale e liberatorio di energie affettive e relazionali di indubbio valore educativo ed etico.
Torniamo brevemente a parlare dei giocattoli, delle loro tipologie e funzioni. Ogni divisione per categorie di giocattoli può risultare inutile. Comunque va fatta ai fini di una conoscenza più approfondita degli oggetti. Una prima distinzione si può operare in rapporto ai fruitori: così si possono distinguere giocattoli relativi all'universo ergologico e produttivo maschile, e giocattoli pertinenti l'universo domestico femminile. Si può dar rilievo alla tipologia ed evidenziare i giocattoli che ripropongono il mondo miniaturizzato: sono quelli che riproducono figure di animali e umane. Si tratta di oggetti strettamente collegati alla realtà quotidiana, quasi propedeutici ad essa.
Quelli maschili sono: cavallucci, carrettini, fucili, sciabole ecc. Quelli femminili sono legati all'universo domestico dominato dalla figura della bambola: strumento che predispone agli obblighi famigliari, in relazione alla funzione materna, cui è destinata la bambina. Alla bambola sono riconducibili tutti i giocattoli delle bambine come la Casa di bambola, le stoviglie miniaturizzate ecc.
Abbiamo la grande categoria dei giocattoli legati ai giochi collettivi, che svolgono una funzione prettamente ludica. Fra questi i più diffusi sono i giocattoli per giochi di lancio: cerbottane, trottole, aquilone, pietruzze, seguono i giocattoli legati ai giochi in famiglia, praticati nelle feste, praticati anche dagli adulti, come la tombola, il gioco dell'oca, il gioco della barca ecc. Particolare è la categoria dei giocattoli rumorosi e sonori: in questa categoria rientrano trombette, tamburi, cembali, fischietti, raganelle: le valenze originarie di questi oggetti si sono perse, coperte dalla funzione di mero passatempo, mentre in origine erano legati per lo più ad un rito particolare dai risvolti magico-sacrali.
Il Gubernale in un prezioso scritto (anzi manoscritto), pubblicato dal Burgaretta [2], rende bene questa particolare festa a fine '800 in un preciso contesto geografico, cioè Avola:

«Non è certamente una festa quella che commemora i nostri più cari, coloro che hanno diritto al rispetto e alle lacrime dei superstiti; ma in Avola come in quasi tutta la Sicilia[3] è insita una tradizione che ha più del festevole che del lugubre.
Il giorno 1: di mattina i rivenditori di frutta e i dolcieri si apparecchiano a vendere i loro generi e prodotti. Nei fruttaioli sono mele di Napoli (*pumancelli*), fichi secchi della Calabria e di Lipari, castagne col guscio e calderoste, noci di Ferla, melagrane di Noto, fichidindia (*bastarduna i Catania*), pere d'inverno, mandorle, uva passa (*passuli*), mostarde ecc. Nei dolcieri sono dolci di ogni sorta, biscotti regina, di mandorle, guelfi e incannellate; poi ogni specie di imitazione di frutto da sembrare raccolte dalle piante e dagli alberi; poi sono personaggi maschi e femmine di zucchero di varie grandezze.
Nella piazza principale vi sono poi dei girovaghi con banconi improvvisati che vendono *mustazzoli*, mostarde, paste di miele, *cuddureddi,* confetti, cioccolatine; altri vendono tamburi e fischietti di creta, bambole e carrozzelle, trenini e utensili di bambole […].
La sera la popolazione si accalca nelle vie principali e nei dolcieri e ovunque si sente gridare la propria merce […].

Già la festa del 2 novembre è in contrasto con il giorno che commemora i defunti ed è dedicata alla gioia dei bambini. Il contrasto parrebbe essere non tanto tradizionale quanto simbolico, perché l'infanzia si affaccia lieta alla vita e nulla vuol sapere della morte che sta in agguato e che per lo più attende l'età avanzata!
E i bambini, che dalle mamme hanno appreso che a mezzanotte i morti escono dalle tombe e vanno a rubacchiare frutta, dolci e giocattoli di cui riempiono i *virtuliddi* (bisacce) e che poi formandosi piccoli piccoli come formiche, entrano dalle fessure delle porte e delle finestre per deporre alcune coserelle per essi. I bimbi vanno presto a dormire per timore che, trovandoli alzati o svegli, brucino loro gli occhi con le candele accese e non lascino nulla di buono.
L'indomani è appena l'alba che i ragazzi dai tre ai 10 anni vanno in cerca *re cosi re muorti* nelle proprie case e in quelle dei parenti più vicini […]. Poi corrono fuori e per le vie a giorno chiaro è un rumore di rulli, di zampogne, di piattini, trombe, fischietti che sembra una grande fiera».

A guardar bene, la festa dei morti è dunque la festa dei bambini, in quanto portatori di vita che cresce, energia vitale che si rigenera nell'eterno ciclo della vita. Tanto più che c'è una prossimità tra il gioco infantile e la festa, perché l'uno e l'altra valgono a costruire un mondo altro, immaginario, e i bambini sono mediatori, una sorta di Ermes, tra i mondi paralleli. E nel culto dei morti sono sul piano simbolico trasposto su quello ludico i connettori delle generazioni, i tessitori del tempo.
Ma perché i bambini, a differenza degli adulti, non hanno paura della morte? Intanto il concetto astratto di morte per i bambini non esiste, mentre esistono i morti, avvertiti come entità positive, come apportatori di doni, di ricchezza, di vita. Certo, questa mancanza di paura del mistero della morte è frutto di una educazione che ricevono, nelle società tradizionali, dalle mamme e dai nonni. L'aldilà diventa così il luogo dei tesori detenuti non tanto dai morti, quanto dai *murticieddi*. In questo eufemismo si nasconde il segreto dell'approccio quasi divertito con l'aldilà, luogo dove i nonni e i padri nascondono i giocattoli, la frutta e i cibi elargiti il giorno della festa. In questo modo l'uomo adulto eufemizza la morte stessa: la caduta irrimediabile e incomprensibile verso l'ignoto, diventa caduta planata verso un mondo abitato da entità simili ai folletti o ai nanetti che nel sottoterra custodiscono infinite ricchezze. Si tratta di un'operazione di rovesciamento operato dall'immaginario diurno, in grado di attutire la "caduta", e di dare senso all'aldilà, costruendo "l'altro mondo", luogo non di tenebre ma di una luce "notturna" confortevole e operosa.
I bambini sono i custodi anche delle feste religiose, patronali in particolare. Essi ripetono o ricreano i riti delle feste attraverso il gioco o attraverso la ripetizione della festa stessa, o meglio di alcuni momenti della festa: la costruzione della varetta, la questua per le strade, le grida e i gesti del rito adulto. Possiamo dire che sono custodi inconsapevoli dei riti: come fosse una scuola dove docenti sono gli stessi bambini.
In questa pandemia mi è capitato di incontrare diversi gruppi di bambini col piccolo fercolo del santo a loro caro sulle spalle, alzare forte il grido di gioia e di esortazione, quasi a richiamare il santo, perché proteggesse la stessa comunità, nel suo insieme, dal male e dalle sofferenze. La festa dei bambini diventa così gioco, strumento di superamento delle angosce del vivere in un regime di privazione: il mondo dei piccoli prende per mano quello degli adulti e lo rassicura che, comunque, la vita prevarrà.

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

Note

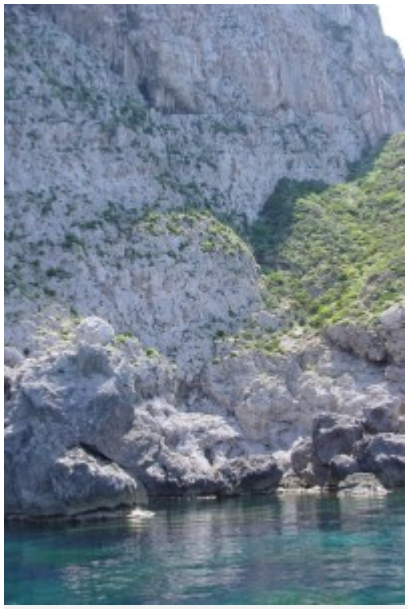
[1] V. Valeri, *Festa* in Enciclopedia, v. 6, Torino, Einaudi: 95-96.

[2] Pubblicato in G. Gubernale, *Avola festaiola,* a cura di S. Burgaretta, Avola, Associazione avolese, 1988: 159-161. Grazie a Nino Privitera per avermi ricordato questo bellissimo passo.

[3] Ma sono modalità festive comuni alla Spagna come ai Paesi latino-americani.

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; Taula Matri. La cucina nelle terre di Verga.*

Il culto di Iside nella “sacra” Marettimo



Il sito *‘u Scrittu* sul versante nord-ovest di Marettimo

di *Emilio Milana*

Non c’è rupe, pizzo o canalone nella montagnosa Marettimo, isola delle Egadi, che non abbia un nome che l’identifichi. Nemmeno le tane dei conigli sono sfuggite all’attenzione dell’antico isolano, frequentatore assiduo di una “campagna” prodiga di selvaggina, di legna e di sorgenti d’acqua. ‘A *Craparizza*, ‘a *Chiana Ruta, ‘a Tana di Don Petru*: un intreccio di nomi apparentemente confuso e casuale nella toponomastica locale, ma ben organizzato e impresso nella memoria dei marettimari, specialmente di quelli che, andando per mare, necessitavano di un buon sistema di “punti cospicui” per eseguire gli allineamenti che li riportassero sulle pescose *marine*.

‘U scrittu è il nome di uno di questi siti e, aldilà dell’immediato riferimento a una qualche sorta di epigrafe, non ne è stato mai dato un significato, un’origine. Anzi se ne è sempre parlato in maniera vaga, e nessuno ha mai fornito la giusta indicazione sulla sua ubicazione. L’incerta testimonianza di un pescatore locale, ora defunto, lo riporta come DCLX, correlandolo al numero romano 660.

Il luogo si trova sul versante nord-occidentale dell’isola tra lo *Scaro Maistro* e la *Praja du Libàno* e da chi scrive, intorno alla metà degli anni cinquanta, è stato perlustrato più volte senza pervenire ad alcun ritrovamento. Una successiva ricognizione, guidata dalle indicazioni del bisnonno, aveva condotto alla presenza di alcuni segni rupestri, non interpretabili dall’adolescente di allora, ma con ogni probabilità collegabili alla mano dell’uomo per la distinta forma a “X” del segno più a destra dell’iscrizione. Le due testimonianze, ammesso che si riferissero alla stessa epigrafe, trovavano, così, un punto in comune: la “X” del primo segno a destra.

Un’ipotesi di interpretazione, senza alcuna velleità filologica, è stata formulata dallo scrivente nel libro *La scia dei tetraedri* (2006: 25-26), pubblicato da Danilo Montanari Editore in Ravenna, nella quale con molta riserva si attribuiva all’epigrafe paternità fenicia e valenza religiosa. A distanza di quasi sessant’anni, nel maggio 2014, un’ultima rivisitazione del sito confermava la presenza dell’iscrizione, le cui lettere potevano con verosimiglianza farsi appartenere all’alfabeto neopunico [1] sulla base di un raffronto con le “tavole di J. Friedrich”. I segni apparivano non molto incisi sulla roccia, non perfettamente allineati, ma ben evidenti anche se parzialmente ricoperti da macchie di muschio. A partire da destra, la prima lettera, geometricamente assimilabile alla “X” uncinata sul tratto superiore di destra, riconduceva a un *alep* (’). La seconda, invece, mostrava

un'apparente ambiguità tra un *samek* (S) e un *sade* (Ṣ), facilmente superata con l'applicazione di un algoritmo di *pattern recognition* [2], che, sempre con l'aiuto delle tavole friedrichiane, conduceva a un *samek*. Il terzo segno, discontinuo e lineare, in verità discutibile nell'essere definito tale, per le considerazioni che in seguito saranno esposte, potrebbe condurre alla consonante *nun*.
Premesso che l'iscrizione marettimara possa essere considerata neopunica e costituita dalla sequenza delle lettere *alep*, *samek* e *nun*, rimane ora da assegnarle un significato. Si faranno, a tale scopo, alcune considerazioni:

- L'arcipelago delle Egadi, così come altri centri vicini (Erice, Lilibeo), si inserisce all'interno di un'area geografica caratterizzata dalla presenza delle città costiere di fondazione fenicia (Solunto, Palermo, Mozia, Himera) in cui è definibile un corpus epigrafico – comprendente testi votivi e funerari, iscrizioni rupestri, marchi di fabbrica su elementi architettonici, bolli e graffiti su anfore, tutti databili tra il VII secolo a.C. e il III secolo d.C. – che chiaramente rimanda all'alfabeto fenicio, fenicio-punico e neopunico.
- La presenza di una cultura fenicia a Favignana – agevolata dalla posizione geografica dell'isola, all'incrocio delle principali rotte mediterranee – è legata alle diverse testimonianze disseminate in varie grotte risalenti all'VIII secolo a.C. Alcuni studi effettuati a cavallo tra gli anni Sessanta e Settanta da Benedetto Rocco, nella Grotta del Pozzo su una decina di iscrizioni e una serie di figure raffiguranti dei pesci [3], portarono il ricercatore a vedere nella grotta un luogo di culto dedicato a Iside da parte di devoti dediti al mare e alla pesca. In particolare, nell'iscrizione contraddistinta nella sua pubblicazione con il n.4, venne identificato un *alep* di forma evoluta, seguito da un *samek* e un *nun*, risalenti al I sec. a. C.-I sec. d.C. La traduzione data è: "O Iside, di grazia!" La parola che contraddistingue Iside è "'S". Interessante fu considerata dal Rocco la presenza di un *nun* che, letto "na" o "no" alla maniera ebraica, darebbe la stessa valenza esortativa come in "Osanna", Hosha'-na, che per gli ebrei ha il significato di "Salva di grazia!".
- La sequenza di segni che contraddistingue Iside, "'S", è stata ritrovata più volte, sempre dallo stesso Rocco, anche nelle varie iscrizioni parietali della Grotta della Regina alle pendici nordorientali del Monte Gallo sopra Mondello vicino Palermo. Quella evidenziata nell'iscrizione neopunica identificata con il numero 1, adiacente al disegno di una nave, ricadente nel periodo II-I secolo a.C., è stata interpretata da Rocco come una richiesta di protezione alla grande dea del navigare, con un riaccostamento alla festa del *Navigium Isidis*, quale si svolgeva a Corinto, secondo una testimonianza di Apuleio [4].

Il sito '*u Scrittu* a Marettimo si trova nei pressi di una grotta situata alcuni metri sopra la *Grotta della Pipa*, in cui lo scalatore Jacopo Merizzi, nella primavera del 2003, ha rinvenuto la presenza di innumerevoli frammenti di anfore, vasi, piatti e coppe di diversa origine. I reperti prelevati testimoniano un'assidua e complessa frequentazione della grotta a partire dagli inizi dell'VIII secolo a.C., epoca in cui nella cuspide occidentale della Sicilia cominciavano a svilupparsi i primi centri punici. La presenza di acqua dolce in queste grotte e la buona tenuta del fondo marino nella vicina cala dello *Scaro Maistro*, protetta dai venti meridionali, devono avere necessariamente attirato l'attenzione delle navi in transito, e stabilito un flusso umano a carattere soprattutto marinaro.
Sulla base di queste considerazioni è lecito supporre che l'epigrafe dello *Scrittu* costituisca un'invocazione a Iside, allineandosi così alle analoghe invocazioni riscontrate nella *Grotta della Regina* di Monte Gallo e nella *Grotta del Pozzo* di Favignana e darebbe un significato religioso alla grotta della Pipa, soprattutto se si tiene conto che i Punici legavano l'acqua e la fertilità alla dea egizia.
L'esistenza di un culto isiaco a Marettimo, inoltre, troverebbe sostegno dai recenti ritrovamenti effettuati nella campagna di scavi a Marsala nel 2008-2010, attestanti la presenza nella città antica di Lilibeo di un grande complesso cultuale dedicato a Iside, databile intorno alla fine del II sec. d.C. (con fasi più antiche risalenti alla fine del II sec. a.C.) [5].

La presenza di culti egizi, nell'estremo vertice occidentale della Sicilia, troverebbe corrispondenza soprattutto con la funzione di crocevia del Mediterraneo antico assunta dal porto di Trapani, verso il quale confluiva la maggior parte del traffico africano diretto sulle coste del Tirreno. È lecito pensare che l'isola di Marettimo, posizionata *in conspectu Carthaginis*, costituisse allora una buona sosta per i punici in transito, quando le condizioni del mare non consentivano l'ingresso nel porto della fedele *Drepanum* o quando si rendeva necessario approvvigionarsi di acqua potabile.
Il culto di Iside, simbolo di sposa e madre, protettrice dei naviganti, dea della fertilità, si era diffuso dall'Egitto nel mondo fenicio-punico, e poi in quello ellenistico e in tutto l'Impero Romano, vivendo in seguito la sua decadenza con l'avvento del Cristianesimo. I primi cristiani cercarono di veicolare nella nuova religione simboli e princìpi religiosi legati alla Dea, recuperando alcune idee egizie sull'avvicinamento dell'uomo al Divino. Nell'iconografia, la figura di Iside prelude a quella della Vergine Maria attraverso dei tratti essenziali: il viso dolce, il portamento regale, l'amore per il figlio, Horos per Iside e Gesù per Maria. Un accostamento che si consolida quando vari templi dedicati a Iside, una volta dismessi, sono consacrati come basiliche mariane [6] e vari dipinti di Iside vengono modificati per raffigurare la Vergine [7].
Forse non è un caso che superiormente alla località 'u *Scrittu*, sul lato di ponente e vicino al *Pizzo 'e Fraule*, si trovi una località chiamata *Jardinu Bonagìa*. L'etimo di questo nome potrebbe condurre al termine *panaghìa* [8], con il quale nella chiesa orientale ortodossa si voleva dare a Maria l'appellativo di "Santissima" [9]. In greco, infatti, παναγία significa "completamente santa", cioè "santissima". L'interpretazione, quindi, condurrebbe a una frequentazione del sito anche in epoca paleocristiana, conferendo a tutto il versante nordoccidentale della losanga isolana una sacralità antica. L'ipotesi mariana del significato di *Bonagìa* si gioverebbe della presenza, nelle immediate vicinanze, di altri due siti dedicati alla Madonna: l'uno localizzato sul medesimo versante, verso levante e lungo il crinale di *Pizzo Falcone*, chiamato *Pizzo da Marunnuzza*; l'altro sull'altura di Punta Troia, dove era stata eretta dal normanno Conte Ruggero una chiesa dedicata a Maria SS delle Grazie. In merito a quest'ultima, così si legge in un libretto redatto nel 1912 dal sacerdote Mario Zinnanti, "primo regio cappellano curato e rettore della Real Chiesa parrocchiale dell'isola di Marettimo":

«Sul breve altipiano dello scosceso ed orrido promontorio di Punta Troia, dove un tempo trovavasi la torre di fortezza dei Saraceni, convertita da Ruggero in inespugnabile Castello che tale oggi si noma, era stata eretta dal Gran Conte la Real Chiesa Parrocchiale Curata dell'Isola di Marettimo, sotto gli auspici di Maria SS. Delle Grazie»

Si può ancora aggiungere, a sostegno dell'aura di sacralità conferita al posto, la vicinanza del sito *Libàno* – estesa *praja* prossima allo *Scrittu* – il cui etimo potrebbe essere ricavato dal termine arabo *libān*, che significa "corda fatta con il *bus"*, dove *bus* è un cespuglio aghiforme, chiamato *ddisa* in lingua siciliana. Il termine arabo *libān* è di chiara derivazione semitica, e quindi fenicia, se si lega il romano *ligamen* (nodo) a *libān*. I Fenici utilizzavano la *ddisa* per fabbricare le "cime", la cui sacralità, legata al ruolo assunto nella sicurezza della navigazione, naturalmente veniva trasmessa alla pianta. Il termine "libàni" era usato anche in Campania anticamente per indicare le reti utilizzate nelle tonnare.
I siti *Jardinu Bonagìa*, *Pizzo da Marunnuzza* e *Chiesa di Maria SS delle Grazie* e *Libàno* le cui denominazioni molto probabilmente appartengono a epoche storiche diverse, si affiancano tra loro, nella planimetria dell'isola, guardando verso il sito sacro '*U Scrittu* sul versante nordoccidentale.
L'accostamento Iside-Maria trova riscontro, nell'arcipelago, anche nella vicina Favignana, dove una comunità cristiana di età tardo-antica è documentata a seguito del rinvenimento, in località San Nicola, di una necropoli e di un'antica chiesa in grotta dedicata a Maria Santissima. E ancora a Marsala, dove il culto mariano, seguente a quello isiaco, mostra la sua comparsa nella chiesa di Santa Maria della Grotta, sorta a fine iconoclastia per opera dei monaci basiliani reduci dalle isolate "laure" delle isole.
Forse la storia di Marettimo andrebbe osservata attraverso l'*etimologia fonetica*: i vari toponimi, distribuiti lungo tutta la costa e sui versanti della montagna, potrebbero fornire una carta significativa

del percorso storico di quest'isola, scarsa di dati e di testimonianze storiche. Questo strumento si è rivelato particolarmente efficace nello studio della diffusione in terra straniera del mito egizio [10]. I nomi di Iside, Osiride, Api, Theuth impressi nei nomi stessi di luoghi, di monti e di stati sono stati sufficienti a formare la mappa di un edificio storico di notevole consistenza. In Francia, il termine Parigi si fa ricavare da *para Isis*; in Germania, Teutonia da *Theuth*; in Italia, *Vitalia* da *Vitellus-Apis*, Appennino da *Apis*, Treviso-Taurisium da *Taurus-Apis*; e così via per molti toponimi individuabili in Medio Oriente, in India, nel Siam. Il nome Iside viene accostato ad altre divinità: a *Cisa*, la dea della bavarese Augusta; a *Disa*, la Diana solare degli scandinavi; a *Hesus*, la divinità dei celti. E anche a nomi di cose: a *eis* (ghiaccio), a *eisen* (ferro), a *eisenkraut* (verbena).
Sotto quest'ottica si potrebbe pensare Marettimo non "isola sacra" per il timo o il miele, come il Fazello e il Pugnatore scrivevano alcuni secoli fa, ma come "isola sacra" anche per la copiosa presenza della *ddisa*. Non è esagerato aggiungere che le prove costituite dalla formazione delle parole hanno un valore non inferiore a quello delle testimonianze materiali e non risultano generalmente corrotte dall'usura del tempo. La "capacità di dare nomi" è nell'origine dell'uomo e della sua storia: il Dio ebraico che crea l'uomo, alla fine della Sua opera, si ferma, e ascolta l'uomo dare i nomi. Gli stessi toponimi, *Ierà Nesos* citato da Polibio [11] e *Hieronnesos* da Plinio [12], attribuiscono a Marettimo una sacralità antica, ma si presentano, nel contesto letterario in cui si trovano, privi di alcun senso o significato; né sono mai state rilevate evidenze archeologiche indirizzabili a un luogo di culto del tempo.
Probabilmente alla fine del III secolo d.C. sotto Diocleziano, il suo nome si latinizza in *Maritima*, apparendo come *statio* nell'*Itinerarium Antonini Augusti*, una sorta di elenco delle vie di comunicazione della Roma imperiale, antenato degli odierni portolani[13]. Dell'isola il portolano dice:

«Si autem non Carthagine sed superius ad Lybiam versus volueris adplicare, debes venire de Sicilia ab insula *Maritima* in *Promontorium Mercuri*. Stadia DCC» (Se tu invece volessi dirigere non a Cartagine ma più oltre verso la Libia, devi venire dalla Sicilia, passando per l'isola di *Maritima*, al Promontorio di Mercurio [attuale Capo Bono]. 700 stadi).

La composizione letterale del nome è completamente cambiata, priva, "apparentemente", del significato sacrale che gli antichi storici avevano voluto darle, e che gli stessi Romani avevano mantenuto almeno fino all'epoca di Plinio. Solo un evento importante, sociale o politico, avrebbe potuto imporre il cambiamento. E questo evento fu probabilmente il Cristianesimo. Nei primi tre secoli dell'Impero, il "nuovo credo", infatti, aveva assunto una presa sempre più forte nel comune senso religioso dei Romani e poco dopo la fine del terzo secolo si era già vicini, con l'imperatore Costantino, al riconoscimento del culto cristiano come religione ufficiale di Roma. È, pertanto, plausibile ritrovare ancora nel nuovo termine *Maritima* la continuità semantica dell'antica sacralità se con tale espressione si è voluto rendere omaggio alla Vergine Maria, icona di spicco della nuova fede, fondamentalmente centrata sulla figura del Cristo [14].
Forse è questa antica sacralità isiaco-mariana dell'Isola, già anticipata da Polibio, e la posizione geografica di *Hiera*, quale "stazione di servizio" [15] nella rotta di collegamento tra il Nord-Africa e la Sicilia [16], che spingono dei monaci, nel periodo protobizantino (fine V secolo), a insediarsi nell'Isola e a fondare una chiesa con battistero [17] nei pressi di un altopiano in cui era stato edificato un fortilizio romano nel I secolo a.C. La chiesa protobizantina, abbandonata per le razzie perpetrate dagli arabi d'Egitto nel Canale di Sicilia poco prima della presa della Spagna nel 711, viene ripresa e parzialmente rifondata da monaci basiliani di rito greco nella prima età normanna (XI secolo) [18] .
Gli Arabi dal loro canto, presenti in Sicilia per quasi tre secoli, nel segno della convivenza con cristiani ed ebrei [19] e del riconoscimento della figura di Cristo e della Madonna nel Corano [20], non interrompono la continuità dell'antico significato del nome, greco prima e latino dopo, arabizzando il termine *Maritima* in *Malitimah*.

Il termine *Maritima* permane ancora nelle carte ufficiali del Mediterraneo fino al diciottesimo secolo per modernizzarsi, poi, in *Marettimo*. La "sacralità" isiaco-mariana potrebbe considerarsi, pertanto, una chiave di lettura della storia antica di Marettimo, fornendo essa un nesso logico tra i pochi dati reperiti nelle testimonianze e i toponimi conservatisi nel tempo. È una conclusione basata su indizi reali – l'epigrafe neo-punica, i vari toponimi – ma articolata su un'ipotesi che si muove pur sempre nel campo dell'immaginario, quell'immaginario che però fa parte – eccome – della realtà.
Uno sguardo alle *pilot chart* [21] delle Isole Egadi mette subito in evidenza come i venti prevalenti su Marettimo siano soliti spirare, nell'arco dell'anno, da Nord Ovest a Nord Est per il versante settentrionale, e da Sud Est a Sud Ovest per quello meridionale. Se lo *Scaro Maistro* offre un buon riparo ai venti meridionali, altrettanto adatta come riparo ai venti settentrionali è l'ampia baia della *Conca*, sul lato di mezzogiorno. Se si aggiunge che anche in questa zona, proprio sopra la *Conca*, a qualche decina di metri di altezza, si trova una sorgente d'acqua, l'*Acqua Angrara*, si può pensare – sotto l'ipotesi che l'andamento delle condizioni meteorologiche di oggi sia pressoché analogo a quello di duemila anni orsono – che, nel passato, ai naviganti in transito si offrisse un'alternativa valida alla *Scaro Maistro-Pipa*. Non sarebbe, poi, tanto improbabile che anche in questa zona si pervenisse a qualche interessante rinvenimento. Si aggiunga che, fino ad alcuni decenni orsono, i pescherecci provenienti dai banchi nordafricani e la mitica *Posta*, imbarcazione adibita al trasporto di merci e persone, agevolmente "facevano operazione" in questa area costiera, *'u Curtigghiu*, quando il Maestrale o a Tramontana non davano tregua.

Note

[1] La *scrittura fenicia*, attestata già dall'XI secolo a.C. presso i popoli fenici, ebbe grande diffusione in tutto il bacino del Mediterraneo. I segni fenici si presentavano inizialmente tutti con la stessa altezza, ma successivamente si evolvevano verso una forma più elegante, caratterizzata dai lunghi tratti verticali, leggermente obliqui, e dalle piccole dimensioni degli occhielli. Questa scrittura prevalse in tutto il mondo fenicio e punico, sottolineando il ruolo egemonico di Tiro, e convenzionalmente è indicata come *scrittura fenicio-punica.* Intorno al VI-IV secolo a.C. nell'Africa settentrionale e presso le colonie occidentali sottomesse a Cartagine, la scrittura fenicio-punica subì ancora alcuni cambiamenti, dando origine alla *scrittura neo-punica*, che si affermò definitivamente in seguito alla caduta di Cartagine avvenuta nel 146 a.C. Oggi la paleografia fenicio-punica conferisce l'attributo "neopunico" alle iscrizioni puniche delle colonie occidentali che presentano alterazioni ortografiche, lessicali e grammaticali rispetto al fenicio-punico antico, con uno stile marcatamente vocato al corsivo, e fa ricadere il neopunico tra l'inizio del II secolo a.C. e la fine del I secolo d.C.

[2] La *pattern recognition* è una metodologia informatica che, su basi statistiche, viene finalizzata al riconoscimento di forme, figure, caratteri comunque complessi.

[3] Benedetto Rocco. *La Grotta del Pozzo a Favignana*, in "Sicilia Archeologica", V, 1972:17.

[4] Nella seconda metà degli anni ottanta l'edizione definitiva sui testi delle pareti della Grotta della Regina, portava Sabatino Moscati ad affermare (vedi: S. Moscati *L'arte della Sicilia Punica,* Jaca Book, Milano, 1987: 187-188) che l'attestazione del nome di Iside poteva limitarsi solo a una delle iscrizioni esaminate da Rocco e che, sulla base delle indagini di Piero Bartoloni, la Grotta non poteva avere carattere religioso di santuario in quanto la nave raffigurata sulla parete presentava caratteristiche militari. Conclusione un po' dubbia, secondo chi scrive, viste le cattive condizioni del disegno rupestre, dovute al tratto discontinuo del disegno e alla marcata irregolarità della superficie rupestre.

[5] L'esistenza di un santuario dedicato a Iside è confermata dal rinvenimento di un'iscrizione a caratteri greci su un frammento di colonnina marmorea. Tale iscrizione, databile intorno alla seconda metà del II sec. d.C., è stata ricomposta nella sua interezza grazie all'individuazione di un secondo grande frammento, perfettamente combaciante con il primo, ritrovato un secolo prima e custodito dal 1903 nei magazzini del Museo Whitaker nell'isola di Mozia. Alla fase più antica del culto sono riferibili alcune fosse votive contenenti, oltre a numerose lucerne, resti di combustione, bucce di pinoli e nocciole di pesche. Queste testimonianze si affiancano al ritrovamento di un frammento di statua marmorea a grandezza naturale, raffigurante una figura femminile, i cui connotati iconografici indirizzerebbero alla figura di Iside-Fortuna. Nel mondo romano – così come presso altre civiltà del Mediterraneo – Iside era stata, infatti, accostata a un'altra divinità affine, la dea Fortuna Primigenia di Preneste, la cui immagine ricorrente e immutabile è quella di una donna vestita di chitone e *himation*, che regge a volte una cornucopia, altre il timone o un globo, simbolo del suo dominio sul mondo e sul fato. Altri elementi pertinenti alla presenza di un *Iseum* e di un *Serapeum* sono un frammento di mano reggente la cornucopia e un volto barbuto in marmo confrontabile con l'iconografica di Serapide (cfr. Rossella Giglio Cerniglia; Paola Palazzo; Pierfrancesco Vecchio; Emanuela Canzonieri, *Lilibeo (Marsala). Risultati della campagna,* 2008: 225-237; Rossella Giglio Cerniglia, *Attività della Soprintendenza BB.CC.AA. di Trapani: triennio 2007-2009*: 179-206, in Atti delle sette giornate internazionali di studi sull'area elima e la Sicilia occidentale nel contesto mediterraneo. Worshop "G. Nenci" diretto da Carmine Ampolo. Erice, 12-15 ottobre 2009. vol. II, Scuola Normale Superiore Pisa, 2012; Rossella Giglio, *Capo Boeo: traffici, naviganti e divinità alla luce delle ultime ricerche nel parco archeologico di Marsala:* 71-88, in *La devozione dei naviganti. Il culto di Afrodite Ericina nel Mediterraneo,* Atti del Convegno di Erice 27-28 novembre 2009 (a cura di Enrico Acquaro; Antonino Filippi; Stefano Medas), Lumières Internationales, Lugano, 2010.

[6] Tra le tante si ricordano la chiesa di Santo Stefano a Bologna e la Cattedrale di Notre Dame a Parigi, edificate sui resti di templi dedicati a Iside.

[7] Secondo i primi cristiani Cristo si identifica con Horos e continui paralleli sono tracciati tra la sua storia, la sua morte, la sua resurrezione e l'epopea della maggiore divinità egizia. L'accostamento è basato sulla leggenda della resurrezione di Osiride (sposo di Iside), che s'innesta su quella della scoperta del suo cadavere, in seguito alla quale il dio, richiamato in vita da Iside, diventa re e giudice dei morti. Il cristianesimo, insomma, presentava tali conformità con il culto di Iside e Osiride che l'Imperatore Adriano chiamava i cristiani adoratori di Serapide (figura strettamente legata a Iside e Osiride).

[8] Sull'accostamento Bonagìa- Panaghìa vedasi: G.M. Columba, *I porti della Sicilia,* Accademia Nazionale di scienze lettere e arti di Palermo, Palermo, 1991: 50.

[9] Molte chiese ortodosse orientali consacrate alla Vergine Maria sono chiamate *Panaghìa.* La denominazione comune delle chiese cristiane occidentali "Santa Maria", es. Basilica di Santa Maria Maggiore, raramente si riscontra nell'Oriente Ortodosso, in quanto Maria è considerata la "più santa" di tutti gli esseri umani, posizionandosi, pertanto, su un livello superiore a quello dei Santi; non può essere solo "Santa Maria".

[10] Jurgis Baltrušaitis. *La Quête d'Isis: essai sur la légende d'un mythe*. Flammarion, Paris, 1985.

[11] Polibio (1, 60, 3); III secolo a.C.

[12] Plinio (N.H. 3, 92); I secolo d.C.

[13] È utile qui annotare che nulla si conosce sull'anonimo autore dell'*Itinerarium*, mentre sulla datazione esistono diverse ipotesi. Da un'analisi del documento, piuttosto rappezzato nella struttura, privo di una razionale organizzazione testuale, ripetitivo e disarticolato nella presentazione, emerge la figura di un compilatore alquanto modesto nella competenza e nella scrittura, molto probabilmente legato – come già altri hanno rilevato – all'ambiente militare, stimolato a raccogliere dati sugli itinerari più per iniziativa personale che per un ben definito disegno amministrativo. Alla terminologia utilizzata è da associare, pertanto, un carattere prevalentemente popolare, considerando le fonti costituite da informatori locali o da resoconti di ufficiali o soldati già impegnati sui percorsi stradali descritti. Il termine *Maritima* potrebbe essere stato generato dalla voce della gente comune piuttosto che da una formale decisione ufficiale. Secondo Giovanni Uggeri, dell'Università *La Sapienza* di Roma, la compilazione dell'*Itinerarium* sarebbe avvenuta subito dopo la fondazione di Costantinopoli avvenuta nel 330 d.C.

[14] Qualcuno potrebbe obiettare che l'ipotesi mariana sull'etimo del nome *Maritima* non sia consistente in quanto alcuni storici farebbero partire il culto di Maria madre di Gesù dal C*oncilio di Efeso* (431 d.C.), sul cui tavolo era stata messa una delle più importanti questioni cristologiche: la "natura di Cristo". Il Concilio aveva stabilito che Gesù fosse una persona sola, non due entità distinte, completamente Dio e completamente uomo; e che la Vergine Maria venisse considerata la "Madre di Dio" perché aveva dato alla luce non un uomo ma Dio come uomo. La proclamazione del dogma riconosceva certamente il culto di Maria, ma ufficializzava soprattutto posizioni ben più antiche, che si erano andate consolidando sin dal primo cristianesimo riconoscendo in Maria l'eletta da Dio Padre, l'obbediente alla parola di Dio, la vergine immacolata, la madre addolorata. È da queste posizioni umane e spirituali che è partita la devozione privata e quindi il culto mariano. È riduttivo correlare l'inizio dell'adorazione di Maria a un evento circostanziato nel tempo, come un Concilio, dando anche credito a una certa vulgata (i protestanti) impegnata a far credere quello mariano come un culto tardivo e inventato per far fronte alle forti pressioni popolari che reclamavano la presenza di una "divinità femminile" nel Cristianesimo. Anche se nei "vangeli canonici" la presenza di Maria è molto sobria, non mancano, però, testimonianze sulla anteriorità del suo culto rispetto al concilio di Efeso. L'antifona *Sub tuum praesidium*, ritrovata su un papiro dall'inglese C. H. Roberts, e unanimemente oggi fatta risalire intorno all'anno 250, ci presenta la più antica preghiera mariana così umilmente e solennemente enunciata: «Sotto la tua protezione cerchiamo rifugio Santa Madre di Dio, non disprezzare le suppliche di noi che siamo nella prova, e liberaci da ogni pericolo, o Vergine gloriosa e benedetta». L'impiego del plurale nel testo ("noi" e non "io") indirizza a un uso non solo privato, ma anche pubblico ed ecclesiale, dell'invocazione, mostrando – secondo le osservazioni di Vittorio Messori – «come la preghiera fosse già entrata già da tempo nella pratica religiosa, tanto da diventare qualcosa di tradizionale […]. Ed ecco che l'umile brandello egiziano sposta indietro addirittura di due secoli quella data di Efeso che era citata come fosse un termine perentorio» (V. Messori, *Ipotesi su Maria,* Ed. Ares, 2005). Alla testimonianza del papiro si affianca la testimonianza archeologica del padre francescano Bellarmino Bagatti, alla fine degli anni sessanta, che nella Basilica dell'Annunciazione di Nazareth ha rinvenuto una più antica basilica bizantina del V secolo, che a sua volta era stata costruita su una chiesa del III secolo. Sotto quest'ultima, ancora, si trovava una costruzione rurale, sui cui intonaci sono state trovate delle epigrafi in caratteri greci: un *Kairè Maria*, che è il saluto dell'Angelo nel Vangelo (la prima Ave Maria della storia); la frase «In questo santo luogo di Maria ho scritto», incisa

probabilmente da un devoto su una colonna; l'espressione armena "Vergine bella", scritta su un pilastro. È provato che tutto quanto è stato rinvenuto in quel luogo sacro sia indiscutibilmente precedente al concilio "mariologico" di Efeso. Anche il dogma dell'Assunzione di Maria è del 1950, ma è accettato e creduto per secoli con la *Dormitio Verginis*, attestabile già nella prima metò del III sec. dopo Cristo. È interessante, nel contesto marettimaro, aggiungere qualche considerazione sui *movimenti colliridiani*. Nel primo quarto del primo millennio dell'epoca cristiana, questi movimenti, giudicati eretici da vari Padri della Chiesa, erano giunti anche ad adorare la madre di Gesù come una divinità. Epifanio di Salamina (315-403), nel suo *Panarion*, dissertando sui vari movimenti eretici di quel tempo, descrive le *colliridiane* come donne d'Arabia che, nell'adorare la figura di Maria con specifici riti, usavano offrire in devozione del pane a forma di ciambella [*κολλύρα* (*kollura*) in greco, *colliridia* in latino]. Tuttora, a Marettimo, in occasione della festività di San Giuseppe si offrono al santo protettore i *cuddura* (chiamati anche *cucciddati*), la cui espressione letterale è chiaramente una traslitterazione del greco *κολλύρα* in lingua locale. È possibile che l'antico culto per Maria si sia nel tempo esteso alla Sacra Famiglia, volgendosi prima alla figura di Sant'Anna madre di Maria − esiste la testimonianza scritta di una cappella dedicata a Sant'Anna fatta erigere nell'istmo di Punta Troia − e poi a quella recente di San Giuseppe, acclamato protettore dell'isola. Sotto l'ipotesi di un collegamento tra alcuni riti religiosi in Nord Africa e quelli delle isole occidentali siciliane, i *cuddura*, pertanto, rappresenterebbero la testimonianza di una pratica religiosa che fa capo al culto di Maria.

[15] Sul ruolo cartaginese dell'Isola vedasi: E. Milana, *Hiera fu Cartaginese*?, Margana Editore. Trapani, 2020.

[16] È interessante, nel contesto marettimaro, sottolineare come il ruolo di ponte tra il Nord-Africa e la Sicilia renda credibile l'esistenza di collegamenti tra i *movimenti colliridiani* della costa africana, già attestati da inizio III secolo, e il culto di Maria in Maritima Infatti, questi movimenti, giudicati eretici da vari Padri della Chiesa, erano giunti anche ad adorare la madre di Gesù come una divinità. Epifanio di Salamina (315 – 403), nel suo *Panarion*, dissertando sui vari movimenti eretici di quel tempo, descrive le *colliridiane* come donne d'Arabia che, nell'adorare la figura di Maria con specifici riti, usavano offrire in devozione del pane a forma di ciambella [*κολλύρα* (*kollura*) in greco, *colliridia* in latino]. Tuttora, a Marettimo, in occasione della festività di San Giuseppe si offrono al santo protettore i *cuddura* (chiamati anche *cucciddati*), la cui espressione letterale è chiaramente una traslitterazione del greco *κολλύρα* in lingua locale. È possibile che l'antico culto per Maria si sia nel tempo esteso alla Sacra Famiglia, volgendosi prima alla figura di Sant'Anna madre di Maria − esiste la testimonianza scritta di una cappella dedicata a Sant'Anna fatta erigere nell'istmo di Punta Troia − e poi a quella recente di San Giuseppe, considerato protettore dell'Isola. I *cuddura*, pertanto, rappresenterebbero la testimonianza di una pratica religiosa che fa capo al culto di Maria.

[17] La concomitanza di elementi architettonici tipicamente nord-africani, quali muri costruiti con la tecnica a telaio, l'iconografia della chiesa e il fonte battesimale, rimanda ad ambienti della Bizacena (Tunisia). Da diverse fonti viene confermato che numerosi vescovi della Bizacena, cacciati dai Vandali alla fine del V secolo, si siano rifugiati in Sicilia e che uno di loro, di nome Rufiniano, abbia fondato un monastero "in una piccolissima isola vicino alla Sicilia". Era Marettimo? Parrebbe di sì. L'attestazione da più fonti di un monachesimo insulare nel Mediterraneo occidentale, già a partire dal IV secolo, induce a ipotizzare nel sito *Le Case* un insediamento di tipo monastico basiliano.

[18] In questo periodo la scelta del luogo dove fondare un monastero spesso si orientava su un sito santificato da un preesistente edificio sacro. A volte venivano prese in analisi anche casi di preesistenze pagane. Il *bios* di Bartolomeo da Simeri racconta che il Santo, quando decide di passare dalla vita contemplativa a quella comunitaria, sceglie come sede per il cenobio le rovine di una "casa di preghiera" costruita molti anni prima da un monaco e poi abbandonata, ma di cui si conosceva la dedica originaria a Maria e al Battista (cfr. F. Ardizzone; R. Giglio; E. Pezzini, *Insediamento monastico a Marettimo "Contrada Case Romane". Nuovi dati,* nota 53).

[19] Durante tutta l'età islamica la Sicilia orientale ha mantenuto consistenti nuclei di popolazione greca e monasteri greci (cfr. V. von Falkernhausen, *Il monachesimo greco in Sicilia,* in *La Sicilia rupestre nel contesto delle civiltà mediterranee,* Atti del VI Convegno di studio sulla civiltà nel Mezzogiorno d'Italia. Catania, Pantalica, Ispica 7-12 settembre 1981, Galatina 1986: 135); mentre la Sicilia occidentale, incorsa in un processo di arabizzazione e islamizzazione più spinto, non lasciava intravedere, fino a poco tempo fa, la coesistenza di altri nuclei religiosi. Tuttavia nuovi dati archeologici farebbero intravedere per l'età islamica, anche per questa parte della Sicilia, territori abitati da una popolazione composita di cui faceva parte una comunità cristiana (cfr. F. Ardizzone; R. Giglio; E. Pezzini, *Insediamento monastico a Marettimo "Contrada Case Romane". Nuovi dati,* nota 64). Sulla base di queste considerazioni è pensabile che ancora un piccolo nucleo di monaci basiliani, perseguitati dall'iconoclastia di Leone III ma tollerati dagli arabi, si siano rifugiati nell'Isola, tra la fase protobizantina e la fase normanna, e abbiano adattato la loro dimora sui ruderi della prima chiesa, organizzandola in celle, chiamate "laure". All'ingresso di queste laure, di solito, veniva collocata un'immagine della Madonna, detta "Vergine Portinaia", destinata, secondo i monaci, a custodire il rifugio. Terminata la persecuzione iconoclasta nell'843, i monaci cominciarono ad abbandonare i loro rifugi per trasferirsi sulla terraferma e numerosi sono i monasteri e le chiese in Sicilia dedicate alla Madonna.

[20] I musulmani venerano Maria come una delle donne eccellenti del Corano. La Sua figura viene ricordata più volte nel "libro sacro", oltre che nella Sura XIX a Lei intitolata e attestante il Suo concepimento verginale, anche nella Sura III dedicata alla famiglia. Viene chiamata *Sayyida*, il cui significato, "Signora", conduce al termine cristiano "Madonna".

[21] Le *Pilot charts* sono delle rappresentazioni grafiche delle condizioni climatiche statisticamente più frequenti in un determinato luogo per un dato periodo

---

Emilio Milana, egadiano, ingegnere optoelettronico, vive tra Bologna e Marettimo. Ha scritto opere sulla storia della cucina, dell'alimentazione e dell'archeologia dell'arcipelago. Tra le sue pubblicazioni: *La scia dei tetraedri. Nel mare gastronomico delle Egadi,* premiato al Premio Bancarella (Pontremoli 2009), *Hiera fu cartaginese?*, un'accurata analisi sui siti archeologici rinvenuti dall'autore a Marettimo, comprovante la frequentazione fenicio-punica dell'Isola come una "stazione di servizio" nel mare Mediterraneo.

Le donne nei media italiani. Dalla banalizzazione della violenza alla manipolazione

di Francesca Morando

Non c'è mai tara per un uomo (proverbio cabilo)

L'oggettivizzazione sessualizzante e la svalutazione della violenza contro le donne non sono temi nuovi nei mass media italiani (e in altre parti del mondo). Cosa mi spinge invece a volere scrivere questo articolo sta nell'avere ravvisato alcuni *escamotage* informativi utilizzati da parte dei mezzi di comunicazione di massa italiani nei confronti di questa categoria, forse in particolar modo adoperati durante i periodi di "crisi", come vedremo dopo.
Nella mia esperienza di formatrice di *Gender* per un pubblico di diversa estrazione etnica ho riscontrato primariamente l'imbarazzante ritardo storico e culturale con il quale l'Italia tratta le questioni di genere, creando al contrario molta confusione. Tuttavia, spero in futuro di potere approfondire tali ampie tematiche, dal momento che in questa sede se ne parlerà soltanto in maniera mirata, ponendo l'accento, pur non esaustivo, sugli argomenti dell'oggettivizzazione, della violenza nonché dell'informazione di massa.

La rappresentazione socio-culturale del corpo
Dalla fine degli anni Ottanta il corpo ha costituito un tema di ricerca privilegiato per le scienze sociali, specialmente per la sociologia e l'antropologia, investigando come la società configuri culturalmente i corpi, convalidandoli in essa. Tali rappresentazioni seguono diversi modelli socio-culturali, basti pensare ai tatuaggi, al fitness, alla chirurgia estetica, alla cosmesi e a tutte quelle pratiche di modifica

del corpo per fini estetici, di accettazione sociale o anche di interventi permanenti sul corpo per la creazione di nuove mode. Ciò nonostante ai corpi maschili e a quelli femminili sono state attribuite espressioni culturali molto diverse, che Sciolla e Torrioni (2012: 143), riportando G. Simmel, scrivono:

«Il maschio deve essere "significativo" [ovvero deve entrare in contatto con il mondo e trasformarlo]. Analogamente, si racchiude l'imperativo storico femminile nella frase: la donna deve essere bella».

In altre parole, le diverse società, nel corso del tempo, hanno richiesto la capacità intellettiva e l'azione all'uomo mentre alla donna soltanto l'apparenza fisica e la docilità d'animo [1]. A tal proposito risulta interessante che in arabo esistono un gran numero di nomi propri che si riferiscono alla bellezza fisica e al portamento, rispetto all'italiano. È da sottolineare, inoltre, che i canoni di bellezza non vengono esplicitati palesemente ma attraverso la socializzazione diventano modelli interiorizzati dagli individui. Non va dimenticato, poi, che per fini squisitamente economici i modelli fisici e comportamentali hanno subìto anche modifiche profonde. Per esempio, nel tempo, la cosmesi ha visto periodi di fortuna alterna, perché tendenzialmente utilizzata dalle prostitute, così come anche l'atto di fumare da parte delle donne, come riporta N. Chomsky (2017:132):

«Non è detto che il fumo si sarebbe tanto diffuso tra le donne se le compagnie del tabacco non avessero colto l'occasione negli anni Venti e Trenta, di sfruttare le idee di liberazione, potere e altri valori importanti dell'universo femminile per iniziarle al mercato delle sigarette. La sfida era associare nuove immagini e messaggi sociali al fumo femminile per svincolarlo da comportamenti e valori equivoci e lussuriosi. Fumare doveva diventare un'abitudine percepita non soltanto come rispettabile, ma anche sociale, alla moda, elegante e femminile».

Il corpo viene percepito come materiale "grezzo" su cui il singolo può e a cui tocca intervenire per plasmare forme socialmente positive, per raggiungere il pieno consenso del gruppo ma anche per ottenere l'appagante senso d'appartenenza a esso.

Oggetti sessuati

Abbiamo appena visto come il corpo in tempi recenti viene inteso come materia da plasmare ma nel corso del tempo, uomini e donne (legati intrinsecamente ai loro ruoli socio-culturali) sono stati definiti in maniera molto più rigida, da un punto di vista sociale androcentrico.

Nella cultura giudaico-cristiana, un forte esempio di questa concezione, si riscontra, per esempio, nel nono e nel decimo comandamento, i quali, in forma estesa, recitano: «Non desiderare la casa del tuo prossimo. Non desiderare la moglie del tuo prossimo, né il suo schiavo, né la sua schiava, né il suo bue, né il suo asino, né alcuna cosa che appartenga al tuo prossimo» (Es. 20, Dt. 5). Analizzando tale divieto divino si nota come la donna (pur essendo l'*alter ego* dell'uomo libero) viene considerata come un bene mobile, al pari di oggetti, animali e degli schiavi (i quali non potevano vantare alcuno *status* giuridico e quindi sociale). Inoltre sembrerebbe che alla donna (secondo leggenda) sia stata riconosciuta la presenza dell'anima soltanto dopo lunghi dibattiti e decisioni conciliari da parte di uomini, facenti parte di una delle strutture più patriarcali in assoluto, ovvero la Chiesa.

Già nel 1785 il filosofo Immanuel Kant aveva parlato di *oggettivizzazione sessuale*, identificando, per primo, in tale concezione, il fenomeno per cui una persona viene trattata in maniera puramente strumentale per il raggiungimento del piacere erotico di un altro individuo, che non tiene in conto della dignità del soggetto-oggetto. Inoltre Martha C. Nussbaum (1999) ha teorizzato sette comportamenti seriali (non necessariamente contemporanei) in cui la persona oggettivata viene concepita come un'entità senza autonomia e autodeterminazione; il soggetto-oggetto viene visto come un essere privo della capacità di agire e dunque passivo; l'oggettivato viene considerato sostituibile con altri oggettivati; il soggetto-oggetto viene percepito come privo di confini che ne garantiscano l'inviolabilità e l'integrità e quindi risulta potenzialmente distruggibile; in quanto

idealmente il soggetto *è* un oggetto, allora *appartiene* a qualcuno; l'oggettivato viene assimilato a un'entità il cui vissuto, la dignità e le emozioni non hanno rilevanza. Ultimo ma non per importanza, il tratto più caratterizzante dell'oggettivizzazione risiede nella sessualizzazione del soggetto-oggetto, in quanto questo estrinseca la sua utilità esclusivamente nel momento del soddisfacimento erotico. In altre parole, l'oggetto sessualizzato ha valore perché soddisfa le necessità temporanee dell'altro individuo.
Tale esercizio culturale si riscontrava in maniera esasperata nell'istituzione degli *harem*, concepiti durante la dinastia abbaside (750-1258) in Iraq e nel resto dei confini più orientali dell'impero, incluso l'Afghanistan. Successivamente, gli *harem* vennero replicati nei vari territori della dominazione arabo-islamica. Come riporta Leila Ahmed (1993), la relazione tra unico uomo e moltitudine di donne nei ginecei equivaleva a quella del padrone di schiavi, tanto più che Bourdieu (1998:73) afferma: «non è esagerato paragonare la mascolinità a una forma di nobiltà». Tale sorta di "aristocrazia" è ravvisabile nella giurisprudenza islamica, dove colui che gode *in toto* di pieni diritti è il *mukallaf* [2] , ovvero il musulmano maschio pubere non schiavo, nel pieno delle sue facoltà mentali, senza imperfezioni fisiche (cecità, sordità, mutismo, ecc..) che pregiudicherebbero il suo discernimento. Costui quindi è "abile" nell'osservare in maniera ligia i precetti della vita religiosa. A questo obbligo sono invitate anche le donne ma non i ragazzi impuberi. Le limitazioni alla capacità giuridica risultano quindi l'età, le imperfezioni fisiche e mentali, il genere, la condotta eticamente o religiosamente scorretta e lo stato di insolvenza. Nel Corano, il Creato è al servizio del *mukallaf*.
Altre forme di sessualizzazione, intrinsecamente legate alla violenza psico-fisica su corpi femminili, immaturi dal punto di vista erotico, sono i matrimoni delle bambine di pochi anni con uomini più grandi di loro anche di decine di anni e le mutilazioni genitali femminili, attuate su bimbe sempre più piccole, fra le varie motivazioni, perché dovrebbero preservare la castità femminile.
In Occidente, da decenni, una potentissima forma di definizione dei ruoli sociali e oggettivizzazione del corpo avviene attraverso i modelli (sub-)culturali propinati a qualsiasi ora del giorno, attraverso i mass media. Questi, giusto per citare qualche esempio, vanno dagli innumerevoli film (specialmente di produzione hollywoodiana) ai fumetti, ai cartoni animati e ai videogiochi [3]; dalla pubblicità in generale e in particolare quella dei giocattoli per bambini, quella della moda, dei profumi, del fitness; ai programmi più o meno *trash* della TV italiana (ed estera). Un caso significativo è avvenuto poche settimane fa, quando all'interno del programma *Lo Sportello di Forum*, la giornalista conduttrice, Barbara Palombelli, ha riferito le frasi seguenti in merito ai femminicidi di quei giorni, riportate dal quotidiano Il Mattino (18.09.2021):

«"A volte è lecito anche domandarsi: questi uomini erano completamente fuori di testa, completamente obnubilati? Oppure c'è stato un comportamento esasperante, aggressivo anche dall'altra parte? È una domanda, dobbiamo farcela per forza, in questa sede, un tribunale». Queste le parole pronunciate da Barbara Palombelli durante la puntata de Lo Sportello di Forum a commento dell'impressionante raffica di femminicidi che ha visto sette donne uccise in sette giorni. L'intervento aveva l'intento di introdurre una discussione sul tema, ma ha scatenato una polemica che ha coinvolto non solo i social ma anche politici, sindacati e organismi di categoria.
[…] Barbara Palombelli si era già scusata a sua volta sia a Stasera Italia sia in diretta a Quarto Grado venerdì sera: «Chiedo scusa se qualcuno sentendo quella frase ha pensato che potessi essere complice di chi commette un delitto, ma il mio era un discorso diverso».

Quanto delineato è soltanto una premessa per il passaggio successivo, dal momento che, come vedremo la distanza tra oggettivizzazione e violenza risulta estremamente breve.

La "tollerabilità" della violenza
In merito a quanto esposto sopra, si capisce che trattare le donne come cose, ha permesso nel lungo corso del tempo ad azioni maschili anche molto brutali, siano esse dirette o inconsapevoli, definite, queste ultime da Bourdieu (1998) come *violenza simbolica* contro il genere femminile. In quasi tutte

le società del globo, infatti, è possibile ravvisare due mondi dicotomici contrapposti a causa della forte disparità di potere dovuto alla *cosmologia androcentrica* [4]. In maniera estremamente semplificata e sintetica vediamo che le sfere della virilità e della femminilità presentano le seguenti macro caratteristiche, distanti diametralmente:

- maschile ≠ femminile
- sacro e divino ≠ magico e diabolico
- razionale ≠ irrazionale
- autoritario ≠ arrendevole
- dominante ≠ protetto
- guerriero ≠ dominato
- agente ≠ passivo
- diurno ≠ notturno
- parlante ≠ silente
- cittadino ≠ rurale
- pubblico ≠ casalingo
- onorabile ≠ disonorevole
- prestigioso ≠ umile
- vendicativo ≠ transigente

riepilogando, l'uomo rientra simbolicamente e fisicamente nello spazio "alto", mentre la donna invece rientra nello spazio simbolico e fisico "basso" e questo dal momento che:

«I dominati applicano categorie costruite dal punto di vista dei dominanti ai rapporti di dominio, facendoli apparire come *naturali* (corsivo mio). […] Il potere simbolico non può esercitarsi senza il contributo di coloro che lo subiscono e che lo subiscono soltanto perché lo *costruiscono* come tale» (Bourdieu, 1998: 45, 51).

Parafrasando Bourdieu, le categorie del maschile e del femminile si sono culturalmente e socialmente concretizzate nel tempo per via della reciproca costruzione e legittimazione, seppure fortemente sbilanciata a favore degli uomini. Nel contesto della sopracitata storica biforcazione prodotta dalle cristallizzate società patriarcali, Grassi e Guercio (2018: 30) scrivono in merito alla superficialità giurisprudenziale relativa alle brutalità subite dalle donne:

«si spiega una certa originaria fragilità del diritto internazionale a sanzionare le violenze nei confronti delle donne, in primo luogo le violenze di carattere sessuale, commesse in tempo di pace e in maniera sistemica nelle situazioni di conflitto. A fronte di tale lacuna sanzionatoria, lo stupro di massa è così diventato una tattica di guerra, uno strumento di terrore e di offesa strutturata nei confronti della popolazione femminile. Lo è stato per le donne durante la guerra in Bangladesh negli anni Settanta, così come durante il conflitto tra l'Iraq e il Kuwait, o quelli in Afghanistan, Somalia, ex Jugoslavia, Rwanda e in genere in tutte le aree del mondo colpite dalle guerre locali degli ultimi decenni del XX secolo (Brownmiller, 1975).

Avendo accennato come il concepire un essere umano di genere femminile quale un oggetto inanimato qualsiasi e avendo visto come questa concezione denaturalizzante comporti alla sconcertante violabilità del corpo [5], il passaggio successivo è quello di vedere la manipolazione delle vicende femminili attraverso i mass media.

La distrazione mediatica

Prima di Blaise Pascal e Noam Chomsky, i Romani già conoscevano l'elemento di *distrazione* delle masse dalla politica con l'abbondante elargizione della strategia del *panem et circenses* (pane e giochi circensi) per deviare l'attenzione della popolazione e contenere il potenzialmente critico malumore della gente. Pascal intendeva il *divertissement* non in maniera aderente al concetto in lingua francese

di distrazione frivola da una realtà cupa o noiosa, bensì quei comportamenti che allontanavano gli uomini dall'introspezione sulla condizione umana fatta di ignoranza, pochezza, destino ineluttabile terminante con la morte, ecc. Il *divertissement* quindi aveva l'ingannevole vantaggio di illudere l'uomo, distogliendolo dalla sua triste condizione.
Il contemporaneo Chomsky, invece individua la sistematica strategia della distrazione, che orienterebbe le masse verso altri elementi di scarso o infimo interesse. Questi ultimi devono focalizzarsi su ciò che evitano accuratamente i cambiamenti politici delle élite, specialmente riguardo a temi di reale coinvolgimento, quali i concetti fondamentali della scienza, dell'economia, della psicologia, della neurobiologia e della cibernetica. Viene impiegata, inoltre, la sistematica stimolazione mediatica dell'emotività invece della presentazione oggettiva dei fatti, che spronerebbe invece la riflessione. Questa tecnica, infatti, che punta direttamente all'emozione e all'irrazionalità, provoca una sorta di corto circuito della logica ponderata. In questo modo il turbinìo emotivo, inficiando sul senso critico dell'individuo e facendo leva sull'inconscio, innesta idee, desideri, paure e preoccupazioni, compulsioni, riuscendo anche a indurre comportamenti preordinati.
Tale ampia premessa individua, per esempio, il continuo riproporre nelle ultime settimane, la "questione femminile" e la necessità di salvaguardia dei diritti delle donne afghane, a seguito della ritirata degli Americani dall'Afghanistan. Naturalmente parteggio indefessamente per tale categoria e per la garanzia democratica dei loro diritti fondamentali ma, attraverso i mass media, tale reale bisogno sembrerebbe invece trattato come uno degli argomenti ricorrenti "di punta" o come tema di "distrazione". Fatima Farina (2004:139-140) riporta il "pubblico scrutinio" delle donne americane nel momento del combattimento durante la Guerra del Golfo (investigato da M. Segal):

«L'enfatizzazione del ruolo delle donne operata dai media rientra nella scelta di *non informare* (corsivo mio) o meglio di contenere l'informazione sulla dinamica di guerra con lo scopo di prevenire un effetto Vietnam. […] La strategia comunicativa adottata prevedeva di parlare delle donne anche per creare il consenso intorno alla inedita partecipazione femminile, coerentemente con la più ampia disinformazione e manipolazione del pubblico. […] Le identità delle protagoniste femminili è stata sfumata nei ruoli di volta in volta delle "madri", delle "prigioniere", delle "vittime».

Quello che si è sentito nelle ultime settimane attraverso i mass media dalla ribalta dei talebani è stata (giustamente) la preoccupazione per i diritti e il destino delle donne afghane. Facciamo l'esempio del popolare programma *Striscia La Notizia*: la simpatica e competente inviata musulmana Rajae Bezzaz ha proposto a uomini e donne musulmani di lanciare una "ciavatta" (ciabatta) contro una sagoma di cartone, riproducente un terrorista. Nei diversi servizi, si sono sentite anche le parole "talebani" e "donne afghane". Dal mio modestissimo parere, tale tentativo di mettere in luce dei reali problemi di delicata trattazione, sembrerebbe più che altro divulgare il tema dei diritti delle donne musulmane e afghane con carente nesso logico, banalizzando al contempo le reazioni positive dei musulmani in Italia, che si dichiarano contro il terrorismo islamico. Nei mass media, spesso le prime pagine dei giornali o intere trasmissioni vengono dedicate a vicende tristemente *noir* in cui le vittime sono donne (incluso lo sterile conteggio numerico dei femminicidi durante alcune trasmissioni). Così facendo i mezzi di comunicazione di massa puntano a suscitare la reazione emotiva del pubblico, quando l'ISTAT, invece riporta che, di fatto, risultano in netta maggioranza gli omicidi di uomini:

«Il diverso andamento degli omicidi di uomini e donne ha dunque radicalmente modificato il rapporto tra i sessi. Per i maschi, sebbene l'incidenza degli omicidi si mantenga tuttora sempre nettamente maggiore rispetto alle femmine, i progressi sono stati molto visibili. Per le donne, che partivano da una situazione molto più favorevole, la diminuzione nel tempo ha invece seguito ritmi molto più lenti, fino ad arrestarsi. Il calo differenziale nel periodo tra i due sessi è stato favorito anche dalla contrazione degli omicidi legati alla criminalità organizzata, che coinvolgono – esclusivamente o quasi – gli uomini». (ISTAT, omicidi di donne).

Gli esempi sono innumerevoli e non possono essere rappresentati tutti. Fra i tanti casi, basti pensare agli incidenti fatali sul lavoro. Se la protagonista dell'incidente è una donna, viene concentrata una certa attenzione da parte dei mass media, al contrario rispetto ai colleghi uomini, che in genere (a parte qualche eccezione) non godono di tale popolarità. Qualche anno fa, quando la minaccia dell'ISIS era in crescita e i mass media orientavano l'attenzione verso questo avvenimento, una parte delle informazioni era riservato alle donne, sia al fenomeno delle *foreign fighters*, che abbandonavano essenzialmente l'Occidente per combattere e spostarsi nei territori del sedicente Califfato ma anche alla controparte delle soldatesse curde.
Come abbiamo visto sopra, una delle tematiche più "scottanti" riguarda l'operato delle donne o comunque le vicende femminili in ambito delle forze armate (o satellitari all'orbita bellica). Termino questo lavoro con un articolo di pochi giorni fa (Repubblica, 12.10.2021), in cui per le donne della Marina Militare è stata sperimentata la divisa premaman, pur avendo una normativa che tutela le lavoratrici in stato di gravidanza, in quanto viene permesso loro di recarsi al lavoro in abiti civili [6].

Conclusioni

In questo breve articolo ho voluto mettere in correlazione l'oggettivizzazione del corpo in senso lato e in particolare di quello femminile, pur non disquisendo approfonditamente dei modelli (che in certi casi arrivano a essere grotteschi) proposti nelle varie trasmissioni, non necessariamente esclusivamente frivole. La storica legittimazione del potere da parte maschile e la conseguente oggettivizzazione del corpo femminile hanno fatto sì che gli uomini, per fini politici e di alleanze militari, disponessero delle donne del proprio gruppo, decidendo di vincolarle in matrimonio, possibilmente con prole, per ragioni di interesse, disattendendo quasi sempre i sentimenti delle "prescelte". Tale pratica è ravvisabile, sin dagli albori, nelle casate nobiliari che si imparentavano fra loro per evitare conflitti. L'interiorizzazione dei comportamenti identificanti la donna-oggetto, però comportano una serie di atteggiamenti deviati come il sessismo, l'emarginazione, le limitazioni, la violenza fisica e psicologica, eccetera. Purtroppo i mass-media, sfruttando abilmente tecniche di *audience*, cannibalizzano notizie concernenti le donne, enfatizzando la forma e il suscitamento di emozioni, svuotandone però i contenuti.
La domanda sorge spontanea: dopo che sappiamo che ogni giorno avvengono *tot* femminicidi, a noi cosa interessa sapere del numero, se poi questi domani si ripetono, data la mancanza di misure atte a contrastare il fenomeno? Sicuramente il vero vuoto è da imputare alle istituzioni che, consce del reale problema, lo affrontano con misure scarsamente incisive se non ridicolizzanti (pensiamo alle "battaglie" sull'imposizione grammaticale del genere femminile, perseguito da Laura Boldrini). Le istituzioni, probabilmente, al contrario, tendono a volere mantenere lo *status quo*, per esempio evitando di applicare reali misure anti-stalker. La domanda che quindi pongo è la seguente: «L'ormai insostenibile *status quo* viene mantenuto per inutili ragioni di *audience* oppure è ravvisabile il sessismo?» Queste due ipotesi potrebbero non essere le uniche inquietanti e vergognose possibilità per cui sia tollerabile ogni forma di violenza sulle donne.

Note

[1] Da loro [le donne] ci si attende che siano "femminili", cioè sorridenti, simpatiche, premurose, sottomesse, discrete, riservate se non addirittura scialbe. (Bourdieu, 1998: 80).

[2] Il vocabolario arabo-italiano Traini riporta come definizione del *mukallaf*: incaricato; autorizzato, soggetto a un obbligo; obbligato; impegnato; responsabile; soggetto a tassazione; tassabile; contribuente; obbligato a osservare i precetti religiosi; dotato di capacità legale; sano di mente.

[3] I videogiochi, hanno visto per lungo tempo giovani e uomini come esclusivi fruitori e, per compiacere la platea, i personaggi femminili sono stati realizzati copiosamente dalle case produttrici con caratteristiche

femminili molto esasperate e presentati spesso succinti se non seminudi. Un personaggio dei videogiochi molto famoso è *Tomb Raider*, dove la protagonista, Laura Croft, venne realizzata originariamente nel 1996 ma nel tempo il personaggio venne disegnato con un seno esagerato e con vestiti alquanto essenziali. Non a caso ha riscosso un grande successo ed è considerata un sex-symbol.

[4] La cosmologia androcentrica per Bourdieu (1998) rappresenta la ratificazione del potere maschile come ordine legittimo e naturale del mondo.

[5] In questa sede ci si concentrerà sul corpo femminile ma questo non esclude che il corpo "dominato" sia anche quello dei minori e degli omosessuali (nonché quello degli animali).

[6] https://www.repubblica.it/cronaca/2021/10/12/news/marinaie_in_abito_premaman-321749089/

Riferimenti bibliografici

Ahmed L., (1993), *Women and Gender in Islam,* Yale University Press.

Bausani, A., (1980), *L'Islam*, Milano: Garzanti.

Bourdieu, P., (1998), *Il dominio maschile,* Milano: Feltrinelli Editore.

Chomsky, N., (2017), *Le dieci leggi del potere*, Milano: Adriano Salani Editore.

Grassi V., Guercio L., (2018), *Donne, pace, sicurezza tra essere e dover essere*. *La parola alle donne in Medio Oriente e Nord Africa,* Milano: Franco Angeli.

Farina, F., (2004), *Forze armate: femminile plurale*, Milano: Franco Angeli.

Nussbaum M., (1999), *Sex and Social Justice*, Oxford: Oxford University Press.

Marco Silvaggi, Adele Fabrizi, Roberta Rossi, Francesca Tripodi, Chiara Simonelli, (2016), *Oggettivazione del femminile e sessualizzazione precoce delle bambine: implicazioni sullo sviluppo psicosessuale*, in "Rivista di Sessuologia Clinica", XXIII, 2.
https://www.academia.edu/34153318/Oggettivazione_del_femminile_e_sessualizzazione_precoce_delle_bambine_implicazioni_sullo_sviluppo_psicosessuale

Sciolla, L., Torrioni P. M., (2012), *Sociologia dei processi culturali*, Bologna: Il Mulino.

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

Sitografia

https://www.famigliacristiana.it/articolo/il-sesto-comandamento-proibisce-soltanto-ladulterio.aspx accesso 10.10.2021

https://www.istat.it/it/violenza-sulle-donne/il-fenomeno/omicidi-di-donne accesso 18.10.2021

https://www.jewishvirtuallibrary.org/prostitution-2 accesso 10.10.2021

https://www.ilmattino.it/societa/persone/barbara_palombelli_femminicidio_scuse_cosa_ha_detto_news-6203795.html accesso 07.10.2021

https://www.repubblica.it/cronaca/2021/10/12/news/marinaie_in_abito_premaman-321749089/ accesso 16.10.2021

Francesca Morando: mediatrice interculturale, consulente e *trainer* per la Pubblica Amministrazione per le questioni culturali, religiose e di genere. *Guest Speaker* in due corsi della NATO, è traduttrice giurata di lingua araba presso il Tribunale di Palermo nonché insegnante di arabo e italiano L2/LS. È stata docente oltre che in

Egitto e nella Georgia caucasica, anche presso l'Università di Palermo e l'ex Università Gar Younis di Bengasi. Svolge divulgazione riguardo all'astronomia culturale ed è autrice di una monografia e di numerosi articoli scientifici.

Tra pandemia e “climate change”, educare all’umano

Rwanda (ph. Salgado)

di *Alessandra Morelli* e *Fabio Sebastiani*

Si può insegnare l’arte dell’umano? O meglio, in un periodo così oscurantista e conservativo, nonostante il grande predominio della scienza, che valore ha tornare prepotentemente all’umano? Perché è così importante?

Per rispondere a queste domande cercheremo di rimettere al centro dell’attenzione l’esperienza di chi, da operatore umanitario, ha passato gli ultimi decenni “sotto la crosta terrestre”, ovvero in quel mondo caratterizzato dalla mancanza del necessario, dalla rapina e dall’espropriazione e quindi dalle guerre, per lo più senza soluzione di continuità.

Verso questo mondo l‘Occidente ha operato, e continua ancora oggi, una assurda e insensata opera di rimozione. Sotto la crosta terrestre è come dire l’intestino del mondo, il luogo dove avviene la digestione, ovvero quel ritorno all’ancestrale che non vorremmo né vedere né sentire per paura di perdere le certezze della cosiddetta civiltà moderna. Oggi, quello che avviene sotto la crosta terrestre sta mettendo in discussione la civiltà moderna. Nei “topoi” occultati e occultanti si prepara il futuro di tutto il pianeta.

Nonostante l’entità del fenomeno migratorio i “buoni” continuano seraficamente a negare di esserne in gran parte i responsabili rifugiandosi dietro il paravento della difesa degli interessi nazionali, e non ponendosi quindi un dilemma di giustizia. Il punto è che questo, al di là e al di sopra del giudizio etico e morale, è uno degli elementi che di fatto sta creando le premesse per un bivio netto nella storia umana: da una parte i disperati cronici, dall’altra i “salvati” dalla scienza e dalla tecnologia, dalle armi, dal potere. Quanto appaiono piccole le nazioni inquadrate da questo punto di vista? Detta in poche parole, il divario tra “mondo di sopra” e mondo infernale si allarga sempre di più. E nel mezzo c’è il vecchio arnese putrescente delle nazioni. E sempre di più vengono a galla contraddizioni non

facilmente gestibili attraverso la retorica e la propaganda dell'identità. È l'ampiezza del divario a rappresentare il vero problema per il futuro della cosiddetta umanità.
C'è quindi bisogno di una nuova coscienza che non può non partire dal riconoscimento dell'altro. Di fronte alla debolezza degli uomini, che si sta piano piano trasformando in realtà in netta riluttanza, a riconoscere la necessità di invertire la direzione, provvidenzialmente la natura ci dà una mano: da una parte il virus e, dall'altra, il *climate change* ci stanno indicando che il "game over" è alle porte. Non c'è più alcuna funzionalità dei confini, anzi. La nazionalità diventa disfunzionale e nociva. Il progresso non ha più niente da dire e il modo in cui chiuderemo la partita farà appunto da spartiacque da adesso in poi. Il divario aumenterà: il mondo di sopra progetterà di forzare la natura attraverso la scienza, ma così facendo si costituirà in casta transnazionale. Il mondo sotto la crosta terrestre si dividerà in disperati che camminano nella notte e altri disperati che tenteranno, invano, di bussare alle porte della "luce" oppure, essendo costretti a vivere una nuova condizione di schiavitù non dichiarata, in qualche caso riusciranno ad omologarsi. E noi che, nel mondo di sopra figuriamo come semplici comparse cosa sceglieremo di fare? Vogliamo un mondo con una specie umana che intraprende due strade evolutive completamente diverse, oppure pensiamo che l'umano possa ancora sostenerci? L'umano, con tutta la sua storia, pur contraddittoria, ma che possiamo sintetizzare nella capacità della compassione e dell'incontro e, sulla base di ciò, far derivare la gestione della comunità umana.
Dentro quella comunità esistevano i buoni e i cattivi: due pulsioni che in qualche modo agitavano la dialettica morale comunque basata su una misura di giustizia proprio perché alla fine tutto doveva rientrare in un ciclo politico ed economico pur nei limiti della dialettica politica delle nazioni o degli imperi.
Pandemia e *climate change* ci dicono, paradossalmente, che i cattivi non esisteranno più. I cattivi non hanno più spazio per oggettivare le loro pulsioni perché il mondo si è improvvisamente curvato. E nemmeno il potere, anche il più razionale e illuminato può credere realisticamente di continuare a "comprare futuro" posticipando le decisioni nel tentativo di conservare il consenso. Chi pensa di continuare su queste strade non lo farà più pensando di dispiegare comunque "la cosa giusta" ma ponendosi fuori dal consesso umano. Quindi, o si torna "indietro" verso uno stadio superiore di eticità oppure si dovrà osare l'inosabile. Hitler, per dirla in due parole, potrebbe figurare al confronto, tutto sommato, un bravo ragazzo. Pandemia e *climate change* hanno messo in soffitta l'etica proprio perché costringono l'umanità a guardare in faccia a un'unica realtà. Tutte le culture umane non hanno più un "credo" ma un "devo". Lo spazio determinato da pandemia, *climate change* e relativi movimenti migratori, è l'unico spazio in cui trovare le soluzioni "etiche". Non ci sono più due opzioni ma una soltanto, quella che ci viene dettata dal ciclo universale.
È per questo che l'umano in quanto tale può svolgere un nuovo ruolo nel guidarci verso una maggiore consapevolezza. Un umano che dovrà imparare passo dopo passo a trovare tessiture di libertà non a prescindere dall'altro, sia fratello che senziente. Il ritorno entro una collocazione biologica proprio nel momento in cui l'uomo mostra di voler superare il "bios" attraverso la violazione del codice genetico ci restituisce un'idea di libertà che sta nel paradigma dell'armonia e del ciclo della rigenerazione. Da cosa può discendere questa armonia universale visto che l'uomo da solo non ne è capace ma è nello stesso tempo l'anello forte che di fatto ha disconnesso il paradigma di cui la natura ci ha dotato? Non certo dalla cosiddetta "mano invisibile" del mercato, seppure corretto dalla politica, ammesso che ce ne sia una in grado di correggerlo.
Insomma, gli spiriti animali messi in primo piano dal cosiddetto progresso non sono per nulla spiriti e per niente animali. Di fronte alla grandezza delle sfide che si stanno profilando sono, molto più banalmente, maldestri e approssimativi attrezzi per fini egoici non in grado più di disegnare, nemmeno probabilisticamente, un futuro unitario alla specie umana. Lo schema politico della "nazione" racchiude sinteticamente il profilo in cui si trova in questo momento il mondo.
L'uomo non è portatore quindi di mente universale, di progetto. Meno che mai lo è attraverso la composizione della dialettica politica mondiale attraverso il soggetto della nazione. Lo abbiamo appurato sul campo. E già questo dovrebbe tornare a farci interrogare sull'effettivo valore della

scienza. Dobbiamo tornare indietro da quella linea "evolutiva" che molto superficialmente ci ha condotto verso il progresso prima che sia troppo tardi e prima che si biforchi dando il via alla moltiplicazione esponenziale delle aberrazioni. Ovviamente, non negando il progresso consolidato ma finalmente facendoci la domanda che la scienza non si è mai fatta: a cosa serve tutto quello che abbiamo scoperto nella collocazione universale o, se volete, più modestamente, per mantenere il futuro in questa terra?
Ovviamente non avanziamo qui un'idea né romantica né religiosa dell'umano. Anzi, crediamo che sia proprio quell'umano cristallizzato nelle esperienze storiche, banalmente nella cultura e nel linguaggio, a poter svolgere un ruolo di primo piano per tenere unita la specie e valorizzare la biodiversità culturale di per sé garanzia di pace, prosperità e rigenerazione. Se c'è un ruolo positivo che hanno avuto le nazioni è stato proprio quello di cullare la biodiversità dell'umanità attraverso le culture. Oggi questa biodiversità va messa al servizio del mondo. Non serve quindi uniformarsi a principi etici magari sottolineati dall'intangibilità del verbo religioso. Il punto è rimettere in campo la diversità e quindi l'accettazione dei propri limiti. In una parola, la biodiversità umana come una risorsa, ma non più agita nella forma dell'identità nazionale.
Il potere, comunque coniugato, ci ha imposto un'idea del futuro sempre da compiere, e questo soprattutto perché l'esigenza è di nascondere il proprio senso di auto-fondazione. È stato così per il potere monarchico, come per quello cosiddetto democratico ma in realtà basato sulla soggettività imperialistica. Qualsiasi potere ha alla base questo nascondimento che parte dalla appropriazione del tempo. È qualcosa che non esiste in natura l'appropriazione del tempo. In natura il compiuto è l'essere. L'essere non ha bisogno del tempo perché il suo ruolo è proprio battere la necrosi della trasformazione insita nell'universo attraverso un progressivo adattamento della spinta vitale. L'uomo ha creato un "compiuto" disastroso che è sotto gli occhi di tutti. La natura ora presenta il conto, e il "contro". Sta all'uomo rispondere quindi: o la divaricazione delle diversità intraspecifiche cavalcando la scienza, oppure, sempre usando anche la scienza la riscoperta di un umano dentro la biodiversità umana e quindi elevando l'esperienza dei popoli e delle nazioni a qualcosa di superiore.
La parola educare esprime in pieno la radicalità di una comunicazione che non può limitarsi quindi a una pura trasmissione di valori ma deve appunto "tirar fuori", "allevare". Questa forza è difficile rintracciarla nell'uso "moderno" della parola dove nella pratica l'informazione arriva tutta da fuori e dall'alto senza curarsi minimamente di ciò che trova davanti a sé. Alla parola occorre associare l'esempio, però. O meglio, all'esempio servirà associare la parola. E per far questo è inevitabile usare un "ponte". L'esperienza di chi in questi anni ha vissuto sotto la crosta terrestre nel "tra" di guerre e conflitti che hanno messo a nudo l'incapacità del mondo evoluto di costruire momenti reali di pace ci dice che c'è qualcosa di più potente del male, la banalità del male. Come abbiamo sottolineato sopra, siamo in un'epoca in cui il salto "etico" è palpabile. La banalità del male, come ci è stato indicato dal nazismo, può essere più potente del male stesso. La vittima più che la crudezza della violenza vive la sospensione di tutto: del tempo, dei sentimenti, delle percezioni. l'inferno reso vivo dalla banalità del male, appunto. Agli esseri umani viene volontariamente nascosto l'essere umano. Non a caso nel 1948 si scrissero, nero su bianco, i diritti universali. Si era capito che dal nazismo si poteva uscire solo più avanti dichiarando l'universalità della giustizia. Ora quella stessa giustizia ha bisogno di uscire dai proclami.
Ma torniamo al ragionamento sul ponte. È chiaro che ben pochi valori rimangono a disposizione per fare in modo di invertire la tendenza intraprendendo la strada dell'educare all'umano. Tra questi c'è la cura. La cura ha la doppia valenza del riconoscimento dell'altro e, contemporaneamente, della nostra fragilità. Riconoscere la nostra fragilità non è una scelta. Ed è questa la novità. È in questo spazio che ci troviamo noi popoli dell'Occidente. È da qui che dobbiamo intraprendere il nostro percorso di presa di coscienza. Di fronte al *climate change* e alla pandemia siamo tutti fragili. Mettere in comune la propria fragilità può essere un inizio, utile a superar la paura. Pensare che la risposta alla fragilità possa arrivare dalla sola scienza è l'inizio della fine della storia per come l'abbiamo conosciuta fino ad oggi.

Alessandra Morelli, è stata Delegata per l'Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i Rifugiati (UNHCR) dal 1992 al 2021. Si è formata professionalmente nella gestione delle emergenze e delle zone di conflitto ad alto rischio, lavorando per l'UNHCR, dialogando con diversi governi, la NATO, ONG internazionali e locali, e Organizzazioni Intergovernative. Dal 1992 ad oggi è impegnata direttamente sul campo in negoziazioni e operazioni umanitarie di risposta e di coordinamento, protezione e assistenza di rifugiati, sfollati interni e rimpatriati nelle aree più calde e fragili del mondo. Ha lavorato in ex-Jugoslavia, Ruanda, Albania, Kossovo, Guatemala, Sri Lanka, Sahara Occidentale, Afghanistan, Indonesia, Georgia, Yemen, Birmania, Somalia, ed ultimamente ha consolidato il primo intervento dell'emergenza profughi in Grecia, che ha visto transitare sul proprio territorio più di un milione di persone in fuga da guerre e violenze.

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 compless*e. Ha curato insieme ad altri due poeti due poemi collettivi, *Gabbia no* e *Amicizia Virale.*

Il Crocifisso coronato del Museo Pepoli di Trapani

*Crocifisso coronat*o, Museo Pepoli, Trapani (ph. M. Milano)

di *Lina Novara* [*]

Nel Museo regionale di Trapani "Agostino Pepoli" è conservato un «Crocifisso con corona a punte del secolo XI-XII, mancante delle mani» – come viene indicato nell'*Inventario* del Museo al n. 4501 – che per anni è stato custodito nei depositi e recentemente esposto alla fruizione dei visitatori. Si tratta di un piccolo manufatto – misura cm. 14 di altezza massima ed ha una apertura delle braccia di cm. 7,5 – realizzato in bronzo, secondo fusione a stampo e a cera persa.
Di esso non si hanno dati storici e documentari ma è comunque riconoscibile come uno dei rari esempi di piccolo Cristo coronato medievale ed è classificabile come manufatto romanico del XII secolo. Con certezza si sa soltanto che proviene dalla Collezione Hernandez e si può ipotizzare che ne facesse parte per acquisto dal mercato antiquario [1].
La raccolta fu iniziata ad Erice da Francesco Hernandez (Erice 1737-1828), conte di Carrera, giurista, «antiquario», studioso di archeologia ed erudito: veniva denominata «Museo Hernandez» ed era considerata, soprattutto per la parte archeologica, una delle più importanti non solo della Sicilia ma anche d'Italia. Alla morte del conte, la collezione, già mutila per furti familiari, passò al figlio Alberto che la trasferì a Trapani e, dopo il 1850, la donò a sua volta al figlio Francesco del quale il Museo Pepoli conserva il ritratto eseguito nel 1871, a Trapani, dal milanese Carlo Prayer (1828-fine sec. XIX), uno dei fondatori della «Scuola Grigia» di Genova [2].
Francesco jr. «con immenso amore e solerzia, non curando spese e fatiche – come lui stesso scrive – l'ha totalmente arricchito da formare la compiacenza e l'ammirazione di tanti eruditi viaggiatori esteri i quali vi hanno fissato la loro attenzione» [3]: la frase è contenuta in una lettera del 18 gennaio 1887, indirizzata ad un anonimo preside, forse Astorre Pellegrini, preside del Liceo Classico di Trapani, che pubblicherà in seguito alcune delle epigrafi.
Sicuramente furono l'amore per la collezione e la preoccupazione che la mancanza di figli provocasse la dispersione della raccolta, oltre che il ricordo di spiacevoli vicende ereditarie, ad indurre Francesco jr. a trattarne la vendita all'allora Civico Museo Pepoli; fu poi il nipote Orazio, figlio del fratello Giuseppe, che nel 1821 vendette i pezzi per la somma di £. 40.000. La data d'acquisto, riportata per tutti i pezzi nell'Inventario del Museo Pepoli è il 2 dicembre 1921. L'assenza di registri e di

catalogazione dell'originaria collezione non consente di stabilire quali pezzi siano stati acquistati dal conte senior e quali dallo junior: risulta pertanto impossibile risalire alla provenienza di alcune opere. Il carattere eclettico della raccolta giunta al Museo Pepoli e comprendente – oltre ai pezzi archeologici – dipinti, sculture, oggetti d'arte decorativa e applicata, manufatti di vario genere e «curiosità», non facilita una indagine in tal senso.
Quasi certamente Francesco jr. allargò i confini della collezione del nonno che era legatissimo alla sua Erice e a tutto quello che ne riguardava la storia e le origini: acquistò reperti provenienti dalle zone archeologiche di Marsala, Mozia e Selinunte ma anche oggetti d'arte provenienti dal mercato antiquario e dall'artigianato locale. Per Francesco jr., amante della cultura e dell'arte, la collezione fu occasione di studio, di ricerca e di «sapere»: indagava infatti sui suoi pezzi, si informava, chiedeva dati e notizie, scriveva a conoscenti, intenditori ed anche a studiosi ed esperti suoi contemporanei.
Per acquisire notizie su questo Crocefisso scrisse all'archeologo Raffaele Garrucci, padre gesuita, autore, fra l'altro della *Storia dell'arte cristiana nei primi otto secoli della chiesa*, in sei volumi. Garrucci gli rispose da Roma in data 26 febbraio 1884, congratulandosi con lui per il possesso di uno dei pochi Crocifissi con corona imperiale e fornendogli anche dati relativi alla cronologia del pezzo. Ecco cosa scrive l'archeologo:

«Ill.mo Sig. Conte

Mi congratulo con Lei del Crocifisso che mi descrive il quale è della classe di quei pochi coronati con corona imperiale. Non è poi di molta remota antichità: ciò che può dirsi è che non appartiene ai primi secoli ed è di certo posteriore all'ottavo. È nondimeno difficile assegnargli il tempo preciso, perché dopo il mille, specialmente nei secoli XI, XII e XIII si sono fatti i crocifissi … coi piedi comunemente separati e non sovrapposti»[4].

L'archeologo, da studioso di arte paleocristiana, nella lettera intende quindi sottolineare che l'opera è da riferire all'epoca medievale soffermandosi sul fatto che, in quel periodo i piedi non si presentavano uniti da un solo chiodo ma separati e con due chiodi; è questo un espediente che si riscontra in molte opere pittoriche come ad esempio le croci dipinte.
Esaminandolo ora dal punto di vista iconografico si evince che si tratta di un *Christus Triumphans* con gli occhi aperti e il capo cinto da corona regale, tipologia tipica dell'Alto Medioevo e diffusa soprattutto in Germania dall'età ottoniana fino alla fine del XII secolo: il Cristo trionfante è un tema iconografico legato alla crocifissione e mostra Gesù in croce vivo, con la figura intera dritta, in posa statica, gli occhi ben aperti e con l'espressione impassibile e non sofferente. Spesso è anche assente la ferita sul costato e il corpo è definito sulla scorta di sommarie indicazioni anatomiche. Il *Christus triumphans* mirava a rappresentare la divinità incarnata che non soffre sulla croce ma è «trionfante» sulla morte e quindi che non muore: è l'immagine del Dio fattosi uomo che vince sulla morte e che trasmette al tempo stesso serenità e forza!
A partire dai primi decenni del XIII secolo farà la comparsa, soprattutto nelle croci dipinte, il *Christus patiens*, raffigurato già defunto, con gli occhi chiusi, un altro soggetto iconografico che gradualmente soppianterà quella del *Christus triumphans*, che comunque sarà ancora presente, seppur non dominante, nelle produzioni della seconda metà del secolo XIII e, ancor più raramente, nella prima metà del XIV.
Sul capo del Crocifisso del Museo Pepoli è applicata una corona, anch'essa in bronzo, che simbolicamente allude a Cristo re che regna dalla croce: sia pure nella mutilazione, in quanto mancante della croce centrale, ha la configurazione delle corone medievali francesi del XII-XIII secolo, con guglie prospicienti. Le raffigurazioni di Cristo con corona regale, elemento assente nel tema della crocefissione di area bizantina, si diffondono nei secoli XI e XII, soprattutto attraverso opere di piccolo formato quali bronzetti con carattere devozionale [5].
Questa tipologia di crocefissi veniva in genere applicata a croci gemmate o smaltate, in particolare in quelle che venivano eseguite a Limoges nel XII secolo, le cosiddette croci limosine, oppure posta su croci realizzate in materiali di alta qualità come oro o argento, ma anche su messali o scrigni

eucaristici. Nelle fabbriche di Limoges dell'Alto Medioevo, come pure in Germania nella Renania, Cristo re, sveglio e trionfante, di solito veniva realizzato in rame dorato, con tunica o con solo perizoma, con la caratteristica dello smalto che ne ricopriva le vesti, impreziosendolo: ne sono esempi quello conservato nel Museo Cluny – Museo Nazionale del Medioevo, di Parigi; il *Crocifisso* (1125-50) realizzato in Westfalia, in Germania, o quello di Mosa (ca. 1150) in Renania.
Anche in Italia si conservano alcuni esemplari limosini tra cui il *Cristo* senza croce del Museo Cristiano Vaticano, il *Crocefisso* del Museo del Bargello a Firenze, i due della Pinacoteca del Museo Archeologico Nazionale di Napoli, un altro dell'Accademia Carrara di Bergamo, che è molto simile ad un esemplare esposto nel Museo Diocesano di Bressanone [6].
Il Crocifisso del Museo Pepoli è un Cristo in atteggiamento «trionfante», ed è pervenuto al Museo montato su una croce di legno che sicuramente non era quella originale. La figura è cava, modellata con tratti essenziali ma efficaci, e sembra appartenere a una produzione seriale: la superficie bronzea evidenzia, purtroppo, diffusi danneggiamenti subiti nel tempo. Il volto, con i capelli a ciocche segnate da linee ondulate, che scendono sulle spalle secondo tratti tipicamente romanici, è lievemente inclinato a destra e posto quasi frontalmente rispetto allo spettatore; il torso nudo è dritto, marcato dai segni delle costole con un addome prominente. Da sotto l'ombelico parte il lungo *perizonium*, dal bordo superiore orizzontale, poi segnato da pieghe, più corte sul davanti rispetto al retro che lasciano le ginocchia esposte alla vista; le gambe, avvicinate e sovrapposte, sono robuste e i piedi, divaricati, sono posti su un suppedaneo molto piatto e poco apparente che presenta un foro funzionale al fissaggio alla croce: sui piedi sono appena visibili le minuscole capocchie (a rilievo) dei due chiodi.
Gli occhi grandi e spalancati non lasciano trasparire alcuna emozione e, nel complesso, Cristo sembra privo di manifestazione emotiva. La sensazione che si ha è di impassibilità e imperturbabilità, in sintonia con l'iconografia del Cristo «trionfante» che, in seguito ai contatti avvenuti con la cultura bizantina nell'arte occidentale, nel XIII secolo lascerà il posto alla piena manifestazione dei sentimenti attraverso la rappresentazione del *Christus patiens.*
La sproporzione del capo rispetto al resto del corpo e la rigidità formale denotano inoltre un certo indirizzo, per così dire, «espressionista», assieme ad una tendenza anticlassica, da parte dell'ignoto scultore che lo eseguì tenendo probabilmente presenti alcuni esempi di scultura romanica dell'XI e XII secolo nei quali domina un forte senso di arcaicità e semplicità.
Modello antesignano di riferimento per questa tipologia di crocefissi romanici sembrano essere quelli di stampo ottoniano che si ispirano al celebre *Crocifisso di Colonia*, commissionato dall'arcivescovo Gero nei primi anni della seconda metà del X secolo, o il *Crocifisso* d'altare della cattedrale di Essen, donato dalla badessa Matilde, figlia di Ottone il Grande, e da suo fratello Ottone (983 ca.). Il confronto con più antichi e aulici modelli ottoniani ci porta inoltre, in ambito italiano, al gigantesco *Cristo* in lamina d'argento (fine X secolo), voluto dal vescovo Leone per la cattedrale di Vercelli, o alla *Crocifissione* (1170-1180 ca.), posta sull'altare maggiore di San Pietro di Bologna, un gruppo scultoreo policromo in legno cedro, pregevole esempio di scultura romanica composto dalle figure della Madonna, di San Giovanni e di Cristo Crocifisso che, nella posizione *triumphans*, domina dalla croce rivolgendosi, con tanto di corona in testa, al fedele con regale superiorità.
Definire con precisione l'ambito di produzione del nostro Crocefisso, allo stato attuale delle ricerche, non è semplice: questo tipo di produzione «in piccolo» trova riscontro in opere sparse in Francia, in Germania ma anche in Italia, soprattutto in Lombardia e in Trentino. Malgrado però le l'affinità iconografiche, vi sono differenze di stile tra le varie produzioni come, ad esempio, tra i manufatti smaltati francesi e quelli tedeschi che, a differenza di quelli di Limoges, denotano minore ricerca di movimento e di pathos.
Le piccole croci romaniche italiane in bronzo, destinate ad uso liturgico o devozionale, riflettono le varie fasi dell'arte sacra di quel periodo e si rivelano diverse dalle croci limosine oltre che nelle incisioni e nel rilievo, per la minore raffinatezza e per l'assenza di smalto nelle nicchie degli occhi e nelle cannellature del perizoma: presentano inoltre Cristo più vivo, con maggior dignità e con il volto sereno e composto, non atteggiato come nei manufatti di Limoges, e soprattutto ben saldato al suppedaneo.

La forma tozza del viso con tratti essenziali del nostro Crocifisso, lo sguardo astratto e lontano, il ritmo delle pieghe segnato da linee divisorie e anche l'iconografia della rappresentazione sembrerebbero orientati verso la scultura romanica dell'Italia settentrionale: ricordiamo, come più aulici esempi, la decorazione scultorea del Sant'Ambrogio a Milano, del San Michele a Pavia o del Duomo di Trento; i capitelli del San Zeno a Verona; i rilievi di Maestro Wiligelmo nella cattedrale di Modena.
La mancanza della croce originaria limita la certezza della classificazione: a noi, purtroppo, è giunta, chi sa attraverso quali vicende, la sola figura di Cristo con le braccia distese in senso orizzontale, che, tuttavia e a buon diritto, sembra rientrare nella categoria di quei piccoli oggetti per il culto o per uso devozionale, prodotti soprattutto nelle zone settentrionali della nostra penisola nel periodo romanico. Come scriveva il noto storico dell'arte Pietro Toesca, la scultura romanica italiana affiancava alle opere in marmo «l'arte del gettare in bronzo [...] e […] produceva piccoli oggetti per il culto o per uso ordinario. Croci di bronzo, d'altare o da processione – stazionali od astili – ancora frequenti fra di noi soprattutto nelle pievi rurali […] rispecchiano le diverse fasi della plastica» [7].

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

[*] Questo testo nasce dalla presentazione del Crocifisso, da me effettuata presso il Museo Regionale di Trapani *Agostino Pepoli*, il 3 ottobre 2021, in occasione della XVIII edizione della «Giornata Nazionale degli Amici dei Musei», indetta dalla FIDAM (Federazione Italiana degli Amici dei Musei), che ha avuto per tema *Capolavori dietro le quinte* con lo scopo di valorizzare i tesori d'arte riposti nei depositi dei musei italiani. L'opera, per anni custodita nei depositi del Museo Pepoli, è stata esposta grazie alla disponibilità del Direttore dello stesso Museo, Roberto Garufi, e rimarrà in esposizione permanente in una sala, all'interno di una vetrina.

Note

[1] Per la collezione Hernandez si vedano: L. Novara, *La collezione Hernandez: da Erice al Museo Pepoli*, in *Miscellanea Pepoli. Ricerche sulla cultura artistica a Trapani e nel suo territorio*, a cura di V. Abbate, Trapani 1997: 229-254. Eadem, *La collezione Hernandez*, in *Museo Pepoli cento anni di storia*, Trapani 2018: 65-70.

[2] Carlo Prayer (Milano 1828-?), pronipote del pittore omonimo, fu allievo dell'Accademia di Brera e nel 1848 combattè durante le Cinque Giornate di Milano. Dopo un soggiorno in Messico, documentato da un gruppo di vedute presentate alla *Promotrice di Genova* del 1855, entrò in contatto con l'ambiente del paesaggismo ligure e in seguito frequentò il gruppo della *Scuola Grigia*. Fu abile disegnatore ed incisore: eseguì, fra l'altro, il ritratto (1855) del famoso attore Gustavo Modena, oggi presso la Civica Galleria d'Arte di Milano.

[3] Lettera autografa in *Corrispondenza e Carte relative al Regio Ispettorato di scavi e monumenti della provincia di Trapani (1880-1888), ordinate dal conte Francesco Hernandez*, Museo regionale di Trapani *Agostino Pepoli*, Archivio Hernandez, fasc. 14C5.

[4] Ibidem.

[5] Per i crocefissi bronzei si vedano: P. Bloch, *Staufische Bronzen: die Bronzekruzifixe*, in *Die Zeit der Staufer. Geschichte, Kunst, Kultur*, catalogo della mostra (Stoccarda, 26 marzo-5 giugno 1977), a cura di R.

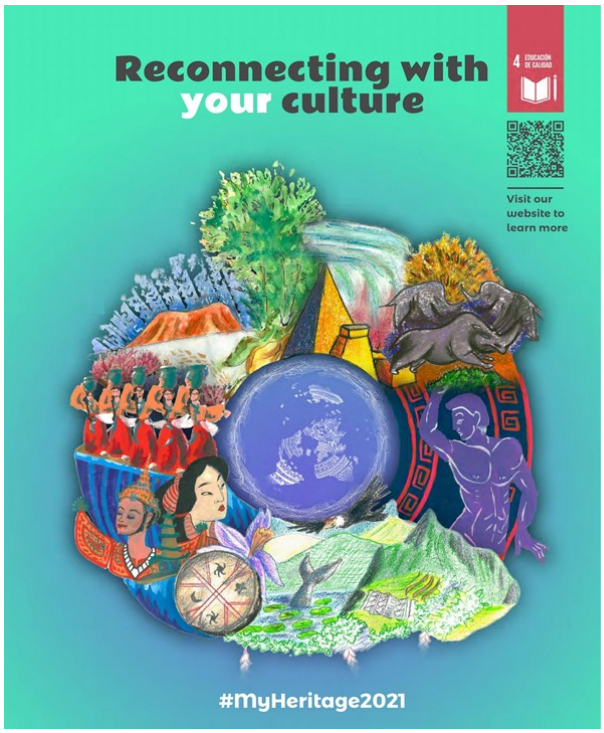
Haussherr, vol. V, *Vorträge und Forschun gen*, Stuttgart 1979: 291-330; P. Bloch, *Romanische Bronzekruzifixe*, Berlin 1992.

[6] Cfr.: F. Cervini, *Di alcuni crocifissi 'trionfali' del secolo XII nell'Italia settentrionale,* in *Arte medievale*, vol. VII, 1, 2008: 9-32; A.O. Quintavalle, *Oreficeria del Medio Evo nella Pinacoteca del Museo nazionale di Napoli,* in *Bollettino d'arte del Ministero della pubblica istruzione: notizie dei musei, delle gallerie e dei monumenti d'Italia,* Anno 25, ser. 3, n. 3 (sett. 1931): 131-141.

[7] P. Toesca*, Storia dell'Arte Italiana*, Torino 1927: 1109.

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.

Tokyo charter. Reconnecting with your culture. Education, culture, heritage, and children



TOKYO CHARTER

RECONNECTING WITH YOUR CULTURE

EDUCATION, CULTURE, HERITAGE, AND CHILDREN

July 31, 2021

Tokyo Charter 2021

di *Olimpia Niglio, D. Paul Schafer*

Questa Carta sull'educazione al patrimonio culturale locale è stata messa a punto dopo intense discussioni e consultazioni con molte persone, organizzazioni e Paesi di tutto il mondo tra il 2020 e il 2021. Ha lo scopo di unire il lavoro e gli sforzi di studenti, insegnanti, famiglie e autorità accademiche in questo settore, così come di molte Istituzioni comunitarie come scuole elementari e secondarie, collegi comunitari, università, musei, associazioni e centri di ricerca.
RECONNECTING WITH YOUR CULTURE, programma pedagogico indirizzato alle scuole dell'infanzia, alle primarie e secondarie, crede che solo attraverso la conoscenza consapevole delle culture e dei patrimoni locali sarà possibile aiutare gli studenti, le giovani generazioni e le persone in generale a comprendere e ad apprezzare le proprie culture e i propri patrimoni così come quelli degli altri, attivando politiche e pratiche per un mondo sostenibile basato sulla giustizia, l'ordine, l'uguaglianza e la partecipazione attiva di tutti i cittadini e Paesi.
Raccomandiamo e sosteniamo l'impegno verso gli obiettivi dell'AGENDA 2030 DELLE NAZIONI UNITE e sottolineiamo specialmente l'importanza dell'insegnamento e dell'apprendimento delle culture e dei patrimoni a livello locale in tutto il mondo per la realizzazione degli obiettivi proposti.
La Carta è stata promossa dal centro di ricerca internazionale di "Reconnecting with your culture" in collaborazione con UNESCO Università e Patrimonio. Il documento è stato presentato a Tokyo il 31 luglio 2021 in occasione delle Olimpiadi e delle Paraolimpiadi durante le quali sono stati svolti diversi seminari con associazioni culturali e scuole dell'infanzia. Dal mese di settembre la Carta è in diffusione in tutto il mondo e il 7 settembre 2021 è stata presentata anche a Bruxelles nell'ambito della Commissione della New European Bauhaus di cui "Reconnecting with your culture" è partner internazionale.

PREAMBLE

The complexities of contemporary life, the COVID-19 pandemic, racial inequalities, severe economic disparities, and many other factors confirm that it is time to put the PERSON, PEOPLE, and CREATIVITY at the center of our lives and the world at large. Moreover, the fragility of the current situation, which all countries are manifesting in their cultural, educational, and other sectors, reveals that a "new centrality" must be accorded to the role CULTURE can and should play in sustainable development and the world of the future. In fact, without culture, it is difficult to see how shared and participatory policies and practices can be created that are of crucial importance at present and going forward into the future.

Analyzing these realities and requirements in the different areas of the world from the Far East to the Far West has made it clear that a new HUMANISM is also necessary to ensure that Culture enters into all the innovative plans, procedures, and policies that are needed in the years and decades ahead. To achieve and assure requirements as imperative as this, it is necessary to begin with children, young people, and the youthful generation. This will guarantee that the right seeds are planted, and investments made to yield fine fruits and excellent harvests in the years to come. It will also guarantee that educational courses, programs, curriculums, and policies are created and put into place to produce a better world for all people and all countries.

On July 20, 2020, the international pedagogical program and method created by RECONNECTING WITH YOUR CULTURE (RWYC**)** was established and commenced its work in the world and promoted by the International Research Center EdA Esempi di Architettura (Italia) in collaboration with the UNESCO University and Heritage in Spain.

This pedagogical program and method are designed for primary and secondary schools around the world and dedicated to children and young people in the 5 to 17 age group. With the assistance of teachers and parents, children in this age category are invited to undertake exploratory journeys in the cultures and heritages of their own localities and communities, as well as to draw pictures and document their experiences in a variety of other artistic, cultural, and historical ways. This pedagogical program and method are also designed to enhance disciplinary transversality and create discussions and conversations between teachers, students, and educational authorities in the many different disciplines, subjects, and schools involved in this process.

Creating, analyzing, and evaluating different approaches and techniques in the diverse localities and communities of the world is also a fundamental component of this process, as is building communication channels and networks that facilitate the exchange and sharing of information, ideas, experiences, and outcomes.

Supported by and consistent with the UN Agenda 2030, Point 4 – Quality Education – the RWYC program and method implements these educational activities in close collaboration with schools, school boards, museums, archival institutions, heritage associations, and cultural organizations. Moreover, local governments are called on to take actions and institute initiatives that place culture and cultures in general – and heritage and heritages in particular – at the heart of all future plans and policies.

The Tokyo Charter consists of nine (9) fundamental articles that synthesize the main points, principles, and priorities created and conveyed by RWYC in its activities, policies, and practices. These articles are concerned with and committed to:

1. Emphasizing and enhancing local concepts of Culture and Heritage

Children and young people encounter their cultures and heritages first and foremost at the local level. The shared feelings and experiences that result from this help them to realize how diverse their localities and communities are, as well as the fact that every person, locality, and community contributes a great deal to shaping its own culture, heritage, values, and overall ways of life. Since cultures and heritages are dynamic and complex entities, care must be taken to develop many different skills, abilities, tools, and techniques to address this situation. Through the enhancement of people's definitions and understandings of local concepts of cultures, heritages, and communities, it is possible

to create the right path forward and to establish viable and effective educational and training programs in this area.

2. Promoting respect for the Diversity of Culture and Heritage

Every locality and community in the world have its own culture and heritage that must be preserved, protected, shared, and cherished. This gives rise to the rich diversity of cultures and heritages that exist throughout the world and in every geographical region of the world. Creating and cultivating the proper methodological approaches and techniques to know and understand these cultures and heritages is not only the key to respecting and appreciating them as well as their cultural and historical differences, but also the solution to achieving "unity in diversity" and respect for the diversity of cultural and heritage expressions throughout the world.

3. Creating responsible citizens Through Culture and Heritage

Education in cultures and heritages requires going far beyond collecting information about past and present accomplishments as well as historical and contemporary realities. The most important objective is to encourage children and young people to joyfully and creatively appreciate their own cultures and heritages and those of others, and not just their material, physical, and technological manifestations. This objective, which emanates from knowledge designed to strengthen personal responsibilities, values, and ideals, requires a pedagogical commitment to enhancing and enriching cultural and heritage education in a conscious, deliberate, and systematic manner. This is imperative in acquiring the knowledge, information, understanding, and insights that are necessary to become conscious, humane, responsible, and reliable citizens at the local, regional, national, and international level.

4. Enhancing Local Cultural Contexts

Knowledge and awareness of "the context" is of crucial importance in all cultural and heritage learning processes and practices because contexts often determine contents. An effective pedagogical program in this area must therefore enable students and younger generations to know, understand, and appreciate the significance of cultural and historical contexts, commencing with their own family context and expanding out from this to include the context of their own immediate surroundings and localities, their countries, and ultimately the natural, cultural, and digital heritage of humankind and the ecological environment as a whole. Cultures and heritages in this sense are not identified only for their beauty and achievements, but, more fundamentally and importantly, for the knowledge, meaning, and understanding they provide for the students and people who observe, identify, and live in them, and consequently for the stimuli they are able to provide in all cognitive and affective learning situations.

5. Dialoguing in Cultural Knowledge and Awareness

An interdisciplinary approach is needed in this matter because knowledge and understanding of cultures, heritages, and their contexts necessitates constant dialogues and continuous communication between many different participants, disciplines, and subjects. A good pedagogical program values these dialogues and connections very highly because it is through tangential and interdisciplinary contact points between the different disciplines and subjects that innovations are created that make it possible to build a better future, as well as to create the attitudes and capabilities that are necessary for responsible citizenship.

6. Developing Inclusive and Holistic Competencies

Education in local cultures and heritages is very helpful in cultivating inclusive procedures and holistic competencies that are very useful at all stages in the life process. Schools that introduce teaching and learning in cultures and heritages in this sense contribute a great deal to students' and people's enjoyment, development, fulfillment, motivation, and creativity. These procedures and

competencies also enhance knowledge, expand artistic sensibilities, establish new values, enable equality and legal and social justice, and improve critical judgements. This is because they engage all human faculties in the process, from the mind and intellect to the senses, heart, soul, and spirit. This contributes a great deal to feelings of inclusion and togetherness rather than exclusion and separation.

7. Preparing Future generations

Education in the RWYC pedagogical method and program is understood here in its more expansive sense to mean the creation of opportunities that enable students to develop skills, abilities, and mindsets that improve mindfulness, consciousness, ingenuity, and integrity. It also prepares students to become engaged citizens and active participants in a world that is constantly changing and evolving in many different ways and directions and where what is learned and known today may be out-of-date, irrelevant, or obsolete tomorrow. This enables students to be constantly creating and developing the new employment possibilities, job and contracts commitments, and career paths that are necessary for the future.

8. Promoting Local Cultural Policies

The RWYC pedagogical method and program is also designed to enable educational institutions and authorities to integrate cultural and heritage developments and issues into local, regional, national, and international training programs as well as governmental cultural policies and programs. This means that care must be taken to train and/or retrain teachers and educators in a variety of cultural and heritage matters, as well as to facilitate fundamental synergies and institutional collaborations between the public sector and the private sector. These culture and heritage pedagogies are two of the most important requirements for ensuring peace, tolerance, civic and social justice, and sustainability in the world in the future.

9. Creating dialogues and exchanges among Culture and Heritage

Teaching and learning about cultures and heritages helps students and the young generation to become aware of their own cultural values, identities, and realities, as well as to develop the tools and techniques that are required to institute exchanges and dialogues with people from other cultures and heritages. Only conscious knowledge of one's own culture and heritage can foster constructive dialogues and build bridges with people from other cultures and heritages without adverse forms of "neo-colonialism," "globalization," and "exclusion." The RWYC pedagogical method and program promotes the development of courses and projects that involve participation, cooperation, sharing, and exchanges as the keys to creating a more human and humane world.

*** ***

This Charter was created after intense discussions and consultations with many people, organizations, and countries throughout the world between 2020 and 2021. It is intended to unite the work and efforts of students, teachers, families, and academic authorities in this area, as well as many community institutions such as elementary and secondary schools, community colleges, universities, museums, associations, and research centers.

RECONNECTING WITH YOU CULTURE believes that only through conscious knowledge of local cultures and heritages will it be possible to help students, the younger generation, and people generally to understand and appreciate their own cultures and heritages as well as those of others, thereby creating policies and practices for a sustainable world based on justice, order, equality, and the active participation of all citizens and countries.

We recommend and endorse commitment to the objectives of the UN 2030 Agenda and especially emphasize the importance of teaching and learning about cultures and heritages at the local level throughout the world in the realization of these objectives.

Markham, Canada | Tokyo, Japan
July 31, 2021

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

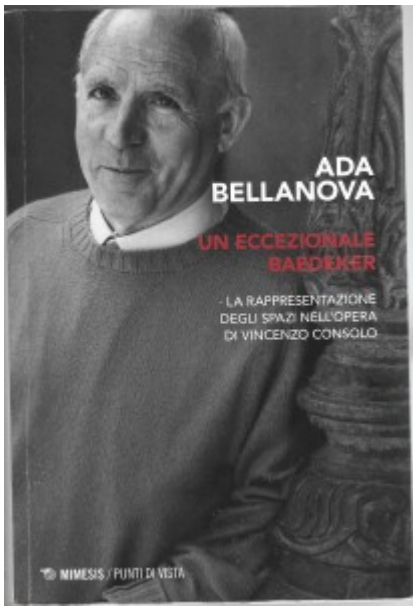
References [Conventions, Declarations, Charter]

- Convention for the Protection of Cultural Property in the Event of Armed Conflict with Regulations for the Execution of the Convention, signed in the Hague 1954 (hereinafter: 1954 UNESCO Convention)
-Convention on the Means of Prohibiting and Preventing the Illicit Import, Export and Transfer of Ownership of Cultural Property 1970 (hereinafter: 1970 UNESCO Convention)
- Convention concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage 1972 (hereinafter: 1972 UNESCO Convention)
- Mexico Declaration on Cultural Policies (1982)
- Convention on the Protection of the Underwater Cultural Heritage 2001 (hereinafter: 2001 UNESCO Convention)
- Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage 2003 (hereinafter: 2003 UNESCO Convention)
- The Agenda 21 for Culture adopted in 2004
- Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions 2005 (hereinafter: 2005 UNESCO Convention)
- Convention on the Value of Cultural Heritage for Society, FARO Convention (2005)
- Fribourg Declaration on Cultural Rights (2007)
- The Hangzhou Declaration (2013)
- UN AGENDA 2030 (2015).
- People-Centered Approaches to Cultural Heritage, ICOMOS (2020)
- Charter European Cultural Heritage Skills Alliance (2020)
- Heritage and the Sustainable Development Goals: Policy Guidance for Heritage and Development Actors, ICOMOS (2021)
RECONNECTING WITH YOUR CULTURE
http://esempidiarchitettura.it/sito/edakids-reconnecting-with-your-culture/

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. È President RWYC.

D. Paul Schafer, ha lavorato nel campo culturale per cinquant'anni come autore, consulente, educatore e ricercatore. Ha insegnato alla York University e all'Università di Toronto, ha svolto numerose missioni per l'UNESCO ed è direttore del World Culture Project (www3.sympatico.ca/dpaulschafer). I suoi libri hanno per oggetto: *Culture: Beacon of the Future and Revolution o Renaissance: Making the Transition from an Economic Age to a Cultural Age*. Vive e lavora a Markham, Ontario**.** È Honorary President RWYC.

Consolo cartografo



di *Antonio Pane*

Di Ada Bellanova, laureata in lettere classiche e insegnante di liceo, conoscevo la prima tesi di dottorato (sulla presenza dei classici greci e latini nell'opera di Borges) e avevo letto con interesse i racconti *L'invasione degli omini in frac (e altre piccole nostalgie)* (Siena, Pascal, 2010), *Le mal du pays* (vincitore del Concorso Scrivere Altrove – Associazione MaiTardi Nuto Revelli) e il romanzo *Papamusc'* (Arcidosso, Effigi, 2016); mi trovo ora a sfogliarne la ponderosa monografia *Un eccezionale baedeker: la rappresentazione degli spazi nell'opera di Vincenzo Consolo* (rielaborazione della seconda tesi di dottorato discussa presso l'Université di Lausanne), accolta nella collana «Punti di vista. Testi e studi di letteratura italiana contemporanea» di Mimesis (2021), prova in cui la vocazione narrativa si sposa felicemente con l'attitudine allo studio assiduo e ponderato.

Narrativo ne è certamente l'incipit («Quando, alcuni anni fa, sono andata nella Sicilia occidentale per la prima volta, *Retablo* è stato il mio eccezionale *baedeker*»); narrativo è senz'altro l'avvio delle *Conclusioni* («Chiusi i libri, riposti gli articoli, resta un nastro di immagini, 'fotografie' accostate e sovrapposte: boschi, strade, aranceti, giardini, profili di palme e castelli, spiagge e isole, chiese e dimore di santi, rovine e musei, città che non esistono più e altre che restano eterne, altre ancora "invisibili" o chiuse l'una nell'altra in mirabile convivenza»); narrativi sono certi slanci esegetici, come la *rêverie* sulla pianta secentesca del Passafiume collocata di fronte all'*Ignoto* di Antonello da Messina, «quasi che lo sguardo penetrante del ritratto sia impegnato a scrutare e sorvegliare costantemente il microcosmo in cui è stato collocato»; ma rigorosa, oculatissima e ben documentata è l'indagine, suggerita dalla ragguardevole presenza, nell'opera di Consolo, di «indicazioni toponomastiche, direzionali, localizzative», dalla «segnalazione ricorrente di aree territoriali, contrade, vie, piazze, edifici», dall'«insistenza e l'accuratezza nel nominare i luoghi»: fenomeni ricondotti al «piacere precocemente sperimentato nella scoperta della stessa Sicilia, quando da ragazzino, al seguito del padre, imparava la novità e la varietà del paesaggio, pur segnato dalle macerie della guerra, al di là dei ristretti confini della natia Sant'Agata di Militello».

Sulla scorta di testi come *Maps of the imagination: the writer as cartographer*, di Peter Turchi, e con una preventiva discussione delle prospettive teoriche fiorite dallo *spatial turn* (geocritica, geopoetica, geotematica, ecocritica) e delle proposte della narratologia cognitivista, l'autrice cerca di definire il «principio territoriale» della scrittura di Consolo, di individuarne le cartografie (le mappe che

orientano le sue esplorazioni e le mappe, reali o immaginarie, che lui stesso costruisce), distinguendovi in via preliminare due caratteri precipui: la natura 'palinsestica' (o, secondo il suggestivo battesimo di Daragh O'Connell, 'palincestuosa'), ovvero il loro «legame particolarmente intenso e stretto con i testi anteriori»; i segni di «suggestioni sensoriali, risultato di una conoscenza ravvicinata e personale», di Storia (una «Storia che si può sperimentare, che si vive, una Storia dal basso, lontana dunque da quella dei grandi eventi») e di attività umane che vi sono impressi.
Quanto all'uso dei «testi anteriori», la ricerca stabilisce che il contributo dei classici greci e latini diventa apprezzabile «a partire dall'esperienza di traduzione dell'*Ifigenia fra i Tauri* euripidea del 1982», per costituire in seguito «un riferimento ricorrente, quasi un marchio presentato come garanzia di solennità e autorevolezza», che lo spazio 'classico' di *Retablo* si incista nella letteratura odeporica settecentesca (Von Riesedel, Brydone, Goethe), che *L'olivo e l'olivastro* si contagia (in specie nel cammino delle Latomie e nell'entusiasmo per la Venere Landolina) del Maupassant di *La vie errante*, che *Di qua dal faro* adotta lo sguardo tutto umano di Carlo Levi («un antiGoethe in carne e ossa»), valutando infine l'apporto degli scrittori siciliani plasmati dall'Isola che a loro volta plasmano in tratti memorabili: Pirandello, Sciascia e Tomasi di Lampedusa per l'area agrigentina; Cattafi e D'Arrigo per lo Stretto; Verga per il territorio dominato dall'Etna; Piccolo per l'arcadia dei Nebrodi; Vittorini per il simbolismo del *nóstos*.
Insieme a queste orditure intertestuali, Ada Bellanova prende in esame l'impiego originale di «geografie letterarie già divenute simbolo in forza di una lunga tradizione»: la Sicilia-Itaca (terra «irriconoscibile, luogo di mostruosità, di efferatezze, reggia in cui hanno vinto i Proci […] diventata Troia, perché non esiste più, se non nel ricordo», e dall'Ulisse-Enea che vi approda «in cerca di una nuova patria nella consapevolezza che la propria è ormai consumata dalle fiamme»; il «personale criterio di associazioni» che sovrintende al modello odissiaco di *L'olivo e l'olivastro* (esemplato dal particolare 'trattamento' delle Eolie: «La memoria delle regolari visite di un tempo a Lipari rende le isole un luogo intimo e l'elemento affettivo e personale prevale anche quando compare l'evocazione della vicenda odissiaca: il dio dei venti è l'oggetto della narrazione di Consolo ai nipoti, mentre la tempesta sull'equipaggio di Ulisse dopo l'incauta apertura dell'otre è sostituita dal tremendo mare che accompagna la fuga precipitosa dall'isola a causa della lettera di leva»); la declinazione dell'incontro con la madre a Sant'Agata «come ritorno a Itaca e insieme *Nekya*». Una particolare attenzione è poi riservata allo scenario di *Ifigenia fra i Tauri* (per la sorprendente associazione di Milano con la Tauride, come terra «gretta, inospitale, luogo di perdita della memoria, campo fertile per l'attecchimento di ideologie razziste», e per il suo contraltare di una Sicilia-Argo, oggetto del desiderio che può a suo luogo trasfigurare in violenta e prevaricatrice Tauride), alle suggestioni manzoniane di *Il sorriso dell'ignoto marinaio* (nel capitolo V, dove risuona, ma in un ambiente del tutto diverso, lo «scampanìo che prelude al mutamento d'animo dell'Innominato», e nel capitolo VII, per l'allusione alla peste e per lo «scendea per uno di quei vicoli», che «richiama alla mente l'immagine della madre di Cecilia che coltiva la compostezza e il decoro nella pietosa consegna dell'amato corpo della propria bambina al monatto»), all'eco, in *Filosofiana*, del Pitrè di *Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, dell'*Agamennone* di Eschilo e delle *Rane* di Aristofane.
L'inventario considera poi gli apporti dell'universo figurativo (le ecfrasi dichiarate del *Ritratto di ignoto*, del *Seppellimento di Santa Lucia*, dello *Spasimo di Sicilia*, di una foto di Robert Capa, di reperti archeologici e beni architettonici, le citazioni pittoriche di *Lo sposalizio della Vergine* e di *Los desastres de la guerra*, le allusioni all'*Ave Maria a trasbordo* di Segantini e all'*Angelus* di Millet), delle recensioni artistiche dello stesso autore (sulle mostre di Michele Spadaro e di Franco Mulas), delle «trame sensoriali» che disegnano «paesaggi sonori, olfattivi, persino paesaggi gustativi» (come le offerte culinarie che accompagnano il viaggio di Clerici in *Retablo*, la fiera di San Calogero e la Pasqua in *La ferita dell'aprile*), delle fantasie scaturite da un «confronto personale con i luoghi», e del loro «uso simbolico» (così nel racconto giovanile *Un sacco di magnolie* «il profumo conturbante dei fiori e poi il nero delle corolle marcite rinvia alla morte del protagonista», in *L'olivo e l'olivastro* «il gelsomino lasciato marcire delle raccoglitrici in sciopero […] allude ai morti

dell'industria di Milazzo», in *Un filo d'erba al margine del feudo* «il nero dominante sulle case e sulle persone del borgo di Tusa […] si lega alla morte drammatica di Carmine Battaglia»), dei tasselli di storia che, attraverso una «lingua non compromessa con il potere», danno voce «agli esclusi e alle loro utopie» e mettono in mora l'impresentabile presente, dei quadri che attestano il sofferto lavoro dell'uomo (la vita del latifondo in *Ratumeni*, la vendemmia in *Nottetempo, casa per casa*, la famiglia contadina in *Il fosso*, il museo contadino di Antonino Uccello in *La casa di Icaro*, gli agrumeti di *Arancio, sogno e nostalgia*, i cavatori di pomice di *Il sorriso dell'ignoto marinaio*, i pescatori in *La ferita dell'aprile* e *La pesca del tonno*).

Ma il cuore del libro è la sua seconda parte, *Un percorso tra luoghi-simbolo*, che verifica, per così dire, sul campo l'ampia e motivata premessa costituita dalla prima, *Strumenti per percorrere i luoghi*, nonché dall'*Introduzione*, perlustrando partitamente le sedi privilegiate della scrittura di Consolo: Sant'Agata; Cefalù; Palermo; Siracusa; le rovine dell'Isola; Milano.

Il paese natale – «limen», discrimine «tra un oriente e un occidente» che calamita una «grande ricchezza di notazioni affettive e di riferimenti a percezioni sensoriali» e diviene il prototipo di «un'immagine della Sicilia metafisica, arcaica e magica, e nel contempo viva e palpitante nei problemi sociali, economici e politici» – è chiamato, nel *Sorriso*, a una cruciale missione diegetica (per la scelta di mappare il suo castello Gallego con le scritte dei prigionieri di Alcara: «Lo spazio reale si traduce in scenario e simbolo: la scala diventa chiocciola, la chiocciola diventa storia, anzi la Storia, che si avvolge su se stessa e si confonde e confonde»), laddove in *L'olivo e l'olivastro* vi si incidono «i dettagli del ritorno doloroso […] mentre la madre si fa evanescente come Euridice e la casa viene distrutta, spazzata dalle ruspe, sostituita da un palazzo di banche e uffici che nasconde la vista della spiaggia e del mare».

Il microcosmo cefaludese, scena del *Sorriso* e di *Nottetempo*, è per Consolo già Occidente, una Palermo in miniatura (dove si può più facilmente leggere il meticciato arabo-normanno sotteso all'identità siciliana), epperò infinitamente espansibile come una «faulkneriana *yoknapatawpha*». In questo «labirinto di vicoli e strade» che – sebbene *non sia* «precisamente collocato nel territorio, tra la Rocca e la spiaggia della Calura, che ha il suo centro nel Duomo», come invece, in un volo poetico, lo vede l'autrice: la Calura si trova in verità *dietro* la Rocca, nel fianco opposto a quello che dà sull'abitato, e il Duomo sta semmai tra la Rocca e il porticciolo – è fedelmente restituito nei due romanzi (con l'ausilio di mappe a loro volta oggetto di ariose descrizioni), i percorsi dei personaggi sono delineati, con una ricca e persuasiva analisi, come itinerari sonori e luminosi. Quello di Sasà, nel *Sorriso*, è dapprima scandito dal «latrato dei cani», dal «gemito dei mulini attivi», da «galline ruspanti», dal «ronzìo di vespe e zanzare», dalle grida dei pescivendoli, dalle imprecazioni dei carcerati, mentre nella piazza del Duomo predomina «il senso della vista» e più innanzi le due percezioni sfociano nel «si videro oscillare le campane», dove «è proprio il propagarsi del suono che suggerisce uno sguardo più ampio sul paese, altrimenti impossibile».

Similmente, in *Nottetempo*, il suono dello zoccolo del cavallo di don Peppino «mentre si propaga, ci fa vedere» e, nell'incipit, «Il procedere dolorante del luponario, accompagnato da un ululato profondo, mostra i luoghi a gara con la luce. Le reazioni al suo passaggio […] costruiscono un itinerario sonoro. È proprio questa la prima immagine di Cefalù del romanzo, quella disegnata dal percorso disperato dell'uomo, sotto l'altro, luminoso, della luna». Altre epifanie del 'sentiero luminoso' saranno il ferino crepuscolo dal balcone di Don Nené (colto come controcanto ironico all'incipit del *Piacere*), il sole che illumina «la vista dei pascoli di Janu, quindi la Rocca» e «scandisce poi con le sue gradazioni le tappe dell'incontro e dell'amore con la thelemita», per culminare nel fulgido trionfo del Duomo che sarà ancora celebrato nella visitazione satanico-mistica di Crowley e nel racconto *La corona e le armi*.

«Se Cefalù è la porta del mondo, Palermo è il mondo», e la sua rappresentazione sarà quindi più complessa, attuata «integrando una varietà di sguardi letterari e testimonianze della stratificazione urbanistica e accogliendo innumerevoli stimoli sensoriali, alternativamente seducenti e inquietanti». Il palinsesto letterario (che annovera prelievi da Boccaccio, Ibn Giubayr, Amari, Tomasi di Lampedusa, Lucentini, Falcone, Goethe, Brydone, Pitrè, La Lumìa, Lucio Piccolo) si intreccia con le

sontuose quanto ambigue «sollecitazioni sensoriali» cui è impossibile sottrarsi, tanto che «Solo l'immedesimazione permette di fare esperienza dell'universo multiforme di Palermo», e con il «multistrato» delle sue architetture, distribuito fra le sopravvivenze arabo-normanne e i più recenti misfatti urbanistici: un coacervo che trova il suo emblema nella pasta con le sarde, perfetta versione culinaria della feconda contaminazione di culture differenti che costituisce «l'identità più vera» della città che nello *Spasimo di Palermo* giunge a configurarsi come un'Itaca, se pure stravolta (dato che «non sa offrire consolazione all'esule nel momento del ritorno, ma non ha saputo offrirne neppure un tempo»), o a esibire finte topografie, come quella del palazzo di Martinez in cui Consolo trasferisce «la vicenda della propria casa natìa di Sant'Agata».
La Siracusa di Consolo (scoperta precocemente nel 1950, in una gita scolastica) è luogo di luce che prende un corpo di donna in cui confluiscono la statua di Venere Anadiomene, divinità del mito (Aretusa, Atena, Afrodite, Artemide, Kore), Santa Lucia, e ogni altra femminea sembianza, «a partire da quelle che per i loro capelli e il portamento apparvero diverse, nuove, nel primo incontro con la città ricordato in *Siracusa il mio primo talismano*» (caratteri restituiti con una insolita «ricchezza di riferimenti intertestuali», un «collage di citazioni e richiami» in cui entrano in gioco gli itinerari di Caravaggio, Maupassant, Von Platen, del ceroplasta Zummo, della *Dichiarazione della pianta delle antiche Siracuse* di Vincenzo Mirabella, i versi di Pindaro, Virgilio, Ibn Hamdis, Ungaretti), ma è insieme, soprattutto nelle ultime prove, icona del tramonto di una civiltà, divenuta (per il suo odierno degrado, per i mostri delle raffinerie, per il suo «squallore sonoro») «Argo del sogno e della nostalgia di Ifigenia, un luogo che non esiste più perché stravolto dall'orrore dall'omicidio».
Con il pellegrinaggio nelle rovine siciliane Consolo continua a coltivare un gusto appreso già nell'adolescenza, una consuetudine che vale anche a «evadere dal presente», in una «prospettiva idealizzante» anch'essa affidata a una «fitta trama intertestuale in cui spiccano pause ecfrastiche, memorie di autori antichi, narrazioni di miti, evasioni arcadiche». Con questa singolare contaminazione di fatti sensibili e fatti libreschi, Segesta, Selinunte e Mozia acquisiscono «tutta l'intensità di luoghi fisici, di cui si può fare esperienza, in una ricchezza di suggestioni non solo mentali – l'imponente passato a cui rinviano – ma anche visive, olfattive, uditive». Se Segesta induce anzitutto «la contemplazione estatica del paesaggio e l'evocazione del passato, delle infinite epoche trascorse, fino al rapimento nel passato», la Selinunte di *Retablo* è, nelle metope che la finzione restituisce al luogo d'origine, pietra che parla ed è parlata: nella descrizione del riquadro di Zeus e Era la studiosa ipotizza un attendibile richiamo «a uno specifico passo dell'*Iliade*, ovvero XIV 346-351» e nella bellissima fanciulla del *témenos* di Demetra Malophoros intravede l'allusione «ad uno dei *Desastres de la guerra* di Goya, ovvero *Murió la verdad*». Mozia è invece, sempre in *Retablo*, mistero: il mistero dei naufragi, nel passo suscitato dai relitti intravisti nei fondali al momento dello sbarco di Clerici (al cui riguardo si congettura «la conoscenza di *Naufragio con spettatore* di Hans Blumemberg»); il mistero dei reperti, oggetto di un «procedimento ecfrastico originale che restituisce la natura delle antiche opere d'arte ipotizzandone la collocazione settecentesca, quindi lo stato d'abbandono e l'accumulo casuale»; il mistero dell'efebo greco in terra fenicia, che il racconto destina ancora a un fondale marino, includendo, secondo l'autrice, una «reminiscenza di *Morte per acqua* di Eliot, IV sezione di *The Waste Land*», con lo scambio fra il ragazzo ellenico e Phlebas il Fenicio.
La rassegna dei 'luoghi-simbolo' si chiude con Milano, contrada della speranza divenuta inospitale e difficilmente narrabile, spazio ostile che respinge il migrante cresciuto nel suo mito: la relazione di Consolo con la città «non arriva mai ad essere equilibrata, pacifica». Con l'eccezione dell'oasi multiculturale e versicolore di Porta Venezia, «uno spazio di riconciliazione», la metropoli lombarda appare scialba e sorda e, nello *Spasimo* (dove l'amaro congedo di Chino profila «un Addio ai monti capovolto»), «recinto dei moribondi di manzoniana memoria», mentre in *Retablo* la corrotta città del Settecento filigrana «il degrado della Milano craxiana», deriva morale che provoca in ultimo le requisitorie contro i successi elettorali di Mascelloni/Berlusconi.
La terza parte del libro, *Ecologie consoliane*, articolata nelle sezioni *Per un'ecologia del paesaggio e dell'identità* e *La prova della ricostruzione. Per un'ecologia del dopo disastro*, ritaglia le zone che in Consolo investono il «delicato rapporto tra uomo e ambiente in Sicilia e nel Mediterraneo».

I casi dei poli industriali di Milazzo, Gela e Siracusa, gli incendi e la speculazione edilizia ne rappresentano, nella prima sezione, il versante negativo. A formare l'immagine di Milazzo concorrono un'antica familiarità con il luogo (l'adolescente Consolo era solito sostarvi «di ritorno dalle Eolie dove viveva una delle sorelle»), le notizie dello storico locale Giuseppe Piaggia (che ne fanno una terra d'idillio, promossa in *La mia Sicilia* «giardino di Alcinoo» e «sicula terra dei Feaci») e, con un «effetto straniante», il racconto odissiaco degli armenti del Sole (tradizionalmente posto nella piana di Mylai), quando l'empietà degli industriali e dei politici che hanno voluto la raffineria a spese del paesaggio e degli esseri umani viene assembrata a quella dei compagni di Ulisse, e l'esplosione è il momento in cui essi «banchettano con le carni dei buoi sacri, autoassolvendosi nella promessa del futuro sacrificio». Un analogo straniamento raggiunge il polo industriale siracusano, accostato a sorpresa, in *L'olivo e l'olivastro*, «al culmine di una descrizione che, per quanto cupa, ha tratti realistici», al paese dei Lestrigoni (che un passo tucidideo vuole in Sicilia), e dove si rileva che il modello omerico lotta con quello virgiliano («l'area si presenta come un'Itaca impossibile, non approdo del ritorno ma regno dei Lestrigoni, ed è allo stesso tempo la città di Troia devastata dalla guerra»), mentre il petrolchimico di Gela attira, per evocare l'inferno, anche morale, della città, la parola di Eschilo (quando condanna il delitto di Clitennestra), proponendo inoltre l'«associazione del petrolio alla *trovatura* nelle tombe greche, nelle cisterne saracene».
Passando alle devastazioni prodotte dagli incendi e dalla speculazione edilizia, l'accurato scandaglio dell'intera produzione di Consolo, soprattutto giornalistica, permette di concludere che esse sono per lui «il risultato di quella profonda e repentina trasformazione che consiste nella fine della civiltà contadina e nell'avvento forzato del miracolo industriale». Viceversa, il lato positivo del 'pensiero ambientale' di Consolo è comprovato dalla sua autentica militanza a favore di «una biodiversità naturale e umana ancora possibile», manifestata dalle pagine sui Nebrodi (che prevedono anche «un impegno attivissimo a favore dell'istituzione del parco») e sull'area dei monti Iblei («tratteggiata come un'alternativa di rinascita», con la necropoli di Pantalica a rappresentarvi «la resurrezione, la vita, pur essendo un luogo di morte, poiché in essa riposa la memoria identitaria», e presidiata dalle straordinarie persone di Antonino Uccello, del mielaio Blancato, del «vecchio Paolo Carpinteri, che intaglia il legno, costruisce zufoli e narra storie di erbe e animali fantastici», di Gina e Pino Di Silvestro, di Sebastiano Burgaretta), e annunziata dal pastore Nino Alaimo di *Retablo*, che raffigura «l'equilibrio, la serenità, un modo più umano e sostenibile di vivere».
La seconda sezione di *Ecologie consoliane* si concentra sui luoghi colpiti da disastri naturali e sulle «implicazioni antropologiche, identitarie, relazionali, storiche» del ricostruire. Le eruzioni dell'Etna, guardate attraverso il Leopardi della *Ginestra* e la filosofia di Empedocle, chiamano in causa il mito: il selvaggio Polifemo è identificato con il vulcano, e Ulisse con l'«uomo tecnologico», capace, con le sue arti, di fronteggiarne la devastante potenza. I brani sul terremoto di Noto si muovono invece, mediante l'«associazione Kore-ape-Noto», tra le note gaudiose che inneggiano alla mirabile ricostruzione dopo il terremoto del 1693 e il rammarico per il successivo degrado che ha prodotto la «dimenticata marcia scenografia teatrale» di *L'olivo e l'olivastro*, facendone l'«Argo amara, in guerra» di una «Ifigenia smarrita»: uno sfacelo che diviene «l'emblema di una rovina che non riguarda solo gli Iblei, ma la Sicilia, l'Italia, il mondo» e che si fa ancor più evidente nel caso di Gibellina e della sua discussa ricostruzione. In *L'olivo e l'olivastro* il sito «è innalzato a simbolo: è Ilio nel momento della partenza dopo il disastro, non sa essere Itaca nel ritorno, perché troppo diversa si presenta all'esule» (in *Metamorfosi di una melodia*, sarà «emblema della negazione dell'identità e della memoria», come la Gerusalemme distrutta dai Romani), mentre nei testi del 2008, chiamati a ricordare il quarantesimo anniversario del sisma, «prevale l'invito alla rinascita della Valle del Belice».
La quarta parte del libro, *Leggere e scrivere il Mediterraneo*, si sofferma sui modi in cui l'interesse di Consolo per la Sicilia e il sud si riverbera sull'intero spazio del *mare nostrum*. Se la Sicilia si identifica nel «flusso incessante di energie umane e culturali», tutta l'area mediterranea è «crocevia di popoli differenti»; ed entrambe sono insieme «scenario di devastazione» e «archivio di eredità preziose». Il loro Ulisse «non è l'eroe del ritorno, è piuttosto il migrante», condannato a un esilio

perenne. Nel suo viaggio, «insieme all'ansia di scoperta e conoscenza, è evidenziato il senso di colpa e il rimorso per l'abuso della tecnologia che distrugge patrimoni e vite umane». Il Mediterraneo è per Consolo un «mondo unico». L'arancio diffuso nelle sue coste è «sogno di un Eden perduto», simbolo di «uno spazio sano in cui le piante odorose possono ancora fare mostra di sé accanto alle rovine del passato». In Palestina le colline di roccia e deserto gli ricordano i prediletti Iblei, e il lamento delle donne per i guerriglieri morti la tragedia greca. La Casbah di Algeri gli fa pensare al centro storico di Palermo. Di Utica lo colpiscono le rovine e il basilico, ma «tutto il Mediterraneo in qualche modo è Utica».

Come la Sicilia, tutto il Mediterraneo è oggi «una Tauride senza speranza». In *Le pietre di Pantalica* Beirut è come Palermo. Le macerie di Sarajevo 1997 cancellano la civiltà. La Palestina 2002 è un inferno appena mitigato dalla rugosa matrona di Ramallah che offre nepitella. Ma, come il suo Ulisse è un migrante, il Mediterraneo di Consolo è soprattutto «spazio di migrazioni». Il suo mare «non è di nessuno, non può essere veramente limite, e la terra non reca un marchio di possesso ma molti strati di identità che il tempo e i popoli plasmano, partendo, arrivando». La presenza degli Arabi in Sicilia ha lasciato segni profondi sia nell'ambito agricolo che in quello artistico-culturale. L'antica emigrazione megarese nel versante orientale dell'Isola è piegata, forzando l'anodino referto di Tucidide, a modello di uguaglianza, progresso e raziocinio. Le migrazioni italiane verso il Maghreb e l'emigrazione maghrebina in Italia tradiscono la contiguità dei due mondi. Di qui l'impegno civile di Consolo: la coraggiosa denuncia di episodi di xenofobia e persecuzioni, di leggi disumane, del cinismo politico, della barbarie dei cosiddetti centri di accoglienza, dell'ipocrisia di chi vuole per Lampedusa, prima che un'ospitalità degna di questo nome, il sepolcro imbiancato di un Museo, la beffa di un Monumento.

Terminato il viaggio cartaceo, riposto il voluminoso volume, la ricognizione di Ada Bellanova nell'ideale *baedeker* di Consolo ci appare a sua volta come una preziosa 'guida alla guida', un'appassionata quanto precisa cartografia che registra le concrezioni che vi sono depositate, i fili sotterranei che ne muovono le piste. Fra i suoi esiti, giustamente rivendicati nelle *Conclusioni*, piace qui rimarcare la esaustiva mappatura dei numerosi rimandi a Omero, Virgilio, Euripide, Tucidide e agli storici greci, svolta con acribia e sulla base di solide competenze: apprendiamo così che le geografie omeriche hanno in Consolo una funzione connotativa, interrogano la natura dei luoghi attraversati; che l'*Eneide* è adottata come «racconto di migrazione», dove «i simboli dell'*epos* latino integrano e correggono quelli dell'*Odissea* omerica nella rappresentazione di uno spazio compromesso con l'esperienza dell'esilio»; che l'Argo di *Ifigenia fra i Tauri* «concorre a definire i tratti della patria lontana, desiderata», quando la Tauride «è la terra dell'esilio, ovvero dell'estraneità, della perdita culturale, non solo luogo geograficamente definito, ma anche tempo di condanna e di sconfitta».

Ugualmente significative mi sembrano le considerazioni sul ruolo dei termini dialettali (adoperati da Consolo per restituire «un'affettività dello sguardo e testimoniare il legame del ricordo», ma anche per rendere «tratti non altrimenti riferibili con altrettanta precisione»). Ma le notazioni che più mi hanno sorpreso sono quelle che toccano la passione civile di Consolo (rivelata soprattutto dal sistematico spoglio della sua vasta produzione giornalistica), milizia che trasforma il suo *baedeker* in uno strumento insolito, obliquo (portato com'è all'indignazione e alla protesta), e dove l'invettiva contro la profanazione dei luoghi e della loro identità richiama un plurilinguismo che è anch'esso un 'gesto politico': il ricorso al dialetto, a termini greci, bizantini, arabi, normanni, sancisce il rifiuto dell'«im-mondo», il monocorde presente che annulla le differenze, nega le nostre singole storie.

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

Antonio Pane, dottore di ricerca e studioso di letteratura italiana contemporanea, ha curato la pubblicazione di scritti inediti o rari di Angelo Maria Ripellino, Antonio Pizzuto, Angelo Fiore, Lucio Piccolo, Salvatore

Spinelli, Simone Ciani, autori cui ha anche dedicato vari saggi: quelli su Pizzuto sono parzialmente raccolti nel volume *Il leggibile Pizzuto* (Firenze, Polistampa, 1999).

Da Isnello al Piemonte, l'umanesimo contadino nella microstoria di un partigiano

di *Antonio Pioletti*

Nel 2013 Enrico Pagano in un articolo pubblicato in «l'impegno», rivista dell'"Istituto per la storia della Resistenza e della società contemporanea", auspicava che si ricostruissero le storie dei tanti partigiani venuti dal Sud Italia che diedero il loro contributo, anche a costo della vita, alla Resistenza

contro il nazifascismo. Auspicio che prendeva le mosse dall'esigenza, storiografica e civile, di dimostrare quanto anche il Sud sia stato coinvolto, anche al proprio interno, nella lotta di resistenza.
Antonio Ortoleva, giornalista e saggista, che ha lavorato a Milano e a Palermo per trent'anni presso il «Giornale di Sicilia», docente a contratto di Giornalismo presso l'Università di Palermo, aperto anche a interessi per il mondo orientale – suo con lo stesso editore *C'era una volta l'India e c'è ancora* (2015) –-, ha dato risposta a siffatto auspicio.
Non posso salvarmi da solo. Jacon, storia di un partigiano (Navarra editore, 2021) è appunto la storia di Giovanni Ortoleva, originario di Isnello, paese delle Alte Madonie, che il 15 luglio del 1944 aderì alla Resistenza, distaccamento Zoppis della Divisione Garibaldi Piemonte, per essere catturato a Salussola, nel biellese, torturato e ucciso il 9 marzo del 1945, dopo aver rifiutato la possibilità di salvarsi che gli aveva offerto il Commissario, suo compaesano, della squadra fascista di cui era caduto prigioniero. Nel 2011 le sue ceneri sono tornate a Isnello.
Come è narrata questa storia, quale il suo tempo-spazio? È uno dei tanti motivi di interesse che presenta questo libro che cercheremo qui di rilevare. Vi si intrecciano infatti strettamente narrazione e commento storiografico, documentazione e anelito civile. La narrazione vi si struttura come un "racconto a cornice che include altri racconti".
La cornice è data da un'efficace *mise en abîme*, qui un testo che include un altro testo teatrale – *Rosa bella, ciao*, dello stesso Antonio Ortoleva –, data dalla ricostruzione, immaginaria ma di certo realistica, del dialogo fra l'Ufficiale fascista compaesano di Jacon che gli offre la possibilità di salvarsi e il rifiuto del giovane partigiano che non accetta perché «non può salvarsi da solo», come dirà ai suoi compagni.
Segue una serie di "racconti" (livelli intradiegetico e diegetico) che qui elenchiamo:

1. La storia della famiglia Ortoleva (*Il mare non finiva mai*), l'emigrazione in America, le atmosfere della vita di campagna abbandonata, l'esplodere della guerra, Giovanni militare a Vercelli, i commenti del narratore.
2. La figura di Pompeo Colajanni (*I partigiani del Sud*), il liberatore di Torino, la presenza a Nord di partigiani del Sud, l'adesione di Jacon alla lotta di Resistenza il 15 luglio del 1944, commenti storiografici.
3. *Le quattro ore di Mascalucia*: episodi di ribellione nel catanese.
4. L'ambigua e contraddittoria figura di Antonio Canepa (*Il Che Guevara siciliano*), il mistero che circonda il suo assassinio e quel che indica sul costituirsi di un blocco di potere e di apparati occulti che avranno lunga vita, fino all'oggi.
5. Il contributo dei partigiani "terroni" (*8 settembre, lo sbando*), gli atti di eroismo che vedono a Santhià una ventina di operai delle Officine Magliola liberare, aprendo i vagoni ove erano rinchiusi, quasi duemila soldati italiani destinati alla deportazione, la solidarietà contadina e operaia, sulla quale torneremo, il ruolo fondamentale delle donne. Infine la cattura di Jacon.
6. Il racconto che un personaggio (livello metadiegetico), Pittore, il partigiano Sergio, narra sulle crudeli torture, alle quali lui riuscì a sopravvivere fuggendo, inflitte ai partigiani catturati, e fra loro Jacon ("*Non posso salvarmi da solo"*).

7. La figura di Francesco Moranino, il comandante ("Gemisto"), ex operaio tessile, capo in Piemonte della XII Divisione Garibaldi. Il racconto degli scioperi operai con la partecipazione attiva delle donne. La ricostruzione di ciò che avvenne dopo la sconfitta del Fronte Popolare alle elezioni del 1948, il permanere dell'apparato fascista, dopo Yalta, in funzione antioperaia e antidemocratica, il delinearsi della "strategia della tensione" (*Resistenza e lotta di classe*).
A partire dallo sciopero generale nel Biellese della fine del 1943 e la conseguente virulenta reazione della Repubblica di Salò, il racconto degli scioperi operai, il ruolo e il "pensiero" delle donne, la conquista del cosiddetto "Patto della Montagna", un contratto sindacale per i tessili che sanciva, tra l'altro, la parità di salario fra uomo e donna, tema tuttora di grande

attualità, la nascita di Repubbliche autonome in Piemonte delle quali la più longeva fu quella dell'Ossola (*Scioperi e rappresaglie nel Biellese*).
8. Infine il ritorno a Isnello delle ceneri di Jacon (*Il ritorno di Jacon a Isnello*).
Come si può evincere da questa sintetica e schematica esposizione della struttura e dei contenuti principali della narrazione, il campo degli eventi narrati è quanto mai ampio, le 138 pagine del libro sembrano nella lettura dilatarsi enormemente.

Il tempo scorre rapido, vola, come ha ben rilevato Simona Laudani, la storica che con me ha intervistato l'autore il 30 settembre u.s., nella rubrica "Mezz'ora con" che su Facebook tiene l'Associazione "Memoria e Futuro", ma, c'è da aggiungere, cambiano i tempi dei singoli "racconti", da più rapidi a più dilatati, non solo il passato ma le sue proiezioni nel presente e nel futuro, tempi dall'alto spessore valutativo-emozionale.
Gli spazi sono circolari, intrecciano aree diverse del Paese, cosmi di vita e atmosfere diversi eppur concomitanti, sentimenti e visioni individuali e collettivi, lo spazio del racconto e del commento storiografico, lo spazio della fitta documentazione apportata. Un libro dove vige la "pienezza del tempo-spazio": il passato-il presente-il futuro, per citare Michail Bachtin.

Dettagli luminosi
La narrazione si apre non di rado a quelli che Roberto Calasso, riferendosi a Roberto Bazlen, detto "Bobi", l'ispiratore della fondazione della casa editrice Adelphi, chiama "dettagli luminosi" (si veda R. Calasso, *Bobi*, Adelphi, 2021): il cogliere dettagli che illuminano mondi diversi.
Come non fare riferimento a questo proposito a quanto ritroviamo nel libro a proposito del cosmo contadino? La vita di campagna che gli emigranti abbandonano, la visione solidaristica che si manifesta nei legami individuali e collettivi, e la citazione dell'Ode di Quasimodo *Ai fratelli Cervi, alla loro Italia*: «[…] Scrivo ai fratelli Cervi, / non alle sette stelle dell'Orsa: ai sette emiliani / dei campi. Avevano nel cuore pochi libri, / morirono tirando dadi d'amore nel silenzio. / Non sapevano soldati, filosofi, poeti, / di questo umanesimo di razza contadina».
L'*umanesimo contadino*, nonché, è da aggiungere, l'*umanesimo operaio*: la solidarietà, l'aiuto reciproco, la visione di una società diversa, il valore del lavoro a fondamento della democrazia. Come non fare riferimento a quel «Non posso salvarmi da solo» che porta Jacon al martirio, a quella compartecipazione di popolo alla lotta e al sacrificio dei resistenti?

Per continuare
Il libro di Antonio Ortoleva, in sintesi, pone tre grandi questioni, ancora aperte.

1. Il carattere unitario della Resistenza fra Nord e Sud d'Italia, che l'autore ben documenta.
2. Il ruolo della partecipazione di popolo, l'umanesimo contadino e operaio come leva della democrazia, contro il quale dal dopoguerra si scatenerà la strategia della tensione, da Portella della Ginestra alla strage alla stazione di Bologna.
3. La ricostruzione, a partire proprio dal racconto sulla figura di certo ambigua di Antonio Canepa, del blocco di alleanze fra mafia, grandi agrari, apparato fascista reintegrato, servizi segreti, che ha portato alle stragi e agli assassinii cosiddetti eccellenti (Dalla Chiesa, Pio La Torre, Mattarella, Falcone, Borsellino…), alle tante verità nascoste che come tanti *gladi* incombono sulle nostre teste.
4.

Sì, per continuare: questo libro che l'autore definisce un *reportage storico*, lo è, ma si accosta anche a quel filone di studi che è rappresentato dalla *microstoria*, cioè il risalire da un evento particolare a un quadro storico generale (ricordate, per il metodo, di C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi*, Einaudi, 1976?).
Per continuare: è un libro che deve circolare fra i giovani per rendere chiaro da dove veniamo e verso dove dovremmo andare nella visione dei valori della vita e della società.

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); *Filologia e critica. Contro gli stereotipi* (2021). 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».

L’abuso delle parole. Un esempio emblematico di manipolazione disonesta

LA POLITICA
DI ARISTOTILE
RIDOTTA IN MODO
DI PARAFRASI
Dal Reuerendo M. Antonio Scaino da Salo.
Con alcune Annotationi e dubbi. E sei Discorsi sopra diuerse materie ciuili.
All' Illustriss. & Eccellen. S. Giacomo Boncompagni Gouernatore Generale di Santa Chiesa.
Con priuilegio di N. S. Papa Gregorio XIII. per x. anni.

CON LICENTIA DE SVPERIORI.
IN ROMA,
Nelle case del Popolo Romano. M D LXXVIII.

di *Alessandro Prato*

La retorica fin dalle sue origini ha considerato oggetto privilegiato la funzione persuasiva delle parole (Reboul 1991: 22-23) cioè lo studio degli effetti che le parole sono in grado di ottenere sulle nostre vite e ha inserito l’analisi del potere delle parole all’interno di una riflessione più generale sul linguaggio e sul ruolo che esso svolge non solo sulla costruzione dei legami sociali, ma anche sulla loro tenuta. Si sono sviluppate così diverse teorie che hanno descritto i meccanismi e le forme della persuasione, sia a livello cognitivo – dato che le parole condizionano le nostre aspettative e convinzioni sia a livello pragmatico – poiché esse influenzano i nostri comportamenti (Meyer 2004: 115-24). Nell’ambito della cultura greca spicca la posizione di Gorgia che faceva scuola di retorica,

insegnando all'aspirante politico l'arte di conquistare il consenso del pubblico attraverso la persuasione che le parole riescono a sprigionare. Al centro del suo insegnamento è la duplice funzione che la parola può svolgere – sia *nosos* che *pharmakos* – a seconda di chi la usa e dell'uso che se ne fa:

«come infatti certi farmaci eliminano dal corpo certi umori, e altri, altri; e alcuni troncano la malattia, altri la vita; così anche dei discorsi, alcuni producono dolore, altri diletto, altri paura, altri ispirano coraggio agli uditori, altri infine, con qualche persuasione perversa, avvelenano l'anima e la stregano» (*Enc. El.* pp. 929-33).

L'importanza della retorica è dimostrata dal fatto che con le parole è possibile incidere fattivamente sulla struttura e l'essenza del reale, plasmando i modi di pensare delle persone e i ragionamenti che essi adducono a supporto delle loro opinioni (Thermes 2021: 7). Le ragioni che si portano per sostenere una tesi non sempre sono fondate e coerenti: è molto frequente nel discorso pubblico che per convincere l'interlocutore di una determinata opinione – e per indurlo ad agire in un certo modo – si faccia ricorso a salti logici, pregiudizi, usi ingannevoli del linguaggio, ragionamenti non attendibili. In questo modo si vuole costruire nella mente dell'interlocutore una visione del mondo distorta e che risulta funzionale solo per l'interesse del manipolatore (Rigotti 2005).
L'attenzione che la retorica ha da sempre dimostrato verso questo problema deriva dal fatto che essa considera la lingua un codice imperfetto, uno strumento comunicativo che tende a sfuggire di mano ai suoi utenti, soggetto a degenerazioni e fallacie di ogni tipo. Alla base di questa interpretazione della lingua ritroviamo un orientamento teorico generale definito "scetticismo comunicativo" che consiste in una concezione problematica della comunicazione, vista come un processo interattivo disturbato da diversi fattori che la rendono improbabile e rischiosa in quanto riconducibile a esiti spesso incerti e contraddittori. È raro infatti, se non impossibile, trovare due esseri umani che si servano delle parole e della sintassi per intendere le medesime cose: ciascuno farà piuttosto riferimento al suo livello culturale e a un proprio repertorio linguistico privato speculare alla sua unica e irriducibile identità; per questa ragione frequenti sono nelle discussioni i fraintendimenti, le incomprensioni, la confusione.
Lo scetticismo comunicativo coinvolge anche il problema delle fallacie argomentative, dette anche sofismi, che costituisce un punto di incontro e un terreno comune tra la logica e la retorica. Gli elementi che caratterizzano l'uso dei sofismi con cui si cerca di uscire vittoriosi dalle dispute mettendo in crisi il nostro avversario hanno natura sia psicologica sia linguistica in senso stretto e si risolvono in tre fattori fondamentali che caratterizzano i discorsi pubblici: lo spirito di contraddizione, la discussione estenuata e l'impossibilità di definire in modo univoco ed esaustivo le parole.
Questo tema è presente in uno dei testi chiave della disciplina: la *Logique* di Antoine Arnauld e Pierre Nicole (1662), originata dall'ambiente cartesiano del convento di Port-Royal e che rappresenta uno dei risultati più rilevanti e originali del pensiero linguistico seicentesco. I due autori analizzano un'ampia e articolata casistica delle fallacie; questa analisi è importante per comprendere il senso complessivo della *Logique*: costruire un trattato che possa consentire agli uomini la comunicazione nella forma più perfetta possibile (Simone 1969: XLIII). È utile studiare questi argomenti sbagliati dal momento che le trappole che essi dispongono possono essere evitate meglio una volta che essi sono ben compresi. La disamina critica degli autori di Port-Royal ha un valore sul quale vale ancora la pena di riflettere dato che le fallacie da loro individuate sono ancora oggi largamente presenti nel discorso pubblico e ne inquinano l'attendibilità e l'utilità (Prato 2021: 11-16).
Si veda il caso dell'argomento *Non causa pro causa* e quello della "generalizzazione indebita". Con il primo si scambia per causa qualcosa che non lo è, si afferma che una cosa è causa di un'altra, senza sufficiente ragione. Ad esempio, l'affermazione secondo cui l'aumento delle piogge acide è dovuto all'espansione del "buco dell'ozono" non è accettabile perché è vero che le piogge acide sono in aumento, come pure è vero che il "buco dell'ozono" è un fenomeno in crescita, tuttavia le piogge

acide dipendono dagli scarichi industriali, che a loro volta sono responsabili anche del buco dell'ozono. Il che non significa che il buco dell'ozono sia la causa delle piogge acide.
La fallacia assume anche la forma detta *post hoc ergo propter hoc* con la quale si dà per scontato che una relazione causale coincida con una relazione temporale, senza portare alcun elemento di prova in merito e fingendo anzi che i due tipi di rapporto siano interscambiabili. Si prende il "dopo di ciò" come se fosse "a causa di ciò", «ad esempio Demade faceva responsabile la politica di Demostene di tutti i mali, perché dopo di essa era venuta la guerra» (*Rhet.* 1401b). È vero che la successione temporale è insita nel rapporto di causa ed effetto – dato che la causa precede sempre l'effetto – ma la relazione temporale non è la ragione sufficiente per giustificare un rapporto di questo tipo.
Nel secondo caso (la generalizzazione indebita) ci troviamo di fronte a un ragionamento pseudo-induttivo che utilizza uno dei tipi di argomento basilari individuati da Aristotele, l'esempio, considerato tipico del discorso deliberativo e basato sull'inferenza induttiva che di per sé è una delle forme più frequenti del ragionamento su cui si basa anche buona parte della ricerca scientifica. In questo caso però il ragionamento non è accettabile perché ricava una regola generale a partire da un singolo caso, oppure da un numero non congruo di elementi presi in considerazione, per cui la conclusione, che si pretende generalizzante, è invece del tutto infondata.
Questo tipo di ragionamento fallace è alla base del pregiudizio e del razzismo come nel tragico caso di cronaca accaduto a Roma nel 2007 – quando un rom violentò e uccise una donna italiana – che innescò una campagna politico-mediatica tesa ad ottenere l'espulsione dei rom, almeno di quelli di recente immigrazione. In questo modo si ammette il principio della responsabilità collettiva che è una palese violazione di uno dei capisaldi della civiltà occidentale, cioè che la responsabilità è sempre personale, per cui se un individuo compie un reato ne deve rispondere lui e non coloro che appartengono alla stessa sua etnia.
Degna di nota è anche la discussione relativa all'*ignoratio elenchi*: la strategia consiste nell'ignorare la questione o l'argomentazione, rispondendo a una critica dell'avversario con un argomento non pertinente (Arnauld e Nicole 1969: 291). Questa tecnica argomentativa prende anche il nome di "aringa rossa" in riferimento al fatto che per sviare dalle prede i cani dei loro rivali, i cacciatori utilizzavano l'odore delle aringhe (Calemi e Paolini Paoletti 2014: 88) e fa parte della cosiddetta strategia della distrazione, con la quale si intende spostare l'attenzione del pubblico dalla questione in discussione, dalla cogenza del ragionamento, a elementi in quel contesto non rilevanti. Quando durante il IV Governo Berlusconi (2008-2011), per difendere la legittimità giuridica dei suoi atti, il presidente del Consiglio e i ministri che lo appoggiavano dichiaravano che essi non potevano essere sottoposti a giudizio, considerato l'ampio consenso che egli aveva ricevuto durante le elezioni politiche, utilizzavano appunto un argomento scorretto che confonde ad arte la legittimità giuridica con il consenso politico. La nostra Costituzione infatti riconosce che tutti i cittadini sono uguali di fronte alla legge indipendentemente dalle cariche che essi assumono e che nessuno può considerarsi esentato dal rispondere dei suoi atti nel caso in cui questi dovessero essere oggetto di contestazione. Non a caso infatti la legge n. 124 del 23 luglio 2008 (nota come "Lodo Alfano") che istituiva l'immunità delle alte cariche dello stato è stata giudicata incostituzionale nel 2009 con sentenza della Corte costituzionale.
L'argomentazione ingannevole fa anche spesso uso della "petizione di principio" che è interessante perché costituisce un tipico esempio di argomentazione capziosa nel quale si dà per scontato tra le premesse di un ragionamento ciò che si intende dimostrare. È il caso in cui, ad esempio, nel film di W. Allen del 1973 *Amore e guerra*, un prete per giustificare l'esistenza di Dio afferma che «Se Dio ha creato l'universo allora Dio esiste». Per Arnauld e Nicole (1969: 292) questo modo di procedere nell'argomentazione è contrario alla vera ragione perché in ogni ragionamento quanto serve da prova deve essere più chiaro e più noto di quanto si vuole provare. L'esempio che essi riportano vede lo stesso Aristotele – che pur aveva condannato questo tipo di ragionamento – quando affermava che le cose pesanti tendono al centro del mondo perché suppone che la terra sia il centro del mondo; così la conclusione che egli vorrebbe provare con questo argomento è solo presupposta:

«La natura delle cose pesanti è di tendere al centro del mondo, e quella delle cose leggere di allontanarsene. Ora l'esperienza ci mostra che le cose pesanti tendono al centro della terra, e le cose leggere se ne allontanano. Dunque il centro della terra è lo stesso che il centro del mondo» (ivi: 293).

Le idee della *Logique* sull'argomentazione scorretta hanno trovato eco e accoglienza nella filosofia linguistica dell'illuminismo e del liberalismo moderno e in particolare in Locke, uno degli autori più rappresentativi di questa linea di ricerca. L'*Essay on human understanding* (1690), oltre a costituire un testo centrale del dibattito sull'arbitrarietà del segno linguistico che ha caratterizzato la filosofia dell'illuminismo, ha anche il merito di aver rivisitato e arricchito la teoria delle fallacie argomentative. Riprendendo le idee centrali della retorica aristotelica, Locke infatti ha individuato altri tipi di fallacie, tra i quali quello dell'argomento *ad hominem* ha avuto ampia fortuna nella letteratura critica successiva: è un esempio di fallacia informale di rilevanza perché presenta nelle premesse del sillogismo degli elementi che risultano irrilevanti ai fini della giustificazione della conclusione, basandosi sul carattere, sulle qualità di una persona, o su una categoria alla quale la persona può essere ricondotta, per screditare la tesi che quella persona sostiene. Si rifiuta così la tesi di Giorgio che bisogna utilizzare le cinture di sicurezza dicendo che Giorgio è un ipocrita e un abile mentitore, trascurando il fatto che in questo caso la tesi sostenuta da Giorgio può essere valida indipendentemente da quello che pensiamo di lui.
Lo stesso argomento assume la forma del *tu quoque* quando per demolire la tesi di un avversario si sottolinea il fatto che la tesi che egli sostiene è in contraddizione con il suo comportamento, o con le circostanze in cui egli si trova: si contesta a Paolo di sostenere che fumare fa male facendo osservare che lui stesso continua a fumare. La strategia è scorretta perché in questo caso il fatto che Paolo non mette in pratica le conseguenze di ciò che sostiene non è di per sé una ragione rilevante per negare la bontà della sua tesi. Una tecnica manipolatoria su cui gli autori della *Logique* – passando in questo caso dal piano dell'*inventio* a quello dell'*elocutio* – concentrano la loro attenzione è l'abuso delle parole che riguarda tutti quei casi in cui chi parla usa una parola cambiando il suo senso in base alla sua convenienza senza che di questo cambiamento gli ascoltatori siano consapevoli. Molti termini del lessico politico e civile hanno subìto nel tempo questo processo di modifica, di confusione, quando non di cancellazione dei loro significati. Si veda ad esempio il caso rappresentato dalla parola "libertà" attualmente intesa soprattutto non in riferimento a tutti i cittadini, ma a coloro che nella competizione dimostrano di essere i più forti; una libertà invocata dai ceti economicamente dominanti al fine di preservare i propri interessi e privilegi; un concetto inteso in modo conflittuale rispetto all'osservanza delle leggi mentre è proprio grazie e in virtù della legge che trova la sua piena determinazione (Carofiglio 2010: 46-49).
Un altro esempio interessante, a dimostrazione di quanto le tecniche di propaganda sono efficaci e durevoli nel tempo, è dato dalla parola "rivoluzione". Quando la pronunciamo pensiamo sempre a oppressi che insorgono contro gli oppressori, a sudditi che rovesciano i potenti, come con la decapitazione di Luigi XVI nel 1793, o con la fucilazione dello zar Nicola II nel 1918. Invece negli ultimi cinquant'anni è stata combattuta un altro genere di rivoluzione che già Aristotele nella *Politica* aveva preconizzato:

«Coloro che vogliono l'eguaglianza si ribellano se pensano di avere di meno, pur essendo uguali a quelli che hanno di più, mentre quelli che vogliono disuguaglianza e superiorità si rivoltano se suppongono che, pur essendo diseguali, non hanno di più, ma lo stesso o di meno degli altri [...] sono sempre i più deboli a cercare eguaglianza e giustizia, mentre chi ha la forza non ci pensa neppure» (*Pol.* 1302a, 1318b).

Una rivoluzione quindi che opera non dal basso contro l'alto ma dall'alto contro il basso, una rivolta dei dominanti contro i dominati che reagiscono in quanto hanno gli stessi diritti degli altri pur considerandosi superiori ad essi. Una rivoluzione insomma contro la democrazia, combattuta in modo invisibile, senza che la maggior parte delle persone se ne rendesse conto e, come ha affermato uno degli uomini più ricchi del mondo come Warren Buffett, che proprio per questo ha raggiunto i suoi

obiettivi, è stata vinta (D'Eramo 2020: 9-12). La conferma della vittoria di questa guerra di classe si vede dal fatto che i dominanti che ne sono stati protagonisti lo ammettono senza ritrosia, mentre tutti gli altri, continuando a interpretare il problema secondo la vecchia impostazione, al solo nominarla se ne vergognano e ne prendono subito le distanze. Basta vedere in proposito il comportamento della sinistra occidentale che ha pienamente aderito alla posizione thatcheriana che non vede alcuna possibile alternativa al capitalismo finanziario globale (Fisher 2009: 1-15).
Anche Locke è molto sensibile al problema del volontario fraintendimento del linguaggio che si manifesta nei casi di oscurità o scorrettezza deliberatamente ricercata nell'uso delle parole. Il filosofo inglese, oltre a sottolineare il grande vantaggio che l'uso dei nomi comporta, cioè quello di fissare le idee generali da cui dipende la possibilità stessa della comunicazione, è anche perfettamente consapevole dei difetti e dei pericoli connessi all'uso dei nomi, perché i nomi tendono a sostituirsi alle idee e vengono spesso utilizzati ignorando o non tenendo conto del loro significato. Si verificano così i casi in cui parole altisonanti come "grazia", "gloria", "saggezza" vengono dagli uomini usate senza alcuna connessione con idee determinate nella loro mente, oppure, soprattutto nei discorsi di argomento controverso, le stesse parole (in genere le più importanti, quelle che reggono l'intera argomentazione) vengono una volta usate per un determinato ordine di idee, e un'altra volta con un significato completamente diverso. Questo modo scorretto di procedere viene anche considerato nelle discussioni fra dotti come segno di dottrina e di arguzia, mentre invece è solo esempio di disonestà intellettuale (ivi: 554). Le conseguenze negative dell'uso distorto della lingua sono rilevanti visto che da questo dipende l'impossibilità di far circolare liberamente le idee e di promuovere la comunicazione sociale,

> «essendo il linguaggio il grande canale mediante il quale gli uomini comunicano gli uni agli altri le loro scoperte, i loro ragionamenti, la loro conoscenza, chi ne fa cattivo uso (…) rompe o ostruisce le tubature mediante le quali essa viene distribuita per il pubblico uso e vantaggio dell'umanità» (ivi: 574).

Per ridisegnare la realtà dei fatti e conformarla alle forme di una manipolazione disonesta si fa spesso ricorso anche alla figura retorica dell'eufemismo con la quale si designano atti ignominiosi senza renderne l'orrore e anzi dipingendoli in modo neutro per disinnescare qualsiasi reazione negativa (Fisk 2005). Così nel linguaggio politico contemporaneo bombardamenti sistematici di centri abitati sono stati definiti "operazioni di pacificazione", distruzione di campi coltivati e trasferimenti coatti degli abitanti vengono chiamati "rettifica delle frontiere", l'uccisione indiscriminata di civili si chiama «eliminazione degli elementi inaffidabili» (Orwell 1946: 179), oppure la guerra in Iraq è entrata nella storia come *operazione tempesta nel deserto* (Bromwich 2008).
In Francia, fino alla presidenza di Jacques Chirac negli anni Novanta, non si è parlato di una guerra d'Algeria, bensì di *événements d'Algérie*, e la Germania chiamò a lungo il suo intervento in Afghanistan *Stabilisierungseinsatz* (intervento di stabilizzazione) e solo a partire dal 2010 il ministro della Difesa di allora, Karl-Theodor zu Guttenberg, cominciò ad usare il termine *guerra*. Questo modo di esprimersi è necessario se si vogliono nominare le cose senza evocarne un'immagine mentale (Orwell 1946: 179). Parlare per eufemismi può insomma portare a una sorta di "anestesia" di fatti sconvenienti volti a ingannare l'interlocutore, tanto più efficace quanto più è implicita e dissimulata (Lombardi Vallauri, 2019: 93 ss). Il ricorso agli eufemismi è utile anche per manipolare il passato in funzione della legittimazione del presente, per creare dei falsi storici al fine di restituire credito a un'ideologia. Per questa ragione, ad esempio, i nazifascisti di Salò sono stati definiti da Violante *ragazzi di Salò*, oppure da Ciampi *giovani che fecero scelte diverse* (Tabucchi 2006: 18-20).
La presenza degli eufemismi nella comunicazione politica contemporanea è interessante perché ha come diretta conseguenza quella di erodere il significato proprio delle parole per l'affermazione di una lingua della menzogna, una "neolingua" che, non è concepita per ampliare le capacità speculative, ma per ridurle (Orwell 1948: 308). Per questa lingua corrotta non è più importante il contenuto del messaggio e la sua corrispondenza con la realtà ma esclusivamente il fatto che sia efficace: solo la persuasione è importante indipendentemente dal modo con cui viene conseguita.

Queste forme propagandistiche sono possibili perché le parole, oltre all'idea principale che si considera come sua propria significazione, presentano altre idee che si possono definire accessorie alle quali spesso non si fa attenzione, anche se la risposta dell'interlocutore è da loro molto influenzata (ivi: 157). Di queste idee accessorie alcune sono congiunte alle parole sulla base di un uso diffuso e consolidato, altre invece sono congiunte alle parole solo da un atto individuale di coloro che se ne servono. È proprio questa seconda categoria – che dà luogo alle "parole disoneste" (ivi: 160) – a risultare dannosa perché risponde a un'istanza esclusivamente soggettiva che non rispetta le precondizioni per l'istituzione dei segni (Simone 1969: XLII).
La questione dell'uso scorretto e menzognero delle parole è molto importante per Arnauld e Nicole che condividono il principio espresso nel *De oratore* di Cicerone, secondo il quale se si parla bene si pensa anche bene (Manetti 1987: 202). La narrazione dei fatti non è un'operazione neutra come dimostra l'esperimento condotto da Loftus (1979) in cui prima è stato mostrato a un insieme di persone il filmato di un incidente automobilistico, poi i soggetti sono stati divisi in due gruppi: a quelli del primo è stato chiesto a quale velocità andassero le auto quando si sono "scontrate", mentre a quelli del secondo è stato chiesto a quale velocità andassero le auto quando si sono "schiantate". Con il risultato che quelli del secondo gruppo hanno indicato una velocità di gran lunga maggiore rispetto a quelli del primo. In un secondo momento agli stessi soggetti viene chiesto se avessero notato vetri rotti sulla scena dell'incidente (elemento assente nella registrazione) e gli appartenenti al secondo gruppo hanno indicato questo dato in percentuale doppia rispetto a quelli del primo. L'uso di queste due diverse parole nella formulazione della domanda ha insomma sollecitato in modo diverso la memoria ridisegnandola con una rilevante efficacia persuasiva.
Il tema è di grande interesse perché la manipolazione ingannevole conduce inevitabilmente alla disinformazione: giocando con le parole si possono manipolare i fatti e, alla fine della catena, l'intera memoria collettiva. Le conseguenze negative dell'uso distorto della lingua sono rilevanti visto che da questa dipende sia la possibilità di far circolare liberamente le idee, sia di promuovere la comunicazione sociale. I sistemi di potere hanno sempre sentito l'esigenza di controllare l'uso delle parole per plasmare il consenso e il discorso giornalistico spesso ha fatto propria questa esigenza diventando in molti casi prigioniero del linguaggio del potere, tradendo così la sua funzione critica di "quarto potere" essenziale per il buon funzionamento della democrazia.
Quando nel 1938 Orson Welles trasmise un radiodramma basato sull'opera fantastica di Wells *La guerra dei due mondi* non intendeva ingannare nessuno, pur presentando il testo nello stile del giornale radio, aveva inserito prima e dopo il programma un avviso che rivelava la finzione. Nonostante questo il programma ha avuto effetti imprevisti e stupefacenti: migliaia di persone lo hanno scambiato per un notiziario e per qualche ora hanno creduto veramente che i marziani avessero invaso l'America e stessero massacrando le persone con dei raggi termici. Alcuni ascoltatori sono rimasti talmente terrorizzati da saltare in macchina e fuggire precipitosamente. Orwell rimase molto impressionato da questo episodio di credulonerie e suggestione collettiva (Thermes 2021: 10) basata sul fatto di scambiare il programma per un giornale-radio, innescando così il frame che vede nel notiziario una fonte di verità. Quello che però lo colpiva maggiormente era il fatto che pochissimi ascoltatori hanno provato a verificare la notizia, accettandola acriticamente senza cercare alcun tipo di conferma. In più alcuni di loro sapevano di essere all'ascolto di un'opera di fantasia e nonostante questo hanno creduto a questa assurda storia.
La disamina che abbiamo condotto delle tecniche argomentative scorrette e dell'uso ingannevole delle parole si propone dunque anche questo obiettivo: promuovere l'esercizio del senso critico nella fruizione dei media, sottolineare quanto sia importante ricorrere a più fonti di informazione evitando qualsiasi forma di pregiudizio e di adesione aprioristica; solo in questo modo si potrà non essere spettatori passivi facilmente manipolabili dalla società dello spettacolo di cui già Debord nel lontano 1967 aveva denunciato la sua funzione mistificatrice.

Riferimenti bibliografici

Aristotele, *Ars Rhetorica*, a cura di W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1959.

Id., *La Politica*, Roma-Bari, Laterza, 1966.

Arnauld A. e Lancelot C. (1662), *La Logique ou l'art de penser. Contenant, outre les règles communes, pleusieurs observations nouvelles propres à former le jugement* (tr. it. "Logica o arte di pensare" in *Grammatica e logica di Port-Royal*, a cura di R. Simone, Roma, Ubaldini, 1969: 81-402).

Bromwich D. (2008), "Euphemism and american violence", *The New York Review of Books*, 55, n. 5.

Calemi F.F. e Paolini Paoletti M. (2014), *Cattive argomentazioni: come riconoscerle*, Roma, Carocci.

Carofiglio G. (2010), *La manomissione delle parole*, Milano, Rizzoli.

D'Eramo M. (2020), *Dominio. La Guerra invisibile dei potenti contro I sudditi*, Milano, Feltrinelli.

Fisher M. (2009), *Capitalist Realism: Is There No Alternative?,* Winchester, Zero Books.

Fisk R. (2005), "Telling it like it isn't", *Los Angeles Ti*mes, 27.12.2005.

Gorgia *Enc. El.* "Encomio di Elena", in *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di G. Giannantoni, Roma-Bari, Laterza, 1994: 920-65.

Locke J. (1690), *Essay on human understanding*, Oxford, Clarendon Press (tr. it. *Saggio sull'intelligenza umana*, Roma-Bari, Laterza, 1988).

Loftus E.F. (1979), *Eyewitness Testimony,* Cambridge, Haward University Press.

Lombardi Vallauri E. (2019), *La lingua disonesta. Contenuti impliciti e strategie della persuasione*, Bologna, Il Mulino.

Manetti G. (1987), *Teorie del segno nell'antichità classica*, Milano, Bompiani.

Meyer M. (2004), *La rhétorique*, Paris, PUF.

Orwell G. (1946), "Politics and the English language", *Horizon*, 13: 252-65.

Id. (1948), *1984,* London, Oberon Books (tr. it. *1984*, Milano, Mondadori, 2009).

Prato A. (2021), *Retorica e comunicazione persuasiva*, Pisa, Edizioni ETS.

Reboul O. (1991), *Introduction à la rhétorique*, Paris, PUF.

Rigotti E. (2005), "Towards a Typology of Manipulative Processes, in De Saussure e Schulz 2005: 61-83.

De Saussure, L. e Schulz P. (2005), *Manipulation and Ideologies in the Twentieth Century*, Amsterdam, John Benjamins.

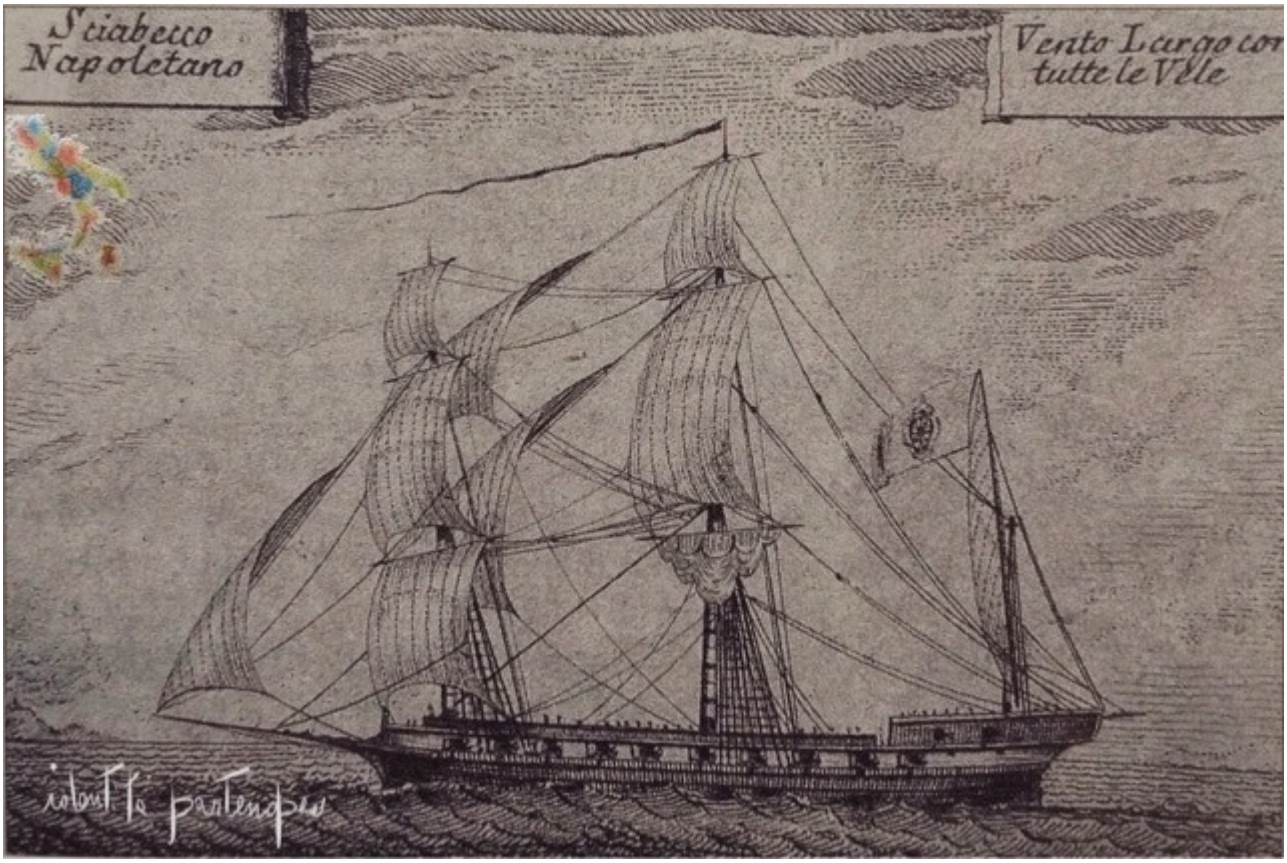
Simone R. (1969), "Introduzione", in *Grammatica e logica di Port-Royal*, a cura di R. Simone, Roma, Ubaldini: VII- XLVI.

Tabucchi A. (2006), *L'oca al passo. Notizie dal buio che stiamo attraversando*, Milano, Feltrinelli.

Thermes D. (2021), "Orwell e la Potenza della parola", in G. Orwell, *Il potere e la parola*, Prato, Piano B. Edizioni, 2021.

Alessandro Prato, è ricercatore del Dipartimento di Scienze sociali politiche e cognitive (DISPOC) dell'Università di Siena dove insegna Retorica e linguaggi persuasivi e Teoria e tecniche della scrittura. Tra le sue pubblicazioni si segnalano: Retorica e comunicazione persuasiva, Edizioni ETS, 2021; *Comunicazione e potere* (a cura di), Aracne, 2018; *Linguaggio e filosofia nell'età dei lumi. Da Locke agli idéologues*, I libri di Emil, 2012, oltre a diversi articoli su riviste nazionali e internazionali.

L’evoluzione delle costruzioni navali napoletane in epoca borbonica (1734-1861)



Sciabecco napoletano, incisione del 1790 (http://identitapartenopea.blogspot.com/2014/02/la-flotta-navale-napoletana.html)

di Maria *Sirago*

L’inizio del Regno indipendente: nuove tipologie costruttive (1734 – 1806)

Quando Carlo di Borbone arrivò a Napoli, nel 1734, la situazione del Mezzogiorno, tornato indipendente dopo più di due secoli di viceregno, cambiò radicalmente. I ministri che attorniavano il giovane Carlo ripresero le idee mercantilistiche introdotte durante il viceregno austriaco (Sirago, 2004: 33ss.). Fu creato un Consiglio di Stato formato da due spagnoli, Josè di Montealegre, marchese di Salas (poi duca), segretario di Stato, e José Manuel de Benavides y Aragón, conte di Santisteban del Puerto, e da alcuni napoletani, tra cui il principe di Francavilla Michele Imperiali e il duca Gaetani di Laurenzano (Ajello, 1976: 480ss).

Un importante membro del governo era il ministro Bernardo Tanucci, un esperto giurista toscano, venuto a Napoli al seguito di Carlo (Sirago, 2019). Nel 1735 fu istituita una «Giunta di Commercio» su modello di quella austriaca, sostituita nel 1739 dal «Supremo Magistrato di Commercio» in cui si decideva in merito alle cause commerciali e marittime discusse nei «Consolati di terra e mare» aperti nei porti più importanti, ripristinati insieme a quello della capitale (Sirago, 2004: 33ss.; Marin, 2017).

Una attenzione particolare fu data alla ricostruzione della flotta e all’istruzione degli ufficiali, per i quali nel 1735 fu fondata l’Accademia di Marina (Sirago, 2019: 63ss.). La flotta era necessaria per la difesa delle coste e dei convogli di imbarcazioni mercantili, spesso assalite dai corsari. Per questo

motivo fu riconfermata la prammatica emanata da Carlo V l'11 giugno 1531 nella quale si permetteva ai regnicoli di "correre i mari" contro gli infedeli con proprie imbarcazioni, le cui costruzioni vennero incentivate, mentre si armavano galeotte regie (Mafrici, 2007: 642). Per rendere più sicuri i commerci in Levante si decise di intavolare trattative commerciali con la Porta Ottomana e gli Stati barbareschi: il 7 aprile 1740 fu firmato un trattato di commercio con la Porta, in modo da creare condizioni favorevoli agli scambi commerciali, e venne nominato ambasciatore Guglielmo Maurizio Ludolf (Mafrici, 2004). Il trattato fu poi la base di quello firmato il 3 giugno 1741 tra Napoli e la Reggenza di Tripoli, un centro molto attivo, anche se di livello inferiore a Costantinopoli (Pirolo, 2017). Sulla scia dei precedenti trattati ne furono stipulati altri con alcune nazioni nordeuropee, nel 1742 con la Svezia, nel 1748 con la Danimarca e nel 1753 con l'Olanda (Galanti, 1968, I: 186).

La flotta doveva essere ricostruita da capo poiché i vascelli e le galere erano stati portati a Trieste dagli austriaci e l'ultimo vascello in costruzione era stato bruciato (Sirago, 2016: 1). La costruzione del *San Filippo la Reale,* a 60 cannoni, iniziò nel 1736 e fu conclusa due anni dopo. Poi furono fabbricati il vascello *San Carlo la Partenope,* una fregata a 50 cannoni e 4 galere. Le costruzioni erano effettuate dal genovese Sebastiano Tixi su piani empirici, come per il passato, per cui le imbarcazioni non erano molto sicure (Formicola-Romano, 1990: 61ss.). Alla partenza di Carlo per la Spagna, nel 1759, si contavano il vascello *San Filippo la Reale*, a 60 cannoni, varato nel 1737, e tre fregate da 40 cannoni, *Regina, Concezione e Santa Amalia*. Il resto era costituito da agevoli imbarcazioni adatte alla guerra di corsa, 4 galere *Capitana, Patrona, Sant'Antonio e San Gennaro,* alcune galeotte e la squadra di sei sciabecchi da 20 cannoni, *S. Gennaro, S. Pasquale, S. Ferdinando, S. Gabriele, S. Luigi, S. Antonio* (Mafrici, 2007: 647).

Il ministro Bernardo Tanucci, nominato presidente del Consiglio di Reggenza, istituito da Carlo il governo del Regno durante la minorità del figlio Ferdinando, continuò ad occuparsi della riorganizzazione della flotta, ancor più necessaria per la guerra tra Francia ed Inghilterra: egli aveva la piena consapevolezza della crisi attraversata dal Regno, governato da un «re pupillo», sia pure sotto la supervisione della Spagna. Egli rilevava che, malgrado le enormi somme spese, la flotta non era ancora del tutto adeguata, per cui ai nuovi sciabecchi era affidato il compito di praticare il *corso* con insieme alle galere e galeotte per difendere le navi mercantili che commerciavano lungo le coste del Mezzogiorno e della Sicilia (Sirago, 2019, 2: 514). Fin dall'epoca di Carlo, verso il 1749, si era scelto di formare una squadra di sciabecchi, tipologia di imbarcazione di origine araba, molto manovrabili e veloci, con lo scafo con prua slanciata, tre alberi a vela latina e talvolta un piccolo bompresso, del peso variabile fra le 150 e le 200 tonnellate, armata generalmente con cannoni (12-20), più adatta alla guerra di corsa rispetto alle galere e galeotte, che si andavano dismettendo (Formicola- Romano, 1990).

Pochi anni dopo, nel 1764, l'anno della terribile carestia, l'economista e mercante Carlo Antonio Broggia riferiva che la flotta era composta da un vascello da guerra a 64 cannoni, due fregate da 36 e 40 cannoni, sei sciabecchi da 14 a 18 cannoni, 4 galere e 4 galeotte o mezze galere (Broggia, 1979), dati confermati due anni dopo dal ministro inglese William Hamilton nelle sue dettagliate "relazioni segrete" (Pagano De Divitiis Giura, 1997: 182-183 e 184-198). Per armare meglio vascelli e fregate il ministro Tanucci, tramite il cognato Giacinto Catanti, ministro in Danimarca, fece arrivare dalla Svezia molti cannoni (Sirago, 2012:1). Poi dagli anni '70 l'ingegnere Giovanni Bompiede, capitano del porto di Napoli, che aveva restaurato il porto della Capitale e quelli più importanti del Regno, decise di costruire delle fortificazioni lungo il golfo di Napoli con 174 cannoni fatti venire dalla Svezia tra il 1773 e il 1774 insieme ad alcuni "alberi del Nord" necessari per la costruzione di una flotta di 10 vascelli, come pianificato dal Tanucci (Sirago, 2019, 2: 524ss.). In tal modo si stabilivano nuove rotte commerciali nel Mar Baltico e nel Mar Nero (Pirolo-Sirago, 2017).

Raggiunta la maggiore età re Ferdinando cominciò ad interessarsi del comparto marittimo, forse su suggerimento del Tanucci. Dal 1775 nelle sue epistole al padre richiedeva con insistenza due fregate, necessarie per rinforzare l'esigua squadra napoletana, che però spesso venivano incorporate nella squadra spagnola (Knight, 2015).

Secondo i capitoli matrimoniali la regina Maria Carolina dopo la nascita del primogenito entrò nel Consiglio di Stato chiedendo il pensionamento del ministro Tanucci, a lei inviso perché troppo legato alla politica filospagnola (Mafrici, 2010). Poco dopo ella fece venire in regno l'ammiraglio del Granducato toscano John Acton perché stilasse un "piano" per riorganizzare la Marina (Nuzzo, 1980). Nel 1778, all'arrivo di Acton, la flotta era comporta da 4 fregate, tra cui quelle venute dalla Spagna, 8 sciabecchi, 3 galere, e 6 galeotte (Formicola-Romano, 1990: 78), comandate da ufficiali inesperti inviati spesso su navi spagnole, francesi o inglesi per imparare le tecniche nautiche (Sirago, 2019, 1). Dopo aver formato un "Consiglio di Marina" per gestire al meglio il settore, il ministro decise di acquistare dai cavalieri di Malta due vascelli a 64 cannoni, *San Giovanni* e *San Gioacchino,* mentre nel cantiere di Napoli si costruivano gli sciabecchi destinati alla difesa costiera (Formicola-Romano, 1990: 79).

Acton, per liberare il Regno dalla soggezione spagnola, nel 1783 decise di costruire un regio arsenale, visto che nell'arsenale napoletano non si potevano costruire i vascelli e le fregate. La scelta cadde su Castellammare, il luogo dove fin dal Seicento si costruiva questa tipologia di imbarcazioni. Dall'inizio delle costruzioni, che durarono tre anni, nell'arsenale cominciarono ad essere impostati i vascelli a 74 cannoni, su piani francesi, sotto la direzione dell'ingegnere Antonio Imbert, che aveva lavorato nei cantieri del Granduca di Toscana con Acton: tre anni dopo fu varato il primo vascello, la *Partenope* (Formicola, 1983; Sirago, 2009).

Il suo piano prevedeva la costruzione di 7 vascelli da 74 cannoni, 4 fregate da 32 cannoni, 4 sciabecchi da 20 cannoni e 4 galeotte a 18 banchi, in modo da inserire il Regno napoletano tra le potenze marittime che dominavano il Mediterraneo (Formicola-Romano, 1990: 79). Nello stesso 1783 la flotta napoletana, unitasi a quella spagnola, partecipò ad una impresa organizzata contro Algeri, covo di corsari che imperversavano nella cattura delle navi mercantili, ripetendo l'impresa anche l'anno seguente (Fernandez Duro, 1895-1903, VII: 345-361). La squadra, comandata dal senese Bartolomeo Forteguerri, era composta da 2 vascelli, *San Giovanni* e *San Gioacchino*, 3 fregate, due a 30 cannoni venute dalla Spagna, *Santa Dorotea* e *Santa Teresa* e la terza, *Minerva,* la prima costruita a Castellammare (varata agli inizi del 1784), 2 sciabecchi, 2 brigantini, 2 polacche. Ma le due spedizioni non dettero i risultati sperati: quando il re Carlo ratificò la pace con Algeri e gli Stati barbareschi cedendo Orano ad Algeri non incluse tra i patti la bandiera napoletana, malgrado avesse avuto un valido aiuto dalla sua squadra (Maresca, 1892).

Perciò i rapporti col padre si deteriorarono al punto che gli ultimi anni egli non scrisse più le solite missive, delegando il compito alla moglie, che fino alla morte del suocero, nel 1788, inviava solo scarne notizie di famiglia. Ma il piano di Acton per la ricostruzione della flotta napoletana si stava pian piano realizzando, mentre mutava la tipologia delle imbarcazioni. Furono infatti dismessi gli sciabecchi e costruite molte lance cannoniere e bombardiere necessarie per la tipologia di battaglia che nel corso degli anni era mutata. Nel 1784 si contavano 4 vascelli, 10 fregate, 6 corvette, 8 sciabecchi, 14 galeotte, 14 navi da guerra e molte lance bombardiere e cannoniere (Formicola-Romano, 1990: 75ss.).

Negli anni Novanta si registrò un cambio di scenario politico: il 16 dicembre 1792 la flotta comandata dal generale Louis-René-Madeleine Levassor de Latouche-Tréville arrivò nel golfo partenopeo minacciando di bombardare la città se non fosse stata riconosciuta la Repubblica Francese. Le richieste francesi furono subito accettate (Forteguerri, 2005). Ma l'anno seguente il Regno strinse un'alleanza con l'Inghilterra, il che costituì una svolta epocale nella storia del Mezzogiorno, poiché finiva una politica di neutralità e di pace avviata da Carlo di Borbone negli anni Trenta e si compromettevano definitamente le relazioni con la Francia (Mafrici, 2007: 657) La flotta, composta nel 1793 da 4 vascelli, 4 fregate, 2 corvette, 6 galeotte, 2 brigantini, 74 lance cannoniere e 10 lance bombardiere, partecipò con quella inglese all'assedio di Tolone nel 1793 e due anni dopo alla battaglia di capo Noli, dove si distinse Francesco Caracciolo. Nell'estate del 1798 furono allestite tre divisioni di bastimenti da guerra per fronteggiare gli attacchi dei barbareschi, quella di ponente, quella dell'Adriatico e quella del Mediterraneo: quest'ultima era affidata al brigadiere Francesco Caracciolo, comandante del vascello *Sannita* a 72 cannoni varato nel 1792 (Mollard, 2020).

Ma a fine dicembre il re, scortato da Horatio Nelson e Francesco Caracciolo, dopo aver saputo che i francesi stavano arrivando a Napoli, fuggì a Palermo, dando ordine di bruciare la flotta, costruita con tanta fatica da Acton (Formicola-Romano, 1999).
Anche la Marina mercantile fu oggetto di attente cure da parte di Carlo di Borbone e dei suoi ministri. In quel periodo si decise anche di regolamentare la navigazione per le navi mercantili con una prima prammatica del 18 agosto 1741, riconfermata il 19 agosto 1751, *De nautis et portubus*, in cui si davano disposizioni per la navigazione commerciale. Fu creata una Giunta della Navigazione mercantile che esaminava la preparazione dei capitani e piloti che ogni due anni dovevano ottenere un permesso per i viaggi che intendevano intraprendere e dovevano armare le navi con almeno quattro cannoni per difendersi dai corsari. Nel 1742 fu emanato un Regolamento, rinnovato nel 1751, 1757 e 1759, e fu creato un comitato che doveva controllare l'operato dei capitani, obbligati a loro volta a redigere un giornale di bordo e a riferire al *Consolato del mare* qualsiasi incidente occorso.
Infine nel 1751 fu istituita una «Compagnia di assicurazioni marittime» per regolamentare il commercio (Sirago, 2004: 33 ss.; Passaro, 2019 e 2020: 39ss.). Vennero poi concesse franchigie per la costruzione di navi mercantili, il che dette i suoi frutti. Tra il 1572 ed il 1762 vennero costruite 444 imbarcazioni: i principali cantieri erano alla marina di Castellamare, a Equa, marina di Vico Equense, ad Alimuri, marina di Meta, a Cassano, marina di Piano, alla Marina Grande di Sorrento, nell'isola di Procida e a Gaeta, luoghi in cui esisteva una antica tradizione cantieristica. Altre costruzioni si effettuavano nel golfo di Salerno, soprattutto nel porto di Vietri (Sirago, 2004: 33 ss.), dato confermato da Carlo Antonio Broggia nel 1654, che menzionava numerose imbarcazioni mercantili (tra 400 e 500).
Dai pochi dati reperiti nei documenti dell'Archivio di Stato (Ministero delle Finanze) tra il 1782 e il 1787 si registra un ulteriore aumento delle costruzioni: 4 a Napoli, 17 a Gaeta, 49 a Castellammare, 88 a Procida, 14 a Vico, 49 a Piano, 45 a Meta, 5 a Vietri.
Le imbarcazioni di stazza maggiore, polacche e pinchi, erano costruite a Castellammare, Meta e Piano; a Castellammare fu impostato per un negoziante napoletano anche un bastimento a tre alberi di 13.000 tomoli (25 tomoli corrispondono a 1 tonnellata di stazza lorda). A Castellammare, Meta e Piano si costruivano pinchi a uno a tre alberi, polacche a 3 alberi, tutti a vela latina. bastimenti della portata di 4000-6000 tomoli ma anche tartane da carico, feluche e gozzi, usati sia per il commercio che per la pesca. A Procida si realizzavano marticane dal fondo piatto, tipiche imbarcazioni dell'isola, e "tartane alla francese" di 3000 tomoli circa. Altre navi e bastimenti si costruivano a Vietri e alcune navi più piccole a Napoli, al Mandracchio e a Gaeta (Sirago, 2016, 2: 305-306, tab 4, Passaro, 2020: 37).
Durante la Guerra dei Sette anni 1757-1763) alcuni mercanti napoletani, approfittando di una momentanea stasi del commercio inglese, cominciarono ad inserirsi nel commercio con le Americhe (Martinica). Il mercante e armatore messinese Gaspare Marchetti, che risiedeva a Londra, aveva costituito una società con alcuni mercanti, tra cui il leccese Lucio La Marra ed alcuni commercianti napoletani, Nicola Palomba e Gennaro Rossi, interessati al «commercio con l'Oceano», organizzato con navi costruite a Castellammare, armate per concessione della Regia Corte di 20-22 cannoni ((Sirago, 2004: 33 ss.; Passaro, 2019). Altri invece percorrevano le rotte del Levante.
Per agevolare e rendere sicuri i commerci in Levante si decise di intavolare trattative commerciali con la Porta Ottomana e gli Stati barbareschi: il 7 aprile 1740 fu firmato un trattato di commercio con la Porta, in modo da creare condizioni favorevoli agli scambi commerciali, e venne nominato ambasciatore Guglielmo Maurizio Ludolf (Mafrici, 2004). Il trattato fu poi la base di quello firmato il 3 giugno 1741 tra Napoli e la Reggenza di Tripoli, un centro molto attivo, anche se di livello inferiore a Costantinopoli (Pirolo, 2017). Sulla scia dei precedenti trattati ne furono stipulati altri con alcune nazioni nordeuropee, nel 1742 con la Svezia, nel 1748 con la Danimarca e nel 1753 con l'Olanda (Galanti, I: 186). Poi, dopo lunghe trattative, nel 1787 fu firmato un trattato di commercio con la Russia (Sirago, 2012, 3 e 2016, 2). Così i nostri "capitani coraggiosi" cominciarono ad intraprendere rotte pericolose, quelle del Baltico e del Mar Nero (Pirolo-Sirago, 2017, Sirago, 2020, 2) e quelle delle Americhe, iniziando a commerciare con gli Stati Uniti (Sirago, 2012, 3).

Per una preparazione tecnica adeguata da acquisire per percorrere le nuove rotte nel 1767, dopo l'espulsione dei Gesuiti, secondo il piano per l'istruzione promosso da Antonio Genovesi, alcuni locali dell'ex azienda gesuitica furono utilizzati per aprire le scuole nautiche: a Napoli fu attivata la scuola per pilotini di San Giuseppe a Chiaia e nella penisola sorrentina quelle di Meta e Carotto, nell'antico convalescenziario della Cocumella (oggi Sant'Agnello, sede di un prestigioso hotel). Poi le scuole furono riformate dall'ammiraglio Acton che vi introdusse il metodo normale, un nuovo metodo che permetteva di acquisire in breve tempo una adeguata alfabetizzazione (Sirago, 2019,1).
Tra il 1799, anno della Repubblica Partenopea, e il 1806, quando arrivarono i francesi, il commercio ebbe una stasi a causa delle turbolenze politiche, per cui si sviluppò notevolmente il contrabbando. La marineria napoletana, utilizzata nella battaglia di Abukir nel 1798 e in altri eventi bellici, venne in gran parte distrutta; ed altre distruzioni si ebbero a causa dei corsari maghrebini, la cui aggressività aumentò in modo esponenziale, approfittando dello scontro delle potenze marinare dell'epoca (Passaro, 2020: 47).

Il Decennio Francese (1806-1815)

Durante il Decennio Francese si cercò di riorganizzare il Regno. Napoleone Bonaparte nominò re di Napoli il fratello Giuseppe, a cui ordinò di risistemare i principali porti e l'arsenale di Castellammare che si doveva adeguare per la costruzione dei vascelli a 80 cannoni, su piani francesi, ideati dall'ingegnere Sané, come quelli di Genova, La Spezia, Venezia, Trieste e Ancona. Napoleone aveva la necessità di ricostruire la flotta francese, distrutta da Horatio Nelson nella battaglia di Trafalgar del 21 ottobre 1805, per contrastare la potente flotta inglese, ormai padrona del Mediterraneo. Una attenzione particolare fu data al porto di Taranto, un porto peschereccio, che Napoleone voleva ripristinare come al tempo dei Romani, poiché era un importante avamposto per la spedizione in Egitto e la difesa delle coste italiane. Furono poi riorganizzati i porti commerciali mediante un capillare ripristino dei lazzaretti, necessari per lo "spurgo" (quarantena) delle merci provenienti dal Levante.
L'economia del Regno meridionale ebbe un notevole impulso grazie alla promulgazione della legge eversiva della feudalità (15 maggio 1806) con la quale si abolivano tutti i diritti feudali, anche quelli "di mare" che gravavano sulla marineria e sul commercio. Lo stesso giorno a Nicola Pignatelli fu affidato il Dicastero della Marina col compito di redigere una relazione sul suo stato. Ma il 21 novembre Napoleone, in seguito all'emanazione del blocco continentale da parte degli inglesi, ordinò il divieto a tutte le navi inglesi di commerciare con i Paesi soggetti alla Francia, il che sortì effetti disastrosi per il commercio. Nel 1807 furono redatte alcune piante per il ripristino del porto di Napoli, dove si voleva costruire un porto militare e l'adeguamento del cantiere di Castellammare. Furono anche ripristinate le batterie costruite a fine Settecento, necessarie per la difesa della Capitale (Sirago, 2012, 2: 76ss.)
Gioacchino Murat, designato re di Napoli il 15 luglio 1808, in sostituzione di Giuseppe Bonaparte, che era stato nominato re di Spagna, giunse in settembre nella Capitale Partenopea dove organizzò l'impresa per la riconquista di Capri, occupata nel 1806 dagli inglesi (un ricordo dell'impresa è in uno dei medaglioni scolpiti nell'Arco di Trionfo di Parigi). Poi nel 1811 creò il Corpo di Ponti e Strade, su modello francese (la futura facoltà di ingegneria), a cui fu affidato lo studio per il ripristino delle strutture portuali. Allo stesso tempo provvide al ripristino della marineria, facendo riammodernare l'arsenale di Napoli e quello di Castellammare, dove si costruivano i vascelli: fu progettato anche un progetto di tre scali, non realizzato (Sirago, 2012, 2: 81-85).
Nel 1810 fu varato a Castellammare il vascello a 74 cannoni chiamato *Capri* in ricordo della riconquista dell'isola. Poi fu impostato il vascello *Gioacchino*, a 80 cannoni, varato nel 1812. Intanto a Napoli era iniziata la costruzione della fregata *Carolina*, a 42 cannoni, varata nel 1811, e l'anno seguente ne fu varata un'altra a 44 cannoni, la *Letizia*. Infine se ne impostò una terza, mai varata. Si costruirono anche molti legni più piccoli, cannoniere, bombardieri, ecc. (Sirago, 2012, 2: 86).
Anche la marina mercantile fu oggetto di attente cure, specie dopo l'introduzione di una nuova tipologia, il brigantino, come quelli sequestrati agli americani, di cui si conserva un modellino nel

Museo del Mare di Napoli, Bagnoli, presso l'Istituto Nautico. Il commercio era però diventato appannaggio dei siciliani, visto che il re era nuovamente fuggito a Palermo con l'aiuto degli inglesi. Per tutto il "decennio inglese" i siciliani continuarono a commerciare col Mar Nero, un commercio proibito ai sorrentini, che però cercavano di inserirsi, anche perché per la loro perizia nautica erano molto richiesti per quei difficili viaggi (Passaro, 2020: 47ss).
Tra il 1809 ed il 1812 si sviluppò anche un contenzioso con gli Stati Uniti, con cui dalla fine del Settecento il Regno aveva cominciato ad intraprendere relazioni commerciali (Sirago, 2019, 3). Nel 1809, durante il "Blocco continentale", Murat per ordine di Napoleone aveva fatto sequestrare 39 brigantini e schooner americani approdati nel porto di Napoli con varie merci, a cui se ne aggiunsero altri tra il 1810 e il 1811, imbarcazioni rivendute con tutte le merci o incorporate alla flotta, una questione che si risolse solo dopo il 1825, alla morte di re Ferdinando (Pirolo-Sirago, 2019).
Il Blocco Continentale causò comunque una notevole recessione nel commercio napoletano, visto che non si potevano percorrere le rotte appena intraprese, sia in Mar Baltico e in Mar Nero che nelle Americhe, per cui il commercio si limitò al cabotaggio costiero e si sviluppò notevolmente il contrabbando. Solo al termine del Blocco, nel novembre del 1813, si ebbe una certa ripresa (Ciccolella, 2019).
In epoca murattiana furono riorganizzate l'Accademia di Marina e la scuola nautica di Napoli, poste nell'abolito Monastero di San Severino e Sossio (odierno Archivio di Stato). Quella di Piano e Meta (che contavano rispettivamente 15 mila e 7800 abitanti) fu riorganizzata secondo il progetto di Matteo Galdi, che dava molta attenzione alle matematiche, un piano utilizzato poi anche a Napoli (Sirago, 2019, 2: 84-85).

Seconda epoca borbonica (1815-1861)
Dopo la Restaurazione sia la flotta che la marina mercantile vennero ripristinate, anche grazie alle nuove tecnologie apprese dalle marinerie francese e inglese. Tra il 1815 ed il 1816 furono emanati dei regolamenti per la riorganizzazione della flotta, compendiati nelle Ordinanze Generali della Real Marina. Dal 1822 ricominciò la costruzione dei vascelli a 80 cannoni su piani francesi da aggregare alle poche imbarcazioni che avevano seguito il re in Sicilia insieme a quelle costruite in epoca francese. Nel 1824 fu varato il vascello *Vesuvio*, a 80 cannoni e nel 1825 il vascello *Archimede* (Sirago, 2004: 55) per i quali si utilizzò legname proveniente dalla Svezia e dal porto russo di Riga, grazie ai buoni uffici del marchese di Serracapriola, riconfermato nel suo incarico di ambasciatore a San Pietroburgo (Sirago, 2012). Nel 1824 il cantiere di Castellammare fu ristrutturato per essere adeguato alle nuove tipologie costruttive e fu messo in atto il piano disegnato in epoca napoleonica, con la costruzione di un avanscalo in muratura per facilitare il varo delle navi (Sirago, 2004).
Nello stesso 1818 furono emanate delle normative per la marina mercantile, con le quali si accordavano forti franchigie per la costruzione in Regno di bastimenti di tipo nuovo, brigantini e brigantini a palo superiori alle 200 tonnellate, capaci di navigare lungo le nuove rotte del Mar Nero, Mar Baltico e delle Americhe. Tra il 1818 e il 1833 la flotta si era completamente rinnovata. Si contavano infatti 289 brigantini di stazza superiore a 200 tonnellate, tutti iscritti nel comparto del porto di Napoli e nel suo golfo su 1153 legni e solo 20 in quello di Conca e 1 in quello di Vietri, nel distretto di Salerno (Sirago, 2004, tabelle in appendice; Clemente, 2011; Passaro 2020: 49ss.). Un notevole incremento si registrò sia nel territorio sorrentino che in quello di Procida, dove vi era un fiorente ceto mercantile e armatoriale (Avallone-Salvemini, 2020).
Lo sviluppo del commercio è dimostrato anche dalle numerose società di assicurazioni marittime che si formarono dopo la Restaurazione, a partire dal 1818 sia nella Capitale che nella penisola sorrentina, a Meta, e nell'isola di Procida (Avallone, 2009) i luoghi in cui la marineria era più fiorente e da cui partivano i "capitani coraggiosi" che intraprendevano lunghi viaggi (Sirago, 2019, 4 e 2020, 2).
Anche il settore dell'istruzione nautica, necessaria per la navigazione strumentale, venne potenziato. Nelle *Ordinanze generali della Real Marina* emanate nel 1818 era incluso anche un regolamento per l'Accademia di Marina, dove si prescriveva di incrementare gli studi della nautica, delle costruzioni

navali, delle matematiche e della astronomia, e un simile riordinamento fu prescritto per la scuola napoletana dei pilotini e le scuole nautiche sorrentine di Piano e Meta (Sirago, 2020, 1)
Nello stesso 1818 cominciò l'avventura del vapore: l'armatore francese Pierre Andriel aveva avuto la concessione di poter costruire un battello a vapore, detto pacchetto (dal termine inglese packet-boat, battello postale), con macchina inglese, il *Ferdinando I*, per collegare Napoli con Marsiglia, il primo nel Mediterraneo. Dopo aver creato una società a cui partecipò anche l'ingegnere Carlo Filangieri, fece costruire un battello sulla spiaggia di Vigliena (San Giovanni a Teduccio) da Stanislao Filosa, "mastro costruttore di bastimenti" dell'arsenale di Castellammare, comandato dal metese Andrea De Martino, che compì il primo viaggio nel 1818. Dopo alcuni viaggi la società del francese fallì, anche perché, date le dimensioni del motore, si potevano trasportare solo posta e passeggeri (Sirago, 2014; Ciccolella, 2020). Ma nel 1823 fu creata una "Compagnia di pacchetti a vapore" con un ufficio a Napoli e una sede a Palermo, prima compagnia a vapore del Mediterraneo, che iniziò a far viaggiare le navi a vapore regolarmente tra Napoli e Palermo, a cui poi fu aggiunta la rotta Napoli-Marsiglia. Quando i pacchetti erano a Napoli compivano "giri turistici" nel golfo partenopeo o conducevano i passeggeri a Castellammare per assistere alla solenne cerimonia del varo dei vascelli (Sirago, 2014).
Nel 1829 la società fallì e fu rilevata dai Sicard che nel 1832 organizzarono la prima "crociera" nel Mediterraneo. Nel 1834 lo Stato non rinnovò la concessione poiché si era deciso di istituire un regio servizio di vapori postali (De Matteo, 2002; Sirago, 2014). Intanto si cominciavano a costruire "cavafondi a vapore", aggregati alla flotta regia, usati per ripulire i fondali dei porti, specie quelli pugliesi, che solevano riempirsi di sabbia. Ma poiché lo Stato doveva servirsi di motori inglesi, nel 1840 fondò il Regio Opificio di Pietrarsa, vicino Portici (odierno Museo Nazionale Ferroviario), dove si cominciarono a costruire motori sia per la marineria che per la nascente ferrovia, il cui primo pezzo, Napoli-Portici, era stato inaugurato nel 1838 (Sirago, 2014).
Per l'adeguamento del cantiere nel 1838 Ferdinando II aveva promosso una commissione tecnica presieduta dall'"esperto supervisore" Giovan Battista Staiti, direttore degli Ingegneri Navali, a cui partecipava l'ingegnere idraulico Mugnai. Essi dovevano riadattare il cantiere alle nuove tipologie di imbarcazioni, lavori per i quali era prevista una spesa di 70 mila ducati. Nel piano fu inclusa l'area del cantiere mercantile, che fu ricostruito in un altro luogo (Vanacore, 1995; Castanò, 2008). L'avanscalo o scalo di alaggio fu costruito con macchinario forgiato a Pietrarsa (Corsi, 1887: 12 ss.)
Re Ferdinando II aveva dato ordine all'ingegnere Carlo Filangieri, figlio del giurista Gaetano, che aveva studiato all'Ecole Politecnique di Parigi (De Lorenzo, 1997), di redigere un piano per la costruzione dell'opificio. Egli scelse un luogo vicino Portici e vi creò anche una scuola per macchinisti a vapore, in modo da far affrancare il Regno dall'Inghilterra, che forniva motori a vapore e macchinisti (Filangieri, *Autobiografia;* De Rosa, 1968). La direzione dell'opificio fu affidata a Luigi Corsi, che dal 1835 aveva collaborato col capitano scozzese William Robertson nella costruzione dei primi cavafondi (draghe) a vapore. Dal 1840 al 1860 furono prodotte 21 macchine a vapore e nel 1861 nella Regia Marina Italiana furono incorporati 20 macchinisti che avevano studiato nella scuola di Pietrarsa (Filangieri, *Autobiografia;* Corsi, 1887). Un grande successo si registrò nel 1851, quando fu varata la pirofregata Ettore Fieramosca, con scafo costruito a Castellammare e motore a Pietrarsa, la prima unità interamente napoletana (Sirago, 2014).
In quel periodo si decise di riammodernare anche il cantiere napoletano dove fu costruito un bacino di raddobbo per la riparazione delle navi sia militari che mercantili, il primo in Italia, su modello di quelli di Tolone, visitati dagli ingegneri napoletani. Il progetto del "Dock flottante" (bacino galleggiante) fu realizzato dall'ingegnere Domenico Cervati, maggiore del Genio Militare e fu presentato al re il 1846. Fu nominata una commissione per discutere sulla fattibilità e sulla spesa, poi iniziarono i lavori, conclusi nel 1852, quando il bacino fu solennemente inaugurato alla presenza del sovrano, il 15 agosto (Formicola-Romano, 1994: 141-156).

Conclusioni

Nel 1860, quando fu proclamata l'Unità d'Italia, sugli scali erano in costruzione la pirofregata Farnese, che fu chiamata Italia, la fregata Gaeta e la corvetta Etna. Fino al 1875 furono costruite imbarcazioni di minore tonnellaggio mentre le costruzioni in legno venivano sostituite da quelle in ferro. In quel periodo nel cantiere lavoravano 1800 operai che insieme ai 1600 del cantiere napoletano costituivano circa il 50% della forza lavoro dei cantieri navali italiani (De Matteo, 1997; Ostuni, 2009). Il comparto marittimo di Castellammare, che comprendeva le penisole sorrentina e amalfitana, Salerno e la costiera cilentana, era un territorio in cui si era sedimentata una fiorente tradizione di costruzioni navali che continuò anche dopo l'Unità. Anche le scuole nautiche sorrentine e quella napoletana vennero adeguate e furono dotate di officine meccaniche per le nuove navi in ferro (Sirago, 2020: 1). Ormai la stagione della vela stava tramontando per dare spazio ai nuovi motori e a nuove tipologie costruttive.

Fonti

Biblioteca della Società di Storia Patria, Napoli, ms. XXIV A 14, *Autobiografia* di Carlo Filangieri, 1865

Riferimenti bibliografici

Ajello R. (1976), *La vita politica napoletana sotto Carlo di Borbone "La fondazione e il tempo eroico della dinastia"*, into *Storia di Napoli*, II ed., ESI, Napoli, vol. IV: 445- 726.

Avallone P. (2009), *Trasformazioni e permanenze in campo assicurativo nel Mediterraneo: il caso del regno di Napoli tra XVI e XIX secolo*, in Salvemini R., a cura di, *Istituzioni e traffici nel Mediterraneo tra età antica e crescita moderna,* Consiglio Nazionale delle Ricerche, Istituto di Studi sulle Società del Mediterraneo, Napoli: 161-197, 175ss.

Avallone P. Salvemini R. (2020), *Gente di mare. Capitale umano e finanziario a Procida nell'Ottocento*, in Capasso S., Corona G., Palmieri W., a cura di, *Il Mediterraneo come risorsa. Prospettive dall'Italia,* Il Mulino, Bologna: 476-512.

Broggia C.A. (1979), *Le risposte ai quesiti del console Balbiani*, a cura di Allocati A., Napoli, Giannini.

Capasso S., Corona G., Palmieri W. (2020), a cura di, *Il Mediterraneo come risorsa. Prospettive dall'Italia,* Bologna, Il Mulino.

Castanò F. (2008), *Il sistema portuale e le strategie difensive a Castellammare di Stabia tra Settecento e Ottocento*, in Amirante G. Pessolano M.R., a cura di, *Territorio, fortificazioni, città difese del Regno di Napoli e della Capitale in età borbonica*, ESI, Napoli: 105-121.

Ciccolella D. (2019), *Murat, la pace, il commercio (1813-1815),* «Società e storia», n.164: 197-228.

Ciccolella D. (2020), *Un'impresa a improbabilità infinita. Napoli e la prima nave a vapore del Mediterraneo,* in Capasso S., Corona G., Palmieri W., a cura di, *Il Mediterraneo come risorsa. Prospettive dall'Italia,* Il Mulino, Bologna: 445-476.

Clemente A. (2011), *La marina mercantile napoletana dalla Restaurazione all'Unità. Flotta, tecniche e rotte tra navigazione di lungo corso e cabotaggio,* «Storia Economica», 2: 207-246.

Corsi C. (1887), *Il commendatore Luigi Corsi e lo stabilimento di Pietrarsa*, Tipografia di Filinto Cosmi, Napoli.

De Lorenzo R (1997), *Filangieri Carlo*, *Dizionario Biografico degli Italiani,* 47, www.treccani.it.

De Matteo L. (1997), *Stato e industria nel Mezzogiorno*, into Zilli I. editor, *Lo Stato e l'economia fra restaurazione e rivoluzione.* Vol. II, *L'industria, la finanza e i servizi (1815-1848),* ESI, Napoli: 9-39.

De Matteo L. (2002), "*Noi della meridionale Italia". Imprese e imprenditori del Mezzogiorno nella crisi dell'unificazione,* ESI, Napoli, cap. IV, *La compagnia di navigazione a vapore delle Due Sicilie*.

De Rosa L. (1968), *Iniziativa e capitale straniero nell'industria metalmeccanica del Mezzogiorno 1840-1904,* Giannini, Napoli.

Fernandez Duro C, (1895-1903), *La Armada española desde la union de los reinos de Castilla y de Aragon,* 9 voll., Est. Tipográfico Sucesores de Rivadeneyra, Madrid, ristampa a cura del Museo Naval, Madrid, 1972, 9 volumi, on line

Formicola A. (1983), *Il cantiere navale di Castellammare pietra miliare dello sviluppo della Marina Napoletana,* «Rivista Marittima»: 57 ss.

Formicola A. Romano C., (1990), *Il periodo borbonico /1734-1860),* in Fratta A., a cura di, *La fabbrica delle navi. Storia della cantieristica nel Mezzogiorno d'Italia,* Napoli, ESI: 61-156.

Formicola A. – Romano C. (1992), *Barche e bastimenti tirrenici. I principali tipi di imbarcazioni in uso nel Mezzogiorno d'Italia tra il XVIII e il XIX secolo*, «Rivista Marittima», 1992: 31-53.

Formicola A. Romano C., (1994), *L'industria navale di Ferdinando II di Borbone,* Napoli, Grimaldi.

Formicola A. Romano C. (1999), *Napoli 9 gennaio 1799. Una flotta in fumo. Documenti, fati e considerazioni sugli eventi che portarono all'incendio della flotta borbonica alla vigilia della nascita della "repubblica Napoletana",* suppl. «Rivista Marittima», n° 1.

Forteguerri, B. (2005) *La spedizione punitiva del Latouche-Tréville*, trascrizione delle lettere di Bartolomeo Forteguerri a cura di Di Stadio L., Napoli, La città del sole, 2005.

Galanti G.M., *Della descrizione geografica e politica delle Sicilie*, a cura di Franca Assante e Domenico Demarco, Napoli, ESI, 1968, 2 voll., I: 186.

Knight C., *Il Regno di Napoli dalla tutela all'emancipazione (1775-1789). Lettere di Ferdinando a Carlo III ed altri documenti inediti,* Napoli, Società Napoletana di Storia Patria, 2015, 2 voll.

Mafrici M., (2004) *Diplomazia e commercio tra il Regno di Napoli e la Sublime Porta: Guglielmo Maurizio Ludolf (1747-1789),* in Mafrici M., a cura di, *Rapporti diplomatici e scambi commerciali nel Mediterraneo moderno,* Soveria Mannelli, Rubbettino ed.: 151-172.

Mafrici M. (2010), *Un'austriaca alla corte napoletana: Maria Carolina d'Asburgo Lorena*, into Mafrici M., a cura di, *All'ombra della Corte. Donne e potere nella Napoli borbonica 1734-1860*, Fridericiana Editrice Univ., Napoli, 2010: 49-80.

Maiorini M. G., *La Reggenza borbonica (*1759-1767), Napoli, Giannini ed., 1991.

Marin B. (2017), *Trasformazioni portuali a Napoli nel Settecento. La nuova strada della Marina e il paesaggio del litorale orientale,* in Rao A. M., ed., *Napoli e il Mediterraneo nel Settecento Scambi, immagini, istituzioni*, Edipuglia, Bari:193-211.

Mollard S., *Francesco Caracciolo una vita per il mare. Dalla reale flotta napoletana alla flottiglia repubblicana*, Napoli, Grimaldi &C. Editori, 2020.

Nuzzo G. (1980), *L'ascesa di Giovanni Acton al governo dello stato,* «Archivio Storico per le Province Napoletane», III s., n. XIX: 437-537.

Ostuni N. (2009), *Un patrimonio industriale integrato. Ferrovia e opifici nel Golfo di Napoli*, in Di Vittorio A., Barciela Lopez C., Massa P., ed*., Il patrimonio industriale marittimo in Italia e Spagna. Strutture e territorio*, De Ferrari, Genova: 141-166.

Passaro B. (2019), *Ruolo e consistenza della flotta mercantile napoletana*, in Passaro B., Sirago M., Trizio P. B., *Al servizio della Capitale e della Corte. La marineria napoletana nel Settecento*, ESI, Napoli: 35-62.

Passaro B. (2020), *Meta: un paese di naviganti*, «Cultura e territorio. Rivista di Studi e Ricerche sull'Area Stabiana e dei Monti Lattari», N.S., II: 37-61.

Pirolo F. (2017), *Peace treaties and trade between the Kingdom of Naples and Tripoli in the eighteenth century*, «Pedralbes», 37: 123-134.

Pirolo F. Sirago M. (2017), *Trade Exchanges between the Kingdom of the two Sicilies and the Countries of the Baltic Sea and the Black Sea (1734-1861),* «International journal of humanities and social science», 7, n° 9, September: 49-62.

Pirolo F. Sirago M. (2019), *The "question" of the American brigs seized by Murat for Napoleon order in Naples between 1809 and 1812*, «International Journal of Business and Social Science, vol.10, n. 9 sept., DOI: 10.30845/ijbss.v10n9a5

Sirago M. (2003), *La politica portuale nell'Italia napoleonica. Arsenali, porti e lazzaretti nel Mediterraneo italiano,* Quarto forum marengo, *Spazi della borghesia e governo del territorio nell'Italia napoleonica*, Alessandria, 14, 15, 16 giugno 2002, «Rivista Napoleonica», 1: 249-263.

Sirago M. (2004), *Le città e il mare. Economia, politica portuale, identità culturale dei centri costieri del Mezzogiorno moderno,* ESI, Napoli.

Sirago M. (2009), *Il cantiere di Castellammare dal 1784 ai primi del '900, in Capobianco L., ed., Le donne di Castellammare ricordano e raccontano*, «Meridione Nord e Sud nel Mondo», a. IX, n.3: 30-42.

Sirago M. (2012, 1), *The Shipbuilding Industry and Trade Exchanges between the Kingdom of the Two Sicilies and the Countries of the Baltic and the Black Sea (1734-1861),* «Mediterranean Review», vol. 5, n. 2, December: 81-107.

Sirago M. (2012, 2) *L'organizzazione della marineria, della flotta e del sistema portuale nel Decennio,* in Di Lorenzo R., a cura di, *Ordine e disordine. Amministrazione e mondo militare nel Decennio francese*, Atti del sesto Seminario di Studi "Decennio francese (1806-1815), Vibo Valentia 2-4 ottobre 2008", Giannini, Napoli: 67-91.

Sirago M. (2012, 3), *Il consolato napoletano nel Mar Nero e lo sviluppo di Odessa tra la fine del Settecento e la prima metà dell'Ottocento,* in Mascilli Migliorini L. Mafrici M., a cura di, *Mediterraneo e/è Mar Nero. Due mari tra età moderna e contemporanea,* ESI, Napoli, 2012: 203-233.

Sirago M. (2014), *Lo sviluppo della navigazione a vapore in età borbonica (1815-1861),* «Naval History», Quaderno, La SISM ricorda Alberto Santoni (1936-2013), Società Italiana di Storia Militare, Roma: 433-451.

Sirago M. (2016, 1), *La ricostruzione della flotta napoletana e il suo apporto alla difesa dei mari nel viceregno austriaco (1707–1734*), «Archivio Storico per le Province Napoletane»: 71-98.

Sirago M. (2016, 2), *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,* Paris, Classiques Garnier: 295-317.

Sirago M. (2019, 1), *La politica marittima di Bernardo Tanucci nell'epistolario con Carlo III re di Spagna,* «Cuadernos de Illustración y Romanticismo», n. 25: 507-538, on line in https://revistas.uca.es/index.php/cir/article/view/4893.

Sirago M. (2019, 2), *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. (2019, 3), *Diplomatic Relations and Trade between the Kingdom of Naples and the United States in the Late 18th and Early 19th Centuries,* in Fonzo E. & Haakenson H.A., a cura di, Mediterranean Mosaic: History and Art. Fisciano. ICSR Mediterranean Knowledge: 135-148.

Sirago M. (2019,4), *I capitani napoletani e siciliani a Odessa e nel Mar Nero (1815-1860*), «Dialoghi Mediterranei», n. 36, marzo 2019, http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/i-capitani-napoletani-e-siciliani-a-odessa-e-nel-mar-nero-1815-1860-3/

Sirago M. (2020,1), *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 ed., Benevento: 91-137.

Sirago M. (2020,2), *Brave captains: the Neapolitan merchant navy in the Black Sea ports (1815-1860)*, in Grava E.G, Georgitisoyanni E.N., a cura di, *Port cities and maritime routes in Eastern Mediterranean and Black Sea 18th – 21st centuries*, Proceedings International Conference, Athens, 22-24 November 2018, Aegeas Non – Profit Civil Company, Athens, 2020: 177-192.

Vanacore C. (1995), *Il Cantiere Navale di Castellammare di Stabia*, Eidos, Castellammare di Stabia.

Sitografia

https://ancre.fr/it/monografia/94-le-bateau-canonnier-de-l-an-xii-.html

www.ehs.org.uk

http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/i-capitani-napoletani-e-siciliani-a-odessa-e-nel-mar-nero-1815-1860-3/

http://www.museodelmaredinapoli.it/

https://revistas.uca.es/index.php/cir/article/view/4893

www.treccani.it

Maria Sirago, dal 1988 è stata insegnante di italiano e latino presso il Liceo Classico Sannazaro di Napoli, ora in pensione. Partecipa al NAV Lab (Laboratorio di Storia Navale di Genova). Ha pubblicato numerosi saggi di storia marittima sul sistema portuale meridionale, sulla flotta meridionale, sulle imbarcazioni mercantili, sulle scuole nautiche, sullo sviluppo del turismo ed alcune monografie: *La scoperta del mare. La nascita e lo sviluppo della balneazione a Napoli e nel suo golfo tra '800 e '900*, Edizioni Intra Moenia, Napoli 2013; *Gente di mare. Storia della pesca sulle coste campane*, Edizioni Intra Moenia, Napoli 2014, *La flotta napoletana nel contesto mediterraneo (1503-1707*), Licosia ed. Napoli 2018.

Ripensare la natura, ripensare l'umano

di *Orietta Sorgi*

Un nuovo animismo si aggira fra gli antropologi? Sembrerebbe di sì a giudicare dai più recenti contributi degli ultimi decenni intesi a ridiscutere i princìpi del moderno razionalismo fondato sulla netta separazione fra *res cogitans* e *res extensa*. L'idea di una realtà a sé stante rispetto al pensiero umano, ha permeato com'è noto tutta la filosofia idealistica traghettando infine alle scienze umane.
Di fatto anche l'antropologia ha posto come condizione del proprio ambito disciplinare un concetto di cultura inteso come dispositivo stereotipante dell'universo, reso conoscibile solo attraverso quella mediazione simbolica che distingue l'uomo sociale da tutte le altre specie viventi. In questo senso la cultura è prerogativa squisitamente umana e funziona come e attraverso il linguaggio. Le strutture di parentela, i lignaggi, i miti e le credenze e tutte le altre espressioni della vita associata, si esprimono come forme di comunicazione, sistemi di segni arbitrari e convenzionali rispetto al referente oggettivo, ma condivisi dalla collettività. Con buona pace di Saussure e di Lèvi-Strauss.
Negli ultimi tempi, del post-strutturalismo, si assiste ad un'inversione di tendenza che ha spinto l'antropologia ad allargare il proprio sguardo verso altre forme viventi, non necessariamente umane. Come Descola, Viveiros de Castro e Latour hanno ricordato, si tratta di un cambiamento di prospettiva nel tentativo di delineare una sorta di «decolonizzazione del pensiero» (de Castro). In questo senso l'egotismo cartesiano e l'antropocentrismo che ne deriva non sono condizioni assolute, ma prodotti relativi e transitori, frutto del pensiero e della storia dell'Occidente. Si tratta ora di ripensare alla natura non come entità a parte, da cui prelevare voracemente ogni tipo di risorsa, ma come un tutto animato in cui ogni essere vivente, umano e non umano, è strettamente interrelato in forme più o meno gerarchiche e con varie modalità di espressione. Una catena semiotica presente a tutti i livelli del cosmo e che coinvolge, in un tutt'uno, la vita intera e il pensiero stesso.
A lanciare questa sfida è ora Edoardo Kohn sulla scia dei suoi predecessori, già ricordati, con un titolo tanto suggestivo quanto provocatorio: *Come pensano le foreste*, edito da Nottetempo (2012). L'obiettivo è quello di ipotizzare un'antropologia che possa spingersi oltre l'umano, dimostrando come ogni essere vivente pensa, conosce, rappresenta e interpreta tramite segni diversi dai simboli umani. La semiosi sarebbe dunque un processo che coinvolge tutta la foresta vivente – qui il richiamo al titolo – con morfologie e rappresentazioni che sono costitutive di tutte le specie.

Le considerazioni qui esposte dall'antropologo sono il frutto di un'esperienza di ricerca ventennale presso la foresta amazzonica che circonda Avila nell'Equador peruviano, a stretto contatto con i Runa, nativi del luogo. Un' indagine che ricostruisce minuziosamente la vita di questi indigeni, sulla scorta di una ricca messe di dati etnografici, sogni, miti, racconti, immagini e esperienze vissute in prima persona.
Lo scenario generale è quello di una comunità ancora oggi immersa nella foresta tropicale per praticare la caccia, attività primordiale di sussistenza, ma, al tempo stesso, fortemente condizionata da una lunga stratificazione storica sotto il peso della dominazione spagnola e dei missionari cattolici. Avila, oltre ad essere uno dei principali centri sciamanici, è anche quello che ha maggiormente risentito del potere coloniale.
Non siamo dunque in presenza di una società primitiva dominata dalle credenze animistiche, secondo lo stereotipo dell'evoluzionismo come stadio primordiale dell'umanità o del pensiero pre-logico di Levi-Bruhl. Si tratta invece di una *realtà sui generis*, animata da molteplici forze interne proprie dell'universo silvestre, ma lacerata da fenomeni contraddittori e ambivalenti sotto la pressione ingombrante dei dominatori bianchi.
Kohn definisce la foresta tropicale *un'ecologia del sè*, in quanto tutte le specie viventi al suo interno pensano, comunicano e usano i segni: questa facoltà e non la loro fisicità corporea, li accomuna agli umani, rendendoli dei sé, dotati di agentività, parte attiva dei processi di conoscenza. Per troppo tempo – sostiene l'autore – è stato identificato il linguaggio umano con l'attività semiotica in generale. In realtà i simboli della cultura in senso antropologico non sono l'unica forma di rappresentazione delle cose. Vi sono vari tipi di segni, secondo Peirce, che l'uomo condivide con altri generi viventi: le icone e gli indici. Le prime, agiscono sulla somiglianza con l'oggetto che si vuole rappresentare, mentre i secondi, gli indici, pur non mostrando alcun legame di somiglianza, mettono in correlazione due eventi: ad esempio, la palma che cade provocando rumore diviene un indizio di pericolo tale da far scappare la scimmia lanosa.
Tale vitalità semiotica, emergente a tutti i livelli della foresta, determina una certa regolarità, dando luogo ai modelli e agli abiti, ai generi e ai tipi che rendono i fenomeni prevedibili: come ad esempio i corsi d'acqua e i mulinelli che si formano nei vortici del fiume.
La caccia, come si è detto, è la dimensione vitale per eccellenza, perché dimostra sempre un legame primario con l'istinto di sopravvivenza e diviene modello di tutte le relazioni fra gli esseri viventi. Nell'attività venatoria emergono i rapporti di forza fra predatori e prede, meccanismi gerarchici fra le varie specie, che nella lotta per la vita devono riuscire a intuire i comportamenti delle potenziali vittime, interpretarne i segni e i vari presagi che si annunciano durante i sogni, in modo da poterli controllare anche nel futuro.
Vi è un aneddoto in apertura al volume che ha rappresentato un *leit motiv* di tutta la lettura ed è l'esempio del giaguaro. Un Runa, abitante della foresta, suggerisce al nostro antropologo, durante la sua permanenza nella foresta, la giusta posizione per fronteggiare in sicurezza il pericoloso felino: – bisogna guardarlo negli occhi per far sì che ti consideri una persona, un sé, un agente al suo pari; se invece dormi a testa in giù ti tratterà come una preda, carne morta. Questa relazione dialogica che pone sullo stesso piano l'uomo e il giaguaro, interpretando il suo punto di vista, si manifesta anche nell'uso dei pronomi personali, quando "l'io e il tu" rinviano entrambi a soggetti, parti attive, mentre l'uso della terza persona "egli" o del pronome "questo" denota una cosa, quello che in termini di caccia diverrà "carne morta".
In realtà, come vedremo, il rapporto predatore/preda non è una condizione data ma effimera, cambia a secondo dei contesti e dei rapporti di forza fra le innumerevoli specie. Rapporti gerarchici che – ricordiamo – non sono spiegabili solo in termini di proprietà o forme costitutive della vita della foresta, ma sono condizionati dai vari intrecci col potere coloniale. Un potere che, come sostiene Butler, non ha determinato soltanto processi di subordinazione e alienazione nei nativi della foresta, ma è divenuto anche un l'elemento costitutivo del loro orizzonte esistenziale. I Runa, gli abitanti del villaggio, aspirano a diventare Runa-puma, uomini giaguaro, signori della foresta, identificati spesso con i bianchi che stanno al vertice dell'egemonia sociale.

Eloquente a questo proposito è il sogno di Oswaldo. La notte che avrebbe dovuto precedere una battuta di caccia al cinghiale (pecari), Oswaldo sogna di trovarsi in cammino verso Loreto per far visita ad un suo compadre. Improvvisamente gli appare un poliziotto bianco dall'aria minacciosa, mentre la sua camicia gli si ricopre di ciocche di capelli. Oswaldo si sveglia di soprassalto temendo un triste presagio. In realtà nel sogno si avverava ciò che sarebbe poi successo perché i capelli rappresentavano le setole dell'animale ucciso e dunque il successo della caccia.
Tuttavia, il dilemma interpretativo del sognatore dimostra la carica di ambivalenza nel rapporto predatore-preda nelle condizioni dei cacciatori: essi in quanto Runa-puma sono padroni della foresta e valenti predatori e in quanto tali aspirano ad essere anche bianchi proprio come il poliziotto minaccioso, ma al tempo stesso temono di divenire prede indifese. Oswaldo si chiede se il poliziotto del sogno fosse lui stesso o al contrario avrebbe dovuto identificarsi con la preda indifesa.
Questa condizione esistenziale che permea tutta la vita dei Runa – cacciare o venire cacciati – è strettamente legata al tema della sopravvivenza e della morte. La necessità di sconfiggere la morte e continuare la vita nell'aldilà, fa sì che i Runa-puma si configurino anche come signori della foresta o spiriti dei defunti che garantiscono la continuità dell'esistenza.
Ecco perché i Runa-puma sono costantemente scissi da una condizione ambivalente fra essere e divenire: da un lato uomini della foresta e dunque potenziali prede, dall'altro puma, uomini-giaguaro in un livello di maturità del sé che può condurli nel regno dei morti, garantendo alla comunità un futuro possibile. I defunti, i lignaggi degli antenati rappresentano nella vita silvestre, quello che Peirce definisce il futuro vivente.
Se è vero, come avverte più volte l'autore, che tali fenomeni sono il risultato di una lunga sedimentazione storica che ha visto l'arcaico sostrato pre-ispanico confrontarsi e sottomettersi alla cultura dominante dei colonizzatori, tuttavia nella percezione dell'uomo-giaguaro non vi è alcuna consapevolezza di tale percorso evolutivo: i Runa si definiscono dei "sempre già", la cui civilizzazione è un aspetto primordiale della loro umanità. E i loro miti lo confermano.
Un curioso murales sulle pareti di una sala del quartiere della Foin, la federazione che rappresenta la comunità Runa, descrive l'evoluzione di questi popoli dallo stato primitivo della selvatichezza a quello progredito della civilizzazione europea. Dall'uomo nudo a quello vestito con abiti occidentali. Per i missionari il murales dimostra invece l'opera di addomesticamento che hanno condotto sul brutale strato amazzonico, in nome del "progresso".
In definitiva, rinviando alla lettura del testo per tanti aspetti che in questa sede non possono esaurirsi, diremo che l'opera di Kohn, insieme agli altri autori della stessa corrente, segna una svolta decisiva allo stato attuale del pensiero antropologico. Al di là della costante oscillazione fra il resoconto etnografico e la necessità di applicazione di modelli teorici generali, si fa strada un nuovo approccio etico e politico. Col desiderio di porre fine alla bulimia irrefrenabile dell'uomo occidentale di ricavare dalla natura tutte le risorse possibili per garantire una risposta ai propri bisogni materiali.
Già per quanto riguarda l'Equador il riconoscimento costituzionale dei Diritti della Natura, ha rappresentato un tentativo di bloccare l'ondata sfrenata di estrattivismo minerario e i progetti petroliferi in corso. In un'epoca di vaste alterazioni ecologiche, l'Amazzonia e la sua dimensione silvestre può ancora lanciare un appello per fermare il disastro ambientale cui si assiste con inerzia. Una maggiore sensibilità e una nuova attenzione verso una più profonda spiritualità è la lezione che si ricava dalla lettura di questo volume, come utile e opportuno suggerimento a costruire un modello di vita alternativo a quello dominante della società occidentale. Laddove queste nostre imprese fin "troppo umane", stanno provocando una catastrofe senza precedenti, su cui fra poco non vi potrà essere rimedio.

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

Riferimenti bibliografici

Descola, Philippe, 2014, *Oltre natura e cultura*, trad. it. E. Bruni, SEID, Firenze

Latour, Bruno, 2000, *Politiche della natura: per una democrazia delle scienze*, trad. it. Di M. Gregorio, Raffaello Cortina, Torino
Viveiros de Castro, Eduardo, 2017, *Metafisiche cannibali: elementi di antropologia post-strutturale*, trad. it di M. Galzigna e L. Liberale, ombre corte, Verona

---

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).

Lacrime, sangue e altre scritture. Due epifanie

Bambinello di Padre Fabris

di *Sergio Todesco*

Notizia riferitami negli anni ’70 da Alfonso M. Di Nola. Durante una discussione a margine di un convegno (*Questione meridionale, religione e classi subalterne*, tenutosi a Messina) questo straordinario storico delle religioni, uno dei pochi di spessore europeo che il nostro Paese possa vantare, mi ricordò ciò che Benedetto Croce gli aveva una volta detto, che per comprendere appieno il senso dell’illuminazione di Buddha fosse indispensabile conoscere il prezzo del grano a Benares nel giorno in cui il Gautama aveva vissuto la sua esperienza. Con ciò Croce gli aveva voluto significare che i fatti spirituali non vanno mai avulsi dai contesti socio-economici all’interno dei quali essi hanno avuto luogo.
Un’antropologia storica matura potrebbe oggi andare oltre tale affermazione giungendo a sostenere che le condizioni materiali dell’esistenza, i fatti fisiologici e le determinazioni sociali non invalidano in alcun modo il significato *spirituale* della vita.
Nella Messina del Settecento, poco più di tre secoli or sono, una statua in cera del Bambino Gesù iniziò a lacrimare, e continuò a farlo – in diverse occasioni – per oltre dieci anni. A partire da tale fatto, cui una sentenza del Tribunale ecclesiastico riconobbe il titolo di miracolo, si venne ancor più

incrementando nella città una straordinaria devozione a Gesù Bambino che alcuni religiosi, e fra questi in primo luogo Padre Domenico Fabris, Cappellano della Chiesa di San Gioacchino, già da tempo promuovevano presso la comunità locale attraverso la predicazione e l'organizzazione di svariate pratiche di religiosità popolare. Tra queste, una funzione in onore di Gesù Bambino che – a partire dal 1702 – veniva mensilmente celebrata nella chiesa di San Luca.
Dieci anni più tardi Padre Fabris aveva deciso, per incrementare ancor più tale devozione, di costruire un oratorio e un presepe. Non essendo stata ancora realizzata dal plasticatore messinese Giovanni Rossello (autore di un pregevole presepe oggi custodito al Museo Regionale di Messina) la statuetta in cera del Bambin Gesù commissionatagli, per l'allestimento del presepe il sacerdote decise di utilizzarne una da lui posseduta, donatagli dal sacerdote Antonio Rizzo, realizzata cinquant'anni prima dal ceroplasta palermitano Matteo Durante, considerato il maestro del più famoso ceroplasta siciliano del XVII secolo, l'abate Gaetano Giulio Zummo (Siracusa 1656- Parigi 1701).
La lacrimazione della statua in cera, che ebbe luogo il 23 febbraio 1712, due giorni prima della consueta celebrazione mensile, stranamente non avvenne alla presenza di Padre Fabris ma di alcuni sacerdoti e laici, in particolare il Canonico Rizzo il quale, accortosi che le lacrime sgorganti dagli occhi della statua, ancorché da lui asciugate, continuavano a fuoriuscire, corse a informare del fenomeno Padre Fabris. Dopo la prima lacrimazione, altre ne seguirono, alla presenza di numerosi osservatori tra i quali Giovanni Rossello, e grande impulso si determinò in città alla devozione verso il Bambino.
Fin qui la cronaca. Per cercare di dar senso, a distanza di trecento anni, a un evento che si è sempre mantenuto in bilico tra l'accezione *folkloristica*, cui una pubblicistica deteriore si è ostinata a ricondurla, e un malinteso spirito illuministico che continua a leggerlo come espressione superstiziosa e arcaica di fede, occorre forse dispiegare lo sguardo ampio sotteso alla frase di Croce citata in apertura.
Nel 1674 Messina si era ribellata alla Spagna, con l'appoggio del re francese Luigi XIV, e per quattro anni era riuscita a mantenersi indipendente dall'impero spagnolo. Nel 1678, con la pace di Nimega tra Francia e Spagna, era venuto meno l'appoggio francese e la città dovette subire la crudele riconquista degli Spagnoli. Dichiarata *morta civilmente* e privata di tutti i privilegi storici fino ad allora goduti, la città si avviò rapidamente verso una crisi profonda, ancor più peggiorata dalle diverse dominazioni che si succedettero nel corso del XVIII secolo, Savoia, Spagnoli, Austriaci e Borboni, nonché nel 1743 da una terribile peste e nel 1783 da un violento terremoto, che infersero ulteriori durissimi colpi tanto al tessuto urbano che a quello demografico.
In tali eventi, le classi popolari furono certamente quelle sulle quali maggiormente si abbatterono gli effetti della crisi. Le giovani generazioni falcidiate dal micidiale prelievo della leva, gli adulti oppressi dagli spietati rapporti di subalternità lavorativa tanto nel sottoproletariato urbano quanto nel ceto contadino: un corpo sociale, insomma, aduso a vivere le proprie giornate storiche tra rassegnazione disperata e palingenetiche speranze di riscatto e liberazione.
Che senso acquistano, in tale contesto, le epifanie di un dio che si manifesta attraverso le lacrime? Occorre rammentare che tale fenomeno, inaugurato dal Bambinello in cera di Padre Fabris, si è successivamente ripetuto più volte in Sicilia, come del resto – in determinati contesti storici – in altre parti d'Italia. Per rimanere al secolo scorso, basti ricordare la lacrimazione di un quadretto della Madonna a Siracusa nel 1953, a partire dal quale si sviluppò un imponente fenomeno devozionale destinato a travalicare i confini nazionali, e la lacrimazione del Volto di Gesù a Giampilieri Marina nel 1989 (poi divenuta lacrimazione di sangue nel tempo pasquale dell'anno successivo), anch'essa – benché in misura certamente inferiore – causa di rinnovato incremento di una fede assai spesso messa alla prova dal peso del negativo quotidiano e da una modernità ormai rassegnata a non levare più gli occhi verso il cielo. Molti altri episodi dello stesso genere potrebbero esser menzionati a tale riguardo. Per rimanere in ambito messinese, si rammenta lo scalpore destato alcuni anni or sono dalla presunta lacrimazione di una statua di Padre Pio collocata di fronte al santuario cappuccino di Pompei.
Il problema mi pare dunque essere non tanto quello di dare la "santità" o il "miracolo" come realtà scontate, date per veritiere o viceversa a priori negate, quanto quello di assumerle come dati culturali

fluidi, magmatici, plasmabili in relazione ai contesti nei quali esse siano ancora in grado di fornire orizzonti di senso, di dischiudere *aggiustamenti* alle proprie modalità di stare nel mondo.
Tali fenomeni, che in gran parte hanno luogo presso dimore di privati cittadini per lo più appartenenti a fasce sociali medio-basse, sortiscono guarigioni, conversioni, meccanismi di devozione collettiva che "fanno star meglio" le persone che di essi sono partecipi. Di fatto, le lacrime e le lacrimazioni si rivelano in questi casi forme specifiche, particolari e speciali di comunicazione, non già tra il qui e l'altrove ma tra persone desiderose di tornare a sillabare linguaggi condivisi. Mi pare di poter qui cogliere i motivi di verità contenuti nella definizione marxiana della religione come "via indiretta e allungata" (*La questione ebraica*), una via rivelatasi l'unica possibile in contesti storici determinati a che gli uomini potessero sperimentare un qualche riconoscimento del proprio valore.
È interessante notare come in alcuni di tali eventi "epifanici" rivesta sempre una grande importanza il corpo. Nel momento della sua irruzione, che non fa parte del tempo ordinario ma pertiene alla dimensione mitica e metastorica, Dio parla attraverso il proprio corpo di cera, di terracotta o di bronzo, e invita ad appropriarsi dei segni della propria presenza attraverso la raccolta delle lacrime o del sangue in batuffoli di cotone che perpetueranno tale presenza nel tempo storico, nell'esistenza quotidiana.
Occorre forse dedicare attenzione al peculiare statuto delle immagini sacre quali immagini *responsabili*, immagini in grado di fornire *responsa* in quanto simboleggianti un soggetto o un'entità; su tale tematica Georges Didi-Huberman, sul quale ha offerto dense riflessioni Francesco Faeta, ha elaborato la categoria da lui definita della "*transustanziazione*". Secondo tale prospettiva ermeneutica, le immagini sacre, nonché essere mere *riproduzioni* di un referente (l'immagine di un santo *riproduce* quel santo) tendono, in contesti di fruizione ancora permeati da una cultura di tipo tradizionale, a confondersi con esso, partecipando in pari grado dell'essenza che lo connota. L'immagine della divinità si trasformerebbe così in una sorta di reliquia di essa. E tale invero pare essere l'uso che si è storicamente fatto delle immagini o prodotti plastici dei santi, di Gesù o della Madonna, veri e propri dispositivi volti a presentificare e *rendere partecipe della storia umana* l'ente numinoso nei più svariati contesti della vita quotidiana, sì che l'esistenza degli uomini possa dispiegarsi per entro un sistema garante dell'integrità della persona, al contempo utile a rassicurare l'utente di tale dispositivo sulla congruità e coerenza dei propri orizzonti, tanto al livello del tempo strutturato che a quello del tempo vissuto.
Al pari del sangue, il "sugo della vita" (Piero Camporesi), le lacrime si fanno elementi di un linguaggio che consente di gettare ponti tra al di qua e al di là. Attraverso la lacrimazione pubblicamente palesata si determina la legittimazione e il riconoscimento sociale del sacro. Le lacrime così fondano un nuovo spazio di comunicazione tra l'umano e il divino. Ancora più pregnante appare il rapporto che intercorre tra divinità, lacrime e cera. Sotto tale profilo, quest'ultima è un materiale esemplare. Appare infatti sin dagli albori della civiltà occidentale come un materiale altamente caricato di valori simbolici. La circostanza che la cera venga prodotta dalle api, animali che dispiegano il proprio ciclo biologico passando dallo stato larvale a un'esistenza piena, ha fatto sì che essa (come, per altro verso, il miele) assurgesse a simbolo del "mutamento di stato", della resurrezione e quindi dell'immortalità. Sin dall'inizio della sua scoperta, la cera è stata utilizzata per fini liturgici. In particolare, per rimanere in ambito cattolico, la sua plasmabilità e la sua capacità di alimentare la fiamma a lenta consumazione l'hanno resa segno, per un verso, del cristiano, "cera molle" tra le dita del suo Creatore, per altro verso della virtù – alludente alla Parola – di alimentare la luce divina.
Sorprendente resa mimetica, malleabilità e facilità di lavorazione, colorabilità e capacità di accogliere prodotti organici come peli, capelli, denti, unghie; la cera ci sorprende e quasi ci impaurisce per la sua attitudine a riprodurre alla perfezione la corporeità umana, tanto il *derma* che la *sarx*. Come afferma Ernst H. Gombrich la cera «spesso ci mette a disagio col suo esorbitare dai limiti della rappresentazione simbolica». La cera del Bambinello di Padre Fabris si presenta pertanto come materia particolarmente idonea a farsi luogo di una epifania lacrimatoria.

Cera, sangue, lacrime. Tali "materiali", organici quanti altri mai, è pur possibile che si costituiscano come *media* privilegiati attraverso i quali un Dio che voglia, ogni tanto, visitare la storia degli uomini decida di farsi presente ad essi. La notizia che il Vaticano (la Congregazione delle Cause dei Santi) avesse dato il via libera per il processo di beatificazione di Natuzza Evolo non è stata una sorpresa per quanti ne avevano seguito le vicende terrene. Questa mistica di Paravati infatti, scomparsa nel 2009, ha declinato lungo l'intero corso della sua esistenza tutte le beatitudini evangeliche. Considerata uno dei casi più interessanti in seno alla religiosità popolare meridionale, Natuzza è stata studiata da medici, psichiatri, antropologi (Luigi M. Lombardi Satriani), tutti stupefatti della sua capacità di coniugare lo straordinario e il quotidiano, accompagnando alla presenza di segni indubbiamente portentosi e carichi di mistero una vita trascorsa nell'umiltà e dedicata al servizio del prossimo.
Nel corso di un'infanzia assai povera e travagliata, già da bambina Natuzza inizia ad avere visioni, accompagnate da singolari fenomeni mistici. Nel piccolo centro del Vibonese questi fatti destano grande scalpore, e come spesso accade un gran numero di persone accorre presso l'abitazione della piccola mistica credendo di trovare in lei una nuova *santona*. Niente invece di tutto questo. Natuzza si limita a raccontare le sue visioni, i messaggi che le provengono dall'al di là, senza mai dar mostra di voler trarre profitto da tale sua esperienza, affatto intima e personale, della quale rende partecipi gli altri solo se interpellata e sempre nella veste di testimone oculare, di *persona informata sui fatti* come si direbbe in gergo giudiziario.
Naturalmente la società tutt'intorno vuole vederci chiaro. Mentre le autorità ecclesiastiche invitano alla prudenza, Natuzza viene anche sottoposta a un ricovero psichiatrico, perché ne vengano accertate le eventuali turbe. Ma turbe non ce ne stanno, ci sono solo fenomeni inspiegabili. Ancorché analfabeta, Natuzza mostra sul proprio corpo, sulla propria pelle segni sacri e frasi in latino, aramaico e altre lingue a lei sconosciute. Inoltre rivela attitudini che appaiono fuori dell'ordinario. Vede Gesù, la Madonna, i santi, le anime dei defunti, parla con l'Angelo custode, riceve le stimmate, ha il dono della bilocazione, all'approssimarsi della Settimana Santa rivive sul proprio corpo la Passione del Signore. Nonostante gli impegni familiari (intanto si è sposata e ha partorito cinque figli) accetta con umiltà tale suo straordinario carisma e non si nega mai alle folle che sempre più numerose si recano a trovarla. Per tutti ha una parola di conforto, a tutti assicura le sue preghiere, in tutti l'esperienza con la sua persona sortisce "guarigioni", a volte di ordine somatico, a volte sotto forma di radicali revisioni di vita. E Natuzza vive e attraversa tutto ciò con una disarmante umiltà e in assoluta sintonia e obbedienza verso la Chiesa e le sue gerarchie, che pure non cessano di guardare con sospetto a tale realtà. Non si pone di fatto, come avviene in genere nei casi di "religiosità effervescente" presso le culture popolari del nostro Mezzogiorno, in uno stato di contrapposizione con la struttura ecclesiastica che nel suo contesto sociale sovrintende alla gestione del sacro. Viceversa percepisce la propria singolare condizione alla stregua di un mandato che la induce a donarsi agli altri, a rendere partecipi quanti l'avvicinano di tale suo misterioso potere di far da tramite fra i due mondi, quello visibile e quello invisibile.
In tale modalità di palesare sul proprio corpo la presenza di un altrove, il sangue riveste un ruolo particolarmente pregnante. Nella cultura calabrese e meridionale in genere, d'altronde, il linguaggio ematico ha da tempo assunto la veste di canale privilegiato ai fini di una comunicazione tra mondo dei vivi e mondo dei morti, tra corpi di carne ed entità numinose con le quali essi in qualche modo intendono relazionarsi, come risulta dagli studi esemplari di Luigi M. Lombardi Satriani e di Francesco Faeta.
L'avvio del processo di beatificazione indica come ormai tutte le riserve a lungo espresse dalla Chiesa siano cadute. A me preme piuttosto svolgere alcune considerazioni di ordine antropologico su Natuzza. Questa donna analfabeta, *mite e umile di cuore*, si è fatta, senza averne consapevolezza e probabilmente non per propria volontà, sciamana della sua comunità. Una sciamana benefica, che tiene aperta la porta tra mondo di qua e mondo di là, che di quel mondo ai più sconosciuto diventa capace di decriptare i messaggi e tradurli a beneficio dei suoi simili. Che vive le sofferenze impresse

nel proprio corpo come una caparra offerta in vista delle gioie che l'attendono nel Paradiso verso cui è proiettata.
Ma, soprattutto, Natuzza è una donna in sommo grado capace, e disposta, a caricarsi delle sofferenze degli altri, di tutti quegli altri che le si accostano, e in questo farsi carico svolge una funzione protettiva e rassicuratrice, in ultima analisi squisitamente terapeutica. Non si contano, o si contano nell'ordine delle migliaia, le persone "guarite" da Natuzza, che si sono sentite risanate nel corpo o nello spirito dal semplice esser venute in contatto con lei e aver ascoltato le sue parole.
In un mondo assai poco attento ai bisogni del prossimo, agli altrui disagi e alle altrui sofferenze, non è già questo un miracolo? Come più volte ci ha ricordato, nel corso del suo alto magistero antropologico e umano, Antonino Buttitta, l'uomo è un animale produttore e consumatore di simboli, e costituirebbe imperdonabile errore di cecità pseudo-illuministica ritenere che i simboli, per il loro non esser veicolati da supporti materici, non posseggano l'efficacia che viceversa hanno sempre, in tutti i tempi e sotto tutte le latitudini, manifestato. Un'efficacia in grado di interferire con i più sottili meccanismi psico-fisiologici e dunque valevole a «suscitare nel sofferente profonde emozioni e, attraverso queste, produrre nell'organismo reazioni capaci di condurre alla guarigione» (A. Lupo).
In conclusione, mi pare che tanto la vicenda del Bambino lacrimante quanto quella della mistica di Paravati costituiscano due occasioni esemplari per riflettere sulla funzionalità di logiche simboliche atte a meglio assicurare la gestione di situazioni storiche rispetto alle quali la logica razionale non trova risposte adeguate.
La vicenda esistenziale di Natuzza Evolo, attraverso i meccanismi che ne hanno caratterizzato lo svolgimento, testimonia in qualche modo come il fine da perseguire, nella nostra come in qualunque società, non sia tanto quello di *non soffrire* quanto quello di *fornire orizzonti alla propria sofferenza*. In ciò rimane per sempre rischiarata la prassi codificata presso i ceti popolari di giustificare l'ineluttabilità della sofferenza attraverso costanti esercizi di conferimento di senso, facendo defluire quella che de Martino chiamava «l'enorme potenza del negativo quotidiano» per entro un sistema di *condivisione comunitaria del patire*, che si rivela nell'ideologia tradizionale la strategia per eccellenza dell'azione terapeutica.
La nostra povera e alquanto distratta modernità avrebbe, in questa triste contingenza pandemica, trovato forse maggior giovamento dalle parole analfabetizzate di Natuzza anziché dalle molteplici e contraddittorie narrazioni della scienza ufficiale.

Riferimenti bibliografici

Aa.Vv., *Studi sulla produzione sociale del sacro*, vol. I, *Forme del sacro in un'epoca di crisi*, Napoli, Liguori, 1978.

Paolo Apolito, *Il cielo in terra. Costruzioni simboliche di un'apparizione mariana*, Bologna, Il Mulino, 1993.

Piero Camporesi, *Il sugo della vita. Simbolismo e magia del sangue*, Milano, Edizioni di Comunità, 1984.

Ernesto de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a uno studio sul magismo*, Torino, Einaudi, 1948; Id., *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli, 1959 (poi Roma, Donzelli, 2015).

Georges Didi-Huberman, *L'humeur et son changement*, in "Nouvelle Revue de Psychanalyse", 32 (1985): 123-153, citato da Francesco Faeta, *Qualche appunto sulle immagini e la santità in un contesto popolare moderno*, in S. Boesch Gaiano (a cura di), *Santità, culti, agiografia. Temi e prospettive*, Roma, Viella, 1997: 241-253.

Alfonso M. Di Nola, Saggio introduttivo in G. Lutzenkirchen et al., *Mal di Luna. Folli, indemoniati, lupi mannari: malattie nervose e mentali nella tradizione popolare*, Roma, Newton Compton, 1981; Id. *La medicina popolare: questioni di metodo*, in "La ricerca folklorica", 8 (1983): 7-12.

Francesco Faeta, *Il sangue, la rosa, il cardo. Note sul corpo in un contesto rituale*, in "Etnosistemi", Figure della corporeità in Europa, V, 5 (1998): 59-72.
Ernst H. Gombrich, Art and Illusion. A Study in the Psychology of Pictorial Representation, 1959 (trad. it. *Arte e illusione*, Torino, Einaudi, 1987).
James H. Leuba, *La psicologia del misticismo religioso*, Prefazione di Ernesto de Martino, Milano, Feltrinelli, 1960.
Claude Lévi-Strauss, *L'efficacia simbolica*, in *Antropologia strutturale*, Milano, Il Saggiatore, 2009 [1949].
Luigi M. Lombardi Satriani, *De sanguine*, Roma, Meltemi, 2005.
Luigi M. Lombardi Satriani, Mariano Meligrana, *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Milano, Rizzoli, 1982 (poi Palermo, Sellerio, 1989).
Luigi M. Lombardi Satriani, Maricla Boggio, *Natuzza Evolo. Il dolore e la parola*, Roma, Armando Editore, 2006, 2018.
Alessandro Lupo, *Capire è un po' guarire: il rapporto paziente-terapeuta fra dialogo e azione*, in "A*M, Rivista della Società italiana di antropologia medica*", Perugia, Argo, voll. 7-8, ottobre 1999: 53-92: 77.
Annabella Rossi, *Le feste dei poveri*, Bari, Laterza, 1969 (poi Palermo, Sellerio, 1986, con una nota di Antonino Buttitta).
Sergio Todesco, *Prolegomeni a uno studio sulle malattie sacre*, in "Storia e Medicina Popolare", vol. VII, n. 3, 1989: 17-27.

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.

Laboratorio politico Tunisia: tra fughe in avanti e ingerenze esterne

Monumento al partigiano, Nabeul (ph. Emanuele Venezia)

di *Emanuele Venezia*

Dal 25 luglio al 25 settembre: un cambio di passo

All'indomani dello "scacco matto presidenziale" del 25 luglio (licenziamento del capo del governo e di alcuni ministri, congelamento del parlamento e assunzione di pieni poteri per un mese) accompagnato da un diffuso giubilo popolare, anche gli eterni indecisi della "sinistra" piccolo borghese (intellettuali, riformisti ecc.) avevano finito sostanzialmente col prendere atto del risultato e a sostenerlo implicitamente: il governo più antipopolare e il parlamento più reazionario degli ultimi dieci anni della storia del Paese erano stati liquidati in poche ore, come chiedevano da mesi le piazze. Anche la proroga di un mese ulteriore di tali misure non aveva fatto granché scandalo.

Ma il 22 settembre, quando Kais Saied da Sidi Bouzid, luogo simbolo da cui sono detonate le Rivolte Popolari in quasi tutti i Paesi arabi nel 2011, rompendo il silenzio di quasi due mesi, ha reso noto che il processo politico avviato il 25 luglio sarebbe stato irreversibile ovvero che l'attuale parlamento è ormai passato alla "pattumiera della Storia" e che una nuova Costituzione sarà preparata da un team di giuristi presieduta dallo stesso presidente (che è un ex professore universitario di diritto costituzionale) e sottoposta al referendum popolare, la piccola borghesia "progressista" ha levato gli scudi, gettando la maschera e ricongiungendosi col fronte anti Kais Saied ovvero con la destra islamista e quella filo-occidentale (giornalisticamente chiamata "laica") entrambe rappresentanti la borghesia burocratica e compradora tunisina.

Intanto tale annuncio ha scompaginato ancora di più gli ex partiti di governo che tale borghesia rappresentano: Ennahdha il 24 settembre ha visto la dimissione in massa di oltre 113 quadri e dirigenti del partito in rottura con il leader, nonché (ex) presidente del parlamento Ghannouchi; Karama, truppa di completamento a destra di Ennahdha vede i suoi massimi dirigenti arrestati per crimini comuni una volta che non godono più dell'immunità parlamentare; Qalb Tounes partito senza base di massa raccolto intorno al proprio leader, Nabil Karoui magnate delle televisioni, è in agonia dopo che quest'ultimo, spaventato dalla retorica anticorruzione di Kais Saied, ha pensato bene di scappare in Algeria entrandovi illegalmente e per questo si trova lì in prigione da circa due mesi.

Nella prima decade di ottobre si è assistito, quindi, ad un colpo di coda di tali partiti che hanno organizzato un paio di manifestazioni a Tunisi contro Kais Saied, rafforzate da partiti di centro sinistra partecipi. Allo stesso tempo, un grande pubblico raduno dei sostenitori del presidente ha messo a tacere quanti sostenevano la mancanza di sostegno popolare verso Saied, mettendo fine a questo breve ciclo di manifestazioni contrapposte, almeno per il momento.

Il Partito dei Lavoratori di Hamma Hammami (l'ex Partito Comunista Operaio Tunisino), pur non scendendo in piazza con gli islamisti, si è unito al coro anti Kais Saied apportandovi delle "analisi" imbarazzanti per il pressapochismo e il qualunquismo che non ci si aspetta da un militante politico di vecchia data come Hammami, il quale ha semplicemente definito Kais Saied un "fascista come Mussolini e Hitler". D'altronde l'assenza dalle piazze di tale partito è la causa di tale corto circuito tra il partito e la realtà complessa e lacerata che attraversa il Paese.

La nomina del governo Bouden

Oltre al forte sostegno di piazza, la nomina il 29 settembre di una donna, l'accademica Najla Bouden, come primo ministro incaricato per la formazione del nuovo governo, ha ulteriormente spiazzato e diviso il fronte avverso a Kais Saied, sia in patria che nell'arena internazionale.

In Tunisia le Ong che si occupano dell'uguaglianza e parità formale tra uomini e donne e i portavoce di alcuni governi occidentali hanno salutato tale decisione attenuando momentaneamente critiche e pressioni. Inoltre pochi giorni dopo, la Bouden ha rivelato la composizione del nuovo governo in cui figurano ben dieci ministre donne, registrando così ulteriori consensi. Alcune femministe tunisine come Olfa Lamloum hanno però fatto notare che la presenza della donna tunisina nelle istituzioni è

stata, sin dall'indipendenza, usata strumentalmente dal regime tunisino più per accreditarsi presso i governi occidentali che per sostenere realmente l'emancipazione della donna. In tale occasione la Lamloum ha riproposto sui social media un proprio articolo risalente agli anni '90 e scritto contro il regime di Ben Ali [1].
Anche se è innegabile che tale rivoluzione dall'alto abbia avuto delle ricadute positive nel quadro legislativo e sul fronte di alcuni diritti di cui godono oggi le donne tunisine, tale approccio formale alla questione di genere non colpisce il patriarcato nel Paese di cui soffrono principalmente le donne delle classi sociali subalterne e dei centri dell'interno (operaie, contadine, lavoratrici e dei settori poveri), cioè la maggior parte delle donne non rappresentate socialmente né dalla Bouden né dalle neoministre tutte provenienti dalla borghesia tunisina.
I detrattori di Saied fanno notare che tale governo, non essendo vincolato dalla fiducia del parlamento, dato che quest'ultimo rimane congelato, e trovandosi la prima ministra Bouden in realtà come tutti gli altri ministri sotto la diretta direzione presidenziale, è di fatto azzoppato dai poteri molto limitati, riducendosi ad essere una sorta di cinghia di trasmissione delle linee politiche dettate da Kais Saied verso gli apparati dello Stato e la società.
In ogni caso, allo scadere del trimestre post 25 luglio, sembra che anche la nomina dell'attuale governo abbia contribuito ad indebolire da un lato gli ex partiti di governo (questo mix di forze dell'a*ncien regime* e quelle dell'islam politico) e dall'altro il principale partito d'opposizione il *Partie Destourienne Libre* (Partito Costituzionalista Libero, il cui nome richiama il partito Neo-Destour di Bourghiba) il quale rivendica una continuità con l'RCD, il partito unico al potere prima della Rivolta del 2010-2010 ormai disciolto.
Il PDL, che ha fatto della lotta senza quartiere ad Ennahdha la propria bandiera, all'indomani del 25 luglio tramite la propria presidentessa Abir Moussi, ha provato ad approcciarsi più volte alla presidenza della repubblica per partecipare attivamente a tale fase politica di transizione ma ricevendo in cambio una totale indifferenza.
Il presidente Saied infatti rivendica nei suoi discorsi, sin dalla campagna elettorale, che nella nuova Tunisia non c'è posto né per le forze dell'*ancien regime* né per gli islamisti che hanno sfruttato gli eventi rivoluzionari per conquistare il potere e infiltrare la pubblica amministrazione con il sostegno più o meno esplicito di forze straniere durante l'ultimo decennio (Qatar, Turchia, Regno Unito, USA, Francia, Italia e Germania). Sin dalla propria elezione alla presidenza della Repubblica Saied ha prediletto il rapporto con i Paesi arabi e in particolare con quelli dichiaratamente ostili alla Fratellanza Musulmana come Algeria (dove ha effettuato la prima visita di Stato rompendo con la tradizione che questa sia in Francia), Egitto, Arabia Saudita ed Emirati Arabi Uniti.

Le reazioni internazionali

Le potenze straniere, e in particolare USA, Francia e Italia nonché l'UE, dopo il 22 settembre hanno intensificato le pressioni dall'esterno chiedendo il ripristino del parlamento eletto precedentemente e l'apertura a tutte le forze politiche per un dialogo nazionale che faccia uscire il Paese da tale crisi istituzionale.
Il Comitato degli Affari Esteri presso il Congresso americano ha messo all'ordine del giorno del 14 ottobre la questione tunisina [2]; negli stessi giorni il Parlamento Europeo ha emesso una risoluzione di condanna [3]. Anche una deputata italiana, Lia Quartapelle, del Partito Democratico, principale forza politica dell'attuale governo Draghi, ha espresso "inquietudine" per la sorte della "democrazia tunisina", auspicando un maggior interesse del governo italiano. La notizia ha avuto risalto sui media tunisini [4].
Davanti a tale ingerenza straniera negli affari interni tunisini, la risposta non si è fatta attendere e in più occasioni Kais Saied ha rivendicato la sovranità del Paese. Nel breve periodo però ciò che preoccupa gli analisti economico-finanziari, sono le conseguenze reali di tali ingerenze, come il congelamento dei negoziati tra il governo tunisino e le agenzie finanziarie internazionali egemonizzate dagli USA con il Fondo Monetario Internazionale e la Banca Mondiale. Desta preoccupazione l'ultima notazione negativa dell'agenzia Moody che ha declassato la Tunisia da B3

a C1, notazione concernente l'affidabilità del Paese nella solvibilità dei pagamenti, con la conseguenza pratica di scoraggiare eventuali investitori terzi.
Fonti del Ministero dell'economia e delle finanze avvertono che, a partire da gennaio 2022, c'è il rischio che manchino le finanze per assicurare il pagamento degli stipendi della funzione pubblica e per coprire le spese correnti dello Stato. Questa sembra essere attualmente la carta giocata dalle potenze occidentali per deviare la politica interna e istituzionale tunisina in accordo con i propri desideri.
L'unica alternativa cercata dalla presidenza per non cedere ai ricatti pare sia quella di cercare il sostegno finanziario, oltre che politico, dai "Paesi arabi fratelli", anche se sembra inverosimile che essi possano sopperire alle mancate *tranches* miliardarie garantite dal FMI, a dure condizioni di contropartite politiche ed economiche in un ciclo infinito di indebitamento sempre maggiore del Paese. Non è quindi esclusa la discesa in campo di un'altra potenza interessata ad allargare la propria area di influenza, come ad esempio la Cina o la Russia. D'altronde, la Tunisia ha buoni rapporti diplomatici con entrambi i Paesi; il cinese e il russo negli ultimi anni stanno iniziando ad essere insegnati nei licei e nelle università. A seguito della crisi russo-turca nel quadro della guerra siriana, la Russia ha dirottato miglia di turisti dalla Turchia alla Tunisia garantendo che il turismo di massa non scomparisse del tutto. Infine, con l'inizio delle pressioni americane come tutta risposta Saied ha convocato presso il palazzo presidenziale i responsabili di Huawei per il Nord Africa incoraggiandoli a investire in Tunisia.

L'ingerenza straniera e la sua quinta colonna nel Paese
Risulta evidente come la dinamica politica attuale si sviluppi in un intreccio tra condizioni esterne ed equilibri interni. Recentemente un gruppo di una quarantina di docenti universitari ha pubblicato una dichiarazione in cui si denuncia il moltiplicarsi delle ingerenze straniere in questa fase. In essa si afferma tra l'altro che il 25 luglio: «costituisce una risposta decisiva alla domanda popolare di arrestare un'esperienza che, sotto la copertura della transizione democratica e del regime parlamentare, ha istituzionalizzato la razzia degli islamisti e dei loro alleati sull'economia e le istituzioni del Paese»[5].
In questo contesto è ragionevole pensare come questo ampio spettro politico anti Kais Saied (destra islamista/destra liberale di governo – partiti della sinistra socialdemocratica – partiti della sinistra riformista – "liberi" intellettuali della sinistra piccolo borghese) condividano praticamente le stesse parole d'ordine agitate dalle potenze occidentali: "difesa della democrazia", difesa della "transizione democratica"/difesa della "Rivoluzione", ovvero difesa dello *status quo*. Secondo l'interpretazione progressista della sinistra socialdemocratica e riformista, in cui rientra per esempio il Partito del Lavoratori, la "transizione democratica" indicherebbe un processo politico rivoluzionario iniziato all'indomani del 14 gennaio 2011 (cacciata di Ben Ali) e che sarebbe tutt'ora in corso, tra alti e bassi, ma il cui dato principale sarebbe l'implemento progressivo e progressista delle "conquiste della rivoluzione".
I fautori stessi di questa lettura limitano tali conquiste alla «libertà di espressione e di organizzazione», che tra l'altro anno dopo anno va restringendosi: un approccio quantomeno minimalista, tutt'altro che rivoluzionario, considerato che il programma minimo della Rivolta Popolare (leggi Rivoluzione Abortita/Rivoluzione passiva) era Choghl, Hurria, Karama Watania ovvero Lavoro, Libertà, Dignità Nazionale e che tale obiettivo si è allontanato progressivamente in questi dieci anni.
Al contrario i partiti e gruppi rivoluzionari sin dal 2011, in tempi non sospetti, avevano espresso chiaramente nelle loro analisi che: 1) nel 2010/2011 non c'è stata alcuna Rivoluzione (*thaura*) perché i rapporti di produzione e la natura del Paese sono rimasti sostanzialmente invariati; 2) ha avuto luogo invece una Rivolta Popolare (*intifada chaabia*) che ha rovesciato il regime precedente, a cui se ne è sostituito un altro simile nella sostanza ma con forme e rappresentanti nuovi (Ennahdha su tutti); 3) nel corso degli anni le questioni poste dalla Rivolta (lavoro, libertà, dignità nazionale) lungi dall'essere affermate sono rimaste irrisolte o dopo un leggero avanzamento sono ripiombate indietro

(e questo è sotto gli occhi di tutti) proprio dall'evento normalizzatore per eccellenza: l'Assemblea Costituente e la nuova Costituzione del 2014.
Interessante notare come nel 2012 Ennahdha e il Partito dei Lavoratori erano d'accordo sulla convocazione di un'Assemblea Costituente, una fase ritenuta da entrambi un passaggio politico necessario, che ha oggettivamente ucciso la Rivolta e in particolare il movimento Qasbah 2 (un sit-in permanente dei giovani davanti la sede del governo), e come ancora oggi nel 2021 siano ugualmente d'accordo nel difendere "la nostra Costituzione".
Allora quanto è fuorviante parlare di "transizione democratica" di fronte ad una restaurazione che tra l'altro ha subìto una profonda accelerazione con l'ex governo Mechichi, sostenuto da un tale parlamento ultrareazionario, pronto a usare più repressione contro i movimenti sociali pur di accontentare le richieste del FMI e delle potenze straniere?
Anche la cosiddetta "società civile" a favore della "transizione democratica", altro non è, per la maggior parte dei casi, che un insieme di associazioni e organizzazioni che vivono e fondano la propria azione sull'elemosina dei Paesi imperialisti (qui in primis Francia, Italia, Germania, USA) e analogamente i parlamentari, a cui è stato chiuso l'habitat in cui sguazzare, temono che un irrigidimento delle potenze straniere e/o un cambio di regime faccia venire meno i finanziamenti di cui godono e la ragione sociale della propria attività.
Mentre all'inizio di ottobre le piazze contrapposte si fronteggiavano nell'Avenue Bourghiba a Tunisi, 18 Ong della "società civile", accodandosi al discorso egemonico islamista, diffondevano un comunicato in cui si afferma: «La Tunisia, il solo Paese in transizione democratica nella regione dell'Africa del Nord e del Medio Oriente, che ha alimentato, finora, la speranza di un cambiamento reale, sembra avere in questo modo girato la pagina della democrazia emergente».
In maniera opportunista quest'area politica di "sinistra" e delle Ong della società civile, ancora oggi ignora e si astiene dal denunciare le palesi ingerenze straniere delle ultime settimane, e in particolare provenienti da UE e USA cioè i propri finanziatori. È interessante notare che spesso tra questi attivisti vi sono esperti dei cosiddetti "post-colonial studies" che dovrebbero criticare le relazioni di dipendenza che i Paesi del Nord impongono ai Paesi del Sud del mondo, ma che invece di fatto e in ultima analisi contribuiscono al loro rafforzamento.
Forze politiche e sociali intellettualmente oneste, invece, mentre denunciano l'ingerenza straniera, criticano Saied per la velleità di pensare di poter amministrare e addirittura riformare un sistema politico da solo o meglio solo con l'appoggio delle forze armate militari e civili, senza coinvolgere i partiti e le associazioni dei lavoratori, che sono ben altra cosa dalle Ong finanziate dalle potenze occidentali. Questa critica spinge quindi per sviluppare la forza politica agente, espressione dei lavoratori, contadini e masse popolari per sostenere e indirizzare in senso rivoluzionario il passaggio politico del 25 luglio/22 settembre. Ciò significa lavorare per creare le condizioni per lo sviluppo di un'economia realmente indipendente e slegata dai diktat occidentali e delle sue agenzie (Fondo Monetario Internazionale e Banca Mondiale su tutte) e per sviluppare una politica che aspiri ad una reale indipendenza politica e culturale.
Infine anche il potente sindacato UGTT che si è lamentato più volte in queste settimane di non essere stato adeguatamente coinvolto nel processo in corso, nonostante ciò continua ad appoggiare (tiepidamente) Saied, dichiarando che «la sovranità nazionale è una linea rossa che non si può oltrepassare».
Intanto Saied ha rilanciato ancora una volta, a fronte di tali critiche probabilmente costruttive, annunciando la convocazione nelle prossime settimane di una Assemblea Nazionale dei Giovani quale sede principale per dettare le nuove linee politiche e di organizzazione istituzionale del Paese: vi prenderanno parte i giovani attivi nei vari comitati di lotta e regionali per discutere le più disparate istanze in tutto il Paese, ma ad oggi non si ha una lista puntuale dei partecipanti.
Ciò che è certo è che, a differenza dei precedenti dialoghi nazionali, saranno esclusi i "partiti corrotti", come ha affermato esplicitamente Saied, che sembra invece propendere per una linea più morbida nei confronti dell'associazione patronale UTICA e l'UGTT, che intanto attendono, in particolar modo la prima senza essere ancora entrata nel merito delle decisioni post 25 luglio. Sembra che questa

Assemblea Nazionale dei Giovani sarà il trampolino di lancio per il progetto di riforma istituzionale elaborato da Kais Saied sin dal 2011 e chiamato la "piramide rovesciata".

La "piramide rovesciata", futuro sistema istituzionale in Tunisia?

Cosa prevede esattamente il progetto di riforma istituzionale promosso da Saied? Un recente articolo apparso su Inkyfada [6] ha provato a riassumere le linee guida di tale sistema istituzionale, sebbene le fonti siano davvero scarse: l'unica fonte scritta è un breve articolo apparso nel 2013 [7] a cui vanno affiancati vari interventi orali durante i dibattiti a cui Saied ha partecipato tra il 2011 e il 2019 e in alcuni discorsi pubblici ufficiali tra il 2019 anno della sua elezione e oggi.

Il progetto è quindi attualmente abbastanza vago, si tratta di una sorta di democrazia diretta, rappresentata geometricamente da una piramide rovesciata in cui al di sopra si trova la base di tale piramide formata da 264 consigli provinciali, segue uno strato intermedio formato da 24 consigli regionali e infine, nella parte inferiore, la punta della piramide è rappresentata dal parlamento nazionale.

Secondo tale visione, il popolo elegge, con un sistema di voto diretto in due turni, i membri dei 264 consigli di delegazione (la Tunisia è suddivisa da un punto di vista amministrativo in 24 governatorati, a loro volta suddivisi in diverse delegazioni per un totale di 264 delegazioni). Ogni consiglio di delegazione sarebbe quindi composto da 1 membro eletto dal popolo proveniente da liste elettorali composte da almeno il 50% di candidati al di sotto dei 30 anni di età e da almeno il 25% di candidati che siano laureati e disoccupati, a cui si affianca 1 ufficiale della sicurezza nominato dall'autorità su proposta della maggioranza dei membri del consiglio, 1 disabile a rappresentare tale categoria nella delegazione e, se presenti, anche i dirigenti di amministrazioni locali (senza diritto di voto).

I consigli di delegazione formulano progetti di sviluppo locali che inviano ai consigli regionali, inoltre i consigli di delegazione di una regione formano il consiglio regionale eleggendo al loro interno e infine inviando un rappresentante da ogni delegazione; ognuno dei 24 consigli regionali sarà quindi formato da un rappresentante proveniente dalle delegazioni in cui è suddiviso il governatorato: es. se un governatorato è suddiviso in 5 delegazioni, il consiglio di governatorato sarà formato da 5 membri (1 per delegazione) a cui si affiancano un rappresentante per i disabili della regione e i direttori delle amministrazioni regionali nel governatorato (quest'ultimi senza diritto di voto).

I consigli regionali hanno il compito di armonizzare i progetti di sviluppo provenienti dalle delegazioni della regione. I consigli regionali infine formano un parlamento nazionale di 264 deputati (uno da ogni delegazione del Paese) a cui si aggiunge un numero non precisato di rappresentanti di tunisini all'estero. Il parlamento ha potere legislativo.

Questo sistema prevede che gli eletti in tutti e tre i livelli della piramide rovesciata siano revocabili in qualsiasi momento dal proprio elettorato. Pur ricordando a tratti il sistema di potere della Comune di Parigi (in particolare per il principio della revocabilità dell'eletto per inadempienza in qualsiasi momento) o il sistema dei Soviet, secondo lo stesso Saied non è riconducibile a nessuna di queste esperienze passate. Tale assetto istituzionale avrebbe l'obiettivo di eliminare le disparità regionali molto marcate nel Paese tra le regioni costiere più sviluppate comprese tra Tunisi e Sfax e per estensione anche Biserta a nord e l'isola di Djerba a Sud, da un lato, e le regioni meno sviluppate interne dall'altro. Per questo motivo molti giovani del Paese e attivi in vari comitati di lotte popolari, come i laureati disoccupati o a difesa dell'ambiente, sostengono tale progetto e l'idea di partecipare a tale Assemblea Nazionale dei Giovani.

Conclusioni

Da quanto fin qui delineato, l'azione politica di Kais Saied con il passaggio del 25 luglio-22 settembre è andata incontro alle richieste politiche popolari di dissoluzione del parlamento e del governo e ha avuto come primo esito pratico immediato l'organizzazione e l'inizio di una campagna vaccinale di massa su tutto il territorio nazionale che ha ridotto il tasso di positività dal 30% all'attuale 2,5%.

I soggetti politici e sociali che traevano in un certo qual modo profitto dall'ordine instauratosi dopo l'elezione dell'Assemblea Costituente del 2012, comunemente indicato come "transizione democratica", hanno dato vita ad un largo fronte interno anti Saied, convergente col fronte esterno

rappresentato dagli Usa e da alcuni Paesi europei: entrambi i fronti vorrebbero un ripristino sostanziale della situazione antecedente al 25 luglio.
Non è da escludere quindi un maggior interventismo da parte delle potenze straniere che prenda la forma di un nuovo appoggio politico e finanziario alle forze locali dell'islam politico. Ciò potrebbe far virare il Paese verso una guerra civile che non escluderebbe a sua volta l'intervento di attori regionali come Algeria e Turchia, complicando ancor più le contraddizioni tra gli interessi contrapposti di questi Paesi sia in Tunisia che in Libia e chiamando in causa anche l'Egitto, in un effetto domino in tutto il Nord Africa. Tale ipotesi può sembrare oggi molto improbabile ma non più di quanto lo potesse sembrare il "giorno prima" che dinamiche simili si innescassero in Siria, Libia o Iraq.
Un'altra incognita è rappresentata dalla domanda se e per quanto tempo continuerà la "benevola neutralità" dell'esercito che finora ha appoggiato la presidenza della repubblica ma che potrebbe ritornare sui propri passi e, in tal senso, potrebbero influire le minacce americane di sospendere i finanziamenti all'esercito tunisino e di revocare lo status di membro associato della NATO al Paese.
Seppur, a nostro avviso, il 25 luglio rappresenti un passo in avanti, il Paese si muove ancora negli argini del vecchio regime post indipendenza e ciò è rappresentato nella sovrastruttura simbolica dalla continua retorica sul ruolo della donna nel Paese e, in modo più pericoloso, dalla continua presenza di uno stato di polizia. Da un punto di vista strutturale invece, la condizione semicoloniale e semifeudale domanda ancora una rivoluzione radicale delle classi sociali subalterne, contadini e operai in particolare.
In tal senso la sudditanza ai diktat imperialisti permane anche sotto il regime diretto da Saied per quanto riguarda la repressione dei flussi migratori, in piena continuità con i regimi precedenti. Inoltre nelle ultime settimane si sono moltiplicati gravi episodi di razzismo verso migranti di Paesi subsahariani accompagnati da respingimenti illegali oltre la frontiera in pieno deserto, al confine tra Tunisia e Libia o in acque territoriali libiche alla mercé della cosiddetta guardia costiera libica, ovvero gruppi jihadisti che hanno cambiato casacca e che sfruttano i migranti come schiavi o peggio.
Infine non è da escludere che i futuri passaggi (neo) istituzionali previsti, come l'Assemblea Nazionale dei Giovani, possano far accelerare il processo rivoluzionario. In tal senso le vie della Rivoluzione sono infinite e non precluse a schemi rigidi.

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

Note

[1] Lamloum, Toscane, *Discours modernisateur pour régime répressif. Les femmes, alibi du pouvoir tunisien,* Le Monde Diplomatique, giugno 1998. www.monde-diplomatique.fr/1998/06/LAMLOUN/3767.

[2] www.foreignaffairs.house.gov/2021/10/tunisia-examining-the-state-of-democracy-and-next-steps-for-u-s-policy.

[3] www.europarl.europa.eu/doceo/document/RC-9-2021-0523_EN.html.

[4] ww.tunisienumerique.com/la-deputee-italienne-lia-quartapelle-denonce-la-fermeture-du-parlement-tunisien/.

[5] www.webdo.tn/2021/10/20/des-universitaires-et-acteurs-de-la-societe-civile-denoncent-lingerence-etrangere-en-tunisie/.

[6] Mornagui, *La construction de la structure démocratique par la base: quel est le projet étatique de Kaïs Saïed ?,*
www.inkyfada.com/fr/2021/10/19/kais-saied-construction-democratie-base-tunisie/.

[7] In lingua araba: Saied, من أجل تأسيس جديد للأستاذ ,www.daghbaji.wordpress.com/2013/08/03/%d9%85%d9%86-%d8%a3%d8%ac%d9%84-

%d8%aa%d8%a3%d8%b3%d9%8a%d8%b3-
%d8%ac%d8%af%d9%8a%d8%af/?fbclid=IwAR2jPwmHdtTnlLak_yaPjZTKFkiCwLLrRFB02cDI9jsDr9jOU5xNBZlWkVw.

Emanuele Venezia, laureato nel Corso di Laurea Magistrale in Cooperazione e Sviluppo presso l'Università di Palermo, dottorando presso l'Università di Manouba (Tunisi) in Civiltà contemporanea con una ricerca comparativa diacronica inerente la comunità siciliana di Petite Sicile (La Goulette, Tunisi)

Salvatore Costanza e il Centro Internazionale di Studi Risorgimentali Garibaldini di Marsala

Salvatore Costanza al convegno di Marsala del 2006

di *Cristina Vernizzi*

La scomparsa di Salvatore Costanza, al di là della profonda commozione che ha suscitato in tutti noi, ha segnato per il Centro Internazionale di Studi Risorgimentali Garibaldini di Marsala la perdita di una persona unica per il patrimonio di grande umanità e di una cultura straordinaria portata alla Istituzione che lo volle anche membro del Comitato scientifico.
La sua fu una presenza cordiale, generosa, sempre disponibile a venire tra noi durante i venti anni del Centro cui aveva partecipato attivamente con pubblicazioni e suggerimenti preziosi per le tematiche da proporre al pubblico e con i numerosi Convegni. Vi sapeva raccontare la Sicilia e il Trapanese, come la mole di lavoro da lui prodotto ha dimostrato, con una capacità di divulgazione notevole, e mai disgiunta da una ricerca scientifica rigorosa e da un entusiasmo che non gli venne mai meno. Appariva infatti la pregressa esperienza di giornalista che alla facilità del periodare coniugava la correttezza della ricerca, offrendo sempre un discorso chiaro e ricco di osservazioni stimolanti.
A Marsala gli fu dedicato il Convegno del 2007, che portava il titolo *La ricerca storica di Salvatore Costanza – Una città mediterranea e il suo hinterland siciliano*. In quello diceva di lui Vincenzo d'Alessandro: «Da un secolo all'altro, Costanza ridisegna la complessità economico-politico-sociale del Trapanese… la sua è come una raccolta per quadri di una esposizione a temi dei caratteri originari della identità storica della città».
E fu il Presidente del Centro, Romano Ugolini, scomparso anch'egli un anno fa, a parlare a lungo dello storico nella stessa occasione. Vi ebbe a sottolineare l'ampiezza dell'orizzonte storiografico in cui si muoveva Costanza, di cui era significativo il libro del 1992, dal titolo *La patria è il mondo? Socialismo, emigrazione e nazionalità tra Italia e Australia.* Annotava come Costanza fosse giunto alla storia nella convinzione che questa fosse necessaria come genesi del presente, come condizione di comprensione di quanto si svolge oggi. Da qui una metodologia che tendeva al confronto continuo con la memoria storica. Suo obbiettivo: comprendere la realtà ricorrendo al retroterra anche culturale che abbiamo alle spalle secondo la logica delle cause e delle conseguenze.
Nella medesima occasione, con *Ego-Histoire,* lo storico trapanese offriva una chiave di lettura del suo impegno storiografico partendo dal rapporto personale tra la Storia e lo Storico, ponendo la domanda «sull' impegno civile degli storici o la contrapposizione politico-ideologica riversatasi nel giudizio storiografico». Ripercorrendo la propria esperienza nelle vicende politiche degli anni '50 (come le conseguenze internazionali dei fatti di Ungheria, i conflitti in Italia tra socialisti e comunisti) e le celebrazioni negli anni '60 della spedizione dei Mille e della Unità italiana, dichiarava di essere giunto alla decisione di restare a Trapani, con un gruppo di intellettuali liberal-socialisti, e «maturare la revisione degli schemi interpretativi della storia contemporanea». Di quegli anni gli appariva stringente il legame politico in *un'aura di controversistica retorica.* Si prospettava per lui come unica risposta, «il ricorso sistematico alle fonti per liberarci da false eredità e ricostruire il peso e la funzione che il patrimonio ideale del Risorgimento aveva esercitato nella spinta verso l'unificazione nazionale».
Di conseguenza asseriva di aver scritto i due volumi *La libertà e la roba* e *La patria armata,* per far comprendere in una realtà circoscritta come la Sicilia, i meccanismi di mobilità sociale tra le istituzioni e le dinamiche che mossero Trapani come città mediterranea. Concentra poi la sua attenzione sul rapporto tra la città e i Comuni rurali, il ricambio delle classi sociali, la riappropriazione di Trapani di città marittima dopo l'Unità. E a suo giudizio, spingendosi nel '900, nel contrasto tra borghesia agraria e i movimenti contadini egli individua il nucleo delle origini del fascismo.
Di fatto sono questi gran parte dei temi delle sue ricerche tradotte nelle numerose pubblicazioni, e che ci consegnano la storia del territorio attraverso la puntigliosa ricostruzione dell'atmosfera politico-sociale che vi si respirava in particolare nell'800. A tutti è nota la sua intensa attività di storico, la vasta pubblicistica, l'esperienza in Germania, il giornalista, il politico, a me resta qui di proporre una sintesi del suo impegno al Centro Studi di Marsala attraverso le pagine che ci ha lasciato e che connotano bene la gamma variegata dei suoi interessi di studioso focalizzati sulla sua terra.

Egli fu chiamato a Marsala fin dagli inizi della Istituzione: data al 2000 uno dei suoi primi e più significativi interventi dedicati a Nunzio Nasi e al marsalese Abele Damiani: *Il controllo del potere politico del Trapanese*. Il saggio che, insieme alle altre conferenze presso il Centro Studi, avrebbe poi inserito nel volume *Sicilia Risorgimentale* pubblicato nel 2011, analizza in una concatenazione serrata di episodi e personaggi, la vita politica che in Marsala si snodava attorno alla figura di Damiani e anticipa, come avrà a dichiarare lui stesso, il volume conclusivo dei suoi studi su Nunzio Nasi. Di fatto il suo sguardo si allarga ai vari soggetti presenti sul territorio. Dopo avere introdotto la sconfitta alle elezioni del 1882 di Damiani da parte di un sostenitore di Depretis, configura la lotta ideologica tra trasformisti alla Depretis e filocrispini, la situazione nel trapanese agitata da democratico-liberali come Nasi, liberali come Saporito e il lealismo crispino di Damiani. Ma riprende l'attività di Damiani quando dopo sette anni questi pronuncia discorsi a sostegno delle riforme delle Istituzioni pubbliche e in favore del ruolo che l'Italia doveva assumere nel Mediterraneo e in Africa, dove iniziavano le guerre coloniali volute da Crispi.

Il Nostro prende poi in considerazione le strutture del potere, dove l'autorità del Prefetto veniva esercitata in accordo con gli interessi di clientela e di controllo politico dei deputati: ciò che consentiva a Nasi di limitare l'influenza di Damiani mentre la figura del Prefetto assumeva un ruolo primario nelle province e diventava la *longa manu* del partito di governo. Poi Costanza sposta la ricerca sulla situazione economica del Trapanese e rileva lo sviluppo di società di mutuo soccorso per lo più sostenute da industrie private come la Florio. A fronte di quello che definisce «l'attivismo sociale di Vincenzo Pipitone», Costanza pone l'indiscusso «massiccio reticolo clientelare» di Nasi, mentre naufraga il tentativo di Cammareri Scurti di creare un "vero partito radicale" dopo i Fasci del 1893 e Nasi finirà la sua parabola politica nella destra di Sonnino.

E Nunzio Nasi, come sappiamo, è il personaggio a cui dedicò anni di studi appassionati e conclusi con una importante biografia uscita nel 2020 e recensita da Natale Musarra su questa Rivista di "Dialoghi Mediterranei". Infatti nel corso delle conferenze marsalesi, con dovizia di particolari presentava alcune delle sfaccettature che potevano chiarire gli aspetti più controversi di quella personalità. Nel Convegno del 2002 su *Democratici e radicali nell'Ottocento*, lo definiva «un radicale legalitario tra Crispi e Giolitti». Ma giungeva a questa definizione all'interno della vivace dialettica politica del 1886, dopo aver eseguito l'analisi tra gli schieramenti radicali contrapposti di legalitari e progressisti. Per meglio comprendere la complessità della politica di quel periodo, Costanza amplia il discorso alla questione bancaria durante la crisi agraria e zolfifera, con uno sguardo a quanto succedeva nel Paese: Nasi diventò giolittiano, in nome dell'anti trasformismo, in opposizione a Felice Cavallotti e agli intransigenti dell'Estrema Sinistra. Certamente mirava ad un partito radicale legalitario che avesse la base sociale nelle classi produttive e popolari del Paese. Ma le basi clientelari su cui poggiava, come Costanza ripete, la fitta rete di intrighi e raccomandazioni di amici e di elettori, quella che Nasi definiva "la spina nella mano", testimoniate da ben 896 raccomandati, tra cui Giovanni Gentile e Nicolò Rodolico, lo costrinsero a limitare gli spazi della sua politica. La sua azione finì per essere condizionata da tendenze particolaristiche di cui fu accusato sia dalla loggia massonica in cui fu condotto, che dai compagni di partito Napoleone Colajanni, Ettore Socci, Felice Cavallotti, finché la sua partecipazione al banchetto giolittiano di Dronero segnò la rottura con l'Estrema Sinistra.

E a proposito di Massoneria, partecipando al Convegno del 2004 su *Il ruolo della Massoneria nell'Ottocento*, si ritaglia il tema *La Massoneria in Sicilia e nel Trapanese*, con cui ebbe modo di chiarire la posizione di Nasi. Dopo insistenze da parte di amici e congiunti e suoi tentennamenti, iniziali, Nasi giunse al sodalizio negli anni '90, fino ad essere ammesso alla Loggia Centrale di Palermo in una manovra di accordi tra i versanti di destre e sinistre, manovra che rafforzava le basi del consenso politico di lui deputato di Trapani. Costanza delinea il quadro della Massoneria dal 1870, delle logge segnate a suo parere dal confronto tra garibaldinismo e mazzinianesimo, tra democrazia moderata e radicalismo sociale e parallelamente il rapporto con le preesistenti logge di Torino e Firenze. Quando Nasi vi entra, la Massoneria vive la trasformazione dalla vecchia élite dirigente verso nuove classi sociali «aperte alle problematiche e interessi più aderenti alla realtà del Paese». Il Nostro

parla del travaglio ideologico che percorre la cultura siciliana degli anni ’90, dando rilievo alla figura del canonico Pappalardo. Ricorda che Nasi lo commemorò nel 1898 evidenziandone la natura profondamente religiosa e il progetto per un patto di fratellanza in gran parte di natura mazziniana. E Costanza auspica una ricerca storica sui rapporti tra Massoneria e Chiesa.
Sarà lui stesso a darcene un saggio, nel Convegno del 2006 su *Chiesa di Sicilia e Risorgimento tra resistenze e partecipazione*. Vi *s*viluppa un argomento che gli consente uno sguardo a tutto tondo e a sfondo sociale, sulla situazione del clero, con *Liberali e religiosi nella Diocesi di Trapani e Marsala*. Partendo da considerazioni sul peso politico assunto dal clero nella storia del territorio, conduce un’analisi sugli ambiti e sulla formazione del clero, ne annota le profonde disuguaglianze tra i vari gradi, tra arcipreti, canonici e clero povero, *i mastri missari,* vaganti da una chiesa all’altra, simili alla condizione di artigiani o braccianti. Si sofferma su costoro quali elementi di inquietudine e di spinte antiautoritarie, tra loro individua gli aneliti ad un mondo più aperto e più liberale. Questo conduce Costanza a soffermarsi sulla figura del già accennato padre filippino Vito Pappalardo, quale rappresentante del passaggio dalla eredità cattolico liberale alla nuova generazione che dopo l’Unità si opponeva all’intransigentismo cattolico.
Il potere temporale era messo in discussione nel Trapanese e Pappalardo giungeva a dichiarare l’autonomia da Roma della Chiesa di Sicilia. In tale contesto evidenzia la figura di Alberto Buscaino Campo, personaggio agitato da problematiche teologiche, mentre una mentalità «quasi massonizzante» acuiva le tensioni interne della Chiesa locale pregiudicando i rapporti tra Curia vescovile e la società civile. Entravano in quel momento nella cultura locale gli influssi del materialismo e dello scientismo, per cui secondo il Nostro fu grazie al prelato Monsignor Ragusa, se, con una fattiva attenzione alle classi più diseredate con opere di pubblica assistenza, fu resa possibile l’accoglienza alla *Rerum Novarum* di Leone III, l’enciclica che apriva la Chiesa alle nuove istanze sociali.
Con un argomento del tutto diverso da quelli trattati precedentemente, Costanza nel 2006 partecipò alla tavola rotonda dedicata alla presentazione del romanzo di Matteo Collura *Qualcuno ha ucciso il generale.* Dopo un rapido approfondimento sulla distinzione tra verità storica e invenzione artistica, si immerge nella ricostruzione della vita di Corrao tra l’aprile e il maggio 1860, quando il patriota agiva insieme all’amico Rosalino Pilo per preparare il terreno all’arrivo di Garibaldi. Non si occupa di considerazioni letterarie, ma si attiene alla storia di questo che da umile operaio divenne uomo di successo presso i ceti popolari. Costruisce gli elementi che possono aver condotto ad un delitto di Stato, ad iniziare dalla simpatia riscossa presso la gente comune e la formazione che fece delle prime compagnie di picciotti, preludendo il sostegno popolare dato a Garibaldi.
Traccia quindi lo sfondo politico sociale in cui sorge e matura la personalità di Corrao e le istanze libertarie che andarono a scontrarsi con l’ostilità delle autorità regie. Lo colloca in quella Sicilia postunitaria scossa da «opposti e laceranti interessi tra i partiti di destra e sinistra». Corrao diventa quindi una figura scomoda che sta per diventare il capo indiscusso della sinistra democratica: allora, conclude Costanza, tutti i segni ci sono, nonostante la mancanza di documentazione certa, per asserire che si sia trattato di uno dei primi delitti di Stato che hanno contrassegnato la complessa storia d’Italia.
Queste in estrema sintesi le pagine più significative che Costanza ha scritto per il Centro Studi di Marsala. Da quelle si evince non solo una metodologia storica inconsueta insieme ad una fonte immensa di notizie e un interesse genuino dettato da un profondo affetto per la sua terra, ma anche una scrittura ispirata ad «una spiccata sensibilità etica e civile», come bene ha annotato Rosario Lentini. Come anche ha scritto su questa Rivista con il suo ricordo commosso il figlio Federico, egli ha saputo indicarci una sicilianità nuova, ricca di dinamiche e di nuove prospettive storiche, ben al di fuori di miti o pregiudizi dei quali si ammanta certa divulgazione oleografica.
Dichiarava infatti nel Convegno del 2007: «Io nutro una sola ambizione, di aver concluso un percorso di studi che, sulla scelta di un particolare angolo visuale, ho cercato di fare storia in funzione di un principio animatore: comprendere la vita irripetibile degli uomini, tenendo ben presente la problematica autonoma della storia locale nel rapporto dialettico con la storia regionale e nazionale».

Cristina Vernizzi, ha studiato a Milano dove si è laureata con Franco Della Peruta, risiede a Torino. Assistente all'Università di Torino e collaboratrice di Alessandro Galante Garrone, docente di Storia e Filosofia al Liceo Classico "Alfieri", ha poi ricoperto la carica di Direttore e Conservatore del Museo Nazionale del Risorgimento Italiano di Torino dal 1970 al 1998. Dal 1996 al 2012 ha diretto il Dipartimento di Scienze Umane, Sociali ed Umanistiche presso il MIUR – Direzione Generale Regionale del Piemonte. Dal 1997 a Marsala fa parte del CDA del Centro Internazionale Studi Risorgimentali Garibaldini di cui dirige la Rivista "Studi Garibaldini" e si occupa del Museo garibaldino. È presidente dell'Associazione Mazziniana Italiana per il Piemonte e dell'Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano (Comitato di Novara e VCO). Autrice di oltre un centinaio di saggi e pubblicazioni sulla storia italiana nel contesto europeo nei secoli XVIII-XIX e prima metà del XX°, tra cui: *Epistolario di Felice Cavallotti; Cavour e Garibaldi; Gli esuli politici in Piemonte tra il 1849 e il 1859; I manifesti a Torino del 1798 e l'occupazione francese; Tre donne mazziniane nella Resistenza; Torino e la formazione di Benedetto Brin; Alessandro Galante Garrone storico del Risorgimento; Luigi Polo Friz e Ludovico Frapolli; Il panslavismo nel Piemonte dell' 800;* tre volumi sul *Novarese nella prima guerra mondiale*, ecc. oltre a numerose curatele. Il suo ultimo volume, uscito nel 2020*: Neviano degli Arduini e la grande Guerra*.

SCIASCIA
SCRITTORE EUROPEO
4

«UN ARABO CHE HA LETTO MONTESQUIEU»

Leonardo Sciascia e il Mediterraneo sud-orientale

a cura di
GIOVANNI CAPECCHI e FRANCESCA MARIA CORRAO

LEO S. OLSCHKI EDITORE
MMXXI

di *Francesco Virga*

Non può esserci luogo più indicato di Mazara del Vallo e di una rivista come *Dialoghi Mediterranei* per parlare di questo bel libro: «*Un arabo che ha letto Montesquieu». Leonardo Sciascia e il Mediterraneo sud-orientale* (Olschki editore, 2021). Il suo titolo, come spiega uno dei curatori Giovanni Capecchi, dell'Università per stranieri di Perugia, è tratto da una significativa intervista rilasciata da Leonardo Sciascia nel 1979 su cui torneremo più avanti: «Io amo molto gli arabi, mi sento quasi arabo, ma un arabo che ha letto Montesquieu. Lo consiglierei anche a loro» [1]. L'altra curatrice del libro, Francesca Maria Corrao, dell'Università Luiss di Roma, nella sua breve ma incisiva Introduzione, ricorda che Sciascia è stato uno dei pochi intellettuali italiani ad essersi speso per promuovere il dialogo tra la Sicilia e il mondo arabo, convinto com'era che la Sicilia avesse molte più affinità con quel mondo piuttosto che con l'Europa. Per lo scrittore di Racalmuto le pagine dimenticate della presenza araba in Sicilia, che non si stancò mai di cercare e raccogliere, a partire dalla grande opera di Michele Amari, hanno sempre avuto una importanza centrale nella sua opera. Basti pensare al suo geniale *Consiglio d'Egitto,* alla sua riscoperta del poeta arabo-siciliano Ibn Hamdis e del geografo Idrisi, e alla stessa figura popolare di Giufà che ha condotto la studiosa ad approfondirne la conoscenza in un fortunato libro che, non a caso, ha trovato in Sciascia la sua principale fonte di ispirazione. Riconoscente la Corrao non manca di notarlo:

«Arti nel dialetto siciliano è sinonimo di mestiere manuale o, spregiativamente, di artificio, di inganno. Arte è quella del sarto, del falegname, del potatore, del contadino; di chiunque insomma sa lavorare, accorto e paziente, con le mani: arte vera, che produce, che serve; ma quella dell'avvocato, del medico è arte in quanto è arte tutto quello che dà pane: ma imparagonabile a quella concreta che si fa con le mani (guidate dalla testa, si capisce), da diffidarne anzi, […]. In quanto appartiene alla manualità, all'abilità manuale (…), arte sono la scultura e la pittura, un po' più su di quelle dello scalpellino e dell'imbianchino; ma in senso contrario la scrittura che, partendo da quella del notaio, dell'avvocato, dell'intendersi sulle illeggibili ricette del medico e del farmacista, ha sempre a che fare con l'inganno e lo sfruttamento» [2].

Viene ricordata anche la nota manoscritta di Leonardo Sciascia del 30 dicembre 1967, alla vigilia del tremendo terremoto che colpì la valle del Belice qualche giorno dopo, in cui lo scrittore trascriveva la sua personale traduzione di alcuni versi di Antonio Machado:

Tengo dentro un erbario
Una sera disseccata
Lilla violetta dorata
Capricci di solitario [3].

D'altra parte, in quel periodo, Sciascia era molto preso, oltre che da quella araba, dalla poesia spagnola. I due curatori del libro, nel riprendere una ricerca avviata negli anni precedenti, sono riusciti a raccogliere i migliori studi esistenti finora sui rapporti tra lo scrittore siciliano e il mondo arabo.

Sciascia scrittore "arabo"

Il primo saggio che apre il libro si deve a Salvatore Pappalardo (Towson University, USA) che, sulle orme dei primi studi della Corrao e del Capecchi, si era già occupato del tema trascurato dalla più nota critica sciasciana. Pappalardo è particolarmente colpito dal giudizio positivo espresso da Leonardo Sciascia sui tanti segni della presenza araba in Sicilia.

Il rapporto tra Sciascia e il mondo arabo, per Pappalardo, è stato talmente profondo fino ad arrivare a farne una «questione di famiglia»: lo scrittore di Racalmuto (altro nome arabo) è, infatti, convinto che persino il suo stesso cognome avesse origini arabe: «Sciascia è un cognome propriamente arabo che fino al 1860 sui registri anagrafici veniva scritto Xaxa» (*Occhio di capra,* 1984). Secondo Pappalardo il punto di vista sciasciano dipende in gran parte dagli studi dello storico e filologo

spagnolo Américo Castro (1885-1972). Indubbiamente questo autore è stato molto caro a Leonardo Sciascia, che aveva letto fin dal 1955 la traduzione italiana del suo capolavoro *La realidad historica de Espana* (1954) [4]. Ma, pur riconoscendo il peso che ha avuto Castro nella formazione di Sciascia, lo scrittore di Racalmuto deve a Michele Amari e agli altri autori raccolti nei quattro volumi che fece pubblicare all'editore Sellerio con il titolo *Delle cose di Sicilia* (1980-1986), le sue principali fonti storiche [5].
D'altra parte è il racalmutese stesso a dirlo in un articolo del 1960, *Le acque della Sicilia,* raccolto in *Cruciverba* (Einaudi,1983) [6]. Da questo importante articolo si evince chiaramente che Sciascia ha scoperto il geografo arabo Idrisi e il poeta Jbn Hamdis grazie alla *Biblioteca arabo-sicula* dell'Amari [7]. Vale la pena di riprodurre il brano dell'articolo in cui si parla del geografo arabo valorizzato dal re normanno Ruggero II:

«Di Palermo, città oggi assetata, Idrisi dice: "Le acque attraversano da tutte le parti la capitale della Sicilia, dove scaturiscono anche fonti perenni […]. C'è da credere che proprio da Idrisi, geografo, sia sorta la favola delle acque siciliane, della Sicilia copiosa di acque [...]. Solo che Idrisi era, appunto, un geografo, non poteva essersi inventato fiumi, sorgenti, orti irrigui, pesca fluviale e persino il gusto dei pesci. Una certa esagerazione, una certa enfasi, va bene. Ma al re che gliel'aveva commissionata non avrebbe osato consegnare una descrizione fantastica della Sicilia. [...] Quello che è per noi favola, mito, non era dunque tale per Idrisi. [...] Gli arabi, speculativi e sagaci anche in fatto di idrica, avevano creato una Sicilia di orti e giardini […]. Per quanto possa sembrare incredibile, in fatto di ricerche idriche ben poco si è fatto in Sicilia dopo gli arabi» [8].

Va detto, inoltre, che Sciascia è stato sempre sensibilissimo al tema dell'acqua, di cui ha sofferto, come tutti i siciliani del '900, la carenza. Sul giornale *L'Ora*, infatti, il tema è stato uno dei suoi principali cavalli di battaglia; memorabile, per tutti, l'articolo intitolato *Gattopardi e sciacalli* del 6 febbraio 1965, dove parla della penuria d'acqua che da decenni affligge Caltanissetta mentre risulta che il problema non esistesse nei secoli precedenti [9].
Sull'annosa questione – che, com'è noto, ha impegnato tanto il Centro Studi e Iniziative di Danilo Dolci nei suoi primi vent'anni di attività in Sicilia [10] – il Pappalardo ricorda pure un testo inedito di Sciascia che accompagnava il documentario *La grande sete,* girato nel 1968 da Massimo Mida con la sceneggiatura del giornalista de *L'Ora* Marcello Cimino. Nel documentario Sciascia afferma:

«Sembra incredibile che Palermo sia la città che gli arabi vedevano circonfusa di acque, specchiata nelle acque, viva del suono e del refrigerio delle acque. E si può dire che dopo gli arabi, nessuno si è mai provato a risolvere il problema dell'acqua in Sicilia. Vale a dire da mille anni. Tutte le acque che si conoscono, sono stati gli arabi a scoprirle e a nominarle» [11].
Si deve anche a Sciascia la riscoperta del poeta siculo-arabo Jbn Hamdis che, in una poesia del 1960, il nostro scrittore ricorda per il suo encomio della palma: «albero / foggiato dalle mani di Dio / a immagine dell'uomo: albero eccelso / che segue la marcia dell'Islam»[12]. Versi che Sciascia riprende ne *Il giorno della civetta* (1961) dove il poeta arabo viene sostituito da non meglio identificati scienziati che affermerebbero che «la linea della palma, cioè il clima che è propizio alla vegetazione della palma, viene su verso il nord, di cinquecento metri…ogni anno».
Sciascia torna ad occuparsi del poeta Jbn Hamdis in un sorprendente articolo divulgativo apparso il 12 giugno 1960 sul settimanale per ragazzi il *Pioniere,* diretto da Gianni Rodari, finanziato dal PCI per contrastare *Il Vittorioso* cattolico e il liberaldemocratico *Corriere dei Piccoli.* E si deve proprio a Pappalardo la scoperta di questo significativo articolo, ignorato da tanta critica sciasciana. Nell'articolo Sciascia, oltre a parlare del poeta arabo-siculo, fa riferimento alla guerra di liberazione del popolo algerino dal colonialismo francese e polemizza aspramente con Indro Montanelli [13].
Lo studioso non manca poi di notare come l'opera più significativa del percorso arabo di Sciascia rimanga *Il Consiglio d'Egitto* dove, nelle pagine che descrivono le barbare torture a cui sarà sottoposto l'avvocato Di Blasi, appaiono evidenti i riferimenti alla repressione francese in Algeria.
Nella parte conclusiva del suo saggio Pappalardo fa un acuto riferimento critico alla figura di Giufà che, come tutti sanno, occupa un posto di rilievo nella tradizione folclorica siciliana e sulla cui origine

araba nessuno ha mai nutrito dubbi. Sciascia individua in Giufà «un atteggiamento di potente sovversione nei confronti di norme sociali stabilite» e dissente dalla rappresentazione che ne aveva fatto Italo Calvino.
Ma anche Pappalardo prende un abbaglio nell'interpretazione di uno dei saggi più citati ma meno compresi di Leonardo Sciascia *Sicilia e sicilitudine* del 1969 [14]. Infatti, sulla scia della lettura che ne aveva fatto tanti anni prima Massimo Onofri [15], attribuisce allo scrittore siciliano una visione naturalistica e metastorica della Sicilia e dei siciliani che, a guardar bene, non corrisponde alla realtà [16].

La Sicilia araba di Leonardo Sciascia
Alberto Petrucciani (Università "La Sapienza" di Roma) riprende alcuni temi affrontati dal Pappalardo approfondendoli e mettendone a fuoco altri più o meno connessi ai primi. Innanzitutto lo studioso accerta, in modo chiaro ed inequivocabile, come Sciascia sia arrivato, tramite Michele Amari, a scoprire il poeta siculo-arabo Ibn Hamdis di cui l'Amari era stato uno dei primi traduttori.
Peraltro proprio un passo dell'articolo pubblicato nel 1960 sul *Pioniere* mostra il legame profondo che Sciascia intravede tra i due esiliati:

«Michele Amari [...], come Ibn Hamdis, aveva preferito l'esilio alla servitù. Amari traduceva: "Oh se la mia patria fosse libera…", e nelle parole dell'antico poeta trovava la sua stessa pena, la sua stessa ansia, la sua stessa nostalgia».

L' Amari infatti, oltre che storico, era stato un protagonista del Risorgimento italiano e, come tale, aveva patito l'esilio politico come l'antico poeta. Sciascia ha ammirato tanto l'autore della *Storia dei musulmani di Sicilia.* Tant'è che, in una pubblicazione poco nota del 1963 [17], scriverà:

«Prima di lui la Sicilia musulmana […] giaceva nel buio passato, nell'amorfa memoria, nel caos […] solo la passione di Michele Amari ha potuto travalicare quei secoli di storia dall'oscurità alla luce, dal caos all'ordine. […]. Come si può parlare della Sicilia, conoscerla, giudicarla, se non si sa che un poeta arabo ha cantato di lei, patria perduta, luogo del cuore, verde paradiso dell'infanzia, come oggi ne canta Salvatore Quasimodo?» [18].

Petrucciani, inoltre, documenta l'interesse e la simpatia con cui Sciascia ha seguito le lotte del popolo algerino contro il colonialismo francese condividendo la posizione politica della sinistra francese e italiana. Negli anni sessanta del '900, infatti, lo scrittore siciliano è particolarmente vicino al PCI, anche per questo pubblica tanti articoli su giornali e periodici legati al Partito. Ricorda persino la dichiarazione pubblica di voto al PCI apparsa su *L'Unità* il 25 aprile 1963, pur senza lesinare critiche all'URSS e alla politica del Partito in Sicilia. Sono state, al riguardo, più volte ricordate le parole scritte da Sciascia sul giornale palermitano de *L' ORA* il 3 aprile 1965:

«L'Ora sarà magari un giornale comunista: ma è certo che mi dà modo di esprimere quello che penso con una libertà che difficilmente troverei in altri giornali italiani. In quanto al mio essere di sinistra, indubbiamente lo sono e senza sfumature» [19].

Particolarmente attento ed acuto il capitolo dedicato all'analisi dei rapporti dello scrittore di Racalmuto con il *Gattopardo* del Principe Tomasi di Lampedusa che vogliamo qui, almeno in parte, riprendere anche perché collegato al tema centrale del libro. Petrucciani, senza temere di smarrirsi nel *mare magnum* delle collaborazioni giornalistiche dello scrittore e nei suoi carteggi con editori e amici, venuti alla luce negli ultimi anni, utilizza con particolare acume critico articoli e documenti, inediti fino a ieri, che aiutano a ricostruire meglio il processo, non sempre lineare, attraverso il quale Sciascia si è confrontato con l'autore di uno dei capolavori della letteratura contemporanea[20]. Petrucciani parte dalla famosa conferenza tenuta da Sciascia nel Circolo della Stampa di Palermo nel gennaio del 1959, un mese dopo la pubblicazione del *Gattopardo.* Ma, invece di fare riferimento al

noto articolo pubblicato dallo scrittore su *L'ORA* palermitana, si sofferma sul meno noto apparso il 27 gennaio 1959 sul quotidiano socialista ticinese *Libera Stampa* dove Sciascia risulta ancor più pungente fin dal titolo [21]. Un polemista nato come Sciascia non poteva lasciar passare inosservato quel famoso passo del *Gattopardo* in cui il Principe si sente chiamato in causa dalle idee socialiste dell'*ebreuccio tedesco* che se la prende con il feudalesimo ignorando l'influenza decisiva dell'ambiente e del clima nella storia [22]. Infatti è pronta la replica del racalmutese:

«Noi sappiamo bene che, in quanto a clima e a paesaggio, l'Arabia non è da meno della Sicilia: e ciò non ha impedito ad un popolo disperso e indolente di muovere alla conquista di tutte le terre mediterranee. Perciò siamo più portati a sottoscrivere le idee dell'*ebreuccio tedesco* che le considerazioni climatico-ambientali del principe Salina» [23].

D'altra parte Sciascia, avendo ben assimilato la lezione dello storicismo gramsciano, sa che la storia, e non la natura, spiega tutto. Per questo afferma con decisione: «La Sicilia è come la sua storia l'ha fatta, terra di contrasti e di contraddizioni. […]. La storia è la chiave per intendere la Sicilia» [24]

Nello stesso periodo in cui scrive questo articolo, Sciascia è impegnato a mettere a punto i suoi primi saggi su Pirandello che in prima edizione erano stati pubblicati due anni prima con il titolo *Pirandello e la Sicilia* [25].

Petrucciani ricostruisce con acribia la lunga e faticosa gestazione dei primi saggi sciasciani su Pirandello, Verga e De Roberto. Si tratta di testi scritti negli anni precedenti. I primi risalgono addirittura al 1953. Tutti, comunque, tesi a cercare di comprendere il rapporto stretto esistente tra letteratura e storia, con una particolare attenzione al periodo risorgimentale. Il bel saggio di Petrucciani si conclude con una attenta analisi dello scrittore siciliano traduttore di Ibn Hamdis che conferma la grande sensibilità poetica di Sciascia.

Leonardo Sciascia tra Africa, Turchia e Persia

Giovanni Capecchi, oltre a riprendere i punti principali trattati dai suoi colleghi precedentemente, dedica la parte centrale del suo intervento a tratteggiare con finezza lo spirito laico e tollerante dello scrittore di Racalmuto. Sciascia sa che il laicismo vero non può prescindere dal rispetto di ogni credo e dal riconoscimento che nessuno può avere la pretesa di possedere la verità assoluta in qualsiasi campo. Capecchi lo dimostra chiaramente citando dei testi poco noti di Sciascia.

Il primo è tratto da una singolare intervista che il neo deputato radicale Sciascia nel 1979 rilascia al quotidiano *Lotta Continua.* Il dialogo tra lo scrittore e il giornalista parte dall'analisi dell'*Affaire Moro,* pubblicato l'anno precedente, ma si conclude con un riferimento ad un fatto di cronaca di quei mesi che riprendiamo:

«Trattative per Moro e trattative per lo Scià. Lo Scià lo daresti a Khomeini?
No, lo Scià non lo darei. Per un antico rispetto delle regole. Tu non puoi buttare in pasto alla morte una persona a cui hai dato rifugio. Sarebbe quello che nella *Divina Commedia* è il "tradimento del commensale". Avrei potuto non riceverlo, ma non posso consegnarlo…I suoi averi sì, certo. Ma forse gli iraniani non si accontenterebbero, perché nel mondo musulmano lo spirito di vendetta è fortissimo. Khomeini non riusciamo a spiegarcelo interamente. Per me è il fanatismo, […]. Non mi piace. È un uomo molto vecchio, ma non degli anni suoi, degli anni del mondo musulmano. È brutto questo momento, questo mondo. Io amo molto gli arabi, mi sento quasi arabo, ma un arabo che ha letto Montesquieu. Lo consiglierei anche a loro» [26].

Giustamente Capecchi afferma che questa autodefinizione di Leonardo Sciascia ha «la forza iconica di una carta d'identità». Il secondo testo utilizzato da Capecchi è tratto da una intervista di Corrado Augias allo scrittore siciliano, pubblicata dal settimanale *Panorama* il 10 novembre 1985, con il titolo *In nome di Maometto re.* Ne riprendiamo di seguito il passo centrale:

«*Domanda*: Nelle settimane scorse s'è tornato a parlare delle due eterne anime italiane, l'europea e la levantina. Lei che in un certo senso le incarna entrambe […] che giudizio dà al riguardo?
Risposta: È un destino che ci hanno assegnato la storia e la geografia; sono cose contro cui si può fare poco [...]. Parlando in particolare della Sicilia, non si può dimenticare che gli arabi vi sono rimasti per due secoli e che il loro dominio si è impresso nella fantasia, nella lingua, nel modo di essere, nelle facce, nei nomi di luoghi e di persone, compreso il mio.
D. C'è però chi sostiene che quella araba fu solo una dominazione non diversa dalle tante altre che l'Isola ha subìto nel tempo.
R. Lo so. Michele Amari, per esempio, scrive che la Sicilia fu dominata dagli arabi ma non arabizzata. È evidente che non è così» [27].

In questa stessa intervista, accompagnata da un ritratto dello scrittore sovrapposto a un paesaggio arabo (con cupole di moschee e minareti), Sciascia torna a ripensare alla tolleranza che ha caratterizzato la presenza araba in Sicilia contrapponendola al terrorismo diffuso nel presente, ed afferma: «Mi dà vera sofferenza pensare che il mondo arabo dia oggi prova di una così feroce e sanguinaria intolleranza».
Sciascia è ben consapevole della distanza abissale che separa il mondo arabo antico, descritto da Michele Amari, da quello contemporaneo. Eppure non concorda con quanti rappresentano in modo caricaturale i Paesi islamici odierni. Il 19 febbraio 1989 Sciascia, intervenendo sul caso internazionale nato attorno ai *Versi satanici* di Salman Rushdie, condannato a morte dall'ayatollah Khomeini, su *La Stampa,* prende nettamente le distanze dall'irrisione con cui tanti trattano i sentimenti religiosi:

«Ho avuto sempre disinteresse, se non avversione, per le rappresentazioni letterarie o figurative che toccano – stravolgendole, irridendole o bestemmiandole – le rivelazioni religiose. Il laicismo vero non può prescindere dal rispetto per coloro che a quelle rivelazioni credono, fermo tenendo il principio di combatterne le emanazioni temporali» [28].

Giovanni Capecchi, in questo suo bel saggio, mostra come sia tutt'altro che inutile soffermarsi a leggere e rileggere attentamente i numerosi articoli e corsivi pubblicati dallo scrittore siciliano sulla stampa quotidiana e periodica. Molti di questi, ancora oggi, risultano dispersi e, solo in parte, sono stati recuperati nella nuova edizione critica curata da Squillacioti [29]. Così, grazie al recupero di un corsivo pubblicato da Sciascia nel 1965 su *L'Ora* di Palermo, in un tempo in cui la Sicilia era governata dalla DC e da un cardinale [30] che somigliava tanto a Khomenei, Capecchi può completare il suo sfaccettato ritratto dello scrittore di Racalmuto: «Quel tanto di sangue e di sogno (e di nome) che c'è in me di arabo, mi fa sentire il tempo della Sicilia musulmana – vita, poesia, cultura – profondamente vicino: ma non al punto di barattare il *Discorso del metodo* con il *Corano*».
Il capitolo conclusivo di questo saggio è dedicato all'analisi di una amicizia tra lo scrittore siciliano e Bruno Arcurio, direttore dell'Istituto Italiano di Cultura di Ankara negli anni settanta del secolo scorso. Capecchi riesce a ricostruire questa amicizia, finora assente dalle biografie e dalla critica sciasciana, grazie al recupero del carteggio tra i due conservato nell'Archivio della Fondazione Sciascia di Racalmuto. Lo studio di questo carteggio, oltre a consentire di avere delle informazioni di prima mano sulle prime traduzioni turche dell'opera di Sciascia, aiuta anche a comprendere meglio la genesi di *Todo modo.*
Il saggio di Giovanni Capecchi trova, in questo stesso libro, una opportuna integrazione nell' articolo di Cristiano Bedin che riprende un suo recente studio sulla fortuna di Sciascia in Turchia [31], dove la letteratura italiana è apprezzata e diffusa più di quanto lo sia quella turca in Italia. Bedin, nel rilevare il successo che hanno avuto in quella terra le traduzioni de *Il giorno della civetta, A ciascuno il suo e Il Consiglio d'Egitto,* sottolinea il particolare apprezzamento turco nei confronti del suo impegno sociale e del suo rifiuto delle rappresentazioni stereotipate della Sicilia. Completano il volume – comprendente in appendice XXXII tavole a colori riproducenti copertine di traduzioni arabe di Sciascia, articoli poco noti di cui si parla nel libro, ecc. – l'articolo di Zakariya Jumaah che parla delle traduzioni egiziane dell'opera del nostro autore; il testo di Sandro Caruana e Sergio Portelli che

ricordano il viaggio a Malta di Sciascia; e lo scritto, infine, di Mehrnaz Montaseri e Zohreh Montaseri i quali si soffermano sui principali studi e sulle traduzioni iraniane dell'opera di Leonardo Sciascia.
Per concludere ritengo particolarmente felice la pubblicazione di questo libro nell'anno in cui ricorre il centenario della nascita di Leonardo Sciascia. Tutti i saggi che lo compongono hanno una forte impronta critica e rifuggono dal clima retorico e celebrativo che ha contrassegnato gran parte degli articoli e dei libri stampati in questi mesi. E particolarmente bene ha fatto Petrucciani, dal mio punto di vista, a cacciare nel secchio della spazzatura tutte le chiacchiere sull'*identità siciliana,* «riciclate negli ultimi decenni perfino nei nomi di assessorati e biblioteche».

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

Note

[1] Aa.Vv. (a cura di G. Capecchi e F. M. Corrao), *Un arabo che ha letto Montesquieu. Leonardo Sciascia e il Mediterraneo sud-orientale,* Leo S. Olschki Editore, Firenze 2021: 70.

[2] Leonardo Sciascia, *L'arte di Giufà,* in Francesca Maria Corrao, *Le storie di Giufà* (1991), Sellerio Palermo 2011: 18.

[3] La Corrao allega foto della nota manoscritta da Leonardo Sciascia nel registro degli ospiti di casa Corrao.

[4] È lo stesso Sciascia a riconoscerlo in apertura dei suoi primi saggi pirandelliani: L. Sciascia, *Pirandello e la Sicilia,* Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta 1961: 9.

[5] Aa. Vv., *Delle cose di Sicilia, testi inediti o rari*, a cura di L. Sciascia; introduzione di D. Fernandez, Sellerio, Palermo, vol. I, 1980; vol. II, 1982; vol. III, 1984; vol. IV, 1986.

[6] La data reale (1960) di redazione dell'articolo è stata accertata dal filologo Squillacioti, curatore della nuova edizione critica di tutta l'opera sciasciana: L. Sciascia, *Opere,* vol. II, *Inquisizioni-Memorie-Saggi,* due tomi, Adelphi Milano, 2014-2019.

[7] L. Sciascia, *Cruciverba,* Einaudi, Torino, 1983: 264.

[8] Ivi: 261-263.

[9] L' articolo gustosissimo si trova oggi compreso tra quelli ristampati in L. Sciascia, *Quaderno,* Nuova Editrice Meridionale, Palermo 1991: 37-39.

[10] Per quanto riguarda l'opera del Centro Studi e Iniziative di Partinico si rimanda a Danilo Dolci, *Spreco,* Einaudi Torino, 1960; Lorenzo Barbera, *La diga di Roccamena,* Laterza Bari-Roma, 1964; Danilo Dolci, *Il potere e l'acqua* (scritti inediti con una testimonianza di Vincenzo Consolo), Melampo Milano, 2010 e ad un recente saggio storico di Giuseppe Oddo, *Il miraggio della terra in Sicilia,* Istituto Poligrafico Europeo Palermo, 2021 che ricostruisce con particolare attenzione le battaglie del Centro Studi di Dolci su questo fronte.

[11] Il testo di Sciascia, riportato anche dal giornale *La Repubblica* il 14 maggio 2008, si trova anche on line sul sito www.suddovest.it.

[12] L. Sciascia, *La palma va a nord,* a cura di Valter Vecellio, Gammalibri Milano, 1982: 9.

[13] In Appendice al volume di cui stiamo parlando, nelle tavv: IV-V sono riprodotte a colori la copertina del *Pioniere* del 12 giugno 1960 e la pag.7 dove inizia l'articolo di Sciascia.

[14] Il saggio apre *La corda pazza. Scrittori e cose della Sicilia,* Einaudi Torino, 1970: 11-17.

[15] M. Onofri, *Storia di Sciascia,* Laterza Bari-Roma, 2004: 140.

[16] Contro questa rappresentazione, al tempo stesso naturalistica e metafisica della Sicilia, mi permetto di rinviare a due miei precedenti studi: F. Virga, *La Sicilia di Leonardo Sciascia,* in *"*Nuova Busambra", n.1, giugno 2012; *Leonardo Sciascia e l'ottimismo della scrittura* in "Dialoghi Mediterranei", maggio 2017.

[17] L. Sciascia, *Sicilia,* in Aa.Vv. *Cara Italia,* Montecatini 1963. cit. da Petrucciani: 47-48.

[18] Ibidem

[19] L'Ora 3 aprile 1965. Parole riprodotte in quarta di copertina del *Quaderno* pubblicato da Nuova Editrice Meridionale, Palermo 1991.

[20] Petrucciani comunque ignora, come tanti altri critici, l'importante intervento che Sciascia terrà nell'aprile del 1960 a Palma di Montechiaro, partecipando al Convegno organizzato da Danilo Dolci *Sulle condizioni di vita e di salute nelle zone arretrate della Sicilia occidentale.* L'intervento è stato pubblicato nel dicembre 2012 sulla rivista "Nova Busambra", dove lo scrivente nella nota introduttiva sottolinea il significato che ebbe nell'occasione la sua polemica con l'autore del *Gattopardo.*

[21] L'articolo, intitolato *Marx, Manzoni e il Gattopardo,* insieme ad altri, è stato ristampato nel volume di Aa.Vv. (a cura di Renato Martinoni), *Troppo poco pazzi. Leonardo Sciascia nella libera e laica Svizzera,* Leo S. Olschki Fiirenze, 2011. Il volume comprende un DVD dove sono raccolti tutti gli articoli e gli interventi radiotelevisivi dello scrittore siciliano nella Svizzera italiana.

[22] Ecco il celebre brano del *Gattopardo* con cui polemizza Sciascia: «Ho detto i siciliani, avrei dovuto aggiungere la Sicilia, l'ambiente, il clima, il paesaggio siciliano…Questa violenza del paesaggio, questa crudeltà del clima …Adesso anche da noi si va dicendo in ossequio a quanto hanno scritto Proudhon e un ebreuccio tedesco del quale non ricordo il nome, che la colpa del cattivo stato di cose, qui ed altrove, è del feudalesimo; mia cioè per così dire».

[23] L. Sciascia in Aa. Vv. *Troppo poco pazzi,* op. cit.: 103.

[24] Ibidem: 102-103.

[25] L. Sciascia, *Pirandello e la Sicilia,* Salvatore Sciascia Editore Caltanissetta, 1960: 9.

[26] L'intervista è stata successivamente raccolta da Valter Vecellio nel libro *La palma va a nord,* Gammalibri, Milano 1982. Il brano citato si trova nella pag. 245 del libro di Vecellio.

[27] *In nome di Maometto re,* Intervista con Leonardo Sciascia di Corrado Augias, in *Panorama,*10 novembre 1985. Cit. da Capecchi: 72.

[28] L. Sciascia, *Il Diavolo, Maometto e Voltaire,* articolo pubblicato su *La Stampa* il 19 febbraio 1989, ripreso da Capecchi: 73-74. Il pezzo di Sciascia, in prima pagina, affianca un articolo intitolato *Rushdie si scusa, giallo sul perdono,* incentrato sulle scuse che lo scrittore inglese ha chiesto ai musulmani respinte da Khomeini.

[29] Che siano ancora tanti i testi dispersi di Sciascia l'hanno ammesso apertamente lo stesso Squillacioti e Ivan Pupo (autore di numerosi ritrovamenti) in una diretta radio trasmessa il 15 ottobre 2021 dall'Associazione Amici di Leonardo Sciascia.

[30] Di questo cardinale Sciascia ci ha lasciato un ritratto indimenticabile: «Il Cardinale Ruffini, arcivescovo di Palermo, è stato probabilmente l'ultima forte personalità chiamata a gestire le cose della Chiesa secondo il vecchio stile; e l'ha fatto intervenendo in tutti i campi, rivendicando proprietà che, da certi documenti in suo possesso, dovevano tornare alla Chiesa; costruendo luoghi di culto ovunque gli sembrasse opportuno (…); intervenendo nella formazione delle liste della DC; non esitando mai a dire la sua in occasione di assegnazioni

di cariche pubbliche e nella nomina di professori universitari; infine dando sulla voce a tutti coloro che parlavano di mafia, di cui giungeva al punto di negarne l'esistenza. Un vero cardinale del Rinascimento. Nativo di Mantova, è perfettamente riuscito a darsi una mentalità siculo-mafiosa» (*La Sicilia come metafora*, Mondadori Milano, 1979: 129-130).

[31] Il contributo di Cristano Bedin riprende un suo precedente articolo sulle traduzioni turche di Sciascia pubblicato in *Todomodo,* IX, 2019: 81-92

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).

La presenza italiana in Marocco tra l’800 e la prima metà del 900

Italiani in Marocco, La famiglia Moretti, 1918 (Archivio privato Milone)

di *Nabil Zaher*

La presenza degli italiani in Marocco a lungo sottovalutata resta un tema poco studiato sino ad oggi. Infatti, ben poco si sa degli italiani emigrati in Marocco. Questo saggio intende offrire una descrizione panoramica della comunità italiana trapiantatasi in Marocco tra l’Ottocento e la prima metà del Novecento. Prove tangibili della presenza italiana in Marocco si trovano, a partire già dalla fine del XIX secolo, nelle grandi opere sia pubbliche che private realizzate dalle imprese italiane insediatesi nel Paese maghrebino, come quelle di trasporto e il servizio di posta fra Mazagan e Marrachese: «Italiane sono […] varie imprese di trasporto, a proposito delle quali fu […] un certo Bianchi, l’iniziatore del primo servizio pubblico marocchino. […] Italiano fu anche il primo regolare servizio di posta tra Mazagan e Marrachese» [1] .
La copiosa presenza italiana è pure testimoniata dai cimiteri di Casablanca: «in quello di El Hank riposano quasi mille italiani, deceduti tra il 1912 e il 1955; il cimitero di Ben M’Sick ne accoglie altrettanti, deceduti dal 1933 a oggi» [2] .
La presenza dei primi italiani in Marocco risale all’Ottocento. Una comunità italiana stabile si formò solo alla fine del 1800, in seguito all’unificazione dell’Italia e l’apertura nel 1868 di una rappresentanza istituzionale italiana a Tangeri della quale fu responsabile il diplomatico Stefano Scovasso sino al 1887 [3]. Nel 1825, sotto l’era del sultano Mulay Abderrahman, si continuò nella politica delle buone relazioni con gli europei. Il 30 giugno 1825, venne stipulato un trattato di

commercio e di navigazione dal Regno di Sardegna con il sovrano marocchino in seguito all'insediamento a Tangeri di un Consolato indipendente di Sardegna. Fu firmato a Fez da Mulay Abderrahman e dal console Girolamo Ermirio [4]. La stipulazione di questo trattato col Marocco, diede la possibilità per lo più a commercianti genovesi di insediarsi a Tangeri, a Mazagan, a Casablanca e a Mogador [5].
Inoltre, il trattato sopraccitato permise lo scambio dei « prodotti marocchini più ricercati […] con merci e prodotti europei »[6]. Questo scambio fu agevolato «dalla clausola della nazione più favorita di cui godeva il Regno sardo»[7]. Lo studioso Vittorio Briani collocò nel 1825 i primi legami regolari con l'impero sceriffiano: «risale infatti a quell'anno un trattato del Regno di Sardegna grazie al quale genovesi e sardi hanno la possibilità di approdare e sostare a Tangeri, a Casablanca e negli altri centri costieri, favorendo così un florido commercio. Dallo stesso Regno di Napoli […] sopraggiungono altri italiani che intessono con le popolazioni locali rapporti commerciali» [8]. Col tempo, molti divennero benestanti, se non ricchi. Infatti, i terreni acquisiti a prezzi irrisori, aumentarono immensamente di valore [9].
I mestieri che esercitarono preferibilmente furono quelli di muratore e di falegname; in tutti e due i casi alcuni di essi pieni di forza e di vita giunti in Marocco solo come proletari si trasformarono in proprietari. Partendo da modesti inizi, con il senso di onestà e di economia innato nel lavoratore italiano, con l'attività perspicace e diuturna, riuscirono a primeggiare, a trasformarsi in abili imprenditori di lavori e, in conseguenza, a costituirsi robuste e invidiate posizioni economiche. Con il trattato di amicizia e di commercio sopraccitato, il Regno di Sardegna si pose fra le Potenze che godettero di maggiori privilegi: « l'invio di un Console sardo al Marocco, la giurisdizione consolare da applicare ai sudditi sardi, il commercio e la navigazione tra i due Paesi, la sicurezza dei rispettivi sudditi in caso di ostilità. Le parti si garantivano reciprocamente la libertà di commercio e si accordavano il trattamento della nazione più favorita»[10].
Già nel 1832, gli armatori liguri Antonio Montanaro e Salvatore Morteo si stabilirono a Mazagan. Un'altra famiglia ligure, i Guagnino, si stabilì a Larache [11]. Su 521 bastimenti approdati nel Marocco, 71 erano sardi nel 1848. A questo sviluppo dei traffici non fece seguito però, durante l'Ottocento, la formazione di una comunità italiana considerevole, paragonabile a quelle osservate negli altri Paesi appartenenti alla sponda africana mediterranea come la Tunisia. In merito ai suoi rapporti con i Paesi arabi del Mediterraneo, l'Italia mantenne intatta la posizione privilegiata che si era creata in Marocco ereditando i privilegi che il Governo di Torino riuscì a conseguire dai Sovrani del Marocco e delle Reggenze barbaresche: nei riguardi dell'Impero sceriffiano, al nuovo Regno si applicarono le clausole del trattato sardo-marocchino del 1856, estese automaticamente al Piemonte nel 1857 grazie «alla vigile diplomazia dei Consoli Sardi, continuatori della politica che le Repubbliche marinare e gli Stati italiani del secolo XVIII avevano svolto nei riguardi dei Sultani del Marocco, il Regno d'Italia doveva quella solida posizione tra le Potenze più in vista alla Corte sceriffiana» [12] .
Nello stesso anno, si seguì una politica attiva mirante a sollevare gli ostacoli che si opposero ad un aumento dei traffici fra l'Italia e il Marocco ed incrementare il prestigio del Regio Governo: «Nel 1861, il Console italiano De Martino riuscì a fare abolire la privativa sultaniale sul commercio dello zolfo, che ostacolava le importazioni dell'Italia, dimostrando a Sidi Muhammed come essa incoraggiasse il contrabbando senza recare nessun profitto al Maghzen»[13]. Fra il 1869 e il 1887, si ricordò l'impegno di Stefano Scovasso, responsabile di due missioni consolari italiane sino al 1887 [14]. Questo diplomatico attivo e intraprendente fu il primo Console Generale a Tangeri dell'Italia unificata, e nel corso del suo mandato in Marocco, la politica italiana nell'Impero sceriffiano diventò più efficace attuando progetti di cooperazione con il Paese maghrebino: «i rapporti tra Scovasso e il sultano Mulay Hassan sfociano in una proficua collaborazione tra i due Paesi» [15].
In quel periodo, l'Italia cercò nuovi spazi per rafforzare la sua posizione mediterranea e il Marocco apparì un'opzione valida e suscettibile di interessanti sviluppi: «Il Regno d'Italia […] tenta continuamente di tessere stretti legami diplomatici con l'Impero sceriffiano, sia per interesse economico che nella speranza di esercitare un'influenza politica»[16]. Interessanti e sostanziosi

furono i rapporti commerciali ed economici che presero il via in quegli anni. Mulay Al Hassan mirò a consolidare la posizione internazionale del suo Paese e a renderlo anche più forte militarmente. Egli manifestò pertanto al Rappresentante italiano l'intenzione di installare a Fez una fabbrica di armi bianche con l'assistenza dell'Italia, e di acquistare una nave da guerra al fine di migliorare la difesa costiera [17]. Il progetto della fabbrica di armi bianche prese corpo. Si trovò a Fez Djedid, annessa al palazzo del Sultano e costruita nel recinto stesso della dimora sceriffiana [18]. La sua installazione fu un evento che fece scalpore fra gli abitanti di Fez: «Tutto intorno brulica di vita» [19]. Questi ultimi presero la consuetudine di designare lo stabilimento con il nome italiano di *Makina* cioè «macchina»: «nel 1893, la fabbrica viene terminata e prende il nome di *Makina*»[20].
La fabbrica partita in gran trionfo per divenire un fiore all'occhiello che dia lustro all'Italia, paga successivamente lo scotto di una cattiva gestione scandita dai diverbi interni e dalle difficoltà degli italiani a rapportarsi alle amministrazioni locali e finì per trascinarsi pian piano a limitare la sua attività, nel 1902, alla riparazione di fucili vari, biciclette ed impianti elettrici e all'esecuzione dei più svariati lavori per il palazzo del sultano Mulay Abdel Aziz, il successore di Mulay Hassan [21]. Nel 1916, la *Makina* passò direttamente nelle mani dell'amministrazione francese, che negli anni Venti la convertì in una fabbrica di tappeti, ponendo così fine a ben ventisette anni di attività [22]. Fez conserva ancora il ricordo della fabbrica d'armi. Una delle porte della medina ne porta tuttora il nome: *Bab Makina*.
Il periodo della fine dell'800 fu caratterizzato dall'operosità e dall'impegno della comunità italiana nel campo dell'artigianato, dell'agricoltura e delle costruzioni. Successivamente, dopo la fine del primo decennio del Novecento, i flussi migratori dall'Italia verso il Marocco divennero più consistenti e quindi il numero degli italiani salì in maniera rilevante. La formazione di una numerosa colonia nel Paese nordafricano si ebbe dopo lo stabilimento del Protettorato francese nel 1912 sul Marocco meridionale che aprì le porte a una massiccia emigrazione di lavoratori verso queste regioni del Marocco francese: «Si trattava soprattutto di lavoratori, per lo più sterratori e operai del settore delle costruzioni»[23]. Così, ci fu un boom che attrasse molti italiani e il Marocco meridionale divenne «una meta di migrazione di manodopera italiana e luogo di insediamento di ‘‘comunità proletarie’’» [24].
Fu minima invece la presenza italiana nel Marocco settentrionale, controllato dalla Spagna. Solo a Tangeri, dichiarata zona internazionale con uno statuto particolare nel 1923, risiedeva una importante comunità. Dai censimenti svolti dal Protettorato francese, il numero degli italiani presenti in Marocco nel 1913 si aggirò intorno alle 3.500 e furono quasi tutti concentrati a Casablanca. Nel 1914, se ne contarono circa «9000 a Casablanca, 1500 a Rabat, 1500 a Tangeri, 600 a Marrakech, 250 a Mazagan, 150 a Mogador, e 40 a el-Araish»[25] con un totale complessivo (compresi la zona spagnola e Tangeri) di 12000 [26]. L'attuazione di un vasto programma di lavori pubblici deciso da parte delle amministrazioni coloniali in Marocco generò una domanda consistente di manodopera italiana nel settore edile. Molti dei lavoratori italiani furono addetti ai lavori del porto di Casablanca.
Il Marocco spalanca le porte ad emigrati italiani carichi di speranze di una vita migliore e di sogni per il futuro, dato che mancava di grandi infrastrutture quali edifici, ferrovie, strade, porti e dighe. Al principio del XX secolo: «In Marocco, i lavoratori italiani affluirono all'epoca dei grandi lavori di modernizzazione, e in particolare in occasione della costruzione del nuovo porto di Casablanca»[27].
La situazione ambientale fu all'epoca favorevole all'afflusso in massa di maestranze, agricoltori, manovali, muratori, operai, operatori ed imprenditori tanto stimati provenienti in prevalenza dalla Sicilia e dall'attigua Tunisia, cioè da una terra non così diversa da quella in cui sbarcarono e in cui lavorarono molto e non c'era più lavoro per loro. Così, «numerosi italiani emigrati in Tunisia vengono chiamati a far parte della nuova forza lavoro che deve costruire il nuovo Marocco»[28].
A Casablanca, gli operai italiani arruolati nella realizzazione del porto di Casablanca, trovandosi in condizioni di vita precarie e penose soprattutto per la mancanza di alloggi, si concentrarono in una zona vicina al porto, che prese il nome di Piccola Venezia (Petite Venise) [29]. Insieme al porto di Casablanca, le case europee di Maragan, Rabat, Casablanca e Safi furono in gran parte opera loro: essi, lavorando sodo e sudando, contribuirono in modo attivo a risolvere la crisi edilizia che parve, ad

un dato momento, imbrigliare in modo serio il progresso sociale ed economico del Marocco [30]. Oltre a ciò, la maggior parte delle fabbriche dei mobili nonché le migliori farmacie di Casablanca e di Rabat erano italiane. Inoltre, le aziende industriali, commerciali ed agricole italiane, godettero sempre di meritata considerazione nel mondo economico marocchino.
L'incremento della presenza proletaria italiana nelle terre marocchine, formata in gran parte da lavoratori che trovarono impiego nei settori dell'agricoltura, dell'industria manifatturiera e della costruzione, fu dovuto alla carenza di manodopera locale come quella edile e pertanto giunsero massicciamente lavoratori della terra e dell'edilizia da impiegare nelle grandi opere pubbliche di infrastrutturazione promosse dai francesi. Va rilevato che il lavoro degli italiani, nel campo agricolo come in quello dell'edilizia, fu sempre molto apprezzato, tanto che l'operaio italiano venne pagato tre franchi in più di quello marocchino e uno o due di più di quello spagnolo. La colonia italiana al Marocco fu, nel corso della sua vita, influenzata da vari fattori politici, storici e sociali che determinarono mutamenti anche rilevanti nella sua composizione. Prima dello scoppio della Grande Guerra, arrivò a 12 mila abitanti, dei quali solo 9 mila a Casablanca [31].
Con la Prima Guerra Mondiale, si assistette allo smembramento della Comunità italiana a causa delle partenze degli uomini per il fronte. Gli artigiani italiani continuarono le loro ragguardevoli attività nel quadro dello sviluppo del territorio. Dopo, la comunità si ripopolò: «Nel 1919, la nostra immigrazione nel territorio riprese con 540 unità, 506 nel 1920, 428 nel 1921 e 334 nel 1922» [32]. Nel 1925, secondo i dati forniti dal Commissariato Generale dell'Emigrazione, la collettività italiana in Marocco era formata da 12.258 individui, appartenenti a varie categorie di mestieri: «nel 1925, gli italiani in Marocco erano 12.258, principalmente a Tangeri e nelle altre città. […] Erano soprattutto lavoratori, sterratori e operai del settore delle costruzioni, ma anche rappresentanti di professioni e di mestieri differenti: commercianti, imprenditori, albergatori, cuochi, carpentieri marittimi, idraulici, sarti, ferrovieri» [33]. Nel 1925, la colonia italiana di Casablanca raggiunse il suo culmine quando nacque il quartiere Maarif, detto addirittura «Piccola Italia» e vicino al Boulevard de la Gare di Casablanca in cui era concentrato oltre il 50% degli italiani del Marocco di allora.
In merito alla presenza italiana nella parte periferica della città denominata El Maarif, il giornalista, politico e scrittore Ciarlantini scrisse: «sono sorte centinaia e centinaia di casette, costruite da muratori, stuccatori, badilanti italiani. Son veri e propri quartieri d'aspetto italianissimo, dai negozi ai caffè, dai circoli rionali alle chiese »[34]. Così, si ebbe l'impressione di trovarsi in «una qualche cittadina del nostro Mezzogiorno» [35]. Gradualmente, la colonia italiana fu presente anche in altre città marocchine: Fes, Meknes, Tangeri e Rabat. Operai italiani ed imprenditori diedero lustro all'Italia distinguendosi in Marocco con lo svolgimento di un ruolo capitale nella costruzione urbana di Casablanca, Mazagan, Rabat e Safi. Progressivamente, la composizione della Comunità italiana si andò strutturando e alla massa di manovalanza si aggiunsero uomini e donne di cultura.
Negli anni Trenta, il movimento migratorio verso il Marocco divenne più significativo. All'epoca, la comunità godette di una situazione notevolmente favorevole, ebbe parte attiva nello sviluppo del Paese crescendo ed evolvendosi : «All'epoca della costruzione della ferrovia da Oujda (Wajda) a Fez negli anni 1930, si registrò un nuovo afflusso di manodopera italiana nei cantieri» [36]. In quel periodo, la collettività italiana partecipò alacremente all'ammodernamento del Marocco. Infatti, la maggior parte delle imprese di costruzione fu diretta da italiani e malgrado che i finanziamenti fossero francesi, i lavoratori furono quasi tutti italiani [37]. Poco prima dello scoppio della Seconda guerra mondiale, l'emigrazione italiana divenne più importante. Essa acquisì un carattere economico che ne mutò la composizione sociale, tant'è che parecchi imprenditori italiani gestirono attività industriali (edilizia, costruzioni metalliche, pesca…). Comparvero anche i proprietari di officine meccaniche e automobilistiche, di negozi, di fabbriche di candele e di sapone, di cinematografi, di negozi e stabilimenti vari, di alberghi e trattorie, di imprese di trasporti e di spedizionieri.
Nessun'attività fu ignorata agli italiani che non furono dediti esclusivamente ad occupazioni manuali, tecniche o industriali. Nello stesso periodo, Franco Ciarlantini testimoniò anche di una comunità italiana residente nel Marocco del sud intorno al 1935, particolarmente nella regione di Marrakech. Si tratta per lo più di connazionali nati in Tunisia o espatriati nell'Africa settentrionale da parecchi

anni. Sono tutti lavoratori, agricoltori e manovali ma molti di loro raggiunsero una posizione socioeconomica di spicco: «I nomi di Zecchetti, d'Anna, Poidomani, Botta, Accardi, sono molto noti in tutta la zona. Il faro di Agadir fu innalzato da un italiano, che lavorò alacremente all'opera» [38].
Secondo le fonti consolari, alcuni anni prima della Seconda guerra mondiale, nel 1936, gli italiani del Marocco erano 15.645: «Nel 1936 vivevano nella parte dell'impero seriffiano sottoposta al protettorato francese, 15.645 italiani ripartiti nel seguente modo: Regione di Casablanca 10.707; regione di Fez 566; regione di Mecnes 670; regione di Udjà 173; regione di Marràchese 577; regione di Rabat 2.143; territorio dell'Atlas Centrale 11; territorio di Draa 1; territorio di Mazagan 110; territorio di Port Lyautey 407; territorio di Safi 205; territorio di Tafilalet 10; territorio di Tazà 65» [39].
In quegli anni, opere importanti furono progettate e realizzate dalle imprese edili dirette da italiani. Ne furono testimonianza opere significative ancora oggi esistenti in Marocco come, a titolo di esempio, la raffineria di petrolio Samir a Mohammedia, una cittadina a pochi chilometri da Casablanca e il porto sempre di Mohammedia. Una delle famose imprese edili che realizzò opere in tutto il Marocco fu l'azienda di Moretti-Milone. Essa collaborò alla costruzione delle ferrovie del Regno, di canali, di strade, di fognature, oltre a palazzi amministrativi e privati [40]. Tra gli edifici costruiti da essa, ci fu "il palazzo italiano": «Nel 1935, nei pressi del porto di Casablanca, innalza l'edificio che ancora oggi viene indicato come *Immeuble Moretti*, e che in un primo tempo viene soprannominato, più sbrigativamente, *Immeuble talieni*, il palazzo italiano» [41]. In passato, dall'alto dei suoi undici piani, era il palazzo più alto di tutta l'Africa del Nord. Merita uno specifico accenno lo stupendo Palazzo delle Istituzioni, che fu costruito per il Sultano Moulay Hafid nel 1912 ma mai utilizzato. Nel 1927, il complesso divenne la sede della scuola italiana, già fondata dalla scrittrice Elisa Chimenti nel 1914, e prese il nome di Palazzo Littorio. Dopo il Ventennio Fascista, prese invece il nome di Palazzo delle Istituzioni Italiane [42]. La maggior parte delle imprese di costruzione fu diretta da italiani. Anche i lavoratori furono quasi tutti italiani : « i cantieri sono completamente italiani; falegnami, elettricisti, idraulici, […] macchinari e materiale [sono] italiani» [43].
Molti italiani di Marocco «si sono dati alla agricoltura, la quale, per l'abbondanza della terra e la possibilità di ottenere prodotti primaticci, offre assai buone risorse» [44]. Sul piano sociale, si determinarono anche alcuni mutamenti a livello sociale. Si cominciò a convivere con la diversità dei costumi e degli usi, ad assimilare le abitudini di vita e la lingua, non si viveva più la condizione di emigrante in maniera negativa, ma anzi ci si impegnava per rafforzare la propria integrazione. Molti degli emigrati furono di umile livello socioculturale, che in casa non parlavano l'italiano ma «un insolito mosaico di dialetti dove spicca il siculo-calabrese»[45]. È interessante rilevare che, in quell'epoca, quei dialetti, sono stati influenzati dall'introduzione di parole arabe e francesi, sino a generare «deliziosi neologismi di cui si trova ancora oggi qualche traccia nelle famiglie di più antica migrazione» [46].
La collettività italiana in Marocco all'epoca è forse la più vicina a quella marocchina, costituita prevalentemente da persone che arrivarono in Marocco con il solo scopo di lavorare e migliorare la loro condizione sociale: «quando arrivano, poveri tra i poveri, non era difficile identificarsi con loro, nonostante le distanze culturali e religiose» [47]. La forte coesione costruita dagli italiani di Marocco con i marocchini e i legami intrecciati fra gli emigrati e il Paese di accoglienza spiegano la simpatia che gli italiani ancora riscuotono presso i marocchini: «hanno una qualità rilevante […], non si vergognano di farsi vedere a lavorare con le proprie mani accanto ad una popolazione nativa. Questo è autentico egualitarismo» [48]. Tale testimonianza pone l'accento sul fatto che la comunità italiana era molto vicina a quella marocchina, perché entrambe furono costituite prevalentemente da persone povere e umili; gli italiani fuggirono dalla miseria e arrivarono in Marocco senza nessuna velleità coloniale, ma con l'unico obiettivo di lavorare. È ciò che li distinse dagli altri europei [49].
L'Italia intellettuale ebbe pure in Marocco i suoi rappresentanti, che in nulla furono inferiori ai professionisti di altre cittadinanze: «Tali sono numerosi medici fra i più reputati, farmacisti distinti, sacerdoti operosi, ingegneri e architetti autori di importanti costruzioni, qualche avvocato, alcuni laureati in scienze economiche e vari impiegati bancari»[50]. Pertanto, a spiccare nei più disparati

mestieri, furono proprio i nomi italiani. Tra i costruttori in gamba sono ancora noti i nomi di Chisari, Italiano, Taormina e Alessandra, ci furono poi gli ebanisti come Lombardo e Pistolesi, gli artigiani come Specioso. Gli architetti italiani celeberrimi furono in particolare Domenico Basciano, Raffaele Moretti, Manughera e Privitera [51].
Per ciò che riguarda le istituzioni italiane, le comunità italiane fondarono le loro scuole e si organizzarono in associazioni. Fra le più importanti, si annoveravano la Camera di Commercio, il «Circolo degli Italiani», la «Dante Alighieri», la Scuola italiana di Casablanca, la Scuola della Casa d'Italia e la Camera di Commercio fondata nel 1916 a cui si deve la pubblicazione mensile della «Rivista d'economia italo-marocchina» [52]. Questo organismo nacque con lo scopo di incrementare gli scambi commerciali fra i due Paesi. Il Circolo degli Italiani di Casablanca fu la più vecchia istituzione italiana a Casablanca. Nacque nel 1928 con il nome di «Circolo Cattolico Italiano-Società di Mutuo Soccorso»[53]. Subito dopo la sua fondazione, furono costruiti i locali, finanziati con una considerevole partecipazione popolare dalla collettività italiana di Casablanca dell'epoca. Il Circolo specializzò la sua attività nel campo sportivo, specialmente nel calcio e nel ciclismo dove conseguì significativi successi tanto in ambito locale quanto nel Marocco francese. Negli anni che videro una comunità italiana particolarmente cospicua, il «Circolo degli Italiani» fu «il luogo di ritrovo per eccellenza»[54].
La «Dante Alighieri» rappresentò un punto d'incontro culturale per gli italiani, che vi si recarono in occasione di esposizioni di quadri, balli, concerti, proiezioni di film, spettacoli teatrali e conferenze. Prima della guerra, essa costituì una filodrammatica, molto seguita dalla comunità italiana, che raggiunse l'apice della sua attività a partire dalla fine degli anni Cinquanta, quando mise in scena opere quali *Serenata al Vento* (1958) e *il Capitano serio* (1961) [55]. Il primo Comitato della Dante Alighieri venne costituito a Casablanca nel 1932. Le sue attività molto articolate erano principalmente l'attivazione di corsi di lingua italiana frequentati da studenti stranieri, per lo più marocchini, e la promozione, mediante manifestazioni di notevole spessore culturale e varie iniziative, della cultura italiana: «La *Dante Alighieri* tiene ogni anno un corso di lingua italiana per stranieri e un ciclo di conferenze e di concerti, cui partecipa l'elemento cittadino più distinto» [56]. L'iniziativa dovette soccombere al dilagare della guerra. Nel 1951, un secondo tentativo fallì e l'Associazione poté iniziare a svolgere la sua attività in modo duraturo e apprezzabile solo a partire dal 1956 .
Un'altra istituzione di spicco fu la «Casa degli italiani». Essa rifletteva palesemente l'unità degli italiani: «È commovente vedere la *Casa degli italiani* sempre gremita di uomini e donne di tutte le età e condizioni! Dal fanciullo al vecchio, dal possidente facoltoso al disoccupato assistito, tutti, dimentichi di ogni differenza sociale, rievocano i fatti d'Italia e inneggiano a un'unica idea»[57]. Il Giampietro descrive l'associazione «Il Dopolavoro» suddetta in questi termini: «Esiste il *Dopolavoro*, con tutte le attività che gli sono proprie, cominciando da quella filodrammatica. Nel quartiere Maarif, popolato da molti italiani, esso si è costruito, con mezzi propri, una sede ampia e confortevole» [58]. Un'altra associazione sopramenzionata fu quella degli ex combattenti che «si assume l'incarico di curare le tombe italiane nel cimitero cristiano di Casablanca» [59]. La Camera di Commercio, fondata in Marocco nel 1916 mirava a promuovere i prodotti made in Italy e a facilitare la partecipazione dell'imprenditoria marocchina alle manifestazioni fieristiche in Italia e in Marocco. Si organizzano molte attività culturali e ricreative: «Alla fine degli anni Cinquanta, accanto alla vivace attività della filodrammatica, vengono istituiti corsi di danza e di dizione»[60]. Un giornale locale, nel fare la cronaca di una manifestazione patriottica italiana svoltasi a Casablanca, iniziò così: «Gli italiani viventi in questa città sono raggruppati in quattro associazioni: il Fascio, il Dopolavoro, la Combattenti e la Dante Alighieri» [61]. Riguardo a queste associazioni concentrate a Casablanca, Michele Giampietro affermò che esse mirarono tutte allo stesso obiettivo: «l'italianità dei nostri espatriati»[62].
Sono anche presenti altre istituzioni in altre città marocchine come il Circolo degli Italiani a Marrakesh, l'Ospedale Italiano a Tangeri, la «Casa degli Italiani» di Mazagan e la scuola elementare di Rabat. Le prime scuole italiane pubbliche in Marocco furono quelle di Tangeri e Casablanca, nate rispettivamente nel 1914 e nel 1920. Erano strutture importanti che attraversarono fasi alterne,

ineluttabilmente condizionate dagli eventi bellici e dai flussi migratori e che costituirono un fondamentale punto di riferimento per la collettività italiana [63]. Quella di Casablanca cominciò ad operare negli anni venti e fu destinata solamente agli allievi di cittadinanza italiana. Con il rilevante accrescimento del numero di studenti, vennero inaugurate delle sezioni della scuola primaria e del ginnasio. La scuola italiana di Tangeri nacque nel 1914 grazie a Elisa Chimenti e sua madre, Maria Ruggio: «Nel 1914, le due donne fondano, presso la loro abitazione di rue Benchimol, nel Petit Socco, la prima scuola italiana, per amici e vicini che desiderano imparare l'italiano ; in un secondo tempo, […] è frequentata da allievi cristiani, musulmani e israeliti» [64].
L'opera più eclettica fu senz'altro quella della Chimenti la quale «prosegue la sua opera didattica, in qualità di docente di arabo e di italiano per gli stranieri, per ben cinquant'anni»[65]. Nella scuola, si studiarono contemporaneamente la lingua francese, araba e spagnola e gli studenti impararono anche la dattilografia. Vennero inoltre proposti corsi di violino, di pianoforte e di tennis. Nel 1930, furono istituiti un convitto maschile ed un altro femminile, il che permise di accogliere alunni da tutto il Marocco e perfino dalla Spagna meridionale [66]. Insieme alle due scuole pubbliche sopraccitate, ci furono anche Scuole Regie a Rabat e a Casablanca e scuole private sparse sul territorio marocchino [67]. Nel 1933, dato l'incremento del numero degli italiani presenti in Marocco, venne fondata la scuola della Casa d'Italia a Casablanca che comprendeva la scuola elementare e media, mentre nella città internazionale di Tangeri fu fondato un liceo italiano. Le scuole italiane non ebbero vita facile. Nel 1942, a causa della Seconda guerra mondiale, vennero chiuse dai francesi tutte le istituzioni scolastiche italiane in Marocco, compresa la scuola di Casablanca ed i locali furono confiscati per motivi militari. La colonia italiana rimase dunque senza scuole dal 1940 al 1958 e fu obbligata a rivolgersi alle scuole francesi [68].
La comunità fu influenzata da diversi fattori storici, politici e sociali che determinarono cambiamenti anche profondi al suo interno. In particolar modo, lo scoppio della Seconda guerra mondiale stravolge tutto e, per la comunità italiana, niente fu più come prima. Il numero della comunità iniziò a conoscere un crescente calo. La guerra scombussolò tutto segnando la fine del periodo di floridezza della comunità, che subì profondi cambiamenti a livello sia demografico che culturale. Ogni guerra porta con sé sofferenza e degrado umani. Dovunque ci si trovi, bisogna fare i conti con le scelte del proprio governo. Amicizia, fiducia e rispetto passano in secondo piano e improvvisamente ci si scopre avversari od alleati unicamente sulla base di coalizioni decise da governanti. È quello che successe agli italiani in Marocco all'ingresso dell'Italia nella guerra. L'Italia e la Francia erano nemiche e così gli italiani di Marocco si trovarono all'improvviso nemici dei loro amici, dei loro vicini di casa, e dei loro datori di lavoro. Messi di fronte ad una scelta non facile: assumere la nazionalità francese, conformandosi alla legge dell' *ius soli*, in virtù della quale si è cittadini del Paese in cui si nasce (quindi chi nacque nel Marocco durante il Protettorato è francese, se lo desidera) o restare italiani e finire nei campi di concentramento come quelli di Casablanca, di Sidi Lamine che si trova a circa duecento chilometri da Casablanca e di Ain Guenfouda, vicino a Oujda [69].
Tanti accettarono di naturalizzarsi francesi evitando la reclusione, altri non si piegarono a tale compromesso nonostante i vantaggi che ne avrebbero tratto e furono imprigionati dai francesi che li chiamarono «sales macaronis», sporchi maccheroni: «le relazioni ostili che intercorrevano tra l'Italia e la Francia provocarono la carcerazione di parecchi italiani residenti in Marocco visto che, qualora non avessero optato per la nazionalità francese, sarebbero finiti nei campi di concentramento»[70]. Inoltre, visto che l'Italia fascista di Mussolini fu l'alleata della Germania nazista, membri della comunità italiana furono sospettati di spionaggio e, di conseguenza, molti italiani subirono le famigerate requisizioni di guerra, che li privarono di tutti i loro beni, e alcuni vennero internati nei campi di prigionia: il campo di Casablanca fu per lo più riservato a prigionieri militari, mentre quelli civili furono dislocati su tutto il territorio marocchino, particolarmente a sud [71].
Uno dei campi di detenzione nel quale prigionieri di guerra italiani furono internati fu quello di Mechra Benabbou. Venne chiamato «il cimitero dei vivi» per le condizioni di vita squallide e disumane in cui si trovavano i detenuti:

«soldati francesi e marocchini spogliano i prigionieri di tutto, persino degli occhiali di vista, per poi ridare loro solo delle scarpe vecchie e logore, e spesso due dello stesso piede. Il campo di Mechra Benabbou è un deserto circondato da un filo spinato dentro il quale lavorano i prigionieri italiani. […] La prigionia è caratterizzata da una totale assenza di assistenza medica, oltre che dalla più grande incuranza per le necessità basilari dell'essere umano. […] Il pane destinato ai prigionieri viene lasciato muffire in sacchi di iuta, per essere poi distribuito molto tempo dopo, avariato, quando la fame spinge molti a nutrirsene ugualmente, per poi contorcersi dal dolore, tra le risate sguaiate dei carcerieri ».[72] […] Inoltre, « tra colpi di frustino, bastonate e calci di fucile che si abbattono sulla schiena dei poveri malcapitati, i prigionieri sono costretti a lavorare» [73].

Non solo gli uomini hanno subìto gli orrori della guerra. Durante la prigionia dei loro mariti e dei loro figli, le donne soffrirono e si doverono ingegnare per sopravvivere ponendo a frutto tutte le loro capacità come quelle relative al cucire: «Notoria era, ad esempio, l'abilità delle donne italiane nel cucito, e molte erano infatti quelle che confezionavano corredi; altre i loro corredi li smantellarono mercanteggiandone pezzo per pezzo, altre ancora ne vendevano le lenzuola per la sepoltura di musulmani ed ebrei»[74]. Negli anni seguenti alla fine della Grande Guerra, si assistette ad un graduale ripopolamento della Comunità italiana, che nel 1955 «toccò circa le 17.500 unità con 14.500 solo a Casablanca »[75]. Nell'estate del 1955, la stabilità interna del Marocco, iniziò a dare i primi segni di cedimento. La formazione nel dicembre del 1955 del primo governo marocchino, permise lo sviluppo di negoziati fra il Marocco e la Francia per il conseguimento dell'indipendenza, che fu raggiunta il 2 marzo del 1956, seguita dopo dalla cessazione del protettorato spagnolo nel Marocco settentrionale proclamata il 7 aprile del 1956.
In seguito alla proclamazione dell'indipendenza del Marocco dalla Francia nel 1956, molti italo-marocchini lasciarono il Marocco. La loro destinazione fu il Paese transalpino o l'Italia. La decolonizzazione del Marocco rappresentò un altro momento di crisi per la storia della Comunità italiana di Marocco. Il colpo di grazia arrivò con il decreto di maroccanizzazione del 2 marzo 1973 che investì la comunità italiana. In virtù di quel decreto attinente alle attività industriali e commerciali, lo Stato marocchino impose ad ogni straniero che possedeva un'attività commerciale o industriale di trasformarla in Società per Azioni, cedendo 51 parti del capitale a un marocchino entro il 31 maggio 1974 e restare con il 49% di esso [76]. A seguito di questa maroccanizzazione furono espropriati i terreni agricoli degli italiani perché, secondo le autorità, erano stati tolti ai marocchini, ma non era sempre vero: «alcuni terreni erano di loro proprietà, ma altri erano più o meno abbandonati, *les lots de colonisation*, i lotti di colonizzazione»[77] .
Da quanto detto, il processo di nazionalizzazione economica e culturale, attuato dallo Stato marocchino, che segna il suo apice negli anni Settanta, provocò la dissoluzione della comunità italiana che ha dato molto al Marocco.

Note

[1] M.Giampietro, "Gli italiani nel Marocco", Estratto dal periodico mensile "Africa" della Società africana d'Italia, A. 58, Gennaio-giugno (1940): 3-4.

[2] R.Y. Catalano**,** *Schegge di memoria: gli italiani in Marocco*, Mohammedia: Senso Unico, stampa 2009 (Bergamo):51.

[3] Catalano, cit: 21.

[4] Ivi: 18.

[5] D. Natili, *Una parabola migratoria: fisionomie e percorsi delle collettività italiane in Africa***,** Viterbo: Sette città, 2009: 31.

[6] Ibidem.

[7] Natili, cit : 31.

[8] Catalano, cit: 21.

[9] M.G. Cassa, "Italiani in Marocco. Ante 1940", Africa: Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente, Anno 8, n.6., Roma: Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente (IsIAO), (1953): 172.

[10] P. Baldocci, *L'Italia e la prima crisi marocchina*, in Rivista di studi politici internazionali, Vol.24, Firenze: Maria Grazia Melchionni, (1957), n. 2: 244.

[11] Catalano, cit : 29.

[12] Baldocci, cit : 245.

[13] Ivi : 246.

[14] Catalano, cit : 79.

[15] Ivi: 83.

[16] Ivi: 22.

[17] F. Mezzalama, "La missione del primo rappresentante diplomatico dell'Italia unita in Marocco nel racconto di De Amicis", in G. Fabiani (a cura di), IDOCS; in collaborazione con M. Basevi e B. Donovan; *L'emigrazione italiana nel Mediterraneo: esperienze di convivenze interculturali*, Milano: AICOS, 2000: 36.

[18] Catalano, cit: 86.

[19] Ibidem.

[20] Ivi: 22.

[21] Ivi : 23.

[22] Ivi: 24.

[23] Natili, cit : 43.

[24] Ivi: 32.

[25] V. Briani, *Il lavoro italiano in Africa*, Roma: Tip. riservata del Ministero degli affari esteri, 1980: 75.

[26] Cassa, cit: 172.

[27] F. Cresti, *Comunità proletarie italiane nell'Africa mediterranea tra XIX secolo e periodo fascista*, in «Mediterraneo-Ricerche Storiche», Anno V, (2008): 202.

[28] Catalano, cit.: 29.

[29] Cresti, cit: 202.

[30] Cassa, cit : 172.

[31] Catalano, cit.: 29.

[32] Cassa, cit : 172.

[33] Briani, cit: 78.

[34] Catalano, cit. 95.

[35] Ivi: 97.

[36] Cresti, cit: 203.

[37] Catalano, cit: 31.

[38] Ibidem.

[39] Giampietro, cit: 3.

[40] Catalano, cit : 117.
[41] Ibidem.
[42] Ivi: 59.
[43] Ivi: 174.
[44] Giampietro, cit: 4.
[45] Catalano, cit: 64.
[46] Catalano, cit: 33.
[47] Ivi: 130.
[48] Ivi: 33.
[49] Ibidem.
[50] Giampietro, cit: 4.
[51] Catalano, cit: 51.
[52] Per quanto riguarda la stampa, un giornale e una rivista italiani usciti in Marocco negli anni Trenta vennero citati da Michele Giampietro: «l'Eco d'Italia» fu un giornale che esce a Rabat a metà degli anni Trenta e la «Rivista d'economia italo-marocchina» venne pubblicata dalla Camera di Commercio italiana di Casablanca fino alla fine degli anni Trenta.
[53] Catalano, cit: 183.
[54] Ivi: 51.
[55] Ibidem.
[56] Giampietro, cit: 5.
[57] Ibidem.
[58] Ibidem.
[59] Catalano, cit: 33.
[60] Ibidem.
[61] Giampietro, cit: 4.
[62] Ibidem.
[63] Catalano, cit: 44.
[64] Ivi: 105.
[65] Ibidem.
[66] Ivi: 57.
[67] Ivi: 45.
[68] A. Boussetta, *Gli italiani e l'italiano in Marocco*, 2006: 3.
https://www.academia.edu/42274022/Gli_italiani_e_litaliano_in_Marocco
[69] Catalano, cit: 147.
[70] Boussetta, cit: 2.
[71] Catalano, cit: 38.
[72] Ivi: 39.
[73] Ivi: 41.
[74] Ivi: 130.

[75] Boussetta, cit: 3.

[76] Catalano, cit: 150.

[77] Ivi: 175.

Riferimenti bibliografici

Baldocci P., *L'Italia e la prima crisi marocchina*, Rivista di studi politici internazionali, Vol.24, Firenze : Maria Grazia Melchionni, n. 2 (1957).

Briani V., *Il lavoro italiano in Africa*, Roma: Tip. riservata del Ministero degli affari esteri, 1980.

Cassa, M.G., "Italiani in Marocco. Ante 1940", in «Africa. Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente», Anno 8, n.6., Roma: Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente (IsIAO), (1953).

Catalano, R.Y., *Schegge di memoria: gli italiani in Marocco*, Mohammedia: Senso Unico, stampa 2009 (Bergamo)

Cresti F., "Comunità proletarie italiane nell'Africa mediterranea tra XIX secolo e periodo fascista", in «Mediterraneo-Ricerche Storiche», Anno V, (2008).

Giampietro, M., "Gli italiani nel Marocco", Estratto dal periodico mensile «Africa» della Società africana d'Italia, A. 58, gennaio-giugno (1940).

Mezzalama F., L*a missione del primo rappresentante diplomatico dell'Italia unita in Marocco nel racconto di De Amicis*, in G. Fabiani (a cura di), IDOCS; in collaborazione con M. Basevi e B. Donovan; *L'emigrazione italiana nel Mediterraneo: esperienze di convivenze interculturali*, Milano: AICOS, 2000.

Natili, D., *Una parabola migratoria : fisionomie e percorsi delle collettività italiane in Africa***,** Viterbo: Sette città, 2009.

Sitografia

A.Boussetta, *Gli italiani e l'italiano in Marocco*, 2006:
https://www.academia.edu/42274022/Gli_italiani_e_litaliano_in_Marocco

---

Nabil Zaher, nato a Cartagine nel 1982, 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 sua tesi di Dottorato discussa presso la Facoltà di Lettere, delle Arti e delle Umanità della Manouba (Tunisia) ed intitolata «Riflessi del Mezzogiorno nell'opera narrativa di Carlo Levi».

La giustizia della legalità, e il caso Lucano

Mimmo Lucano (Getty ph.)

di *Nuccio Zicari*

Premessa prima. Chi scrive non è un giurista né un giurato, ma un uomo libero con un grande rispetto della Legge, fondamento essenziale della società civile.
Premessa seconda. Chi scrive crede fortemente che la società degli uomini faccia parte di un sistema più ampio e complesso, il sistema Natura, caratterizzato dall'assenza di leggi create per regolamentarlo, eppure perfettamente organizzato e operante secondo un solo principio, quello della sopravvivenza.
Se l'obiettivo di questo scritto fosse di rendere dotti in materia, ammetto avrei già fallito. Ma il mio intento è molto meno alto, invero quello di suscitare un moto di riflessione nel lettore. Uomini di legge, pertanto non me ne vogliate se troverete inesattezze o velleità non riconducibili a codici. Se è troppo o troppo poco, passate oltre.
È necessario dare un nome alle cose. Legalità e Giustizia non sono la stessa cosa. La Legalità è la capacità di uno Stato di darsi delle regole, delle leggi scritte e di rispettarle. La legalità è lo strumento della Giustizia, non suo sinonimo. La Giustizia è un valore, un equilibrio morale nei rapporti tra gli uomini e tra essi e la natura. Perché è doveroso questo chiarimento?
La storia dell'uomo è costellata da tanti interventi di legalità che hanno rischiato o sono stati ingiusti, da iniziative di giustizia mosse perfino al di fuori della legalità. A partire dalla fine del XVII secolo in molte delle tredici colonie e successivamente in buona parte degli Stati federati degli Stati Uniti d'America, vennero emanate le *Leggi Anti-miscegenazione*, una serie di atti legislativi contro la mescolanza razziale volti all'imposizione della segregazione razziale a livello matrimoniale o di rapporti intimi, con la penalizzazione del matrimonio interrazziale e talvolta anche dello stesso rapporto sessuale tra i membri di diverse razze, estese poi a tutto gli ambiti della vita civile. Solo grazie all'impegno civile e alle battaglie guidate dal movimento di Martin Luther King, dal presidente John F. Kennedy e poi dal successore Lindon B. Johnson con l'appoggio decisivo di Bob Kennedy, si ottenne l'approvazione del *Civil Rights Act* del 1964 che abrogò la discriminazione razziale in America. Esse rimasero comunque in vigore fino al 1967 quando, con il caso "Loving contro Virginia", la Corte Suprema degli Stati Uniti d'America le ritenne incostituzionali.

Nel 1935 il Partito Nazionalsocialista tedesco in Germania emana le *Leggi di Norimberga*: la *legge per la protezione del sangue e dell'onore tedesco;* la *legge sulla cittadinanza del Reich;* la *legge sulla bandiera del Reich*. Queste tre leggi che rappresentano l'ossatura su cui verrà fondato lo Stato nazista di Hitler, autorizzarono lo sterminio di 6 milioni di ebrei, 3.5-4 milioni tra polacchi-ucraini-bielorussi, 3 milioni di sovietici, 1.5-2 milioni di politici, 340-375 mila serbi-sloveni, 196-300 mila rom, 250-270 mila disabili, 5-15 mila tra omosessuali-testimoni di Geova-afroeuropei. Saranno annullate solo il 20 settembre 1945 dalla *Legge n.1* della *Commissione alleata di controllo*.
Dal 1936-38 fino alla seconda metà degli anni trenta è il periodo delle *Grandi Purghe* di Stalin in URSS (ex Unione Sovietica). Il grande terrore (*большой терро, о ежовщин)*, fu un insieme di processi basati sull'*articolo 58 del Codice penale della Repubblica Socialista Federativa Sovietica Russa* volti a considerare reati e reprimere con procedimenti giudiziari sommari tutti i dissidenti del Partito Comunista. Tale articolo, suddiviso in quattordici commi, prevedeva la pena di morte per diverse fattispecie, la cui formulazione, volutamente generica, era concepita al fine di favorire l'accusa; gli imputati vennero costretti a confessare colpe non commesse, dopo aver subito pressioni psicologiche e torture fisiche. Secondo gli archivi della NKVD nel 1936 vennero condannate a morte 1.118 persone, nel 1937 e nel 1938 circa 190 mila. Per l'intero periodo 1921-53 i condannati a morte per controrivoluzione furono circa 340 mila, di cui circa 225 mila durante il periodo delle purghe staliniane 1936-1939.
Fra 1938 e il primo quinquennio degli anni quaranta in Italia, inizialmente il Regime Fascista e poi la Repubblica Sociale Italiana, emanano le *Leggi Razziali Fasciste*. Leggi basate sul *Manifesto della Razza,* volte prevalentemente a privare di ogni diritto le persone ebree. A seguito della loro entrata in vigore circa 7.500 ebrei italiani persero la vita (13% dei cittadini italiani di "razza ebraica") dopo i primi rastrellamenti tedeschi, circa 10 mila i deportati politici italiani, 40-50 mila internati militari italiani perirono nei campi di lavoro e di concentramento nazisti. Furono abrogate con i *Regi decreti-legge n. 25 e 26 del 20 gennaio 1944*.
Il 17 settembre 1942 la Repubblica di San Marino emana la legge *n. 33*, *Legge Razziale Sammarinese*, contenente provvedimenti in materia matrimoniale e in difesa della razza. Poneva limitazioni alla facoltà di contrarre nozze in presenza di fattori legati alla razza degli sposi e alle rispettive nazionalità. Viene abrogata con *Decreto del 12 agosto 1946 n. 44*.
Nel 1948 la politica di segregazione razziale istituita dal governo di etnia bianca del Partito Nazionale del Sudafrica, rappresentato dal primo ministro Daniel François Malan, emanò le *Leggi sull'Apartheid.* 3,5 milioni di uomini e donne di colore ed etnia *bantu* furono sfrattati con la forza dalle loro case e deportati nei *bantustan* (territori del Sudafrica e della Namibia assegnati alle etnie nere dal governo sudafricano). Furono privati di ogni diritto politico e civile, e poterono frequentare per acquisire un'istruzione esclusivamente in scuole agricole e commerciali speciali. I negozi erano obbligati a servire tutti i clienti di etnia bianca prima di quelli di etnia nera. Questi ultimi, inoltre, dovevano avere speciali passaporti interni per muoversi nelle zone riservate alle etnie bianche, pena l'arresto. Bisogna attendere le lotte di Stephen Biko, la liberazione e la successiva elezione a capo dello Stato di Nelson Mandela per decretare la fine di questo drammatico periodo e l'inizio di una nuova era.
È notizia di qualche giorno fa, l'istaurazione del nuovo governo talebano subentrato al ritiro delle truppe statunitensi in Afghanistan. Dopo il crollo del governo filoamericano di Kabul, il nuovo primo ministro e leader religioso Mullah Hibatullah Akhundzada ha annunciato la nuova linea governativa secondo la concezione della *sharia*, la *Legge Islamica*, declinata in *urf, dowd* e *deen* (costumi, tradizione e fede) del *Pashtun Wali* (il Codice tribale). Tale legge oltre a prevedere una sola etnia, quella pashtun, proclama un unico gruppo di potere che annovera alcuni dei più pericolosi ricercati nelle liste di terroristi dell'Onu, Cia e Fbi. La principale forma di legale discriminazione prevista colpisce le donne afghane, escluse dalla vita politica, private di ogni libertà, dal divieto di indossare scarpe bianche e tacchi (considerati accessori appariscenti ed erotici), al divieto di ascoltare musica, praticare sport, all'obbligo di frequentare scuole e luoghi di lavoro separate dagli uomini; fino alla prigione corporale di coprire ogni centimetro del loro corpo lasciando esposti solo gli occhi. Quanto

agli uomini è fatto divieto di indossare jeans e abiti occidentali, di radere la barba, di suonare strumenti musicali, di praticare qualunque attività culturale al di fuori della sharia. Questi esempi storici e contemporanei sono leggi, la cui osservanza rientra nel rispetto della legalità, la mancata osservanza nella pena. Allora viene da chiedersi dove sia finita la Giustizia.

«L'idea di giustizia sempre splende nella decantazione di vendicativi pensieri» [1]. Sono parole di Leonardo Sciascia, un uomo che di Legalità e Giustizia ha fatto larga parte del proprio libero pensiero, fino a pagarne anche le conseguenze. Davanti ad un fatto che ci nuoce è consuetudine comune usare esclamazioni come – È un'ingiustizia! – Ho fame e sete di giustizia! – Se non ci penserà qualcuno, mi farò giustizia da me. Fin da tempi atavici gli uomini hanno cercato di farsi giustizia da soli, spesso mossi da un sentimento di vendetta per un torto subito. Questo agire, cane contro cane, poteva essere compreso in assenza di un sistema di leggi e di pene, di un organismo volto a farle rispettare. Eppure anche questi comportamenti, che possono sembrare barbarie, sono stati codificati già in età antica con la *Legge del Taglione,* un principio di diritto che consiste nella possibilità riconosciuta a una persona che avesse ricevuto intenzionalmente un danno causato da un'altra persona, di infliggere a quest'ultima un danno, uguale all'offesa ricevuta. Già nel *Codice di Hammurabi (*XVIII sec a.C.); poi ripreso nelle dodici tavole del *Diritto Romano Arcaico (753-450 a.C),* nel *Diritto Germanico;* perfino nel *Levitico dell'Antico Testamento* si trova la locuzione *Occhio per occhio, dente per dente*; per non parlare del *Fiqh del Diritto Islamico,* vigente fin dai tempi di Maometto e ancora oggi applicato in talune regioni.

Per tornare a Sciascia, nel suo controverso articolo *I professionisti dell'antimafia* [2], comparso il 10 gennaio 1987 sulla terza pagina del Corriere della Sera, l'autore non lesina di fare il nome di Paolo Borsellino tra questi. Quello che per molti fu preso come un attacco verso i pilastri del pool antimafia, in riletture più recenti sarebbe da rintracciare in un intento più alto dell'autore. Da *Le Parrocchie di Regalpetra* [3] *a Gli zii di Sicilia,* da *Il giorno della Civetta* [4] fino all'intervista del 1970 con Giampaolo Pansa sulla *linea della palma,* Sciascia non disattende mai il suo intento di verità, di disvelo del sistema mafioso, di condanna della mafia. Profetico sì, ma anche eretico lo definisce Felice Cavallaro [5] nel suo ultimo libro, e quindi pronto a denunciare tutto e tutti, a pagarne anche le conseguenze, pur di lasciare intatto quel cordone ombelicale che lo lega a stretto giro al rispetto assoluto della legalità.

«Tante cose si fanno per il bene degli altri che diventano il male degli altri e il proprio» [6]. Pochi giorni fa è stato condannato in primo grado a 13 anni e 2 mesi l'ex sindaco di Riace, Mimmo Lucano, nell'ambito del processo Xenia. Pena, la cui sproporzione difficilmente confutabile, assimila Lucano ad un criminale mafioso o ad uno stupratore seriale.

Non entrerò, vox populi, nel merito della presunta strumentalizzazione politica del processo. Un processo è un processo. Se la politica diventa processo, allora chi processerà la politica? Ad essere condannate sono state le modalità con le quali si è costruito il cosiddetto Modello Riace. Un sistema di accoglienza che consiste in diverse azioni intraprese nel corso degli anni: dall'adesione al sistema SPRAR, all'ottenimento di fondi regionali e mutui per la ristrutturazione di case dismesse; collaborazioni con realtà associative per dare accoglienza e ospitalità ai rifugiati e ai richiedenti asilo affinché potessero lavorare nel comune attraverso laboratori artigiani di tessitura, lavorazione del vetro, confettura; fino alla creazione di una moneta locale, l'euro di Riace, una sorta di bonus di spesa del taglio di 1, 2, 10, 20, 50 e 100 euro utilizzabile anche dai turisti. Nel 2017, il modello coinvolgeva 550 migranti ospitati a Riace, ma dalla cittadina ne erano passati almeno 6000.

A fronte del successo di tale sistema, nel 2010 Mimmo Riace viene premiato al terzo posto nella World Mayor (migliori sindaci al mondo). Perfino la celebre rivista *Fortune* nel 2016 lo annovera al quarantesimo posto tra i leader più influenti al mondo. Allora perché Mimmo Lucano è stato condannato? Perché ha infranto la legge. Per realizzare questo modello virtuoso di solidarietà, riconosciuto in tutto il mondo, ha commesso dei reati, almeno secondo la sentenza in primo grado (in attesa dei successivi gradi di giudizio).

«Non è il fine che giustifica i mezzi, sono i mezzi a giustificare il fine». Appena una settimana prima della notizia di Lucano, mi trovavo nel soggiorno di casa con Giuseppe Grillo, Peppe, un caro amico

penalista, un fratello per me, quando pronuncia questa frase. Come spesso accade in questi incontri, si inizia a parlare di un fatto di vita per poi estenderlo ai massimi sistemi. La sera prima avevo partecipato ad una interessante serata in cui il giudice Leonardo Guarnotta, membro del pool antimafia del Maxiprocesso di Palermo, presentava il suo libro *C'era una volta il pool antimafia* [7]. Ammetto che in un primo momento quella frase mi suonò tanto affascinante quanto ostile, poi capii. In quella rilettura sprezzante di Machiavelli, compresi quanto metodico e puntuale debba essere l'insieme di meccanismi innescati nella mente di un uomo di legge, un insieme di ingranaggi ben oleati ognuno al proprio posto; quanto essenziale sia che un processo si chiami processo, un procedere di passaggi, uno dopo l'altro, che non deve ammettere salti né anticipazioni, nel rispetto delle regole vigenti e delle parti coinvolte. Solo adoperando questi mezzi e non altri si deve raggiungere il fine. Il rischio che si correrebbe a non seguire le leggi, indipendentemente da un fine nobile o miserevole, sarebbe quello di creare un precedente illegittimo. Il processo è un presidio della legge insomma. Penso sarebbe stato d'accordo Sciascia.
Mimmo Lucano, consapevole o no, è stato più machiavellico. In nome del suo fine umanitario, solidale, non sembra aver badato troppo ai mezzi, avrebbe agito più per giustezza che per giustizia. Quindi questo ne farebbe un colpevole.

«Fa una bella differenza, insomma, capire se si addebitano ingiustamente a Lucano fatti da costui mai commessi, o se invece, pacifici essendo i fatti, si discute se condotte obiettivamente e dolosamente violative della legge meritino di essere giustificate da superiori motivazioni etiche e di solidarietà sociale, e perciò non punite. C'è un mondo valoriale nel perseguimento del quale si è unilateralmente persuasi che non sia lecito opporre il vincolo del rispetto della legalità. Una postulazione schiettamente ideologica, condivisibile o meno ma certamente estranea alle tematiche del diritto e del processo. E questo spiega con chiarezza la ragione per la quale le persone che la hanno così vibratamente espressa sono le stesse – fatta salva qualche eccezione – che non hanno detto una parola, per esempio, dopo la recente sentenza di assoluzione nel processo sulla Trattativa Stato-Mafia…non una sola parola di solidarietà nei confronti del Generale Mori, vittima – insieme ai Mannino, ai Di Donno e a tanti altri – di decenni del più insensato accanimento giudiziario e mediatico andato in scena nelle aule di giustizia del nostro Paese» [8].

Così scrive Gian Domenico Caiazza, presidente dell'Unione delle Camere Penali italiane, nella sua analisi sulla condanna inflitta all'ex sindaco di Riace. La giustizia non può, non vuole, non deve mettersi a fare i conti di tutti. Se giustizia e legalità così sovente non vanno a braccetto, come si possono conciliare allora queste due esigenze?
La legalità è la stretta e fredda osservanza delle leggi scritte, per quanto indispensabile essa sia per assicurare il mantenimento dell'equilibrio di una società, di uno Stato, dalla minaccia del caos anarchico dei singoli, forse non basta. Non basta perché anche l'osservanza di tutte le leggi scritte di questo mondo non rende i poveri meno poveri, gli esclusi più inclusi, gli emarginati più accettati. La presenza di un sistema di leggi rappresenta di certo un terreno fertile per crescere in tutela dei diritti di tutte le categorie ma non è ancora sufficiente, ci vuole qualcosa di più che avvicini la legalità alla giustizia; questo qualcosa di più è da rintracciarsi nell'impegno civile per una società più equa, affinché si creino pari opportunità per tutti.

Art. 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».

In questa direzione, l'art. 3 della Costituzione italiana, da diritto inteso come cristallizzazione della condizione esistente e degli equilibri di potere consolidati, assume una funzione dinamica, traccia un percorso scolpito nella Carta costituzionale che ha come obiettivo la giustizia, la crescita

nell'uguaglianza, la solidarietà di tutti i cittadini in quanto esseri umani. Auspica una democrazia emancipata ed emancipante, che garantisca una vita decorosa per tutti, per gli anziani, per i malati, per i tossicodipendenti, per gli immigrati onesti che vogliono onestamente vivere nel nostro Paese, per i giovani e per il loro futuro.
Se è vero che *la legalità va con le regole e la giustizia va con i valori,* è altrettanto vero che in quanto valore essa necessita di continui aggiornamenti nelle sue modalità espressive, perché la società stessa è in continua evoluzione, cambiano i rapporti, si conoscono nuove conquiste tecnologiche, si aprono nuovi scenari, si sperimentano nuovi lavori; pertanto la giustizia andrebbe rimodulata nei suoi strumenti, è una conquista quotidiana la sua conservazione. Seguendo questa via forse la legalità potrebbe finalmente ridurre il suo scarto rispetto alla giustizia.
La storia ci insegna che può esistere una dittatura nel pieno rispetto della legalità, parimenti è condannato l'agire etico illegale. Allora se è utopico pensare ad una società nella quale legalità, giustizia ed etica coesistano, non sarebbe perfino meglio vivere in un mondo naturale privo di leggi basato solo sull'istinto a sopravvivere? Come le piante e gli animali.

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

Note

[1] Leonardo Sciascia, *Gli zii di Sicilia*, Einaudi, Torino, 1958: 241

[2] https://www.archivioantimafia.org/sciascia.php

[3] Leonardo Sciascia, *Le parrocchie di Regalpetra*, Laterza, Bari-Roma, 1956

[4] Leonardo Sciascia, *Il giorno della civetta*, Einaudi, Torino, 1961

[5] Felice Cavallaro, *Sciascia l'eretico*, Solferino, Milano, 2019

[6] Leonardo Sciascia, *Candido, ovvero un sogno fatto in Sicilia*, Einaudi, Torino, 1977: 108

[7] Leonardo Guarnotta e Attilio Bolzoni, *C'era una volta il pool antimafia*, Zolfo editore, Milano, 2020

[8] L'analisi del presidente dell'Unione delle Camere Penali italiane Gian Domenico Caiazza sulla condanna inflitta all'ex sindaco di Riace (https://www.ildubbio.news/2021/10/06/viva- leresia-di-lucano-ma-la-giurisdizione-e-il-giudizio-sui-fatti-e-non-la-lista-di-buoni-e-cattivi/)

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. Nello stesso anno partecipa ad una missione umanitaria con la Nyumba Yetu Onlus in Tanzania, dalla quale nasce il libro *HADITHI racconti d'Africa.* 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.

In viaggio, senza illusioni, sui confini tra coscienza di luogo e pesantezza del mondo

Cirese a Nuoro, ottobre 1990

il centro in periferia

di *Pietro Clemente*

Cirese 100

Con il ricordo di Paolo Piquereddu dedicato ai transiti di Alberto Cirese per Nuoro, in particolare in occasione delle iniziative prese dall'Istituto Superiore Regionale Etnografico (ISRE), si chiude l'omaggio per il centenario della nascita dell'antropologo che ha fondato una nuova linea di studi in Italia. Molti degli omaggi e dei ricordi sono stati dedicati a come Cirese ha coniugato il tema de *Il centro in periferia*, tema che ha descritto con frasi come 'tra cosmo e campanile' o 'con i piedi nel borgo e la testa nel mondo', o ancora 'con il cuore nel borgo e la mente nel mondo'. Nel ricordo di Paolo Piquereddu, Nuoro è una città che, anche grazie all'impegno dell'ISRE, cercava con la cultura di porre il centro in periferia, riuscendo spesso nella difficile impresa.

Per la Sardegna Nuoro è una sorta di capitale 'morale' perché sta nel cuore della Sardegna pastorale, della Sardegna dei banditi e dei sequestri e della Sardegna delle grandi narrazioni, da Grazia Deledda, a Salvatore Satta e Marcello Fois e nel mondo giuridico a Antonio Pigliaru. Nuoro, centro del mondo anche per me, perché ci sono nato, pur avendola vissuta solo per pochi mesi. La Sardegna anche di tante voci esterne che hanno scelto la Barbagia come cuore: da Cagnetta a De Seta, per ricordare quelli più lontani per avvicinarci poi a Cirese a Nuoro. Paolo Piquereddu ha raccontato il rapporto di Cirese con Nuoro attraverso delle immagini che ci rendono presente il ricordo della sua vivacità, della

sua capacità di dialogo, della sua disponibilità all'ascolto, della sua passione e polemica sui grandi temi di ricerca. E così – continuando a ricordarlo anche al di là dei compleanni – speriamo che questa rassegna di ricordi affettuosi e riconoscenti serva anche a fare ciò ch'egli auspicava si facesse per Lévi Strauss. Infatti in occasione dei suoi cento anni che Levi Strauss festeggiò da vivo, Cirese gli dedicò uno scritto di bilancio:
(A Lévi Strauss*) forse sarebbe fruttuoso prestare di nuovo scientifica attenzione. Agli studiosi si porta onore studiandoli, e studiando.*
Così sia anche per AMC.

Il tempo del PNRR
Sarà certo deluso chi ha pensato (come me anche se brevemente) che il tempo del PNRR avrebbe visto emergere la coscienza di luogo e una programmazione basata sull'idea dello sviluppo 'mirato' ai luoghi, alle località, ai paesi delle Alpi, degli Appennini, alle isole e alle aree interne e marginali.
Dopo la pandemia si era creato un clima di attesa per forme diverse di investimento. Sembrava perfino che non si potesse uscire altrimenti dallo scenario di concentrazioni urbane della vita e dello sviluppo che era risultato congeniale alla diffusione del virus.
Mi sembra ormai evidente che le forze politiche non sono interessate a investire sulle zone interne anche a causa del loro scarso peso elettorale e che il dover mostrare all'Europa dati quantitativi certi sulle azioni in corso, finirà per favorire una gestione ultracentralizzata del PNRR. Cerco tra le pagine virtuali della rivista *Dislivelli* e nel sito di UNCEM (Unione Nazionale dei Comuni delle comunità e degli Enti montani), in genere molto positivi, tracce che smentiscano questa mia percezione. Mi pare invano, anche se nessuno giustamente si dà per vinto.
In verità dal basso si vedono esperienze positive. Segni di qualcosa di più che non la sola resistenza. Nuclei che visti in una rete sembrano potere diventare forze. Ma non è difficile che queste possibili concrezioni sociali alternative sul piano dello sviluppo locale vengano contrastate e spente, finiscano per essere casi isolati, travolti dalla forza dell'investimento centrale in direzioni diverse da quelle finalizzate ai luoghi.

Mimmo Lucano
Il processo a Mimmo Lucano con il suo esito sorprendente ha dato un colpo durissimo alla possibilità di originali soluzioni creative che nascano usando il mondo migratorio come energia trainante e non come spazio concentrazionario. Che la Corte abbia aumentato la pena rispetto al Pubblico Ministero, in un momento in cui c'è una grande discussione su tutta la sfera giuridica degli atti fatti dai sindaci, è stato davvero un cattivo segnale. Oggi, quasi ogni sindaco è portato a scostarsi dalla stretta esecuzione della legge per agire in tempo, per realizzare attività socialmente rilevanti. La sentenza ha forse qualche analogia con le scelte economiche centraliste, perché scoraggia qualsiasi possibile innovazione amministrativa legata ai contesti locali. Anche la fine degli Sprar sottrae possibilità di iniziativa sociale, come Salvini e la Lega volevano. Sembra che su questo terreno è ancora la Lega ad avere in mano le carte. Attaccando la ministra degli Interni, mettendo al centro la minaccia degli sbarchi, tiene accesa una propaganda antimigratoria, e blocca ogni possibile avvio di legge sui diritti dei migranti e sulla cittadinanza.
Nella cultura dello sviluppo delle zone interne i migranti non hanno una parte significativa. Non sono entrati nell'orizzonte dei progetti locali. Talora se ne parla temendone la problematicità, più che immaginandoli come risorsa. Tra i piccoli paesi che ho seguito è solo Monticchiello ad avere 'adottato', con la sua Cooperativa del Teatro Povero, 8 ragazzi africani per inserirli nel mondo del lavoro.

In viaggio
È girando l'Italia, ma anche leggendo, ascoltando, cercando sul web che appaiono quei grumi di futuro che sembrano apparire localmente in molte parti d'Italia, e che hanno anche riempito le pagine de *Il centro in periferia*. Qui troverete una recensione di Silvia Mascheroni del libro di Francesco

Erbani. In giro per l'Italia Erbani vede e racconta in modo inedito fin dal titolo, gli spazi di questa Italia che crea nuovi modi di vivere. Il libro *Dove ricomincia la città. L'Italia delle periferie. Reportage dai luoghi in cui si costruisce un Paese diverso*, dell'editore Manni, fa seguito ad un altro libro dello stesso Erbani di viaggio e di scoperta delle novità per lo più taciute di casa nostra: *L'Italia che non ci sta. Viaggio in un paese diverso*, Einaudi, 2019.
Erbani propone un giornalismo che si fa racconto, ma al tempo stesso anche etnografia e comunicazione di mondi locali che, per lo più vengono ignorati, e che scompaiono nelle comunicazioni di massa, mentre sono lo stato nascente di qualcosa d'altro cui guardare.
Durante l'estate ho fatto un po' come lui, cercando incontri ed esperienze. Da tempo volevo visitare *l'Ecomuseo della pastorizia* a Pietraporciana. Le pecore erano in alpeggio e non ho potuto vederle, ma c'era il fondatore a raccontarci la sua vicenda, e c'era il Museo, cuore storico dell'ecomuseo, a parlare della ripresa di allevamento della pecora sambucana, della lenta ma innovativa crescita di un indotto aperto ai giovani, della cooperazione per la produzione locale del formaggio e di altre valorizzazioni gastronomiche della pecora. Le valli del cuneese – spesso con paesi martiri del passaggio nazista o protagonisti della Resistenza – danno un forte accento alla centralità della natura e delle Alpi nella storia del vivere e abitare quelle terre. Si aprono a paesaggi imprevedibili, sia per conformazione che per ricchezza di storia, imprevedibili a causa delle semplificazioni cui ormai siamo abituati da decenni, che ci fanno pensare alle zone interne come zone di desolazione e non di ricchezza.
Vicino a Bergamo ho cercato e trovato, invece, uno dei nuclei che mi avevano colpito di più in un volume che ha visto il grande volontariato bergamasco come protagonista: *Lascio in eredità me stesso alla terra. Fare memoria tra volontariato e patrimonio culturale*, a cura dell'associazione Patrimonio di Storie (Simona Bodo, Silvia Mascheroni, Maria Grazia Panigada), Masso delle Fate edizioni, Bergamo, 2021 [1]. Il mio obiettivo era vedere dal vero le opere che il pittore francese Arcabas (Jean Marie Pirot 1926-2018) ha creato per la chiesa realizzata nello spazio della Associazione AEPER, Comunità Nazareth, Fondazione Don Primo Bonassi. Nel libro Arcabas, mi aveva colpito per la capacità di racconto, la sua passione per il colore, l'umanizzazione di tutto il ciclo pittorico legato a immagini della storia sacra, lo stile con echi del fumetto ma anche da pittura pre-raffaelita. E tutto questo ha continuato a colpirmi nella visita diretta, dove ho trovato anche altre opere di Arcabas, che si era fortemente legato alla comunità di accoglienza. Tutto questo ho ritrovato in Via Papa Giovanni XXIII, 45/a, a Torre de' Roveri, a pochi chilometri da Bergamo. AEPER significa Animazione, educazione, prevenzione e reinserimento. Il loro spazio – che comprende la chiesa – è dedicato da decenni a persone che hanno bisogno di attenzione, di cura, che vengono aiutati ad autogestirsi. Sono migranti, bambini, marginali, famiglie. Con una esperienza importante anche in forma di Cooperativa agricola, la Cooperativa La Pèta Società Agricola *Via Pèta, 3 24010 Costa Serina, Bergamo.*
Questo spazio mi è sembrato un luogo di amore e di dedizione unico, dove si sfida ogni giorno il potere laico e religioso, per poter accogliere ed aiutare. Un luogo che si prenota per dare asilo a profughi e non per fare muri. La forza del volontariato cattolico è straordinaria, vista in questa esperienza: vite dedicate agli altri, capacità imprenditoriali applicate alla solidarietà, forza di autogestione per non dipendere da altri nella pratica di accoglienza. Chi non è credente viene colpito dal fatto che i credenti siano in prima persona più responsabili dei laici. Non delegano, agiscono e se è il caso pagano di persona. Coniugano un cristianesimo che – se l'avessi visto praticato più spesso lungo la mia vita – forse avrei condiviso visceralmente. Il movimento per Riabitare l'Italia tiene poco conto dei nodi dell'accoglienza cattolica che in Italia sono molto forti soprattutto in tante aree del Sud, ma anche del Nord, e che hanno una grande potenzialità di confluire in progetti del riabitare le zone abbandonate.
Nel corso della *Scuola di paesaggio* "Emilio Sereni" organizzata dall'Istituto Alcide Cervi-Biblioteca Archivio Sereni, alla sede di Gattatico (luogo anche della casa Museo Cervi) dedicata a 'Il paesaggio delle aree interne', abbiamo incontrato la Comunità di Massenzatico [2] nel Delta del Po. Una larga impresa agricola collettiva, basata su antichi statuti comunitari, riusati al fine di una gestione comunitaria e democratica della terra. Una esperienza davvero imprevedibile, contrastata o almeno

ignorata da Stato ed Ente di bonifica del Delta e dalle amministrazioni pubbliche, impegnate in quel processo di cancellazione della particolarità e di negazione della possibilità di forme diverse di gestione e di produzione. Massenzatico ha macchine, produce pomodori in quantità gigantesche, rifornisce la COOP, non è facile far finta che non ci sia (si veda http://www.uominidimassenzatica.it/). Eppure ci si prova in ogni modo. Forse per il timore che una esperienza originale possa essere contagiosa.
Quest'anno il libro di Sereni sulla *Storia del paesaggio agrario italiano* compie 60 anni ed è oggetto di studi e approfondimenti speciali. A Gattatico nell'ultimo giorno della Scuola di Paesaggio c'è stato un confronto assai interessante per la nostra prospettiva del Riabitare l'Italia tra due aspetti della riflessione sulle zone interne. L'approccio di Alberto Magnaghi che presentava ai corsisti il suo libro *Il principio territoriale* e Sabrina Lucatelli, che parlava della Strategia Nazionale Aree Interne e del lavoro dell'Associazione *Riabitare l'Italia*. Si può dire che si è trattato di un confronto tra visione e praticità, tra sguardo lontano e sguardo ravvicinato, tra disegni di istituzioni di una utopia possibile e intrecci di sindaci, consulenti, esperienze, iniziative in corso. Due facce di un mondo che non possiamo tenere separate. Che avrebbero meritato di trovare un punto di mediazione utile per chi si batte su queste frontiere e vuole che possa essere sia una visione che una ricca e dinamica esperienza del presente.

Altri racconti
Molti altri scritti che si leggono nelle pagine che seguono e danno vita a questo numero de *Il centro in periferia* possono essere letti come racconti di viaggio e di esperienza. In modi e con stili diversi. Quasi un racconto di vita è quello di Adriani: un viaggio nel passato che diventa metafora del presente migratorio; mentre quello di Atzori è piuttosto una visita guidata sul territorio e sul senso che i musei hanno in esso, quello di Colazzo crea un percorso visivo forte e drammatico nel mondo degli ulivi salentini colpiti da un virus che distrugge secoli di cura, ma suggerisce nuove ipotesi di 'colpa', quasi come un giallo: è la xilella o siamo noi i colpevoli? In forma di aggio avviene il viaggio in Marmilla di Piga e Pisu che ha al centro il tema della rinascita, un tema ciclico nell'isola lungo tutto il Novecento. Rinascita ha voluto significare un diverso sviluppo, la fine dell'emigrazione, ma oggi vuol dire anche risposta alla crisi demografica e alle devastazioni degli incendi. Vuol dire ripartire dalle zone interne, ovvero dal fallimento storico della Rinascita post-bellica.
Il racconto di Berardi, Copertino, Santoro è invece un meta-racconto, perché restituisce il clima di un convegno di antropologia e di un panel mirato sulle zone interne, in cui le critiche arrivano a criticare perfino la definizione di zona interna. Un piccolo coro di voci di antropologi, giovani in gran parte, che segnano una piccola svolta nella ricerca del settore, una nuova attenzione, sia nella critica delle retoriche, sia nella accoglienza a nuove etnografie. Anche il testo di Molinari è un racconto di viaggio, ma insieme racconto di una scuola estiva in Spagna, scuola di ripopolamento, anch'esso un coro di voci. Dal testo di Mascheroni siamo partiti, perché recensisce il viaggio di Francesco Erbani ai confini delle città. Lo scritto di Alessandro Triulzi è anch'esso il racconto di un evento: la sezione del Premio Saverio Tutino, dell'Archivio diaristico di Pieve Santo Stefano, dedicata ai diari multimediali dei migranti (DIMMI), racconta di un paese – il paese del Diario – come si legge all'ingresso di esso, o meglio 'città del diario', nel senso di capitale delle scritture autobiografiche. E al tempo stesso racconta le storie di tanti immigrati che cercano di trovare ascolto, di dare immagini diverse da quelle della stampa e del cattivo giornalismo che li circonda, intrecci che sono ormai parte della nostra vita, parte ancora invisibile. La presenza delle loro testimonianze, in forma di libro, è la modalità simbolica di una cittadinanza di fatto, che ancora non lo è di diritto. Triulzi racconta anche il volontariato che accoglie e crea strumenti di emancipazione e di capacità di orientamento per questi nuovi protagonisti dell'Europa contemporanea.
Mentre scriviamo esce *Territori marginali. Oscillazioni tra interno e costa*, a cura di S. Lanteri, D. Simoni, V. R. Zucca, edizioni Lettera Ventidue, Siracusa. Mirato ai nessi tra interno e costa, nasce anch'esso in parte da un viaggio di studio realizzato a Solanas, nell'area della città Metropolitana di Cagliari, promosso dal Politecnico di Torino e da quello di Milano, nell'ambito della formazione alla

progettazione territoriale. Un testo ricco di vari livelli di sguardo, decisamente interdisciplinare, al quale ho contribuito anche io, confluendo in uno stage localizzato in una delle spiagge più belle della costa sud-orientale sarda, e facendo ricorso alla mia memoria di sardo vissuto intensamente nell'isola nel secolo scorso dal 1942 al 1974 (e poi a distanza).

Zia Giovanna

Anche gli ultimi due testi dell'indice (Tiragallo, Da Re) sono racconti del lungo viaggio della signora Giovanna Serri, morta di recente, a 95 anni ad Armungia (*Il paese di Emilio Lussu*). Per noi Giovanna, o *Zia* Giovanna, in segno di rispetto. Nel viaggio che ho fatto nell'estate e che ho sommariamente descritto, come in quelli che tanti altri hanno raccontato di prima o di seconda mano, spesso il punto di appoggio sono le singole persone. L'ecomuseo della pastorizia è incorporato nella storia del suo fondatore o ispiratore, che lo ha anche fatto crescere e disseminare. Nella storia della Comunità di Nazaret, vicino a Bergamo, c'è una genealogia di storie di fondatori che hanno assunto il mondo sulle loro spalle, fino all'interlocutore che ci guida e racconta, già sindaco, ora presidente. La storia è fatta di queste persone, che assumono e incorporano nella loro vita altre storie, tante responsabilità, capacità di gestione e di accoglienza, di inventiva e di sacrificio. Per cui dalla loro semina nascono buone spighe di grano. Giovanna Serri faceva parte di questo mondo delle persone che assumono la storia sulle loro spalle in modo suo proprio, originale
(ne ho scritto su face book: https://www.facebook.com/pietro.clemente.79).

Donna che ha lavorato tutta la vita, che ha sofferto gravi dolori negli affetti più cari, Zia Giovanna è stata custode di Casa Lussu, curandola e rispettandola per tutta la vita in attesa dei vari ritorni di famiglia. Ma finita la generazione antica ha aspettato, paziente come Penelope, il tempo del ritorno di quella ulteriore. Chi l'avrebbe mai immaginato che aspettando il tempo dei nipoti di Zio Emilio (come lei lo chiamava) avrebbe potuto trasmettere il suo sapere di tessitrice insieme tradizionale e originale a Tommaso, nipote di Emilio, figlio di suo figlio, e alla sua stessa nipote Barbara, figlia di sua figlia. Due cittadini di ritorno, compagni di vita, che hanno scelto di cambiare la loro esistenza e che si affidano per farlo al 'know how' di Giovanna. Si affidano al sapere della tessitrice, che è anche conoscenza del paese, delle memorie di famiglia, dei luoghi, che è 'coscienza di luogo'. Casa Lussu è, a suo modo, un tempio della coscienza di luogo, denso di storia del Novecento ora rinnovata. Forse Giovanna lo aveva previsto in uno dei suoi sogni densi di pronostici e di segnali che amava raccontare. Da Casa Lussu e dalla capacità di Giovanna di trasmettere l'arte del tessere a Tommaso e Barbara, tessitori inediti e imprevisti, nasce anche il premio del 2016 ricevuto dalla Associazione Bianchi Bandinelli a casa Lussu come esempio di tutela della tradizione.

Fatto sta che Giovanna, come raccontano Tiragallo e Da Re, era una di quelle 'Maestre' di saperi dell'artigianato e della vita, della pazienza e della memoria, che richiamano al proverbio africano che dice: «Quando muore un anziano è come se bruciasse una biblioteca». Formidabile metafora – benché centrato sulla scrittura – dei saperi nelle culture prevalentemente orali è stato coniato da Amadou Hampate Ba, un celebre scrittore del Mali vissuto nel secolo scorso, storico, poeta e traduttore difensore delle antiche culture orali dei popoli. E condiviso nel dibattito sul patrimonio culturale immateriale. Quasi sempre patrimonio culturale immateriale significa 'persone', persone-patrimonio come era Giovanna.

Per la sua storia Giovanna era un esempio di cultura delle classi subalterne che media con la modernità gestendola creativamente, ma senza mai abbandonare i linguaggi della tradizione, evitando di perderli e riuscendo così ad arricchirli e quindi a trasmetterli. Esempio di una ricchezza dei mondi locali e di resistenza della diversità a subire la prepotenza dell'uniformazione, spazio concreto di alterità per noi che cerchiamo nel passato strade del futuro. Come ha scritto Da Re: «Era lei il patrimonio, l'interprete, lei la depositaria di ciò che contava nella cultura del luogo».

Addio Zia Giovanna, patrimonio e biblioteca, salutandoti sappiamo che ci accompagni nel ricordo e nell'eredità che hai lasciato.

Note

[1] Si può sfogliare il libro con questo link: https://www.mokazine.com/read/csvbergamo/lascio-in-eredita-me-stesso-alla-terra–fare-memoria-tra-volontariato-e-patrimonio-culturale

[2] Nasce da antichi diritti delle popolazioni locali, "in esecuzione della legge 4 agosto 1894 n.397 sull'ordinamento dei Domini Collettivi nelle Provincie dell'ex Stato Pontificio [...]" *(Art.2, Statuto e Regolamento)*, evoluti attraverso i secoli e che, giunti ai giorni nostri, sono stati valorizzati appieno dalla legge 20 novembre 2017, n. 168 "Norme in materia di domini collettivi".

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); *Tra musei e patrimonio. Prospettive demoetnoantropologiche del nuovo millennio* (a cura di Emanuela Rossi, Edizioni Museo Pasqualino, Palermo 2021).

Cirese all'Istituto Superiore Regionale Etnografico

Presentazione del libro *Il Museo Etnografico di Nuor*o: da sx Lilliu, Solinas, Cirese, Piquereddu, Nuoro 12 dicembre 1987

il centro in periferia

di *Paolo Piquereddu*

Il magistero di Alberto Mario Cirese permea tutta la storia dell'Istituto Superiore Regionale Etnografico. Individuare pertanto, alcuni avvenimenti e attività che nella necessaria brevità di questo scritto possano darne conto non è stato facile. Fortunatamente, la documentazione fotografica e audiovisiva conservata negli archivi dell'ente, che ho avuto la ventura di dirigere per circa trent'anni, mi ha aiutato a isolare quattro occasioni/presenze di Cirese all'ISRE che mi appaiono particolarmente significative sia per la storia dell'Istituto sia per la mia biografia professionale.

La prima immagine risale al 2 dicembre del 1987 e attiene alla presentazione del libro *Il Museo Etnografico di Nuoro*, edito dal Banco di Sardegna: mostra, oltre a Cirese, Giovanni Lilliu, presidente dell'ISRE dal 1985 al 1995, Angelo Solinas, Presidente del Banco e chi scrive. Quel libro costituiva la mia prima vera prova di scrittura su temi museali ed etnografici e il fatto che venisse presentato da Cirese mi aveva creato non poca ansia anche per le circostanze nelle quali il libro era stato prodotto. La direzione del Banco di Sardegna, all'inizio dell'anno, aveva chiesto a Lilliu, di curare la pubblicazione, che faceva parte di una collana dedicata ai maggiori musei della Sardegna. Lilliu, spiazzando i funzionari del Banco e soprattutto me, rispose che la pubblicazione si sarebbe fatta ma che la responsabilità curatoriale e progettuale sarebbe stata mia. Il libro fu realizzato in pochi mesi e poté contare sui contributi di alcuni docenti dell'Università di Cagliari (Gabriella Da Re e Salvatore Naitza), di Sassari (Gerolama Carta Mantiglia e Antonio Tavera), dello stesso Lilliu, nonché, a parte il mio, sui contributi di Rosanna Cicalò e Franca Rosa Contu.

Cirese trasformò la presentazione del libro in una dissertazione di museologia etnoantropologica, con cenni al dibattito politico-culturale che aveva accompagnato la creazione a Nuoro dell'Istituto Etnografico all'inizio degli anni Settanta e, prima ancora, del Museo del Costume. Parlò anche della sua prima visita in Sardegna, nell'aprile del 1956, per partecipare allo storico VI Convegno nazionale delle Tradizioni popolari nel quale, per iniziativa in particolare di Paolo Toschi, i congressisti fecero voti affinché si procedesse «senza indugio alla creazione, con sede in Nuoro, del Museo delle tradizioni popolari sarde»; nella sua relazione, intitolata "Gli studi demologici come contributo alla storia della cultura", come è noto, per la prima volta introdusse il tema dei dislivelli di cultura e di centro / periferia.
Sul libro del Museo, Cirese pronunciò parole molto generose: per me, trentottenne, costituirono una sorta di promozione sul campo, ma più in generale rappresentarono un importante riconoscimento del ruolo dell'Istituto quale centro di promozione e produzione di attività scientifica nell'ambito demo-antropologico e quale ideale luogo di incontro degli antropologi e dei demologi, non solo della Sardegna. Cirese ritornerà all'ISRE diverse altre volte.
Significativa, come sempre d'altronde, fu la sua partecipazione alla Rassegna internazionale di documentari etnografici e antropologici dedicata alle Isole (1- 5 ottobre 1990). Cirese tenne la relazione introduttiva, dal titolo *Isole, isolanità, isolamento,* in gran parte pubblicata anche nel catalogo della manifestazione.
La relazione fu preceduta da un breve intervento di Osvaldo Baldacci (amico e coetaneo di Lilliu e suo collega nell'Università di Cagliari dal 1954 al 1957) che, entusiasta, annunciò al pubblico dell'auditorium la nomina di Giovanni Lilliu a membro dell'Accademia Nazionale dei Lincei.
Subito dopo prese la parola Alberto M. Cirese. Con la consueta lucidità di ragionamento analizzò il tema delle isole nel senso di terre che "per confine hanno soltanto l'acqua" e in quello di isole-metafora (linguistiche, etniche) offrendo ai partecipanti della rassegna alcune importanti chiavi di lettura e un breve quanto denso quadro concettuale. Ma qui, di quel discorso, mi piace citare la parte iniziale, non riportata nel catalogo:

«Il mio debito con la Sardegna continua a crescere, per motivi lontani e anche per quest'ultimo recentissimo. Con gioia profonda ho assistito a questo intervento improvvisato ma non troppo, del collega Baldacci, preparato ieri nel pensiero affettuoso, comune, di Giovanni Lilliu. Io sono entrato nell'Università di Cagliari quando Baldacci andava via, esattamente in quell'anno; e nelle lunghe prolungate notti cagliaritane di quella nostra pendolarità intensa, che ci faceva però in qualche modo cittadini ideali di quella che per qualcuno di noi è diventata una nuova patria, un carissimo amico, Mario Baratto, una sera scoprì cos'era per noi continentali l'essere in un'isola. Avevamo discusso sull'insularità: ma sono immaginazioni, inconsistenze. Erano circa le dieci di sera, sulla veranda di quello che allora era l'Hotel Jolly, alzando lo sguardo, Baratto additò le piccole luci rosse di un aereo che partiva da Elmas e disse: l'ultimo aeromobile in transito, questa è l'isolanità: non si parte più fino a domani mattina alle 8; e dentro veniva in me, che mi occupavo della vostra storia nel cuore dell'Ottocento, il ricordo di quanto Giovanni Spano scriveva, a Pitrè, mi pare, dicendo "perché qui da noi la nave arriva ogni quindici giorni". Ricordo questo perché queste poche cose che ho scritto su *Isole, isolanità, isolamento*, mi vengono da quella remota sera dell'ultimo aeromobile in transito e mi hanno portato ad apprezzare, visto che non ne sono stato artefice, profondamente, il tema felice *Isole,* felicemente nato in Sardegna».
La relazione di Cirese si conclude con un breve e intenso ricordo di Diego Carpitella, "isolano di Pantelleria", scomparso circa due mesi prima (7 agosto). Per la seconda volta, dopo il 1987, le parole di Cirese segnarono un momento importante della mia vita professionale. Infatti, con la morte improvvisa di Carpitella, veniva a mancare il maestro che mi aveva avvicinato alle tematiche dell'antropologia visiva e colui che, a partire dal 1982, era stato il direttore scientifico della nostra Rassegna di documentari. Perciò, del tutto inaspettatamente, a partire da quell'edizione, assunsi le funzioni di direttore della manifestazione.

IN NOME DEL PANE

Questa foto ritrae Cirese durante l'inaugurazione della mostra *In Nome del pane. Forme, tecniche, occasioni della panificazione tradizionale in Sardegna,* (13 aprile 1991), che per la prima volta presenta, insieme ad alcuni esemplari dell'ISRE, la raccolta frutto della grande ricerca sui pani tradizionali della Sardegna avviata da Cirese negli anni Sessanta. L'anno precedente, per decisione di Enrica Delitala, la raccolta era stata trasferita in via permanente all'Istituto Etnografico.
E infatti, il nuovo museo etnografico sardo che, completamente rifondato nell'organizzazione tematica e nell'allestimento, è stato riaperto al pubblico il 15 dicembre del 2015, ospita, in una delle sale più amate dagli studiosi e dai visitatori, i pani di quella storica, fondamentale attività di ricerca promossa da Cirese. Ma tutto il museo, nella sua attuale esposizione evoca, quando non riporta testualmente, temi e riflessioni dell'opera di Cirese e dei suoi allievi. Per questo, tra di essi, non vi è chi, attraversando le sale del museo, non riconosca, nel linguaggio, nei titoli delle sezioni, nei temi l'impronta e l'eredità scientifica del maestro.
Negli archivi dell'ISRE, dopo un lungo e faticoso lavoro di riordino curato da Enrica Delitala, Chiarella Rapallo e Anna Lecca, è confluito, con la denominazione di Archivio dell'Atlante Demologico Sardo, l'intero corpus dei materiali della cattedra di Storia delle Tradizioni popolari dell'Università di Cagliari. Un'operazione complessa, conclusasi nel 2010, che incontrò il consenso commosso di Cirese: in una e-mail inviata a Enrica Delitala il 14 ottobre 2009 scriveva: «La decisione di depositare l'archivio presso l'ISRE è eccellente ed eccellente è anche il vostro promemoria», intendendo per promemoria quello che sarebbe diventato il prezioso e dettagliatissimo volume *Frammenti di Storia degli Studi. L'Archivio e l'Atlante demologico Sardo (1957 2009). Memorie e documenti, ISRE 2013*, nel quale Enrica Delitala ricostruisce le vicende del magistero di Cirese e della scuola di antropologi e demologi sardi suoi allievi. Come scrive Pietro Clemente nella postfazione del libro: «è la guida e al tempo stesso la scrittura notarile di un passaggio di beni ereditari».
Infine le foto del seminario *Gramsci ritrovato, tra Cirese e i cultural studies*, 24- 25 ottobre 2008. Promosso in particolare da Pietro Clemente, componente del Comitato scientifico dell'Istituto e da Giorgio Baratta, presidente della International Gramsci Society, sezione Italia, ha visto la partecipazione, oltre che dei due promotori, di Giulio Angioni, Eugenio Testa, Birgit Wagner, Gabriella Da Re, Antonio Deias, (che svolse un ruolo di primo piano nella programmazione e organizzazione dell'iniziativa) Cristina Lavinio, Paola Atzeni. Gli atti del seminario sono stati pubblicati nel n. 2 /2008 di Lares, a cura di Antonio Deias, Giovanni Mimmo Boninelli, Eugenio Testa.
L'auditorium dell'ISRE, nelle due giornate del seminario, fu teatro di una straordinaria performance di Alberto M. Cirese, che, ormai ottantasettenne, interloquì con tutti i relatori e analizzò con l'acutezza e razionalità che lo caratterizzavano, e con vastità di rimandi, riflessioni, ricordi, citazioni, tutti i temi trattati. Da quel che so io, il seminario gramsciano di Nuoro fu l'ultima grande lezione di Alberto M. Cirese, tenuta di fronte ai suoi allievi, sardi e non, in un dialogo serrato e appassionato che ancora oggi, nel ricordarla, mi suscita emozione e ammirazione.

Seminario *Gramsci ritrovato*: Cirese e Piquereddu

Concludendo questo mio modesto contributo, desidero ringraziare Antonino Cusumano e Pietro Clemente per avermi dato l'occasione di riportare alla memoria, attraverso la figura di Alberto Cirese, alcuni importanti momenti della mia lunga attività presso l'ISRE, attraversata da tanti incontri ed eventi e da ciò che per me oggi conta più di ogni altra cosa: le tante, mai cessate, amicizie.

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

Paolo Piquereddu, è stato per circa trent'anni Direttore dell'Istituto Superiore Etnografico della Sardegna (ISRE) e dei musei dipendenti: il Museo Etnografico Sardo e il Museo Grazia Deledda, curandone i progetti di riqualificazione e ampliamento. Autore di articoli, pubblicazioni e film d'interesse antropologico e museale, tra il 1994 e il 1997 ha insegnato presso l'Università di Sassari Museologia e Museografia e nel biennio 1986-87 Storia delle Tradizioni Popolari. Oltre agli studi museali ha dedicato uno speciale interesse all'antropologia visuale, dirigendo il SIEFF (Sardinia International Ethnographic Film Festival) e promuovendo la creazione dell'archivio fotografico e audiovisivo dell'Istituto Etnografico. Ha curato numerose di mostre d'arte, etnografia e fotografia, tra le quali: *Uberto Bonetti Futurista. Viaggio in Sardegna* (2009); *Raffaele Ciceri. Fotografie di Nuoro e della Sardegna del primo Novecento* (2012); *Wolf Suschitzky & The Sardinian Project. Le fotografie della campagna antimalarica. Sardegna 1948 e 1950* (2019). Nel 2006 la SIMBDEA gli ha assegnato il "Premio Museo Frontiera" per la sua attività nel campo dell'antropologia museale e visuale. Dal 2018 è Direttore della Casa Museo Antonio Gramsci di Ghilarza.

Vaccari e pastori tra gli altipiani del Kenya e dell'Aquilente

Lamin Kamara (a sinistra) e Samba Ceesay (a destra) nei pascoli dell'altopiano dell'Aquilente, Fiamignano, Rieti (ph B. Adriani).

il centro in periferia

di Settimio Adriani

L'estate da poco tramontata ha regalato un'inattesa novità alle montagne del Cicolano, territorio nel quale i cambiamenti sono tutt'altro che frequenti. Per la prima volta, sull'altopiano dell'Aquilente si sono visti due giovani africani al seguito del bestiame in monticazione. In quell'area, dove tutti conoscono tutti, la nuova presenza non è passata inosservata e la voce si è diffusa rapidamente. Un po' per curiosità, un po' per dare loro il benvenuto, in perfetta controtendenza rispetto all'andazzo generale, io e mio fratello Bernardino abbiamo raggiunto quei ragazzi col pretesto di consegnare loro le stampe di alcune foto, scattate qualche giorno prima, dopo aver ottenuto il loro consenso, chiaramente espresso a gesti.

L'approccio è stato schietto e gioviale, il dono delle stampe ha rappresentato la chiave che ha schiuso le porte della fiducia. Tra cenni e parole italiane efficacemente declinate all'infinito, il dialogo, dapprima difficoltoso, si è subito dimostrato possibile. Inizialmente, timorosi che la nostra visita fosse finalizzata al controllo dei documenti, i ragazzi ci hanno prontamente mostrato i permessi di soggiorno; rassicurati sul fatto che non fosse quello il motivo della nostra presenza, il ghiaccio residuo si è sciolto definitivamente.

Incuriositi dalla nostra richiesta, Kamara Lamin e Ceesay Samba, così si chiamano i nostri giovani ospiti, ci hanno brevemente raccontato le loro storie. Entrambi provenienti dal Gambia, pur consapevoli del concreto rischio di morire affogati nel Mediterraneo e della strisciante avversione

razzistica del nostro Continente, hanno affrontato l'ignoto per dare alle rispettive famiglie il futuro che la loro terra d'origine non garantisce.
Kamara è nato a Bansang il 18 agosto 2000 ed è arrivato a Trapani a bordo di un gommone. Figlio unico, con il suo lavoro sostiene un'intera famiglia composta da sette persone. Era uno studente, poi si è dedicato all'agricoltura, soprattutto alla coltivazione di grano e arachidi. È qui da un anno e tre mesi per custodire le vacche di Angelo Giuli.
Ceesay è nato a Samai il 1° settembre 1994. Come Lamin, anche lui è arrivato in Sicilia con un gommone, ma non sa dirci in quale porto sia approdato. È in Italia da sei anni. Sposato senza figli, con il suo lavoro mantiene la moglie, aiuta la madre, il padre, due fratelli e una sorella. Si occupava di agricoltura, soprattutto di grano e frutta. Inizialmente ha vissuto a Perugia in attesa di lavoro, ma le prime esperienze sono state fallimentari. Ha svolto diverse mansioni ma non è stato pagato per parecchi mesi; poi è arrivato nel Cicolano per custodire le pecore di Andrea D'Angeli. Attualmente si occupa delle vacche di Enrico Palmeri, il boscaiolo; tutto sembra procedere bene, non spende nulla per sé e riesce a mandare a casa l'intero frutto dei suoi sacrifici.
La foto in alto mostra l'ambiente nel quale lavorano: sono totalmente isolati, mancano la corrente elettrica, il telefono, il televisore, l'acqua corrente, il frigorifero per conservare gli alimenti forniti dai datori di lavoro con una certa regolarità. Ascoltare il loro racconto è stato come ripercorrere la storia che ho direttamente vissuto con la mia famiglia nei primi anni Sessanta; mio fratello Bernardino, nato nel 1969, ha invece ritrovato i racconti sentiti in casa più volte.
Nel 1959, quando la rivolta dei Mau-Mau aveva da poco vissuto il suo triste epilogo e ancora imperversava una narrazione fortemente deformata dei fatti, mio padre decise di emigrare in Kenya per dare alla sua famiglia quel futuro che la terra d'origine non garantiva. Senza mai tornare in Italia per più di sette anni, gestì ininterrottamente le pecore e le vacche del marchese Francesco Bisleti [1], possidente romano appartenente a una famiglia nobile originaria di Veroli, nel frusinate [2], che aveva un'azienda sterminata con sede amministrativa a Marula.
Non avendo speso nulla per sé, il primo stipendio che mio padre mandò interamente a casa fu di 70 mila lire, cifra che in Italia avrebbe potuto soltanto sognare. Mia madre utilizzò prontamente quella somma per affrancarsi dalla tradizionale ma non sempre sostenibile convivenza nella famiglia patriarcale del nonno paterno.
L'Africa di quegli anni non era quella attuale: l'isolamento era totale, mancavano la corrente elettrica, il telefono, il televisore, l'acqua corrente, il frigorifero. E, come se non bastasse, a Fiamignano imperversava l'opinione dell'avversità dei nativi contro i migranti europei, ritenuti sottrattori di risorse e quindi perseguitati dai gruppi rivoluzionari. Mio padre non apparteneva a quella categoria di coloni, che pure è esistita, era un semplice migrante con un bagaglio di necessità, dubbi e paure. Ma nonostante la drammatica prospettiva fatta di incertezza, pericolo e sacrifici, affrontò l'ignoto e lasciò la famiglia per riuscire a dargli un po' di benessere.
Il timore dei ribelli Mau-Mau, descritti superficialmente e in modo assolutamente disinformato come assassini freddi e sanguinari, completava il quadro che sconsigliava chiunque a partire, perché nel senso comune la probabilità di fare una brutta fine era alta. Mio padre e mia madre non avevano gli strumenti e le capacità per acquisire informazioni corrette e oggettive; io e mio fratello Francesco, che ora non c'è più, eravamo troppo piccoli per scoprire quello che avremmo saputo molto più tardi, ovverosia che le violenze dei Mau-Mau erano dovute all'arroganza dei coloni bianchi, essenzialmente britannici, che incettavano terra fertile ed avevano ridotto la popolazione keniota in condizioni di sudditanza lavorativa e di vita miserabile [3].
Eppure, nonostante tutto, per il bene della famiglia, mio padre partì: «Il rischio vale la candela!» [4], pensò, e fece la valigia per affrontare l'ignoto. A conti fatti, stabilì che qualche anno di pericolo, ristrettezze, sacrificio e isolamento estremi gli avrebbero consentito di acquistare una casa e far studiare me e Francesco. Nel 1964 lo raggiungemmo anche noi, ma l'idea era quella di accumulare un po' di risorse e rientrare in Italia.
L'incertezza del viaggio nel quale mia madre stava per avventurarsi con me e Francesco era totale; salvo rarissime eccezioni non si era mai allontanata dal borgo di origine, e molti le sconsigliavano di

partire. Qualcuno arrivò a dirle che stava portando i figli incontro alla morte, ma lei era tanto decisa quanto preoccupata. Per tempo alcuni parenti che vivevano in città l'aiutarono a preparare i documenti per l'espatrio e ad acquistare il biglietto aereo, da sola non sarebbe stata capace. Ricordo che una mattina mettemmo il vestito della festa e prendemmo la corriera per andare a Rieti, dovevamo scattare la foto per il passaporto. Il fotografo le dovette dire più e più volte di sorridere, perché spontaneamente non riusciva a farlo. Ero il più piccolo, e per mettere al sicuro anche la mia anima, il giorno prima della partenza, mi venne somministrata la prima comunione tra le lacrime dei compaesani che affollarono in massa la chiesa per una sorta di estremo saluto.
Tutto andò però per il meglio, e il progetto di Fausto, il migrante in Africa, ebbe pieno compimento. Improvvisamente il racconto di Kamara e Ceesay sull'indigenza e la mancanza di prospettive della loro area di origine, dei loro progetti e della loro ferma volontà di tornare in Gambia, mi hanno disorientato e confuso. Mi è parso di essere in un altro tempo e in un altro luogo, e non riuscivo più a capire se quella fosse la loro storia o la mia, anzi, della mia famiglia. Poi ho razionalizzato che, tutto sommato, è un'unica storia allo specchio, che si è dipanata tra gli altipiani dell'Africa e del Cicolano. Tempo addietro, quando dal mio territorio si fuggiva in massa per la mancanza di risorse e prospettive, chi avrebbe mai minimamente intuito che, proprio qui, sarebbero arrivati in cerca di fortuna due ragazzi da terre dalle quali si fugge per mancanza di risorse e prospettive? Eppure è accaduto, nonostante apparteniamo alla parte povera di una nazione e un continente mediamente più ricchi, così come i nostri ospiti vengono da terre che sono la parte povera [5] di territori mediamente più ricchi.
Nel 2003, senza sospettare neanche lontanamente quanto oggi mi trovo a testimoniare, riferendomi all'esperienza africana della mia famiglia, ebbi modo di scrivere:

Quànno la troppa fame dalla tana c'ha cacciati
tra i niri a fa' i niri bianchi ne sémo retroàti
se non fosse statu pé' lu gran contràstu 'é pelle
'e condizioni sarrìanu state grosso modo quelle [6]

Ciò che è accaduto a me e mio fratello la scorsa estate rafforza l'idea che non avevo completamente torto.

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

Note

[1] «Naivasha – The years rolled along, land changed hands occasionally but the biggest sale was in 1952 when the Marchese Bisleti bought Marula Estate from Sir John Ramsden».

http://www.europeansineastafrica.co.uk/_site/custom/database/default.asp?a=viewIndividual&pid=2&person=4107

[2] http://san.beniculturali.it/web/san/dettaglio-soggetto-produttore?id=10893

[3] http://win.storiain.net/arret/num115/artic6.asp

[4] «[…] col rischio sempre sotteso […] di cadere nella non controllabile mescolanza tra vero e falso». Leardo Mascanzoni, *Di viaggi sentimentali e di pellegrinaggi*, «Journal of Mediæ Ætatis Sodalicium», 10, 2007: 164.

[5] Sulla povertà africana attribuita al colonialismo britannico, si riporta una "pasquinata" rinvenuta affissa a Fiamignano nei primi mesi del 2021. Il Pasquino dei nostri tempi osanna il defunto calciatore Diego Armando Maradona per aver oltraggiato gli inglesi con il famoso gol di mano del 22 giugno 1986, nel Campionato mondiale di calcio del 1986: «Se lo dice Santo Diego / che gl'inglesi son gentaglia / io di certo non lo nego: /

“Usan reti a stretta maglia / e con vile innato ego / prendon fieno e lascian paglia. / Prima o poi il seme si perda / di ’sta gente ch’è di merda!”».

[6] Settimio Adriani, *Quartine & quartucci*, Roma, Tipografia Facciotti, 2003: 157.

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.

Musei, persone, presenza: esperienze in Campidano

Il comune di Sardara fra le alture della Marmilla e il modesto complesso del Monreale (ph. N. Atzori)

il centro in periferia

di *Nicolò Atzori*

«Diciamo spesso *museo* per dire *cosa morta*. Lo diciamo soprattutto nella vita quotidiana, e meno in quella del riflettere sulla vita, e cioè sugli studi, che si alimentano per tanta parte di 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» (Cirese, 1977: 37).
Così esordiva Alberto Mario Cirese in un intervento del 1967 intitolato "Le operazioni museografiche come metalinguaggio", relazione di apertura del seminario di studi "Museografia e folklore", tenutosi a Palermo. Il grande antropologo rifletteva soprattutto sui musei "folklorici", quelli che oggi definiremmo, precisando il loro ambito scientifico, "etnografici", e da cui non mi sembra improprio far partire questo ragionamento riguardante sia la "cifra" che la "proiezione" degli istituti museali tutti. Nel merito della museografia etnoantropologica italiana è utile rifarsi a quanto pronunciato, diversi anni dopo, da Pietro Clemente, che, limando una certa radicalità rispetto all'estetica, alla forma e alla funzione dei contenuti museali [1], osservò come la museografia dovesse concentrarsi sulla traduzione dell'esperienza antropologica «nei compositi linguaggi del museo: luogo di arte applicata alla comunicazione di massa, guidato da argomenti emersi dalla ricerca scientifica» (Clemente 1989: 97). Egli sembrava così introdurre, nel dibattito museografico nazionale, un atteggiamento interpretativo più vigile e profondo, a ben vedere figlio del suo tempo.
Come osserva Vito Lattanzi, infatti, è a partire dagli anni Ottanta del Novecento che il museo comincia ad essere osservato e percepito come «uno speciale spazio di iscrizione e di interazione di culture, di relazioni sociali, di storie umane e istituzionali», ed è forse in questo frangente storico che si colloca il *terminus ante quem* del "nuovo corso" in cui i musei fanno ingresso, come ricordato

dall'antropologo. Di tale nuova fase egli riconosce fra le sue forme essenziali "l'eccesso di passato", ovvero «una tendenza all'accumulo e alla conservazione di memoria, quasi una patologia, che tuttavia svolge dal punto di vista sociale una funzione ordinatrice e rassicurante, poiché aiuta a rendere il presente, vale a dire le forme sensibili della nostra società, più accettabili e maggiormente intellegibili» (Vattimo 1985 in Lattanzi 2021: 145). Nella medesima opera, *Musei e antropologia. Storia, esperienze, prospettive*, Lattanzi ricorda come la stessa nascita dell'antropologia, da collocarsi nell'Ottocento, sia indissolubilmente legata alla storia dei musei, che nella loro declinazione antropologica più recente, quella del museo etnografico, individuano una specifica figura scientifico-istituzionale. Il primo campo di ricerca degli antropologi, infatti, è stato il "campo del museo": ciò significa che fu fra le sale dei musei che essi cominciarono a pensare l'alterità e a ragionare su di essa, ponendo le basi per la nascita dei musei etnografici e, più in generale, per quella del museo in quanto realtà *onnipervasiva* e *interattiva,* dove il ruolo che il pubblico riveste non sia solo quello di un passivo ricettore di moniti didascalici.

Insomma, dopo gli anni Settanta (e sensibilmente, come detto, nei pieni anni Ottanta) si comincia a concepire il museo come organismo davvero vitale e attivo, la cui essenza debba, sì, misurarsi con il tenore dei suoi contenuti, ma altrettanto attentamente mediante l'osservazione e lo studio di chi vi fa ingresso e di chi vi opera all'interno, presupposto di una efficace comunicazione. Esso diviene allora un oggetto antropologico a tutti gli effetti; un luogo *misurabile* attraverso il suo intorno sociale concepito come suo crisma *significante,* di cui indagare il pensiero, le idee e le aspettative su cui poter (ri)definire l'offerta museale e i suoi modi di aprirsi al pubblico. Il pubblico, per l'appunto, e al suo interno la dimensione individuale e *personale*, quella che l'antropologia del *self* – o *person-centered* – individua come metodologia improntata all'analisi delle «relazioni tra individui e i contesti socioculturali senza presupporre che le persone siano una replica in miniatura dell'ordine sociale» dove "self" diviene, eludendo la sua vena "intimistica", sinonimo di "persona" (Mattalucci 1997: 81). Nella persona (Clemente 2020) può allora scorgersi, secondo questo (non esclusivo) approccio, l'unità di misura delle realtà museali e della loro apertura e proiezione ai mondi nei quali si inseriscono, con cui potrebbero rinegoziarsi dei patti di più intima interconnessione soprattutto in riferimento a delle realtà di cui si andrà ora a chiarire alcuni aspetti. Sullo sfondo delle successive considerazioni, gioca un ruolo non certo banale la condizione dell'individuo quale emerge dal primo momento di diffusione dell'epidemia da Covid-19, in grado di ridefinire i confini spaziali, sociali e mentali dei gruppi soprattutto nel loro modo di esperire e fruire l'ambiente di riferimento, ridefinito alla luce delle imposizioni pandemiche, le quali portano ad interrogarsi sulle tradizionali configurazioni geografiche e sullo stesso statuto dei luoghi per come siamo abituati a concepirli. Tale senso di incertezza, precarietà e smarrimento dei riferimenti consueti trova illustri precedenti nella stessa letteratura antropologica, come nel caso della "crisi della presenza", immagine concettuale sistemata da Ernesto De Martino e già in nuce nel suo *Il Mondo magico* (1948), opera nella quale il grande antropologo indagò per la prima volta il concetto di *presenza* e delle implicazioni critiche ad esso connesse, alla luce di una equilibrata dialettica di *crisi* e *riscatto*.

Qualsiasi definizione si dia dei musei e qualsiasi scuola antropologica essa coinvolga, insomma, essi emergerebbero in ogni caso come entità altamente complesse e multiformi. Essi infatti – si crede – definiscono un vasto spettro di problematiche, le quali non si esauriscono in contingenze di carattere eminentemente contenutistico o metodologico poiché, attraverso lo studio dei loro linguaggi e codici comunicativi (a partire dalla tipologia degli allestimenti), è ad un più o meno vasto pubblico che intendono rivolgersi, soprattutto mediante gli operatori, per veicolare la loro ricchezza conoscitiva. Il successo del museo – secondo l'autorevole affermazione di G. H. Rivière (1989: 7) – non si valuta in base al numero di visitatori che vi affluiscono, ma al numero dei visitatori ai quali ha insegnato qualcosa.

In questa riflessione, pertanto, è sui musei generalmente intesi che si vuole ragionare, muovendo da alcune considerazioni riguardanti, in particolare, un'area specifica della Sardegna centro-meridionale, meglio nota come Medio Campidano [2], dove chi scrive agisce come operatore museale. Terra ricca di elementi e colori, questa subregione è fortunata ad avere registrato lo sviluppo di tanti caratteri

peculiari per ogni vicenda culturale che la storia umana dell'Isola abbia finora registrato. La ricchezza patrimoniale (materiale e immateriale) del suo territorio di riferimento, però, non deve trarre in inganno rispetto allo stato di salute del comparto museale, denso anch'esso, e dei contesti locali che ospitano i suoi diversi istituti. L'idea di fondo, si crede, è che questo sistema – proprio in virtù della sua complessità ed eterogeneità – necessiti di più approfondite indagini volte ad esaminare il ruolo che i musei effettivamente ricoprono all'interno delle comunità e per le comunità stesse, con una mirata attenzione verso fruitori, operatori e modi di esperire questi luoghi nella loro totalità culturale (e per questo associativa, ricettiva, comportamentale e di produzione autonoma di nuovi significati). Soprattutto se è vero, come riconosce Valentina Zingari, che le comunità, spesso, si aggregano proprio attorno ai progetti museografici [3].

L'antropologia, infatti, è anche (e forse soprattutto) racconto e lettura critica di esperienza, che la lente etnografica cattura in profondità per potervi individuare inedite chiavi di lettura e circoscrivere gli afflati culturali che informano lo stare al mondo dei popoli; è perciò seguendo questa convinzione che, sempre più spesso, mi capita di interrogarmi sul ruolo dei musei all'interno dei territori, soprattutto in un momento nel quale sempre più sensibilmente capita di osservare, al loro interno, gli effetti dell'irresistibile processo di rimodulazione (e, va detto, decostruzione sociale) al quale sono andati incontro dall'inizio della pandemia, scandito da una forte limitazione nell'accesso ai luoghi d'arte e cultura, che nelle aree periferiche tanta parte hanno, dopo le scuole, nella garanzia e tutela del diritto al sapere ed alla conoscenza.

In seconda battuta, penso a chi il museo circonda e dal museo è circondato, ovvero i visitatori, gli operatori e le comunità all'interno delle quali, fisicamente e non solo, si inscrivono. E mi verrebbe da chiedermi, osservando gli atteggiamenti di tante amministrazioni, addetti ai lavori e fruitori: ma come possono i musei parlare, oggi, alle persone, se di queste sappiamo poco o nulla e, anzi, ci limitiamo forse a contarle? Per questo, in quanto operatore ed attento lettore dell'antropologia, ho cominciato a domandarmi se non fosse giunto il momento di andare a fondo alla questione museale in un territorio, il Campidano, per scandagliarne gli aspetti più intrinseci e meno emergenti quali le impressioni delle comunità rispetto al ruolo dei musei e alle loro dinamiche di nascita, *in loco,* in quanto edifici, istituti, luoghi, per poterne ricostruire, sul piano diacronico della storia, il farsi culturale in cui individuare atteggiamenti, memorie, problematiche ataviche e punti di partenza.

La percezione da me nutrita in quanto operatore del settore (e per questo non senza responsabilità), difatti, è di una certa refrattarietà ed impermeabilità di vari contesti territoriali a interpretare il ruolo dei siti di cultura e in primis di quelli museali come centri di "nuova" socialità e promotori della costruzione culturale dei luoghi mediante un'attenta ricerca sulle origini storiche, sulla gente, sulle tendenze, ovvero sulle premesse culturali dei meccanismi di crescita e progresso. La sensazione è che proprio la mancanza di una visione globale e specifica dei contesti registra, fra i suoi più perniciosi riverberi, tendenze di approssimativa gestione politica che abbracciano, però, tutti gli ambiti della vita, con conseguenze spesso molto delicate. I musei campidanesi, insomma, subirebbero – andandola in parte a preservare – una sorta di "politica della stasi" che, per qualche ingiunzione psicologica di massa, renderebbe queste realtà assuefatte alla "storica" perifericità dei territori di riferimento, retti da decenni da un sistema di comparti che ancora si pretendono trainanti, ma che sempre più difficilmente si applicano allo statuto socio-economico del presente di queste aree.

Per la messa in atto di una certa progettualità, però, è anzitutto auspicabile ripensare alcuni atteggiamenti in forza all'antropologia classica per abbracciare inedite attitudini, ancora da esplorare nella totalità della loro dimensione, rivolte verso quello che Clemente chiama il mondo "delle retrovie", delle aree interne, marginali e scarsamente popolate, per conoscerne le possibilità, i processi e le stesse dinamiche di intendere il (loro) reale. E, ancora, per comprendere quale direzione possano intraprendere i musei in questo momento, assieme, congiuntamente, alle loro comunità, sicuramente in grado di sviluppare quella che Giacomo Becattini chiama *coscienza di luogo* e che, parafrasando Vito Teti, permette di scorgere le sfumature del *senso dei luoghi* considerati come sistemi complessi, unici ma interconnessi. Le possibilità dell'etnografia, allora, dovrebbero legittimamente venire "tarate" rispetto al presente contemporaneo e, principalmente, rispetto all'ottica da adottare e al

perimetro operazionale e d'analisi su cui concentrarsi, che nella dimensione locale individua una figura geografica ricca di problematiche irrisolte e panorami simbolici da scandagliare. Diventa lecito attendersi, pertanto, che ai musei situati in tali contesti periferici si guardi con rinnovato fervore critico, soprattutto interrogandosi e interrogando su quali modi di esistere e produrre significati questi istituti osservino.
Gioverà a questo punto ricordare come, fra gli altri *topoi* della sopracitata prolusione di A. M. Cirese, già compaia l'inerzia del museo come spettro da rifuggire durante e dopo lo sforzo di costruzione delle collezioni e di predisposizione dei servizi per la loro migliore fruizione e "trasmissione", tasselli imprescindibili per ragionare sulle possibilità di crescita e apertura.
Perché queste possano profilarsi, infatti, occorre certamente affrancarsi dal senso di autoreferenzialità che ha spesso tratto in inganno i luoghi di cultura e gli operatori, impedendo loro di scorgere nitidamente eventuali margini di miglioramento, ma allo stesso tempo ricorrere a metodologie di ricerca, studio ed analisi che le scienze storiche e quelle demoetnoantropologiche possono sicuramente offrire per una più profonda e lucida comprensione della fenomenologia in atto nel confronto tra musei e comunità geografiche di riferimento. Fra le considerazioni di fondo di questo contributo, ve ne sono alcune riguardanti le attuali condizioni del Medio Campidano secondo la Strategia Nazionale per le Aree Interne (SNAI), ovvero «una politica nazionale innovativa di sviluppo e coesione territoriale che mira a contrastare la marginalizzazione ed i fenomeni di declino demografico propri delle aree interne del nostro Paese».
Nell'ambito della linea di intervento, il Medio Campidano risulta, nel 2020, fra le cinque province [4] più "vuote" dal punto di vista della densità fisica, dell'assetto demografico e della densità economica, parametro riferibile alla consistenza delle attività produttive, delle esportazioni e della qualità della struttura del mercato del lavoro locale. In buona sostanza, il territorio compare stabilmente fra le aree cosiddette fragili, anche in ragione del marginale consumo di suolo, dell'inconsistenza del sistema stradale e dell'offerta e dell'utilizzo dei trasporti pubblici locali. Se di per sé questi fattori non sono inequivocabilmente indicativi di una condizione di subalternità, va registrato che, di queste province, il Medio Campidano figura regolarmente nel fondo delle graduatorie valide per gli altri parametri della Strategia, collocandosi stabilmente nelle zone definite, appunto, vuote, ovvero "largamente deficitarie" in termini infrastrutturali, demografici e socio-economici.
Date queste premesse e ai fini di questa riflessione, emerge come possibilità l'indagine più approfondita del panorama territoriale considerato, per rilevare – si auspica – come anche dal comparto culturale – e da quello museale su tutti – possano e debbano attendersi risposte pregnanti in direzione dell'impatto da esso determinato sul corpo sociale e su quello, decisivo, del *welfare* nella comunità di riferimento. È infatti ragionevole notare che il benessere dei territori inteso nella sua generalità dipenda, principalmente, da quello – individuale e sociale – di chi li abita, e che pertanto il museo-luogo vada studiato, ripensato e considerato quale motore di significati e di un rinnovato rapporto di interscambio e trasmissione con la micro-società alla quale si rivolge.
Scrive Pietro Clemente:

> «Un museo è come un centro storico o un nuovo quartiere di periferia: ha percorsi, punti di fermata, possibilità d'esperienza diverse, di socialità densa o rarefatta e individualizzata. Esso va dunque progettato con la consapevolezza che si deve appaesare al suo spazio, perché si possa spaesare il visitatore con l'esperienza di "altri mondi"» (in Lattanzi 2021: 21-22).

Verrebbe da chiedersi, quindi, quale sia il ruolo attuale dei musei e quale possa essere quello futuro nella riscoperta della loro plurale dimensione da parte dell'antropologia, da qualche tempo – nota Lattanzi – concentrata sulla questione dei rapporti tra visualismo e rappresentazione, di importanza centrale per questi istituti (idem: 27 e ss.). Una profonda riflessione etnografica sul rapporto tra soggetto e oggetto della rappresentazione, infatti, consentirebbe di addentrarsi con più facilità nel cuore percettivo dei fruitori dei musei, i quali garantiscono le premesse per l'esistenza dell'esperienza

museale ma anche per la produzione delle sue declinazioni ed espressioni future. I musei mirano alla rappresentazione delle culture nello stesso modo in cui ad esse si rivolgono. In un mondo pesantemente ridefinito dalla fenomenologia pandemica, queste ed altre risposte si rendono necessarie per una attenta e sostenibile ridefinizione dei suoi schemi interpretativi e dei suoi stili di vita, chiamati a "guardarsi allo specchio" e a tentare una inversione dello sguardo che riguardi, alle nostre latitudini, soprattutto le aree periferiche sopracitate.

Precisamente, *Invertire lo sguardo* è la formula progettuale che, come un filo rosso, raccorda i diversi contributi confluiti all'interno del volume *Riabitare l'Italia. Le aree interne tra abbandoni e riconquiste*, curato da Antonio De Rossi ed edito da Donzelli, nel quale si mettono in luce – attraverso gli sforzi di sociologi, antropologi, storici, economisti, ecc. – le problematiche insite nelle configurazioni territoriali consuete, scandite da un'Italia disseminata di "territori del margine", aree interne e spazi inanimati. Queste articolazioni "vulnerabili" fanno capo ad un Paese ostaggio di una visione strategica unidirezionale nella quale la dimensione urbana e metropolitana diventa l'epicentro degli sforzi progettuali di tanti soggetti collettivi, a ovvio discapito dei luoghi e delle loro specificità, storicamente "appiattite" di una sistematica verticalità delle letture del territorio nazionale (Nord-Sud, città-campagna, centro-periferia, ecc.).

Invertire lo sguardo, così, dovrebbe in questo senso significare l'assunzione dei luoghi, dei piccoli contesti locali e delle aree generalmente fragili quali punti di vista a partire dai quali produrre nuove politiche di crescita e sviluppo troppo spesso eterodirette, cioè arbitrariamente decise da classi dirigenti distanti decine quando non centinaia di chilometri e comprensibilmente non avvedute rispetto alle caratteristiche e alle reali possibilità dei territori. Ebbene, è negli interstizi di questi sistemi territoriali "vulnerabili" che emergono, silenti ma presenti, i musei, che si crede – parafrasando ancora Pietro Clemente – non possano più accontentarsi del culto del passato come "bene", il cui consumo ancora assume caratteri "santuariali" e, per certi versi, elitari, ma debbano scorgere nel bacino comunitario di riferimento (la sua comfort zone sociale e umana) un soggetto attivo al quale rispondere e dal quale aspettarsi risposte.

Non sarà banale, a questo punto, riportare la più recente definizione di museo secondo la principale organizzazione internazionale dei musei e dei professionisti museali, ovvero l'ICOM (*International Council of Museums*): «Il museo è un'istituzione permanente, senza scopo di lucro, al servizio della società, e del suo sviluppo, aperta al pubblico, che effettua ricerche sulle testimonianze materiali ed immateriali dell'uomo e del suo ambiente, le acquisisce, le conserva, e le comunica e specificatamente le espone per scopi di studio, educazione e diletto». L'immagine descritta dall'istituto è chiara, ed è quella di una realtà attiva, *presente,* in movimento, aperta al cambiamento e agli stimoli esterni, al dialogo e alla ricerca, alla produzione di socialità, all'accoglienza ed all'inclusione. Una realtà interculturale e una realtà al servizio delle culture. In una parola: viva. Non sempre, com'è comprensibile, è stato così, ed è ancora Clemente ad ammonire sui rischi connaturati all'origine stessa dei musei e dei luoghi interpretativi che su di essi si sono prodotti nel corso dei decenni.

L'antropologo, infatti, nota come l'ICOM nasca sui musei della scienza, su quelli di civiltà, archeologici ed etnografici, e come questi siano in continua revisione di forme comunicative e multimediali, ben lungi dal rappresentare dei meri contenitori di oggetti inanimati o allestimenti muti ed immobili, incapaci di comunicazione, e come il suo humus culturale, prima ancora delle collezioni e della loro scientificità, siano le persone, ovvero sia chi vi agisce all'interno che chi vi accede e chi fa parte della comunità "ospitante". Clemente, in tal senso, nota come l'antropologo, alla luce della sua epistemologia disciplinare, sia in grado di riconoscere, nel pubblico museale, non già un insieme omogeneo nel quale sia difficile riconoscersi (e altrettanto complicato sia per gli operatori museali), bensì «famiglie, adulti, bambini, il cui cursus honorum museale si lega alla vita di tutti i giorni […] perché il pubblico, se lo si vede dal punto di vista delle storie di vita, dei curricoli culturali, siamo proprio noi nella nostra faccia rivolta al futuro (il museo è l'esperienza nuova che il visitatore sta per fare)» (Clemente 2006: 155,171).

Il discorso qui affrontato sugli apparati museali consente inoltre, a maggior ragione per l'area del Medio Campidano cui si fa riferimento, una necessaria considerazione riguardante l'attuale sistema

scolastico e la sua offerta, sensibilmente ridimensionatasi nella sua vitale componente associativa e di presenza fisica a causa dell'incalzare del virus, le cui implicazioni sociali devono doverosamente venire filtrate anche attraverso la lente dell'antropologo e dell'etnografo.
Quale può essere, allora, il ruolo del museo, oggi plurale e "polifonico" come non mai, in questa condizione? È ragionevole attendersi che questi luoghi possano, in qualche modo, colmare, attraverso il ripensamento di iniziative, progetti didattici e nuovi sistemi di accoglienza e condivisione le voragini apertesi nella scuola-mondo delle aree periferiche soprattutto alla luce di un utilizzo sempre più massiccio di forme di didattica a distanza, attualmente in fase di "arretramento"? E qual è, in tal senso, la posizione di operatori museali e scolastici ma soprattutto delle persone che abitano le realtà locali su cui ci si intende concentrare? Comprenderlo, o almeno sforzarsi di provarci, sembra a chi scrive un ulteriore buon punto di partenza per auspicare, da antropologi, decisori pubblici e persone, un consapevole auto-ricollocamento nel presente nel nome di quel «farsi indigeni nel XXI secolo» di cui parla James Clifford [5] nel suo essenziale contributo di miglioramento dei metodi analitici dell'antropologia moderna soprattutto verso i processi del mondo attuale "ibridato" nonché, di sicuro, per la comprensione del proprio modo di abitarlo. A qualsiasi latitudine ed in qualsiasi luogo. Come al museo.

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

Note

[1] Proprio Cirese dirà, nella suddetta relazione introduttiva: «Giacché sempre ed in ogni caso i musei sono una cosa diversa dalla vita*:* per definizione immobilizzano ciò che è mobile, cristallizzano ciò che invece è destinato a trasformarsi, tolgono alla fruizione umana primaria quel che per essa era nato, e sottraggono l'uomo al complesso delle cose che viceversa avevano senso con lui e per lui» (1977: 40). Pur nella consapevolezza di questa asserzione, si intende qui soffermarsi sulle possibilità socio- culturali che qualificano il museo in quanto soggetto attivo, produttivo e interagente all'interno delle comunità e dei contesti locali, con una rinnovata attenzione verso il suo pubblico.

[2] Dove, in ogni caso, sono i musei archeologici e quelli etnografici a predominare largamente.

[3] L'antropologa ha pronunciato queste parole durante la tavola rotonda sul volume *Musei e patrimonio culturale immateriale. Verso un terzo spazio nel settore del patrimonio,* appuntamento virtuale tenutosi, sulla piattaforma Zoom, giovedì 7 ottobre 2021, nell'ambito del ciclo di seminari *I Musei della restanza. Il museo come strumento di partecipazione, conoscenza, salvaguardia e promozione dei territori*

[4] Delle 5, altre tre sono sarde: Oristano, Ogliastra, Carbonia-Iglesias

[5] J. Clifford, *Returns. Becoming Indigenous in the Twenty-first Century*, Harvard University Press, 2013

Riferimenti bibliografici

Cirese A. M., *Oggetti, segni, musei. Sulle tradizioni contadine,* Einaudi, Torino 1977;

Clemente P., *Museografia, estetica, comunicazione*, in "Nuove Effemeridi", a. II, n.8, 1989: 97;

Clemente P., *Graffiti di museografia antropologica italiana,* Protagon, Siena 1997;

Clemente P., *Antropologi fra museo e patrimonio* in "Antropologia", n°7 : *Il patrimonio culturale,* 2006: 155-171;

Clemente P., *Persone*, in Cersosimo D., Donzelli C. (a cura di), *Manifesto per riabitare l'Italia,* Donzelli, Roma 2020: 183-188;

Clemente P. cit. in Lattanzi V., *Musei e antropologia. Storia, esperienze, prospettive,* Carocci, Roma 2021: 21-22;

Clifford J., *Returns. Becoming Indigenous in the Twenty-first Century*, Harvard University Press, 2013;
De Martino E., *Il Mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo,* Einaudi Torino 1948;
De Martino E., Clara Gallini (a cura di), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino, 2002;
De Rossi A. (a cura di), *Riabitare l'Italia. Le aree interne tra abbandoni e riconquiste,* Donzelli, Roma 2018;
Lattanzi V., *Musei e antropologia. Storia, esperienze, prospettive,* Carocci, Roma 2021;
Mattalucci C., *Persona, self, emozioni*, in "La Ricerca Folklorica", apr.,1997, n..35, *Antropologia dell'interiorità*: 81-91;
Rivière G.-H., *La muséologie selon George-Henry Rivière. Cours de muséologie/textes et témoignages,* Dunod, Paris, 1989;
Teti V., *Il senso dei luoghi. Memoria e storia dei paesi abbandonati,* Donzelli, Roma, 2014;
Teti V., *Quel che resta. L'Italia dei paesi, fra abbandoni e ritorni*, Donzelli, Roma 2017;
https://www.agenziacoesione.gov.it/strategia-nazionale-aree-interne/

Nicolò Atzori, consegue una laurea triennale in Beni Culturali (indirizzo storico-artistico) con una tesi in Geografia e Cartografia IGM e una magistrale in Storia e Società (ind. medievistico) con una tesi in Antropologia culturale, presso l'Università di Cagliari, ottenendo in entrambe il massimo dei voti. Altresì, è diplomato presso la Scuola di Archivistica, Paleografia e Diplomatica dell'Archivio di Stato di Cagliari. Dal 2017 lavora, per conto di CoopCulture, come operatore museale e guida turistica presso il Museo Villa Abbas e il sito archeologico di Santa Anastasia di Sardara (SU), luoghi dei quali, fra le altre cose, cura la comunicazione e, nel primo caso, gli aspetti museografici.

Comunità locali, salute dell'ambiente e salute individuale: il caso Salento

Vincenzo Ciardo, paesaggio salentino

il centro in periferia

di *Salvatore Colazzo* [*]

Nel Salento, prima che arrivasse la pandemia da Covid-19 s'abbatté un grande segno premonitore: la pandemia da *Xylella* che colpì (e continua a colpire) gli alberi d'ulivo segnalando quanto i tempi fossero guasti. Il fenomeno del disseccamento rapido degli olivi in provincia di Lecce apparve evidente nel 2013. Cominciò nella zona delle campagne prossime a Gallipoli: dapprima qualche albero manifestò segni di sofferenza, le punte delle cime più estreme cominciarono a ingiallirsi, poi quel sentore di morte si diffuse progressivamente per tutta la pianta fino a farla diventare un inerte troncone. E il morbo prese gli alberi accanto e poi quelli accanto ancora, con progressione geometrica, finché il verde e l'argenteo degli oliveti di alberi secolari, orgoglio di una terra che nell'olivo ha un segno identitario fortissimo, si tramutò in un cinerino triste, funereo, che invase l'intero Salento.
I contadini erano attoniti, le loro piante, che puntualmente avevano dato i loro frutti, alcuni anni più generosamente, altri meno, li abbandonavano. Oliveti ricevuti in eredità da genitori orgogliosi di lasciare in dote ai loro figli la preziosità d'una pianta in grado di fornire con costanza un alimento

preziosissimo e amatissimo: condimento ideale e componente di tanti piatti della cucina povera salentina, in realtà ricca e resa saporita dalla sua immancabile presenza, stavano perendo sotto i loro occhi.
Una croce d'olio nei periodi bui della guerra aveva reso appetibili le decine e decine di erbe spontanee preparate come misticanza, che venivano regolarmente raccolte per sfamare, con l'accompagnamento di un tozzo di pane, intere famiglie, altrimenti destinate all'inedia. Ci voleva una sapienza per combinare in ponderate percentuali le piante da cuocere assieme: vi era da equilibrare il sapore dolce di talune con l'amarognolo o il piccante di talaltre. Il tocco finale era l'olio crudo. Se erano in abbondanza, la sera o il giorno dopo le si ripassava in olio con un po' d'aglio (cfr. Accogli & Medagli 2014: 9-10).
Si comprende, da ciò, l'investimento simbolico delle comunità salentine sull'olivo e l'olio, peraltro fondamentali da tempi antichi per le loro economie. La Puglia esportava olio già a partire dal XIII-XV secolo: navi colme di olio partivano da Bari, Barletta, Brindisi, Otranto, Ma ben presto il porto più importante divenne Gallipoli, da cui si esportavano ingenti quantitativi di olio, prodotto soprattutto nel Capo di Leuca, in direzione di Venezia, Genova, la Dalmazia, Bisanzio e poi Trieste e Marsiglia (il più importante centro mondiale di produzione del sapone) e, in epoca più recente (nel Settecento), i porti del Mare del Nord e del Baltico. Per lungo tempo l'olio prodotto nel Regno di Napoli costituì, com'ebbe a dire Giuseppe Palmieri (1721-1793), grande economista rappresentante dell'Illuminismo napoletano, membro del Supremo Consiglio delle Finanze, la gran parte della ricchezza nazionale (Durante 2005).
Vincenzo Ciardo (1894-1970), a cui io e il mio gruppo di ricerca abbiamo dedicato un lavoro di indagine (Manfreda 2019), un pittore paesaggista di buon talento ed eccellente mestiere, tanto dall'aver insegnato all'Accademia delle Belle Arti di Napoli, dove arrivò anche a ricoprire il ruolo di direttore, non solo ritrasse mirabilmente e ripetutamente olivi e oliveti, ma ne offrì la motivazione: essere nato nell'estremo Salento – scriveva – significa aver percepito «la straordinaria luminosità del cielo, il malinconico silenzio delle campagne deserte, le pianeggianti distese di ulivi secolari, il grigio delle sassaie affioranti nel rosso terreno dei campi» e quindi il volerle «scoprire e rivelare in termini di valida pittura» (Ciardo 1990: 136). Magari cogliendo le straordinarie potenzialità per il pittore dell'«incanto di un plenilunio estivo», «con quegli ulivi che si stagliano solenni contro il cielo stellato» (Ciardo 1990: 139).
Verificata la portata del fenomeno, si cercò di capire a cosa fosse dovuto: si attivarono l'Osservatorio fitosanitario della Regione Puglia, il Dipartimento di Scienze del suolo, della pianta e degli alimenti dell'Università di Bari e l'Unità di virologia vegetale del CNR. Nacquero, come sempre succede in casi come questi – lo abbiamo verificato anche per il Covid-19 –, tesi complottiste: diffusione volontaria d'un qualche patogeno per sostituire la coltivazione degli oliveti da parte dei tradizionali piccoli produttori con processi intensivi grazie all'impianto di alberi resistenti al batterio. L'opinione pubblica si divise in fazioni, appoggiandosi ad evidenze scientifiche o semplicemente a credenze. Ad un certo punto interverrà anche la Magistratura, ma di questo faremo cenno più avanti. Gli studi comunque sembrarono convergere nel riconoscere l'azione di un batterio, *Xylella fastidiosa*, veicolato da alcuni insetti (i cosiddetti vettori, tra questi la *sputacchina*). Una buona ricostruzione di ciò che successe tra il 2013 e il 2016 ci è stata offerta dall'Accademia dei Lincei ed è facilmente reperibile in rete (Accademia dei Lincei 2016). Approfondimenti ulteriori hanno portato gli studiosi a parlare di una sorta di sindrome, si tratta del *Complesso del Disseccamento Rapido dell'Olivo* (CoDiRO), nel senso che, pur riconoscendo al batterio gram-negativo *Xylella fastidiosa* un ruolo rilevante, si è messo in luce il concorso di ulteriori agenti, come quelli rappresentati, ad esempio, da alcune specie fungine e altri parassiti, ect. (Bugiani sd)
La strategia di contenimento individuata è stata l'abbattimento degli alberi infetti, la creazione di zone di sicurezza, l'effettuazione di interventi fitosanitari per il controllo dei vettori e sulle piante ospiti. Tuttavia, la società civile, attraverso una serie di organizzazioni ambientaliste, si oppose fermamente a misure così drastiche, tanto da sollecitare l'intervento della Magistratura, trovando sponda nell'allora procuratore capo Cataldo Motta, il quale riteneva che la scelta dell'eradicazione fosse

avvenuta su una base conoscitiva incompleta del problema. Sollecitava ulteriore confronto scientifico, contestando ai responsabili della gestione del problema una serie di reati, come diffusione colposa della malattia delle piante, falso ideologico e materiale in atto pubblico, inquinamento ambientale e deturpamento delle bellezze naturali (Spagnolo 2015).
Il dibattito che ne è scaturito è stato utile poiché ha fatto emergere una serie di significative considerazioni. Ad esempio, ha fatto scaturire una considerazione di questo tipo: oggi il Salento trova nell'olivo un elemento identitario irrinunciabile, ma forse ci si dimentica che si tratta di una vera e propria monocoltura. In passato il paesaggio salentino era piuttosto differente. Oggi appare quasi del tutto privo di boschi e quei pochi che ci sono appaiono fortemente intrecciati col paesaggio agricolo. In realtà. in passato le superfici boschive erano ben estese e articolate ospitando una grande varietà di alberi, arbusti di vario tipo e natura, funghi. Spiccava il Bosco Belvedere che ancora nel Settecento si estendeva per un perimetro di venti miglia; una mappa del 1808 rappresenta il Bosco Belvedere come una foresta plurimillenaria di 7.000 ettari suddivisa fra 16 comuni a metà strada fra lo Ionio e l'Adriatico; e il litorale adriatico da Otranto a Brindisi aveva dei boschi di larghezza di circa 5 km (Mainardi 1989).
Tutto cambia a partire da fine Ottocento-inizi Novecento: si verificano lavori di disboscamento che erodono le fasce boschive costiere e riducono gli altri boschi a residui insignificanti. Come si può leggere in un articolo di Luigi Melissano, «l'eccessivo carico antropico sulla risorsa bosco, per il prelievo di legno, la caccia di frodo e il pascolo abusivo, l'industria del carbone, la fame di terra finirono per creare grandi plaghe malariche sulle coste, ma anche all'interno una pericolosa perdita di suoli per erosione idrica e eolica» (Melissano 2005: 32).
E qui siamo alla sostituzione (almeno in parte) dei boschi con gli oliveti, siamo ad un paesaggio agrario in cui l'olivo diventa l'elemento sovrano, si erge – così diceva il poeta Comi (1890-1968), che fonda la rivista "L'Albero" scegliendo come logo un olivo –, come "deità casalinga del Salento". Con una grande perdita di biodiversità. Però le selve di olivi ad un certo punto si rivelano fragili e cominciano a disseccarsi e morire [1]. Ci si interroga, ci si chiede, si comincia un lavoro di riflessione, emerge la cattiva coscienza.
Durante i decenni passati, nel Salento, si è fatto un largo uso di fitofarmaci, poiché spesso gli oliveti ricevuti in eredità dai genitori contadini, sono andati nelle mani di figli, che sistemati nella pubblica amministrazione, hanno condotto quei fondi con superficialità: non avendo il tempo, la voglia o la cultura per adottare le antiche pratiche agrotecniche, hanno preso la scorciatoia della chimica. D'altro canto, l'Accademia dei Lincei ha sottolineato quest'aspetto: «Le cattive pratiche agrotecniche, come errori di potatura o potature troppo radicali, delle lavorazioni, dei trattamenti, degli erbicidi e in particolare l'uso del glifosate – un erbicida – predispongono la pianta alla malattia, se addirittura non la fanno ammalare. Contaminazioni da polveri industriali, da cemento, da concimi ottenuti dalle ceneri e l'eccesso d'uso dell'acqua di falde inquinate, renderebbero, inoltre, meno efficaci le agrotecniche in uso» (Accademia dei Lincei 2016).
Il problema della *Xylella* può dunque essere visto da una prospettiva sistemica. L'abbandono di alcune pratiche agronomiche basilari (lavorazione del terreno, potature, gestione delle malattie fungine), sostituite dal ricorso a fitofarmaci capaci di incidere in modo rovinoso sull'ecosistema del suolo, rendono estremamente più vulnerabili le piante esponendole all'insulto della *Xylella*. Risultato: la desertificazione del suolo. La rottura dei delicati equilibri ecosistemi, la prevalenza di alcuni batteri su altri. Il riduzionismo della chimica applicata all'agricoltura ha compiuto un abbattimento della complessità della vita, con gravi conseguenze sulla salute umana: aumenti di tumori al colon, tiroiditi e altre malattie endocrine, incremento delle malattie infiammatorie e autoimmuni.
Il suolo è un organismo vivente complesso e dinamico, costituisce un'importante riserva di biodiversità. Centinaia e centinaia di esseri viventi organizzati in microhabitat convivono e interagiscono fra loro formando il cosiddetto "bioma del suolo". Tali interazioni sono essenziali poiché a loro volta forniscono servizi ecosistemici alle piante e, attraverso queste, a tutti i viventi. Suoli sani sono d'importanza cruciale per il sano mantenimento della vegetazione (Russell 2019). Alterare l'equilibrio del bioma del suolo significa alterare il più ampio ecosistema, di cui fa parte pure

l'uomo. La riduzione della biodiversità del suolo comporta pure la riduzione della biodiversità del bioma intestinale, sia per l'azione degli agenti chimici che passano nel cibo sia per la riduzione della possibilità di entrare in contatto con il vivente che costituisce il bioma del suolo.
Un'alterazione del biota intestinale umano comporta alterazioni a livello dei grandi sistemi del corpo umano: immunitario, endocrino e neurologico. Il nostro intestino è abitato da un numero elevatissimo di batteri, lieviti, parassiti e virus. Essi svolgono importanti funzioni che interagiscono con il network dei sistemi endocrino, neurologico, immunitario, contribuendo a determinare lo stato di salute del soggetto, sia fisica sia psichica. Quando le comunità che costituiscono il microbiota vivono in equilibrio vi è una condizione di eubiosi; quando l'equilibrio si rompe, si creano scompensi più o meno gravi, con conseguenze sullo stato complessivo di salute del soggetto. Oggi si attribuisce una grande importanza al mantenimento del microbiota in stato di eubiosi, ma soprattutto si comincia a comprendere come fare per mantenerlo in tale stato o ripristinarlo quando venga compromesso (MyNewGut 2013-2018).
Suoli sani, cibi sani, bioma intestinale sano assicurano benessere, salute e lunga vita. Sulla base di queste premesse, mi viene spontaneo chiedermi: che fare di fronte al disastro del disseccamento degli olivi. La linea scelta a livello regionale, per cui si incentiva il reimpianto, sostituendo le varietà locali con altre ritenute più resistenti al patogeno, è proprio la scelta più oculata? In genere il reimpianto avviene ricorrendo alla *Fs-17*, nota come "favolosa". La quale ha bisogno di una notevole quantità di acqua per essere portata a frutto e dare una buona resa.
Quello che una volta era detto il siccitoso Salento, in realtà poggia su una piattaforma di acqua, in ragione della singolare geomorfologia del territorio. Da quando lo si è compreso, si è verificato un ipersfruttamento della falda acquifera sotterranea, tanto che nei posti più prossimi alla costa i pozzi artesiani sono divenuti inutilizzabili, pescando ormai acqua salata. L'impianto della *Fs-17* porterà ad ulteriore emungimento della falda acquifera, con aggravamento dei problemi già in essere.
Credo, dunque, che la preoccupazione sia legittima: come far diventare la *Xylella*, con le sue conseguenze, un'opportunità. Vi sono associazioni che puntano a liberarsi dalla monocoltura dell'ulivo: bisogna piantare querce, frassini, aceri, alberi da frutta (recuperando le antiche varietà): probabilmente anche gli ulivi consociati con queste essenze trarrebbero benefici. Ma soprattutto passare a un'agricoltura che, bandendo i diserbanti, si proponga di ricostituire un ecosistema sano e un suolo fertile. Si tratta di tentare di ricreare ciò che un secolo fa era la norma: coesistenza di specie boschive, frutteti e macchia mediterranea. Oggi abbiamo anche le opportunità che ci vengono dall'*Agricoltura 4.0*, un'agricoltura di precisione, basata sulla raccolta di dati, che consentono sulla base delle caratteristiche fisiche e biochimiche del suolo, di ottenere prodotti di altissima qualità secondo rigorosi criteri di sostenibilità, grazie all'utilizzo di tecnologie elettroniche, di droni, ecc.
Su questi temi si innesta la possibilità di un impegno civico volto ad affermare la necessità di reintrodurre quelle piante e specie arboree autoctone che negli ultimi 150 anni sono state eliminate per dare spazio alla monocoltura dell'ulivo. L'ampliamento degli uliveti in Salento, arrivati a contare complessivamente 22 milioni di piante, è avvenuto a spese dei boschi e dei pascoli, ma anche di alcune cultivar tradizionali, come mandorlo, fico e vite.
Tanta concentrazione di uliveti, contigui l'uno all'altro, ha reso probabilmente più vulnerabile il territorio all'azione del batterio, consentendo un rapido propagarsi del patogeno. E dunque va fatta un'ampia azione educativa, va fatta comprendere l'importanza della biodiversità che preserva e nutre il suolo, la indispensabilità del bosco, che un tempo – ce ne siamo dimenticati – caratterizzava il paesaggio salentino, fino ad ospitare qualche banda di briganti, mentre oggi ci appare come qualcosa di esotico, di estraneo alla nostra cultura.

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

[*] L'articolo riproduce il testo della relazione tenuta al Convegno organizzato dalla Asl di Frosinone, nell'ambito del Festival dello Sviluppo Sostenibile ASVIS 2021, dal titolo "Rigenerare il desiderio di salute di comunità" (6 ottobre 2021).

Note

[1] Ci piace illustrare quest'articolo con due video: il primo è una *Cartolina Sonora* di Luigi Mengoli, un sound artist, il quale, all'interno di un progetto di acustemologia, che vuole proporre il suono come strumento di conoscenza ed approfondimento della realtà, ha voluto dedicare un'intensa riflessione estetica alla pandemia degli olivi. Per accedere al video: https://www.youtube.com/watch?v=GSW10-wengc. Il secondo video utilizza alcune immagini dal progetto "Idrusa formare lo sguardo", i cui esiti sono parzialmente rifluiti nel testo curato da Ada Manfreda, *Formare lo sguardo. Valorizzazione del paesaggio e sviluppo del territorio. IDRUSA: un progetto di ricerca*, Pensa MultiMedia, Lecce 2019. Il volume è uno degli output del progetto di ricerca denominato 'IDRUSA', condotto tra il 2017 e il 2019, volto a ricostruire l'oggetto culturale 'paesaggio' dell'area del Salento sud-orientale, a partire dallo sguardo di tre artisti, Paolo Emilio Stasi, Giuseppe Casciaro e Vincenzo Ciardo, che hanno intessuto un fitto dialogo con questa terra, ritraendone molti suoi scorci tra la fine dell'ottocento e la metà del novecento del secolo scorso.

Riferimenti bibliografici

Accademia dei Lincei (2016), *Rapporto Xylella*, all'indirizzo: https://www.lincei.it/sites/default/files/documenti/Articles/Rapporto_xylella_20160622.pdf

Accogli R. & Medagli P. (2014), *Erbe spontanee salentine*, Grifo, Lecce.Bugiani (sd), *Complesso del Disseccamento Rapido dell'Olivo*, Servizio Fitosanitario della Regione Emilia Romagna, all'indirizzo: https://www.fitosanitario.pr.it/files/9614/8231/1219/Complesso_del_Disseccamento_Rapido_dellOlivo.pdf

Ciardo V. (1990), *Il mio paesaggio*, Capone, Cavallino di Lecce.

Durante R. (2005), *L'oro del Salento. Per una storia sociale dell'olio d'oliva in Terra d'Otranto dalle origini alla Dop*, Besa, Nardò.

Mainardi M. (1989), a cura di, *I boschi nel Salento: spazi e storia*, Garofano Verde, Lecce.

Manfreda A., a cura di, (2019), *Formare lo sguardo. Valorizzazione del paesaggio e sviluppo del territorio. "Idrusa": un progetto di ricerca*, Pensa Multimedia, Lecce.

Melissano L. (2005), *Il Salento*, "Alberi e Territorio", n. 12, Speciale Puglia: 29-32.

Mengoli L. (2021), *Tabula rasa*, "Cartoline sonore", https://www.youtube.com/watch?v=GSW10-wengc&t=5s

MyNewGut (2013-2018), *Il ruolo del microbio intestinale nella nostra salute e nel nostro benessere diventa sempre più chiaro*, https://cordis.europa.eu/article/id/268013-the-role-of-our-gut-biome-in-our-health-and-wellbeing-keeps-unfolding/it

Spagnolo C. (2015), *Xylella, il procuratore di Lecce accusa: "Europa ingannata, lucrano sull'emergenza"*, "La Repubblica", 19 dicembre.

Russell D. (2019), *Il suolo: un tesoro vivente sotto i nostri piedi*, in internet all'indirizzo: https://www.eea.europa.eu/it/segnali/segnali-2019/articoli/intervista-2013-il-suolo-un

Salvatore Colazzo, professore ordinario di Pedagogia sperimentale all'Università del Salento, ove insegna oltre alle canoniche materie afferenti al settore, Pedagogia e didattica musicale al DAMS. Fino al 2000 è stato docente di ruolo di Storia della Musica per didattica al Conservatorio di Musica 'N. Piccinni' di Bari. Si occupa dei nessi interdisciplinari che legano la pedagogia a discipline quali la medicina, la storia, la geografia e l'antropologia. Ha svolto intensa attività giornalistica. Ultime pubblicazioni: (con F. Bearzi) *New Web Quest. Apprendimento cooperativo, comunità creative di ricerca e complex learning nella scuola di oggi* (con P. G. Ellerani) *Service learning tra didattica e terza missione.*

La speranza dei paesi: l'organizzazione sociale di comunità per la rinascita dell'Alta Marmilla

di *Maria Lucia Piga* e *Daniela Pisu* [*]

1. Introduzione

In Sardegna si assiste a un rovesciamento delle modalità insediative millenarie: non si abbandonano le coste ma ci si addensa, allontanandosi dalle zone interne che in passato si sono contraddistinte per essere mete appetibili e di rifugio (Bottazzi et al. 2013). Le zone interne si contraddistinguono per essere strategicamente più lontane dai servizi pubblici e la loro stessa denominazione richiama le comunità con la vita semplice dei piccoli paesi (Fadda 2013). Il riferimento è ai territori che pagano il dazio per un problema a due facce, perché allo spopolamento quantitativo si somma quello qualitativo (Bauman 1998), erosione di quelle economie *local* capaci in passato di sostentare i propri abitanti (Pisu 2018).

In questo scenario, le comunità non mancano di mettere alla prova la propria antifragilità (Taleb 2012) cercando di essere ancora riconoscibili nel forte rapporto che lega i cittadini alle tradizioni locali e alle produzioni agroalimentari (Meloni e Farinella 2016). Tuttavia, mancherebbe al popolo sardo la capacità creativa per sfruttare appieno il potenziale che nella storia altri hanno sapientemente utilizzato a proprio profitto (Bandinu 2017).

Quali possibilità di agire, in questo contesto, intrappolato in continue oscillazioni demografiche, sociali ed economiche? È questa la domanda da cui muove il presente contributo per mettere in luce come l'allentamento delle reti di solidarietà tra i cittadini può minare lo sviluppo delle zone interne nell'età dell'incertezza (Turco 2013), soprattutto se a questo allentamento si aggiunge una *governance* territoriale che, più che motivo di attivazione della sussidiarietà orizzontale, risulta essere calata dall'alto.

Prendendo come chiave di lettura gli studi sull'abbandono delle aree rurali (Meloni 2015; Barca 2019) e sull'organizzazione sociale di comunità (Anfossi 1968; Allegri 2015; Pisu 2019), si vogliono comprendere le strategie necessarie a tracciare rinnovati percorsi di attrattività territoriale delle zone "perifericizzate" (Serati 2018) puntando sulle pratiche di *capacitazione* (Sen 1992; Nussbaum 2011) della popolazione locale. Intraprendere questa strada richiede un "recupero di centralità" delle aree interne, affinché possano reagire consapevolmente alla marginalità nella quale sono state sospinte, diventando terreno di sperimentazione sociale e produttiva (De Rossi 2018; Carrosio 2019; Deriu 2018), protagoniste di una rinascita culturale ed economica improntata alla valorizzazione del diffuso patrimonio territoriale in esse conservato (Marchetti *et al*. 2017).

Nelle pagine che seguono illustreremo il progetto di ricerca-azione "La speranza dei paesi" contro lo spopolamento delle aree interne della Sardegna; le risultanze delle azioni progettuali; le proposte per il rinnovamento delle aree fragili del territorio in argomento e, per concludere, una riflessione sulle strategie partecipative da porre in essere per promuovere la co-progettazione come leva per scongiurare il problema dello "svuotamento dei servizi" a cui queste zone sono più esposte, perché difficilmente accessibili.

2. La speranza dei paesi: un primo passo per un'inversione di rotta

La ricerca-azione "La speranza dei paesi: l'organizzazione sociale di comunità come strumento di progettazione per il futuro", finanziata dalla Fondazione di Sardegna, è stata realizzata nel 2021 dal Comune di Baradili in qualità di ente capofila con il Consorzio di Comuni "Due Giare" grazie alla *partnership* con il Dipartimento di Scienze Umanistiche e Sociali (d'ora in poi Dumas) dell'Ateneo sassarese, l'Ordine degli Assistenti Sociali della Regione Sardegna, l'Associazione culturale "Nino Carrus" [1].

L'obiettivo del progetto è quello di avviare, a partire da Baradili – il comune più piccolo dell'Isola con i suoi 77 abitanti – percorsi di "attivazione civica" nel territorio dell'Alta Marmilla, un contesto di denatalità e invecchiamento della popolazione e, per questa ragione, area pilota selezionata nel 2015 nell'ambito della Strategia Nazionale delle Aree Interne.

La logica partecipativa alla base dell'iniziativa, di tipo bottom-up, è accompagnata dagli interventi di "formAzione" sulla popolazione locale. Con questa espressione ci riferiamo ad uno degli obiettivi tipici della ricerca-azione che è quello di suscitare *l'attivazione del fenomeno studiato*. La formazione

dinamica e responsabilizzante ha avuto come obiettivo quello di porre in essere azioni per contrastare l'emorragia demografica, rafforzando le *motivazioni a restare* degli abitanti attraverso la promozione e la tutela della ricchezza del territorio, applicando gli strumenti dell'organizzazione sociale di comunità, dalla mappatura dei servizi esistenti fino all'autoanalisi di comunità (Pisu 2019).
La ricerca-azione, di tipo non standard (Marradi 1996; Bichi 2002), nasce per rispondere non solo ai bisogni di inclusione delle zone interne dell'Isola, ma anche per proporre la "metodologia del lavoro sociale di comunità" agli studenti e alle studentesse di Servizio sociale dell'Università di Sassari (d'ora in poi Uniss). La pandemia ha inciso profondamente nelle sfere di vita delle persone, influenzando altresì la ricerca sociale sul campo e la possibilità per gli studenti e le studentesse di Servizio sociale di apprendere e sperimentare dal vivo gli strumenti e le tecniche di una dimensione della professione, che richiede di stare nei territori, con i cittadini e le loro esigenze, manifeste e latenti (Piga e Pisu 2021).
La svolta imposta dall'emergenza sanitaria ha condotto ad una rimodulazione delle iniziali attività progettuali, fino al seguente cronoprogramma: 1) formazione da remoto sulla metodologia della organizzazione sociale di comunità, con la partecipazione di esperti impegnati sul fronte dello spopolamento, destinata a assistenti sociali e studentesse di Servizio sociale di Uniss; 2) realizzazione di due giornate laboratoriali con i cittadini dell'Alta Marmilla, in spazi esterni messi a disposizione dal Comune di Baradili; 3) disseminazione delle risultanze del progetto nell'ambito di un convegno finale, in presenza.
La cabina di regia Uniss, con la costante collaborazione e supervisione dell'Ente capofila, ha messo in campo le strategie comunicative per la promozione delle attività in una prospettiva di tipo multicanale, facendo quindi ricorso sia alle comunicazioni formali, sia ai *social network*, in modo da favorire la trasparenza delle attività e garantire la circolarità delle informazioni tra tutti i partner di progetto.
La prima fase ha visto come protagoniste 6 studentesse del corso di Laurea in Servizio Sociale (L39) con un progetto formativo predisposto da Uniss/Dumas per il tirocinio curriculare e 6 assistenti sociali, tra neolaureate e professioniste iscritte all'Ordine degli Assistenti Sociali Regione Sardegna. La seconda fase, realizzata con una *call* per la partecipazione con numero programmato dei cittadini dell'Alta Marmilla, ha coinvolto 13 abitanti del territorio nei laboratori sociali di comunità. La terza fase si è conclusa con un convegno a cui hanno preso parte i partner di progetto, i partecipanti ai lavori di gruppo, gli amministratori e i dipendenti comunali, le assistenti sociali e le studentesse iscritte a tutte le fasi progettuali. Con il contributo dell'Associazione culturale "Nino Carrus" è stato indetto il primo concorso di idee per lo sviluppo delle aree fragili "Costruire speranze a Scuola di Comunità", il cui premio è stato assegnato a una studentessa di Servizio sociale, per la sua capacità di tenere insieme la pratica professionale del lavoro di comunità e il problema dello spopolamento delle zone interne dell'Isola [2].
Le azioni progettuali sono state improntate sul *problem solving* collaborativo, sulla focalizzazione partecipata di istanze salienti per la comunità, nonché sull'orientamento all'*empowerment*, sull'efficacia delle attività proposte dall'équipe di ricerca. Un aspetto, analizzato attraverso la somministrazione di questionari di gradimento ai partecipanti, evidenzia un grado di soddisfazione molto rilevante per il 62% delle intervistate. I commenti rispetto al programma formativo riportano la richiesta di istituire, nel corso di laurea di Servizio Sociale di Uniss, maggiori possibilità di momenti di formazione come questa, considerata utile e completa.

3. I laboratori sociali di comunità per ricostruire cantieri di relazioni

Il progetto ha puntato sulla valorizzazione delle esperienze e delle capacità individuali (Sen 1992) attraverso i laboratori sociali di comunità (Pisu 2018), dove il sapere esperto è quello dei cittadini che quotidianamente si incontrano e si scontrano con le sfide dettate dallo spopolamento. Per la realizzazione delle attività laboratoriali sono stati privilegiati gli spazi aperti, sia per il rispetto delle misure restrittive dovute alla pandemia, sia nell'intento di animare il territorio di riferimento. Una scelta diventata espressione dell'obiettivo a lungo termine dell'iniziativa, cioè quello di ripopolare i

piccoli comuni partendo da azioni simboliche che, come questa, non rappresentano una soluzione al problema ma certamente sensibilizzano le comunità a vivere le piccole realtà in prospettiva generativa. Un modo strategico di rivivere il territorio nell'intento di riportare in auge il *vicinato rurale.* L'arte del buon vicinato può forse essere l'antidoto giusto alla malattia del nostro tempo: l'individualismo, con un portato di sofferenza a carico delle persone, perché chi vive isolato è più fragile e facilmente manipolabile. La ricostruzione di questo microsistema di vita ha consentito di abbattere le barriere del silenzio che lo spopolamento è riuscito ad innalzare, per offrire ai cittadini un'occasione di uscire da solitudine e ripiegamento su di sé.
Il coordinamento del team Uniss, unito alla professionalità delle assistenti sociali impegnate nei lavori di gruppo con il ruolo di facilitatrici, ha contribuito a gettare le basi per un clima accogliente e collaborativo, che ha consentito di portare avanti le tre attività indicate dall'équipe di ricerca e, successivamente, definire nuovi scenari sulla qualità del popolamento delle aree fragili. L'individuazione dei punti di forza e di debolezza del territorio in questione ha fatto emergere un quadro delle zone interne dove forte è lo spirito identitario delle popolazioni che vi abitano. Uno spirito che incontra però limitazioni e vincoli, come per esempio nel caso della scarsa propensione alle relazioni esterne, dovuta alla carenza dei trasporti, che alimenta il senso di isolamento dei cittadini e la sfiducia nei confronti delle istituzioni.
La ricerca delle cinque ragioni per restare a vivere in paese è il compito assegnato, che ha orientato l'attenzione dei cittadini sulle risorse presenti, invertendo lo sguardo sull'Isola: dai margini invece che dal (presunto) centro. Le motivazioni per restare nelle aree interne sono emerse in forme piuttosto nitide. Tra queste: la migliore qualità della vita dal punto di vista ambientale, lo stile di vita più sano, la possibilità di avere contatti umani e sociali più gratificanti, il fatto che il posto in cui si vive piace e offre risorse da sfruttare.
La co-progettazione di servizi utili alla collettività e alla rigenerazione della solitudine strutturale delle zone interne ha evidenziato un quadro organico di settori su cui intervenire: dai trasporti ai servizi per la persona, fino alla riqualificazione del territorio con investimenti pubblici per concedere in affitto o in comodato d'uso gratuito, a giovani disoccupati, i terreni in stato di abbandono, nella prospettiva di coltivare prodotti che rispettino la vocazione del territorio.
Emerge pertanto un primo bilancio dei bisogni di queste aree: invertire la rotta dello spopolamento (Barca 2019) con l'ascolto strutturato delle voci dei territori (Arminio 2013) per rigenerare quel capitale creativo (Florida 2019) che può dare risposte sul piano economico e sociale, oltre che su quello simbolico e identitario: percorrendo questa strada è possibile gettare le basi affinché le aree interne reagiscano consapevolmente alla marginalità (Piga 2019).

4. Verso la rinascita dei territori dell'Alta Marmilla: le proposte di sviluppo locale partecipato

Le risultanze della ricerca-azione e, in particolare, i dati emersi dai laboratori sociali di comunità, mettono in luce il bisogno di restituire la dovuta centralità agli abitanti e alle comunità delle zone interne. Un'inversione di rotta che potrebbe essere auspicabile con l'istituzione delle *Scuole di Comunità,* organizzate con cadenza annuale nei diversi comuni del territorio in argomento.
Le Scuole, a carattere itinerante, si propongono come officine di opportunità, campus estivi destinati a studiosi nel campo dell'organizzazione sociale di comunità, nell'ambito dello sviluppo locale e del turismo culturale-esperienziale. Un intervento con il quale promuovere lo sviluppo di *partnership* guidate dalle Amministrazioni locali, capaci di sviluppare sinergie e contaminazioni con associazioni culturali, ordini professionali, terzo settore, fattorie didattiche, piccole e medie aziende.
Ogni scuola, potrebbe avere una segreteria organizzativa costituita dagli abitanti locali che, con la guida del team Uniss/Dumas e delle rispettive Amministrazioni, si occuperebbero di porre in essere tutte le azioni necessarie, dalla promozione dell'iniziativa sino alla gestione delle singole fasi progettuali. La composizione della segreteria organizzativa potrebbe essere un'attività curata dall'Amministrazione comunale attraverso un'apposita *call*, promuovendo la partecipazione dei

giovani, incentivando la collaborazione delle Consulte giovanili laddove presenti e sollecitandone l'istituzione dove assenti.
L'azione di supervisione della partecipazione civica permetterebbe di incrementare le opportunità di *auto advocacy* degli abitanti, nonché di promuovere le loro capacità di accedere alle stesse opportunità "dei centri", pur scegliendo di vivere "ai margini", con una formazione mirata alla conoscenza delle risorse nazionali ed europee disponibili per lo sviluppo locale. In questa prospettiva, il sapere degli esperti è quello degli abitanti locali che, coadiuvati da facilitatori e da verbalizzanti, possono orientare i partecipanti a riflettere su diversi scenari (tra cui l'istituzione delle cooperative di comunità, il microcredito, l'incubazione di impresa e altro ancora) sviluppando tecniche di progettazione partecipata.
La riflessione sulle opportunità di sviluppo dei territori potrebbe essere articolata in diverse fasi: 1) conoscenza del territorio attraverso *passeggiate di comunità,* organizzate dagli abitanti locali per guidare i partecipanti nella conoscenza del patrimonio locale e la mappatura delle risorse esistenti; 2) focus group costituiti da cittadini, facilitatori, studenti e studiosi, da realizzarsi in spazi esterni e significativi per il territorio; 3) convegno finale destinato alla condivisione pubblica e valutazione riflessiva circa i risultati raggiunti.
Il carattere itinerante delle *Scuole di Comunità* avrebbe ricadute positive non solo sul tessuto economico, grazie all'arrivo degli studiosi ospiti nelle strutture ricettive locali, ma anche nel tessuto sociale. Potrebbe infatti rinsaldare, tra i comuni attigui, quei valori di solidarietà e di collaborazione minati dall'individualismo di cui lo spopolamento voracemente si alimenta.
La presente proposta progettuale non può certamente configurarsi come misura che "risolve" l'emorragia demografica delle aree fragili. Tuttavia, restituire ai comuni delle zone interne la loro centralità di "catalizzatori di sapere", è un fatto che riaccende i riflettori e i microfoni sul buio e sul silenzio dello spopolamento. È un piccolo ma importante passo che può sensibilizzare gli attori regionali verso interventi strutturali di sviluppo, nell'ambito di una programmazione che possa riconoscere, a questo protagonismo dei piccoli centri, anche finanziamenti *ad hoc*.

5. Conclusioni

La differente declinazione della modesta estensione demografica del Comune, unita a strategie di *policy* locale attente alla ricerca sociale e alle opportunità di benessere per i propri cittadini, hanno orientato l'analisi verso lo sviluppo di due direzioni fondamentali per la rinascita delle aree interne: 1) la formazione di studenti e studiosi nel campo della organizzazione sociale di comunità e, più in generale, nell'ambito dello sviluppo locale; 2) la formazione dei cittadini e, in particolare dei giovani, rispetto alle modalità di accesso alle risorse nazionali ed europee per rivitalizzare il tessuto economico e imprenditoriale, in modo da trovare nel contempo le ragioni per "restare in paese".
L'investimento in formazione risulta, dunque, un'azione utile per invertire la rotta dello spopolamento. Come? Preparando i cittadini a dialogare in rete e formando i professionisti a "saper leggere" i cambiamenti sociali, interrogandosi soprattutto sui motivi per restare. Le idee progettuali proposte dai due gruppi di lavoro evidenziano, infatti, che abbiamo a che fare con giovani che certamente vogliono stare dentro la famiglia, la chiesa, la scuola, l'azienda, il piccolo centro ma con mutati ruoli e atteggiamenti rispetto al passato.
In conclusione, le risultanze del progetto mettono in luce la centralità restituita a Baradili, il più piccolo comune della Sardegna dal punto di vista demografico. Il comune, nella sua qualità di ente capofila del progetto, ha mobilitato la rete delle risorse formali e informali, trasformandosi in un'officina di opportunità per riflettere sulla qualità del popolamento nelle aree interne. Questa esperienza, evidenziata tra le notizie di cronaca dai due quotidiani dell'Isola, oltre che da varie testate on line, ha rappresentato un'opportunità di condivisione, per i cittadini, gli amministratori, gli studiosi, le assistenti sociali e le studentesse di Servizio Sociale. In particolare, queste ultime si sono impegnate a sperimentare, come *agenti del cambiamento*, gli strumenti e la metodologia dell'organizzazione sociale di comunità in un *setting* privilegiato: il territorio reale, quello in cui non solo i bisogni, ma anche le visioni del cambiamento quotidianamente si manifestano.

[*] I paragrafi 2 e 5 sono di Maria Lucia Piga, mentre i paragrafi 1, 3 e 4 sono di Daniela Pisu.

Note

[1] L'iniziativa nasce dal progetto di ricerca della dott.ssa PhD e Assistente Sociale Daniela Pisu, "La Primavera dei paesi: i laboratori sociali di comunità come volano di sviluppo locale. Una proposta progettuale per i territori dell'Alta Marmilla", premiato nel 2017 dall'Associazione culturale Nino Carrus, con l'obiettivo di recuperare gli strumenti e la metodologia propri dell'organizzazione sociale di comunità in stretta sinergia con le amministrazioni, gli abitanti, le associazioni e gli enti del terzo settore attivi nel territorio. La Responsabile scientifica dell'iniziativa è la Prof.ssa Maria Lucia Piga e il team di ricerca comprende oltre la dr.ssa Daniela Pisu (in qualità di formatrice del progetto) il dr. Giuseppe Salis (in qualità di coordinatore di progetto). Le attività di supervisione sono state portate avanti dall'Amministrazione comunale di Baradili con la costante collaborazione dell'Area dei Servizi alla Persona, nella persona del Sindaco Sig. Lino Zedda e dell'operatrice sociale, la dr.ssa Michela Mura. I laboratori sociali di comunità sono stati guidati dalle facilitatrici (le assistenti sociali dr.ssa Monia Cucca e dr.ssa Luisa Angela Pittau), mentre alla buona riuscita dei lavori di gruppo hanno contribuito le studentesse di Servizio sociale di Dumas/Uniss, Giulia Salvina Falchi, Giada Nicolai, Manuela Floris.

[2] Il premio è stato assegnato a Giulia Salvina Falchi per il suo elaborato "Ospiti digitali: dare per avere", proposta di sviluppo per il Comune di Gonnoscodina. In tal senso si rimanda al seguente link: https://www.linkoristano.it/2021/10/06/alla-ricerca-di-idee-per-far-vivere-i-piccoli-centri-baradili-diventa-scuola-di comunità.

Riferimenti bibliografici

Allegri E. (2015), *Il servizio sociale di comunità,* Roma: Carocci

Anfossi A. (1968), *Socialità e organizzazione in Sardegna. Studio sulla Zona di Oristano-Bosa-Macomer*, Milano: FrancoAngeli.

Arminio F. (2013), *Geografia dell'Italia interna,* Milano: Mondadori.

Bandinu B. (2017), *Noi non sapevamo,* Nuoro: Il Maestrale.

Barca F. (2019), *Cambiare rotta. Più giustizia sociale per il rilancio dell'Italia,* Bari: Laterza

Bauman Z. (1998), *Globalization. The Human Consequences*, Ney York: Columbia University Press.

Bichi R. (2002*), L'intervista biografica. Una proposta metodologica*, Milano: Vita e Pensiero.

Bottazzi G., Puggioni G., Zedda M. (2013), *Comuni in estinzione. Scenari dello spopolamento in Sardegna,* Testo accessibile al link: https://www.sardegnaprogrammazione.it (ultimo accesso 09.10.2021)

Carrosio G. (2019), *I margini al centro. L'Italia delle aree interne tra fragilità e innovazione*, Roma: Donzelli Editore.

De Rossi A. (a cura di) (2018), *Riabitare l'Italia. Le aree interne tra abbandoni e riconquiste,* Roma: Progetti Donzelli.

Deriu R. (a cura di) (2018), *Spopolamento, saperi, governo locale,* Milano: FrancoAngeli.

Fadda A. (2013), *Da costa a costa. Identità e culture per un turismo integrato in Sardegna,* Milano: FrancoAngeli.

Florida R. (2019), *The rise of the creative class*, New York: Hachette Book Group.
Marradi A. (1996), *Metodo come arte*, in «Quaderni di sociologia», XV, 10, pp. 71-92.
Marchetti M., Panunzi S., Pazzagli R. (2017), *Aree interne. Per una rinascita dei territori rurali e montani*, Soveria Mannelli: Rubbettino Editore.
Meloni B. (2015), *Aree interne e progetti d'area,* Torino: Rosenberg & Sellier.
Meloni B., Farinella D. (2016), *Valutare per apprendere: esperienza Leader 2007-2013*, Torino: Rosenberg & Sellier.
Nussbaum M.C. (2011), *Creating Capabilities. The human development approach*, Cambridge: Harvard University Press.
Piga M.L. (2019), *Rileggendo oggi "I condizionamenti sociologici nello sviluppo delle zone interne" di Antonio Pigliaru*, in Delogu A. Morace A.M. (a cura di), *Cultura e società nel pensiero di Antonio Pigliaru,* Cagliari: Aipsa Edizioni.
Piga M.L., Pisu D. (2021), *Il tirocinio ai tempi del Coronavirus: le responsabilità condivise per la formazione teorico-pratica in Servizio sociale,* in Psaroudakis I., Guidi R. (a cura di), *Interpretare il cambiamento. Agire politico e sfide formative dell'assistente sociale,* Pisa: University Press.
Pisu D. (2019), *Il mesosistema come catalizzatore nel rafforzamento delle capabilities della comunità: quale ruolo per il servizio sociale nella tarda modernità?,* in Piga M.L. (a cura di), *Servizio sociale e comunità responsabile: pratiche e strumenti per una formazione di qualità*, Milano: FrancoAngeli/Open Sociology.
Pisu D. (2018), *La primavera dei paesi: i laboratori sociali di comunità come volano di sviluppo locale*. *Una proposta progettuale per i territori dell'Alta Marmilla,* in Associazione Nino Carrus (a cura di), *La primavera dei paesi. Lo spopolamento dei paesi in Sardegna: idee, progetti e buone pratiche per la loro rinascita,* Ortacesus: Edizioni Nuove Grafiche Puddu.
Serati M. (a cura di) (2018), *Welcome,* in *Percorsi di attrattività territoriale,* Milano: Guerini next.
Sen A. (1992), *Inequality reexamined*, Oxford: Clarendon Press.
Taleb N. (2012), *Antifragile. Thongs that gain from disorder*, New York: Random House.
Turco A. (2013), *Governance territoriale: norme, discorsi, pratiche,* Milano: Edizioni Unicopli.

Maria Lucia Piga, docente associata di Sociologia generale nell'Università di Sassari, è presidente del corso di laurea in Servizio Sociale. Nel 2018 ha fondato il Centro Interdisciplinare di Ateneo Studi di Genere A.R.G.IN.O. (Advanced Research on Gender INequalities and Opportunities) e ne è, attualmente, la direttrice. Tra le ultime pubblicazioni: *La tratta di esseri umani, una schiavitù mai scomparsa nell'Europa dei diritti*, in Bartholini I., Piga M.L, *Migrazioni forzate e diritti disattesi. Lo sguardo di genere sui bisogni di frontiera*, FrancoAngeli, Milano, 2021.

Daniela Pisu, assistente sociale specialista, mediatrice familiare, PhD in Fondamenti e metodi delle scienze sociali e del servizio sociale, per dieci anni ha lavorato nel settore dei servizi alla persona e dal 2016 collabora alle attività didattiche e di ricerca dell'Università di Sassari nel corso di Laurea in Servizio sociale (L39). Ha vinto il primo premio della quarta edizione del Premio "Nino Carrus" indetto dall'omonima Associazione nell'anno 2017 con il progetto di ricerca "La Primavera dei paesi. I laboratori sociali di comunità come volano di sviluppo locale".

L’invenzione delle aree interne. Produzioni discorsive, retoriche e forme di auto ed etero rappresentazione

Convegno SIAC 2021, Panel 33

il centro in periferia

di *Marina Berardi, Domenico Copertino, Vita Santoro* [*]

Premessa

Da qualche tempo si assiste, nel nostro Paese, alla produzione di discorsi e retoriche intorno alle cosiddette “aree interne”, un processo sollecitato da un lato, dall’attuazione di strategie di sviluppo nazionali e sovranazionali, e determinato, dall’altro, dall’interesse maturato da parte di differenti ambiti disciplinari e dalle progettualità sempre più diffuse, anche endogene, rivolte a territori fragili, marginali e soggetti a contrazione demografica. Tale processo è stato fortemente accelerato dall’attuale pandemia da COVID-19, tanto da esplodere in breve tempo, producendo miriadi di immaginari e narrazioni, quasi sempre poco rispondenti alle concrete e diseguali condizioni abitative e di vita delle comunità locali, come anche poco attenti alle dinamiche culturali e ai molteplici processi in corso, in primis quelli migratori. Si tratta di quegli stessi luoghi nei quali gli antropologi conducono talvolta le proprie ricerche e di quegli stessi processi che sono soliti osservare, documentare, descrivere, e sui quali producono essi stessi riflessioni e discorsi, contribuendo in tal modo e consapevolmente a consolidarne l’immaginazione e ad accrescere la pletora di etero ed auto rappresentazioni dei territori interni e marginali.

Allo scopo di dare un contributo alla discussione su un tema così complesso, mediante gli strumenti teorici e metodologici dell’antropologia, il panel intende sollecitare una riflessione che sia innanzitutto in grado di decostruire le retoriche mainstream riguardanti le aree interne (ad esempio l’estetica dei piccoli borghi, l’elogio della lentezza, gli abusati concetti di resilienza, decrescita felice e restanza, o, ancora, le pratiche del ritorno alla terra dei giovani e del south working). La proposta del panel mira, dunque, a raccogliere contributi e riflessioni critiche intorno a tali categorie diffuse nella produzione di discorsi che spaziano tra le discipline, generando nuovi sguardi e processi complessi. E intende farlo riflettendo su una possibile idea di futuro di queste aree, a partire dalle

esperienze e dai contributi di antropologi che abbiano posto un focus sui luoghi ma soprattutto su chi li abita e li attraversa, in riferimento a questioni abitative, migratorie, produzione locale di saperi e saper fare, forme di neoruralità, processi di produzione e riproduzione dei patrimoni culturali e le pratiche associative ad essi collegate, stratificazioni di lunga durata (traducibili anche in dinamiche non omogenee di potere, nelle molteplici forme in cui può manifestarsi), azioni sui territori capaci di generare dinamiche culturali che passano anche attraverso, l'immaginazione individuale e collettiva dei luoghi.
Il panel è un invito riflessivo rivolto agli antropologi e alle antropologhe impegnati nei territori dei margini, nei quali emergono delle sovrapposizioni tra produzione locale del sapere e categorie formali e istituzionali, e in cui si esercitano forme di auto ed etero rappresentazione delle località[1].

Sovvertire lo sguardo
In occasione dell'ultimo Convegno della SIAC, la Società Italiana di Antropologia Culturale, dal titolo *Futuro. Antropologie del futuro, futuro dell'antropologia* [2], abbiamo proposto un tema che riguarda le cosiddette *aree interne*, un tema che esercita già da qualche tempo un certo richiamo anche per le discipline demo-etnoantropologiche, come emerso peraltro con chiarezza durante i lavori del panel, oltre che di interesse per i tre convenors poiché intorno ad esso stanno producendo attualmente ricerche, analisi e riflessioni nell'ambito dei diversi progetti di ricerca nei quali sono impegnati[3].
Il panel n. 33 del Convegno SIAC si è svolto durante la mattinata del 24 settembre 2021 ed è stato suddiviso in due momenti, intervallati da una breve pausa. Nella prima parte del panel sono state presentate quattro relazioni: Letizia Bindi, a partire da una lunga esperienza di ricerca, ha proposto un intervento dal titolo *Allevare futuro. Pastorizia, aree interne e rigenerazione territoriale*; subito dopo, Daniele Ietri e Dorothy Zinn hanno discusso intorno agli esiti del progetto *Studi sul Qui a Jovençan: il deep mapping per i territori dei margini*; a seguire, Gianfranco Spitilli ha condiviso le sue riflessioni con *Lo sguardo compartecipe. Un'antropologia del margine e della vulnerabilità*; mentre Silvy Boccaletti ha illustrato la ricerca *Pratiche e immaginari mobili nelle 'montagne di mezzo' italiane: riflessioni a partire dal caso di studio dell'Alpe di Blessagno (CO)*. Durante la seconda parte del panel ci sono stati altri tre interventi: Andrea Alberto Dutto e Gabriele Orlandi hanno proposto i risultati di una indagine congiunta su *Retoriche dell'autenticità e trasmissione dei saperi costruttivi. Proposte per una nuova manualistica etnografica del patrimonio edilizio nelle Alpi piemontesi*; Emanuele Di Paolo ha presentato delle considerazioni su *Realtà e rappresentazione della soci*età *agropastorale dell'Appennino centrale*; infine, Amina Bianca Cervellera ha condiviso le sue osservazioni relative a una ricerca sul tema *Poetiche e politiche della vite. Il caso del Timorasso dei colli tortonesi*.
Volendo provare a individuare possibili nessi tra le distinte declinazioni del tema comune che era stato proposto, emergono con chiarezza alcune parole chiave e taluni temi trasversali, a partire dai quali tenterò di tracciare una prima sintetica riflessione, che sarà approfondita in alcuni suoi aspetti specifici dagli altri convenors nei due paragrafi successivi dell'articolo, in particolare relativamente alle questioni di natura metodologica e alle produzioni discorsive.
Innanzitutto, nei contributi abbiamo ritrovato un esplicito *fil rouge* di considerazioni e interessanti riflessioni sulle questioni teoriche e concettuali di riferimento, spesso sovrapponibili, e che hanno fatto da guida alle molteplici attività di ricerca narrate; in alcuni contributi si è poi discusso di metodologie della ricerca (Bindi; Zinn-Ietri; Bocaletti); in altri, il focus è stato posto sul ruolo dell'antropologo (Bindi, Spitilli; Orlandi-Dutto) o comunque del ricercatore a vario titolo impegnato in terreni di indagine complessi, dinamici, glocali e stratificati (Di Paolo, Cervellera), quali possono essere o divenire quelli delle aree interne e marginali, e che richiedono di essere attentamente analizzati, osservati e agiti.
Come richiesto espressamente dalla call for paper e come sollecitato dal concept del panel, le tante esperienze di ricerca che, da una prospettiva multidisciplinare (nel nostro caso antropologica, geografica e architettonica) sono state descritte e poi approfondite durante l'appassionata e partecipata discussione finale, hanno posto l'accento su discorsi, immaginari, rappresentazioni e

retoriche che si riferiscono alle aree interne. Da un lato sono state intese, per dirla con Michel Foucault (2004), come dispositivi di produzione di potere (Orlandi-Dutto; Bindi); dall'altro, sono state considerate come strumenti dei quali comunità locali, ma pure singoli individui, una volta incorporati, possono servirsi strategicamente nei processi di auto-rappresentazione (Cervellera; Zinn-Ietri) o in quelli di autodeterminazione (Di Paolo), soprattutto nel caso in cui si tratti di gruppi e collettività che provano ad affermare una visione eterodossa, differente o magari alternativa a quella ufficiale.
Nei contrasti polarizzati che governano la costruzione delle identità, le comunità locali hanno appreso da tempo ad adoperare le medesime categorie formali che altri hanno costruito e adottato per loro, hanno imparato a rappresentarsi rispetto alle collettività più ampie e strutturate di cui sono parte (Bhabha 2004), a immaginarsi e a re-immaginarsi ogni volta (Anderson 1983), a mettere talvolta in atto performance identitarie e a raccontarsi anche solo per "esserci" e non scomparire, per essere in altri termini considerati soggetti e non più solo oggetti delle pratiche più diffuse di rappresentazione.
Si tratta di un processo inevitabile, e direi fisiologico, di fronte alle incertezze a cui ci costringe la contemporaneità e alle problematiche concrete che spingono molte piccole comunità e gruppi ad acquisire consapevolezza delle proprie condizioni e, mettendo in campo inaspettate capacità creative, a confrontarsi con le dinamiche e i processi globali (Clemente 2017), i quali tendono a impattare particolarmente nelle aree marginali, periferiche, in declino o in quelle di confine (Daas, Pool 2004), con ripercussioni *in primis* tra le fragilità umane e sociali che le abitano o che magari invece le attraversano solo per un periodo limitato di tempo (Balbo 2015).
Ulteriore tema emerso più volte durante i lavori del panel e sul quale mi soffermerò concisamente, è stato quello relativo alla patrimonializzazione di elementi e pratiche culturali. Si tratta di processi articolati che sono soliti costruirsi e moltiplicarsi anche nelle aree interne, anzi forse è proprio nei piccoli paesi soggetti a contrazione demografica e ad abbandono che sono in grado di assumere le forme più interessanti da indagare per noi antropologi; poiché, com'è noto, il patrimonio culturale costituisce uno degli ambiti privilegiati nei quali comunità, gruppi e individui (con riferimento alla declinazione dei portatori di interesse presente nella Convenzione Unesco del 2003) potrebbero essere in grado di divenire protagonisti delle politiche locali, finanche compiendo scelte autonome su di esso, se correttamente supportati (Convenzione di Faro, 2005).
I contributi presentati nel panel hanno fatto riferimento ai patrimoni culturali o ai molteplici processi a esso connessi, attribuendo al patrimonio una valenza e un peso differenti nelle distinte esperienze etnografiche descritte. Il patrimonio è stato ad esempio inteso in termini di dinamiche di riconoscimento e legittimazione principalmente istituzionale, ma non solo, finalizzata allo sviluppo di azioni di salvaguardia e valorizzazione e di processi partecipativi di coinvolgimento delle comunità, come nel caso della transumanza "patrimonializzata" (Bindi). Ma si è parlato anche di processi di auto-riconoscimento patrimoniale e turistico, si veda in tal senso il caso del pastoralismo abruzzese (Di Paolo), dove i giovani pastori manipolano consapevolmente i simboli identitari della tradizione pur in un contesto lavorativo e di pratiche pastorali del tutto mutato e globalizzato.
In questo caso la costruzione simbolica delle identità locali non si oppone alla globalizzazione, ma cerca di sfruttarne gli strumenti. Sono state poi anche descritte esperienze di usi del patrimonio culturale funzionali alla promozione di una certa modalità di sviluppo dei territori a fini per lo più turistici e che fanno leva sulla ormai stantia retorica della "autenticità" di luoghi, prodotti e saper fare (Cervellera), oppure che talvolta scelgono di inventare o reinventare *ex novo* le tradizioni locali, come pure di ibridare creativamente le pratiche locali con quelle di altri luoghi (Bocaletti) per attrarre in aree remote un maggiore flusso di turisti.
Talvolta, tuttavia, alcune forme di recupero delle tradizioni locali rischiano di innescare le stesse dinamiche di omologazione e standardizzazione delle identità locali che vorrebbero contrastare, con l'aggravante della costante eliminazione delle conflittualità, che pure sono presenti; e lo fanno mediante il meccanismo tortuoso di costruzione retorica e nostalgica di fittizie comunità "pacificate" o attraverso l'uso e la prassi dell'ambiguo e ambivalente paradigma della partecipazione. D'altro canto, siamo oramai ben consapevoli che gli stessi processi di costruzione del patrimonio culturale si pongono quale complesso discorso istituzionale, supportato da una sempre più articolata cornice

normativa e giuridica di riferimento (di volta in volta regionale, nazionale o transnazionale), e pure come luogo privilegiato di governo del territorio e dei suoi abitanti e, in taluni casi, di palese controllo sociale delle comunità. Ad esempio, anche le progettualità che vorrebbero recuperare il saper fare locale spesso finiscono per contribuire alla produzione di un discorso e di forme di potere, evidenziando la predominanza degli oggetti e dei manufatti sui soggetti, e quindi sulle persone e il loro saper fare, come nel caso della manualistica prodotta per il recupero edilizio delle aree montane (Dutto-Orlandi). Quando, invece, e lo sappiamo molto bene, al centro delle iniziative e dei progetti dovrebbero esserci, oltre ai luoghi e ai manufatti, anzitutto i soggetti, e cioè le persone, plurali, mutevoli e relazionali, con il loro bagaglio di storie, memorie ed esperienze (Clemente 2020).
Se intendiamo le aree interne non più e non unicamente come marginali e vulnerabili, ma le guardiamo come nuove "centralità", luoghi della complessità, della creatività e di inedite opportunità, è indubitabile che ogni tentativo di approccio al tema non possa non considerare ineludibile una adeguata conoscenza dei luoghi, della loro storia e dei cambiamenti in corso; in aggiunta alla evidenza che soltanto una ricerca etnografica di lungo periodo, con l'applicazione di metodologie in grado di coniugare esigenze progettuali con quelle conoscitive, sia in grado di restituire la densità delle aree interne.
Pertanto, allo scopo di sovvertire quello sguardo diffuso, dicotomico e stereotipato, che le definisce, e che rievoca quasi lo sguardo "orientalista interno" che Francesco Faeta (2005) aveva rilevato esserci rispetto alle rappresentazioni del Meridione d'Italia (inteso a lungo come luogo dell'arcaismo, della diversità e fuori dal tempo in contrapposizione all'immagine moderna del resto del Paese); e per provare a superare le categorie formali e istituzionali mediante le quali tali aree sono state finora raccontate, immaginate e identificate, si dovrebbe compiere uno sforzo e un impegno collettivi, che finora paiono essere mancati e che siano innanzitutto conoscitivi e di osservazione, e si dovrebbe partecipare alle vicende che le riguardano, smettendo forse di rappresentarle unicamente.
I relatori che hanno partecipato al panel sono stati in effetti concordi nel ritenere necessario un impegno che vada ben oltre i pur qualche volta apprezzabili, ma non sufficienti, progetti di cosiddetto "sviluppo" o di "rigenerazione territoriale" rivolti ai luoghi e alle comunità marginalizzate delle aree interne, mettendo in campo: una antropologia applicata intesa sempre come impegno pubblico (Dutto-Orlandi); non dimenticando mai di effettuare in primo luogo una etnografia delle istituzioni delle aree oggetto di studio (Bindi, Di Paolo); condividendo pur a fatica le sorti dei luoghi in cui si è scelto di vivere (Spitilli); adottando, infine, un posizionamento antropologico che sia al contempo emico ed etico, che sia realmente *engaged* e sia attuato mediante la pratica di una ricerca intensiva e *thick* (Zinn-Ietri), e, ove possibile, anche di carattere multidisciplinare (Bocaletti; Cervellera); infine, affrontando la decostruzione e riconcettualizzazione critica e politicamente impegnata delle nozioni abusate, come anche dei discorsi, delle narrazioni e delle rappresentazioni in uso.
Come sappiamo da tempo, in tal senso l'antropologo contribuisce consapevolmente egli stesso alla produzione discorsiva durante le sue ricerche etnografiche, in questo caso relativamente alle aree interne. Tuttavia, mentre si osservano i complessi processi in atto e al contempo si vuole partecipare ad essi, si dovrebbe provare sempre a mettere in atto una postura che sia anzitutto "critica", analoga in un certo senso a quella che Berardino Palumbo (2009) aveva indicato in relazione all'ambito del patrimonio culturale.
Ed è attorno a tutti questi elementi di riflessione, solo accennati e in parte emersi con forza durante le discussioni del panel, che potrebbe forse giocarsi un tentativo di ridefinizione critica di quelle aree cosiddette interne del nostro Paese e del modo stereotipato di rappresentarle. Anche perché, pur marginali, isolate, depresse, minori e carenti dei servizi essenziali, esse sono molto più connesse al mondo globale di quanto si pensi e si possa immaginare, come ci ricorda spesso Pietro Clemente. E potrebbero aiutarci a contenere più agevolmente la contemporaneità da prospettive laterali e divergenti rispetto a quelle consuete, perché – come sappiamo bene – soltanto nei margini, sui confini e negli interstizi, riescono a coesistere intrecciate storie individuali e storie collettive, tradizione e innovazione, memorie del passato e nuove forme di creatività culturale, che possono divenire straordinari sguardi rivolti al futuro.

Elicitazioni performative

Riflettere criticamente intorno alla categoria culturale di *area interna* consente di diversificare e stratificare le diverse forme di rappresentazione sociale e culturale in cui prende forma la narrazione di sé e la narrazione collettiva, diventa altresì lo spazio interstiziale entro cui muoverci per decostruire le visioni monolitiche dei luoghi e riconsiderare la creatività culturale che è insita nei processi attraverso l'uso pubblico, collettivo e individuale delle stesse categorie culturali. Un corollario complesso di temi che tra l'altro ho avuto modo di considerare nell'ambito della mia ricerca di dottorato riguardante la percezione locale e le auto e etero rappresentazioni di fenomeni legati al declino demografico in alcuni piccoli paesi del Materano, in Basilicata.

Un aspetto, su cui vorrei soffermarmi, che emerge in alcuni degli interventi presentati al panel, riguarda le pratiche di elicitazione attraverso cui è possibile elaborare forme di autorappresentazione culturale ispirate anche alla *community art* (Marano 2013) e in particolar modo la *map elicitation*, la *filmic geography*, il *deep mapping*. Lorenza Pignatti in *Mind the Map. Mappe, diagrammi e dispositivi cartografici* (2011) scrive che «la cartografia è divenuta una sorta di "fenomenologia dello spirito", secondo Karl Sclögel, dove le carte non sono solo ausili per gli storici, ma figurazioni e proiezioni del mondo che permettono di indagare e suggerire istanze critiche, ideologiche, esistenziali» (Pignatti 2011: 5). Quindi, se le mappe divengono *figurazioni e proiezioni del mondo* offrono anche la possibilità di orientarsi nella poetica dei luoghi, restituendone il senso, che a livello locale, vi si attribuisce attraverso storie, nomi, toponomastica formale e informale, soprannomi, dinamiche, processi anche conflittuali, visioni. L'uso delle mappe, pur essendo consolidato nell'ambito della ricerca antropologica e sociale è parte di una discorsività complessa che richiede molteplici livelli di lettura in cui è necessario articolare un discorso ampio che abbraccia la questione epistemologica e lo statuto degli *strumenti* di ricerca, delle pratiche e della performatività.

Un esempio – in ambito etnografico che ci viene offerto durante il panel – di questa stratificazione e *profondità* di lettura è dato dal *deep mapping* che mette in relazione letture locali del territorio e *performance*. Ne hanno discusso l'antropologa Dorothy Zinn e il geografo Daniele Ietri in un intervento dal titolo *Studi sul Qui a Jovençan. Il deep mapping per i territori dei margini.* Il deep mapping diventa «aspirazione e pratica» (Zinn 2020: 52), inserito nel frame teorico della tensione dialettica tra: emico e etico; insider a outsider; antropologia e arte performativa; Thick description e la Thin Ethnography; Deep e Flat.

Muovendosi lungo queste coordinate il *deep mapping* diviene strumento e discorso non per tradurre, scrive Dorothy Zinn che

«il lavoro di deep mapping [...] non vuole privilegiare una prospettiva interpretativa, e mette sullo stesso piano tante voci, elementi e modalità, senza la pretesa di arrivare a conclusioni perentorie, autorevoli e monologiche. Si tratta soprattutto a mio avviso, di un lavoro di evocazione, di suggestione (Bailey, Biggs 2012), che viene di gran lunga priorizzato rispetto a uno scopo analitico e una modalità analitica» (Zinn 2020: 54).

La mappa, che non è un universale, ma è un oggetto che incorpora rappresentazioni e proiezioni costruite culturalmente e che subisce profonde trasformazioni, attraverso l'elicitazione si àncora alla dimensione performativa recuperando anche il senso originario della parola mappa. Come rammenta Matvejević in *Breviario Mediterraneo* (2006)

«il termine mappa significava da principio un semplice pezzo di tela, che si agitava negli spettacoli dei circhi – viene forse dalla lingua punica, ma non se ne conosce l'esatta etimologia» (Matvejević 2006: 179).

Quando lavoriamo con le mappe non possiamo considerarle strumenti neutri e non possiamo dare per scontato di saperci orientare in esse. Google Maps ha per esempio indotto e introdotto un numero inimmaginabile di utenti che hanno incorporato il linguaggio che orienta nello spazio cartografico. La rappresentazione dello spazio è una rappresentazione linguistica a cui siamo stati alfabetizzati e

quindi è determinata culturalmente. Per chi possiede uno *smartphone* è diventato abbastanza comune accedere alle mappe per trovare una strada, dirigersi in un luogo, trovare per parole chiave negozi, servizi, luoghi di interesse, condividere la propria posizione, lasciare indicatori a futura memoria, siamo in grado di spostarci in uno spazio bidimensionale e di proiettarci e *muoverci* in quello spazio. Le sollecitazioni emerse in occasione del panel – che qui discuto in maniera molto liofilizzata – ci spingono a considerare che quando chiediamo alle comunità di costruire, guardare, immaginare attraverso l'ausilio di alcuni strumenti di elicitazione come possono essere le mappe di comunità, il deep mapping, la filmic geography – di cui ci ha parlato Silvy Boccaletti nel suo intervento *Pratiche e immaginari mobili nelle "montagne di mezzo" italiane: riflessioni a partire dal caso di studio dell'Alpe di Blessagno (CO)* – per connettere tempi, memorie e processi dobbiamo considerare che non stiamo guardando a dispositivi con dei significati fissi, ma al contrario stiamo attingendo a dei significati fluidi, polisemici e portatori di significati complessi. Tutto ciò ci aiuta a decostruire le categorie come quella di area interna, che era la domanda centrale da cui partiva il panel, e allo stesso tempo ci aiutano a decostruire le retoriche dell'emergenzialità che trovano nelle dinamiche di abbandoni e declino nuovi paradigmi semantici e estetici. Si avverte la necessità di recuperare e leggere la vulnerabilità e i processi creativi per stratificare lo sguardo nelle pratiche di vita quotidiana e nelle pratiche etnografiche.

Pratiche etnografiche e produzioni discorsive

Una delle linee tematiche che, seguendo l'invito dei convenor, è stata seguita dai relatori, riguarda la produzione di un discorso sulle aree interne che, a partire dall'interazione tra ricerca accademica (e indipendente), mass-media, società civile, istituzioni e attori locali, veicola un diffuso modo di intendere e definire le aree interne e autorizza l'adozione di determinate politiche volte a governarle. In questa produzione discorsiva, gli antropologi giocano un ruolo centrale, che alcuni dei relatori hanno indagato in chiave riflessiva e che è stato discusso nelle relazioni.

Nell'intervento congiunto di Zinn e Ietri, il ruolo autorizzante delle rappresentazioni delle *inner peripheries* elaborate dall'etnografia, dal *deep mapping* e dal punto di vista interno degli attori di Jovençan è stato discusso in relazione all'idea di elaborare un progetto di rigenerazione futura a partire dalla costituzione di un archivio del presente. Se da una parte i *deep mappers* riportano il focus metodologico sulla "piccola" località (tradizionale luogo della ricerca etnografica) e vi conducono un'osservazione che dà luogo a *thin descriptions*, dall'altra gli antropologi, attraverso un approccio multisituato, mettono in relazione la località con contesti più ampi e flussi discorsivi globali, rendendo possibile l'approccio comparativo, la riflessività, lo studio delle interpretazioni locali dei messaggi globali (accademici, istituzionali, mediatici) e il passaggio alla *thick description*.

Cervellera individua nelle retoriche dell'autenticità legate alla produzione del Timorasso, nell'area di Tortona, un discorso autorizzante che, a partire dalla valorizzazione dei prodotti locali e attraverso una contesa di diversi attori (tra i quali anche centri di ricerca e Università) per accrescere il proprio capitale simbolico-culturale, porta alla mercificazione della ruralità e a processi di territorializzazione e de-territorializzazione.

Dutto e Orlandi indagano la manualistica dell'abitare le aree interne allo scopo di ricercarvi la produzione di un discorso autorizzante che passa attraverso i processi socio-tecnici delle pratiche edilizie e le genealogie delle conoscenze tecniche, ingegneristiche (ma anche non specialistiche) relative alle architetture locali. La ricerca antropologico-architettonica (se, seguendo ad es. Buchli 2013, si può parlare di un'antropologia dell'architettura) mette in luce il ruolo del manuale come dispositivo di potere, che entra in relazione con le conoscenze informali e media la relazione tra oggetti (edifici, materiali) e soggetti che producono, progettano, costruiscono e abitano l'ambiente edificato. Un passaggio chiave in questa indagine è legato alle modalità attraverso le quali il ruolo pubblico dell'antropologia contribuisce a inventare e governare le dinamiche interrelate che legano l'edilizia al paesaggio.

Il potere discorsivo delle autorappresentazioni elaborate dai pastori abruzzesi è stato analizzato da Di Paolo in relazione alla manipolazione di tali rappresentazioni, elaborate da attori sociali che, in

ragione della lunga frequentazione di ricercatori, giornalisti, figure istituzionali interessate alla produzione e alla cultura agropastorale, sono diventati capaci di parlare di sé, di oggettivare alcuni elementi che ritengono centrali nella propria cultura (come il dono, la relazione uomo/animale, la toponomastica) e di attivare forme di *agency* collettiva e rivendicazioni.
L'intera relazione di Spitilli è relativa alle implicazioni della ricerca etnografica in un'area interna degli Appennini e al ruolo di un antropologo, che è insieme attore sociale e attivista politico, nell'elaborare un discorso su quest'area a partire dalla conoscenza condivisa (e dalle possibili soluzioni) intorno a questioni quali spopolamento e smarrimento del futuro.
L'interrelazione tra attori locali, società civile, centri di ricerca e istituzioni quali FAO, SNAI e UNESCO dà luogo a una produzione discorsiva relativa all'area interna dell'Appennino centromeridionale che Bindi analizza concentrandosi su alcuni progetti di salvaguardia (per es. come Riabitare il tratturo), sulla mediatizzazione del fenomeno e sulle pratiche museali finalizzate a diffondere la conoscenza della cultura agropastorale di diverse aree italiane (come ad esempio l'Ecomuseo della pastorizia di Pontebernardo). Questa produzione discorsiva autorizza politiche di gestione e promozione delle aree interne che pongono al centro modelli di nuova ruralità legati al patrimonio bio-culturale.
Nella produzione discorsiva sulle aree interne vanno indagati in chiave antropologica anche alcuni concetti (come *political mobility,* metro-montagna, montagna di mezzo, indagati da Boccaletti) apparentemente finalizzati a ridurre la complessità di questi contesti; la ricerca etnografica può contribuire a superare un approccio assimilativo teso a evidenziare gli aspetti "globali" delle aree interne, promuovendo piuttosto una prospettiva conoscitiva finalizzata a comprendere le specificità di queste aree, la dimensione della differenza e della trasformazione culturale nel tempo, le questioni del significato e delle nuove forme di soggettività legate a forme di cosmopolitismo alimentare e di turismo culturale.

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

[*] L'articolo è stato pensato nella sua struttura complessiva dai tre autori. Tuttavia, eccetto la premessa e la bibliografia che sono frutto di lavoro congiunto, nello specifico il primo paragrafo è attribuibile a Vita Santoro, il secondo a Marina Berardi e il terzo e ultimo paragrafo a Domenico Copertino.

Note

[1] Il testo in Premessa è il contenuto dell'abstract proposto a SIAC per il Convegno Nazionale del 2021. La proposta, selezionata e approvata da SIAC, ha consentito la organizzazione del Panel n. 33 e, mediante la call for paper, ha sollecitato l'interesse di quanti hanno inviato i propri contributi che sono stati presentati e poi discussi durante la seconda giornata di lavori del convegno.

[2] Si veda http://www.siacantropologia,it

[3] In particolare, i tre convenors sono insieme coinvolti, a vario titolo e in aggiunta a un più ampio gruppo di antropologi e a colleghi afferenti ad altre discipline, nel progetto di ricerca *RI.P.R.O.VA.RE Riabitare i paesi. Strategie operative per la valorizzazione e la resilienza delle aree interne*, finanziato dal Ministero dell'Ambiente e della Tutela del Territorio e del Mare su Bando, a supporto dell'attuazione della Strategia Nazionale per lo Sviluppo Sostenibile, e sviluppato dall'Università della Basilicata con le Università di Salerno e Napoli Vanvitelli.

Riferimenti bibliografici

Anderson Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londra, Verso, 1983.

Angioni Giulio, *Assandira*, Sellerio, Palermo, 2004.

Balbo Marcello (a cura di), *Migrazioni e piccoli comuni*, Franco Angeli, Milano, 2015.
Bhabha Homi K., *Dissemination: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation*, in *The Location of Culture*, Routledge, 2004 (1994): 139-170.
Buchli Victor, *An anthropology of architecture*, London, Bloomsbury, 2013.
Clemente Pietro, *Communitas*, in «Antropologia Museale», anno 2015-2016, n. 37-39, 2017: 11-15.
Clemente Pietro, *Persone*, in Cersosimo Domenico, Donzelli Carmine (a cura di), *Manifesto per Riabitare l'Italia*, Donzelli, Roma, 2020: 183-188.
Clemente Pietro, *Paese/Paesi*, in Mario Isnenghi (a cura di), *I luoghi della memoria. Strutture ed eventi dell'Italia unita*, Bari-Roma, Laterza, 1997: 3-39.
Daas Veena, Pool Deborah (eds.), *Anthropology in the Margins of the State*, Santa Fe: School of American Research Press, 2004.
Faeta Francesco, *Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale,* Torino, Boringhieri, 2005.
Foucault Michel, *L'ordine del discorso e altri interventi*, Torino, Einaudi, 2004 (ed. or. 1971).
Ietri Daniele, Mastropietro Eleonora (a cura di), *Studi sul qui. Deep mapping e narrazioni dei territori*. *Stagione 1*, Mimesis, Milano, 2020.
Marano, Francesco, *L'etnografo come artista. Intrecci fra antropologia e arte*, Roma, CISU, 2013.
Matvejević Predrag, *Breviario mediterraneo. I traffici dei mercanti, le migrazioni delle anguille, fughe di popoli e nascita di idee, leggende, architettura, storia, paesaggi*, Milano, Garzanti, 2017 (ed. or. 1987).
Palumbo Berardino, *Patrimonializzare*, in «Antropologia Museale», n. 22, anno 8, 2009: XXXVIII – XL.
Pignatti Lorenza (a cura di), *Mind the Map. Mappe, diagrammi e dispositivi cartografici*, Milano, Postmedia, 2011.
Teti Vito, *Quel che resta. L'Italia dei paesi tra abbandoni e ritorni*, Donzelli, Roma, 2017.
Zinn Dorothy Louise, *Studi sul Qui a Jovençan: Deep Mapping o Thin Ethnography?* in Ietri D., Mastropietro E. (a cura di), *Studi sul qui. Deep mapping e narrazioni dei territori. Stagione 1*, Mimesis, Milano, 2020: 50-65.

Marina Berardi, fotografa e dottoranda presso l'Università degli studi della Basilicata con un progetto di ricerca antropologica su politiche, retoriche e processi di abbandono in alcuni piccoli paesi della Basilicata. Ha conseguito il diploma presso la Scuola di Specializzazione in Beni DEA dopo la laurea in Discipline etnoantropologiche all'Università degli studi di Roma La Sapienza. Nel 2016 ha partecipato alla Missione Archeologica Italo-Irachena dell'Università di Roma "La Sapienza" ad Abu Tbeirah (Iraq) come antropologa culturale e fotografa. Lavora come antropologa visuale su patrimonio immateriale e materiale, spopolamento e cultura materiale. Alcune opere fotografiche hanno ricevuto menzioni e premi in ambito nazionale e internazionale. Nel 2019 è tra le vincitrici del concorso fotografico MAVI (Museo Antropologico Visivo Irpino). Dal 2019 è Photo Essay Editor di *Visual Ethnography*. Nel 2020 è stata co-curatrice del volume *Michele Mulieri. Una stanchezza da meditare* edito da CISU.
Domenico Copertino, dottore di ricerca in Antropologia culturale, è ricercatore presso l'Università degli Studi della Basilicata, dove insegna Antropologia delle religioni, Antropologia del Medio Oriente e Antropologia culturale. Ha condotto ricerche etnografiche in Siria e in Tunisia, studiando in particolare il patrimonio

storicoculturale in Medio Oriente, la diffusione dell'associazionismo islamico dopo le rivoluzioni del 2011, le politiche islamiche contemporanee, le migrazioni internazionali dei musulmani. È socio ordinario di SIAC e membro del comitato editoriale di *Archivio di Etnografia* e della redazione di *Antropologia.* Oltre a numerosi articoli comparsi in riviste di antropologia e volumi collettanei, ha pubblicato *Cantieri dell'immaginazione. Vita sociale e forme dello spazio in Medio Oriente* (2010) e *Antropologia politica dell'Islam. Da'wa e jihad in Tunisia e nel Medio Oriente contemporaneo* (2017).

Vita Santoro, PhD, è antropologa culturale. Presso l'Università degli studi della Basilicata è docente a contratto di Antropologia culturale, assegnista di ricerca per il Progetto PRIN *Migrations, blurring boundaries, and home-making: Anthropological analysis of the rituals/migrations nexus in Southern Italy* ed è membro del team della Cattedra Unesco in *Mediterranean Cultural Landscapes and Communities of Knowledge*. È anche docente a contratto di Antropologia del patrimonio presso l'Università degli studi di Bari Aldo Moro. Dal 2018 al 2020 è stata assegnista di ricerca nell'ambito del Progetto I- DEA per Matera Capitale Europea della Cultura 2019 e precedentemente ha svolto attività di ricerca in Basilicata, Abruzzo, Brasile e Catalogna. I suoi temi di ricerca riguardano: antropologia museale e dei patrimoni culturali, antropologia urbana e del paesaggio, antropologia della scrittura, antropologia delle migrazioni. È socia ordinaria di SIAC, membro del Direttivo di SIMBDEA e coordina dal 2013 la redazione della rivista *Archivio di Etnografia.*

Storie migranti a Pieve

Premio Pieve Saverio Tutino 2021, la fila per registrarsi davanti al tendone (ph. G. Fiolo)

il centro in periferia

di *Alessandro Triulzi*

Venerdì 17 settembre ore 14,30. Ha inizio la lunga sezione DIMMI di Storie Migranti al Premio Pieve Saverio Tutino 2021. Il grande tendone bianco che lo ha ospitato durante i due anni della pandemia nella centrale Piazza Pellegrini di Pieve Santo Stefano, comincia ad affollarsi. Fuori, disciplinatamente, viene registrata la presenza di autori, invitati e pubblico partecipante. Firma e green pass. – L'ho già mostrato. Non importa. – Non si entra senza pass e mascherina.
È l'Italia di fine estate. Il tempo è bello, malgrado le minacce del web. Gli animi sospesi, le aspettative sovrastano le ansie da Covid e le incertezze del quotidiano. Siamo qui per ascoltare, per festeggiare, per ripartire: «Perché il Premio Pieve è un rito. Chi viene a consumarlo con noi lo sa bene». «Ripartiamo da qui»: con questo auspicio si conclude la 37° edizione del Premio Saverio Tutino a dieci anni dalla scomparsa del suo fondatore (newsletter 438 del 24 settembre 2021).
La giornata destinata alle scritture multimediali migranti è dedicata quasi interamente a loro, i 'ragazzi di Dimmi', i finalisti arrivati da poco in Italia e quelli ancora stranieri, malgrado siano nati in questo Paese, persone che scrivono, registrano e raccontano le molte storture e i diversi colori dell'Italia di oggi. E ne colmano i vuoti ricollegando, loro insieme a noi, le tante operose reti di ascolto e di condivisione sparse sul territorio. Il tutto è cominciato per iniziativa della Regione Toscana, onore al merito, una decina di anni fa: da lì sono nati progressivamente un concorso nazionale (DiMMi-Diari multimediali migranti), una rete di ascolto che include istituzioni locali, associazioni del terzo settore, organizzazioni civiche e culturali e gruppi di lettura che filtrano le storie inviate e sostengono le scritture migranti nei loro territori.

Sono apparsi così negli ultimi anni una serie di volumi editi da Terre di Mezzo che rappresentano la selezione dei racconti finalisti (*Parole oltre le frontiere* 2018, *Se il mare finisce*, 2019, *Il confine tra noi* 2020 e, appena uscito, *Basta un vento lieve* 2021), ma si è soprattutto articolata una comunità DiMMi attiva sul territorio, ricettiva e ospitale verso i nuovi arrivi, una voce pubblica e collettiva capace di esprimere chi in Italia vive da anni in un soffocante anonimato (chiamati dai somali, *vecchie lire*) e chi in Italia è arrivato da poco e vuole sparigliare le carte (denominati *Titanic*). La scelta di questi nomi già riflette i difficili posizionamenti e le sfide che si esprimono all'interno delle comunità straniere (quella somala è una delle più consolidate presenze sul territorio nazionale fin dagli anni Cinquanta).

Di qui l'aspettativa e l'aria di festa che si respira sotto il tendone bianco il 17 settembre 2021, venerdì, in attesa del rito collettivo che ogni anno va in scena a Pieve Santo Stefano, l'ascolto attento delle nuove voci di italiani e stranieri, gente comune che ci parla della propria soggettività in movimento, quella nostra e quella loro. – Noi come loro? – L'anno prossimo a Gerusalemme? Sì, l'anno prossimo a Gerusalemme: per ora ascoltiamo i loro racconti, voci che stentiamo a sentire straniere se non per i loro accenti dialettali, che provengono dalle stesse esperienze di disagio dei nostri figli e nipoti, ma raccontano in più le storie di sradicamento di chi lascia la propria casa per un futuro migliore per poi trovarsi in uno scenario così plumbeo e edulcorato esaltato dai media e dalla comunicazione ufficiale in tv – 'l'Italia che partecipa, l'Italia solidale, l'Italia che si è 'ripresa' i giochi olimpici e quelli paraplegici' – ma non concede ancora la cittadinanza, il diritto a un'accoglienza dignitosa, il riconoscimento di un'umanità condivisa.

La presentazione si svolge in un clima raccolto scandito da brevi applausi man mano che gli autori e autrici finalisti salgono sul palcoscenico e vengono letti ad alta voce brani tratti dai loro testi. Si procede per abbinamenti: i finalisti (11 autori, 6 donne, 5 uomini, 10 Paesi differenti) sono tutti presenti: ha inizio la consueta maratona che si chiuderà quest'anno con l'accoglienza dei nuovi vincitori DIMMI, un atto di ospitalità che intende testimoniare il ruolo dei diaristi migranti come soggetti protagonisti di una narrazione circolare che lega autori, lettori, comunità di accoglienza e gruppi di ascolto in un progetto di azione comune.

Gli autori/trici finalisti salgono sul palco a due a due abbinati da assonanze biografiche o narrative. Così Mabel, laureata in Scienze della comunicazione e Presidente della Commissione stranieri del Comune di Padova, ricorda l'infanzia nelle Filippine dove viveva con la madre da piccola, una vita 'ingabbiata' da rigorosi codici di comportamento familiare e religioso prima di arrivare a Venezia dove la gabbia mentale si rompe e «qui ho trovato la mia pace, la libertà, la serenità che nessuno mi può togliere». Ma quando un brano della sua storia viene letto a alta voce, lei confessa di sentirsi 'destabilizzata' dalla lettura e si copre il volto con le mani.

Il giovane egiziano Hosni, aiuto barbiere fin da quando aveva 13 anni nel suo Paese e ora parrucchiere affermato a Roma che siede accanto a lei, non si sente intimorito dalla lettura di sé ragazzo in fuga che ha lasciato casa senza dirlo ai genitori («Perché te ne sei andato, gli chiede il padre nella prima telefonata dopo l'arrivo in Italia». «Volevo solo realizzare me stesso», risponde) e con accento romanesco racconta spigliato della sua formazione alla Città dei ragazzi, e della determinazione fin da piccolo a lisciare i suoi capelli ricci originari con ennesimi trattamenti chimici, fino quasi a perderli del tutto.

Segue Vichy, venuta a dieci anni in Italia dal Congo, che rivendica con forza il suo essere 'veneta doc' ma rifiuta con veemenza il razzismo sessista che circonda una persona come lei che «viene considerata una prostituta perché nera e perché donna» e viene chiamata cioccolatino per strada: «Spesso sono arrivata alle mani dopo insulti razzisti, devo imparare a rispondere con ironia e menefreghismo». Alla richiesta di uno studente che le ha chiesto «perché non te ne torni nel tuo Paese?», Vichy dice di aver risposto sorridendo: «Andrò via quando voi toglierete le mani dall'Africa». Così, tra una battuta e il ricordo di un trauma, le storie si dispiegano leggere davanti al pubblico in ascolto sotto il tendone bianco che protegge dal sole ma non dalle questioni piccole e grandi sottoposte al vaglio della coscienza collettiva.

L'improvviso collegamento on line con Franck, altro autore finalista, detenuto presso la casa circondariale di Padova, interrompe la sessione. Frank, originario del Camerun, racconta di aver lasciato il Paese a causa del suo orientamento sessuale e di essere venuto a studiare in Italia ma si è perso nel tortuoso 'vivere in strada' di un giovane straniero 'senza tetto né legge' che lo ha portato in carcere a Padova dove compie oggi un percorso di recupero e studia Mediazione linguistica e culturale all'Università. La sua voce composta coinvolge subito il pubblico di Pieve a cui Franck narra in diretta le intricate vicende per 'dare un senso alla sua vita' prima in Camerun e poi in Italia. Ma dopo un po' la calma e il flusso narrativo vengono interrotti da un secco: – Ora devo andare per la conta, seguito da un battibecco con le guardie che rifiutano di fargli proseguire il collegamento. La faccia di Frank scompare così dal grande schermo.

Nel silenzio imbarazzato che segue prende la parola Clarisa, kosovara, che racconta il doppio espatrio della sua famiglia prima in Germania dove vive all'inizio come 'straniera felice' ma poi arrivano le minacce di rimpatrio e la famiglia espatria nuovamente in Italia, prima a Verona e poi a Padova, dove presto realizza che essere visti e trattati come stranieri vuol dire mettersi continuamente in gioco e dover duellare ogni giorno. E allora studiare un'altra lingua straniera è come giocare al pallone, ma con più forza e rabbia, finché la sfida di appartenenza non viene accolta nella realtà quotidiana delle piccole cose: «Il mio prof è stato molto contento la prima volta che sono riuscita a dire – Posso andare al bagno tutto d'un fiato» dice sorridendo.

Seguono i racconti di due migrazioni circolari di autori di origine colombiana: David, appena uscito da una scuola per videomaker, e Alba Marina, che si autodefinisce 'donna Maya', entrambi prodotti di mescolanze e migrazioni precedenti, entrambi segnati dal presente anti-migratorio in Europa. Così, arrivato in Spagna con la madre a undici anni, la comunanza di lingua e cultura ispanica non esime David dall'essere considerato 'straniero' non perché non abbia documenti ma perché questi non vengono riconosciuti dalle autorità spagnole. Il secondo passaggio migratorio, dalla Spagna all'Italia, gli permetterà di acquisire la cittadinanza italiana pur nella consapevolezza che «non sarò mai italiano né m'identifico con la Colombia, sono una persona: al bambino che ero di ieri direi: non cambiare!». Poi guarda i capelli rasi di Hosni che lo ascolta in platea e sorride accennando alla minaccia per i suoi dreadlock lunghi e setosi!

L'esperienza di Alba Marina è diversa ma non meno spiazzante: frutto di più mescolanze e spostamenti familiari («sono il frutto di tre generazioni di donne emigrate»), Alba Marina proviene da una doppia estrazione, colombiana e spagnola, e rievoca con commozione il tempo dei suoi nonni, quando la Colombia era uno spazio di libertà e la Spagna il luogo dove suo nonno oppositore veniva imprigionato in un carcere franchista: «la storia si ribalta, i regimi cambiano, ho due passaporti, due oggetti di plastica, uno puzza di cocaina» mentre ieri la situazione era ben diversa. Rileggere la propria storia, e tornare indietro nel tempo narrativo, permette a Alba Marina di capire che «la migrazione è spesso circolare e intergenerazionale… è stata la migrazione dei miei nonni in Spagna a permettere la mia migrazione, non diamo la storia per scontata».

'Essere contro' è il denominatore comune dei due finalisti Mohamed e Veronica che si concentrano sul racconto delle reciproche esperienze di militanza contro le ingiustizie del potere, il regime (*makhzen*) della monarchia post-indipendenza in Marocco, e le pratiche ottuse della burocrazia anti-migratoria in Italia. La testimonianza di Mohammed, un anziano oppositore marocchino che parla veloce ammantato da una *jellabia* bianca e un fez rosso in testa, spiega all'uditorio che cosa è vivere nell'ingiustizia fin da bambino in un Paese dove «ogni opposizione veniva tagliata con l'accetta» e nella doppia migrazione prima in Francia e poi in Italia. La battaglia per la dignità, ci ricorda Mohamed, è una battaglia difficile oggi in tutta Europa, la si può fare solo insieme a altri movimenti e opposizioni presenti sul territorio. Conferma annuendo Veronica, cilena, che rievoca la lunga opposizione della sua famiglia al regime repressivo di Pinochet nel Cile degli anni settanta: i tre mesi passati insieme a altri rifugiati nella allora ospitale Ambasciata d'Italia a Santiago, e l'accompagnamento in Italia nell'ambito di corridoi umanitari messi in piedi dal governo italiano ma non seguiti, allora come oggi, da buone pratiche di accoglienza e inclusione. Trovare casa, lavoro e mettere su famiglia sia pure come stranieri onorari (era il tempo degli Inti Illimani e del canto

ritmato *El pueblo unido jamas sera vencido*) non era meno difficile di oggi, «ma allora (siamo nei primi anni settanta) era differente, eravamo pochi, e trovavi sempre qualcuno con il cuore grande». Rientrata con il marito in Cile dopo le leggi per il rientro degli ex-oppositori, oggi Veronica fa la spola tra Cile e Italia come ponte tra la generazione vecchia e nuova della migrazione latinoamericana in Europa.
Seguono infine due autori africani 'bianchi' abbinati per la leggerezza della loro scrittura liberatoria: Romaine, nata in Costa d'Avorio da padre mediorientale, e Mahamadou, del Mali, 'viaggiatore per caso', che scrive un libro sulle rotte dei migranti per capire se stesso e il destino dell'Africa saheliana in fuga da se stessa. La prima a parlare è Romaine, arrivata in Italia a 18 anni, racconta di aver scelto di scrivere un diario all'interno di un percorso terapeutico «per liberarsi di sé, la mia libertà di essere donna, avevo bisogno di mescolare il latte con il caffè… quando scrivo, è come stare in viaggio, mi sento più leggera».
Gli fa eco Mahamadou, che dichiara di provenire da una famiglia di insegnanti con un passato di nomadismo «noi siamo pastori fulani, sono amante del viaggio e degli spostamenti». Invitato dal suo professore a studiare gli spostamenti migratori, Mahamadou decide di seguire i percorsi scelti dai suoi coetanei africani che intervista *on the road* per far raccontare ai protagonisti le difficoltà e i pericoli delle rotte attraversate. Arrivato in Italia, Mahamadou ripercorre le stesse rotte seguite dai migranti subsahariani e i costanti pericoli in cui lui stesso incorre nel suo incontro con confini, barriere linguistiche e culturali, processi di esproprio e di sfruttamento che racconta come farebbe, dice, «un reporter sul campo: Siamo noi il futuro dell'Africa, non dobbiamo andare a morire nel deserto».
Con questa esortazione ha fine la prima parte del rito annuale di presentazione degli autori e autrici finalisti di DiMMi cui farà seguito una seconda parte, non meno importante, di riconoscimento e di accoglienza reciproca di autori vecchi e nuovi con i membri presenti dei gruppi di lettura attivi nei territori. È anche questo il momento, voluto dagli organizzatori e dal comitato scientifico, in cui 'i ragazzi di dimmi' raccontano loro stessi, il loro agire collettivo, la volontà di incidere sulla società che li ha accolti e sulla velocità e direzione del cambiamento. E lo fanno senza mezzi termini. Comincia subito Fernanda, argentina, «figlia di una terra colonizzata, mescolata alla forza», finalista 2018: «tanti di noi chiamiamo DiMMi la nostra casa», il nostro gruppo è nato durante la pandemia per rompere la solitudine dell'isolamento e fare rete rispetto a quelli che sono stati più colpiti perché senza casa, senza lavoro, e senza alcuna sponda di protezione.
Parla poi Loredana, rumena, anche lei finalista 2018, volontaria storica al Premio Pieve, che rivendica il volontariato come forma di militanza di chi vuole agire sul cambiamento: «Le nostre storie sono dei semi, incontrano altre storie, altri semi, si fecondano a vicenda, bonificano la terra intorno a noi… Qui festeggiamo il nostro essere stranieri, DiMMi mi ha fatto sentire a casa, per la prima volta, dopo venti anni in Italia». E rivolta ai nuovi autori aggiunge: «Faccio la volontaria per questo, per far sentire voi come mi hanno fatta sentire a casa la prima volta che sono venuta qui».
La parola passa poi a Clementine, instancabile iniziatrice del gruppo WhatsApp e della rete *iragazzididimmi@gmail.com*, già dottoranda alla Normale di Pisa, ora insegnante di sostegno a scuola, che torna sul bisogno di molti diaristi migranti di abbracciarsi e riunirsi per far fronte all'isolamento della pandemia. Ripercorre così la storia immediata della sua famiglia all'accendersi dell'emergenza: «Sono sposata a un pisano, abbiamo una bambina piccola, mio marito lavora tutto il giorno in ospedale, ci siamo chiesti cosa fare se uno di noi si ammalava». Come finalisti DiMMi ci siamo chiesti cosa noi potevamo fare per chi stava peggio di noi. «Vedevamo tanti faticare intorno a noi, la loro energia, la loro forza e determinazione, la capacità di resistenza, per questo io li chiamo 'ragazzi' a prescindere dalle loro età individuali». Ora il gruppo è cresciuto, esclama Clementine, ha formato una rete di collegamento, si è costituito in comunità di aiuto, ha preso la parola pubblicamente per denunciare i decreti sicurezza, le norme carenti per la cittadinanza, il perdurante razzismo, il falso modello di accoglienza. Poi si ferma un attimo, e ricorda la brutale domanda fattale nel corso di un incontro: «Ma ti sei guardata allo specchio?». E la sua pronta risposta: – «Si, mi sono vista, ho visto Clementine, non una donna nera».

Così si conclude questa breve cronaca della sezione "DiMMi-Diari multimediali migranti" svolta all'interno del Premio Pieve Saverio Tutino 2021, il primo dell'era che si spera post-Covid. Come ha ricordato Pietro Clemente nel suo ricordo di Tutino a dieci anni dalla sua scomparsa, la soggettività autobiografica narrante che si esprime a Pieve raccoglie non solo l'individualità di ognuno ma è a suo modo anche il 'tratto comune' di una collettività che ogni anno si relaziona, si ascolta, si racconta. È questa comunità ideale che Saverio Tutino ha in mente quando dà vita trentasette anni fa alla 'banca' dei diari di Pieve S. Stefano. Ma, aggiunge Clemente, quando arriva un ciclone occorre che le persone per strada si aggrappino le une alle altre, come fanno i *cicloneros* a Cuba, per non essere spazzate via dal vento impietoso.

I diari e le testimonianze delle autrici e autori DiMMi offrono oggi una sponda di sostegno e base di avanzamento a quanti, ancora stranieri, vogliono tenersi uniti quando il vento fuori non è più tanto lieve, e occorre 'aggrapparsi' per consolidare la capacità di resistenza comune. Perché, si sa, i cicloni arrivano anche nell'Italia di oggi, e c'è bisogno di restare uniti e fare gruppo come ha mostrato DiMMi nei suoi quasi dieci anni di azione sul territorio. C'è il sospetto – o la speranza – che i racconti di DiMMi abbiano contribuito, anche se in piccolo, a (in)formare quel 52% di italiani che, secondo gli ultimi sondaggi di Demos, non sembrano oggi essere così ostili alla accoglienza di rifugiati e migranti come lo erano appena cinque anni fa.

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

Alessandro Triulzi, ha insegnato Storia dell'Africa Subsahariana e coordinato il Dottorato di ricerca in Africanistica presso l'Università di Napoli "L'Orientale" (1995-2011). Ha svolto ricerche di terreno in Ghana e Etiopia. Dal 2012 dirige a Roma l'Archivio delle memorie migranti (www.archiviomemoriemigranti.net). Per l'Archivio dei diari di Pieve Santo Stefano coordina insieme a Natalia Cangi il comitato scientifico di DiMMi-Diari multimediali migranti (https://www.dimmidistoriemigranti.it/). Ha curato *Colonia e postcolonia come spazi diasporici* (Carocci 2011), *Long Journeys. African Migrants on the Road* (Brill 2013), *Bibbia e Corano a Lampedusa* (La Scuola 2014) e, insieme a altri, i volumi del progetto DiMMi, *Parole oltre le frontiere* (Terre di Mezzo 2018), *Se il mare finisce* (Terre di Mezzo 2019), *Il confine tra noi* (Terre di Mezzo 2020), e *Basta un vento lieve* (Terre di Mezzo 2021).

Un diario di viaggio nel mondo inedito delle periferie

di *Silvia Mascheroni*

Il titolo è un indicatore importante del senso e dell'intento: la città non finisce in periferia, espressione generica, approssimativa e sfocata, considerata ai margini, che non rappresenta il tessuto articolato e plurimo, dai caratteri compositi, spazi di vita e di relazioni, fervidi di attività. È questo il primo pregio del lavoro minuzioso di indagine riflessiva condotta da Francesco Erbani, nel volume *Dove ricomincia la città. L'Italia delle periferie. Reportage dai luoghi in cui si costruisce un Paese diverso* (Manni Editori, 2021), grazie alla postura e agli strumenti del cronista, che fornisce dati, numeri, statistiche e percentuali, così da ribaltare stereotipi e pregiudizi. L'autore, napoletano di nascita, vive a Roma e ha lavorato per 25 anni per le pagine culturali di "Repubblica". Diversi sono i libri che ha dedicato all'urbanistica e ai reportage narrativi di città come Roma, Pompei, Venezia, la loro storia e il loro presente.

Disagio, violenza, illegalità: a questi connotati che stigmatizzano in modo inappellabile, Erbani contrappone un altro "essere e fare periferia" e compone una contro-narrazione rispetto a quella codificata dai media.

La prima parte accompagna il lettore in un excursus storico-politico, sintetico quanto efficace, per conoscere e acquisire consapevolezza di "dove comincia la periferia" nonché i suoi connotati, quali le politiche attuate, per comprendere i cambiamenti avvenuti a partire dalla seconda metà del Novecento, come e quanto alcuni progetti urbanistici e di edilizia, imprese speculative e abusivismo siano responsabili di invivibilità, disgregazione sociale e mala-vita.

Le domande che l'autore si pone (e ci pone) non sono indolori e non sempre trovano risposta, come nel dialogo serrato con Piero Barucci, il progettista del Laurentino 38 a Roma, che risale agli anni Settanta, accusato di aver prodotto «un'architettura criminogena, una delle più famigerate in Italia». La conversazione ridesta il climax di quel periodo, le visioni e l'impegno, le sperimentazioni innovative, ma non sempre attuate con esiti positivi.

Il repertorio delle realtà conosciute e analizzate, grazie a incontri serrati, vividi ritratti dei protagonisti, non è né intende essere esaustivo: una campionatura efficace ed esemplare di un altro modo di abitare e "fare", vivere con e per la collettività, grazie all'ascolto e alla partecipazione, che responsabilizza i cittadini, per un coabitare condiviso, dove esistono anche conflitti e ferite, con la volontà di trovare soluzioni e alternative al disagio e al degrado.

Erbani compie un "peregrinare" da nord a sud. Alcuni sono luoghi mediaticamente noti, ma solo per il degrado, le violenze, i conflitti costanti, altri si rivelano per le coraggiose intraprese che affrontano difficoltà e pregiudizi, superano le reticenze della politica e dei finanziamenti, combattono con la diffidenza del "sentire comune".

Un vero diario di viaggio che consente al lettore di conoscere in presa diretta la storia, la prima destinazione di questi luoghi, la memoria e l'attualità, ma anche le fisionomie e le peculiarità di chi se ne prende cura, dedicandosi alle comunità e ai loro vissuti, dando loro spazio di testimonianza. Le notazioni puntuali, dettagli dei tracciati urbani, delle sedi dove si svolgono le attività contribuiscono alla messa a fuoco compiuta dall'autore, testimone diretto e partecipe di incontri, di fatiche e affanni, ma anche di prospettive di cambiamento: pare di esserci in ogni porzione di questi "altri centri", perché il lettore si sente coinvolto.

Filo conduttore è il saper ascoltare e accogliere, dando vita a un dinamismo partecipativo; porre attenzione alle difficoltà e agli inciampi con i quali i nuovi cittadini (*altri*, non solo per provenienza geografica e culturale, ma anche per appartenenza sociale) si imbattono quotidianamente, riconoscendo loro dignità di persona e di abitanti.

Un'attenzione particolare è dedicata a brani della periferia urbana romana, «tappeto dai mille colori, zone costruite nelle quali s'infilano lembi di natura», esaminata con una lente di ingrandimento che mette in rilievo le politiche e i danni provocati, gli insoluti problemi ancora in essere, affrontati

da molteplici realtà, ognuna con una propria storia. Come l'Associazione Cubo Libro a Tor Bella Monaca che promuove dibattiti, incontri, presentazioni o il Laboratorio Città di Corviale dove docenti e studenti di urbanistica e di architettura sperimentano sul campo anche il saper mediare, il comporre relazioni e tessuti di incontri.
Nel quartiere San Berillo a Catania, Trame di Quartiere è animata dalla rutilante personalità di Francesco-Franchina Grasso ed è l'esito di un'alleanza operosa tra volontari e un gruppo di docenti e studenti della Facoltà di Scienze politiche. Da un'iniziale mappatura della comunità alla costituzione nel 2013 del Comitato, che comprende antropologi, architetti, animatori teatrali, impegnato a ricomporre una collettività sfibrata e dispersa a causa di fallimentari intraprese speculative. Il progetto più recente è "SottoSopra", ispirato all'abitare collaborativo, particolarmente attento alle esigenze dei senza tetto; un modello abitativo diverso per restituire il senso dei luoghi e attivare rigenerazione urbana.
Nel ricomporre per ogni porzione di territorio la trasformazione, la diversa destinazione d'uso, la modulazione degli avvenimenti storici, si comprende l'attualità del loro esistere, restituendo una sorta di "anagrafe" commentata, dall'origine ai giorni nostri. Così per i Bagni pubblici di Agliè a Torino, che fa capo alla cooperativa sociale Liberi Tutti nata nel 1999: oggi assicura sostegno scolastico ai bimbi più fragili, anche figli di detenuti, si occupa di persone con disabilità, svolge attività di accoglienza per migranti e rifugiati.
Nel quartiere Barriera di Milano agisce Acmos, il cui acronimo ne esplicita gli intenti: aggregazione, coscientizzazione, movimentazione sociale, che si propone di combattere l'abbandono e la dispersione scolastica, nonché di offrire servizi culturali. Casa Acmos fa rivivere alcuni spazi della fabbrica dismessa Ceat e mette in atto la coabitazione solidale: animare energie nuove per un reale con-vivere urbano, oltre ai limiti fisici di un alloggio, ospitando giovani che fuggono da ambienti mafiosi, donne sole e in pericolo, cittadini stranieri.
Una congerie di attori con formazione e competenze professionali diverse (avvocati, educatori, medici, …), differenti anche per appartenenza generazionale; non solo giovani, come Fabrizio Valletti, padre gesuita che ha operato dal 2000 per vent'anni a Scampia, gli anni più bui, a causa da guerre di camorra, dove ancora oggi, chi vi vive è vittima di una sorta di "marchio d'infamia", di uno stigma sociale. Erbani tratteggia gli snodi salienti di questo territorio, la storia sia di un multiforme e longevo quanto non conosciuto associazionismo, sia quella inerente al controverso, dibattuto e aggrovigliato abbattimento delle Vele.
Tutti gli attori di questa indagine in presa diretta attivano presidi di legalità, sportelli sociali, servizi culturali, coabitazioni solidali, mappe partecipate degli spazi abitati per far emergere il vissuto delle persone, iniziative di riscatto per contrastare la povertà educativa e l'esclusione sociale, per promuovere il diritto alla cittadinanza da parte di invisibili ed emarginati. Perché «sortirne tutti insieme è politica, sortirne da soli è avarizia» (Don Milani).

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

Silvia Mascheroni, è ricercatrice nell'ambito della storia dell'arte contemporanea, dell'educazione al patrimonio culturale e della didattica museale. Conduce interventi formativi per responsabili e operatori dei Servizi educativi e dei musei; cura la progettazione di esperienze educative, partecipa a ricerche, a giornate di studio e convegni. È responsabile con Simona Bodo della progettazione e del coordinamento di "Patrimonio e Intercultura", promosso da Fondazione ISMU, dedicato all'educazione al patrimonio in chiave interculturale (www.patrimonioeintercultura.ismu.org). Dall'anno accademico 2017-1018 è docente di "Educazione al patrimonio e didattica museale" presso la Scuola di Specializzazione in Beni storico-artistici dell'Università di Pisa. È co-fondatrice con Simona Bodo e Mariagrazia Panigada del Gruppo di lavoro "Patrimonio di Storie" (www.patrimoniodistorie.it).

La scuola di Soria: incontri di studio sul ripopolamento di territori

Scuola di Soria, *Welcoming Spaces*: dentro il castello di Yanguas

il centro in periferia

di *Maria Molinari*

Quest'anno dal progetto MATILDE (https://matilde-migration.eu/) ho ricevuto un interessante invito a partecipare alla International PhD School on Migration and Socio-ecological Change. Era una scuola per dottorandi che si sviluppava in due sessioni online e una in presenza: la prima parte era costituita da un'introduzione con discussione aperta (si è svolta in marzo) e la seconda parte era maggiormente dedicata alla *peer review* dei lavori di ricerca dei partecipanti e ai seminari in presenza. Quest'ultima parte si è svolta a Soria, Spagna, negli ultimi giorni di settembre.

La scuola, recentemente conclusasi, si è concretizzata in un incontro tra studiosi e dottorandi di diverse discipline che si occupano dello stesso tema: il ripopolamento delle aree rurali europee. Durante le giornate di studio è stata posta una domanda principale, *leitmotiv* delle discussioni: come possiamo contribuire alla rivitalizzazione delle aree in declino nell'Unione Europea e allo stesso tempo offrire uno spazio accogliente ai migranti extracomunitari per portare avanti i loro progetti di vita?

Gli obiettivi della scuola erano quelli di sviluppare prospettive critiche e trasformative sulla migrazione e il cambiamento socio-ecologico; acquisire competenze metodologiche per l'impatto e la co-creazione di conoscenza; imparare attraverso i benefici della revisione accademica tra pari.

Sotto l'egida del progetto Welcoming Spaces (https://www.welcomingspaces.eu/) e grazie al coordinamento dell'Università di Utrecht, la scuola ha voluto favorire l'impollinazione incrociata concettuale e metodologica nell'analisi delle relazioni tra migrazione e cambiamento socio-ecologico. La scuola di dottorato si è basata su una metodologia collaborativa e interattiva che ha

permesso ai ricercatori di dottorato di discutere i loro piani di ricerca e soprattutto i loro risultati (in corso) con altri ricercatori di dottorato, studiosi più anziani ed esperti non accademici e professionisti. L'ampiezza del partenariato di progetto (che chiamava a raccolta Paesi Bassi, Germania, Italia, Polonia e Spagna) ha permesso la partecipazione di interessanti soggetti istituzionali come appunto l'Università di Utrecht, Landelijke Vereniging voor Kleine Kernen (LVKK), Università di Siegen, Plattform e.V., Università di Bologna, Fieri, Warsaw School of Economics, Fondazione Ocalenie, Università della Coruna, Fondazione Cepaim.

Dopo l'isolamento, dovuto alla difficile situazione sanitaria che tutti abbiamo vissuto in cui ognuno si è visto confinato nella propria casa con la sola possibilità di confronto online con i colleghi e con il resto del mondo, la possibilità di uno scambio di opinioni, questa volta in persona, ha rafforzato i legami personali di una rete che si era già costituita nella prima sessione della scuola.

Non solo il confronto di persona a Soria ha dato modo di creare e consolidare relazioni interpersonali e di comprendere a fondo il lavoro di uno e dell'altro partecipante, ma ha dato l'occasione di visitare un'area all'interno della Spagna rurale. Questi incontri hanno dato ai partecipanti l'opportunità di ascoltare e discutere con gli abitanti dei due paesi visitati (Yanguas e San Esteban De Gormaz, entrambi situati nella comunità autonoma di Castiglia e Leon) e di praticare un confronto con le aree geografiche dei propri casi studio. Ciascuno, nella relazione con gli abitanti, ha portato domande, osservazioni e comprensioni di mondi distanti ma talvolta molto simili tra loro. Ecco qualche spunto dalle due visite ai paesi.

Yanguas, il cui nome deriva da *ianuas* ("porta", in latino) è un piccolo comune di novanta abitanti situato tra la regione di Soria e la Rioja. Di origine preromana, si è trovata collocata sulla strada che collegava Numanzia e Calahorra ed ha acquisito importanza durante la guerra dei romani contro Numanzia, antica roccaforte celtibera che ha resistito alla conquista romana fino alla autodistruzione. Yanguas è maggiormente conosciuta perché citata nel capitolo XV del Don Chisciotte, quando i suoi abitanti picchiarono Don Chisciotte e l'amico Sancio per non essere stati in grado di governare i muli su cui erano in sella.

L'incontro con alcuni abitanti, nella cornice del castello trecentesco, ha dato modo al gruppo di rendersi conto della trasformazione del paese durante i secoli. Mentre ancora fino agli inizi del Novecento si potevano contare duemila abitanti, ad oggi il comune non ne conta neanche un centinaio. Sono molte le azioni che la cittadinanza mette oggi in pratica per invitare le persone ad insediarsi nel borgo ma quella che più mi ha colpito è la strategia lungimirante della municipalità che si è presa a cuore il tema della casa. L'abitazione è il primo spiraglio dove il sognatore comincia a intravedere il proprio futuro in un nuovo territorio e proprio sulle case, la maggior parte abbandonate, il comune ha voluto investire. Esso si fa carico di acquisire l'abitazione in disuso, di chiedere finanziamenti pubblici per renderla abitabile per poi cederla all'acquirente ad un prezzo calmierato.

In questo modo alcune persone sono state facilitate nel loro processo d'insediamento chiamandone talvolta altre. La necessità di accettare le carenze di molti servizi in paese e la necessità di usufruire di un mezzo proprio per spostarsi sono precondizioni per comprendere il paese e poterlo accettare così com'è, con le sue opportunità (una vita di comunità immersa nella bellezza della regione di Soria) e con i suoi limiti (come la lontananza dai servizi di base e commerciali).

Non tutti i nuovi insediamenti sono stati però casi di successo, molte persone dopo un periodo di prova hanno deciso di non insediarsi. Molto si è discusso tra noi dottorandi, una volta rientrati nella struttura che ci ospitava, di quanto poco i promotori del territorio fossero consapevoli delle reali motivazioni che hanno spinto le persone a non restare, nonostante gli aiuti ricevuti. E allora ecco l'importanza di capire il problema. Un po' come in quella foto che spesso vediamo girare su internet, dei fori di proiettile infissi negli aerei della seconda guerra mondiale. Gli alleati mapparono i fori di proiettile negli aerei colpiti dalla contraerea tedesca per comprendere i punti deboli dei velivoli su cui viaggiavano i loro soldati. La deduzione dei costruttori fu quella di rinforzare le aree maggiormente colpite al fine di blindare ulteriormente i velivoli. Invece più tardi ci si rese conto che i fori di proiettile nelle aree colpite dell'aereo rappresentavano solo i danni subiti dagli aerei che tornavano alla base e non di quelli abbattuti. Le aree che dovevano esser rinforzate erano quindi quelle in cui non c'erano

i fori, poiché se l'aereo e il suo pilota non avevano fatto ritorno a casa probabilmente era perché erano state colpite proprio quelle aree del velivolo. Insomma non si vedeva il "punto di vista" di quei velivoli che, non avendo fatto ritorno, non avevano potuto raccontare la loro esperienza.
Nell'agire verso il richiamo degli abitanti in aree rurali de-popolate, quanta energia dedichiamo a rinforzare quelli che noi consideriamo i punti deboli senza interrogarci sufficientemente sui reali motivi dei fallimenti, sulle vere ragioni degli altri? Dovremmo forse dare maggiore voce dunque a quelli che, invece, se ne sono andati, talvolta con rammarico o rancori per non essere stati capiti. Talvolta la mancanza dei servizi, del lavoro o della casa non sono gli unici motivi, ma sono quelli a cui noi diamo il valore maggiore. Tuttavia spesso le ragioni sono meno materiali.
La seconda visita, l'esperienza a San Esteban De Gormaz, in un certo senso mi ha riportato a casa con gli occhi facendomi apprezzare la somiglianza delle strutture romaniche spagnole con le numerose chiese di paese che troviamo sull'Appennino Tosco Emiliano.
L'incontro con la sindaca e alcuni assessori ha voluto iniziare proprio dalla mostra di quelli che sono i principali servizi del paese. Comune di oltre tremila abitanti, a San Esteban sono attivi servizi di formazione per adulti, centri per anziani oltre che vari plessi scolastici. Uno dei progetti attivi che più mi ha colpito è quello della formazione intergenerazionale. Anziani signori che più volte alla settimana si recano presso l'ente di formazione che li istruisce per poter "lavorare" con i bambini. Essi apprendono a stare con i bimbi, a trasmettere le loro conoscenze e a dedicare il loro tempo prezioso ai più piccoli. Allo stesso tempo i piccoli apprendono ad ascoltare storie che non troverebbero in televisione o sui tablet, a capire che il corpo invecchia e apprezzano l'importanza della relazione interpersonale. Insomma un approccio *win-win* come direbbero gli anglofoni dove a vincere e a "guadagnarci" sono entrambe le parti. San Esteban mette a frutto il suo bene più prezioso, e anche quello più "comune" mi verrebbe da dire per un paese dell'interno che invecchia, a favore della popolazione più giovane.
Arricchiti da queste esperienze, e intelligentemente moderati dai coordinatori del progetto, i partecipanti hanno avuto poi modo di discutere tra pari dei propri progetti di ricerca, mettendo a paragone con le esperienze vissute, evidenziando lacune, limiti, potenzialità ed individuare possibili vie di sviluppo. La rete ampia e assortita dei partner coinvolti ha permesso una partecipazione eterogenea delle persone provenienti da diverse formazioni e settori di occupazione. La competenza dei professori che sono intervenuti attraverso i loro seminari ha rafforzato la formazione dei partecipanti e posto sul tavolo della discussione interessanti interrogativi da potere sviluppare con ricerche in futuro.
In questo viaggio a Soria, *Welcoming Spaces* si è rivelato uno "spazio accogliente" non solo nel senso del tema del progetto, ma è stato da me vissuto come un riflesso concreto dell'atteggiamento accogliente che ognuno dei partecipanti ha messo in pratica durante questi giorni d'interazione tra noi, e tra noi e i territori.
Parlare di aree fragili in un'Italia fragile, sebbene ad oggi si siano costituite solide reti di discussione sul tema del ripopolamento e della ripresa delle aree interne, talvolta non è sufficiente per abbattere quel senso di isolamento e di impotenza che in qualche occasione ci coglie tutti, volenti o nolenti.
Parlare di aree fragili in contesti internazionali, insieme a persone che condividono stesse idee e timori, fa capire che non siamo soli ad affrontare questa nuova epoca storica che ci apre le porte ad un futuro tutto da programmare. Lo scambio con i nostri simili al di là e al di qua dei confini, compresi quelli che vivono nei nostri stessi borghi e a cui raramente diamo la parola (i migranti internazionali), ha potenzialità importanti che dovremmo cogliere in ogni momento del nostro lavoro.

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

Maria Molinari, laureata in Antropologia culturale ed etnologia all'Università degli Studi di Bologna (triennale e specialistica), dopo alcune esperienze di cooperazione all'estero, ha lavorato (dal 2005 al 2019) nel campo dell'accoglienza migranti, con enti locali ed organizzazioni no profit. Impiegata nei primi anni come

educatrice, dal 2011 ha avviato e coordinato progetti di accoglienza per richiedenti asilo e rifugiati nelle aree montane. Ha svolto un master su studi interculturali all'Università di Modena e Reggio Emilia; una borsa di studio presso l'Università di Parma; un corso di perfezionamento in Antropologia museale e dell'Arte presso Università degli Studi Milano Bicocca; ha svolto numerosi corsi di progettazione. Originaria dell'appennino parmense, dove vive e pratica la professione di guida ambientale escursionistica, attualmente si occupa di progettazione, consulenza e coordinamento di progetti sulla valorizzazione del patrimonio e su progetti socio-culturali richiesti da enti locali ed organizzazioni. È fondatrice e coordinatrice del Piccolo Festival dell'Antropologia della Montagna.

Giovanna, un cortile, un telaio e una videocamera

Giovanna Serri e Nenetta Casu

il centro in periferia

di *Felice Tiragallo*

Ad Armungia, paese sardo del Gerrei, c'è un cortile particolare, si trova all'interno della casa della famiglia Lussu. Circa trent'anni fa vi ho filmato per alcuni giorni il lavoro di preparazione dell'ordito per la tessitura di Giovanna Serri e di Nenetta Casu. A questa intensa attività assistemmo in tre, io con la mia videocamera, Franco Lai, che scattava immagini con la sua reflex e Gabriella Da Re, l'artefice etnografica di questo incontro e coordinatrice di tutte le attività di documentazione della cultura materiale ad Armungia che in quegli anni andavamo costruendo per un archivio delle immagini e dei suoni, parte integrante del progetto del Museo etnografico *Sa Domu de Is Ainas*.
Arrivavo in quel cortile come membro di una équipe, quindi con un rapporto con Giovanna e Nenetta mediato dalla presenza di Gabriella e della rete delle sue relazioni umane e di lavoro con tante protagoniste della vita sociale armungese, fra cui Mariuccia Usala, fra le più convinte sostenitrici del progetto del Museo. Avvertivo che il nostro lavoro di ricerca e documentazione era riconosciuto e sostenuto dal paese. L'occasione di crescita e di maturazione era per me di immenso valore. Vedevo, tallonando le attività di Gabriella, tante implicazioni nuove e preziose del lavoro etnografico, di cui facevo l'apprendistato. Ma la cosa più rilevante erano gli incontri umani che si facevano: gli allevatori

che eravamo andati a visitare nei loro differenti caprili, gli artigiani, le panificatrici, le amministratrici e gli amministratori comunali, i giovani, gli ex emigrati.
Questi incontri hanno fatto parte poi di una esperienza di ricerca più ampia, visto che Armungia è stato l'argomento della mia tesi di dottorato. Dentro questa esperienza l'incontro con Giovanna e Nenetta ha avuto un carattere specifico. Non riesco a pensare a loro se non come alle custodi, ai numi tutelari di Casa Lussu, un luogo della memoria, un luogo di immaginari civili, un luogo di affetti e anche di concreta scena di una esperienza etnografica. Forse è proprio il fatto che mi sia accostato a Giovanna con la mediazione di Gabriella e di tutte le componenti della comunità armungese a lei più vicine, che mi portano a distinguere tutti questi livelli.
In sostanza non ho avuto con Giovanna quella intimità di comunicazione e di rispecchiamento che emerge dalle parole scritte in questa occasione da Gabriella e che troviamo anche nelle etnografie di altre antropologhe che hanno incontrato donne capaci di raccontare intere comunità e allo stesso tempo di reciprocare in modo profondo lo sguardo con le loro interlocutrici (penso a Clara Gallini con Maria di Tonara, ma l'elenco di queste affinità antropologiche al femminile è lungo). Tuttavia Giovanna si è insediata perennemente nel mio immaginario e nella mia memoria di etnografo, e non solo. Aver condiviso con Giovanna i momenti di un suo lavoro di orditura, averlo potuto osservare e filmare e aver potuto poi riflettere a lungo su questa visione e sul tipo di sapere che ne veniva tracciato, mi ha fatto capire che la possibilità di conoscere in antropologia passa spesso attraverso un'esperienza umana più fusionale di quanto si possa immaginare, più intrisa di una sfaccettatura di sensazioni vissute "lì e allora", ma che diventano, questa è la parte forse più inesplicabile del processo, elementi di una familiarità che l'immagine restituisce per tutti i pubblici potenziali.
Mi ricordo ancora bene l'attenzione del pubblico di Oxford che ha visto il film con Giovanna al lavoro, mentre ordiva i fili nel cortile di casa Lussu e poi li montava nel telaio. E ricordo il sorriso liberatorio di tutti quando alla fine lei affermava: «se lo sai fare nulla è complicato, se non lo sai fare, tutto complicato». Quindi Giovanna "viveva" nel film. La sua maestria, il suo saper fare esemplificava una dimensione dell'abilità e dell'incorporazione che stavo in quegli anni iniziando a studiare con strumenti concettuali diversificati: l'ecologia culturale di Ingold (2001), la cultura materiale di scuola francese attraverso il gruppo *Matière à penser*, (Warnier 2005), le etnografie angioniane sul sapere della mano (Angioni 1986), e infine l'antropologia visiva (MacDougall 2015, Tiragallo 2005).
Ma Giovanna era lungi dall'essere una mera esemplificazione di fenomeni che si rivelavano 'buoni da studiare' con quegli strumenti: la sua vita si intrecciava con qualcosa di più totalizzante, di più pervasivo, cioè la storia degli affetti e delle vite che occupavano fisicamente casa Lussu e che si estendevano anche alla sfera affettiva e immaginaria di molti che, come me, sentivano un debito con quel luogo e chi vi abitava, e rivendicavano un legame anche personale, sia pure da lontano, con quelle vite. Ho ammirato la passione creatrice di Giovanna, la sua caparbietà e positività. Ho riconosciuto i suoi conflitti, alcuni almeno, e la profondità e forza di questa capacità di creatrice e di narratrice: tessere, nota Gian Paolo Gri, in fondo è anche narrare (Gri 2000).
Il film *Ordire* (2005), che Gabriella Da Re ed io abbiamo dedicato al lavoro di Giovanna con Nenetta, significa dunque per me tutte queste cose. Un film etnografico, sostiene Antonio Marazzi, è un "genere" che permette di superare i confini fra le culture. Esso *attraversa i confini percettivi*, cioè l'occhio e il sistema sensoriale permettono di superare lo spazio fra noi e il mondo che ci circonda. La percezione è vista come momento non solo passivo, ma attivo «di acquisizione e rielaborazione interna e di dinamiche esterne» (Marazzi 2002: 124). In questa direzione il film su Giovanna e Nenetta ha imposto il superamento di un atteggiamento di neutralità percettiva, e l'adozione di strategie di avvicinamento anche esasperato del punto di vista della cinepresa su dettagli del lavoro delle mani, sui fili, su particolari in movimento del telaio.
Il film etnografico, afferma ancora Marazzi, *attraversa i confini tecnici*. Il tempo e lo spazio ricostruiti nel filmato rispondono ai princìpi della loro logica interna, diversi da quelli della realtà diegetica (ivi: 125). L'esperienza compiuta con *Ordire* mostra anche che la ricerca di un tempo interno al film che corrispondesse al tempo del corpo e delle azioni di Giovanna e delle sue co-artefici.

Il film etnografico *attraversa confini semantici*: se in un film di finzione si suppone che ogni particolare visibile sia stato messo per trasmettere un certo messaggio, nel film etnografico le potenzialità referenziali di molti particolari sono deboli, perché essi si sono semplicemente trovati ad essere là, dentro l'inquadratura. *Ma l'azione di significazione simbolica lavora anche in questo caso*. Anche in un video programmaticamente dedicato alla documentazione di un processo tecnico, come *Ordire*, le potenzialità referenziali di molti dettagli sono in opera: le strategie discorsive di Giovanna, i vari segni della subalternità di Nenetta, i dettagli del giardino di casa Lussu, la grafia dei modelli sul quaderno di Giovanna, la foto di Nenetta giovane a passeggio per le vie di Roma con il piccolo Giovanni Lussu, ecc. È questo il terreno «dove si incontrano immagini mentali, interpretazioni culturali, stereotipi, esotismi, diversità e persino universi culturali di cui sono portatori autori e spettatori del film antropologici» (ivi: 131). Possiamo immaginare il mondo affettivo di Nenetta, la lotta caparbia di Giovanna con le avversità della vita, il suo viaggio in piroscafo "rivelatore" del disegno nei primi anni '60.

Il film etnografico, infine, *attraversa confini culturali***:** le forme narrative dominanti in antropologia visiva sono le *descrizioni di comunità* e i *racconti personali*. Nel racconto personale «l'accentuata soggettività dalla narrazione, a cui talvolta si aggiunge un andamento dialogico con il cineasta, rende questa forma stilistica particolarmente vicina a una certa antropologia riflessiva e interpretativa, interessata a decostruire il quadro di una antropologia positivisticamente descrittiva» (ivi: 132). La rappresentazione in video di Giovanna e Nenetta richiama dunque un problema lucidamente avvertito da Marazzi: l'attraversamento di confini culturali a mezzo di rappresentazione visive.

Il film *Ordire*, come già indicato, fa parte dell'archivio audiovisivo del Museo etnografico *Sa domu de is ainas* di Armungia. Il museo raccoglie e dispone in un linguaggio museale le memorie e i lasciti di una struttura tradizionale di produzione, ma anche di un insieme di esistenze, di vite che come quella di Emilio Lussu vivono nelle fotografie esposte e sono pronte ad animarsi quando sono osservate; così come i film o i loro brani, se vengono proiettati e utilizzati nel corso delle attività normali del museo, fanno e faranno rivivere allevatori, panificatrici, tessitrici, fabbri, ecc.

Ora, la persistenza e la durata rendono queste immagini qualcosa di altro e di sempre più distaccato dalla esperienza di vita di tutte le persone che sono state coinvolte nella loro realizzazione. Il corso naturale della vita fa sparire dei protagonisti. Nenetta è mancata da alcuni anni, Giovanna se ne è andata pochi giorni fa, e il film è una delle testimonianze della loro esistenza. La memoria della comunità armungese dovrà nutrirsi anche di queste testimonianze, e già esse sono uno dei materiali della formazione di un immaginario condiviso, a prescindere dalle intenzioni dei realizzatori del video. Ma la stessa circolazione interna ha riguardato molti altri materiali filmati prodotti dagli etnografi ad Armungia, e l'attribuzione a questi video di specifici significati da parte della comunità è stato un dato importante di riscontro della relazione fra proiezioni immaginarie degli osservati e concrete immagini di sé in una ricerca di campo (Tiragallo 2001).

La sfera pubblica in cui cade l'attività del filmmaker etnografo è dunque il luogo in cui il suo lavoro si incontra con quello delle attività spontanee di autorappresentazione dei componenti di una collettività (Marano 2002). È necessario, conclude Marazzi, sviluppare un settore di indagine specifico: quello del *passaggio transculturale di immagini*. Esso si giustifica a partire dalla «enorme, crescente espansione della comunicazione elettronica di messaggi visivi nei contesti metropolitani, così come il moltiplicarsi di contatti interculturali su scala planetaria» (Marazzi 2002:133).

Ma oltre questa traiettoria pubblica di immagini condivise, che viaggiano in tante orbite e anche in forma diasporica, rimane nel film il segno di un incontro, di una esperienza indimenticabile. Vivo queste immagini anche come un omaggio intimo a Giovanna e alla sua vita.

Riferimenti bibliografici

Angioni G., *Tecnica e sapere tecnico nelle società preindustriali*, in Id., *Il sapere della mano, Saggi di antropologia del lavoro*, Palermo, Sellerio, 1986

Da Re M. G., *L'attività tessile nel Sarrabus-Gerrei: vecchi e nuovi saperi in Id. La casa e i campi. Divisione sessuale del lavoro nella Sardegna tradizionale*, Cagliari, CUEC, 1990.
Gri G. P. *Tessere tela, tessere simboli. Antropologia e storia dell'abbigliamento in area alpina*, Udine, Forum, 2000.
Ingold T., *Ecologia della cultura*, Roma, Meltemi, 2001.
MacDougall D., *Transcultural Cinema*, Princeton, Princeton University Press, 1998.
Marazzi A., *Antropologia della visione*, Roma, Carocci, 2002.
Tiragallo F., "*Sentivo le pernici cantare nel territorio di Armungia". Note su una documentazione audiovisiva dei mutamenti nel territorio del Gerrei*, in Aa. Vv. *Il senso dei luoghi*, Cagliari, CUEC, 2001.
Tiragallo F. *L'incorporazione dello sguardo. Visione, progetto e tessitura fra etnografia filmica e tecnologia culturale*, in Caoci A., a cura di, *Bella s'idea mellus s'opera. Sguardi incrociati sul lavoro artigiano*, Cagliari, CUEC, 2005.
Warnier J.-P., *La cultura materiale*, Roma, Meltemi, 2005 (ed. or. 1999).

Filmografia

Tiragallo F., Da Re M. G., *Ordire. Le fasi preparatorie della tessitura ad Armungia*, 28', Università degli Studi di Cagliari, Comune di Armungia, 2005.

Felice Tiragallo, professore associato in discipline Demo-Etnoantropologiche nell'Università di Cagliari, le sue principali aree di ricerca sono il mutamento culturale e sociale (in particolare lo spopolamento nelle zone rurali del Sud Europa, le dinamiche dell'azione politica fra centro e periferie), la cultura materiale (i saperi incorporati, i processi di mercificazione di demercificazione, e i modi di produzione dell'autentico nelle società complesse) e l'antropologia visiva (i metodi di ricerca digitali, la conoscenza e la comunicazione non testuale, le pratiche del filmare). Il focus della sua ricerca è lo spopolamento come fattore di mutamento nella cultura materiale e sociale in Sud Europa.

«…Il fiore stesso te lo insegna…». L'eredità di Giovanna Serri (1926-2021), contadina, tessitrice, intellettuale di Armungia

Giovanna Serri impegnata nella sistemazione dei fili dell'ordito sul telaio (ph. Franco Lai)

il centro in periferia

di *Maria Gabriella Da Re*

Qualche anno fa è morta Mariuccia Usala, la storica maestra di Armungia, paese della regione storica del Gerrei, nella Sardegna centro-meridionale. Alla volontà e tenacia di Mariuccia si deve il museo etnografico del paese, *Sa domu de is ainas*. All'inizio degli anni ottanta con un piccolo gruppo di sue ex alunne ha raccolto ed esposto per la prima volta gli oggetti che le famiglie o mettevano da parte perché non più utilizzabili o perché li volevano donare al museo nella cui mission credevano. Qualche giorno fa è morta Giovanna Serri (1926-2021). Entrambe due rocce di oltre novanta anni. Due foglie cadute dell'albero della vita e della cultura di Armungia, luogo di nascita di Emilio Lussu, per niente estraneo alla vicenda che racconteremo [1].

Ho imparato molto da Giovanna, soprattutto sulla tessitura, ma anche sulla vita, sulla forza delle donne, sulle passioni coltivate nonostante tutto. Era simpatica a tutti. Scrive Eugenio Testa nel suo diario di campo [2]: «Giovedì 20. Ricevimento a scuola. …Prima siamo andati con Clemente e Stefanini a trovare Giovanna Serri. È molto simpatica. Appena entrati in casa sua ho avuto l'impressione come di un'aura positiva: 'le cose sono a posto, sono come devono essere, come è giusto che siano'. Una espressione della persona che la abita… ». E Federico Scarpelli in una nota al suo saggio nello stesso numero di "Lares": «La grande riconoscenza e l'affetto che conservo per lei non dipendono solo dalle tante storie che mi ha raccontato con espressività e intelligenza narrativa,

ma anche dalle sue qualità umane e da un senso dell'ospitalità capace di mettere subito a proprio agio questo aspirante antropologo romano piuttosto preoccupato» [3].
Giovanna Serri è nata ad Armugia nel 1926 in una famiglia di agricoltori. Il padre, non avendo figli maschi, la portava con sé in campagna fin da ragazzina: «Io a zappare, io a mietere, io a portare i buoi al pascolo, facevo tutto come se fossi un ragazzo maschio» [4]. Queste capacità le saranno molto utili nei momenti difficili della vita. Dopo il fidanzamento, dalla suocera impara la tessitura, grande passione e risorsa morale e materiale della sua vita («Ho cominciato con la mia coperta per sposarmi»). Con il marito Egidio, parente dei Lussu, ha gestito per molti anni le proprietà di 'zio Emilio' e dal 1946, giovane sposa, è andata ad abitare in casa Lussu. Qui ha assistito il marito fino alla morte, avvenuta precocemente; qui ha allevato le sue tre figlie.
Molti i dolori di Giovanna, dolori difficili da vivere nella quotidianità come la malattia e la morte precoce del marito. Ma alcune risorse importanti: l'appoggio di Emilio e Joyce, la compagnia di Nenetta Casu con la quale ha coabitato nella casa della famiglia Lussu per vent'anni, la passione per il telaio che ha coltivato anche nei momenti più difficili e di maggior lavoro nei campi e nella casa. Tesseva a *orixeddas,* nei ritagli di tempo, e quelle piccole ore strappate alle opere e ai giorni la rilassavano, prendeva respiro e così è diventata una delle più brave tessitrici del paese. Aiutava, quando poteva, altre donne a fare l'ordito, a «tirare fuori i disegni», vale a dire a fare i calcoli per progettare la costruzione di un manufatto e il conseguente montaggio del telaio, le fasi più difficili di cui si compone la complessa catena del tessere, che non tutte le tessitrici del paese dominavano. Costruiva così nella quotidianità il suo essere «archivio di memorie della comunità nella storia, una raccontatrice legata alle vicende di Emilio e Joyce Lussu e della loro famiglia» [5].
Recuperare il mio rapporto di affetto e di conoscenza con Giovanna non è facile. Dopo tanti anni (circa 40) il rapporto con lei prescindeva dal mio essere antropologa e dal suo essere tessitrice. Riguardava ormai due persone, entrambe anziane, che vivevano con semplicità e spontaneità il reciproco rispetto acquisito in tanti anni di frequentazione e che guardavano con gioia il nuovo progetto artigianale di Barbara Cardia (nipote di Giovanna) e di Tommaso Lussu (nipote di Emilio), che qualche anno fa ha trovato un luogo adatto per realizzarsi in una parte del museo etnografico, da me curato e inaugurato nel 2000. Per questa ragione, nonostante il progetto di Barbara e Tommaso derivi soprattutto da Giovanna, oltre che ovviamente da loro stessi, me ne sento anche io un po' parte [6].
Ho da subito amato Giovanna per la sua disponibilità. Quando parlo di lei, non riesco neppure a pronunciare la classica parola 'informatrice', da tempo, come è noto, sottoposta a critiche dagli antropologi. Ma non era neppure una vera e propria amica, né l'ho mai chiamata 'zia', come si usa in Sardegna per esprimere rispetto verso una compaesana anziana. Che cosa è stata per me Giovanna, che mi ha fatto capire molte cose della tessitura, mi ha accolto nella sua casa, raccontato parte della sua vita e che mi sorrideva sempre quando mi vedeva entrare nella bellissima corte fiorita di casa Lussu a farle perdere tempo?
Certamente la sua vicinanza alla famiglia Lussu e al fatto che con Nenetta Casu erano considerate da tutti le custodi dei luoghi lussiani mi hanno condizionato positivamente. Giovanna tesseva nella casa, in diversi luoghi a seconda di ciò che doveva fare. La fase della orditura veniva svolta in *s'umbragu,* l'antico loggiato dei buoi, a sinistra del corpo centrale, il montaggio del telaio in una delle stanze della casa, la quale è forse l'unico esempio ad Armungia di casa antica quasi perfettamente conservata. *Sa lolla* (il loggiato) chiusa, che caratterizzava le case a corte di questa zona collinare, è ancora la sede della cucina, dove si svolge la vita durante il giorno e dove si accolgono i visitatori e gli ospiti. Qui Giovanna ed io abbiamo a lungo parlato sedute su quelle sedioline (anche a me come a Elena Bachiddu piace chiamarle così) basse, tipiche della Sardegna. Qui Nenetta e Giovanna sono state intervistate da Pietro Clemente ed Eugenio Testa, docenti degli stage romani e da altri giovani studenti aspiranti antropologi, tra cui soprattutto Elena Bachiddu, Sandra Ferracuti e Federico Scarpelli. I loro scritti sono di grande importanza per me in questo momento, attivano la mia memoria e le emozioni di allora. Non nascondo che in questi giorni in cui mi sforzo di ricordare e di dare senso a ciò che scrivo, il lavoro è accompagnato da una certa ansia.

D’altra parte non è una novità: in diversi momenti ho espresso in quegli anni lontani la sofferenza che produceva in me la responsabilità dell’allestimento del museo *Sa Domu de is ainas*, come gli scritti e le trascrizioni delle interviste di Sandra Ferracuti testimoniano [7].
Di casa Lussu parla a lungo Elena Bachiddu:

«Oltrepassare il portale amaranto di casa Lussu è varcare una soglia del tempo…La grande corte centrale pensata per uomini e animali, per i lavori agricoli stagionali e le stalle dei cavalli, nonostante la giornata piovosa è a macchie di colore per le piante in fiore. Gli oleandri e le rose, le varietà di gerani, i nasturzi sotto gli alberi d’aranci i bulbi quasi sbocciati e le bougainville rampicanti che accennano i primi fiori…Lungo il muro esterno della cucina tra le due aperture d’ingresso una pergola di vite stende ombra sul sedile di pietra» [8]

Nel museo, poco distante dalla casa, una bella foto mostra Emilio che fa quattro passi sotto la pergola. I Lussu hanno conservato il focolare al centro della cucina. «Come una scultura – commenta E. Bachiddu – questo ha per me la forza evocativa di un fare quotidiano che nelle posture del corpo non ha ancora sollevato da terra i gesti del calore, dei cibi, dello scambio simbolico» [9].
Al piano superiore le stanze di Emilio, lo studio, la camera da letto, la stanza delle selle: tutte in perfetto ordine, decorate secondo lo stile antico, opera di Giovanna e Nenetta, con teneri disegni stilizzati eseguiti con l’aiuto di modellini di carta. In passato ogni anno in tutti i paesi spettava alle donne di imbiancare e decorare le pareti della casa, oltre che rifare con cura i pavimenti in terra battuta («…dove non c’è casa non c’è ‘grazia’», traduceva Pigliaru da detti della sua Barbagia) [10].
Giovanna e Nenetta erano custodi della casa, carica della presenza-assenza di Emilio e Joyce e anche del loro figlio Giovanni, ma non erano affatto subalterne. Quella era anche la loro casa oltre che un monumento e anche la loro vita l’ha segnata per sempre. Ho avuto l’impressione, vedendola agire, che anche Joyce ne fosse in qualche modo condizionata. Era casa sua, ma si comportava, come dire, in punta di piedi, come se la casa e quelle due donne della sua vita rappresentassero un mondo accettato, «cristalli ancestrali» [11], in cui era un po’ ospite, ospite amata, adorata da sempre e per sempre, ma in cui non esercitava il suo severo pensiero critico come nel mondo della modernità. Lei era un innesto, un ramo rigoglioso; ma le radici non erano sue, erano quelle robuste dell’olivastro, le stesse di Emilio.
Questo luogo non poteva che suscitare in me un affetto rispettoso e anche oggi quando vi entro mi sento sempre un’ospite, un po’ trattenuta nella manifestazione degli affetti. Il rispetto, accompagnato da un certo timore reverenziale, è derivato anche dalla consapevolezza della profondità e complessità del sapere e saper fare tessile di Giovanna. Anche Nenetta sapeva tessere, ma Giovanna aveva esercitato più a lungo, non essendosi mai allontanata da Armungia, mentre Nenetta a 26 anni, quando era nato Giovanni, era a andata a Roma come sua tata ed era rientrata in paese dopo la morte di Emilio nel 1975.
Emilio Lussu nel corso del tempo, sia da Armungia che da Roma, ha sempre seguito e aiutato Giovanna nella sua attività tessile che con la malattia del marito era diventata essenziale per la sua famiglia. Subito dopo la guerra le fa costruire un buon telaio, che in precedenza Giovanna si faceva prestare. Costo due starelli di grano. Su interessamento suo e di Joyce comincia a lavorare anche per un negozio di Roma. Ma per Emilio i prezzi fissati da Giovanna sono troppo bassi e da allora la questione dei prezzi viene gestita da lui. Non so con quali risultati. Giovanna comunque, preoccupata di non pesare troppo sui Lussu, continuava a lavorare anche per clienti del suo paese. La continuità era economicamente fondamentale: «Io mi faccio questo conto: “*riu chi curri, mai pudescidi”* (fiume che scorre non marcisce mai). L’importante è fare il giro. Anche se è poco…».
Sono stata sempre affascinata dalla tessitura, da quando ho cominciato ad occuparmi di cultura materiale. Ne percepivo il mistero. Capivo che nella tessitura manuale tutto stava nella testa di chi tesseva. Il piccolo telaio orizzontale, in uso nella maggior parte dell’Isola, è un oggetto tecnologicamente assai semplice, un sostegno di fili. Il difficile è capire come questi fili sparsi, che derivano dai lavori agricoli e pastorali, ad un certo punto diventino un sistema complesso (metafora

che ho tratto di peso e senza molta consapevolezza dal premio Nobel per la fisica di quest'anno) capace di trasformarsi in fiori, frutta, rami, castelli, balli tondi e così via, tutta l'infinita gamma dei disegni di coperte, tappeti, asciugamani, vestiti e altri oggetti che portano la natura, il paesaggio, reali o inventati, e la 'grazia', dentro le case e sul corpo di chi le abita. Bene culturale immateriale? Certo. Forse più di altre attività tradizionali. Ma il mistero sta anche nella conoscenza della potenzialità della materia e dei suoi segreti. E Giovanna conosceva tutti questi segreti, compatibilmente con la tecnologia nota nel mondo rurale dell'Isola durante la sua vita, il tessere a mano in un piccolo telaio orizzontale.

La tessitura non è solo tecnica, ma anche socialità e gerarchia: «(le tessitrici) sono accoppiate a due a due, però c'è sempre una che non è capace», dice Giovanna. Inoltre per montare il telaio, vale a dire avvolgere l'ordito nel subbio posteriore, far passare i fili attraverso i licci e il pettine secondo il disegno e collegare la massa dei fili al subbio anteriore, ci vogliono almeno quattro persone. Ma negli anni ottanta, quando le ho conosciute, lei e Nenetta cercavano di farcela da sole con qualche accorgimento. Chiedere aiuto era diventato pesante. Anche sulla reciprocità Giovanna ha un'etica molto precisa ed è prudente nel rispondere alla domanda sull'aiuto:

«Sì sì, ci aiutiamo molto anche per un disegno, se una lo vuole. Io ne ho sempre tirato fuori. Una è venuta e me l'ha cercato e io ne ho dato senza interesse, senza nessuna invidia. Perché è l'invidia che rovina tutto. Non bisogna essere egoisti. A una bisogna aiutarla, farla inserire, farle capire il perché, come si fa e tutto. Perché a me mi piace questo, la sincerità»

Se la gelosia, l'invidia, l'egoismo, la mancanza di sincerità – come lei chiama il complesso di sentimenti che disturbano i rapporti tra tessitrici – bloccano la reciprocità, Giovanna risponde con altrettanta durezza: «Però io dico che soprattutto a noi ci rovina la gelosia, oltre che siamo poveri. Non abbiamo niente, risorse di nessun genere. Abbiamo anche la gelosia». Il tema dell'invidia, oggetto di infinite ricerche di sociologi e antropologi, che hanno studiato le cause del sottosviluppo nel nostro Meridione dagli anni cinquanta in poi, sono, per così dire, 'liquidate' da due parole di Giovanna.

"Tirar fuori i disegni" era spesso la ragione del contendere, vale e dire copiare un disegno che piace da altri manufatti o anche da altre cose, come vedremo, e trasferirlo in un altro manufatto. Le tessitrici, di Armungia e di altrove, a fianco ad una serie di disegni che avevano imparato dalle loro maestre, amavano copiarne altri – adattandoli alle tecniche locali – da tessuti di altri paesi, dalle tessitrici amiche e parenti, dalle vetrine dei negozi di Cagliari, da stampe e giornali, dando inconsapevolmente al concetto di tradizione un significato molto dinamico e affatto essenzialista, ben diverso dall'idea di ripetizione eterna degli stessi modelli e disegni. Giovanna parla di disegni antichi e moderni, nella intervista non pronuncia mai la parola tradizione. Ed era curiosa dei disegni visti di qua e di là, cercava di ricordarseli a memoria o prendeva appunti e li trascriveva sui quaderni di tessitura una volta arrivata a casa [12].

Sapeva trarre ispirazione dagli oggetti più improbabili. Durante una traversata con la nave della Tirrenia per raggiungere a Roma una importante iniziativa sindacale nazionale, in cabina occupava una cuccetta bassa e aveva modo di osservare la rete metallica della cuccetta sovrastante. Il disegno della rete ha attratto la sua attenzione, "l'ha tirato fuori" e trascritto nei suoi preziosi quaderni. E quel disegno è andato ad arricchire la galassia di quelli a disposizione, senza che Giovanna si sia chiesta se facesse parte della tradizione sarda o no. Problemi che tanto occupano i dibattiti sul patrimonio qui in Sardegna. Era lei il patrimonio, l'interprete, lei la depositaria di ciò che contava nella cultura del luogo. E non era solo il disegno o le tecniche, ma, come ho detto, anche l'aiuto e lo scambio reciproco, l'accoglienza, la trasmissione del sapere alle giovani ancora inesperte, in una parola la riproduzione della socialità.

Note

[1] Il titolo di questo scritto è tratto da uno dei quattro quaderni a quadretti dove Giovanna Serri metteva su carta gli schemi (armature) di una serie di disegni con indicazioni scritte molto stringate (difficili da comprendere per chi sa poco di tessitura come me) su come impostare i fili nel telaio. La piccola frase tecnica ('fiore', *frori,* nel contesto tessile di Armungia significa anche disegno in generale) ha una misura poetica (…*Il fiore stesso te lo insegna*…), e sembra alludere al dialogo tra lo sguardo umano e il mondo che lo circonda.

[2] Eugenio Testa, *"Armungia". Stage e paese: messa in scena, apprendistato e didattica dell'antropologia*, «Lares», vol. 72, n.1, gennaio-aprile 2006 (stampa: maggio 2007): 65. Ricordo rapidamente, dato che Pietro Clemente, Eugenio Testa e altri ne hanno parlato a lungo nei loro scritti, che per ben tre anni accademici (1997, 1999 e 2000) per iniziativa dell'Università di Roma La Sapienza, Clemente e Testa hanno organizzato per i loro studenti romani tre stages di ricerca ad Armungia.

[3] Federico Scarpelli, 2007, *La frattura della modernità e la fine della penitenza di Salomone*, «Lares», vol. 72, n.1, gennaio-aprile 2006 (stampa: maggio 2007): 138.

[4] L'intervista, a cui faccio riferimento nel testo è stata registrata in una audiocassetta C60 il 4 ottobre 1984 nell'ambito dell'attività di ricerca, che stavo allora cominciando, per il museo etnografico *Sa domu de is ainas.* Era presente anche Nenetta Casu.

[5] Pietro Clemente, https://www.facebook.com/pietro.clemente.79/posts/2041658276009930.

[6] Il progetto di vita e di lavoro artigianale di Barbara Cardia e Tommaso Lussu sembra sintetizzarsi in queste frasi scritte in questa stessa rivista, n. 43 del 1 Maggio 2020, a cui rimando per una completa informazione sul significato profondo del progetto stesso. Mi fa piacere citarne alcuni passi per mostrare come, partendo dalla ripresa della tessitura manuale tradizionale del paese di Armungia alla luce di una sensibilità contemporanea, che nel 2013 nella rivista «Domus» veniva indicato come finalità del progetto artigianale, si è arrivati a significati ben più ampi e di ordine politico e ambientalista: «La nostra scelta di vivere in un piccolo paese non nasce motivata dalla presunzione di ergerci a eroi per salvare la nostra comunità originaria, ma piuttosto dalla semplice idea che potrebbe essere sostenibile lavorare e vivere dignitosamente puntando sulla cultura, i saperi tradizionali, l'agrobiodiversità, l'ambiente, i musei locali. Una scelta di lentezza, fuori dalle logiche del profitto o della carriera, orgogliosamente anticapitalista. Con l'obiettivo di lavorare… per vivere e non vivere per lavorare» (Barbara Cardia, Tommaso Lussu, *Tessitura a mano a Casa Lussu: salvaguardia, trasmissione, prospettive*, in «Dialoghi Mediterranei», n. 43, maggio 2020). È un punto di arrivo di dieci anni di impegno sul telaio con Giovanna e ha già avuto un primo riconoscimento nel 2016 con l'attribuzione del Premio Bianchi Bandinelli alla Associazione Casa Lussu, nata nel 2014, «per la tutela come impegno civile». La collaborazione con la SIMBDEA porta Barbara e Tommaso a conoscere il dibattito internazionale sui Beni culturali immateriali e la Convenzione di Faro e via via ad allargare il discorso alla rete dei piccoli paesi, che al malcontento disperato delle zone marginali d'Italia in via di spopolamento ha fornito una sponda di dibattito di altissimo livello socio-economico e culturale e strumenti per intraprendere azioni concrete a vantaggio delle microeconomie delle zone interne.

[7] Cfr. Sandra Ferracuti, *Storie di un museo. "Sa domu de is ainas" di Armungia,* Università degli Studi di Roma "La Sapienza", 2001; di S. Ferracuti, cfr. anche *Cose di Armungia*, «Lares», vol. 72, n.1, gennaio-aprile 2006 (stampa: maggio 2007).

[8] Elena Bachiddu, *Armungia, casa Lussu. Appunti per un'etnografia al femminile*, «Lares», vol. 72, n.1, gennaio-aprile 2006 (stampa: maggio 2007): 187-188; Nello stesso n. di «Lares», Elena Bachiddu, ha curato, *A veglia nella casa dei Lussu.*

[9] Elena Bachiddu, *Armungia, casa Lussu. Appunti per un'etnografia al femminile,* cit.: 188.

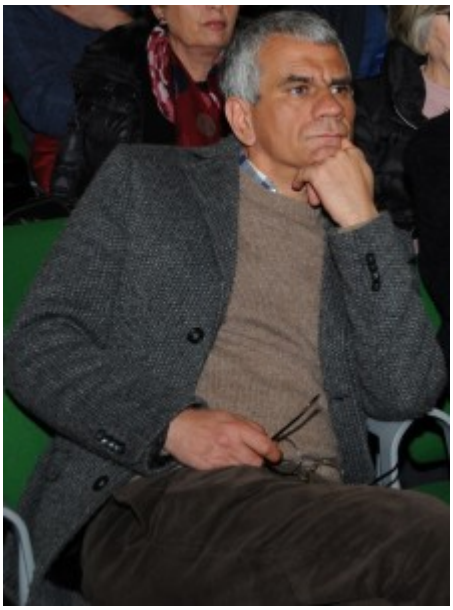
[10] Antonio Pigliaru, *Il banditismo in Sardegna. La vendetta barbaricina,* Varese, Giuffré, 1975: 213.

[11]) Joyce Lussu, *L'olivastro e l'innesto*, Sassari, La Biblioteca della Nuova Sardegna, 2003: 7.

[12] Giovanna nei suoi quaderni di tessitura usava diversi modi di rappresentare graficamente l'armatura: con i classici schemi con crocette o quadratini e, raramente, con i soli numeri. Più spesso usava un sistema di sua invenzione, meno astratto e forse più rapido da eseguire: disegnava i licci con l'indicazione del numero di fili dell'ordito da inserire nelle asole (vd. ultima foto). Per una descrizione rapida ed efficace delle principali tecniche di tessitura di Armungia rimando a Barbara Cardia, Tommaso Lussu, *Tessitura a mano a Casa Lussu: salvaguardia, trasmissione, prospettive*, in «Il centro in periferia», «Dialoghi Mediterranei», n. 43, 1 Maggio 2020.

Maria Gabriella Da Re, già professore associato di antropologia culturale presso l'Università degli Studi di Cagliari, ha svolto la sua ricerca sul campo in diverse comunità della Sardegna rurale. Ha affrontato temi relativi alla storia della cultura materiale, alla divisione sessuale del lavoro, alla parentela e al sistema ereditario. Si è occupata di antropologia museale, curando in particolare il museo etnografico di Armungia, *Sa domu de is ainas* (La 'casa' degli attrezzi), inaugurato nel 2000. Tra le pubblicazioni recenti la cura del volume collettaneo *Dialoghi sulla natura in Sardegna. Per un'antropologia delle pratiche e dei saperi*, Firenze, Olschki, 2015.

Roberto Sottile: modello di uomo e di studioso, una lezione di metodo e di passione



Roberto Sottile

per roberto

di *Francesco Scaglione*

Sollecitato con affetto dal gruppo di ricerca dell'*Atlante Linguistico della Sicilia*, mi accingo a scrivere queste poche righe per ricordare il professore Roberto Sottile – scomparso prematuramente all'età di 51 anni lo scorso 7 agosto – cercando anche di interpretare i sentimenti di quel gruppo che per lui era una seconda famiglia.

Persona generosa e coinvolgente, studioso poliedrico e appassionato, Roberto Sottile lascia un grande vuoto negli studi linguistici e tra i colleghi e gli allievi che con lui hanno collaborato, ma anche imparato dal suo rigore e dal suo metodo, trascinati in molte occasioni dal suo incontenibile entusiasmo verso ogni aspetto che riguardasse la lingua (sia essa in forma parlata, scritta, esposta, e perfino cantata).

Cercare soltanto di tratteggiare per grandi linee il suo profilo scientifico e la sua attività dentro e fuori l'accademia è – per chi lo conosceva bene – operazione assai complessa. Tantissimi i suoi interessi nel campo della linguistica (dalla dialettologia alla sociolinguistica, dall'onomastica alla semantica); vastissima e variegata la sua produzione scientifica, riflesso, in entrambi i casi, di una personalità vivace, curiosa, eclettica. Ma non soltanto ricerca: ha svolto numerosi corsi in università italiane (non solo a Palermo) e straniere dove ha trasmesso ai più giovani il senso più profondo dello studio delle lingue e delle varietà locali, come anche ha organizzato e/o animato molteplici iniziative culturali (afferenti alla cosiddetta "terza missione") in cui si è rivolto alla gente comune con la stessa cura e attenzione con cui partecipava a convegni tra studiosi esperti del settore.

Ricerca, didattica e terza missione non sono di certo gli unici aspetti che caratterizzavano la persona di Roberto Sottile, ma costituiscono senza dubbio tre punti interdipendenti della sua attività a partire dai quali, tenterò di ricordare, con non poco dolore e in modo probabilmente incompleto, lo studioso, il maestro, l'amico.

La ricerca e la produzione scientifica

La ricerca sul campo ha rappresentato non solo il punto di partenza di Roberto Sottile, ma anche un'esperienza irrinunciabile che ha accompagnato la sua attività scientifica, sin dai tempi del dottorato a "L'Orientale" di Napoli, nel corso del quale si è dedicato allo studio delle lingue dell'Etiopia sud-occidentale tramite lunghe e costanti inchieste *in loco* (in tempi, inoltre, non proprio "sereni"). Il contatto diretto con il territorio e con i parlanti è il filo rosso che attraversa i suoi studi etnolinguistici sulla cultura dialettale delle Madonie, territorio a cui era profondamente legato, di cui aveva colto la ricchezza linguistica e sentito il bisogno di documentare pratiche quasi perdute. È su questa scia che si inseriscono i lavori *Lessico dei pastori delle Madonie* (CSFLS, 2002) e i due volumi del *Lessico della cultura dialettale delle Madonie* (questi ultimi scritti con Massimo Genchi; CSFLS, 2010-2011), opere di impronta lessicografica in cui emerge il suo profilo di dialettologo e geolinguista. Attraverso lo studio di pratiche e oggetti antichi, di "parole e cose", Roberto Sottile ha documentato l'estrema variabilità linguistico-culturale della macroarea madonita, variabilità determinata dalla posizione (al confine tra diverse aree dialettali) e da un territorio geomorfologicamente disomogeneo.

Lo studio della cultura materiale, per sua natura indissolubilmente legata ai dialetti, ha spinto il linguista verso l'etimologia, scienza complessa e "tortuosa" in cui non di rado è facile cadere in errore. Roberto Sottile riesce a riannodare i fili, allentati dal tempo, della storia (o delle storie) di termini quasi scomparsi (perché connessi a realtà culturali oramai in declino), operazione frutto di un intuito in lui innato, che poggiava però su una profonda conoscenza di ulteriori scienze complesse e "tortuose", come la linguistica storica e la semantica. Tali competenze emergono anche negli studi di impronta toponomastica in cui il linguista, andando ben oltre un lavoro di mera raccolta, si è interrogato sulle evoluzioni dei toponimi (soprattutto di tradizionale orale) e sui processi onomaturgico-motivazionali che li hanno determinati, mantenendo sempre uno sguardo rivolto ai "luoghi" (alle caratteristiche geografiche, morfologiche e ai cambiamenti apportati dall'uomo) attraverso cui cogliere possibili intrecci tra fenomeni linguistici e aspetti extralinguistici (*Da Trazzera Prestanfuso a Via dell'Onestà*, 2017; *Paremiologia e toponomastica: il caso di* Vera Luce, 2019; *Patrimonio culturale, patrimonio ambientale, cultura dialettale: la distruzione della "Rocca çiaccata", in Sicilia, tra toponomastica e mnemoclastia*, in stampa).

L'interesse per il siciliano si manifesta anche in molti lavori in cui si affronta e problematizza, sempre in prospettiva storico-etimologica, la "mediterraneità" di alcune voci dialettali, soprattutto di origine araba (*Il "Siculo-Arabic" e gli arabismi medievali e moderni di Sicilia*, 2013; *Arabismi siciliani tra Oriente e Occidente. Migrazioni nel Mediterraneo plurilingue*, 2017), voci che testimoniano le tante migrazioni e i contatti costanti che nel corso dei secoli hanno attraversato i diversi popoli e le diverse lingue che si affacciano sul *Mare Nostrum*. Sulla base dei medesimi presupposti, pubblica con Giovanni Ruffino il volumetto *Parole Migranti. Tra Oriente e Occidente* (CSFLS, 2015) in una collana pensata per la scuola.

Gli interessi di Roberto Sottile, come già detto, erano tanti. Un altro importante filone della sua produzione scientifica è costituito dagli studi sociolinguistici relativi al rapporto tra giovani e varietà locali, ai "nuovi usi" del dialetto, agli insulti e all'ideologia. In tal senso, fondamentali risultano i lavori riguardanti l'uso del dialetto sul web e in *App* (*ISO 639, Yosemite e App che "parlano" dialetto. Qualche reazione e riflessione*, 2016), nelle parodie di pubblicità famose, nei cartoni animati (*I dialetti urbani tra nuovi usi e nuovi modelli di dialettalità: le parodie di Peppa Pig*, 2015; con Giuseppe Paternostro) in cui ha problematizzato il "riuso" da parte delle giovani generazioni di un codice sempre meno adoperato, cercando di coglierne le motivazioni più profonde (come la riaffermazione di un'identità sopraffatta da istanze globalizzanti) e analizzando anche il tipo di varietà, le forme adoperate e i fenomeni di contatto con la lingua nazionale.

Tali aspetti rappresentano, in parte, la base su cui si fonda il suo interesse per la canzone dialettale contemporanea a cui ha dedicato, oltre a numerosi articoli, un intero saggio pubblicato nel 2013, poi riapparso in forma integrata nel 2018 (*Dialetto e canzone. Uno sguardo sulla Sicilia di oggi*, Cesati, 2018). In questo studio, di impianto pluridisciplinare, vengono esaminati più di 300 testi di artisti

siciliani (dai più affermati ai più emergenti) a partire dai quali l'autore propone modelli, isola categorie, *tòpoi* compositivi e contenutistici, scelte espressive, motivazioni della scelta dei codici, ma soprattutto analizza le produzioni attraverso le lenti del linguista che coglie ed evidenzia la variabilità del dialetto in ragione, a sua volta, della variabilità della provenienza, della competenza, della sensibilità e degli scopi dei diversi artisti. Ma è doveroso precisare che uno studio così attento e originale sulla canzone in dialetto è stato possibile grazie anche a un rapporto diretto con i cantautori e i musicisti che ha sempre incoraggiato, aiutato, coinvolto nei suoi progetti.
Scevro da qualsiasi tipo di *pruderie*, ma mettendo sempre al centro la lingua nelle sue diverse manifestazioni, Roberto Sottile si è anche occupato di linguaggio disfemico. Ha dedicato, infatti, tra le sue ultime opere, uno studio all'insulto palermitano *Suca* (*Suca. Storia e usi di una parola*, Navarra, 2021), in cui analizza la parola(ccia) da tutte le prospettive possibili: dalle attestazioni nelle fonti lessicografiche all'area di diffusione e irradiazione; dai valori pragmatici ai contesti d'uso; dalla prospettiva diamesica ai processi di brandizzazione per finalità commerciali.
E ancora. Un altro aspetto a cui Roberto Sottile ha rivolto il suo sguardo attento e curioso riguarda l'ideologia linguistica, interessandosi soprattutto alle nozioni e alle etichette di *lingua* e *dialetto* così come interpretate e percepite dai parlanti. Ciò lo ha spinto ad analizzare in prospettiva linguistico-ideologica, movimenti e "accademie" volte alla promozione e al recupero delle lingue locali, di cui ha messo a nudo le strategie argomentative e analizzato criticamente le soluzioni proposte (soprattutto in termini di standardizzazione coatta) per la "rinascita" delle varietà locali e per la loro acquisizione da parte dei giovani (*Dalla risorgenza alla restaurazione. Il dialetto tra nostalgia, rivendicazioni identitarie e appropriazioni indebite*, 2021; con Giuseppe Paternostro).
Il complesso rapporto, spesso antagonistico e conflittuale, tra italiano e varietà locali ha portato il nostro studioso verso il plurilinguismo letterario, soffermandosi sulle produzioni di scrittori contemporanei (Sciascia, Consolo, Camilleri, Grasso, etc.) che tramite l'uso misto di lingua e dialetto intessono trame, caratterizzano i loro personaggi, esprimono stati d'animo e sentimenti, descrivono realtà specifiche. Lo studioso, cogliendo come le forme dialettali adoperate abbiano un "peso" e un valore diversi, ha fornito quindi categorie operative attraverso cui esaminare il *pastiche* linguistico e le strategie in base alle quali gli scrittori mischiano parole e codici. Ma accanto all'approccio teorico, si è soffermato sulla storia dei termini più strettamente dialettali (da lui definiti "autoctonismi") che appaiono nella letteratura contemporanea.
Ciò costituisce la base del saggio *Le parole del tempo perduto*. *Ritrovate tra le pagine di Camilleri, Sciascia, Consolo e molti altri* (Navarra, 2017) in cui l'attenzione è posta, in forma quasi narrativa, alla storia e all'etimologia delle parole più antiche e "genuine" del dialetto siciliano, parole che gli scrittori rimettono in circolo all'interno della finzione letteraria. L'opera è inoltre corredata, per ciascuna voce, dalle occorrenze del lemma nei diversi romanzi, grazie a uno spoglio effettuato da studenti e laureandi, suoi collaboratori.
Al plurilinguismo letterario è dedicata anche la sua ultima fatica, *Sciasciario dialettale. 67 parole dalle parrocchie siciliane* (Cesati, 2021), opera che il linguista purtroppo non avrà modo di vedere pubblicata e che rappresenta uno dei pochissimi studi riguardanti il lessico di Leonardo Sciascia. Si tratta di un lavoro attento e meticoloso in cui vengono isolate e analizzate le parole più chiaramente dialettali (67 in totale) delle opere di un autore, la cui dialettalità (a differenza, ad esempio, di Camilleri) è spesso latente.

La didattica

L'attività didattica di Roberto Sottile inizia nel 2005 all'Università di Bengasi presso il dipartimento di Lingua e cultura italiana e continua qualche anno più tardi all'Università di Palermo dove ha insegnato linguistica italiana e dialettologia, in qualità di ricercatore prima e di professore associato dopo (aveva ottenuto anche l'abilitazione come professore di prima fascia), nei corsi di laurea in Lingue, Lettere, Italianistica e Scienze della formazione. Numerosissimi sono anche i seminari e i laboratori che ha tenuto in altri atenei italiani e stranieri (Torino, Trento, Potenza, Monaco), in centri di ricerca (Bellinzona), all'interno di attività formative dottorali o per corsi di laurea magistrale.

Le doti di studioso, evidenti nella sua produzione scientifica, si riflettono e si completano anche nel suo profilo di docente. Roberto Sottile non ha mai considerato la didattica un'attività secondaria o accessoria rispetto alla ricerca: pensare e occuparsi dei giovani era per lui un imperativo morale di cui l'università con i suoi docenti doveva farsi carico. In questa prospettiva, ha formato generazioni di studenti che a distanza di tanti anni conservano di lui un ricordo vivido, legato al suo carisma, al suo modo non convenzionale di fare lezione (in cui inseriva spesso la battuta e lo scherzo), alla sua capacità di tenere sempre alta l'attenzione e all'originalità degli argomenti trattati.
Consapevole dei cambiamenti sociali e dello spaesamento che oggi più che mai accompagna i più giovani, Roberto Sottile non si è mai arroccato nel ripercorrere oziosamente corsi e tematiche ben "collaudate", ma ha cercato canali sempre innovativi per introdurre i più giovani alla sua disciplina, offrendo nuovi strumenti con cui leggere i fenomeni linguistici. L'operazione in molti casi era tutt'altro che semplice, soprattutto quando, con lo studio dei dialetti, gli studenti sono inevitabilmente proiettati verso una dimensione temporale a loro ormai lontana. Ciononostante, lui riusciva ad appassionare allo studio delle varietà locali, facendone cogliere l'importanza e il valore formativo. Tale capacità nasceva da una riflessione costante del docente che si interrogava sull'efficacia del suo operato e su possibili soluzioni e vie alternative. Tante infatti le modalità e gli "stratagemmi" per raggiungere l'obiettivo, non per ultimo la scrittura di saggi come il già ricordato *Dialetto e canzone* che Roberto aveva pensato e rivolto non solo alla comunità scientifica, ma soprattutto ai suoi studenti, vedendo nel linguaggio musicale un possibile ponte attraverso cui avvicinare, interessare e facilitare i giovani nello studio dei dialetti.
Ricerca e didattica come facce della stessa medaglia, come momenti inscindibili della sua attività accademica. È ciò risulta ancora più vero nel momento in cui Roberto Sottile ha posto gli studenti dinnanzi alle difficoltà della ricerca linguistica attraverso attività laboratoriali, tesi di laurea e perfino coinvolgendoli nei suoi progetti. Riconoscere e registrare le parole dialettali nei romanzi di autori plurilingui, redigere una voce etimologica, svolgere piccole inchieste sul campo, analizzare corpus di testi scritti o parlati, indicizzare concetti per la cartografazione digitale, erano tra le attività previste nei suoi corsi o affidate a studenti laureandi sulla base delle loro inclinazioni. Il suo obiettivo era offrire gli strumenti della ricerca e soprattutto responsabilizzare e far comprendere l'importanza del rigore e del metodo. Lezioni, queste, che i suoi studenti, insieme al suo sorriso e alla sua simpatia, non dimenticheranno mai.

Terza missione

Terzo, ma non ultimo, aspetto che caratterizzava la figura e l'attività di Roberto Sottile era la cosiddetta terza missione, da lui intesa e vissuta come un'occasione per creare reti, portare avanti progetti per le comunità e favorire momenti di riflessione nel e per il territorio. Sempre disponibile a partecipare a iniziative culturali tra le più diverse (anche a quelle più minute e di poca rilevanza mediatica), aveva capito quanto fosse importante portare e diffondere la cultura. La cultura, infatti, era per lui bellezza e l'unico vero strumento per smuovere le coscienze e per dare nuovo impulso a quelle aree dell'Isola più svantaggiate e spopolate. È in questa chiave che, ad esempio, si è fatto promotore per la creazione di un Parco letterario nel piccolo centro di Aliminusa, dedicato a Giovanni Giuseppe Battaglia, giovane poeta e scrittore locale scomparso anch'egli prematuramente.
Ma gli appuntamenti culturali fuori dall'accademia, in realtà, non sono mai pienamente scindibili dalla sua attività scientifica e dalla sua passione verso le lingue e i dialetti. Da buon ricercatore sul campo, ritornare a quei luoghi e tra quelle persone da cui aveva raccolto materiale prezioso per i suoi studi, era per Roberto Sottile un dovere morale: che fosse una tavola rotonda, un festival, una riunione informale tra pochi, erano tanti i momenti in cui ha reso partecipi le comunità delle sue ricerche, portando la linguistica e la dialettologia vicine alla gente comune e sottolineandone la ricchezza storica e sociale.
La necessità e soprattutto l'utilità di parlare anche a un pubblico non esperto, ma che oggi più che mai mostra interesse verso le varietà locali, è stato il motivo principale per intraprendere nel 2017 l'esperienza della radio. Ideatore e conduttore della trasmissione *Parru cu tia. I dialetti vanno in*

onda (su Radio Palermo Centrale), Roberto Sottile pensò questo programma con due obiettivi fondamentali: da un lato, parlare dei dialetti secondo una prospettiva scientifica (seppur divulgativa), offrendo quindi un punto di riferimento per tutti i curiosi e gli amanti delle varietà locali; dall'altro, dare spazio ad artisti (a volte, poco noti, ma di valore) che usano il codice tradizionale per comporre i loro testi.
Il programma articolato in varie rubriche, infatti, prevedeva una o più tematiche connesse ai dialetti, con interventi di esperti linguisti e dialettologi da ogni parte di Italia, e uno spazio dedicato, invece, ai cantautori neodialettali, ai loro progetti e soprattutto alle ragioni che portano alla scelta del dialetto come mezzo di espressione artistica.
La scioltezza e la naturalezza mostrate da Roberto Sottile nel corso delle diverse puntate erano frutto di una pianificazione massima. Tante le ore passate a individuare gli argomenti migliori, a preparare scalette e perfino a scegliere le canzoni più adatte da mandare in onda: l'obiettivo era quello di evitare qualsiasi tipo banalizzazione o, ancora peggio, di diffondere un'idea del patrimonio linguistico locale come qualcosa di esclusivamente folcloristico, annichilendone in questo modo il senso del suo studio.
Grazie alla trasmissione, nel 2018 ottenne il Premio speciale della Giuria "Salva la tua lingua locale", istituito dall'*Unione Nazionale delle Pro Loco* (in collaborazione con altri enti culturali), per aver contribuito a far conoscere l'eterogeneità del patrimonio linguistico italiano.
Roberto Sottile era uno studioso infaticabile e rigoroso, ma soprattutto una persona unica. La sua assenza è incolmabile e il rammarico per tutto ciò che aveva ancora da offrire come uomo e linguista è forte. Resta adesso il ricordo, ma soprattutto l'affetto per Roberto e, quello, come il suo modello di uomo e studioso, accompagnerà per sempre le nostre vite.

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

Francesco Scaglione è dottore di ricerca in *Studi letterari*, *filologico-linguistici e storico-culturali* (Università degli Studi di Palermo, XXX ciclo). Dal 2014 collabora con il gruppo di ricerca dell'*Atlante Linguistico della Sicilia* (ALS). Si è occupato soprattutto di dialettologia e sociolinguistica, con particolare riferimento alla semantica, al contatto linguistico, all'ideologia, agli arcaismi lessicali, all'analisi del discorso e alla neodialettalità. Rispetto al tema del contatto italiano-dialetto, ha recentemente pubblicato nella collana 'Materiali e ricerche dell'ALS' il saggio *Parole di ieri parole di oggi. Il contatto italiano-dialetto nei dati lessicali dell'*Atlante Linguistico della Sicilia, edito dal Centro di studi filologici e linguistici siciliani.

Un’amicizia umana e scientifica, “da remoto” con il “Voi”

Roberto Sottile

per roberto

di *Salvatore Claudio Sgroi*

Ho conosciuto Roberto Sottile, classe 1970, non ricordo esattamente in quale anno, ma certamente in occasione degli incontri a Palermo legati al Centro di studi filologici e linguistici siciliani, presso il Dipartimento di scienze umanistiche dell’Università di Palermo. Siamo poi diventati amici, io più vecchio di una generazione, nella diversità dei ruoli accademici, solo in questi ultimi anni, “da remoto”, in scambi telefonici e soprattutto mailari, all’insegna del “Voi” reciproco (“Vostrissimo, Roberto”, “Vs per sempre, senza se e senza ma. Roberto”, — “V/S S. C. Sgroi”, “un buon fine settimana a voi!”, ecc.).
A voler trovare un *ubi consistam* temporale ricordo il primo incontro-scambio alla fine degli anni ’10, in vista di un suo lavoro sugli arabismi in Sicilia *Il ‘siculo-arabic’ e gli arabismi medievali e moderni in Sicilia* (poi apparso nel “Bollettino del centro di studi filologici e linguistici siciliani” 24, 2013: 131-77), avendo io pubblicato presso il citato Centro un testo sulle *Interferenze fonologiche, morfo-sintattiche e lessicali fra l’arabo e il siciliano*, nel 1986.
Ho quindi rivissuto, con viva commozione, i miei contatti con lui rintracciando le e-mail scambiate, rimaste in memoria nel mio computer, molte essendosi perdute in seguito a vari resettamenti del medesimo. La prima sua e-mail – nell’arco di 11 mesi – risale così al 25 agosto 2020 (in risposta alla mia del 24), l’ultima è del 27 luglio 2021 in risposta alla mia del 23 luglio.
Alle mie due ultime e-mail del 28 e 31 luglio non ha invece avuto il tempo di rispondere. Il 7 agosto ho infatti ricevuto come tanti altri l’e-mail del Presidente dell’ASLI (Pietro Trifone) e a ruota quella del Presidente del Centro di studi filologici e linguistici siciliani (Giovanni Ruffino), annuncianti l’improvvisa sua scomparsa:

Care socie e cari soci,

purtroppo la scorsa notte è venuto a mancare improvvisamente il collega Roberto Sottile, attivo presso l’Università di Palermo. Nel dare un ultimo saluto al caro amico esprimo il profondo cordoglio della nostra Associazione per la grave perdita.

Al seguente link potete trovare un primo ricordo pubblicato dall'Università di Palermo:
https://www.younipa.it/unipa-e-morto-il-prof-roberto-sottile-il-cordoglio-dellateneo/?refreshce
Cordialmente
Pietro Trifone
Presidente dell 'ASLI".
Cari Soci,
molti di Voi hanno già appreso la notizia dolorosa della improvvisa scomparsa di Roberto Sottile. Ringrazio quanti hanno espresso il loro cordoglio. Roberto Sottile aveva da poco compiuto cinquant'anni. È stato un grande docente, uno studioso originale e infaticabile, un riferimento importante nella attività istituzionale del nostro Centro. Per il gruppo dei linguisti palermitani, una perdita dolorosissima. Lo ricorderemo con grande affetto.
Giovanni Ruffino

Mi piace qui ricordare l'oggetto dei nostri scambi, spesso animati, documentati dalle e-mail di 11 mesi.
(A) Problemi prevalentemente legati alla lingua di L. Sciascia, che ci ha trovati impegnati in prospettiva di un suo volume ora apparso postumo, *Sciasciario dialettale. 67 parole dalle "Parrocchie"* presso Cesati editore.
Nella fattispecie la discussione ha riguardato il suo *Taddema* (*La parola dialettale nell'opera di Leonardo Sciascia: il caso di taddema, "*Italiano digitale", XV, 2020/4 ottobre-dicembre: 110-118) con la originale nozione da lui etichettata come *autoctonismo*, da me messa a fuoco e valorizzata nel Blog F. Raso, intervento n. 95. *Leonardo Sciascia all'Accademia della Crusca*, giovedì 7 gennaio 2021; e poi ne *Gli studi (meta)linguistici su Leonardo Sciascia* (in M. Castiglione, a cura di, 2020, *«Leonardo Sciascia: letteratura, critica, militanza civile». Atti del Convengo internazionale*, Palermo, 18-19, novembre 2019, Palermo, Centro di studi filologici e linguistici siciliani: 239-79, 259-61) e poi nel mio *Trittico sciasciano con "giallo". Quaquaraquà, mafia, pizzo* (De Agostini 2021, cap. 4).
Le analisi si sono riferite a lessemi e nozioni quali:
astutari 'spegnere la vita di qn' (27 sett. 2020, e mia e-mail del 23 sett.),
diadema, taddema (2, 4, 5, 6, 7, 9 gen. 2021),
mafia, maffia (19 nov. 2020: due e-mail),
la fonte degli anglo-americanismi (21 nov. 2020, 7 gen. 2021),
il suffisso in *cassariota* (18, 27 sett. 2020),
tetto morto (21 nov. 2020),
Pampilonia (2 gen. 2021) e suo etimo,
Regalpetra "simbonimo" (2 gen. 2021),
micro-regionalismo e macro-regionalismo (13 gen. 21),
antimonio a Racalmuto (30 gen. 2021),
autoctonismo e calco semantico (30 gen., 7 feb., 11 feb. 2021),
coppo, cosca (30 gen. 2021),
chiarchiaro e le Regole delle due pronunce (30 aprile 2021), su cui cfr. il suo art. *Da* chiarchiàru *a* Rosario Chiàrchiaro. *Un detoponimico letterario con accento "ricollocato"* (in "Rivista Italiana di Onomastica", XXVII, 2021, 2: 782),

èbbimo (1° apr. 2021).
(B) A proposito del profluvio di interventi nel Blog di F. Raso da me speditigli Roberto reagiva attivamente così per es. riguardo a:

(i) "Il Covid tra logicismo ed etimologismo" da lui pubblicato sui social (25 agosto 2020) – sua prima e-mail rimasta nel mio computer – in risposta all'invio del mio intervento n. 73 nel blog.

(ii) un suo apprezzamento alla mia rec. dello Zingarelli (27 luglio 2021) in part. con riferimento alle "parole da salvare" nostalgicamente, per me invece solo "parole in disuso".

(iii) femminilizzazione: a proposito di *direttore/direttrice d'orchestra*, in dissenso: "Io, purtroppo, mi trovo d'accordo con Coluccia" (17, 18 marzo 2021 due mail).

(iv) femminilizzazione e regole della lingua italiana: elenco-sfida di frasi con lessemi di professioni al masch. e al femm. dall'accordo problematico (19, 20, 21 marzo 2021: 4 e-mail).
(C) Ricordo ancora il suo stupore (7 gen. 2021) per la lunghezza della rec. a Biffi-Setti 2019, in "AION-Linguistica" n.9/2020: 203-14.

Una sua recensione ai miei *Errori ovvero le 'Verità' nascoste* (Palermo 2019) con una corretta interpretazione della filosofia laica alla base del vol., dove il punto 'clou' della rec. è l'analisi contrastivo-normativa laico-clericale dell'*ebbimo/avemmo* da parte mia e di L. Serianni, in "Etnografie del contemporaneo", anno 3, vol. 3, 2020 [ma: 2 aprile 2021]: 238-40.
Un suo invito a partecipare sul problema degli anglicismi con un art. non proprio ortodosso che pose qualche problema per la sua pubblicazione (10, 12 dic. 2020, 1 gen. 2021 due e-mail) *I "doni" ovvero le "importazioni" dell'inglese in italiano*, giusto in *Dialoghi Mediterranei,* n. 47, 1 gennaio 2021.
La sua versione nel dialetto materno di Caltavuturo riportata anonimamente nell'esergo del mio *Dal Coronavirus al Covid-19* (2020):

Si racconta:

Pare che per la prossima occasione pasquale

sia venuta dall'Alto questa comunicazione:

«Causa corona virus non posso discendere tra voi come negli altri anni».

Risposta: «Non si preoccupi Eccellenza, ci stiamo attrezzando per salire noi».

In versione siciliana*:*

"Pi Pasqua unnu scinnu; ['per Pasqua non scendo']

Un ti scantari: acchianamu nuatri. ['non ti spaventare: veniamo su noi']"

E chiudo con le e-mail relative all'avvio di un progetto (3 nov., 7 dic. 2020, 1°, 12, 16 aprile 2021) interrotto dalla sua scomparsa, ma che occorrerà portare a conclusione anche per onorare l'impegno umano e scientifico di uno studioso indimenticabile strappato alla vita.

Dialoghi Mediterranei, n.52, 2021

Salvatore Claudio Sgroi, già ordinario di Linguistica generale nel Dipartimento di Scienze umanistiche dell'Università di Catania, si è occupato in chiave teorica, storica e descrittiva, di storia della terminologia linguistica, di storia della grammatica, di sintassi, della formazione del lessico, della lingua italiana nelle sue varietà, di educazione linguistica, di divulgazione scientifica in varie sedi, da ultimo nel blog di Fausto Raso (<https://faustoraso.blogspot.com/>). È autore di circa 500 pubblicazioni, tra cui *Per una Grammatica 'laica'. Esercizi di analisi linguistica dalla parte del parlante* (Utet 2010), *Scrivere per gli Italiani nell'Italia post-unitaria* (Cesati 2013), *Dove va il congiuntivo?* (Utet 2013), *Il linguaggio di Papa Francesco [e la lingua degli Italiani]* (Libreria Editrice Vaticana, LEV 2016), *Maestri della linguistica italiana* (2017), *Maestri della*

linguistica otto-novecentesca (2017), *Saggi di grammatica laica* (2018), *(As)saggi di grammatica laica* (2018), tutti editi dalle Edizioni dell'Orso, *Gli Errori ovvero le Verità nascoste*, Centro di studi filologici e linguistici siciliani 2019), *Dal coronavirus al covid-19. Storia di un lessico virale* (Edizioni dell'Orso 2020); *Trittico sciasciano con "giallo". Quaquaraquà, mafia, pizzo* (UTET Università, De Agostini 2021).

Le Madonie: memoria e futuro nella vita di Roberto

Roberto Sottile, 1agosto 2021

per roberto

di *Massimo Genchi*

Per quanto vada a zonzo con la mente, nel tentativo di acciuffare i ricordi più lontani e più flebili della nostra amicizia, non riesco a rintracciarne l'origine con precisione. Se non fosse un po' paradossale, oserei dire che questo rapporto, idealmente, è come se fosse nato con noi e non, invece, nella sede storica del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani in via Pignatelli Aragona nei primi anni Novanta.
Allora tu fresco di laurea e io iniziato di fresco in quel consesso di linguisti e dialettologi, che il mio distante titolo di insegnante di matematica mi faceva vivere con un certo timore riverenziale: Mari, Nara, Salvatore, Laura, Marina, Vito, Vincenzo, Giuliano, successivamente Luisa e Giuseppe, tu e, naturalmente, il professore Ruffino, padre e guida di tutti. Fu l'inizio di un grande, intenso e duraturo rapporto di collaborazione e soprattutto di sincera stima con ciascuno di voi. Con te legammo subito non certo e non solo perché io di Castelbuono e tu di origini castelbuonesi e non solo perché entrambi con le Madonie ancorate e diffuse dentro di noi.
Entrammo a far parte del gruppo dell'Atlante Linguistico della Sicilia mentre si preparava la campagna di rilevamenti sui giochi fanciulleschi con le frequenti e appassionate riunioni attorno al grande tavolo ovale del Centro. Sembra ieri e invece è passata una grandinata di anni.
Ricordo con immutato piacere, ora velato di nostalgia, le ascensioni nei tardi pomeriggi invernali, che sembrava notte, a San Mauro con Gioacchino Cannizzaro e poi a Petralia Soprana, dove avevo trovato un vegliardo di quasi cento anni che ti diede tante e diversificate informazioni sui giochi ma

anche sulla pastorizia. E forse fu a partire da inchieste come questa che cominciasti a elaborare l'idea del tuo significativo e senza dubbio originale, non solo nella struttura, *Lessico dei pastori delle Madonie* che tengo in bella mostra fra i miei libri, fieramente allineato con gli altri 41 volumi dei Materiali ALS. Mi avvicino ed estraggo il primo di essi: il miscellaneo *Percorsi di Geografia linguistica* (1995), aperto dall'articolo del professore Ruffino che può essere riguardato come il manifesto dell'ALS. Nella parte programmatica dedicata ai lessici si anticipa la preparazione, oltre che del lessico del dialetto di Castelbuono, un lavoro che ti fu sempre caro, anche quella del tuo lessico areale sulle parlate delle Madonie. Uno dei progetti più complessi e oggettivamente impegnativi messi in campo dal Centro che andò avanti a lungo tra improvvise accelerazioni e brusche frenate seguite da lunghi torpori. A un certo punto, non ricordo né quando né come, mi tirasti dentro nella sua realizzazione e grande fu la mia gioia di potere lavorare insieme a te. La collaborazione tra un linguista e un matematico avrebbe potuto produrre una reazione come quella che "nell'esperimento sbagliato" uccise Trainor, il farmacista dell'Antologia di Spoon River e invece no. Andò più che bene, direi.

Il finanziamento di questo progetto da parte del Parco delle Madonie, che prevedeva la stampa in edizione mista dei volumi con il Centro, complicò le cose oltre ogni immaginazione. Alla fine, non potendo ridurre la farraginosa burocrazia dell'Ente, si decise di ridimensionare l'originario progetto realizzando un primo volume sulle consuetudini alimentari tradizionali dell'area madonita e un altro che comprendeva voci di saggio sulla cultura materiale delle Madonie. Ci mettemmo a lavorare a capofitto sul nuovo progetto con frenetico ed entusiasmante scambio di materiali e di idee per la redazione delle voci. Durò poco perché dovesti ritornare a insegnare all'Università di Bengasi. Ma, nonostante le sopravvenute difficoltà continuammo a lavorare, a comunicare a ritmi serrati via mail, un po' meno via telefono dato che lo potevi usare rigorosamente in determinate fasce orarie. Alla fine riuscimmo nell'impresa, il libro era finalmente pronto e sarebbe uscito nel 2010, inaugurando una nuova Collana delle pubblicazioni del Centro: l'ALS per la Scuola e il Territorio, da te diretta. Risultò un bel lavoro, impreziosito dalle originali finestre tematiche che letteralmente ti inventasti attingendo ai ricchi materiali estratti dalla tesi di dottorato della tua Eugenia, ma anche dalle tue carte linguistiche e dall'inquadramento linguistico delle parlate madonite nel contesto di quelle siciliane. Se la gestazione di quel primo volume fu elefantiaca, la revisione fu decisamente estenuante, specialmente quella che precedette il fatidico "si stampi".

Ricordo con un vago senso di malinconica dolcezza che il giorno precedente l'improrogabile consegna in tipografia eravamo ancora alquanto indietro con la revisione. Ci asserragliammo con Giuliano Rizzo al secondo piano dell'edificio 12 all'Università e lì rimanemmo a lavorare come dei disperati fino al tardo pomeriggio, fino a sera, fino a… fino a quando ci rendemmo conto che era tardissimo e che a quell'ora avremmo trovato chiusi tutti i cancelli di Viale delle Scienze. Infatti vagammo a lungo per il parco, nel buio, prima di trovare un cancello provvidamente aperto, una via di fuga verso casa di Giuliano dove, soltanto verso l'alba, l'indomito malloppo fu vinto e, finalmente, pronto per la stampa.

Ma le Madonie, nei tuoi intendimenti e in quelli di molti di noi, dovevano ritornare a vivere non solo attraverso le pagine della recuperata cultura materiale ma soprattutto facendo sì che i nostri paesi si riappropriassero del loro antico splendore, della loro composta dignità perduta, della loro secolare vitalità. Quasi a dire "riprendiamoci la vita, la terra, la luna e l'abbondanza". Le Madonie martoriate in questo inizio di millennio da un pauroso e forse irreversibile spopolamento indotto dall'abbandono delle attività del primario, rese vieppiù impraticabili da politiche regionali ma anche comunitarie tanto ostiche quanto miopi.

Sull'impellente tema dell'abbandono delle nostre zone la tua lucida visione, Rob, emerse compiutamente nel corso dell'incontro "La resilienza delle aree interne, dalle criticità ai progetti per il ritorno" organizzato nel gennaio 2020 da CastelbuonoSCIENZA alla presenza dell'ex ministro Fabrizio Barca, ideatore della Strategie Nazionali Aree Interne (SNAI). I lavori da te moderati con la consapevolezza di chi ha sviluppato un'ampia visione del problema, derivante dalla consolidata abitudine metodologica di afferire alle documentazioni, e dalla tua coerente scelta di vivere in una di

queste aree interne, sono stati l'occasione per il confronto fra gli attori che, a diverso titolo, hanno avuto dei ruoli decisionali nelle scelte riguardanti il territorio madonita.
In quella occasione evidenziasti con coraggio come il Meridione e, in generale, le aree interne e periferiche siano in profondo declino nonostante gli ingenti flussi di denaro pubblico e privato che non hanno curato le tante ferite dei territori senza arrestarne il declino. E partendo proprio dall'analisi del declino sociale complessivo l'avevi estesa ai sentimenti che animano la società attuale, una "società liquida" sempre più caratterizzata da un individualismo edonistico, dal rifiuto delle responsabilità, una società impaurita, in preda a un disagio e a una disperazione esistenziale del tutto irrazionale. La soluzione, per una persona che aveva fatto dei rapporti veri la misura della sua vita, non poteva che essere una società solidale e cooperativa. Che poi è tutto ciò in cui si sostanzia la differenza fra la buona e la cattiva politica e si concretizza nell'adottare come stella polare della propria azione il raggiungimento del bene dei tanti, al fine di cercare di evitare proprio quello che la pandemia ci ha sbattuto in faccia con violenza: la sperequazione sociale fra ricchi a dismisura e bisognosi sempre più in difficoltà.
Uno dei capolavori della letteratura del Novecento, un libro dell'addio, un libro attraverso cui l'autore suggella il proprio legame con la sua terra, ha come incipit «C'è una ragione perché sono tornato in questo paese», io potrei dire che ci sono molte ragioni perché tu non sei mai andato via dal tuo paese, da queste montagne. E le ragioni, oltre che negli affetti, risiedono innanzitutto nella tua determinazione a mettere in atto, più che fumosi proclami, pratiche e modelli di vita per rimanere legati a questi luoghi mitici, «dove dimorare e praticare la decompressione, immersi nella natura più vera del paesaggio e del territorio madonita». Ma anche immersi nel calore più vero che i rapporti profondi nati fra queste montagne riescono a promanare.
Fu nel corso di una lunga sessione di lavoro a casa tua che fissammo in maniera dettagliata tutti i criteri redazionali relativi al mio libro sulla onomastica popolare di Castelbuono. Giusto in tempo prima del Covid, perché di lì a qualche giorno ci rinchiudemmo, anzi ci rinchiusero, in casa dove continuammo ad attendere alle nostre cose solite. Tu ti mettesti di buzzo buono, io andavo cincischiando. Sottolinea Marina Castiglione che nel corso di questa prolungata reclusione tu fosti in grado di rendere pronte per le stampe qualcosa come venti pubblicazioni. Io riuscii a stento a dare una sommaria struttura al mio volume. Però quando ti comunicai che ritenevo di avere individuato la chiave per sciogliere il soprannome Pitè dei tuoi avi, avendo trovato nello spagnolo la traccia *pi'te* 'pezzettino', tu ne fosti felicissimo ed esultasti dicendo: "sì!, sì!, certo, come nel francese petit". Oggi, quel libro nato a casa tua in un freddo e temporalesco giorno di gennaio di due anni fa è quasi pronto ma sapere che tu non potrai vederlo ultimato mi svuota di ogni entusiasmo, di ogni gioia e mi pervade di infinita tristezza.
Nel corso del lockdown, bramando di ritornare a piede libero, più e più volte ci ripromettemmo di festeggiare il ritorno alla libertà andando a *vvutari un crastu sanu ncap'u lucë* alle Case della Canna, fra Petralia e Piano Battaglia. Ci riuscimmo, come per il libro, giusto in tempo. Domenica 1agosto, l'ultima tua domenica. Si approntò un menu meno *hard* di quello spericolato dei nostri propositi per un pubblico delle grandi occasioni. Tantissimi amici con cui gozzovigliammo, ridemmo, scherzammo e poi tutti all'ombra dei frondosi perastri ad assistere alla presentazione del tuo libro a quota 1430 metri, che ti fece scrivere: «Presentare *Suca, storia e usi di una parola* in questi luoghi potrebbe sembrare decontestualizzato, ma Mario Sottile, Damiano Sabatino, Pino Di Gesaro e tutti gli amici della Costituente per la Castelbuono di domani sanno il perché».
Quella giornata, oltre ad avere segnato il nostro ultimo abbraccio, assume un significato profondo perché per uno di quei sorprendenti accadimenti che solo la vita rende possibili, ti riuscì di riconnetterti con tuo padre grazie a un vero e proprio ponte temporale gettato fra te e lui dalle puntuali rievocazioni *dû Su Vanni* Cangelosi, classe 1932, suo compagno di scuola, autentico "custode di queste montagne e della cultura materiale delle sue genti". Uno degli ultimi pastori delle Madonie. Uno che, oltre a ripercorrere momenti della lontana infanzia di tuo padre, avrebbe potuto fornirti sterminati materiali per un lavoro attorno alle «parole della montagna» ma anche snocciolare di getto la toponimia popolare di ogni *purteddra*, di ogni vallata, di ogni pianoro delle nostre contrade.

Ecco, la memoria. È la memoria e il desiderio di mantenerla viva che forse dà un senso alla vita: ciò che si è cercato nel nostro passato, nei nostri ascendenti, con abnegazione e curiosità, ma anche tutto ciò che si lascia a chi verrà dopo. Ecco, tu hai saputo fare l'una cosa ma, soprattutto, l'altra. Noi, e siamo tanti, siamo orgogliosi di averti avuto fra le persone più care nel nostro percorso terreno. Forever Alive, Rob!

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

Massimo Genchi, insegna matematica e fisica nel liceo Scientifico di Gangi. Autore di diversi articoli di matematica e di fisica apparse su riviste specializzate, è coautore del *Lessico del dialetto di Castelbuono* (CSFLS, 2000), autore della monografia *Bosco, carbone e carbonai* (CSFLS, 2016). Con Roberto Sottile ha pubblicato *Lessico della cultura dialettale delle Madonie*. 1. *L'alimentazione*, (CSFLS, 2010) e *Lessico della cultura dialettale delle Madonie*. 2. *Voci di saggio* (CSFLS, 2011).

Roberto, un’intelligenza fuori dal Comune

Roberto Sottile

per roberto

di *Domenico Giannopolo*

Roberto Sottile ha lasciato questa dimora terrena. Per nessuna cosa al mondo avremmo potuto mai immaginare questo epilogo della sua vita soprattutto per chi ha condiviso serenamente con lui gli ultimi giorni che hanno preceduto la sua dipartita.
Noi parliamo oggi di lui mentre il dramma per questa improvvisa scomparsa che ha investito i suoi cari, i suoi amici, i suoi estimatori – e sono tantissimi – è ancora vivo e non sappiamo quando mai lo sarà, e se lo sarà, spento e domato. Farsene una ragione è impossibile, almeno per ora.
Roberto Sottile era una intelligenza fuori dal Comune. Noi ci siamo abbeverati lungamente alla sua fonte di genialità e di sensibilità, nel portare avanti gli obiettivi sociali, culturali e politici che ci siamo prefissi nel tempo. Averlo potuto fare è motivo di immensa gratitudine. Roberto era un ricercatore e poi docente universitario e un linguista raffinato.
Siamo certi che lo sviluppo della sua carriera universitaria l’avrebbe portato su orizzonti e livelli elevati della ricerca linguistica in Italia e a livello internazionale. Già questo in parte era in via di accadimento. Ma questo suo essere scienziato linguista delle origini e della storia delle lingue popolari, anche soprattutto di quelle dialettali siciliane – ricerche riportate tra l’altro nell’Atlante Linguistico della Sicilia – Atlante curato dal Professore Giovanni Ruffino – non lo allontanò mai dall’impegno sociale e culturale a Caltavuturo e nel territorio madonita e non solo. Anzi lui era riuscito a fondere impegno sociale e ricerca linguistica sul territorio.
Ci siamo conosciuti nel 1992. Nel 1993 in occasione della prima elezione diretta del Sindaco lo chiamai a far parte della giunta avendo intuito le sue capacità e la sua creatività che assieme agli altri amici della giunta e del consiglio, sarà fondamento della innovazione e del cambiamento nella

amministrazione del Comune. Roberto è sempre stato uno spirito libero ma capace di schierarsi quando era giusto farlo. Tante le realizzazioni sotto la sua spinta. I *Mannari*, diventati un'attrazione turistica, l'Istituto scolastico comprensivo, il cinema in piazza, i grandi eventi, il restauro del Convento Frati Minori e tanto altro.
Roberto è stato Presidente per diversi anni della Pro Loco e in questa veste curò assieme al Comune la redazione dell'Atlante dei Beni culturali di Caltavuturo. È stato impegnato nella battaglia per l'acqua pubblica. Fondammo il CeSFA con l'obiettivo di formare una nuova coscienza civile e politica agendo sul fattore cultura. Lui continuava comunque a occuparsi dei ragazzi di Caltavuturo prossimi alla laurea e a seguire il loro piano di studi.
Nel 2015 in seguito alla frana che travolse la strada provinciale n.24 fu tra i principali animatori, in quanto espressione della società civile, della mobilitazione popolare per la realizzazione della cosiddetta Trazzera Prestanfuso.
Roberto Sottile ha agito sul piano professionale e su quello sociale per dare e ricreare una identità a questo nostro paese. IL Comune ha ricevuto in dono il palazzo Oddo con l'intento di realizzarvi, con il consenso della famiglia Oddo, il Museo dell'Identità e della Memoria. Il Museo dovrebbe rappresentare le figure e le gesta di cittadini illustri di Caltavuturo, e lui illustre lo è stato, e i momenti salienti della storia di questo nostro paese.
Roberto mi ripeteva sempre che lui aveva scelto di rimanere a Caltavuturo nonostante gli interessi lavorativi e professionali della sua famiglia lo spingessero verso la città. Ma restare a Caltavuturo significava per lui anche la scelta di stare dentro quel territorio che lui ha vissuto e indagato da attento ricercatore.
La memoria di Roberto vivrà nella storia e anche «nella pietra sepolcrale sapendo che solo chi non lascia alcuna memoria di sé tra i vivi non trova nessun conforto nel pensiero della pietra che rappresenta la persona» e l'anima liberata.

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

Domenico Giannopolo, già sindaco del comune di Caltavuturo dal 1993 al 2001 e dal 2004 al 2010, è stato deputato della Regione Siciliana nelle XII e XIII legislatura.

Roberto Sottile: l’amico, il maestro

Roberto 1agosto 2021

per roberto

di *Lorenzo Castellana, Nieta Gennuso, Riccardo Rizzitello* [*]

1. Ho avuto la fortuna di conoscere Roberto sin dalla sua adolescenza, io qualche anno più grande di lui, e di avere seguito e condiviso diversi momenti della sua esistenza, in una relazione segnata da stima e rispetto reciproco.
Già allora, quello che colpiva di lui era l’istintivo desiderio di conoscenza e la vivacità intellettiva, che lo portavano a relazionarsi facilmente con soggetti più grandi di età, manifestando interessi e passioni non comuni e poco convenzionali. Come quando Roberto, appena adolescente, si unì alla nostra compagnia più adulta per trascorrere la nottata in una tenuta di campagna di Sclafani Bagni e seguire il passaggio delle vetture del Rally della Targa Florio. Alla decisione di alimentare il fuoco del camino con una raccolta di vecchie riviste e qualche libro appartenente agli avi del proprietario della tenuta, seguì il suo ostinato tentativo di proteggere dal rogo quella preziosa testimonianza di conoscenza. Ci provò in ogni modo, prima nascondendo i volumi, poi insistendo per poterli portare con sé. Ma nulla servì a far cambiare la decisione e quella che doveva essere una serata di baldoria ed allegria si trasformò per Roberto in una sconfinata tristezza alla vista della carta che diventava cenere. Fu allora che anche i più insensibili posero fine a quell’inutile scempio, colpiti da quella appassionata quanto per loro incomprensibile difesa.

Roberto coltivava già allora un peculiare interesse per le lingue e per le parole, specie quelle dialettali della cultura e della tradizione agricola e pastorale, per i suoni e le declinazioni nelle diverse cadenze fonetiche. Da lì a poco iniziarono le sue ricorrenti "interviste": quelle piacevoli discussioni che intratteneva spontaneamente con tanti personaggi, soprattutto anziani, di Caltavuturo, e successivamente di tanti altri paesini madoniti. Aveva l'intuito di individuare i soggetti in grado di stimolare la propria curiosità, con cui entrava immediatamente in un rapporto spontaneo e coinvolgente di confidenza ed empatia, che gli permetteva di conquistare il suo interlocutore e di indurlo a trasmettergli testimonianze di vita e saperi prossimi alla scomparsa, come si affidano i propri beni più preziosi ai propri cari perché li custodiscano e li tramandino alle successive generazioni. Quell'enorme quantità di appunti raccolti avrebbe costituito materiale prezioso per molte delle sue future pubblicazioni, il cui valore scientifico e didattico sarà unanimemente riconosciuto ai più alti livelli accademici.
La poliedricità di Roberto e la sua straordinaria versatilità lo portarono a legare mondi diversi, accostando sempre più la ricerca linguistica e dialettale alla musica, al canto ed alla recitazione. La sua iniziale passione per la musica contemporanea, specie per il rock e le sue contaminazioni con la musica etnica e folk (i Jethro Tull erano tra i nostri preferiti) si trasformò nel tempo in un campo fertile di approfondimento e ricerca appassionata. Roberto aveva, inoltre, una voce profonda e potente dal timbro particolare e prontamente riconoscibile, ed anche a livello ritmico e strumentale se la cavava. E gli piaceva anche recitare, era portato pure per quello.
Non ci fu band musicale a Caltavuturo, o iniziativa nel campo culturale e teatrale dalla fine degli anni 80 in poi, che non vedeva coinvolto Roberto e le sue idee, le sue conoscenze e le sue performance. Ogni occasione era buona per aggiungere al divertimento e allo svago l'arricchimento culturale che promanava dalle sue intuizioni e dalle sue proposte. E quella che da ragazzo poteva apparire come forma di sano egocentrismo, ottenne nel tempo un deferente rispetto e ammirazione da parte dei suoi interlocutori più giovani, cui Roberto si rivolgeva sempre con la massima disponibilità ed umiltà, con modi accattivanti ed argomenti mai banali in grado di ipnotizzare l'interesse dell'interlocutore.
Un capitolo che cementò ancor di più la nostra amicizia, fu la comune esperienza amministrativa al Comune di Caltavuturo. Voluti entrambi nella giunta guidata dal sindaco Domenico Giannopolo nel periodo compreso tra 1993 e il 1997, con una lista civica di ispirazione democratica e progressista che aveva sovvertito ogni più rosea previsione elettorale, lui appena laureato, io appena abilitato alla professione forense, tutto potevamo immaginare fuorché di essere coinvolti in una esperienza così ricca di progettualità e risultati per la nostra comunità. Roberto non poté fare a meno di partire dal suo sconfinato amore per le tradizioni e la cultura agro-pastorale, pensata e riadattata in un contesto di modernità: nacque così l'idea del recupero dell'Area "Mannari" a ridosso di Terravecchia (antichi ovili in pietra dove ricoveravano le greggi) con fruizione divulgativa in chiave turistica dell'antica attività pastorale; le prime edizioni delle Estati caltavuturesi, i piani triennali delle iniziative culturali e artistiche segnate da una idea concreta di messa a sistema delle ricchezze culturali e paesaggistiche del suo luogo natio.
Un lavoro continuo ed instancabile, che spaziava dalla progettualità intellettiva alle fatiche manuali fuori dall'ordinario, come quella che ci impegnavano ogni notte, al termine degli spettacoli in Piazza e fino alla realizzazione di lì a pochi anni del Teatro comunale all'aperto, per rimuovere e depositare le sedie messe a disposizione del pubblico per assistere più comodamente agli spettacoli.
L'impegno amministrativo, tuttavia, non lo distolse dal raggiungimento di importanti traguardi professionali. In questo mostrava – a differenza mia – tutta la propria caparbietà e positiva testardaggine. Riuscì, infatti, a vincere in quello stesso periodo un concorso che gli permise di svolgere le funzioni di vigile urbano a Pietraperzia (o Barrafranca, adesso non ricordo esattamente) e poi a Scillato, e contestualmente a coronare il suo sogno di entrare nel mondo accademico, come ricercatore all'Università di studi di Napoli "l'Orientale", una delle più prestigiose in ambito linguistico. Tutto ciò senza tralasciare alcunché, tanto meno i piacevoli momenti di svago e rilassatezza, anche quando, per andare al cinema a Caltanissetta, doveva cambiarsi la divisa in macchina, per strada. O come quella volta che, dovendo raggiungere Napoli per un impegno in

Facoltà, approfittammo per fargli compagnia e proseguire per qualche giorno di vacanza tra il Lazio e l'Umbria con le nostre future mogli e un'altra coppia di amici, partendo nella notte con un vecchio furgone prestatoci dal nostro amato parroco padre Lorenzo. Senonché a Napoli ci arrivammo a bordo di un carro-attrezzi per la rottura del cambio alle porte di Salerno e l'unico che la prese con una certa filosofia, provando a minimizzare e tenere alto il morale sconfortato della truppa, fu proprio lui.
Roberto era affabile, istrionico e divertente, sempre col sorriso sulle labbra e la battuta pronta. Aveva una particolare capacità di cogliere le peculiarità più singolari delle persone e di costruirci sopra delle storie. Indimenticabile, per noi, rimane quella sera della festa della Patrona di Caltavuturo, in cui aveva ricevuto dal Sindaco le chiavi della sua macchina per spostarla dal luogo in cui l'aveva lasciata e riconsegnarla al termine dei suoi impegni istituzionali. Saliti a bordo della vettura, con le nostre compagne, Roberto si improvvisò nelle vesti del Sindaco, a suo dire distratto e poco incline alla guida visto i tanti segni di ammaccatura delle fiancate. Cominciammo a percorrere tutti i vicoli più stretti del paese con traiettorie improbabili e, in corrispondenza delle "cantunere", Roberto apriva lo sportello per simularne il contatto addosso ai muri agli angoli delle strade. La scena andò avanti per un bel pezzo, in un clima di irrefrenabile divertimento. Parcheggiata la vettura e incamminati per una passeggiata tra la folla festante, un vigile urbano venne verso di noi, e con fare preoccupato ci rivelò di aver visto il Sindaco comportarsi alla guida della propria auto in maniera sconsiderata e che probabilmente era "impazzito".
La sua crescita professionale, gli impegni collegati alla didattica e alla ricerca, i riconoscimenti per le pubblicazione e la divulgazione dei propri studi e delle tante opere, non hanno cambiato nel tempo il suo animo curioso e disponibile, il suo carattere vivace ed intuitivo, il suo iperattivismo coinvolgente, l'impegno sociale e l'attaccamento al suo paese natale, in cui aveva deciso di vivere senza rinunciare a conoscere e frequentare il mondo, il trasporto e l'attaccamento ad Eugenia e Mauro, che lo completavano come marito e padre amorevole. Semmai, ne avevano smussato le irrequietezze tipicamente giovanili e lo avevano reso particolarmente equilibrato e consapevole.
Ogni incontro diventava piacevole e costruttivo, con lui era impossibile annoiarsi, ed era anche l'occasione per programmare qualcosa di nuovo, magari un viaggio per staccarsi dalla quotidianità e dedicarsi interamente ai propri cari e lasciarsi andare a momenti di fanciullesca vivacità. Come in occasione di quell'ultimo capodanno trascorso ad Atene, e di quella cena improvvisata sotto un tendone che ci riparava dalla pioggia in una tradizionale "taverna" del centro, durante la quale riuscimmo a trascinare dapprima una algida e numerosa famiglia scandinava che cenava al tavolo di fronte, e poi progressivamente, gli altri avventori e i proprietari della locanda, in un crescendo di canti e divertenti battute in un clima di spassosa e coinvolgente leggerezza, che sarebbe proseguita per tutta la notte tra le piazze ed altri locali della capitale, dove brindammo all'anno nuovo due volte in conseguenza del fuso orario.
Roberto è andato via troppo presto, "a timpulata", in una surreale mattina di agosto, lasciandoci sbigottiti e increduli, con un enorme vuoto dentro. Era nel pieno delle sue attività, aveva una montagna di cose da dire e da fare. Personalmente mi mancheranno di lui il sorriso e la curiosità, l'imprevedibilità e l'estro, la capacità critica e la profondità di analisi alternati allo spirito 'fanciullino', la voglia di donarci sempre qualcosa di più; ma Roberto ci ha soltanto lasciati un po' più soli, non è morto, perché come dice Foscolo, tale è colui che non ha nessuno che lo ricordi. E Roberto, invece, ha tante, tantissime persone che ne raccontano quotidianamente quella parte di lui che hanno avuto la fortuna di conoscere ed apprezzare.

2. Chi era Roberto? Sono sicura che in pochi darebbero risposte nette, precise e uguali l'una all'altra, perché infinite sono le persone che conosceva e il motivo che li legava.
Io non saprei delineare oggettivamente la sua figura, ma posso dire come lo vedevo. Per usare una similitudine, potrei dire che la cura che metteva nello studio linguistico era la stessa che metteva nei rapporti umani: attento, preciso, mai scontato né banale, non aveva preferenza per le parole, auliche o volgari che fossero, avevano pari dignità. Colloquiare con lui era un piacevole e continuo arricchimento umano e culturale.

Con Roberto ci conoscevamo da tempo e l'ho sempre guardato e ammirato per la sua autorevolezza e sapienza di professore universitario, all'apparenza inaccessibile, ma persona umile, di cuore e sincera che non le mandava a dire. La sua personalità eclettica si estrinsecava anche nell'abilità di esporre in modo appropriato e adeguato i suoi pensieri, magari risultando eccessivo per chi non lo conosceva, in realtà era solo autentico e spontaneo. E se si trattava di una cosa seria, il suo volto cambiava espressione e dopo aver parlato e gesticolato, ti guardava con gli occhi fuori dalle lenti, apriva la mano con le dita distanziate e diceva: "*Capito quello che ti voglio dire?*".
Da qualche mese il nostro rapporto aveva preso la forma di un'amicizia diversa, destinata a durare a lungo, con prospettive a breve e a lungo termine, se non se ne fosse uscito con questo colpo di scena. In compenso, ho scoperto altre sfaccettature del suo carattere grazie ai racconti di Mauro ed Eugenia, alle parole di parenti, colleghi, amici e studenti che ho incontrato grazie a lui e che, come me, hanno vissuto questa inattesa privazione.
Arrivava all'improvviso, sempre con il sorriso sulle labbra, si sedeva al tavolo per un momento di condivisione e da una battuta all'altra si faceva notte, senza mai un attimo di silenzio. Le serate con lui erano imprevedibili sia dal punto di vista della leggerezza che della discussione seria e riflessiva. Ti metteva al centro della discussione e ti offriva quello che possedeva in maniera spassionata.
In un sabato pomeriggio di luglio, ci comunicò la fitta agenda di eventi del mese di agosto sulla presentazione del libro *SUCA. Storia e usi di una parola* e ci invitava a partecipare alla presentazione dell'1 agosto al Màrcato Cangelosi. Allora risposi che, avrei partecipato con piacere e aggiunsi come battuta: «Dopo aver assistito a tutte le presentazioni del libro, posso pure presentartelo io!». Non mi lasciò neanche fare un passo indietro e aggiungere: «Guarda che stavo scherzando…» che disse: «Benissimo! Me lo presenti tu!». Quella risposta mi aveva spiazzata e, forse, leggendolo sul mio viso lui replicò: «*A neca ti n'ha pèntiri!* (Non pentirtene!).
Quella domenica 1agosto il tempo si è fermato, eravamo in un posto isolato nel Parco delle Madonie, i telefoni non avevano campo e dopo un'iniziale fase di ricerca delle Case Canna, in cui Roberto saliva sui massi di pietra e gridava con la sua voce squillante: "Costitueeente!", siamo arrivati a destinazione. Una giornata molto calda, circa 45°, smorzata da un lieve e piacevole venticello. Eravamo un gruppetto di amici e lui, contento e fiero della nostra presenza, ci presentava ai padroni di casa come se fossimo dei gioielli da mostrare. Era felice! Abbiamo mangiato, discusso, cantato, riso e presentato il libro, il regalo più bello che avesse potuto farmi. Al ritorno, con un'andatura lenta, ci siamo goduti il viaggio verso Caltavuturo.
La Sicilia ha perso un figlio che ha marcato bene la sua impronta, che ha dato tanto e che, instancabile com'era, avrebbe dato ancora. La Sicilia ha perso un figlio che con rumore faceva sentire la sua presenza e di cui oggi è forte e assordante l'assenza. Noi tutti siamo stati privati della presenza fisica e della possibilità di continuare a conoscere un uomo immenso, con un grande patrimonio umano e intellettuale, che dispensava a piccole dosi, disponibile all'ascolto e al dialogo, un personal trainer dell'anima che motivava a perseguire uno scopo e a guardarne la prospettiva da un'angolazione diversa, quella che immediatamente non scorgevi.
Non dimenticherò le parole pronunciate dal prete durante la funzione religiosa con cui lo abbiamo salutato: «Se il padrone di casa sapesse a che ora venisse il ladro, non si lascerebbe scassinare la casa». La sensazione è proprio questa: essere stati derubati inaspettatamente, senza la possibilità di potersi appellare al tribunale della vita per essere risarciti. Chi è questo ladro che ce lo ha rubato? O, forse, questa è stata la sua ultima magistrale lezione che non si può imparare dai libri? Apprezzare e vivere ogni momento della vita perché «di doman non c'è certezza!».

3. Avrei molti aneddoti e ricordi legati al mio caro prof ma ho preferito raccontare questo che segue perché lo considero l'inizio del suo essere mio grande amico, mio consigliere, mio mentore.
Agosto 2012. L'estate della maturità, l'estate della transizione, l'estate della spensieratezza, l'estate più bella. Il tempo passava in fretta e insieme al gruppo in cui suonavo ci preparavamo al nostro esordio che sarebbe avvenuto a fine mese. L'indecisione era tanta come lo erano i dubbi. Così mi rivolsi a Roberto Sottile che militava negli Hemera (di cui era il cantante) per avere qualche dritta e,

nel caso avesse accettato, duettare con il brano "Gioconda" dei Litfiba. Accettò di buon grado e tra una prova e l'altra mi chiese: "*Ma tu chi facoltà scigghisti*?" e io risposi "*Mediazione linguistica*" – "*Amunì, passa i test che ci rivedremo a lezione*!" Passai i test e ci ritrovammo all'Università di Palermo. Era una situazione surreale: poco più di un mese prima eravamo insieme su un palco a cantare "*Non te lo do l'anello, no! No! Scordatelo!*" di Piero Pelù e adesso uno di fronte all'altro, lui con la giusta autorevolezza di un docente universitario e io, giovane matricola, seduto su una delle sedie di un'aula dell'edificio 19 che ascolto la sua lezione di linguistica italiana. Lezione dopo lezione rimasi affascinato dalla materia e dal modo in cui lui riusciva a trascinarci. E fu per questo che decisi di scrivere la tesi in linguistica italiana, seguito, ovviamente, dal professore Sottile (non fui l'unico, molti miei colleghi lo scelsero come relatore).
Il lavoro di ricerca consisteva nello spoglio di un'opera a forte componente plurilingue, ricercarne tutte le parole dialettali (o per dirla con il professore «ogni parola che propriamente italiana non è») e creare un indice. Il risultato finale sarebbe stato un insieme di voci dialettali come quelle di un dizionario, etimologicamente e geolinguisticamente commentate. Finito lo spoglio mandai tutte le parole che trovai nel romanzo di Andrea Camilleri *Il birraio di Preston* ma dovevamo ancora concordare quali parole dialettali avrebbero dovuto comporre l'indice.
Poco prima delle vacanze di Natale del 2015 tenne la presentazione di una sua pubblicazione (*Parole migranti – Tra Oriente e Occidente*) presso palazzo Bonomo a Caltavuturo; volle me e la mia collega Valentina per coadiuvarlo nella descrizione di una parola a scelta (io scelsi *cubbàita)* descritta nell'opuscolo. Conclusa la presentazione restammo un altro po' a commentare l'evento e quando finimmo chiesi se mi poteva aiutare a scegliere le parole da inserire nell'elaborato di laurea. "*Minchia! Ancora nenti ha fattu*?" esclamò con la sua calda voce. "*Giusto, professò! Ha detto bene! Minchia: la farò sulle parolacce siciliane*!". Mi guardò per tre secondi e mi disse: "*Mi piace! Quali paroli pigghiamu? Mìnchia, cabbasìsa, timpulata*?" Era felicissimo di ciò che gli proposi che sembrava come se avesse voluto scrivere lui quella tesi, soprattutto quando gli dissi il titolo: "I Vigatèsi non vogliono scassata la *minchia*". Rise e approvò con tutto sé stesso.
Quindi nei mesi successivi, scelte le parolacce da analizzare, cominciai a ricercarne l'etimologia nel Vàrvaro, il *Vocabolario Storico-Etimologico del Siciliano* e a comporre l'elaborato finale. Completato il lavoro, giunse il momento di caricarlo nel sito dell'università in cui si doveva indicare il titolo e il relatore. Aspettavo conferma dal professore che però mi dissuase dall'usare quel titolo scrivendomi questa mail: «Ho riflettuto sul titolo, per me non c'è nessun problema, ma penso alla povera prof.ssa Cancelliere che, nella sua possibile qualità di Presidente di Commissione, dovrà leggere ad alta voce il titolo della tesi durante l'esame di laurea. Suggerisco, quindi, di cambiare in "I Vigatesi non vogliono scassati i cabbasisi". Il senso è lo stesso e il titolo, alla fine, è anche più intrigante». Come potevo dirgli di no? Così caricai il file e aspettai con ansia la data della discussione.
20 luglio 2016, giorno della discussione di laurea: dopo una snervante attesa giunse il mio turno, mi alzai, mi guardò e fece un sorriso. La Presidente di commissione stava prendendo la parola ma lui, a scanso di equivoci, la interruppe e prese la parola presentandomi. Quindi cominciai a introdurre il mio lavoro ma più andavo avanti più mi pentivo della piega che stava prendendo la situazione: avevo gli occhi di tutti (commissione, famiglia, amici e i cari degli altri candidati) puntati addosso che aspettavano dicessi quella parola che ha fatto del siciliano e della sicilianità un emblema. «Quale siciliano non esprime sorpresa, disappunto, sgomento, gioia o dolore senza utilizzare la parola (parolaccia?)…» Qui mi fermai e presi un sospiro, guardai il professore che ricambiò lo sguardo con il sorriso sotto i baffi come a dire "Hai voluto la bicicletta? Ora pedala!" Ho alzato le spalle e ho continuato «…mìnchia", in una vasta gamma di inflessioni?». Sentivo le persone dietro di me bisbigliare, ridere, la presidente restò attonita, il resto della commissione proruppe in una risata corale e lui, il professore, si girò dall'altro lato ridendo. Finita la discussione andai fuori a scrollarmi di dosso l'ansia e la preoccupazione che, nonostante l'aria fosse tutt'altro che tesa, aveva preso il sopravvento. Aspettavo solamente l'esito che mi fu riferito dal professore stesso che mi abbracciò e mi disse: "*Minchia! Fusti bravu! Ti dettimu u massimu ca ti putivàmu dari!*". Lo ringraziai e gli dissi che ci saremmo risentiti alla fine di quella estate.

Continuai a collaborare con il professore anche dopo la laurea per alcuni suoi progetti volti a studiare la lingua siciliana e lui lo scorso anno partecipò, duettando con me, nella cover di "Cantu e cuntu" di Rosa Balistreri con il gruppo in cui canto, gruppo che continua a esistere forse anche grazie a lui che ci ha dato la spinta giusta. Ho sempre fatto tesoro di quello che mi ha detto, consigliato, suggerito e non riesco ad accettare ancora la sua dipartita, piango ogni volta che lo penso, piango adesso mentre scrivo questo bel ricordo che custodirò per sempre nel mio cuore.
Spesso ascolto su YouTube una canzone che lui cantò live con gli Hemera (il gruppo di cui era cantante) dal titolo *Indemin nesc?* che significa "Come stai?" in amarico; il video comincia con la spiegazione del titolo e del testo (scritto da lui). Lo guardo più e più volte a occhi chiusi immaginando di essere a una sua lezione, lui con la giusta autorevolezza di un docente universitario e io, giovane matricola, seduto su una delle sedie di un'aula dell'edificio 19 dell'università di Palermo. Rispondo alla sua canzone dicendo che non va bene, non va per niente bene.

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

[*] Il primo testo è di Lorenzo Castellana, il secondo di Nieta Gennuso, il terzo di Riccardo Rizzitello.

L’ Occidente immaginato

dopo saman

di *Davide Accardi*

Come acutamente osservato da Ciccozzi nello scorso numero di *Dialoghi Mediterranei*, commentando la vicenda di Saman Abbas, il rapporto tra Occidente ed Oriente segue sempre lo stesso *pattern,* quello che accusa l’Islam di essere la sola causa di certi crimini opposto a chi, invece, ne esclude qualsiasi responsabilità.
Non stupisce che un tema così liquido, come quello dello scontro Occidente-Oriente sia presentato in maniera semplicistica, nell’impossibilità (o mancanza di volontà) di comprenderne in pieno la natura inevitabilmente sfumata e complessa dell’argomento. Del modo in cui certe categorizzazioni rispondano ad arbitrarie scelte politiche ed ideologiche, Ciccozzi ha già scritto magistralmente. Vorrei, dunque, soffermarmi su un particolare tema emerso dal contributo dell’autore: il concetto di Occidente.

La costruzione dell’identità: una prima premessa
La costruzione di un’identità è un processo le cui origini sono antichissime. Sembra infatti essere qualcosa di talmente radicato in noi da poter essere presente fin da quando esiste l’agire collettivo, da quando, cioè, è stato necessario distinguere un *dentro* ed un *fuori*. Altrettanto difficile sembra essere il tentativo di quantificare un numero approssimativo di identità possibili: le molteplici possibilità offerte dalla nostra società rendono sostanzialmente impossibile tracciare le combinazioni tra le varie identità. È però indubbio che alcune identità siano, ontologicamente, arrivate prima di altre: l’identità-Io e l’identità-Noi come teorizzate da Elias. Egli, infatti, colloca queste due identità primigenie in tempi antichissimi:

«La Repubblica romana dell'antichità è un classico esempio di uno stadio di sviluppo in cui l'appartenenza alla famiglia, alla stirpe o allo Stato, ossia l'identità-Noi del singolo aveva un peso superiore a quello di oggi nell'equilibrio Io-Noi» [1].

Il concetto di Occidente risponde alla medesima logica di inclusione/esclusione ed è, per così dire, il frutto ultimo di tale processo di costruzione dell'identità, partito da quelle di Io-Noi di Elias. Essendo di lunga durata il processo che ha portato al concetto di Occidente, è ovviamente passato da una fase intermedia, ovvero l'identità nazionale.
Se, come abbiamo visto, la creazione di identità è un fattore costante della storia dell'uomo, quella dell'identità nazionale è, ovviamente, assai più recente. Nei primi dell'800 essa assume un ruolo centrale all'interno del dibattito pubblico e non solo. L'avvento dell'idea di nazione e, di conseguenza, di quello di identità nazionale porta con sé diversi temi mai affrontati prima ma anche, ed è ciò che ci interessa di più, un nuovo modo di costruire un'identità *a posteriori*.

La costruzione dell'identità: una seconda premessa
L'Occidente, come viene pensato e come si rappresenta, è un enorme contenitore dentro al quale dall'800 in poi, sono confluiti gli Stati-nazione, a loro volta dei contenitori che tenevano insieme milioni di persone sulla base di una presunta identità condivisa, l'identità nazionale [2]. Come ben descritto dal grande storico Renan, le identità nazionali poggiano le loro basi sull'unità di alcuni elementi fondamentali e condivisi; una stessa lingua ufficiale, stesse leggi, territori delimitati da confini etc. [3].
Ovviamente Renan, storico di transizione e spettatore privilegiato di un periodo di grande cambiamento, quello seguito alla caduta del secondo impero napoleonico, non cadde nel tranello di credere che davvero certi elementi bastassero a definire l'identità nazionale di ciascuno di noi, né pensava che tali caratteri fossero davvero così omogenei come le élites politiche volevano far credere. Renan, infatti, più che far discendere l'identità nazionale dall'unità di usi, costumi, confini, ne individua l'origine in quello che chiama *accumulo di passato*, ovvero l'invenzione di un passato comune che facesse da confine culturale tra un'identità-Noi e un'identità-Voi.
Come notato anche da Hobsbawn, l'invenzione dell'identità nazionale è relativamente recente e si fonda, per l'appunto, su tradizioni inventate, un passato comune arbitrariamente inventato dalle élites politiche e culturali, un insieme di pratiche che si propongono di inculcare determinati valori e norme di comportamento nelle quali è implicita la continuità con il passato. Ogni società ha accumulato una riserva di materiali in apparenza antichi: per rinsaldare vincoli nazionali, per connotare la fisionomia di partiti e classi sociali. Una sorta di ingegneria sociale e culturale ha dunque caratterizzato l'affermarsi delle nazioni moderne, che hanno legittimato la loro storia più recente cercando radici nel passato più remoto, al fine di rendere il cambiamento in atto, giustificabile e inevitabile. Il medesimo processo messo in atto nell'800 per creare un sentimento, un'identità nazionale, venne utilizzato, come vedremo, anche per l'Occidente.

Uno spazio senza luogo
Sempre Renan, individuò alcuni degli elementi unitari che contribuivano alla creazione dell'identità nazionale, tra i più importanti: la lingua, il territorio, la religione, le leggi. Tali elementi, la cui unità in ambito nazionale era già problematica da dimostrare nell'800, risultano essere inadeguati a descrivere, da soli, cosa sia l'Occidente. Si potrebbe dire, ad esempio, che la lingua ufficiale dell'Occidente sia l'inglese, ovvero la più diffusa? Sarebbe problematico affermarlo non solo perché – e non tengo conto nel computo di importanti forme di regionalismo come il basco o l'irlandese – in molti Paesi l'utilizzo dell'inglese è limitato al linguaggio scolastico o del mondo di internet (come Spagna ed Italia) ma anche perché tale lingua non è parlata in egual modo in tutto l'Occidente. L'inglese resta la lingua *internazionale* per eccellenza, usata per farsi capire tra membri di nazioni diverse che, per l'appunto, entro i propri confini parlano la propria lingua, non l'inglese.

Non si può nemmeno affermare che l'Occidente abbia dei confini chiari e, soprattutto, stabili. Prova ne sia la ritrosia di alcuni di considerare l'America latina parte dell'Occidente nonostante sia, per certi versi, più occidentale di altre nazioni che comunemente consideriamo occidentali come il Giappone o la Russia. E cosa dire degli ex Stati dell'Urss, come le Repubbliche baltiche, passati in un solo colpo dall'essere parte dell'Oriente comunista a far parte integrante e, ormai, consolidata dell'Europa? Né si può dire che vigano ovunque leggi ispirate ai medesimi princìpi, come alcuni Stati degli Stati Uniti in cui è prevista la pena di morte o come alcune democrazie particolarmente autoritarie come l'Ungheria di Orban, dimostrano.
Più spesso è stata proposta la religione come elemento identitario dell'Occidente, opposto al concetto di Oriente e Medio Oriente. Anche questa interpretazione sembra però forzata, non tanto e non solo perché dentro l'Occidente esistono diverse confessioni e traduzioni della tradizione dottrinale del cristianesimo, né perché in realtà quasi il 40% della popolazione europea si dichiari ateo o agnostico [4], quanto perché le opposizioni all'entrata in Europa della Turchia non mossero affatto le loro motivazioni sulla base della diversa fede professata in Turchia, quanto sull'esistenza di pratiche, come la pena di morte, contrarie ai valori dell'UE.
Infine, perfino una delle correnti più diffuse e accreditate sull'identità occidentale, ovvero che essa sia da ricercare nell'ambito di una economia capitalistica di stampo liberale, pur avendo diversi aspetti interessanti, presenta non poche criticità. La Cina, infatti, da quasi 40 anni adotta un particolare sistema economico frutto di una commistione tra economia di mercato e pianificazione statale centralizzata. Anzi, ad onor del vero, da molte parti si ritiene che l'imporsi della Cina come prima potenza economica mondiale sia da ricercare proprio alla sua parziale apertura, filtrata attraverso la lente comunista, al capitalismo [5]. Nonostante essa sia nel punto economicamente più vicino alla nostra tradizione, la Cina continua ad apparirci come il grande baluardo orientale, irrimediabilmente distante da noi.
Dall'analisi degli elementi costitutivi dell'identità nazionale e sovranazionale si deduce, quindi, che categorizzazioni troppo strette siano impossibilitate a descrivere il concetto di Occidente per come viene inteso oggi. Ci rimane, dunque, da compiere un ulteriore passo che muove dalla necessità di utilizzare categorie diverse, più ampie, moderne e di integrarle con quelle già esistenti.

Un confine non confinante

Il rapporto tra Occidente e Oriente, raccontato e studiato in passato da un'ottica eurocentrica, come afferma Said, ha generato almeno un paio di storture: aver posto l'Oriente su di un piano di subalternità culturale e l'aver, di conseguenza, cristallizzato l'idea che noi stessi abbiamo dell'Occidente [6]. Le nazioni, o i concetti sovranazionali, sono, a guardar bene, delle comunità immaginate, proprio a causa delle loro dimensioni [7]. In questi contesti, infatti, il senso di appartenenza ad una comunità non può più basarsi sul semplice rapporto faccia a faccia, poiché è impossibile incontrare nella nostra vita l'intera popolazione appartenente a tale comunità. Sarà necessario, quindi, *credere, immaginare*, che tutti gli abitanti della nostra nazione abbiano in comune con noi determinate coordinate culturali, senza che questo presupposto possa mai essere provato nei fatti.
Siamo quindi costretti a credere in questa narrazione della quale sono autori le élites politiche e culturali, in quel meccanismo di *accumulo di passato* che riconduce ad un'epoca lontana, giustificandole in questo modo, le nostre comuni radici culturali. Le nazioni o i concetti sovranazionali come l'Occidente sono il prodotto della narrazione politica e culturale attuata dalle élites, sulla base di una presunta storia comune. Ma se, allora, l'Occidente è frutto di una narrazione, è con testi e parole e non con le leggi o i confini geografici, che la frontiera tra Oriente ed Occidente può essere infinitamente ribadita, rappresentata, spostata. Ed è questo ciò che sta accadendo anche grazie a tutte quelle piattaforme digitali (dai social, ai servizi in streaming) che permettono di produrre un'immagine da veicolare nello spazio-mercato globale. Ed è così che, ad esempio, molti di noi ascoltano il k-pop, hanno visto *Parasite* del coreano Bong Joon ho, o si sono fatti catturare dalla

spietatezza di *Squid Game*. Ogni nazione compete con le altre sul mercato globale della produzione culturale, cercando di penetrare in quei mercati in cui è ancora percepita come estranea.
L'Occidente, allora, perde l'unità di caratteristiche descritte da Renan e diventa una galassia eterogenea di nicchie culturali che, con il tempo, entrano a far parte del nostro immaginario condiviso, di quella storia comune con la quale il concetto di Occidente si è formato. Sorprendentemente rispetto ad alcuni pareri, il concetto di Occidente non solo non né in crisi né immutabile, ma anzi è in continuo mutamento e, sembrerebbe, di ineludibile allargamento. In fondo, siamo sicuri che i giovani occidentali di oggi siano più simili ai loro nonni di quanto non lo siano nei confronti dei loro coetanei orientali?
Tornando alla vicenda di Saman Abbas, allora, bisognerebbe chiedersi come l'Occidente sia *percepito* da coloro che in questa entità sovranazionale non trovano spazio e come, di conseguenza, lo *percepiamo* noi che, invece, ne facciamo parte. Ai migranti, specie quelli mediorientali, l'Occidente appare sì come un universo di possibilità ma irrealizzate, inespresse, un ricchissimo anziano signore che non sa come spendere la propria fortuna, nemmeno troppo velatamente aggressivo e conservatore. I migranti non si sentono sicuri in Europa, né lo sono mai stati a dir la verità. Ciò che spinge i migranti in Europa non è solo la ricerca di una collocazione materiale, ma anche culturale, che non riescono a trovare, soffrendo la mancanza di spazio simbolico e d'azione. Essi vedono l'Occidente, a loro danno, consumare rappresentazioni mediatiche senza che nessuno possa, apparentemente, salvare gli occidentali dalle mistificazioni, come l'islamofobia [8]. Di contro, molti di noi occidentali possono essere efficacemente riassunti da un articolo di Huntington [9] secondo il quale *sfortunatamente* la fine della Guerra Fredda ha consentito a diversi Stati nazionali di schierarsi sullo scacchiere internazionale non più su base ideologico-economica, bensì culturale. In questo modo, tutte quelle civiltà dichiaratamente distanti dall'Occidente, come l'Islam, hanno potuto trovare spazio di manovra per perseguire una politica svincolata dall'influenza occidentale. L'autore, insomma, rievoca con dolore una nuova *fine dell'Occidente* poiché, se qualcosa di comune a noi occidentali sembra esserci, deve essere questa volontà di potenza e sottomissione, questa arrogante consapevolezza di essere migliori che è, in fondo, la più grande frontiera rimasta tra l'Occidente e l'Oriente.

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

Note

[1] N. Elias, *La società degli individui*, trad. it. Il Mulino, Bologna, 1990: 177-271.

[2] E. J. Hobsbawm, T. Ranger, *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino, 2002

[3] E. Renan, *Che cos'è una nazione?,* Donzelli, Roma, 2004

[4] *Discrimination in the EU in 2012,* in *Special Eurobarometer*, 383, European Union, European Commission, 2012: 233

[5] R. Coase, N. Wang, *Come la Cina è diventata un Paese capitalista*, IBLI Libri, Torino, 2016

[6] E. Said, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 2002

[7] B. Anderson, *Comunità immaginate*, Manifestolibri, Roma, 1996

[8] V. Pellegrino, *L'Occidente e il Mediterraneo agli occhi dei migranti,* Edizioni Unicopli, 2009

[9] S. P. Huntington, *The clash of civilizations?,* in *Foreign Affairs*, vol. 72, n. 3, estate 1993

Davide Accardi, ha conseguito la laurea triennale in Storia presso l'Università di Palermo, discutendo una tesi dal titolo *Lo stato d'eccezione.* Ha, in seguito, conseguito la laurea specialistica in Studi storici, antropologici e geografici presso l'Università di Palermo discutendo una tesi dal titolo *L'identità nazionale nei territori di confine*. Scrive e si interessa di cinema, in particolare sulla relazione tra spazi e vuoti in Antonioni e sull'influenza della psicanalisi in Kaufman.

A proposito di migrazioni e scontri di civiltà

dopo saman

di *Aldo Aledda*

Il saggio di Ciccozzi (pubblicato su *Dialoghi Mediterranei* nel n. 51) su immigrazione e Islam, tolleranza e intolleranza, assimilazione e *melting p*ot, che si impone per la chiarezza delle premesse, la coerenza e l'attenta argomentazione delle deduzioni, stimola un allargamento delle riflessioni su questi temi, rispetto ai quali riterrei opportuno presentare alcuni elementi fattuali, peraltro ben conosciuti da chi si occupa di flussi migratori, ma che spero siano destinati ad arricchire il dibattito anche in considerazione del fatto che la questione si presta ad approcci interdisciplinari.

Utilità delle migrazioni

Sull'utilità dei movimenti migratori quasi nessuno ha dubbi, a meno che non si abbia politicamente la vista corta o, come capita in Occidente, che la sensazione di vivere nel benessere più assoluto impedisca alla popolazione di accorgersi del mondo circostante. A prescindere dalle opinioni poco meditate di una buona parte dell'elettorato italiano riguardo al problema (non dimenticando che da alcuni anni il nostro popolo occupa il primo posto nelle rilevazioni internazionali sul sentimento razzista europeo), in primo luogo paiono indiscutibili i benefici economici dei movimenti migratori nella misura in cui anche recenti studi hanno dimostrato che lasciare libero campo consentirebbe oggi il raddoppio della ricchezza mondiale. In secondo luogo, è egualmente noto il merito delle migrazioni di impedire il declino di aree soggette allo spopolamento o caratterizzate da una bassa natalità o da decadenza biologica. La grande emigrazione europea verso le Americhe, ma se vogliamo anche quella verso il continente australe, oltre ad assolvere a quest'ultima funzione, si è rivelata alla lunga un volano per lo sviluppo economico di tutto il mondo. Ciò ha segnato soprattutto nel Nord America l'emergere di un Paese che avrebbe assunto in breve tempo la funzione *leadership* internazionale, coinvolgendo e trainando in questo processo anche l'area europea da cui provenivano i principali

protagonisti e stimolando nel contempo lo sviluppo di Paesi dell'area del Pacifico su cui ci si affacciava e interfacciava.
Ma anche riferendoci a processi economici circoscritti a singole realtà locali è noto come l'arrivo di nuove forze consenta di sostituire in certi lavori la popolazione residente che non ha più interesse a svolgerli, a reggere il sistema pensionistico e del welfare, per giunta senza incidere su quelli, ma incrementando la fiscalità generale e l'iniziativa imprenditoriale, come per l'Italia da anni sono impegnate a dimostrare le ricerche e gli studi in particolare del gruppo che si trova intorno a Franco Pittau, Idos e la Fondazione Migrantes. E ciò a tacere della circolazione dei talenti nel mondo che arricchiscono la ricerca scientifica e migliorano le diverse professionalità nel pianeta, da quelle imprenditoriali a quelle artistiche e sportive fino all'insegnamento universitario. Da ciò ne consegue che se si impedisse a tutte le persone che compongono questo universo di muoversi lo sviluppo della nostra terra risulterebbe gravemente compromesso.

Processi assimilatori ed espulsivi
È chiaro che per tutto ciò vi è da pagare un prezzo. Infatti, l'impatto dei flussi può rivelarsi devastante e travolgente per le civiltà in cui si manifesta anche quando, come capita in Italia, lo straniero o il diverso che arriva semplicemente può destare ansie e alimentare paure. Così la grande emigrazione europea nel Nuovo Mondo ha annullato le identità etniche e culturali preesistenti, anche di gloriose civiltà, come quella Inca e Maya. Come pure non dobbiamo dimenticare che il grande processo che è stato all'origine della nostra civiltà occidentale e che oggi la gran parte degli abitanti è disposta a difendere con le unghie e con i denti da chi è ritenuto volerla stravolgerla, ha avuto alla sua origine proprio dei flussi migratori. Non a caso la storiografia e tutta la narrazione occidentale, prima che storici come Pirenne e Le Goff chiarissero che si trattava solo di flussi migratori mal gestiti dall'amministrazione romana, ha definito i movimenti di popoli che dal nord e dall'est dell'Eurasia si indirizzavano verso le sponde del *Mare Nostrum* riduttivamente come "invasioni barbariche". In realtà si trattava di popolazioni che, attratte dalla grande civiltà greco-romana, intendevano solo farne parte e che nel tempo ci riuscirono pure, divenendone anch'essi funzionari, amministratori, comandanti e sacerdoti. Non dimentichiamo che lo stesso inserimento a Roma della religione cristiana fu effetto di specifici processi migratori dal bacino orientale, culla delle grandi religioni, in cui questa si era sviluppata. Si trattò di popolazioni che lentamente si incunearono tra l'impero di Occidente e quello di Oriente, spesso inserendosi nelle rispettive lotte interne o abbracciando questo o quell'altro orientamento religioso (o eretico). Ciò diede vita anche, come avvenne in Francia nel III e IV secolo d.C. e come fa notare lo storico americano Peter Brown, a una particolare élite gallica che coltivava una sua romanità cui si contrapponeva una romanità locale più avanzata che considerava la prima paradossalmente come espressione di un *ancien régime.*
Ma ancora oggi non è un caso che l'Ungheria – che difende con orgoglio l'origine e l'identità da quel popolo che più di tutti fece tremare l'Impero romano, ossia gli Unni che da quel territorio proveniva, e con esso lo stesso nome del loro capo, Attila, che nell'immaginario collettivo occidentale, è ancora sinonimo di devastazione (fino a poco tempo fa un'importante organizzazione ambientalistica italiana attribuiva ironicamente il cosiddetto "Premio Attila" all'amministratore pubblico che si era maggiormente distinto nel rovinare l'ambiente naturale della sua regione) – orbene proprio questo paese sta all'avanguardia in Europa nel difendere le frontiere da chi vorrebbe stravolgere i valori della civiltà cristiana e occidentale. Una civiltà, non dimentichiamo, che è stata il frutto dell'azzeramento della cultura e dei simboli della cosiddetta civiltà "pagana" che fino allora la caratterizzava, come prima di tutti ha dimostrato per la città di Roma lo storico tedesco Gregorovius.
Dopo di che, è vero, ci sono state sintesi, riallineamenti e continuità, come quando i monaci nei secoli più bui del Medioevo salvarono dall'estinzione il grande patrimonio letterario greco-romano e il latino si mantenne per molti secoli la lingua ufficiale di quella Chiesa cristiana, che nel frattempo nella stessa città, anche come potere temporale, si era sostituita all'Impero. Anche gli americani, se vogliamo, hanno rivalutato gli usi, i costumi e i diritti degli aborigeni; la stessa cosa hanno fatto gli australiani e i neozelandesi, che oggi appaiono più che mai impegnati a trovare una giustificazione e

un'identità alle loro troppo recenti società nelle culture preesistenti al loro insediamento. Va sicuramente inquadrato in quest'ansia di riscoprire e rivalutare certi comportamenti il fenomeno che ha visto di recente negli Stati Uniti d'America l'insorgere di un'ondata iconoclasta rivolta ad abbattere le statue di Cristoforo Colombo e di altri pionieri considerati espressione di un periodo e di un'attività di invasione e di sopraffazione delle etnie preesistenti.

Tavole di valori

Per comprendere la permeazione, la persistenza e l'interazione valoriale nelle società investite dai flussi migratori lo sguardo va allungato ancora di più di quanto non possa fare il politico che si pone davanti una scadenza elettorale, come la destra estrema oggi in Italia, ma piuttosto con la visione dello statista che ragiona sul lungo periodo. Come abbiamo accennato, il primo impatto delle migrazioni di solito è negativo, in entrambi i sensi. Anche economicamente gli immigrati, a meno che non siano "cervelli", non portano un granché di aiuto alla comunità (qui appunto si fermano quasi tutte le analisi dei movimenti contrari all'immigrazione in Italia). Non basta che allevino la pena dei contadini nella raccolta dei pomodori o della vendemmia e neppure che non gravino come i residenti sul sistema sanitario perché sono giovani (o relativamente immunizzati, come si è visto per il Covid 19), perché le spese dell'accoglienza, della formazione e dell'inserimento sono tutte a carico dello Stato ospitante e pesano sulla collettività. In genere è dopo la prima generazione che gli studi relativi hanno collocato il ribaltamento della situazione: i giovani formati e linguisticamente inseriti nella società si rivelano vivaci, intraprendenti e molto ben disposti nei confronti della società che li ha accolti: l'economia della Silycon Valley è per più della metà alimentata da immigrati, lo stesso Steve Jobs era figlio di padre siriano e di madre statunitense figlia a sua volta di immigrati tedeschi; inoltre più della metà dei premi Nobel americani sono di origine straniera. Certamente il dato è controverso e dipende da diversi fattori oltre che dalle aree geografiche prese in considerazione.

Si rimane comprensibilmente perplessi e sconcertati davanti ai dati che dipingono, per esempio, i migranti islamici quasi dappertutto, dagli Usa alla Cina, come veicolo di valori antitetici con la società ospitante. Le differenze esistono e occorre tenerne conto. Certamente in Usa l'elemento musulmano appare più legato ai valori americani che a quelli originari e più in linea con gli aderenti alle altre religioni, almeno in termini di evoluzione della "pratica" religiosa. Effettivamente nel Nord America, nonostante sia stata la patria del *melting pot*, l'assimilazione corre più veloce che in Europa. Leggi, usi e costumi vanno assimilati più rapidamente per effetto di una pressione culturale e di stili di vita che emarginano anche economicamente chi non tiene il passo. Il fenomeno merita qualche parola di più. Di recente l'*Economist* in un servizio sui musulmani in America ha colto non pochi elementi di diversità rispetto allo stesso fenomeno in Europa (*Muslims on top,* September 11h 2021). Si parla di una comunità, infatti, che, da quattro secoli in Usa, negli ultimi venti anni appare molto cambiata: ha quasi raddoppiato la sua consistenza (3 milioni e mezzo, di cui più della metà nati all'estero) e aumentato la sua preminenza nella società americana. Oggi quella musulmana in America è la più istruita tra le comunità religiose (per esempio nel Michigan più del 15% dei medici sono musulmani a differenza del 3% della restante popolazione) e presenta un gran numero di persone non solo nei posti chiave dell'amministrazione federale e statale (addirittura una donna nel Congresso), ma anche nel cinema e nella letteratura. Certo non hanno avuto mai vita facile, soprattutto dopo le Torri gemelle e quando Trump ha vietato l'ingresso dei musulmani in Usa; per giunta la maggior parte dei bianchi repubblicani la vede di malocchio (anche se, a conti fatti, gli attacchi jihadisti in America dopo il 2001 che hanno prodotto 107 morti, ne hanno fatti meno di quelli dei suprematisti bianchi).

Per il resto l'elemento musulmano in Usa che ha trovato nell'America opportunità, libertà religiosa e cultura civica, ma anche distanza fisica dalla passata esistenza, tende a essere più patriottico e meno interessato dei correligionari in Europa alla jihad. In buona sostanza l'*American dream* si è rivelato un forte antidoto nei confronti dell'estremismo e i musulmani americani rispetto a quelli europei si mostrano meno preoccupati delle pratiche e delle credenze tradizionali (molte delle quali condividono peraltro con la Chiesa Evangelica; per inciso i musulmani americani preferiscono mandare i figli a studiare nelle scuole cattoliche perché sanno che lì i valori religiosi sono più tutelati). Il Covid, che

ha colpito un gran numero di seguaci di Trump antivax e antimusulmani, ha messo in evidenza proprio l'utilità dei medici musulmani che li hanno curati quando sono stati ricoverati, tanto da far dire a un dottore di fede musulmana: "Quando le persone si trovano davanti alla realtà della morte o alla morte dei loro cari, l'agenda politica passa in secondo piano". Una speranza per l'Europa? Credo proprio di sì. Tuttavia tutto ciò ci riporta in qualche modo ancora alle dinamiche religiose.

La questione religiosa

Non c'è dubbio, dunque, che la motivazione religiosa sia da sempre presente nei flussi migratori, soprattutto quando questi sono posti in termini di persecuzioni. La storia della diaspora ebraica è esemplare, ma abbiamo visto anche come sia stata proprio l'emigrazione giudaico-cristiana dalla Palestina a Roma a gettare le basi della civiltà occidentale. Da allora la storia dell'Occidente europeo ha conosciuto il fenomeno migratorio religioso come conseguenza di persecuzioni derivanti dalla Riforma e dalla Controriforma: gli ugonotti perseguitati in Francia dopo l'Editto di Nantes si rifugiarono nelle aree più accoglienti del continente europeo e soprattutto dell'America del Nord, in cui a Plymouth si erano già rifugiati nel 1620 i "padri pellegrini", i puritani in fuga dalla persecuzione inglese. Certamente gli immigrati religiosi si sono rivelati sempre una categoria poco malleabile a differenza di quelli che si sono spostati per ragioni politiche o economiche o ambientali.

L'impostazione religiosa cristiana prevalente degli Stati Uniti impressa dall'emigrazione inglese e tedesca, fu ribaltata dall'arrivo dell'emigrazione irlandese e italiana dell'Ottocento che non mostrava alcuna intenzione di cedere sul fronte dei convincimenti cattolici, e poi fu rafforzata nel Novecento e lo è ancora oggi in particolare dall'arrivo dei Latinos che hanno fatto la Chiesa cattolica la prima in Usa, un'autentica potenza soprattutto nel campo dell'istruzione e della sanità e non meno influente in quello dell'economia (un servizio dell'*Economist* di qualche anno fa sul ruolo economico di questa negli *States* la definiva la prima *company* americana e il cardinale Dolan, l'arcivescovo di New York, il più grande *landowner* di Manhattam).

Comprensibilmente le dinamiche migratorie non sembrano scalfire le convinzioni e i valori religiosi, che sono quelli più profondi, anche se talvolta non manca il condizionamento del resto dei costumi sociali. Infatti, i processi sono lenti e le maturazioni comunque sono influenzate dall'ambiente in cui si vive. Per cui frequentare, per esempio, le università europee o i luoghi di lavoro occidentali, possono contribuire a favorire una lettura più "storica" e meno legata alla lettera dei precetti della propria religione e, alla lunga, come pare stia avvenendo negli Stati Uniti, aiutare a trovare una soluzione al problema di vivere in una società che presenta un taglio completamente diverso. D'altronde anche la Chiesa cattolica americana, pur nella sua distinzione, nel vederla agire su quel territorio mostra di aver subìto l'influsso di molti caratteri di quella società in una misura che tante volte hanno trovato stupefacente e non condivisibile gli stessi emigrati italiani che provenivano da una fede cattolica dai contorni più paesani, più rituali e festivi, dalle dinamiche approssimate contrapposte a quelle più organizzate ed economiche dei corregionali americani: i miei parenti di Filadelfia erano irritati dal fatto che quando andavano in chiesa non riuscivano a parlare col parroco perché si trovavano il passo sbarrato da impiegati dietro il computer; non sapevano dunque con chi protestare perché la parrocchia aveva messo un'ulteriore tassa sui fedeli per costruire un nuovo edificio di culto. Ma anche la Chiesa cattolica tedesca possiede caratteri analoghi giacché ogni anno lo Stato manda al parroco il tabulato con l'elenco dei fedeli che hanno pagato le tasse alla Chiesa, mettendo in imbarazzo il missionario che in teoria dovrebbe somministrare i sacramenti solo a quelli in regola ed è costretto a fare continue eccezioni per i fedeli di origine italiana che si vogliono sposare o cresimare secondo le abitudini più accomodanti del loro paese di origine.

Dinamiche generazionali

La prima generazione è quella più conflittuale ed è anche quella che si è portata appresso tutto il carico dei costumi del Paese da cui proviene, donde la curiosità mista a stupore e talvolta a ostilità con cui si confronta con la nuova società. Certamente i Romani trovarono molto più ostici i "barbari" che dilagavano nel loro territorio dopo aver superato gli argini del Reno o del Danubio di quelli che

si erano "romanizzati" in due o tre generazioni oppure immediatamente perché erano dei "cervelli", come Paolo di Tarso o Agostino di Ippona. Ma l'ostilità in prima generazione era continua e crescente, come spiega ancora Brown, dal momento che a Roma i centomila *cives* erano contrariati dal fatto che gli oltre cinquecentomila immigrati cercassero di accedere al *welfare* del tempo, ossia alla distribuzione del frumento nel Portico Minuccio, il famoso "panem"; al pari di loro sono oggi tanti italiani che vedono africani e orientali sbarcati nella Penisola nutriti e ospitati dal Governo. Gli esempi e i paralleli non finirebbero mai, anche andando a vedere nella storia e nella filmografia western come fossero invisi ai residenti "pellerossa" gli immigrati – che sappiamo in prevalenza tedeschi e irlandesi – per effetto dell'*Homestead Act* del 1862 che assegnava a chi si fosse impegnato a lavorarla 35 ettari di terra "selvaggia" (lontana appunto dalle tredici colonie ufficiali che segnavano i confini della nuova nazione); da qui nacque, appunto, la corsa verso il Far West e, con la nascita della concezione della storia americana come "frontiera" elaborata da Friederick Turner, data anche dall'annientamento sistematico o l'assimilazione forzata dell'etnia cosiddetta "indiana".
Oggi, in Europa, le preoccupazioni per la sicurezza dei cittadini provengono sia da immigrati di prima sia di seconda generazione musulmana. Anche se, nel primo caso, si tratta di infiltrati da gruppi terroristici nelle masse di migranti che i servizi di sicurezza non sono stati in grado di prevenire oppure di chi si è radicalizzato nel corso dell'esperienza migratoria. Nel secondo sono figli di immigrati che, come in genere capita per le seconde generazioni, appartengono a quella fascia che il sociologo Gabriele Cappai definisce caratterizzata da un'"identità divisa", tipica di chi averte l'attaccamento alla terra dei padri e la condizione di vita in "terra straniera" come un conflitto irrisolvibile. Non a caso la gran parte dei responsabili degli atti di terrorismo in Europa provenivano dalle *banlieu* etniche regolate ancora da leggi e costumi dei Paesi di origine e quasi impenetrabili alle istituzioni e alle forze dell'ordine locali. Quest'ultimo fenomeno in effetti è preoccupante perché, anche se le statistiche mostrano la maggioranza di una popolazione emigrata orientata verso i valori della nuova società, è sufficiente una minoranza predisposta a commettere atti di terrorismo che tutta la convivenza civile e l'accettazione di quella emigrazione ne risulti totalmente condizionata. E ciò anche se gli studi in materia di delinquenza migratoria dimostrano come, fin dall'epoca delle *Little Italy* e ai giorni nostri, i quartieri etnici abbiano agito da freno ai comportamenti legati alla delinquenza ordinaria. Viceversa, in un Paese come Italia, l'assenza di conati terroristici è stata spiegata proprio col fatto che gli immigrati siano sparsi su tutto il territorio nazionale e non raccolti su alcune zone, almeno nelle proporzioni che l'eventuale concentrazione assume in Paesi come la Francia e il Belgio, per cui risultano più controllati e controllabili.

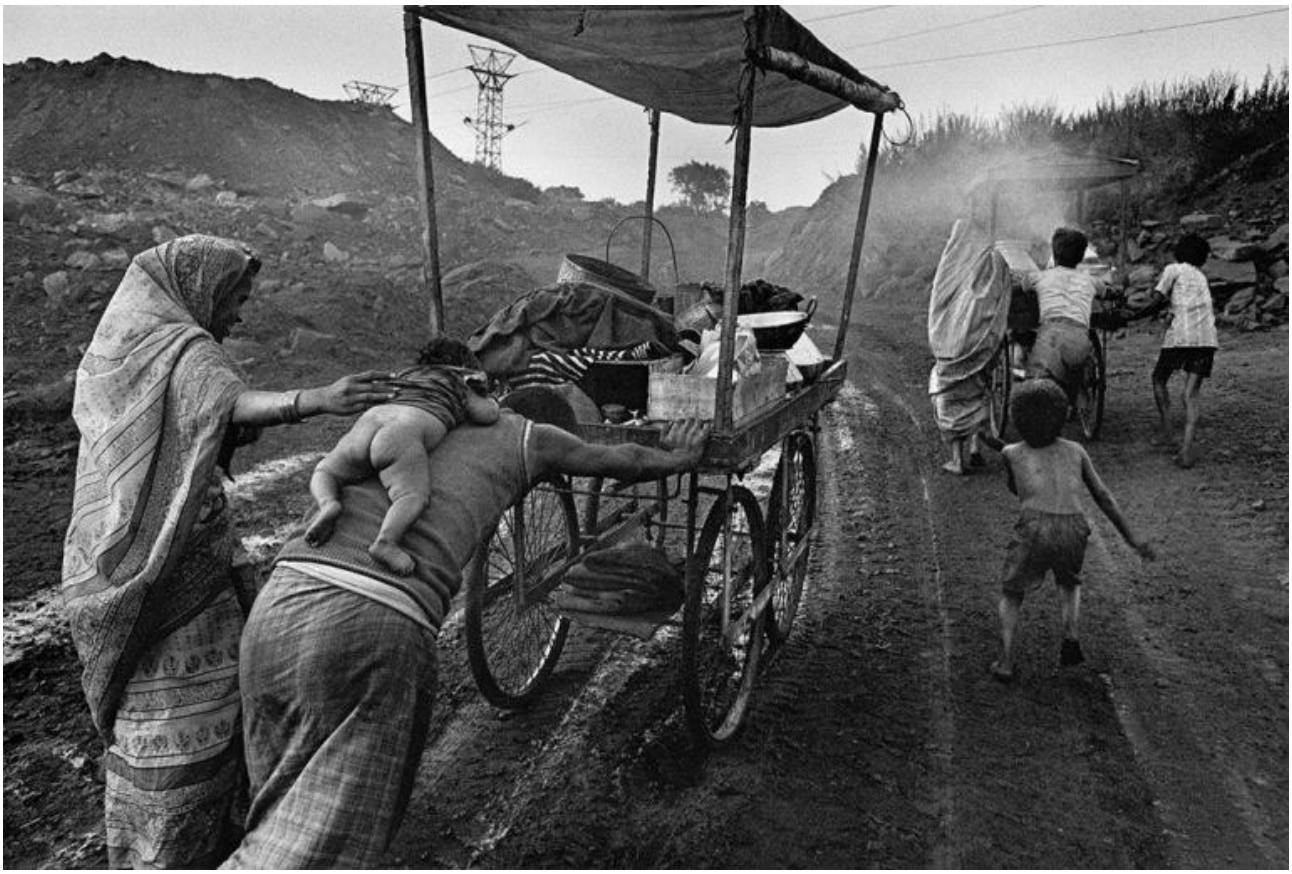
Conclusioni

Possiamo brevemente concludere che i fenomeni e i processi migratori rifuggono sia da semplificazioni e da analisi parziali sia da decisioni affrettate, come quelle spesso ricorrenti o invocate oggi in Italia. Trattandosi di fenomeni destinati a incidere sul futuro di un Paese il problema è squisitamente politico, per cui occorre non solo una buona dose di buon senso sul momento in cui questi incominciano a manifestarsi ma soprattutto visioni adeguate e senso di responsabilità su quanto si fa nell'oggi in modo che, come è capitato spesso nella storia nei termini che abbiamo in parte visti, non siano le future generazioni ad accollarsi il peso di decisioni miopi e impulsive.

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 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).

Differenze. Oltre il politicamente corretto



Exodus (ph. Salgado)

dopo saman

di *Alberto Giovanni Biuso*

Nel numero 51 di *Dialoghi Mediterranei* è apparso un testo di Antonello Ciccozzi che ho letto con grande attenzione, interesse e piacere [1]. Attenzione perché affronta un tema assai complesso quale quello delle differenze etniche come «diversità che non arricchiscono»; interesse perché lo fa attingendo alla letteratura sociologica su questo tema, a dati statistici, ad analisi rigorose; piacere per la libertà di pensiero e anche per il coraggio civile che la sua prospettiva mostra.
Ci vuole infatti soprattutto *coraggio*, oggi, a svolgere il proprio lavoro di studiosi delle scienze sociali, delle scienze umane, della politica, senza farsi troppo condizionare dai dogmi del politicamente corretto che sono diventati i fondamenti di un moralismo fuori dal quale sembrano esserci soltanto pregiudizi, miserie e soprattutto «razzismo». Parola, quest'ultima, che va perdendo sempre più il suo significato euristico – così denso e così grave – per trasformarsi in un luogo comune, in un termine buono per ogni occasione polemica, e – nei casi peggiori – in una clava esercitata contro l'interlocutore che non si adegui a determinati princìpi ideologici ed etici.

Le tesi di Ciccozzi
Provo quindi prima di tutto a sintetizzare quella che a me è sembrata la linea di fondo dell'analisi di Ciccozzi, che si occupa del tragico caso della diciottenne italo-pachistana Saman Abbas, uccisa dai suoi familiari – madre compresa – per aver rifiutato un matrimonio combinato e in generale non

essersi comportata come una buona donna musulmana. Di fronte a un caso come questo, e ai non pochi analoghi eventi di vessazioni e di violenze che non arrivano all'omicidio ma sono assai pesanti, Ciccozzi intende evitare «il doppiamente erroneo posizionamento (in gran parte politico-ideologico) del dare solo la colpa all'Islam versus l'opposto e complementare sentenziare che l'Islam non c'entrerebbe assolutamente nulla con certi accadimenti delittuosi, che anzi osteggerebbe». Per cercare di comprendere la complessità e la tragicità in certi casi insuperabile di un simile conflitto tra le costumanze islamiche e quelle europee, lo studioso ritiene necessario ricordare con chiarezza alcuni dati di fatto:

- l'Occidente è un «luogo che resta per alcuni migranti, chiusi in un identitarismo non disposto a negoziazioni, una dimensione di alterità culturale nient'altro che negativa, minacciosa e da osteggiare»;
- l'ambiguità e la pericolosità del senso di colpa europeo che si esprime nell'esigenza di «decolonizzare», che produce «un panorama assiologico in cui come colpevole emerge essenzialmente il noi occidentale, reo di non capire le migrazioni, di sfruttare i migranti, di non prendere coscienza delle sue colpe coloniali, di semplificare l'Islam in un modello statico»;
- la consequenziale adozione di «un galateo abbastanza bizantino di accortezze ermeneutiche postcoloniali da adottare quando si parla dell'Altro, ma sostanzialmente ipocomplessi, poiché rispondenti a uno schema di fondo elementare, quasi pavloviano in cui, di fronte a questioni che chiamano in causa l'alterità migrante, l'intellettuale universitario è chiamato a conformarsi ad un engagement paladino rivolto verso i vari Sud del mondo, interni ed esterni, che si risolve nell'ostentazione enfatica di una unidirezionale filippica sulle responsabilità dell'Occidente», con il risultato paradossalmente (in apparenza) suprematista di «sussumere l'Occidente nei suoi peccati coloniali, in un'essenzializzazione che lo priva di qualsiasi portato positivo, e a pensare che i problemi del Sud del mondo vengano solo dal Nord del mondo e mai da cause interne. […] In tal modo, a partire da uno schema di fondo radicalmente anti-etnocentrico ed esotista che rovescia contrappassisticamente il sentimento etnocentrico e imperialista di superiorità coloniale, trasformandolo in senso di colpa entro la griglia manichea del "noi-cattivi/altri-buoni", il negativo altrui, in quanto elemento epistemologicamente perturbante, viene regolarmente rimosso al momento del suo emergere: viene silenziato».

Il risultato di questi e altri simili presupposti è un vero e proprio mito sociologico invalidante, che Ciccozzi sintetizza nella formula di una «interdizione morale rispetto al riconoscere l'*eventualità dell'estraneità ostile del migrante*». Mito invalidante anche in prospettiva mediatica in quanto «se qualcosa che riguarda in qualche modo i fenomeni migratori non va per il verso giusto, meglio stare zitti o deviare l'attenzione altrove, per non violare la sacralità assoluta del migrante». Su tutto infine pende l'accusa tremenda e definitiva lanciata contro chi cerca di capire la complessità di conflitti spesso per loro natura insanabili, vale a dire le formule magiche «razzista», «islamofobo» o insulti analoghi.

Ciccozzi ha buon gioco nel documentare come comportamenti oppressivi verso le donne e verso chiunque siano parte costitutiva della dottrina religiosa e giuridica di molte potenti correnti e raggruppamenti della *Umma*, della comunità musulmana nel mondo, in Pakistan, in Afghanistan, in Arabia Saudita e in molti altri luoghi dove l'Islam controlla istituzioni e cultura. Il limite più grave delle sottovalutazioni nelle quali incorrono studiosi e cittadini europei è non percepire la natura identitaria e soteriologica che per molte comunità islamiche riveste la pratica intransigente della *Sharia*. Ricordando gli studi di Mary Douglas, Ciccozzi afferma che «dal loro punto di vista quelle persone uccidono in nome del bene della famiglia e della comunità, per loro si tratta di sacrifici rituali dal valore palingenetico, con cui purificano il loro orizzonte morale da quelle che percepiscono come contaminazioni».

Sottovalutazioni le quali sono spesso e banalmente frutto della diffusione del politicamente corretto che diventa una sottile ma grave forma di complicità con forme di oppressione e di violenza che hanno radici teologiche e psicologiche assai profonde: «diluire i delitti d'onore nella categoria del femminicidio e del patriarcato produce un'opacità del "noi non siamo meglio di loro", un relativismo

della *cultural blindness* che, se consola rispetto all'imperativo categorico implicito del tutelare il dogma progressista multiculturalista che comanda che "la diversità è arricchimento", lo fa al prezzo di mascherare questi reati culturalmente motivati in una cappa di omertà p*olitically correct*».
Il cortocircuito *tutto occidentale, tutto nostro*, tra relativismo culturale, multiculturalismo, assimilazionismo ed etnocentrismo, produce una vera e propria tribalizzazione del diritto e della sociologia, per la quale ciò che è ritenuto gravissimo e inaccettabile se praticato dentro nuclei familiari europei, viene invece accettato, giustificato, sottovalutato se accade in nuclei familiari islamici. Di fronte alla diffusione in Europa di usi e costumi guidati non da una minoranza sparuta da difendere ma dalla seconda religione al mondo per diffusione e la prima per espansione; di fronte alla richiesta arcaica (spesso semplicemente implicita) di valutare i reati in relazione non alla loro natura ma alla collocazione religiosa e culturale di chi li compie; di fronte al «diffondersi di una giurisprudenza islamica parallela a quelle nazionali, in nome di un pluralismo giuridico che desta molti dubbi», Ciccozzi è assai chiaro nell'affermare che tutto questo

«ci dovrebbe fare capire, fuori dalla tentazione dello schieramento politicoideologico polarizzante, che il multiculturalismo ha un limite dopo il quale bisogna essere assimilazionisti: chi ammazza una figlia in nome di un codice d'onore, chi pensa che violentare una donna non sia un reato a partire da una visione del mondo arcaica e predatoria dei rapporti di genere introiettata nel Paese di nascita, chi ritiene che sia lecito e irrinunciabile mutilare gli organi genitali femminili per trasformare la donna in un essere socialmente docile, chi commette reati interni alla famiglia in nome di precetti religiosi non compatibili con gli ordinamenti giuridici occidentali, chi fa tutto questo mette in pratica dei micro atti di colonizzazione culturale, di imperialismo dal basso che vanno riconosciuti e sanzionati come forme di ur-fascismo esotico, come tattiche spontanee sostanzialmente meta-terroristiche, in quanto rivolte contro princìpi di civiltà che abbiamo il diritto e il dovere di tutelare, e che i rei percepiscono viceversa come terreno di conquista a partire da una loro disposizione di estraneità ostile nei confronti delle nazioni che li ospitano e delle Costituzioni che le regolano».

Non tutto l'Islam è fondamentalista, certo, ma le tendenze fondamentaliste dell'Islam sono assai forti e volte a costruire quello che Ciccozzi chiama con apprezzabile parresia una «forma esotica di moderno fascismo di matrice islamista», che rende davvero disneyana la speranza che individui e comunità cresciuti nella *Sharia*, «una volta assaggiato il balsamo della civiltà vorranno generalmente abdicare di propria sponte dai costumi che indossano e arricchirci con il loro farsi europei diversi ma non troppo». Si tratta, da parte di chi nutre quella illusione, di una amara eterogenesi dei fini, se è vero che questi auspicati neoconvertiti ai valori occidentali «non sa[nno] che farsene anche dei diritti di sinistra, che capisc[ono] sempre meno, e interpreta[no] come patetici segni di decadenza; questo a partire dalla mutazione, da certe parti del tutto incompresa, dei diritti del lavoro in diritti civili».
Ed è a partire da questo punto, dai diritti del lavoro trasformati in diritti civili, che vorrei proseguire il dialogo empatico con Ciccozzi, per poi tentare di virare il discorso verso una prospettiva non sociologica ma antropologica e teoretica. Sulla questione della *Sharia*, della sua natura intimamente oppressiva e delle sue conseguenze, non penso infatti di poter aggiungere nulla alle analisi che qui ho cercato di sintetizzare e a partire dalle quali proverò a svolgere brevemente qualche ulteriore considerazione in merito al più generale fenomeno migratorio del quale casi come quello di Saman Abbas costituiscono una conseguenza.

Razzismi e altro
Dal punto di vista metodologico è necessario distinguere fenomeni e comportamenti tra loro simili ma assolutamente non *identici*: etnocentrismo, pregiudizio, xenofobia, razzismo. La classificazione proposta da Taguieff mi sembra corrisponda alla varietà e complessità dei fenomeni di esclusione.
L'etnocentrismo è la naturale preferenza di ogni gruppo umano per le consuetudini, le credenze, i costumi nei quali i suoi membri sono stati allevati e che sono per loro del tutto ovvi rispetto a costumi diversi giudicati 'esotici'; si tratta di un fenomeno universale nello spazio e nel tempo.

Il pregiudizio consiste in una generalizzazione illegittima (come tutte le generalizzazioni) di fenomeni reali; se non è vero che tutti i siciliani sono mafiosi, corrisponde a realtà che lo siano non pochi abitanti dell'Isola. I pregiudizi possono essere ovviamente anche positivi e rivolti al proprio gruppo.
La xenofobia è un non occasionale atteggiamento di ostilità verso gli stranieri, motivato in forme molteplici ma che affondano tutte sostanzialmente nella paura di ciò che non si conosce.
Il razzismo, infine, è il fenomeno certamente più denso e più grave perché consiste nell'etichettare individui e gruppi non per quello che *fanno* ma per quello che *sono*. Le vittime del razzismo non possono, neppure volendo, essere diverse da ciò che sono e quindi il loro statuto è irredimibile. La forma più estrema di razzismo è quella biologica, oggi in pratica non sostenuta da nessuno. Più debole ma sempre radicale è il razzismo culturale, che reputa inferiori individui e gruppi per l'insieme di norme, valori, credenze e simboli che guidano i loro comportamenti [2].
Il giornalismo e la pubblicistica non scientifica tendono a definire "razzismo" anche comportamenti etnocentrici, pregiudiziali e xenofobi. In questo modo banalizzano il concetto e non fanno un buon servizio alle vittime di queste diverse forme di esclusione. Sulla base anche di tali necessarie distinzioni metodologiche, cercherò ora di inserire in un più ampio quadro storico la questione del multiculturalismo, delle differenze integrabili in identità più ampie, delle differenze che invece rimangono nell'attuale fase storica inoltre passabili, delle differenze non solo irriducibili ma anche pericolose per le modalità democratiche di convivenza politica alle quali società e cultura europee sono pervenute con molta fatica e anche versando il sangue di filosofi, studiosi, cittadini, nei secoli che vanno dalla fine del Medioevo al Novecento.

La guerra giusta

Le guerre che sconvolsero l'Europa all'inizio dell'età moderna e che ebbero il loro apice nella guerra dei Trent'Anni (1618-1648) furono così totali e così feroci anche perché furono combattute in nome di Dio. Papisti contro riformati, riformati in lotta tra di loro, re cattolici contro sovrani protestanti ma anche cattolici contro altri cattolici. Tutti combattevano in nome della *verità* e per motivi quindi di suprema *giustizia*, poiché nulla – evidentemente – è più giusto che lottare per la verità assoluta del Dio. Le paci di Westfalia posero fine a tali massacri, regolamentando i conflitti con norme assai rigide, che fecero emergere una delle strutture della guerra, il suo essere anche un gioco diplomatico che legittima, integra e, a volte, sostituisce forme ancora più distruttive di aggressività. Un conflitto rigidamente regolato risulta infatti meno feroce dello scatenarsi incontrollato e spontaneo della violenza.
Come hanno mostrato gli studi etologici di Konrad Lorenz e Irenäus Eibl-Eibesfeldt, è opportuno distinguere tra l'aggressività in generale – che è fenomeno biologico, individuale e interno al gruppo – e la guerra, la quale rappresenta invece un prodotto dell'evoluzione culturale. In quanto fenomeno storico, la guerra è superabile e la pace non è soltanto una bella utopia, a patto che della guerra si comprendano funzione e struttura.
Che cosa c'entra tutto questo con la questione migratoria? C'entra perché l'universalità dei conflitti fra gli esseri umani è data soprattutto da tre fattori: lo *spacing* o mantenimento delle distanze tra gruppi culturali; il reperimento delle risorse necessarie alla sopravvivenza; il rafforzamento dell'identità tribale. Territorialismi, tecnologie belliche, diplomazie sono delle strutture funzionali a questi scopi. Gli obiettivi delle guerre sono tanto comuni e diffusi da essere presenti anche in molte specie di scimmie antropomorfe e nelle popolazioni preagricole dei cacciatori-raccoglitori. Alcuni dei fattori che favoriscono i conflitti precedono ogni singolo episodio bellico: il desiderio di possedere qualcosa che possa dirsi proprio –donne, alimenti, terre, prede – ; il bisogno di saggiare le forze individuali e del gruppo cui si appartiene; una valvola di sfogo dell'aggressività progressivamente accumulata e repressa; un incremento demografico incontrollato.
L'aggressività è forma ed espressione del conflitto intra-specifico, diretto contro membri della stessa specie e non di quello delle varie specie tra di loro. Diversamente da altre specie, nell'*Homo sapiens* è assente un meccanismo inibitorio di atti di violenza fatale, in quanto noi siamo privi di armi naturali con le quali potere uccidere una grossa preda in un sol colpo. Da qui il proliferare patologico di una

violenza senza freni, esercitata mediante armi che colpiscono da lontano e in modo anonimo, rafforzata dall'evidente contrasto fra la 'nobiltà' dei valori etici – quali la tolleranza e il cosmopolitismo – e il permanere di istinti fondamentali e atavici come la difesa del proprio gruppo e del proprio territorio contro qualunque invasore e ogni possibile minaccia.
Contrariamente alla guerra, l'aggressività è innata ma lo è perché indispensabile alla sopravvivenza (aggressività difensiva), all'evoluzione (aggressività adattativa), alla maturazione del singolo (aggressività esplorativa). Sottolineando la culturalità della guerra e la naturalità della pace, l'etologia mostra l'aggressività per quello che è: un impulso innato ma funzionale e orientabile verso la costruzione sociale come verso l'autodistruttività. La scelta dipende dalla saggezza della cultura, della quale il sistema di Westfalia fu espressione. Esso infatti escludeva categoricamente i civili dalle azioni di guerra. Norma e pratica, questa, fondamentale per evitare che ogni conflitto si trasformi in un massacro. Il sistema di Westfalia cominciò a incrinarsi con i conflitti combattuti in nome della *Liberté Égalité Fraternité* (giacobini e Napoleone) per crollare del tutto nel Novecento con l'evento fondamentale degli ultimi due secoli: la Grande Guerra 1914-1918.
Da allora la guerra non ha più rispettato niente e nessuno, tornando a un'altra sua dimensione fondativa e assai diversa dal gioco: la *caccia*. Decisivi furono gli sviluppi tecnologici, culminati con l'utilizzo dell'aviazione non come sfida nei cieli tra cavalieri/piloti ma come strumento *terroristico* esplicitamente teorizzato dal generale italiano Giulio Douhet durante la I Guerra Mondiale. Alla fine della Seconda guerra mondiale pur di ottenere la vittoria definitiva contro il *male assoluto*, rappresentato dalle potenze dell'Asse, si giunse al *fuoco assoluto* di Hiroshima e Nagasaki. In nome della suprema giustizia si giunse a cancellare in pochi minuti le vite di centinaia di migliaia di *civili*, di persone non in armi. Lo stesso era accaduto tra il 13 e il 15 febbraio del 1945 a Dresda, incendiata dall'aviazione britannica per esplicita volontà di Winston Churchill. Dresda non ricopriva alcun ruolo strategico; nel colpirla – e bruciarne centinaia di migliaia di abitanti – il democratico Churchill parlò esplicitamente di *terrore* da trasmettere ai tedeschi, ai *cittadini* tedeschi, non al loro *governo*.

Il tramonto di Westfalia e l'emergere del terrore

Come quello di Hiroshima e di Dresda, il terrore portato dagli eserciti statunitensi ed europei in Afghanistan, Iraq, Libia, Siria è attuato in nome della democrazia, dei diritti umani, della giustizia. Il terrore portato nel Vicino Oriente e in Europa dall'Isis e dalle altre forze islamiste è attuato in nome di Dio, del Corano e delle sue verità. Se tutte le guerre sono delle catastrofi, quelle *giuste*, quelle *sacre*, sono le più feroci, senza confronto.
Le prospettive umanitarie non hanno in realtà strumenti per opporsi davvero alle guerre combattute in nome di un Dio, della verità, della giustizia, della democrazia. Anzi, spesso hanno sostenuto – ad esempio nella guerra della Nato contro la Serbia – la necessità di guerre e bombe per l'appunto ″umanitarie″. Anche al di fuori della guerra giusta, la convinzione di parlare e agire in nome di un bene assoluto può condurre a esiti distruttivi e paradossali, come quelli che riguardano il tema dei flussi migratori dai Paesi africani verso l'Europa. Nei confronti di chi evidenzia che l'*identità* costituisce un elemento del tutto ovvio per qualunque società umana – delle più piccole tribù ai grandi Stati – si alza il coro del conformismo incapace di vedere, semplicemente *vedere*, che «l'umanità» non esiste, che si tratta di un mito positivistico ottocentesco, che le aggregazioni umane sono sempre *parziali* e si attuano in nome e per mezzo di elementi che accomunano i loro membri differenziandoli da altri.
Ogni tanto qualcuno si sottrae al conformismo liberale e liberista dell'accoglienza indiscriminata che favorisce il capitale, mette a rischio le culture di arrivo e crea violenza contro i migranti. Lo ha fatto ad esempio Paul Collier, figlio di migranti e intellettuale di sinistra, il quale in *Exodus: How Migration is Changing Our World* argomenta a favore di una immigrazione ben temperata che si opponga sia all'accoglienza universale sia al rifiuto indiscriminato [3]. Collier documenta come Paesi quali il Canada e l'Australia, pur essendo enormemente più estesi degli Stati europei e quasi disabitati, limitano l'accesso soltanto a persone che possiedono titoli di studio superiori e filtrano i migranti

anche tramite colloqui volti a valutare la loro possibilità di integrazione nella cultura di accoglienza. Di fronte a politiche così "chiuse, sovraniste, fasciste" attuate dal Canada e dall'Australia, perché non dichiarare loro guerra in nome del supremo diritto all'emigrazione? Sarebbe anche questa una guerra *giusta*.

Potere, informazione, globalizzazione

La globalizzazione ha distrutto il progetto europeo, facendolo diventare una struttura soltanto mercantile e 'umanitaria', umanitaria in quanto mercantile. Un umanitarismo liberista dei diritti umani che ha dimenticato l'umanitarismo comunista di Karl Marx, per il quale uno degli strumenti decisivi dello sfruttamento dei lavoratori è

«un esercito industriale di riserva disponibile [eine disponible industrielle Reservearmee] che appartiene al capitale in maniera così assoluta come se quest'ultimo l'avesse allevato a sue proprie spese. Esso crea per i propri mutevoli bisogni di valorizzazione il materiale umano sfruttabile sempre pronto [exploitable Menschenmaterial], indipendentemente dai limiti del reale aumento della popolazione. […] Alla produzione capitalistica non basta per nulla la quantità di forza-lavoro disponibile che fornisce l'aumento naturale della popolazione. Per avere libero gioco essa ha bisogno di un esercito industriale di riserva che sia indipendente da questo limite naturale [Sie bedarf zu ihrem freien Spiel einer von dieser Naturschranke unabhängigen industriellen Reservearmee]. […] L'esercito industriale di riserva preme durante i periodi di stagnazione e di prosperità media sull'esercito operaio attivo e ne frena durante il periodo della sovrappopolazione e del parossismo le rivendicazioni [hält ihre Ansprüche während der Periode der Überproduktion und des Paroxysmus im Zaum]. […] Il sedimento più basso della sovrappopolazione relativa alberga infine nella sfera del pauperismo. Astrazione fatta da vagabondi, delinquenti, prostitute, in breve dal sottoproletariato propriamente detto, questo strato sociale consiste di tre categorie. Prima, persone capaci di lavorare. Basta guardare anche superficialmente le statistiche del pauperismo inglese per trovare che la sua massa si gonfia a ogni crisi e diminuisce a ogni ripresa degli affari [seine Masse mit jeder Krise schwillt und mit jeder Wiederbelebung des Geschäfts abnimmt]. Seconda: orfani e figli di poveri. Essi sono i candidati dell'esercito industriale di riserva e, in epoche di grande crescita, come nel 1860 per esempio, vengono arruolati rapidamente e in massa nell'esercito operaio attivo» [4].

Aver dimenticato analisi come queste (decisamente poco 'umanistiche') è uno dei tanti segni del tramonto della 'sinistra', la quale vi ha sostituito le tesi degli economisti liberisti e soprattutto vi ha sostituito gli interessi del capitale contemporaneo, interessi dei quali i partiti di sinistra sono un elemento strutturale e un efficace strumento di propaganda. Soltanto dei miopi non vedono quanto è accaduto negli ultimi anni, il fatto che la sinistra si va dissolvendo perché ha rinunciato alla propria identità ideologica e alla base sociale che da sempre l'aveva caratterizzata, vale a dire ha rinunciato all'impegno e alla lotta a favore dei lavoratori, dei loro salari, dei loro diritti, dell'occupazione. La globalizzazione rappresenta infatti l'estensione del capitalismo e della speculazione finanziaria all'intero pianeta, a ogni economia, territorio, ambito produttivo e culturale. L'attacco globalista è diretto contro la Differenza e dunque contro le libertà, a favore di un'Identità che vorrebbe sottoporre l'intero pianeta e ogni individuo ai principi deterritorializzati e mercantili delle multinazionali e dei loro corifei.

Negli anni Venti del XXI secolo l'esercito industriale di riserva si origina dalle migrazioni tragiche e irrefrenabili di masse che per lo più fuggono dalle guerre che lo stesso capitale – attraverso i governi degli USA e dell'Unione Europea – scatena in Africa e nel Vicino Oriente. Una delle ragioni di queste guerre – oltre che, naturalmente, i profitti dell'industria bellica e delle banche a essa collegate – è probabilmente la creazione di una riserva di manodopera disperata, la cui presenza ha l'inevitabile (e marxiano) effetto di abbassare drasticamente i salari, di squalificare la forza lavoro, di distruggere la solidarietà operaia. È anche così che si spiega il sostegno di ciò che rimane della classe operaia europea a partiti e formazioni contrarie alla politica delle porte aperte a tutti. Non si spiega certo con criteri moralistici o soltanto politici. La struttura dei fatti sociali è, ancora una volta, economica. Il

sostegno alla globalizzazione o invece il rifiuto delle sue dinamiche è oggi ciò che davvero distingue le teorie e le pratiche politiche, non certo le obsolete categorie di destra e sinistra.
Dicotomie concettuali come destra/sinistra o moderatismo/estremismo si rivelano dei miti invalidanti che ostacolano la comprensione e quindi l'azione politica. L'espressione forse più significativa e più grave di tale paralisi è il primato delle questioni etniche e razziali rispetto ai problemi economici e alle prospettive di classe. Ignorando l'intero impianto della dottrina marxiana, entrambe le espressioni della sinistra residuale – quella istituzionale e quella sedicente radicale – privilegiano la questione migratoria rispetto a quella del lavoro, senza rendersi conto di diventare in questo modo i più utili alleati dell'ultraliberismo. Come abbiamo visto, il dispositivo concettuale marxiano dell'esercito industriale di riserva ha invece ancora molto da insegnare agli umanisti liberali di sinistra che si fanno complici del capitale senza neppure rendersene conto. È infatti chiaro che un'apertura indiscriminata ai migranti è ben vista dal padronato, che può utilizzare persone disposte a lavorare per pochi euro all'ora e senza nessuna garanzia. La sinistra accogliente aiuta in questo modo pratiche di schiavizzazione.

Migranti. Un'analisi sociologica
Alcune delle principali ragioni e forme del fenomeno migratorio sono analizzate da uno storico progressista e politicamente corretto come Stephen Smith, docente di Studi africani alla Duke University (USA), per molto tempo collaboratore dei quotidiani francesi *Libération* e *Le Monde*, corrispondente dall'Africa (dove ha vissuto a lungo) per numerose agenzie, autore de *La ruée vers l'Europe. La jeune Afrique en route pour le Vieux Continent* che significa *La corsa verso l'Europa* e non il ben diverso *Fuga in Europa*, con il quale Einaudi ha deciso di tradurre il titolo.
Questo studioso rileva come in Africa esista una *middle class* suddivisa in due fasce. I membri della prima – costituita da 150 milioni di persone, pari al 13% della popolazione africana – «dispongono attualmente di un reddito quotidiano tra i 5 e i 20 dollari, incalzati da oltre 200 milioni di altri, il cui reddito giornaliero oscilla tra i 2 e i 5 dollari. Insomma: un numero in rapida crescita di africani è in 'presa diretta' con il resto del mondo e dispone dei mezzi necessari per andare in cerca di fortuna all'estero» [5]. Si tratta di un elemento chiave in quanto «la prima condizione» per progettare l'abbandono del proprio Paese «è il superamento di una soglia di prosperità minima» poiché «attualmente, in relazione al luogo di partenza e al precorso previsto», la cifra necessaria al perseguimento di tale obiettivo «oscilla fra i 1500 e i 2000 euro, ossia almeno il doppio del reddito annuo in un Paese subsahariano» (Smith 2018: 83-84).
Quella che arriva dall'Africa in Europa è quindi una collettività, scrive Smith, «sincronizzata con il resto del mondo, al quale è ormai 'connessa' tramite i canali televisivi satellitari e i cellulari – la metà dei Paesi [a sud del Sahara] ha accesso al 4G, che consente *streaming* e *download* di video e di grandi quantità di dati; ma anche mediante Internet, via cavi e sottomarini di fibra ottica» (ivi: XIII). Gli altri, vale a dire la grande parte della popolazione africana, «non hanno i mezzi per migrare. Non ci pensano neppure. Sono perennemente occupati a mettere insieme il pranzo con la cena, e quindi non hanno il tempo di mettersi al passo con l'andamento del mondo e, meno ancora, di parteciparvi» (ivi: 87). Solo una minoranza fugge da persecuzioni e guerre, tanto è vero che nel periodo di massima virulenza delle guerre in Africa, gli anni Novanta del Novecento, l'arrivo di migranti era incomparabilmente minore rispetto a quello che si sta verificando negli anni Dieci e Venti del XXI secolo. Ragionando in termini sociologici e storici e non sentimentali e morali – come va sempre fatto di fronte a fenomeni di tale portata – Smith ne deduce che «sarebbe tuttavia aberrante riconoscere in blocco lo status di vittima a chi fugge davanti alle difficoltà e magari non a chi le affronta» (ivi: 86).
Riflettendo sui 1500 dollari mediatamente necessari per raggiungere la Libia dalla Nigeria, il vescovo cattolico di Kafanchan, Joseph Bagobiri, osserva che «se ognuna di queste persone avesse investito questa somma in modo creativo in Nigeria in imprese realizzabili, sarebbero diventati datori di lavoro. Invece sono finiti soggiogati alla schiavitù e ad altre forme di trattamento inumano da parte dei libici. […] In questo Paese vi sono ricchezze e risorse immense. I nigeriani non dovrebbero diventare mendicanti lasciando la Nigeria alla ricerca di una ricchezza illusoria all'estero»; un altro vescovo,

Julius Adelakun, invita i nigeriani a non sprecare il proprio danaro, offrendolo ai mercanti di vite umane, e utilizzarlo invece allo scopo di «sviluppare il nostro Paese per renderlo attraente e favorevole alla vita, in modo che siano i cittadini stranieri a voler venire da noi»[6]. Un simile autolesionismo che uccide le persone e impoverisce il Paese d'origine ha molte spiegazioni: due tra queste sono la visione distorta che si ha dell'Europa come luogo di ricchezza assicurata e i finanziamenti dei quali godono le ONG cosiddette 'umanitarie' allo scopo di raccogliere quanta più possibile forza lavoro a basso costo da immettere nelle economie europee.
Anche il progetto sintetizzato nella formula «aiutiamoli a casa loro» ha poco senso. Si tratta infatti di un obiettivo contraddittorio sia in via di diritto sia di fatto. Smith lo definisce un vero e proprio paradosso: «I Paesi del Nord sovvenzionano i Paesi del Sud sotto forma di aiuto allo sviluppo, affinché i deprivati possano migliorare le loro condizioni di vita e, sottinteso, restino a casa loro. In questo modo, i Paesi ricchi si danno la zappa sui piedi. Infatti, almeno in un primo momento, premiano la migrazione aiutando alcuni Paesi poveri a raggiungere un certo livello di prosperità grazie al quale i loro abitanti dispongono dei mezzi economici per partire e insediarsi all'estero. È l'aporia del 'cosviluppo', che mira a trattenere i poveri a casa loro mentre nello stesso tempo ne finanzia lo sradicamento. Non c'è soluzione, perché bisogna pur aiutare i più poveri, chi ne ha più bisogno…» (ivi: 86). Chi invece sostiene l'accoglienza più o meno universale, dovrebbe riflettere su altri dati di fatto, da Smith esposti con grande chiarezza:

«Nel 2017, tra gennaio e la fine di agosto, hanno attraversato il Mediterraneo 126.000 migranti, di cui 2428 dichiarati dispersi, cioè l'1,92%; dato leggermente inferiore alla mortalità post-operatoria di un intervento di chirurgia cardiaca nell'Europa occidentale (2%). Nonostante il rischio sia, per fortuna, limitato, ci si chiede perché non smetta di aumentare nonostante gli occhi del mondo siano puntati sul Mediterraneo e i soccorsi dovrebbero essere sempre più efficienti. La risposta è che le organizzazioni umanitarie rasentano la perfezione! In effetti, le imbarcazioni di soccorso si avvicinano sempre di più alle acque territoriali libiche e, in caso di pericolo di naufragio, non esitano a entrarvi per prestare soccorso ai migranti. Dal canto loro, i trafficanti stipano un numero sempre maggiore di migranti in imbarcazioni sempre più precarie. […] In cambio di una riduzione tariffaria, un passeggero è incaricato della 'navigazione' e di lanciare l'Sos non appena entri in acque internazionali: a tal fine gli viene consegnata una bussola e un telefono satellitare del tipo Thuraya. […] Lasciando i migranti alla deriva…per essere prima o poi soccorsi dalle navi delle organizzazioni umanitarie che sanno fare molto bene il loro mestiere, con l'inconveniente, però, che i migranti, sapendo di essere soccorsi, badano assai poco all'efficienza delle imbarcazioni messe a disposizione dai trafficanti. […] Occorre, tuttavia, arrendersi all'evidenza: per arrivare in Europa i migranti africani corrono un rischio calcolato simile ai rischi che corrono abitualmente nella vita che cercano di lasciarsi alle spalle» (ivi: 107-108).

Di fronte a tali eventi e dinamiche, Smith afferma lucidamente che è necessario «de-moralizzare il dibattito» sull'emigrazione. I sentimentalismi costituiscono infatti in casi come questi i migliori alleati della violenza degli schiavisti e di quella dei razzisti. Anche lo scrittore Emmanuel Carrère sostiene la necessità di non trasformare la questione migratoria «in un eterno affare Dreyfus»[7]. Come ha insegnato Max Weber, l'etica impolitica della convinzione deve sempre confrontarsi con l'etica politica della responsabilità, la quale deve fare i conti con «tutte le conseguenze prevedibili dei propri atti, al di là del narcisismo morale» (in Smith 2018: 146). Cercando di delineare le possibili conseguenze di quanto sta accadendo tra Europa e Africa, Smith individua per il prossimo futuro cinque scenari.
Il primo è l'*Eurafrica*, che «consacrerebbe l''americanizzazione' dell'Europa» (ivi: 145) e implicherebbe «la fine della sicurezza sociale. […] Lo Stato sociale non s'adatta alle porte aperte, donde l'assenza storica di una sicurezza sociale degna del nome negli Stati Uniti, Paese d'immigrazione per eccellenza. Insomma, sopravviverà in Europa unicamente lo Stato di diritto, il vecchio Leviatano di Hobbes – che dovrà darsi un gran daffare per impedire la 'guerra di tutti contro tutti' in una società senza un minimo di codice comune» (ivi: 146-47).
Il secondo scenario è la *fortezza Europa*, alimentato anche dalle reazioni che suscita «una stampa che si preoccupa più della fiamma del proprio umanitarismo che delle sue conseguenze sulla collettività»;

Smith ammette che «la fortezza Europa è forse meno indifendibile di quanto non sembrasse. […] Ciò nondimeno, qualsiasi tentativo esclusivamente sicuritario è votato al fallimento» (ivi: 148-149).
Il terzo scenario è la *deriva mafiosa*, una vera e propria «tratta migratoria» il cui rischio è «che i trafficanti africani facciano combutta o entrino in guerra con il crimine organizzato in Europa» (ivi. 149); una conferma sta nel fatto che l'80% delle «donne soccorse nel Mediterraneo» vengono destinate «a fini di sfruttamento sessuale. […] Gli intrecci fra prossenetismo e 'passatori', troppo spesso presentati come individui soccorrevoli che praticano una forma di commercio solidale, non è che la parte visibile di un'attività criminale assai più importante» (ivi: 150).
Un quarto scenario è il *ritorno al protettorato*, per il quale in cambio di privilegi e danaro ai ceti dirigenti, alcuni Paesi africani accetterebbero una «sovranità limitata in maniera proporzionale alle esigenze di difesa dell'Europa» (ivi: 151). Il quinto e ultimo scenario è, secondo Smith, il più probabile «in una politica raffazzonata» e «consisterebbe nel mettere assieme tutte le opzioni che precedono, senza mai realizzarle sino in fondo: insomma, 'fare un po' di tutto ma senza esagerare'» (ibidem).
A decidere quale di questi scenari prevarrà non saranno probabilmente gli europei ma gli stessi africani. In questi casi, infatti, il numero diventa decisivo. Nell'affrontare per quello che possono la questione, gli europei dovrebbero dunque ragionare *sine ira et studio* sulla natura e sulle conseguenze del liberalismo capitalistico che prima ha prodotto l'imperialismo in Africa e poi, di rimbalzo, la corsa impetuosa di molti africani verso l'Europa. Uno dei fondamenti teorici del liberalismo, infatti, è la distruzione di corpi intermedi tra il singolo essere umano e l'umanità in quanto tale. In questo senso il liberalismo è l'opposto della democrazia, la quale non pone al centro dello scenario sociale l'individuo ma *le citoyen*, il cittadino, vale a dire una persona radicata in un contesto collettivo consolidato, frutto di condizioni geografico-economiche ben precise e di eventi storici condivisi. Ed è sempre in questo senso che la sovranità del popolo è cosa ben diversa dalla difesa dei diritti dell'uomo.
Uomo è infatti un concetto astratto, per i Greci ad esempio del tutto marginale. Al centro della vita collettiva si pone invece l'abitante della πόλις, con i suoi diritti e con i suoi obblighi. Per la democrazia i territori, le culture, le organizzazioni collettive non costituiscono soltanto la somma di individui isolati e tra loro irrelati ma sono il risultato della contiguità spaziale e della comunanza temporale. Si è prima di tutto *abitanti* di un certo luogo e soltanto per questo si può diventare *cittadini* del mondo. È qui che il concetto di *border* mostra la propria funzione di delimitazione della dismisura, di κατέχον rispetto alla dissoluzione. La critica superficiale e pregiudiziale al concetto di *frontiera*, che pervade innumerevoli pagine della Rete e gli articoli di molta stampa, è dunque anch'essa una forma di ignoranza *spettacolare*, nel molteplice senso di questo aggettivo. Nella storia del XXI secolo il contrario di *frontiera* non è *chiusura*, il contrario della frontiera è il *mercato*, è il capitale, che sin dall'inizio ha avuto come fondamento la massima liberista «*Laissez faire, laissez passer*».
Applicare questo principio in modo totale e irrazionale, come tende a fare il liberismo contemporaneo significa, tra le altre conseguenze, «*fare i conti senza l'ospite*», vale a dire fare i conti senza coloro che nel territorio europeo risiedono da secoli e che cominciano a sentirsi stranieri nel proprio Paese (passeggiare ad esempio in via Padova a Milano mi ha dato esattamente questa impressione) o persino 'invasi'. «L'arrivo di stranieri può importunare, la loro presenza può disturbare. Pretendere che non sia così mi sembra una petizione di principio idealistica e pericolosa» (Smith 2028: 112). Affrontare una simile realtà in termini psicologici o addirittura moralistici è sterile, per non dire anche pericoloso. De-moralizzare il problema è necessario anche perché «né lo straniero, né l'ospite sono a priori 'buoni' o 'cattivi', 'simpatetici' o 'egoisti'. Vengono a trovarsi, insieme, in una situazione che occorre cercar di capire al pari delle circostanze, ovviamente differenti per l'uno e per l'altro. La mancata assistenza a una persona in pericolo è un reato, a condizione di potere prestare aiuto senza esporsi a pericoli (*ultra posse nemo obligatur*). […] La preoccupazione dell'equità internazionale non può confondersi con l'apertura delle frontiere a titoli di perequazione planetaria. Non è incoerente essere favorevoli all'equità internazionale e contrari alla totale apertura delle frontiere» (ivi: 112-113).

E questo anche perché ritenere che sia del tutto normale, e anzi auspicabile, che forze giovani e molto consistenti dei Paesi africani debbano venire in Europa e in Italia per risolvere i problemi demografici e contributivi del Vecchio Continente significa ancora una volta guardare la società e la popolazione africane in una prospettiva funzionale all'Europa, auspicando che cresca l'autodeportazione che è in atto in quei Paesi e che ha come conseguenza l'ulteriore aggravamento dei loro problemi economici. Della giustizia è parte fondamentale anche la difesa di se stessi, in caso contrario si tratta non di solidarietà ma di autodistruzione. Se è doloroso ma inevitabile che una potenza meglio armata, consapevole e determinata ne sottometta o distrugga un'altra, è assai meno comprensibile che i soggetti sottomessi collaborino attivamente alla propria distruzione. L'Impero Romano non venne certo cancellato dai cosiddetti barbari ma si dissolse per ragioni interne, alle quali le popolazioni del nord e dell'est aggiunsero soltanto la propria presenza, invocata da molti cristiani come purificatrice della decadenza latina. «La verità è che i barbari hanno beneficiato della complicità, attiva o passiva, della massa della popolazione romana. […] La civiltà romana si è suicidata»[8].
Qualcosa di analogo sta avvenendo nell'Europa contemporanea, uscita sconfitta e miserabile dalle due guerre mondiali del Novecento, vale a dire dalla più distruttiva guerra civile della storia moderna. L'Europa sta infatti implodendo su se stessa per una manifesta incapacità di gestire il proprio presente, affidato al capitalismo globalista sotto la guida statunitense e ai flussi religiosi provenienti dal mondo islamico.
Invece di nutrire ed esercitare prudenza rispetto a queste complesse dinamiche, la più parte degli europei si divide tra i sostenitori di un'accoglienza totale e indiscriminata e i difensori di una pregiudiziale chiusura. Posizioni entrambe inadeguate a comprendere ciò che sta avvenendo. I primi, gli accoglienti, praticano comportamenti dettati dal sentimentalismo umanistico e romantico e dall'universalismo cristiano. Due posizioni ideologiche molto rischiose e che contribuiranno alla fine dell'Europa come sinora è stata conosciuta. Il futuro degli europei è sempre meno in mano agli europei anche a causa del fatto che «la gioventù africana si precipiterà nel vecchio continente, perché è nell'ordine delle cose. […] Secondo le previsioni dell'Onu (*United Nations Populations Division 2000*: 90), l'arrivo di 80 milioni di migranti nel corso di cinquant'anni porterebbe a una popolazione immigrata di prima e seconda generazione corrispondente al 26% di quella presente nell'Unione Europea […]. Oggi vivono nell'Unione Europea (compreso il Regno Unito) 510 milioni di europei a fronte di 1,3 miliardi di africani sul continente vicino. Entro trentacinque anni, questo rapporto sarà di 450 milioni di europei a fronte di 2,5 miliardi di africani, ossia il quintuplo» (Smith 2018: XII–XIV). Sottovalutare la demografia è scientificamente insensato [9]. Il rapporto tra gli umani e l'ambiente si fonda infatti, come quello di qualsiasi altra specie, soprattutto sul numero. Il numero e la giovinezza dei popoli africani molto probabilmente prevarranno. E alla fine sarà giusto così, di fronte al pervicace *cupio dissolvi* che sempre più caratterizza l'Europa.

Identità e Differenza

L'umanità è nomade, plurale, meticcia; è Differenza. L'umanità è spazi, legami, comunità; è Identità. Non è possibile comprendere le vicende della nostra specie, la loro complessità, se non si è consapevoli di questa dinamica incessante di scambio e di conservazione, di apertura e chiusura, di ponti di transito e ponti levatoi. Le relazioni tra gruppi umani non sono riducibili alla semplificazione sentimentale e mercantile dei manifesti Benetton di Oliviero Toscani o delle lacrimevoli immagini che invadono i Social Network. Lo spazio e il tempo sono strutture fondamentali. Lo spazio fa sì che, come sostiene il già citato Paul Collier, Stati e Nazioni con enormi risorse e bassa densità abitativa – USA, Australia, Canada, ad esempio – possano giovarsi dell'arrivo di intere popolazioni da altre terre, al contrario dell'Europa che rappresenta una piccolissima propaggine del grande continente asiatico, dove l'arrivo di grandi masse non può che generare conflitti anche gravi e in ogni caso la sottomissione dei nuovi arrivati agli autoctoni o viceversa. Almeno, è questo che da millenni accade alle nostre terre.

Il tempo è costruttore di legami, stratificatore di costumi, creatore di gesti, facitore di culture. L'umano è questo spazio e questo tempo che si incarna nei singoli e nelle collettività. L'umano è socialità, politica, simboli e non soltanto produzione economica e accumulazione finanziaria.
In questo magma materiale e culturale si radicano i popoli e le classi. Essersi illusi di sostituire la centralità di queste strutture e di tali dinamiche con un'omologazione multietnica sentimentale e quindi superficiale ha segnato il tramonto della sinistra e il successo ovunque del populismo, nonostante gli eserciti mediatici e le risorse finanziarie che tentano di criminalizzare tale prospettiva sociale e politica. Per capire il fenomeno migratorio, la sua funzionalità all'ordine liberista e al capitale, sarebbe necessaria la lucidità che emerge ad esempio da un intervento di Carlo Freccero sul *manifesto*:

«Temo che la sinistra, privata dalla sua classe di riferimento, il proletariato, abbia fatto dei migranti una sorta di foglia di fico per dimostrare di essere ancora dalla parte dei più deboli.
Ma i migranti non sono il nuovo proletariato perché la loro coscienza identitaria non è qui ma altrove. Hanno diritto a non essere culturalmente sradicati, a meno che non si tratti di una loro libera scelta. Viceversa gli abitanti dei quartieri più poveri in Europa, hanno diritto a non essere sradicati dalle loro usanze da parte di un'immigrazione culturalmente eterogenea. I migranti non risiedono in via Montenapoleone e non portano via lavoro agli amministratori delegati. Decidere come fanno le élites che il popolo è brutto sporco e cattivo perché non vuole accoglierli è ingiusto. È il popolo che porta il peso dell'immigrazione con la perdita di valore del lavoro manuale.
La svalutazione del lavoro in questi anni di ordoliberalismo e di euro è stata possibile solo grazie all'esercito di riserva costituito dai migranti. È logico che le élites economiche siano favorevoli all'immigrazione. Le libera dall'incombenza di delocalizzare dove c'è disperazione, portando la disperazione direttamente qui»[10].

Ancora una volta è necessario tener conto di spazio, tempo, numero. Nella Grecia antica gli stranieri erano protetti dalla divinità più importante, da Zeus. E dunque gli obblighi di ospitalità erano inderogabili ma riguardavano singoli o famiglie. In caso contrario l'arrivo era visto come una guerra e in quanto tale veniva legittimamente combattuto. E questo valse soprattutto da quando lo sviluppo delle πόλεις pose la questione dello statuto di cittadinanza, risolta da tutte le città con normative assai rigide. Sia a Sparta sia ad Atene, come in ogni altra città, si cercava soprattutto di garantire l'equilibrio tra gli indigeni e i richiedenti ospitalità. La concessione della cittadinanza era esclusa in partenza, se non per particolari meriti civili, e ad essere accolti erano singoli o famiglie, non interi popoli. Nei rapporti tra gli esseri umani il numero conta perché è anche il numero che crea l'equilibrio tra identità e differenza.
Questa chiave più ampia, e che va ben oltre ogni singolo episodio, penso e credo aiuti a comprendere tragedie come quella di Saman Abbas e della sua famiglia. Interpretare in modo moralistico, sentimentale o 'politicamente corretto' una complessa dinamica sociale significa essere «marxisti immaginari», come anni fa scrisse Vittoria Ronchey. Uno dei problemi del presente è che la compassione cristiana e gli interessi del capitale convergono e contribuiscono al dramma dell'Europa.

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

Note

[1] A. Ciccozzi, , *Diversità che non arricchiscono: la questione dell'estraneità ostile nei reati culturalmente motivati*, in "Dialoghi Mediterranei", n. 51, settembre-ottobre 2021: 113-131.

[2] P.A. Taguieff, *Le Racisme. Un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir*, Paris, Flammarion 1997, ed. it. *Il razzismo. Pregiudizi, teorie, comportamenti*, di F. Sossi, Milano, Raffaello Cortina 1999.

[3] P. Collier, *Exodus: How Migration is Changing Our World*, Oxford University Press 2013, ed. it. *Exodus. I tabù dell'immigrazione*, trad. di L. Cespa, Laterza, Roma-Bari 2016.

[4] K. Marx, *Das Kapital*, libro I, sezione VII, cap. 23, «Das allgemeine Gesetz der kapitalistichen Akkumulation», §§ 3-4.

[5] S. Smith, *Fuga in Europa*. *La giovane Africa verso il vecchio continente*, trad. di P. Arlorio, Einaudi, Torino 2018: XII–XIV. Sulla giovinezza dell'Africa si legga l'intero secondo capitolo del libro, dal significativo titolo *L'isola-continente di Peter Pan*: 29-53. I numeri di pagina delle successive citazioni da questo libro sono indicati nel corpo del testo tra parentesi.

[6] *Africa/Nigeria – "Le somme pagate ai trafficanti per finire schiavi in Libia avrebbero potuto creare posti di lavoro in Nigeria"*, nota dell'agenzia di stampa cattolica *Fides*, 15.12.2017.

[7] E. Carrére *A Calais*, trad. di L. Di Lella e M.L. Vanorio, Adelphi, Milano 2016: 16.

[8] J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval,* Paris, Arthaud, 1964, ed. it. *La civiltà dell'Occidente medievale*, trad. di A. Menitoni, Einaudi, Torino 1983: 22-23.

[9] Lo mostra con ricchezza di argomenti anche Olivier Rey nel suo *Dismisura* (il significativo titolo originale è *Une question de taille*, un problema di dimensione), trad. di G. Giaccio, Controcorrente, Napoli 2016.

[10] C. Freccero, *Se le élites sono economiche e non culturali,* in "il manifesto", 12.6.2018

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).

Per un approccio scientificamente corretto. A proposito dell'estraneità ostile

Foto di Sergio Gimenez

dopo saman

di *Roberto Cipriani*

Premessa. Del caso Saman, secondo Ciccozzi

Il lungo e meditato testo con cui Antonello Ciccozzi ha preso spunto dalla vicenda di Saman Abbas (la giovane italo-pakistana scomparsa e forse uccisa perché rifiutava il matrimonio combinato dai suoi familiari e si comportava seguendo il modello culturale occidentale e non quello islamico di provenienza) solleva molti e diversi interrogativi, tutti degni di massima attenzione proprio per evitare il rischio di un accademismo di maniera e di un rifiuto sostanziale nel farsi carico di una problematica vasta e quanto mai attuale.

Ciccozzi prende giustamente l'avvio dalle riflessioni contenute nell'editoriale del numero 50 di *Dialoghi Mediterranei* per ribadire che effettivamente gli studiosi italiani di antropologia hanno dedicato poca attenzione alla vicenda (aggiungo che lo stesso dicasi per i sociologi, salvo pochissime eccezioni). Ma il punto di attacco non è tanto questo quanto il dover registrare l'esistenza di due opposti schieramenti, l'uno tutto teso alla colpevolizzazione dell'islam e l'altro decisamente orientato a scagionarlo in pieno. E non mancherebbero esempi di ricorsi a citazioni coraniche per giustificare comunque l'accaduto o, all'opposto, per invitare alla pacificazione ad ogni costo. Un ulteriore dato è costituito dalla tendenza ad accusare gli occidentali che sarebbero incapaci di comprendere la cultura islamica. Inoltre emergerebbe evidente un invito a «decolonizzare l'incontro tra esseri umani, all'infuori dei modelli sociologici del *melting pot* o del *salad bowl*».

Poste queste premesse, la discussione si amplifica a dismisura, giacché occorre fare i conti contemporaneamente sia con la xenofobia, la paura dell'altro, del diverso, sia con la xenofilia, l'amore incondizionato, l'accoglienza senza se e senza ma, l'apertura illimitata.

Ciccozzi in parte accetta e in parte rigetta alcune tesi sostenute da Giovanni Cordova nel numero 50 del presente periodico (*Dialoghi mancati, cittadinanze negate. Intorno alla vicenda di Saman Abbas*), ma, senza seguire necessariamente il filo conduttore di tale diatriba, solleva un ginepraio, per così dire, la critica mossa all'ambiente intellettuale ed universitario nostrano che ragionerebbe in modo complesso (e spesso incomprensibile) per motivare la propria presa di posizione a favore del mondo "altro", solitamente indicato avendo il proprio come parametro di riferimento e dunque ricorrendo alla formula del "non occidentale" applicata alla realtà "al di fuori".
Il *Leitmotiv* che ricorre concerne la supposizione, ancora tutta da fondare e verificare, di un arricchimento proveniente proprio da parte degli altri, gli immigrati, gli stranieri, gli islamici segnatamente. In tal modo si tenterebbe di esorcizzare o, di fatto, negare la possibilità che il forestiero possa essere un nemico, appaia avverso.
Secondo una logica cieca, che è tale intenzionalmente (perché appunto non si vuole vedere), c'è sempre e solo lo straniero che patisce e mai quello che fa patire. Grazie a questa cecità sostenuta culturalmente, il male abiterebbe la nostra società occidentale ed il bene tutto il resto del mondo. Se però qualcosa di malvagio è palesemente presente nell'altrui comportamento allora lo si minimizza confinandolo in categorie residuali, non legittimate dal consenso sociale: l'esaltato, il fuorilegge, il pazzo, il sovversivo, il dinamitardo, il *kamikaze* (il "vento divino" che annientò i mongoli mentre stavano attaccando i giapponesi nel 1281).
Lo spartiacque fra sinistra e destra è una finzione giacché entrambe muovono da pregiudizi di fondo, per cui tutto è buono oppure tutto è cattivo, tutto è ricchezza oppure tutto è danno, tutto è legittimo oppure tutto è illegittimo. La realtà perde il suo profilo effettivo e viene ridisegnata ad uso e consumo di chi la definisce secondo la sua prospettiva (appunto la nota proposta di Berger e Luckmann. *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna, 1997).
Come annota opportunamente Ciccozzi, «queste semiosfere in conflitto assumono l'assetto di camere d'eco in cui il pensiero viene espresso in un monolitismo dal suono gregoriano e la diversità d'opinione è bandita (tanto tra chi esalta l'identità culturale quanto da chi esalta la diversità culturale)». Certamente sono queste le due correnti di pensiero e di significato prevalenti ma esistono altre soluzioni, minoritarie eppur attive, nelle religioni come nei partiti politici, nelle università come nei sindacati, nel mondo produttivo come in quello culturale.
E coglie nel segno ancora Ciccozzi quando individua dei paradisi di estraneità alle effervescenze sociali ed alle agitazioni rivendicative: una "*comfort zone*" in cui le tempeste non arrivano, la serenità regna sovrana, l'imperturbabilità la vince rispetto a qualsiasi refolo provenga dal di fuori, «rimuovendo questo emergere dell'altro in forma perturbante di estraneità ostile; e lo si fa facendo finta di nulla, o al limite proiettandolo altrove, su categorie rassicuranti».
Ancor più interessante, se possibile, è la disamina condotta sui posizionamenti dei mezzi di comunicazione di massa, che esattamente sul caso Saman avrebbero sposato interpretazioni fuorvianti e non corroborate da evidenze empiriche: il quotidiano *il Manifesto* ha parlato di femminicidi, di "nicchie etniche", di irrilevanza della religione nel caso specifico e di patriarcato mentre l'intellettuale della matita Vauro avrebbe appaiato quanto accaduto alla stessa "nostra sottocultura" del maschio padrone.
Insomma per un verso l'islam non c'entra e per l'altro si rinfocola l'islamofobia. E a questo punto Ciccozzi sembra insorgere e prendersela con la sinistra che tutto appiattisce e non vede quel che c'è di fatto nel fenomeno in esame. E comincia a smontare tutta una serie di presupposti che corrispondono ad altrettanti pregiudizi xenofili: i crimini non vanno etnicizzati (la responsabilità è individuale, la cultura non c'entra); l'islam non c'entra; è un femminicidio come i nostri, è il patriarcato, sono usi tribali, succedeva anche da noi; associare questi delitti all'islam è islamofobia.
Queste quattro interpretazioni correnti vengono confutate in pieno, in quanto nei delitti d'onore la responsabilità resta individuale ma la matrice ha una valenza culturale; un conto è il livello istituzionale dell'islam ed un altro conto è il vissuto religioso quotidiano; nel mondo islamico l'asservimento della donna sia all'uomo che alla famiglia ha luogo in una situazione fortemente squilibrata e non paragonabile a quanto avviene nel mondo occidentale; infine la critica dell'islam,

religione non certo minoritaria nel mondo, dovrebbe essere consentita. Infine viene suggerita la strada di un'europeizzazione dell'islam in alternativa ad un'islamizzazione dell'Europa.

Conflitti e compromessi

In situazioni conflittuali, con aspri scontri verbali e fattuali (con azioni forti, talora lesive anche sul piano fisico oltre che psicologico), sono accusati di buonismo coloro che propendono per soluzioni più miti, meno violente, non vendicative, non assolutistiche, magari di compromesso. Orbene proprio il compromesso è sovente considerato un accomodamento poco efficace, non duraturo, rinunciatario. Eppure esso rappresenta in molti casi la via di uscita da un'*impasse* altrimenti senza soluzione, da un vicolo cieco entro il quale l'assenza di vie di fuga costringe i contendenti a misurarsi in uno spazio ristretto, che non offre alternative se non lo scontro diretto con danni reciproci. Il compromesso è in effetti una forma di mediazione, faticosa da realizzare e basata sulla speranza di reperire una formula adatta ad affrontare una situazione di crisi.

Quando due interlocutori, singoli o collettivi, si cimentano su una questione da risolvere, su una decisione da prendere, i rispettivi punti di partenza rispondono tendenzialmente e principalmente a prospettive univoche, interessate, piuttosto ideologiche. Solo nel dibattito e nella dialogicità si scoprono le esigenze e le attese altrui, non sempre ed immediatamente percepibili da un angolo di visuale diverso e persino opposto. Ecco dunque che appare necessaria una modalità di attenzione all'altro per coglierne le intenzioni e il bisogno reale di riconoscimento. Perciò diventa imprescindibile un'offerta di disponibilità, di apertura alla comprensione e alla compartecipazione.

Il buonismo dell'attesa e della sospensione del giudizio (ovvero del pre-giudizio) risponde ad una scelta operativa ben fondata: conoscere per capire, comprendere ancora prima di agire, procedere con cautela evitando attacchi diretti, frontali, dichiaratamente ostili. Ovviamente non sarebbe produttivo un atteggiamento di resa incondizionata alle proposte altrui: non si renderebbe un buon servizio nemmeno a chi sta dall'altra parte, perché lo si rafforzerebbe nella sua convinzione di avere sempre e comunque ragione. E ciò d'altro canto non sarebbe giusto e corretto neanche nei riguardi di chi offrendosi del tutto alla colonizzazione ideologica dell'altrorinuncia per ciò stesso alla propria matrice di provenienza.

Detto altrimenti, il buonismo di cui si parla in generale a proposito di soggetti che muovono da un'ispirazione religiosa, cattolica o cristiana od islamica o di altra derivazione, non può significare un annientamento della propria identità quanto piuttosto un consapevole modo di interagire nella forma più opportuna, cioè ipotizzando in linea di principio una disponibilità anche del proprio interlocutore a voler trovare una convergenza consensuale. Di solito serve appunto una sfiducia ben nutrita (l'espressione è del sociologo Antonio Mutti, autore di "La fiducia. Un concetto fragile, una solida realtà", *Rassegna Italiana di Sociologia*, 1987, XXVIII: 223-247). In altre parole il buonismo è espressione in pari tempo di fiducia ma anche di sfiducia ben nutrita, cioè contemporaneamente ed evangelicamente di prudenza ed astuzia. Si offre il destro ma si evita di lasciarsi colpire. Si porge l'altra guancia, ma – si direbbe – non ve n'è una terza che darebbe all'altro il diritto di offendere all'infinito, con suo detrimento (oltre che nostro).

Il buonismo in definitiva non sembra una formula perdente se viene esercitato con sagacia e senza rinunzie significative ai valori che ad esso danno luogo e sostegno. Ancora una volta risulta valida la metafora del dilemma del prigioniero che non sa decidere se collaborare o meno. In genere la risoluzione di avvio è quella della fiducia e del rispetto. Ma se a lungo andare tutto ciò non servisse occorre poi passare ad un atteggiamento che faccia capire ancora meglio che non si è inconsapevoli vittime della coartazione altrui ma solo latori di una volontà di comunicazione dialogica a due vie, cioè in modo circolare, senza che l'uno prevarichi l'altro.

La risposta degli italiani

La Chiesa cattolica in Italia si è trovata negli ultimi decenni ad affrontare l'impatto con un'accresciuta presenza di soggetti appartenenti ad altre religioni. Fenomeno in verità non propriamente senza precedenti storici: basti pensare alle molteplici interazioni già in atto nel XIII secolo in Sicilia, ai

tempi di Federico II, che ebbe a che fare contemporaneamente con cattolici e ortodossi, musulmani ed ebrei. Prima di lui, anche Guglielmo II d'Altavilla, detto il Buono, sperimentò le stesse modalità di pacifica convivenza inter-religiosa, avviata in parte da Ruggero I d'Altavilla (dopo una prima fase conflittuale con i musulmani).

Qualcosa di simile sembra verificarsi pure nella realtà odierna, giacché nelle narrazioni offerte dagli intervistati con l'approccio qualitativo nell'indagine nazionale sulla religiosità (Cipriani, *L'incerta fede. Un'indagine quanti-qualitativa in Italia*, FrancoAngeli, 2020: in particolare 305 e sgg., qui riprese parzialmente) sono numerosi i punti in cui si parla di incontri, relazioni ed amicizie con soggetti appartenenti ad altre confessioni religiose. In una delle 24 dimensioni tematiche basate su 320 categorie concettuali, si rileva nettamente una propensione degli interpellati a porre attenzione ad altre religioni diverse dalla propria. I dettagli sulle singole considerazioni e riflessioni si rintracciano nei testi delle interviste (rivolte anche a 4 musulmani, 3 protestanti, 3 testimoni di Geova, 1 induista, 1 vedico e 1 esponente di "Nuovo Rinascimento), che presentano sostanzialmente due scenari principali e in qualche modo contrapposti: vi è un primo gruppo, più cospicuo, di persone che non hanno difficoltà ad accettare, annettere ed aggregare in senso lato una religione altra dalla propria, pur non rinunciando al proprio credo; un secondo insieme di soggetti tiene molto di più alla propria fede di appartenenza e muove alcune critiche alle religioni diverse. Pare prevalere tra le varie prese di posizione quella piuttosto aperta verso il mondo islamico, vuoi per amicizie contratte vuoi per esperienze dirette di un particolare modo di vivere intensamente la fede in forme abbastanza visibili e vistose.

«ho molti amici musulmani, non ho alcun problema con loro … sono persone molto gentili, sono tutte… la loro religione la vedo molto autentica su molti punti di vista, la vedo molto sentita…» (Barnaba, licenza media).

«io sono molto per la filosofia "vivi e lascia vivere", cioè nel senso ognuno nella vita fa ciò che vuole, poi, cioè, io posso essere benissimo amica di una musulmana o di qualcuno di qualsiasi altro tipo di religione, e però credere nella mia religione… i musulmani noi li vediamo tutti come estremisti, in realtà secondo me non è così… Tipo per me gli estremisti sono i terroristi, cioè nel senso quelli sono persone che la religione è un po' un capro espiatorio e in realtà quella è gente che in realtà vuole la guerra, vuole fare la guerra, vuole imporre, vuole comandare e vuole che tutti siano sotto la…» (Sara, licenza media).

«se alla base ci sono rapporti di onestà, di fiducia, ecco, quando uno si può rivolgere alla Mecca, o in Dio o a qualcun altro il fine ultimo è lo stesso… oggi penso che sia una cosa più che normale, bisogna lasciare aperti e liberi di, di confessare o meno quello che crede (Cosimo, laureato).

«questi amici di altre religioni li vedo più sinceri, fanno le loro pratiche, i loro esercizi, con convinzione, guidati da una forza che io non mi sento di avere o che non vedo in altri amici cattolici come me… Ho tanti amici musulmani. Penso che loro fanno uno sforzo molto grande, che abbiano una grande forza dentro… a rispettare e a vivere le loro usanze religiose… Gli amici musulmani mi ascoltano, mi rispondono, di regola però non chiedono nulla. È come se la mia, o meglio la nostra religione cattolica a loro non interessi affatto… Apprezzo molto conoscere, ho sete di imparare per conoscere meglio le persone e il mondo e leggo molto, libri, testi vari, in particolare da qualche anno sulla cultura buddista. Sono piuttosto affascinato da questa religione e dai princìpi che ne sono alla base… è una religione in fondo bella, anche se ci sono aspetti di religiosità nell'islam che sono portati agli estremi» (Aristide, diplomato).

«studiando queste culture afgane, e parliamo di musulmani in genere, per poterle comprendere ho dovuto iniziare a capire che cos'è la religiosità nella loro vita. Le prime domande che mi sono posto è che cos'è appunto la religiosità… oggi ci rendiamo conto che i musulmani e che i terroristi sono sì musulmani al 90% ma sono coloro che sono entrati a far parte di questa religione da breve tempo, parliamo di 2-3 anni, poiché loro stessi non riuscivano a trovare una locazione nella società, quindi parliamo di europei, ad esempio, e occidentali in generale, che non trovando una posizione nella società si sono attaccati a quella che è l'islam, che regole fisse… l'islam che si rifà comunque alla questione che c'è un solo Dio, che è misericordioso e, comunque sia, vero come nelle altre religioni, ma, a differenza delle due altre religioni, l'islam, e quindi parliamo del Corano, regolarizza anche la vita quotidiana delle persone» (Benigno, laureato).

«io sono cattolica ma parlo con molta tranquillità con chi non è credente per niente, con l'ateo, così come con il musulmano. Lavoravo tanti anni fa in un hotel dove c'erano proprio ragazzi e ragazze di colore, che di conseguenza erano di religione musulmana. Ottimo rapporto con loro. E si parlava, loro con la loro religione e noi con la nostra, e ci confrontavamo, avevamo un confronto» (Ginevra, diplomata).

«i musulmani vivono nella propria comunità, nel senso che io ho un ragazzo che viene a farsi le fotocopie di libri, perché vogliono, comunque, insegnare ai loro ragazzi la lingua e la religione e, allora, fanno degli incontri extra-scolastici in modo che loro apprendano la lingua e, comunque, la religione, perché, per loro, la religione, almeno così mi spiegava il ragazzo, è una, un credo di vita. Loro, nel Corano, trovano tutto quello che devono fare nel quotidiano. Io lo trovo anche giusto, perché ognuno veniamo dal nostro popolo, dal nostro tipo di credo e allora, un po' per tutte queste cose, i nostri ragazzi non li coinvolgiamo più in tutti quelli che sono quei programmi cattolici che, ai nostri tempi, si faceva. Secondo me, dovrebbe esserci un po' un cambiamento per quanto riguarda l'insegnamento ma non come preghiera in sé ma proprio come insegnamento di crescita di vita» (Marina, licenza media).

Vi sono, poi, persone che preferiscono mantenere un perfetto allineamento con la religione di appartenenza e dunque poco concedono agli altri orientamenti di fede, che sottopongono a critiche.

«le altre religioni ti mettono davanti un libro, come può essere il Corano, e ti dicono "questa è la religione, la devi seguire, se non la segui avrai le pene in terra", non in morte, poi dopo la morte ti dicono solo che avrai un sacco di vergini che ti vedranno… tutte cose belle e infatti la gente vuole morire piuttosto che vivere con quel tipo di regole là» (Chiara, licenza media).

«abbiamo tutti paura di spostarci, di prendere la metropolitana, però dobbiamo essere più forti di loro, vivere la quotidianità normalmente, perché altrimenti penso che loro ci… sottomettono… loro gli jihadisti, persone… oddio non mi viene la parola, e… queste persone che si convertono all'islam, che comunque hanno, è una religione tutta loro che non esiste, perché il Corano, io non ho letto mai il Corano, però sento molte persone che ne parlano bene, ovviamente nessuna religione ti insegna ad uccidere… sicuramente non stanno bene [ride], non stanno bene e… non lo so gli vengono comunque promesse delle cose, che poi… non esistono, come una vita dopo la morte, una… non lo so, sono esaltati sicuramente, sono persone esaltate e poi sembrano persone normali, perché poi comunque sentiamo in tivù che era il vicino di casa, una persona tranquilla, salutava, sorrideva e invece poi è tutt'altro… comunque ci sono delle persone buone anche tra loro, che secondo me sono la maggior parte per fortuna, forse queste persone cattive sono la minoranza, spero per lo meno» (Vittoria, diplomata).

«io non ho nessun condizionamento rispetto a gay, lesbiche o un'altra religione… non parliamo poi della *sharia*, dell'islam, lì è il non rispetto dell'altra persona, se tu vai a vedere sono dei pazzi furiosi, soprattutto il non rispetto della donna è veramente devastante, cioè la persona che ti ha messo al mondo a te, non sei mica nato da un fico, eh, già solo quello, il pensiero, tua madre è una donna, come fai a non avere il rispetto? L'umanità è andata avanti per quello, perché mica hai concepito un fico e quindi zero» (Cataldo, licenza media).

«il cristiano dice porgi l'altra guancia, quanti la porgono? La religione cristiana dice non rubare ma quanti lo fanno? La religione musulmana dice di non bere ma quanti bevono? Conosco tanti musulmani che di nascosto bevono, dunque penso che su certi casi è una presa per il culo, su altri no» (Antonio, diplomato).

«non sono i musulmani, è Israele, sono illuminati, non me la prendo con gli israeliani, ma ci sono delle situazioni di fanatismo spaventoso» (Alice, licenza media).

«preferisco il cristianesimo, a differenza magari di altre religioni, dove sono più totalitari, dove sono più egoisti, dove sono più…, tra virgolette… La religione islamica per esempio, che ha dei… delle loro convinzioni, ma sono abbastanza egoistiche… nel senso che non hanno un'apertura con un altro pensiero, mentre questo lo vediamo nella Chiesa cattolica, nella Chiesa cristiana… che c'è, c'è libertà di espressione, c'è libertà di cose… però, ripeto, dovremmo essere un po' più fraterni, un po' tutti» (Bernardo, diplomato).

In qualche caso l'opinione sulle religioni ha un carattere ambiguo, non ben determinato, probabilmente frutto anche di una ricerca ancora in corso e/o di un problema irrisolto.

«non ho niente contro la religione, contro nessuna religione… non parliamo delle religioni che non sono nostre, non parliamo dell'islam, che comunque è una religione, che noi per motivi diversi, forse più per motivi politici, denigriamo moltissimo, e però non sapendo a volte di che cosa parliamo. Perché sono religioni che non conosciamo. Io sono convinto che noi non conosciamo bene cosa dice la nostra religione» (Ascanio, diplomato).

Ovviamente, oltre quanto già riportato in precedenza, non poteva mancare qualche altro riferimento relativo alla specifica presenza islamica in Italia, cresciuta notevolmente in anni recenti.

«gli albanesi non hanno… diciamo che siamo musulmani però, non è che… io credo che c'è un Dio, lo credo sempre… però non è che seguo qualche…» (Giovanna, licenza media).

«siamo meno integralisti rispetto agli altri ecco… e meno latifondisti tipo Francia e Inghilterra e America che in effetti loro sono stati che hanno fatto le colonie, almeno, quindi hanno avuto queste situazioni, noi abbiamo avuto un poco i libici, queste… ma in linea di massima almeno fino adesso… il problema è sempre

l'estremismo, perché non è che se il papa dice smettiamo di fare la guerra, smettono di fare la guerra, perché non ascoltano, buona parte sono pure cattolici… quelle persone vanno anche in chiesa… ognuno crede a qualcosa di… chi Allah, gli indiani al totem, quindi c'è sempre un capo a cui credere» (Corrado, laureato).
«ogni civiltà ha un'etica diversa, ogni Paese ha la sua cultura. Poi abituata da trent'anni a frequentare un paese musulmano [Egitto]» (Romana, laureata).

Secondo i risultati dell'indagine quantitativa con questionario somministrato ad un campione di 3.238 persone (Garelli, *Gente di poca fede*, il Mulino, Bologna, 2020), la questione del velo islamico vede anche in Italia, come in Francia, un raffronto fra due diversi punti di vista, che segnalano una certa tendenza verso l'accoglienza della diversità ma tale orientamento non è ancora molto diffuso perché si limita ad un terzo degli intervistati, giacché si dicono molto d'accordo il 9,1% ed abbastanza il 25,6%, cioè in totale il 34,7%. La maggioranza si esprime per il poco d'accordo nella misura del 25,3% e per nulla d'accordo al 40%, per cui alla fine i contrari sono il 65,3%.
Di seguito alcune questioni legate alla pratica della religione islamica in Italia.

Per ciascuna dovrebbe indicare quanto è accettabile per lei: molto, abbastanza, poco o per nulla. Quanto è accettabile che… (una sola risposta per ciascuna questione) le ragazze e le donne musulmane vadano a scuola o al lavoro a capo coperto, se ciò fa parte dei loro costumi religiosi

		n	%	% valido	% cumulativo
	Molto	295	9,1	9,1	9,1
	Abbastanza	829	25,6	25,6	34,7
	Poco	819	25,3	25,3	60,0
	Per nulla	1296	40,0	40,0	100,0
	Totale	3238	100,0	100,0	

Tab. 1 – Opinione sull'accettabilità che le ragazze e le donne musulmane vadano a scuola o al lavoro a capo coperto, se ciò fa parte dei loro costumi religiosi

Sulla possibilità di assentarsi da scuola o dal lavoro il giorno del culto musulmano in moschea il livello di accettazione scende ulteriormente, poiché molto d'accordo è il 7,2% ed abbastanza il 18,5%, in totale il 25,7%. I contrari rappresentano il 28,8% (poco d'accordo) ed il 45,5% (per nulla d'accordo). In definitiva il rifiuto viene dal 74,3%, una maggioranza inequivocabile.

Il venerdì i fedeli musulmani possano assentarsi dalla scuola o dal lavoro per andare in moschea

		n	%	% valido	% cumulativo
Valido	Molto	234	7,2	7,2	7,2

	Abbastanza	600	18,5	18,5	25,7
	Poco	932	28,8	28,8	54,5
	Per nulla	1472	45,5	45,5	100,0
	Totale	3238	100,0	100,0	

Tab. 2 – Opinione sul fatto che il venerdì i fedeli musulmani possano assentarsi dalla scuola o dal lavoro per andare in moschea

Il diniego si estende altresì ad una formazione storico-culturale di matrice islamica. Ma questa volta il tasso di favore sale leggermente, in quanto sono molto d'accordo l'8,2% ed abbastanza il 29,5%, cioè un insieme del 37,6%. Sull'altro fronte il poco d'accordo segna il 29,5% ed il per nulla si attesta al 32,9%, insomma il 62,4% di contrari.

Lo Stato acconsenta che nella scuola pubblica gli studenti musulmani (se i genitori lo richiedono) ricevano una formazione improntata alla loro storia e cultura, anziché alla storia e alla cultura cristiana

		n	%	% valido	% cumulativo
	Molto	264	8,2	8,2	8,2
	Abbastanza	955	29,5	29,5	37,6
	Poco	955	29,5	29,5	67,1
	Per nulla	1064	32,9	32,9	100,0
	Totale	3238	100,0	100,0	

Tab. 3 – Opinione sul fatto che lo Stato acconsenta che nella scuola pubblica gli studenti musulmani (se i genitori lo richiedono) ricevano una formazione improntata alla loro storia e cultura, anziché alla storia e alla cultura cristiana

Un'altra annosa problematica concerne la possibilità di costruire moschee. Lo permetterebbero molto il 9% ed abbastanza il 30,4%, dunque un totale del 39,4%. Invece sono poco d'accordo il 30,1% e per nulla il 30,5%, per cui alla fine gli sfavorevoli sono il 60,6%.

I musulmani che vivono-lavorano in Italia possano costruire e gestire delle moschee nelle varie zone delle città

	n	%	% valido	% cumulativo

	Molto	292	9,0	9,0	9,0
	Abbastanza	984	30,4	30,4	39,4
	Poco	975	30,1	30,1	69,5
	Per nulla	987	30,5	30,5	100,0
Valido	Totale	3238	100,0	100,0	

Tab. 4 – Opinione sul fatto che i musulmani che vivono-lavorano in Italia possano costruire e gestire delle moschee nelle varie zone delle città

Conclusione

Il panorama che emerge dall'inchiesta sulla religiosità in Italia depone a favore di una possibilità di interlocuzione fra mondo islamico e cultura italiana in generale. Il gradimento della popolazione in proposito non è ancora maggioritario ma è sulla strada di esserlo, nella misura in cui si incrementino gli scambi ed i confronti, sempre possibili come mostrano le dichiarazioni spontanee riportate sopra. L'idea sostenuta da Bassam Tibi, uno studioso naturalizzato tedesco ma di madre araba e siriano di origine (che ho conosciuto e frequentato ai tempi in cui entrambi facevamo parte dell'Euro-Arab Social Research Group, finanziato dalla Fondazione Adenauer nella seconda metà del secolo scorso), è da considerare praticabile: vi può essere un'europeizzazione dell'islam, senza forzature ed attraverso un dialogo aperto e sincero, costruttivo e deideologizzato.

D'altra parte, una concezione rigida della *Sharia* intesa come pura e semplice abolizione della legge positiva instaurata dagli uomini per sostituirla con quella ritenuta di derivazione divina non è perseguita e sostenuta dalla parte più illuminata ed aperta reperibile anche in Italia nello stesso ambito islamico. Penso in particolare all'imam Yahya Sergio Yahe Pallavicini, Presidente della CO.RE.IS. (Comunità Religiosa Islamica) Italiana o ad Abdellah Redouane, Segretario Generale del Centro Islamico Culturale d'Italia.

Semmai andrebbe invece riformulata l'espressione che parla di europeizzazione, in quanto presuppone una precisa scelta di campo e di prospettiva: individuare un'alternativa non è agevole ma è evidente che anche le denominazioni dei processi hanno un loro peso.

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

Roberto Cipriani, professore emerito di Sociologia all'Università Roma Tre, è stato Presidente dell'Associazione Italiana di Sociologia. Ha condotto numerose indagini teoriche ed empiriche. La sua principale e più nota teoria sociologica è quella della "religione diffusa", basata sui processi di educazione, socializzazione e comunicazione. Ha condotto ricerche empiriche comparative in Italia a Orune (Sardegna), in Grecia a Episkepsi (Corfù), in Messico a Nahuatzen (Michoacán) ed a Haifa (Israele) sui rapporti tra solidarietà e comunità. Ha realizzato films di ricerca sulle feste popolari. Fa parte del comitato editoriale delle riviste *Current Sociology*, *Religions*, *Sociedad y Religión*, *Sociétés*, *La Critica Sociologica*, *Religioni e Società*. È *Advisory Editor* della *Blackwell Encyclopedia of Sociology*. È stato Directeur d'Études – Maison des Sciences de l'Homme – Parigi e "Chancellor Dunning Trust Lecturer" alla Queen's University di Kingston, Canada. È autore di oltre novanta volumi e mille pubblicazioni con traduzioni in inglese, francese, russo, spagnolo, tedesco, cinese, portoghese, basco, catalano e turco.

Istituzioni, conflitto e pandemia. Una riflessione

Roma, Altare della Patria

dopo saman

di *Giovanni Cordova*

Cos'è un'istituzione? Cos'è la politica? Mi pongo queste domande muovendo dalla cronaca dell'attualità per provare a scrivere un contributo di idee che mai come questa volta assumerà i tratti di una riflessione piuttosto che di un rigoroso articolo scientifico. Mi chiedo cosa sia un'istituzione – a cosa serva, come venga percorsa e piegata a un agire pratico e insieme ideale – mentre almeno un paio di episodi o processi catturano l'attenzione di tanti/e nelle ultime settimane. La pesantissima condanna inflitta a Mimmo Lucano, ex sindaco di Riace, da una parte; l'estensione indifferenziata del green pass al mondo del lavoro e le proteste che questo provvedimento ha suscitato, dall'altra. Due casi, due storie, due processi apparentemente distanti tra loro, e che però mi sembra offrano utili chiavi di lettura per rispondere alle domande con cui ho avviato questo testo.

Istituzioni e critica politica

Nelle discipline etnoantropologiche, le politiche pubbliche sono costruzioni simboliche che mettono in forma, mediante codici e prassi regolamentate, norme sociali e valori (Minicuci, Pavanello 2010; Tarabusi 2014; Shore, Wright 1997). Ciononostante, nel discorso comune ed egemonico, la visione delle cose che esse incarnano tende a essere presentata come aderente a un regime inattaccabile di neutralità che poi trova espressione nel linguaggio della tecnica, idioma e matrice della

governamentalità contemporanea. Le etnografie che esplorano la vita sociale delle istituzioni volgono uno sguardo mirato su come le visioni sottese dalle politiche pubbliche diventino realtà nella pratica burocratico-amministrativa. In questo 'farsi', le istituzioni si rivelano per essere spazi sociali e simbolici, sistemi di relazioni in cui le politiche vengono «reinterpretate, ricodificate e, al tempo stesso, trasformate e contestate dagli attori che agiscono all'interno di multipli rapporti di forza» (Tarabusi 2014: 132-133).

Pur epurando il ragionamento da fin troppo evidenti debiti con il pensiero struttural-funzionalista, le istituzioni riescono spesso nell'impresa di reificare e addirittura sacralizzare l'appartenenza al corpo sociale, così come a fornire e alimentare ininterrottamente regole e valori del vivere associato. Persino nel conflitto – riteneva l'antropologo britannico Max Gluckman a proposito delle società africane tra gli anni Trenta e Cinquanta dello scorso secolo – le norme tendono a essere riaffermate, in una sorta di 'equilibrio mobile' (Folk Moore 2004).

Le istituzioni 'interpellano', nell'accezione althusseriana, ogni soggetto, facendo sì che il collocamento stesso degli individui nello scacchiere sociale contenga già la risposta, in parte preconfezionata, a dubbi e domande su ruoli, funzioni, senso dell'ordine sociale (Fassin 2013). Le istituzioni e le politiche che esse veicolano tendono a naturalizzare gli assunti ideologici che ne stanno alla base, presentando proposte, azioni e visioni sul mondo come intrinsecamente necessarie, indiscutibili, razionali. Sono le critiche e le alternative individuate da altri gruppi, semmai, a essere imbevute di ideologia. Questa postura, tipicamente neoliberale, rischia di rendere la politica mera esecuzione di servizi il cui destinatario è non un cittadino portatore di diritti politici, ma un consumatore.

In questo ecosistema politico, allora, la possibile critica alle istituzioni, diventa una critica alla soddisfazione ottenuta dalla fruizione di un pacchetto di beni/servizi, come le valutazioni o i questionari sottoposti agli utenti dopo aver beneficiato di una qualche prestazione commerciale. Questo grado zero della politica è ormai egemonico nell'ecumene neoliberale e orienta in misura prevalente attitudini e aspettative, dividendo i commenti leciti – incasellati in un registro da 'manuale per l'utente' che non mette in discussione la *doxa* neoliberale – da quelli illeciti, che hanno l'ardire di esprimere una critica complessiva o ideologica alla classe tecnica che governa.

Le istituzioni sono insieme il terminale e l'infrastruttura di questa cultura (a)politica. Forniscono modelli ideali di condotta e modelli per l'agire pratico: in questo senso, sono cultura (Geertz 2019). E, come gli antropologi sanno bene, la cultura è tutto fuorché un insieme dato, statico, insulare e immutabile. La cultura è trasformazione, e anche le istituzioni possono incarnare mutamenti che mettono in discussione assunti precedenti, al prezzo però di una riconfigurazione della loro morfologia che può suscitare clamore, incomprensioni, violenza.

Riace e nuove cittadinanze

Una delle obiezioni più ridondanti poste al sindaco 'fuorilegge' di Riace anche da parte di chi non è mosso da rancorose pregiudiziali evoca il tradimento di un'aspettativa istituzionale. Insomma, a Lucano non viene contestato l'aver perseguito un disegno sociale e umanitario che contiene i tratti del favoloso, ma il fatto che un sindaco con responsabilità amministrative ancora prima che politiche non può essere noncurante di certi meccanismi, di certe regole. Qualora avesse voluto aggirare o sabotare il 'sistema', avrebbe dovuto svestirsi dei panni del sindaco; lasciare la fascia tricolore a qualcun altro e perseguire fuori dalle istituzioni il suo disegno trasformativo.

Poco importa, evidentemente, che molto raramente chi rappresenta un'istituzione non pieghi quest'ultima a desideri peculiari, privati, particolari – sia in forma lecita che illecita. Il 'torto' di Lucano è quello di averlo fatto in maniera troppo altisonante, facendo dipingere i volti di Peppino Impastato e di Ernesto Che Guevara sui muri cadenti di Riace; di citare la parola 'sinistra' nell'epoca in cui le ideologie vengono rappresentate come orpelli di un passato ormai superato dal vento neoliberale della neutra tecnicalità; di incarnare un fare tutt'altro che incline al compromesso e all'accomodamento. Insomma, l'istituzione incarnata da Mimmo Lucano – sostengono i fautori di questa tipologia di critica – è rea di essersi snaturata e resa irriconoscibile, di aver ammesso la sua

scandalosa parzialità oltre i crismi ufficiali delle mansioni amministrative e governative. In poche parole, ha dimostrato di essersi sottomessa alla politica; a una visione delle cose non neutrale ma che esplicita sin da subito il suo seme ideale, utopico, intimamente rivoluzionario.
Quest'idea ne presuppone un'altra, oggetto di dibattito tra giuristi ed esperti di diritto, inerenti all'inviolabilità delle Costituzioni, delle leggi e – in ultima analisi – della cittadinanza. Ogni ampliamento nei diritti e nelle griglie della cittadinanza scaturisce da una revisione, in un certo senso blasfema, di precedenti acquisizioni giuridiche e politiche. Lo stato delle cose è sempre parziale e fragile, pronto a riconfigurarsi, anche drammaticamente, nelle ricomposizioni dei rapporti sociali e politici che fanno e disfano la struttura sociale. Ogni egemonia, solida in quanto capace di unire la coercizione a un lavoro ideologico di persuasione, va incontro a disegni contro-egemonici e posture resistenziali ancorché silenti.
Si tratta, in fondo, del *diritto ai diritti* postulato da Hanna Arendt: il potere costituito nasce da e, trasfigurandosi, evolve in un potere costituente. Per questo, sulla scorta delle riflessioni di Étienne Balibar (2012: 47), «le rivendicazioni di maggiori poteri per il popolo o l'emancipazione dal dominio che si traduce in nuovi diritti» assumono inevitabilmente «un carattere insurrezionale». La rivolta è sempre dietro l'angolo, insomma, disegnando un campo di possibilità permanente dato che la classe dominante non cede volontariamente potere o privilegi e l'emancipazione e la conquista dei diritti non possono che prodursi per la via del conflitto. È, questo, «il fondamento democratico di ogni costituzione che non derivi la sua legittimità dalla tradizione, da una rivelazione, o dalla pura efficacia burocratica» (ivi: 49). Ed è anche il paradosso di ogni comunità politica e di ogni istituzione: il consenso – necessario perché il corpo politico consti di una qualche unitarietà – fa sempre il paio con a(nta)gonismo diffuso tra gruppi sociali.
La cittadinanza è un set di rapporti oscillanti tra distruzione e ricostruzione. In queste tensioni ricorrenti, in virtù delle quali nascono diritti fin qui inesistenti e si scorgono nuovi orizzonti di possibilità, la democrazia si realizza a partire da un atto di invenzione agito contro lo spirito di conservazione delle classi e dei gruppi che beneficiano del corrente status quo. «Una democrazia che ha come funzione quella di conservare una certa definizione della cittadinanza», prosegue Balibar, «è anche, proprio per questa sua caratteristica, incapace di resistere alla propria democratizzazione (ivi: 55)». Ci troviamo di fronte al dilemma dell'istituzione, enucleabile nel complicato bilanciamento tra preservazione – il che implica il consolidamento dell'autorità e della legittimità che ne fonda l'esistenza – e il mutamento sostanziale, che comporta inevitabilmente una messa in questione dei presupposti su cui poggia la ragion d'essere delle relazioni sociali e del potere.

Le istituzioni e l'altro

Per questo motivo, di fronte alle tensioni che abitano il nostro vivere, credo che la chiamata alla difesa della sacralità delle regole che presiedono alla possibilità di imbastire fruttuose e pacifiche convivenze vada ridimensionata quando assume la forma di puro (e conservatore) *horror novi* e limitata alla pretesa del rispetto di prerogative universali – come il rispetto della dignità dell'essere umano indipendentemente da qualsivoglia frame religioso, culturale, politico. Chiarisco che per 'universale' intendo non una sostanza tendente all'affermazione unilaterale di un *telos* o, per dirla con Appadurai (2014), un traiettorismo proto-coloniale, bensì una direzione volta alla convivenza il più possibile equa e pacifica tra persone e comunità.
In un contributo per l'ultimo numero di *Dialoghi Mediterranei* (Ciccozzi 2021), viene ad esempio denunciata la possibilità che l'ostilità dei migranti al Paese e al contesto culturale, politico, istituzionale nel quale si trovano a vivere – possibilità forclusa, a dire dell'autore, dall'assiologia post-coloniale, egemonica nel campo degli studi culturali italiani – possa tradursi in una contrapposizione militante alle prerogative giuridiche e costituzionali su cui si fonda l'ordinamento dello Stato. Non mi soffermerò su alcuni assunti, a mio avviso problematici, che guidano il ragionamento delineato nel contributo e che, laddove viene adombrata l'introduzione surrettizia della Sharia in Occidente, parte di un «primordiale e mai sopito progetto di conquista dell'Europa» (Ciccozzi: 124) perseguito

da migranti/musulmani/islamisti con la complicità degli alfieri del multiculturalismo – studiosi compresi, trovo pericolosamente affine alla crociata contro l'*islamo-gauchisme* di attualità in Francia. Credo risulti invece più fruttuoso riflettere sulla possibilità che la presenza ormai stabile di comunità e individui provenienti da varie parti del mondo determini un pluralismo giuridico (di cui i tribunali e la giurisprudenza musulmani costituiscono l'esempio più evidente) che in qualche modo chiama in causa i regimi di verità attorno ai quali si sono costruite le istituzioni della nostra civiltà. Anche in questo caso occorrerebbe condurre una seria riflessione su come ciò che per noi è materia giuridica possa assumere, in altri ecosistemi culturali, una connotazione più decisamente religiosa e rituale, il che rende più complicato immaginare la possibilità di aggirarli o non prenderli in considerazione. La scelta di consumare un certo tipo di cibo; configurare le relazioni sociali – comprese quelle di genere e sessuali; organizzare la gestione e il superamento delle controversie; definire modelli di autorità: sono ambiti che, sebbene percorsi da relazioni di potere cangianti e dunque tutt'altro che definitive e chiuse, implicano un riferimento a un piano sovra-ordinario e, in ultima analisi, sovra-umano. In quanto tali, sono difficilmente traducibili e riducibili a modalità a noi consuete di vivere in società. Intendo propugnare un povero culturalismo? Certo che no. Bisogna però stare molto attenti a distinguere i piani.

Una cosa è – giustamente – invocare l'inviolabilità delle traiettorie storiche che hanno condotto a garantire diritti a categorie escluse dalla loro fruizione, aprendo una breccia nel senso comune e nella coscienza fenomenica dell'ordine delle cose. Noto, a margine, che tale inviolabilità non ha riguardato ambiti non connessi alla sfera della persona (ad esempio, i diritti del lavoro, in costante regressione negli ultimi decenni). Altro è invocare l'immutabilità del panorama istituzionale come garanzia del mantenimento di una direzione progressiva del corso sociale. Siamo sicuri, poi, che la direttrice del progresso abbia condotto *sempre* a buoni risultati? Da uno sguardo alle condizioni di vita nel pianeta plasmate dall'idea di progresso, mi sembra di no. Ma questa è un'altra storia (Tsing 2021).

Detto in poche parole: siamo sicuri che la compresenza della *Sharia* – sulla cui interpretazione in termini pragmatico-legalisti o, al contrario, metafisici, non v'è affatto unanime concordanza – nello spazio politico europeo debba indurre alla ossessiva preservazione degli interstizi culturali, sociali e istituzionali in cui possono infiltrarsi e propagarsi mondi altri? Se pensiamo alla vicenda di Saman Abbas, certo, il moto spontaneo della nostra coscienza porta a un irrigidimento protettivo verso ciò che siamo. Ma la stessa vicenda, come provavo sinteticamente ad argomentare in un precedente numero di *Dialoghi Mediterranei* (Cordova 2021), può suggerire che l'esistenza di istituzioni altre e codificate possa intervenire per regolamentare prassi sociali e perfino vietarle, come avviene negli stessi contesti da cui provengono i nuovi cittadini del nostro Paese.

È preferibile lasciar crescere un sottobosco di pratiche mal tollerate, clandestine e invisibili o assegnare loro visibilità permettendone l'istituzionalizzazione e, dunque, un più facile mutamento in direzione dell'estensione democratica di diritti cui innegabilmente tendono le 'seconde' e le 'terze generazioni' di migranti, figure antropologiche che intessono legami tra identità e pratiche differenti? (Rossi 2012).

La storia della *Sharia* nei Paesi musulmani ci restituisce un quadro più sfumato e interessante di quanto dibattiti polarizzati possano ammettere [1]. La dialettica tra potere religioso e potere politico è configurabile anche in terra d'Islam (Ferjani 2005), dove l'applicazione della Sharia è stata ed è tutt'oggi parte integrante di un lungo processo di secolarizzazione, intendendo con questo concetto l'interazione feconda – e trasformatrice – tra sistemi giuridici e codici. Oltre i suoi usi prescrittivi, la *Sharia* «può rappresentare un semplice quadro virtuoso d'ispirazione religiosa e, in tal caso, non impedisce il pluralismo e l'apertura politica» (Botiveau 2012: 20).

In conclusione di questo paragrafo, rilevare – e, perché no? governare – gli esiti incerti risultanti dall'intersezione, anche conflittuale, certo, tra pensieri, pratiche e istituti in un'Europa in via di trasformazione non significa prestare il fianco alla decapitazione degli apostati o alla segregazione della donna in un anfratto privato. Certifica, semmai, l'ammissione dell'incrinatura di un modello di progresso le cui ambizioni imperiali e neo-imperiali non possono essere emendate come se fossero un'appendice estranea a quella traiettoria, dal momento che, invece, hanno contribuito a fondarla.

Primi cittadini

La preservazione dell'istituzione influenza anche la soglia morale dell'accettabilità delle politiche. Tolleriamo in fondo senza troppo turbamento che barche e barconi nel Mediterraneo affondino quasi ogni giorno, specie d'estate, facendo nostra la tacita accettazione di accordi e politiche con cui il governo italiano ha delegato allo Stato libico la gestione dei flussi migratori, dai centri di accoglienza-lager fino all'aggressiva caccia alle imbarcazioni in mare perseguita dalla guardia costiera dello Stato nordafricano. Tra mito della 'ragion di Stato' e necessità dell'azione di governo per limitare l'emergenza-sbarchi (sulla cui costruzione non mi soffermo in questa sede), all'istituzione (statuale, in questo caso) viene permesso l'oltraggio ormai sistematico di diritti umani e princìpi teoricamente universali.

Nelle percezioni collettive, invece, questa soglia di tollerabilità si abbassa e di molto quando viene invocato il formale snaturamento delle istituzioni. Facilitare la contrazione di matrimoni al fine di dotare soggetti migranti di permessi di soggiorno e non farli finire nelle maglie della marginalità sociale ed economica è compito di un sindaco o di un attivista-militante radicalmente collocato fuori dalle istituzioni?

Ricordo che alcuni anni fa, quando il primo cittadino del comune siciliano di Messina era il 'sindaco scalzo' e pacifista Renato Accorinti, critiche trasversali si levarono da ampi settori dell'opinione pubblica e dell'elettorato in occasione della festa delle forze armate del 4 novembre 2013. L'allora sindaco Accorinti espose la bandiera della pace mentre presenziava alla cerimonia istituzionale al fianco di autorità civili, militari e religiose. «Un sindaco non dovrebbe agire così», si disse; eppure tutti erano a conoscenza delle opinioni di Accorinti, o meglio, dell'Accorinti-militante e attivista. Anche parte del suo elettorato collocato su posizioni politiche di sinistra ritenne improvvida quella *performance*, ritenendo che incarnare l'istituzione debba veicolare un repertorio di comportamenti, pratiche ed estetiche altre dalla quotidianità e dalle idiosincrasie personali.

Che un sindaco protegga il diritto/dovere dell'accoglienza può andare bene, secondo i convincimenti politici di ciascuno di noi, salvo poi storcere il naso quanto l'istituzione palesa le pre condizioni che ne orientano condotte e decisioni, diventando dunque politica e, al tempo stesso, umana, troppo umana. Del resto, nella cultura politica repubblicana del nostro Paese, le istituzioni non contrattano (o, almeno, non contrattavano) con i terroristi anche se il prezzo di questo rigore equivale al sacrificio di vite umane; magari ci si scambia tangenti, ma nei 'retroscena' della *performance* pubblica.

Compromessi e conflitti virali

Nel senso comune, dunque, l'istituzione non è malleabile. E non scende a compromessi. La sacralità dell'istituzione unita alla tecnicalità della razionalità governamentale neoliberale contribuisce alla creazione di un dominio ancora più assoluto, privo di ogni legame con il resto del corpo sociale. È questa intuizione che, in fondo, costituisce il nucleo di verità delle più fervide fantasie di complotto dei nostri tempi (Wu Ming 1 2021) e che abbiamo visto impiegata anche nel governo del tempo pandemico.

In questi giorni il possesso della certificazione verde, il green pass, è divenuto obbligatorio per lavoratrici e lavoratori di ogni ambito, pubblico e privato. Sebbene il tanto temuto (o desiderato, dipende dai punti di vista) blocco alla circolazione delle merci e all'erogazioni di servizi nel Paese non si sia verificato, proteste e manifestazioni si susseguono senza sosta nelle principali città italiane, coagulando attorno alla richiesta indirizzata al governo di ritirare il provvedimento pubblici e categorie socio-economiche profondamente diversi. Lavoratori del settore della logistica; cittadini atterriti all'idea di doversi fare inoculare il siero anti-covid 19; sindacati di base; cospirazionisti che leggono nella pandemia e nella sua gestione una strategia di controllo e disciplinamento non priva di rapporti con oscuri scenari esoterici e insondabili; gruppuscoli afferenti a residuali organizzazioni neofasciste; l'elenco sarebbe ancora lungo e vario.

Come rapportarsi a questo fenomeno, provando a combinare il giusto bilanciamento tra cogenza dell'attualità (il vaccino, il green-pass, la pandemia) e sequenze storiche trans-locali che, negli ultimi

anni in varie parti d'Europa – per limitarci al Vecchio continente – vedono sempre più apparire sulla scena pubblica schiere eterogenee, mosse da rivendicazioni plurime come quella di queste settimane? Il protagonismo di questi gruppi sociali pone problemi non solo al potere costituito, non diversamente da quanto accadrebbe con altre forme del conflitto sociale, ma anche a schieramenti tradizionalmente prossimi alla 'piazza' e al repertorio politico che essa evoca, e che in queste occasioni ne sono lontani per linguaggi e strategie organizzative. Mi sembra infatti innegabile che quanto meno una parte delle rivendicazioni espresse da queste piazze delineino una critica delle diseguaglianze sociali esacerbate dalla continua riarticolazione dell'economia globale, attestando la crisi acuta delle forme di rappresentanza e di mediazione politica dei nostri tempi (Bertho 2019) – testimoniata, da ultimo, dal più che elevato tasso di astensione alle ultime elezioni amministrative. Come rapportarsi a questo magma senza incedere in facili apologie e in uno schizofrenico *ratio-suprematismo*?

Certamente una porzione non trascurabile del blocco sociale ostile al green pass (e al vaccino) attinge e dà forma, forse inconsapevolmente, a un assemblaggio di trame, narrative e retoriche di matrice cospirazionista che in Europa e soprattutto negli Stati Uniti da tempo costituisce la linfa vitale di movimenti e organizzazioni della destra variamente suprematista e razzista (Portelli 2020; Wo Ming 2021), che nella pandemia ha individuato un nuovo cavallo di battaglia così come lo sono stati (e lo sono ancora) i migranti e la supposta sostituzione etnica; temi entrati nelle più importanti sedi istituzionali anche in Italia, attraverso la porta d'ingresso dei principali partiti conservatori.

Preso atto di questa genealogia, resta il problema di come rapportarsi a questa fenomenologia, sebbene non maggioritaria nel Paese. Le uniche strade percorribili sono plaudire all'azionamento degli idranti contro i lavoratori portuali di Trieste e sposare incondizionatamente l'azione di governo degli ultimi due anni? Lasciando da parte, in questa sede, riflessioni di carattere tattico/strategico comunque non procrastinabili per chi opera una qualche forma di lavoro sociale e politico, mi sembra cruciale non dimenticare da cosa è originata la pandemia e quali azioni debbono essere messe in campo perché la normalità di ieri, che era il problema, non ritorni a pandemia terminata.

Il desiderio di normalità, pur comprensibile per lavoratrici e lavoratori che sono andati incontro ad acute difficoltà in questi anni e per tutte/i coloro che hanno rinunciato a condizioni di affettività e socialità determinanti per la propria soggettività, rischia di far dimenticare alcune premesse necessarie. Lo stesso può dirsi per lo strabismo con cui si guarda in queste settimane al pass e al vaccino come soluzioni sanitarie dirimenti o, di contro, come diabolici espedienti da dittatura sanitaria.

La prima di queste premesse concerne la genesi di questa pandemia, che risiede nell'insostenibilità di quelle perturbazioni antropiche (Tsing 2021) con cui lo sviluppo capitalista ha devastato – oltre che gli esseri umani – la natura e gli ecosistemi della Terra, mediante l'apporto di logiche varie ma analoghe (la mercificazione della terra; l'estrazione continua di risorse per la loro messa a valore nei circuiti del capitale; ecc.). La prospettiva di un'apocalisse prossima in cui l'umano non rimane che traccia sbiadita di un reperto archeologico non è mai stata così d'attualità come negli ultimi anni. La devastazione che segue a eventi meteorologici e climatici estremi e perlopiù imprevedibili lascia intravedere come realistici quegli scenari distopici in cui l'umanità lascia definitivamente il posto ad altri regimi di vita (non-umani) (Lai 2020). Di zoonosi e spill-over si è parlato abbastanza, in questi mesi. Imputare al regime cinese mancanza di trasparenza e denunciare i vincoli politici e finanziari che limitano l'operato di un'agenzia come l'Organizzazione Mondiale della Sanità non può far passare in secondo piano processi storici di lunga durata e ormai quasi irreversibili.

Lo stesso dicasi per la presa in carico della salute, da decenni stritolata tra pervasiva medicalizzazione (inclusa la psichiatrizzazione) della sofferenza sociale che svilisce il portato più ampio dell'incontro terapeutico da un lato, e logiche finanziarie che ritengono prioritario mettere a valore la cura e la malattia, dall'altro. Anche di questo si è parlato negli ultimi mesi, e lo si è fatto giustamente a partire dal dato della sanità lombarda, a lungo considerata la più efficiente e 'in salute' d'Italia salvo poi vederla crollare alla prima ondata epidemica perché la sua organizzazione territoriale – volta alla massimizzazione più ampia possibile del profitto – non poteva competere con la capillarità della

diffusione del virus, che avrebbe richiesto ben altro radicamento dell'istituzione sanitaria sul territorio.
In un dibattito pubblico fagocitato dall'estensione dell'obbligo di green pass, vi è il serio pericolo di introiettare narrazioni diversive che si allontanano da valutazioni complessive e sistemiche. Si possono mettere in dubbio le motivazioni e la mobilitazione del cosiddetto 'popolo no-vax' senza per questo aderire incondizionatamente all'ordine del discorso istituzionale – in altri termini, criticare il suo divenire regime di verità?
Credo di sì e che, anzi, ciò sia oltremodo necessario. Abbiamo tutti un dovere di memoria affinché in un non così improbabile nuovo futuro pandemico alcune scelte vengano contestate e non assorbite totalmente dall'emozionalità istintuale e dalla paura. Dalla decisione, fortemente caldeggiata da Confindustria, di non chiudere e bloccare la produzione nella Bassa Valle Seriana, principale focolaio d'infezione durante la prima ondata, alla scelta di adottare provvedimenti discutibili da un punto di vista epidemiologico e fortemente restrittivi delle libertà individuali e sociali, cosa a cui abbiamo assistito piuttosto attoniti e impotenti più di un anno fa. Discutere di queste misure, a mio parere erronee, non equivale a foraggiare polemiche di stampo elettorale, ma significare ragionare su come impedire che la sacrosanta esigenza di protezione della popolazione – la sua messa in sicurezza – non debba scivolare in una perennizzazione dell'emergenza.
Anche qui, nulla di nuovo, sebbene sembri che alcuni intellettuali si siano ridestati all'improvviso dal sogno di un mondo ideale e perfetto che, però, non esisteva. I processi di capitalizzazione della sicurezza (basti pensare alla sempiterna emergenza terrorismo) in cui la soglia tra regimi autoritari e democratici si fa labile, non costituiscono affatto una novità, anche nel nostro Paese.
Ecco, piuttosto che invocare lealtà morale nei confronti del 'capo' paventando la realizzazione di un'unità nazionale fondata sul conformismo politico, credo si possa ragionevolmente dubitare della legittimità delle istituzioni e del loro operato, e provare financo a cambiarle.

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

Note

[1] A tal proposito, rimando al n. 15 (2012) della rivista "Oasis", *Dove poggiano gli Stati. Diritto, costituzioni, Sharî'a.*

Riferimenti bibliografici

Appadurai A., *Il futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2014 (2013).

Balibar È., *Cittadinanza*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012 (2012).

Boitevau B., *Ma i cittadini arabi quale sharî'a chiedono?*, in "Oasis", n. 15, 2012: 19-24.

Bertho A., *L'effondrement a commencé. Il est politique*, 2019.

https://www.terrestres.org/2019/11/22/leffondrement-a-commence-il-est-politique/?fbclid=IwAR2L2cZcj_-U6HvPTfUqIr6VlYcswx00oCEgRhwtbYKz3zwMDqM_D-pseh8.

Ciccozzi A., *Diversità che non arricchiscono: la questione dell'estraneità ostile nei reati culturalmente motivati*, in "Dialoghi Mediterranei", n. 51, 2021.

Cordova G., *Dialoghi mancati, cittadinanze negate. Intorno alla vicenda di Saman Abbas*, in "Dialoghi Mediterranei", n. 50, 2021.

Fassin D., *La forza dell'ordine. Antropologia della polizia nelle periferie urbane*, Bologna, Edizioni La Linea, 2013 (2011).

Ferjani M. C., *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Paris, Fayard, 2005.

Folk Moore S., *Antropologia e Africa*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2004 (1994).
Geertz C., *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino, 2019 (1973).
Lai F., *Antropocene. Per un'antropologia dei mutamenti socioambientali*, Firenze, Editpress, 2020.
Minicuci M., Pavanello M., *Introduzione*, in "Meridiana", n. 68 "Antropologia delle istituzioni", 2010: 9-35.
Portelli A., *Il ginocchio sul collo. L'America, il razzismo, la violenza tra presente, storia e immaginari*, Roma, Donzelli Editore, 2020.
Rossi G., *Sulla pelle dei figli meticci*, in "Oasis", n. 15, 2012: 103-107.
Shore C., Wright S. (a cura di), *Anthropology of policy: perspectives on governance and power*, London, Routledge, 1997.
Tarabusi, F., *Politiche del multiculturalismo*, in B. Riccio (a cura di), *Antropologia e migrazioni*, Roma, CISU: 129-142, 2014.
Tsing A. L., *Il fungo alla fine del mondo. La possibilità di vivere nelle rovine del capitalismo*, Rovereto, Keller Editore, 2021 (2015).
Wu Ming 1, *La Q di Qomplotto. QAnon e dintorni. Come le fantasie di complotto difendono il sistema*, Roma, Alegre, 2021.

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.

Dall’islamofobia alla dittatura neo-liberista

dopo saman

di *Aldo Nicosia*

Queste righe nascono da riflessioni personali sui temi dell’immigrazione dal mondo arabo e/o islamico, e della crisi economica delle classi medie a livello globale, che qualcuno ha definito “glebalizzazione”. A mio avviso quei temi sono strettamente coniugati con quell’islamofobia, ed è quello che mi propongo di evidenziare, prendendo lo spunto da un saggio di Antonello Ciccozzi dal titolo “Diversità che non arricchiscono: la questione dell’estraneità ostile nei reati culturalmente motivati” pubblicato sull’ultimo numero di *Dialoghi Mediterranei*.

Devo premettere innanzitutto che di formazione non sono un antropologo né un sociologo, e le mie riflessioni sono filtrate da una lunga esperienza come interprete di lingua araba (1996-2009) e visitatore abituale di molti Paesi del mondo arabo-islamico, da decenni. Leggendo il saggio summenzionato, mi è riaffiorata alla mente un’efficace definizione sulla professione del sociologo (che forse si adatta anche a quella dell’antropologo) che mi sembra opportuno qui ricordare. Il sociologo sarebbe «colui che va allo stadio, non per vedere la partita ma per osservare gli spettatori».

La mia impressione – senza voler assumere sciocche difese corporative né interferire nelle competenze altrui – è che una parte degli antropologi e sociologi sull’islam della diaspora migratoria o su quello dei Paesi arabo-islamici segua questa linea: cioè che si piazzino comodamente seduti sugli spalti, molto distanti dal campo di gioco, intenti ad osservare i comportamenti e le espressioni non di chi segue appassionatamente la partita, bensì di chi, annoiato o incapace di comprendere le regole del gioco che si sta svolgendo sotto i suoi occhi, o per altri imperscrutabili motivi, è intento a sfogliare col dito le pagine del suo cellulare, in attesa di qualche sussulto che lo distolga da una placida lettura o da altra attività che non ha molto a che vedere con l’arena di gioco. Se quest’ultima rappresenta il mondo arabo-islamico o l’Italia vissuta dai migranti, lo spettatore potrebbe essere la metafora del giornalista che trova probabilmente nel suo cellulare, o nelle direttive del suo capo, il proprio filtro ermeneutico. A volte si arriva al paradosso che tale spettatore cerchi informazioni sul match che si svolge nello stadio in cui si trova proprio da altre fonti, o da altri colleghi.

Qualcuno obietterà che anch'io in questo momento mi sto comportando come fanno tali ricercatori. Il mio obiettivo non è quello di commentare in modo sistematico il saggio di Ciccozzi, ma di evidenziare come, sebbene si parta da dichiarate solide basi di analisi, si finisca poi col fornire un quadro distorto della realtà dell'immigrazione proveniente da Paesi a maggioranza musulmana.
Personalmente ho vissuto il fenomeno dell'immigrazione clandestina in Italia presso un ufficio del Ministero degli Interni, nella Sicilia occidentale, terra d'arrivo di numerosissimi clandestini, già dagli anni '80. Ho così avuto modo di assistere a centinaia di sbarchi, ascoltando le testimonianze degli stessi protagonisti. Ho altresì seguito da vicino il percorso di vita, integrata o meno, di migliaia di migranti, cittadini provenienti dall'area del Nord Africa e del Medio Oriente. Non mi sono comportato da spettatore passivo, o da ricercatore che segue tracce interpretative e teorizza su fenomeni per sentito dire, o attraverso studi e ricerche di terzi. D'altro canto la mia conoscenza della lingua araba, e delle sue diversissime varianti, mi ha dato una chiave di accesso privilegiata per cercare di capire pensieri, opinioni, filosofie di vita che non trovano espressioni in articoli di opinionisti su giornali e riviste, sia generalistiche che specialistiche, tesi di laurea e quant'altro.
L'ipotesi di mettere in un unico calderone gli atteggiamenti di "estraneità ostile" delle varie realtà delle comunità arabo-islamiche in Italia, solo perché genericamente definiti "musulmani" è quanto meno azzardata, in una ricerca che si rispetti. Ciò occulta l'estrema varietà di realtà e società dei Paesi di origine. Basterebbe solo fare una visita, lontano dai club vacanze o dalle luccicanti medine del Medio Oriente, per capire che la stratificazione sociale e quindi l'aderenza a certi modelli di comportamento e di vita dipenda dalla condizione economica più di quanto succeda in Europa o nei Paesi occidentali in genere.
Da anni non leggo più quotidiani italiani, né guardo televisioni nostrane. Affidano le loro analisi e commenti a persone che non conoscono nulla delle civiltà di provenienza degli immigrati. Spesso sciorinano percezioni superficiali, traviate da posizioni pregiudiziali, o da mere ideologie figlie di appartenenze partitiche. Inoltre trovo ridicolo e inutile occuparsi di quello che la stampa italiana dice sugli immigrati, a prescindere dall'orientamento politico dei vari giornali, tv o siti internet.
Se questo riguarda i cosiddetti "professionisti dell'informazione", d'altro canto i ricercatori, sebbene conoscano i fenomeni migratori, padroneggino le lingue e gli strumenti ermeneutici, a volte applicano alle realtà filtri appositi che possano favorire o consolidare le loro tesi di partenza. Non credo neanche che l'opinione pubblica italiana venga condizionata più di tanto da tali escrezioni… giornalistiche, né dagli studi di settori, che rimangono confinati nelle biblioteche delle università.
Uno degli errori più grossolani che fanno tali studi specialistici, condotti anche da ricercatori seri, è quello di considerare i migranti provenienti da Nordafrica e Medio Oriente, in default, come "musulmani", aderenti ad una fede i cui confini geografici si estendono dal Marocco alla Cina. L'Islam viene al solito visto come un monolite: ora, se tale errore può esser perdonabile al lettore medio, non lo affatto è al sociologo o all'antropologo. Persino sull'Annuario Statistico sull'immigrazione, pubblicato ogni anno dalla Caritas, per calcolare il dato numerico della religione degli immigrati, si guarda all'origine geografica. Il marocchino viene sistematicamente inserito nella casella "immigrato musulmano", senza che qualcuno gli abbia effettivamente chiesto a che religione si senta di aderire. Perché non ipotizzare la presenza di agnostici, atei, dubbiosi, o aderenti alla fede in modo personalizzato? Come è possibile accomunare in una stessa casella il pakistano che uccide la figlia che ha l'ardire di scegliersi il proprio fidanzatino, e il giovane troskista tunisino, o la casalinga egiziana che odia profondamente i Fratelli Musulmani?
Improprio trovare in un articolo che parla giustamente «di ampiezza, complessità e delicatezza della questione», risultati di studi condotti da centri di ricerca (forse ricerca dello scoop!) in cui si cita, a mo' di esempio, che il 56% dei tunisini sono favorevoli alla shari'a. In realtà, come la maggior parte dei cittadini dei Paesi arabo-islamici, non sanno neanche loro cosa significhi tale termine, nella prassi, soltanto perché non ne hanno esperienza nel proprio Paese, dove vige un Codice di Famiglia, moderno e al passo coi tempi, fin dal 1957. Che senso ha citare lo scandaloso (per lo studio) 51% dei musulmani che non apprezzano la cultura di massa occidentale? E perché mai si dovrebbe apprezzare

tale cultura di massa? I ricercatori conoscono i valori etici che informano i rapporti sociali e familiari dei Paesi arabo-islamici? Chi può stabilire validi criteri di valutazione comparativa tra le culture?
Ciccozzi cita una ricerca francese del 2020 in cui si dice che il 25% dei musulmani non ha condannato la strage di Charlie Hebdo o la carneficina del Bataclan. A questo punto mi chiedo: ce n'è qualche altra che abbia chiesto ai "cristiani" europei o americani (dico cristiani usando lo stesso metro di valutazione dei migranti "musulmani"), se qualcuno di loro abbia mai condannato l'attacco all'Iraq del 2003, sferrato dai loro governi, con l'avallo colpevole dell'Onu, dopo la scoperta della menzogna sulle armi di distruzione di massa di Saddam Hussein? Tra l'altro, il numero di morti causati dalla distruzione di un intero Paese non è per niente paragonabile a quello provocato da due attentati (in cui sono coinvolti pesantemente i servizi segreti occidentali dei governi occidentali).
Un'affermazione come «non tutto l'Islam è fondamentalista, ma nell'Islam il fondamentalismo è un problema», corrisponde, nella sua implicita tendenziosità, alla seguente: «Non tutti i siciliani sono mafiosi, ma in Sicilia la mafia è un problema». Già essa, da sola, basterebbe a fare avanzare riserve sulla sentenza assolutistica che pare dichiararsi già nel titolo intorno alle "diversità che non arricchiscono". È vero che nelle aree rurali e culturalmente arretrate del Pakistan vige un codice di comportamento sociale retrogrado e crudele, ma le realtà di quelle specifiche zone non sono le stesse di tutto il mondo musulmano. Ovviamente va detto che anche in realtà migratorie, provenienti da aree geograficamente più vicine, ad esempio il Marocco, ci sono aspetti di estrema chiusura culturale. È un fatto incontrovertibile che una parte degli immigrati marocchini presenti in Italia sono provenienti da aree del Marocco interno, abbastanza tradizionalista e in generale poco aperto al confronto con altre civiltà.
A me è capitata una forte esperienza personale, in cui, pur parlando l'arabo e conoscendo certi codici culturali, ho subìto atti d'ostilità o di diffidenza rispetto ai modelli sociali italiani ed europei. Ma da qui ad invocare il peso della shari'a il passo è lungo. Dovrebbero saperlo gli antropologi che, nei Paesi arabo-islamici da cui proviene la maggior parte degli immigrati, la shari'a trova applicazioni ridotte o addirittura nulla perché contrastanti con il sistema giuridico ispirato a codici europei. Ad esempio, quanti casi di uccisi per apostasia si contano, tra un miliardo e mezzo di "potenziali musulmani"?
Sono d'accordo sul fatto che il fondamentalismo islamico sia una forma di moderno fascismo, ma è bene ricordare la genesi e lo sviluppo dei vari movimenti fondamentalisti. Essi sono stati foraggiati già dagli anni '70 in molti Paesi arabi dagli stessi governi in carica, in modo trasversale o indiretto, perché serviva agli stessi governi a dividere il fronte dell'opposizione, soprattutto quello della sinistra laicista. È successo nell'Egitto di Sadat e poi di Mubarak, e anche nella Tunisia del superlaico Bourguiba. Nello stesso periodo, ma in Asia Centrale, i talebani sono stati armati e strumentalizzati dagli Stati Uniti in funzione antisovietica. Successivamente manovrati attraverso i servizi segreti pakistani per obiettivi di penetrazione economica. Chi ha creato al-Qaeda e la stessa Isis? I governi degli Stati Uniti pretendono di combatterli, così come nascondono al mondo la madre di tutte le menzogne mediatiche: un manipolo di inesperti piloti sauditi ed egiziani scorrazzano per qualche ora nello spazio aereo statunitensi, indisturbati, per poi abbattersi sulle torri gemelle di New York. La favola di Bin Laden, compare dei Bush, che dalla sua grotta dell'Afghanistan dirige le operazioni contro l'Occidente non si può più raccontare neanche agli infanti.
Forse i sociologi e gli antropologi che studiano i fenomeni migratori dovrebbero visitare una volta ogni tanto i Paesi di origine degli stessi immigrati, per rendersi finalmente conto dei disastri provocati dalle politiche neoliberiste imposte da organismi mafiosi come il Fondo Monetario Internazionale la Banca Mondiale. Oggi il sistema economico oligarchico di una finanza sempre più invasiva ed arrogante bypassa e svuota le istituzioni democratiche non solo dei Paesi arabi ma anche del resto del mondo, impoverendo miliardi di persone e rendendo i loro Stati sempre più dipendenti dalle stesse banche e società finanziarie. Purtroppo le disuguaglianze economiche nel mondo arabo islamico sono sempre più forti e determinano sacche di ignoranza e di sottosviluppo che poi in ultima analisi producono modelli di comportamento arretrati, tassi di analfabetismo ed immigrazione: o li costringono a lasciare le zone rurali verso le periferie delle grosse metropoli, oppure a rischiare la

vita, attraverso i mari e i deserti, per realtà culturalmente lontanissime, per mantenere la famiglia rimasta a casa.
Il neocolonialismo è sempre stata la causa dei guai che affliggono il continente africano e buona parte dell'Asia. La devastante politica monetaria della Francia nelle sue ex colonie basterebbe per capire i suoi riverberi sulla realtà agghiacciante delle sue squallide *banlieues*. Il fondamentalismo islamico potrebbe essere visto come il tentativo, errato, di incanalare (e dominare) un malcontento contro sistemi economici neo-liberisti, corrotti e marci, che producono per reazione un attaccamento a simboli identitari religiosi, una radicalizzazione, a volte un'estraneità ostile verso l'Occidente. La stessa che le (ex) classi medie in Europa provano per regimi ormai non più democratici.
La prossima guerra che si combatterà in Italia, e in Europa in genere, sarà quella tra gli emarginati, con la strumentalizzazione delle destre razziste e della sinistra finto-buonista. Sempre ammesso e non concesso che esista ancora in Italia una sinistra, visto che il partito di maggioranza italiano ormai ha eliminato l'aggettivo sinistra dalla sua etichetta. Che senso ha parlare di destre e sinistre quanto entrambi eseguono gli stessi diktat neoliberisti, rappresentano solo metà della popolazione (l'altra metà non vota più), e abdicano alla loro primaria funzione? Che senso ha parlare di ponti verso gli immigrati, per poi spingerli a spacciare nelle immonde periferie, fuori dal controllo delle autorità? Si fa finta di accogliere gli immigrati, ma poi con indifferenza li si spinge a cercare l'eldorado nel Nord Europa.
Più che islamofobia, che ormai viene utilizzata come arma di distrazione di massa, sta prevalendo un razzismo di periferie degradate, di poveri contro neo-poveri, in concorrenza in settori di economia informale, spaccio di droga, lavori precari senza sicurezza. Le scelte economiche di governi etero-diretti non eletti da nessuno, tutte in direzione della difesa dei capitali della finanza internazionali, con la benedizione della BCE, stanno depauperando il Paese e creeranno scontri probabili tra italiani e immigrati.
Il problema principale non sarà il presunto scontro tra Occidente e Islam, ma tra i sudditi e le sempre più numerose vittime di un sistema finanziario globale. I servi globalizzati della gleba, aizzati da tutti i partiti, per mantenere i loro squallidi interessi.

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

Aldo Nicosia, ricercatore di Lingua e Letteratura Araba all'Università di Bari, è autore de *Il cinema arabo* (Carocci, 2007) e *Il romanzo arabo al cinema* (Carocci, 2014). Oltre che sulla settima arte, ha pubblicato articoli su autori della letteratura araba contemporanea (Haydar Haydar, Abulqasim al-Shabbi), sociolinguistica e dialettologia (traduzioni de *Le petit prince* in arabo algerino, tunisino e marocchino), dinamiche socio-politiche nella Tunisia, Libia ed Egitto pre e post 2011. Nel 2018 ha tradotto per Edizioni Q il romanzo *Il concorso* di Salwa Bakr, curandone anche la postfazione. Ha curato per Progedit la raccolta *Kòshari. Racconti arabi e maltesi* (2021).

Solidarietà fra estranei

dopo saman

di *Enzo Pace*

Mentre leggevo l'articolo d'Antonello Ciccozzi [1] mi è tornato in mente *Neve* (*kar*) di Orhan Pamuk [2]. Come in un giallo – ma non è un giallo – l'autore si cala nei panni di un improvvisato investigatore (turco-tedesco) che vuole scoprire perché in una piccola e remota città della Turchia orientale si registri un così alto numero di suicidi di donne. Siamo a Kars, ai confini con l'Armenia (si conserva, sia detto per inciso, in buono stato la chiesa dei Dodici Apostoli risalente al X secolo) e la Georgia. Una cittadina di 150 mila abitanti, turchi di culture e lingue diverse: armeni, georgiani, curdi, hazari più vari profughi afghani. Le donne si suicidano a Kars perché non sopportano che venga loro imposto di togliersi lo *hijab*. Sulle loro teste si scaricano tutte le tensioni di un conflitto ideologico-politico di relativa lunga durata che ha diviso e divide la Turchia post-ottomana. Kars è come una stretta stanza dove sono costretti a vivere degli estrenei che diventano sempre più nemici fra loro. Da un lato, i *radicali* difensori della fede (musulmani di tendenza neo-fondamentalista) e dall'altro, i *radicali* difensori del laicismo dello Stato (kemalisti orfani di Atatürk). Uno scontro che passa sopra le teste delle donne, dunque: si sentono strappare di dosso un abito del cuore che altri vorrebbero, invece, imporre come regola vincolante. In entrambi i casi, il verbo *imporre*....s'impone.
Non solo in Turchia. Nel 2004, il parlamento francese ha votato la legge che vieta "l'ostentazione" di ogni tipo di simbolo religioso. Il caso che ha portato a questa decisione rimonta al 1989, quando tre studentesse francesi, figlie di migranti d'origine marocchina, si sono presentate in classe al liceo di Creil (nell'Oise, Alta Francia) con il *foulard islamique*, come fu raccontato il giorno dopo da *Le Figaro*. La commissione nominata da Chirac a lungo discusse e, alla fine deliberò, non all'unanimità (con la sofferta astensione di un sociologo come Jean Baubérot [3] che ha dedicato i suoi studi proprio al tema della laicità in Francia) sulla necessità o meno di ribadire l'esclusione di qualsiasi segno religioso nello spazio pubblico. In realtà, all'inizio l'argomento dibattuto era solo lo *hijab*. Sennonché, gli illuminati esperti compresero subito che prendersela solo con questo pezzo di stoffa avrebbe contraddetto il principio costituzionale d'*égalité*: non si poteva vietare un simbolo ritenuto distintivo di una religione come l'islam senza tenere conto di simboli di altre religioni (la kippa degli ebrei, il turbante dei sikh, le croci portate addosso dai cattolici e ortodossi e così via).
Dietro l'argomento del trattamento paritario di tutte le religioni, tuttavia, c'era dell'altro. Quasi tutti i componenti della commissione pensavano che, proibendo l'ostentazione di tutti questi simboli, compreso il velo, le comunità musulmane di Francia avrebbero alla fine accettato (assimilato?) il principio della necessaria separazione fra Stato e religione. Un intervento fermo, quindi, simile a

quello compiuto in tempi passati nei confronti della Chiesa cattolica, divenuta ormai convinta sostenitrice che tale separazione la renda più libera da ogni tentazione politica.
La Turchia e la Francia hanno, *ça va sans dire,* storie diverse, ma curiosamente il *foulard* li divide. La Turchia moderna, sotto la guida di Mustafa Kemal Atatürk, scelse di modellare lo Stato post-ottomano non voltandosi indietro, bensì guardando verso l'Europa. Fu abolito il califfato nel 1923 e instaurata una repubblica *laica*. Lo scrivo in corsivo perché, se è vero che il Padre della moderna Turchia porta a compimento il processo avviato con le riforme dell'Ottocento (*tanzimat*) e sterilizza definitivamente il principio di legittimazione religiosa del potere politico, con tutta una serie di drastici provvedimenti (dalla cancellazione del sistema normativo fondato sulla *shari 'a* alla liquidazione dei beni delle *turuq*, le confraternite di matrice sufi, vera spina dorsale dell'islam vissuto, dal divieto del velo per le donne alla proibizione d'indossare il fez per gli uomini), è altresì vero che la moderna repubblica trasformerà l'islam in un vero e proprio apparato ideologico di Stato (per tornare ad Althusser). Le donne turche si tolsero il velo, alcune con un senso di liberazione, altre con sofferenza, altre ancora con risentimento.
La Turchia, in ogni caso, divenne alla lunga un modello nel periodo storico che vede emergere dal Maghreb al Mashreq i movimenti di lotta per l'indipendenza anti-coloniale. In nome della liberazione dallo "straniero", questi movimenti riuscirono per un breve tratto di storia a tenere assieme le varie tendenze culturali, sociali e religiose presenti in queste società, spesso storicamente caratterizzate da pluralismo religioso e dalla polarizzazione ideologico-politica. Non tutte le anime, in verità, confluirono, giacché i movimenti di risveglio *puritano* del XVIII secolo (del ritorno al *puro islam*, così come immaginato, per esempio, da ʿAbd al-Wahhāb) avevano già preso una loro strada autonoma per contrastare il colonialismo. Un punto qualificante che li differenziava da quelli *unitari* e transconfessionali che si mobilitavano per l'indipendenza era il ruolo attivo riconosciuto alle donne nella lotta politica. Tra queste ultime, infatti, militavano gruppi che avevano intuito di essere a un tornante della storia non solo politica, ma anche sociale dei loro rispettivi Paesi. Erano donne che si *svelavano*, giacché togliersi il velo era considerato un modo per *parlare* della liberazione di tutte le donne dai vincoli propri di una società patriarcale e tribale, rinsaldate nel respiro lungo della storia dalle protesi religiose che uomini al potere e dotti di corte avevano con cura messo a punto per tenere in piedi un sistema sociale fondato sul principio della *femina hierarchica* [4].
Le nuove élite che guidavano tali movimenti e che sono diventate poi le classi dirigenti degli Stati nazionali post-coloniali non avevano in mente la creazione di Stati islamici né tanto meno d'instaurare un ordinamento giuridico la cui unica e suprema fonte fosse la *shari 'a*. Non penso immediatamente solo alla vicenda della Tunisia moderna, sotto la guida di Bourghiba, ma anche alle varie nuove classi dirigenti che si sono affermate in altri Paesi del Mashreq (Siria, Iraq, Libano, Egitto) e del Maghreb (Algeria, Libia).
Nel 1956 il presidente tunisino annuncerà la cancellazione della poliginia, ricorrendo a una esegesi modernista del Corano, accompagnata da due rilevanti riforme sociali: l'innalzamento dell'obbligo scolastico per tutti e dell'età matrimoniale per le ragazze. In una generazione e mezza, è accaduto così che il tasso di fecondità sia passato da 6,9 per donna nel 1960 all'1,9 del 2005. Tale indice, dopo essere risalito leggermente nel 2009, si è attestato stabilmente attorno all'1,9. Se compariamo il caso tunisino con altri Paesi vediamo come, magari con più lentezza, la tendenza alla transizione demografica si è compiuta o sta per compiersi [5]. Può essere istruttivo, a tal proposito, richiamare il caso dell'Iran: il tasso di fecondità dal 2009 si mantiene al di sotto della soglia del 2% (tasso di sostituzione), tant'è che non appena salito al potere, il pasdaran Ahmadinejad aveva lanciato nel 2010 un nuovo piano per incrementare le nascite per poter arrivare, entro un decennio, a quota 150 milioni, quasi raddoppiando la popolazione attuale. Se confrontiamo il caso iraniano con i Paesi confinanti, l'Iraq (4,6) e l'Afghanistan (5,2) mantengono ancora un tasso di fecondità elevato (4,1) a fronte, invece, dell'abbassamento, per esempio, avvenuto rispettivamente in Turchia (2,1) e in Siria (2,8).
L'indice appena richiamato da solo non spiega molto; se correlato con un altro importante indicatore di mutamento sociale, quale l'innalzamento del livello d'istruzione della popolazione (tenendo sotto controllo sia l'alfabetizzazione rispetto al genere sia l'andamento nel tempo del grado d'istruzione

progressivamente raggiunto da donne e uomini), allora diventa rilevante per misurare se e in che modo i rapporti asimmetrici tra donna e uomo siano cambiati in una determinata società. Se il mutamento dei modelli procreativi non abbia a che fare con la mobilità sociale e culturale delle donne. Ciò che risulta, comparando con l'aiuto di questi macro-dati diverse società a maggioranza musulmana nel mondo, è il relativo peso del fattore religioso in tale processo rispetto ad altre dimensioni sociali, come, per esempio, la persistenza dei matrimoni endogamici, la patrilocalità (la tendenza dei figli maschi a risiedere nei pressi dell'abitazione paterna), la prassi delle spose bambine, il costo della dote per la prima figlia femmina da maritare, l'ineguale ripartizione dell'eredità e così via. Un insieme di usi e costumi, istituzioni e regole proprie di società di tipo tribale e patriarcale, di cui c'è memoria in parte già nel Corano e che la grande macchina imperiale dei califfi omayyade prima e ʿabbasidi poi (fra l'VIII e il XI secolo) finirà per legittimare alla stregua di norme compatibili con le fonti del diritto coranico (testo sacro, tradizione orale, giurisprudenza consolidata degli esperti e dotti, sforzo interpretativo, quando ammesso dalle varie scuole di *fiqh*). Gli ottomani con l'invenzione di un sistema giuridico parallelo – il *qānūn* – ampliarono flessibilmente il campo del riconoscimento di tali usi e costumi. Per cui, per un verso l'islam "c'entra", per un altro, siamo di fronte a una sorta di processo di secolarizzazione istituzionale (tramite il diritto) di un messaggio religioso che tende a adattarsi, riproducendolo, a un ordine sociale fondato sul primato del familismo, del sistema di parentela e clientela, che Muhammad mostra invece di voler superare in nome di un'etica che non riconosce più il vincolo di sangue come regolatore sociale, giacché un altro legame viene affermato, quello della fratellanza e sorellanza di tipo spirituale ("dite alle credenti e ai credenti"), che rende tutti uguali davanti al Dio unico.

Come scriveva Mahmoud Mohamed Taha, maestro sufi sudanese, condannato a morte dal dittatore Nimeyri (al potere fra il 1971 e il 1985) nel suo libro *The Second Message of Islam* [6], nel grande corpus della tradizione scritta e orale islamica è possibile trovare un nucleo originario del messaggio profetico, che è stato troppo a lungo soffocato dalle esigenze degli imperi dinastici (una caratteristica non certo esclusiva dell'islam; anche il cristianesimo è stato piegato alla logica imperiale così come una via ascetica come il buddismo, che non voleva essere una religione, lo diventa ad opera di un principe indiano, Ashoka, nel III secolo a.C.). Questo nucleo è ciò che egli chiamava il secondo messaggio dell'islam, non ancora pienamente affermato: una parola viva rinnovata rimasta troppo a lungo lettera morta.

Può essere utile ricordare che Nimeyri, dopo aver preso il potere con un colpo di stato militare nel 1969, instaura un regime autoritario verniciato di *rosso,* abbracciando, infatti, dapprima l'ideologia socialista panaraba, collaborando strettamente sia con il leader egiziano Nasser sia con quello libico Qhaddafi, per poi avvicinarsi progressivamente alla Cina di Mao in funzione anti-sovietica. Nel 1983, Nimeyri, per rafforzare il suo consenso, si appoggia all'emergente movimento di tipo fondamentalista islamico di Hasan Tourabi. Questo movimento diverrà egemone all'indomani della caduta di Nimeyri, grazie alla presa di potere da parte di un generale, Omar Bashir, la cui lunga dittatura terminerà solo due anni fa, salutata da una mobilitazione sociale e politica, che ha visto la partecipazione attiva di donne impegnate nella battaglia al tempo stesso per la democratizzazione del loro Paese e per l'emancipazione femminile. Sarà Nimeyri nel 1983 a elevare la *shariʿa* a fonte ultima del diritto, estendone il vigore su tutto il territorio nazionale, anche nel Sud del Paese, dove vivono popolazioni cristiane o legate alle religioni tradizionali.

Tutto ciò porterà poi alla secessione definitiva del Sud-Sudan. Il colpo di stato organizzato nel 2019 dai militari per destituire Omar Bashir è stato salutato da manifestazioni pacifiche nelle strade di Khartum. Una delle molte protagoniste della protesta, la segretaria dell'ONG "Sudanese Woman in Action" ha chiesto che il nuovo governo cancelli tutte quelle norme, surrettiziamente giustificate in base alla *shariʿa*, che consentono i matrimoni combinati, in particolare fra uomini anziani e bambine, e che s'introducano pene severe contro tutte le forme di violenza domestica, compresa lo stupro fra coniugi. Mahmoud Taha, è bene ricordalo, viene arrestato nel gennaio del 1985 accusato di apostasia, perché aveva osato scrivere un pamphlet contro l'introduzione della *shariʿa* in Sudan. Si rifiutò di riconoscere il tribunale religioso che lo avrebbe giudicato colpevole e condannato a morte. Insomma,

la *shari'a*, com'è avvenuto altrove e prima del Sudan, è un campo occupato da forze politiche che si fronteggiano e che usano il corpo della donna – da coprire più o meno integralmente – come oggetto di una contesa cui le donne stesse di fede musulmana cercano di sottrarsi, gridando dai tetti la loro voce.
Così come la transizione demografica in atto nei Paesi a maggioranza musulmana ci parla dei cambiamenti nei rapporti di genere, i riferimenti ai conflitti attorno al primato della *shari'a* ci dicono come si sono polarizzate, violentemente in vari casi, le diverse *narrazioni* dell'islam in gran parte delle società che sono dal 1961 a oggi i luoghi di partenza di persone migranti. Società *in movimento* con grandi attese e speranze di cambiamento, spesso deluse e frustrate per l'ingranarsi dell'istinto di conservazione del potere da parte di regimi autoritari (o sotto il segno dell'elmetto o sotto quello del turbante o con l'alleanza dell'uno con l'altro) [7] con l'interesse delle ex-potenze coloniali e dei nuovi padroni del mondo pronti a sostenerli per ragioni economiche e geopolitiche (l'Egitto è l'ultimo caso esemplare, a tal proposito). Un concorso di colpe che già abbiamo potuto vedere in Algeria – primo laboratorio della polarizzazione violenta fra elmetto e turbante – negli anni Novanta e che si prolunga in ciò che sta accadendo a Kabul mentre scrivo.
Fra Algeri e Kabul, in mezzo un ciclo di lotte sociali e politiche, i cui protagonisti sono movimenti collettivi di segno opposto: chi si batte per la democrazia, la difesa dei diritti fondamentali della persona, la fine di regimi autoritari corrotti, un avvenire dignitoso per la *low cost generation* (che noi ben conosciamo in Europa); chi pensa sia possibile coniugare sviluppo economico (di stampo liberale) e giustizia sociale (ispirandosi all'islam); chi crede fermamente che non ci sia altro da fare che combattere con le armi i nemici interni ed esterni (dividendosi, tuttavia, sulle tattiche e sugli obiettivi finali: un nuovo califfato oppure una riedizione dell'internazionale delle nazioni non-allineate, *proletarie* musulmane); chi, infine, pensa e dice che è venuto il momento di una riforma religiosa in nome di un islam progressivo e illuminato, che porti a compimento il lavoro emrneutico iniziato tempo fa da studiosi e intellettuali come, tra gli altri, Mohammed Arkoun o Nasr Abu Zayd e proseguito da un gruppo di studiosi di nuova generazione che ha scelto come etichetta per farsi riconoscere, il titolo del *progressive islam*.
Su questo sfondo storico e sociale, parlare d'islam al singolare è divenuto impossibile. C'è una lotta, ci sono conflitti e la diversità è la regola. Da questo punto di vista, se ho ben compreso il pensiero di Ciccozzi, ha senso ancora discutere se l'islam dei migranti e dei loro discendenti di seconda e terza generazione (questi ultimi non più migranti, ma cittadini europei) c'entri o meno nella determinazione di comportamenti criminosi (dall'assassinio della giovane italo-pakistana Saman Abbas ai tanti efferati attentati compiuti, in particolare in Europa dal 2004 a oggi) e se sia l'islam nella sua versione tradizionalista a impedire l'integrazione sociale di tanti migranti di fede musulmana? I conflitti fra generazioni, i mutati rapporti di genere, il cambiamento degli stili di vita e di consumo delle nuove generazioni sono emersi da tempo anche nei Paesi d'origine dei padri e delle madri (o dei nonni e delle nonne) che hanno scelto di migrare. L'islam, la *shari a*, lo Stato islamico per una parte delle nuove generazioni della Riva sud del Mediterraneo vogliono dire poco o niente, non occupano probabilmente giorno e notte i loro pensieri. Per un'altra l'islam torna a parlare come religione del cuore e dell'identità culturale. Per un'altra ancora l'islam è una bandiera (nera o bianca a seconda del *brand* jihadista che i movimenti scelgono per distinguersi nel mercato della lotta armata) da agitare contro i nuovi imperialismi economici, politici e culturali dell'odiato Occidente.
Una giovane coppia di tunisini del ceto medio può oggi immaginare di prendere una piccola barca, attraversare il *periculosum mare* (il Mediterraneo, ex-nostrum) e approdare in Europa. Non sa bene con chi deve prendersela. Non sta né con il partito d'ispirazione islamista né con chi ha sospeso la vita democratica e represso tutte le manifestazioni di protesta. Percepisce solo drammaticamente che la qualità della vita e le prospettive di miglioramento economico continuano a ridursi e aggrapparsi all'islam in tutto questo serve poco. Meglio l'Europa, in ogni caso, anche se l'ostilità nei confronti dei migranti e, in particolare, del migrante-musulmano (vai tu a spiegare che potrebbe essere anche cristiano, se provenisse, per esempio dall'Egitto o dalla Siria) è cresciuta. Sa che potrà andare incontro a frustrazioni e potrà sentirsi estraneo. Non penso, però, che arriverà a toccare le sublimi vette

dell'ostilità che i movimenti di destra sorti contro "l'islamizzazione" dell'Europa hanno ormai prodotto in forme ben temperate. Questa nostra coppia non si sentirà a proprio agio; potrà rischiare di ripiegarsi su sé stessa. Sperava nel cambiamento, dopo la fine del regime di Ben ʿAlī Zayn al-ʿAbidīn, un regime che aveva trovato ampio credito e sostegni finanziari da parte europea e americana. La stessa cosa si potrebbe dire dei tanti giovani (uomini e donne e non solo Zaki) che, dopo aver partecipato alle proteste di piazza al-Tahrir al Cairo, si sono trovati costretti a riparare altrove, molti in Europa.

Parlo di ostilità a bella posta a commento di quanto Ciccozzi scrive a proposito di un'altra ostilità: quella che nutre il migrante che si sente estraneo nella società in cui ha deciso di vivere. Ciccozzi, nel ricorrere alla formula dell'estraneità ostile del migrante, allude ai genitori di Saman Abbas, che, comunque, se fosse provata la loro responsabilità penale, anche nella loro patria d'origine si sarebbero macchiati di un crimine, previsto da una legge varata in Pakistan nel 2016 [8]. C'è da chiedersi se la loro estraneità derivi effettivamente dal sentimento di appartenenza a una comunità di fede oppure dall'attaccamento a usi e costumi che rimandano all'idea secondo cui il matrimonio è un contratto che va siglato fra due capifamiglia e su questo punto non c'è negoziazione possibile e il conformismo sociale trionfa. L'estraneità, in ogni caso, è un sentimento che divide. Saman Abbas non lo condivideva così come tante altre giovani donne cittadine europee (di fatto o di pieno jure) con origini straniere. Si può dire, allora, che Saman Abbas fosse ben *assimilata* e i suoi genitori e parenti no? E per questa ragione (si presume) sia stata uccisa?

Saman era una giovane donna che dal punto di vista soggettivo poteva sentirsi culturalmente *in between*, fra l'ambiente culturale della famiglia e l'ambiente sociale più ampio (scuola, mondo del lavoro, tempo libero, consumi, pluralità di fedi religiose), differenziato e mutevole rispetto al primo. Saman aveva appreso a interagire con la diversità, percepiva la distanza culturale rispetto a usi e costumi seguiti dai suoi genitori. Probabilmente condivideva con tante altre sue coetanee europee, ma anche pakistane, egiziane, marocchine, afghane e via dicendo, la convinzione secondo cui tali usi e costumi non c'entrano più di tanto con il vissuto religioso. Donne, con velo o senza, che non capiscono più perché per essere musulmane si debba aderire senza discussione a un modello familistico, riflesso (umano troppo umano) di un sistema sociale di tipo tribale e patriarcale. La libertà di scelta, che in campo religioso si esprime nella modernità con la relativa autonomia del credente, costituisce un valore che appartiene anche all'islam (che non ha una chiesa né sacerdoti né autorità religiose supreme, nemmeno nel caso dello sciismo) soffocato e limitato nel respiro lungo della storia dal principio di obbedienza, che si deve a Dio e ai suoi profeti, ma che poi si è tradotto in assoluta subordinazione al Principe, il leader politico supremo di turno [9]. In società aperte e democratiche tale valore si libera con più facilità dai tanti vincoli che storicamente lo hanno compresso, relegandolo nel silenzio nella coscienza di chi crede; ma tale processo di liberazione è già in atto, si vede in trasparenza nelle forme del conflitto (religioso, fra generi, generazionale, politico) che ho sinteticamente ricordato poco sopra.

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

Note

[1] A. Ciccozzi, *Diversità che non arricchiscono: la questione dell'estraneità ostile nei reati culturalmente motivati*, "Dialoghi Mediterranei", 2021, n. 51.

[2] O. Pamuk, *Neve*, Torino, Einaudi, 2004 (ed. orig. turca 2002)

[3] J. Baubérot, *Histoire de la laïcité en France*, Paris, PUF, 2017 e ID., *La Commission Stasi vue par l'un de ses membres*, in «French Politics, Cultures and Society», 2004, 22/3: 135-141.

[4] Per parafrasare il noto studio sul sistema delle caste indiane di L. Dumont, *Homo Hierarchicus*, Paris, Gallimard, 1966 (trad. it. da Adelphi 1991).

[5] Si veda Y. Courbage, E. Todd, *L'incontro delle civiltà*, Milano, Marco Tropea Editore, 2009.

[6] Syracuse, Syracuse University Press, 1987 (uscito postumo, a cura di uno dei suoi allievi riparato negli USA)

[7] Riprendo una formula su cui mi sono soffermato più ampiamente in *Elmetti e turbanti*, "Il Mulino", 2016, 2: 49-62.

[8] Anche se sino a oggi si sono registrati ufficialmente più di mille duecento casi di delitti d'onore, secondo la commissione diritti umani pakistana. Ma è presto per fare un bilancio critico più puntuale.

[9] A. Laroui, *Islam e modernità*, Genova, Marietti, 1987, in particolare l'acuto saggio in cui l'autore confronta il pensiero di Machiavelli con quello di Ibn Khaldun.

Enzo Pace, è stato professore ordinario di sociologia e sociologia delle religioni all'Università di Padova. Directeur d'études invité all'EHESS (Parigi), è stato Presidente dell'International Society for the Sociology of Religion (ISSR). Ha istituito e diretto il Master sugli studi sull'islam europeo e ha tenuto il corso *Islam and Human Rights* all'European Master's Programme in Human Rights and Democratisation. Ha tenuto corsi nell'ambito del programma Erasmus Teaching Staff Mobility presso le Università di Eskishehir (Turchia) (2010 e 2012), Porto (2009), Complutense di Madrid (2008), Jagiellonia di Cracovia (2007). Collabora con le riviste Archives de Sciences Sociales des Religions, Social Compass, Socijalna Ekologija, Horizontes Antropologicos, Religiologiques e Religioni & Società. Co-editor della Annual review of the Socioklogy of Religion, edito dalla Brill, Leiden-Boston, è autore di numerosi studi. Tra le recenti pubblicazioni si segnalano*:* *Cristianesimo extra-large* (EDB, 2018) e *Introduzione alla sociologia delle religioni* (Carocci, 2021, nuova edizione).

Esclusivismo culturale. I luoghi come via di fuga, l'antropologia come mappa

Mazara del Vallo, il mercato ittico (ph. Giuseppe Sorce)

dopo saman

di *Giuseppe Sorce*

Erano i primi giorni di settembre e decidemmo finalmente di andare a Mazara. Non vi ero mai stato se non da piccolissimo, di passaggio. Non ricordavo nulla. Ciò che mi accolse fu pertanto totalmente nuovo, anzi, alieno, per me. Oltre ad alcuni pattern architettonici e paesaggistici che riuscivo a riconoscere, una tiepida aria di estraneità cominciava ad avvolgermi appunto, già dai primi minuti dopo l'arrivo, in macchina, di sera.
Venivamo da Marsala, dove avevamo consumato l'ormai tipico aperitivo al tramonto alle saline, qualcosa che non ho davvero mai capito fino in fondo. O per lo meno, credo di aver apprezzato un aspetto di quella situazione che in pochi sicuramente apprezzano già, ossia l'incanto di quello che per me è un momento sospeso nella geostoria del rapporto umanità-mondo, homo sapiens-terra. Per chi non fosse familiare alla scena, la descriverò brevemente. Prendete le saline di Marsala, le sue acque fucsia racchiuse nelle sue vasche quadrangolari di acqua marina stagnante, le sottili strisce di terra che collegano le vasche, con i mulini dismessi, con le altre vasche a perdita d'occhio, le Egadi di fronte, il profilo imperioso di Favignana fra tutte, una schiera numerosa di persone, ben vestite (cioè vestite in un modo, con dei colori, tagli e forme, che secondo loro si può considerare "ben vestiti" per l'occasione), che fanno la fila per dei calici di vino, che reggono improbabili stuzzichini, spesso delle patatine fritte flosce e secche, oppure sono già sedute su dei sedili di legno a sorseggiare qualcosa,

ci sono addirittura dei tavoli speciali che si trovano appena un gradino sotto tutti gli altri, sono proprio a pelo d'acqua, si fanno selfie in continuazione, di fronte il sole tramonta sprigionando un arancione intenso ma breve, soprattutto d'estate, soprattutto con il clima umido e grigio di questa estate appena passata, e non appena arriva il momento in cui il sole pare poggiarsi sull'orizzonte ecco letteralmente quasi chiunque afferra il proprio cellullare e lo punta avidamente verso quella direzione, verso il sole che tramonta, faranno la loro solita foto pressoché inutile – anch'io l'ho fatta, ovviamente – che si andrà a perdere nelle memorie sterminate dei dispositivi, assolutamente non inconfondibile fra le altre foto dei tramonti dell'estate, tutti simili, di brutta qualità (perché i sensori fotografici dei cellullari sono comunque minuscoli), tutti raggruppati in quelle due tre settimane, perché nel resto dei giorni dell'anno a quasi nessuno fra tutti gli avventori e avventrici dell'aperitivo alle saline importa veramente del tramonto.
Cosa apprezzo di questo mesto rituale del tardo capitalismo cannibale e zombificato? Mentre cercavo di dare un senso a quel momento che andasse oltre la pura formalità, ho infatti riflettuto a partire proprio dal luogo in cui ritrovavamo – uno spazio ben preciso all'interno del sistema-terra e una storia ben precisa all'interno della storia del sistema-terra – come sempre si dovrebbe fare, nell'analisi e nella pratica. Mi sono ritrovato perciò ad assaporare la natura spettrale di quel luogo e di quel momento. Un luogo che fra poche decine di anni non esisterà più, considerando l'innalzamento del livello del mare e considerando che lì ci si trovi probabilmente al di sotto, e una pratica, quale il consumare ridotte quantità d'alcol e di cibo su una salina sotto il livello del mare agghindati in un modo bizzarro e di cattivo gusto, che sparirà anch'essa insieme a quel luogo per radicarsi altrove. È stato tutto sommato come fare una gita in un momento e in luogo del passato e mentre immaginavo di raccontare quei luoghi e quelle pratiche a eventuali nipoti che abiteranno un modo un po' diverso, eravamo già in macchina, direzione Mazara del Vallo.
Arrivammo di sera, come dicevo, e non so perché non ricordo il resto del viaggio se non l'arrivo. Per me quindi la prima cosa che esiste di Mazara è il lungomare e l'accenno di un porto come sospeso nel tempo. Dopo una cena agli inizi della Kasbah e una breve visita alla piazza centrale che mi ricordò molto Palermo come luci, colori e forme, gli amici che ci facevano da guida decisero che era arrivato il momento di "perdersi nella Kasbah". Con *Dialoghi Mediterranei* in testa immaginavo di trovare un portone, un'insegna, un riferimento all'Istituto Euroarabo, ne trovai molte altre, molte associazioni, attività, circoli che, insieme alle poesie|riflessioni, di bambini e bambine, incise/appese alle mura, mi fecero subito sentire dentro un qualcosa che pulsa, come un cuore al di là di metafora, quelle strette viuzze, stradine e vicoli colorati, pieni di significati, diversi, di versi, ingenui, innocenti, drammatici, a volte e divertenti, mi fecero sentire come proprio in viaggio fra ventricoli, arterie, e vasi sanguigni di un luogo vivo.
È così? È solo l'impressione di un visitatore alieno quale ero io? Non lo so, e non mi importa più di tanto fare retro-analisi di un grumo di sensazioni e visioni perché il segno che hanno lasciato va oltre l'analizzabile. Ciò non di meno è proprio quello che cercherò di fare con queste parole e con quelle che rimangono fino alla fine di questa riflessione. Mentre le mie guide mi raccontavano del luogo e della storia di Mazara, accennavano spesso a come fosse frequente incontrare gli abitanti della Kasbah, che lì si stava non come altrove, e difatti successe. Incontrammo una donna verosimilmente del Maghreb che riuscì a darci indicazioni in quel dedalo per trovare la casa blu, incrociammo sguardi di inquilini di un piano terra che ci sorrisero augurandoci buona serata, alcuni ragazzi che ci salutarono e poi infine arrivammo alla casa blu dove trovammo il proprietario lì fuori seduto che ci raccontò la sua vita sotto le luci della notte nei vicoli.
Qualcuno stava lavando il pavimento di casa e alcuni rivoli d'acqua riversatisi, scendendo per una stradina, illuminavano le mura curve indicandoci la via per il mare. Ci perdemmo un'altra volta. Improvvisamente, dietro quello che sembrava un altro vicolo senza uscita, scoprimmo che la strada si allargava e proseguiva, allora ci ritrovammo in una sorta di ampio cortile. Illuminato da tante luci colorate appesa a dei fili che attraversavano tutto lo spazio, c'erano degli alberelli, e due grandi e lunghi tavoli, cibo e bevande, gli adulti erano seduti lì attorno, vicino una piccola brace, i più giovani bambini e ragazzine erano in piedi, giocavano e chiacchieravano rumorosamente, alcune donne

dibattevano giocosamente in piedi mentre gli uomini erano intenti ad ascoltare una vecchia radio dalla quale proveniva una voce in francese che si mischiava con una lontana musica dalle melodie arabeggianti. Le discussioni che non abbiamo interrotto col nostro passare erano un po' in italiano, un po' in dialetto mazarese e un po' in quello che alle mie orecchie sembrava arabo.
Sembrava una festicciola, o forse era una semplice cena fra famiglie amiche, chi si accorse di noi ci sorrise, ci guardò con serenità e mi è parso che qualcuna fra le ragazzine e qualcuno fra gli uomini più anziani seduti attorno il tavolo, tacendo bonariamente per un istante, ci volesse invitare quasi a restare lì per scambiare due parole, magari bere qualcosa. Perché il nostro passare da lì era stato un genuino passare, un non voler disturbare pur passando per una strada come tutte le altre, pur passando sfrontatamente per un luogo di cui non conoscevamo neanche l'esistenza. Una volta lasciatoci il cortile alle spalle, calò il silenzio tra noi, ma era soltanto stupore travestito da timidezza. Ci siamo guardati e abbiamo capito di aver avuto le stesse sensazioni, come se per un attimo fossimo entrati a casa di parenti mai conosciuti, come se fossimo stati accolti da una grande famiglia, senza convenevoli ma solo con spontaneo affetto. Siamo stati al sicuro, siamo stati al sicuro seppur estranei, siamo stati al sicuro seppur di passaggio.
Discutemmo per qualche minuto sul fatto che fermarsi lì a chiacchierare con quelle persone sarebbe stato bello, sarebbe stata un'esperienza magica, sarebbe stata antropologia pura, senza calcoli, senza coordinate, l'antropologia come mappa e basta, senza citazioni obbligate, senza progetti obnubilanti. Ma siamo sati timidi, forse, io sicuro. Ci ritrovammo sul mare, dopo aver attraversato fiumane di gente – era sabato sera. Vidi il portocanale e convinsi gli altri ad andare a vedere. Vedevo barche e pescherecci nel buio, ammassi di reti, strutture metalliche arrugginite, cassette di pesce con ancora qualche resto, insegne a led in lontananza e poi l'odore dei porti, quelli dei pescherecci, e il suono incessante del metallo e del legno che ritmicamente urtano la banchina, e gli scafi che lentissimamente si dondolano sull'acqua. Era notte, l'estate stava per finire, ma a quell'ora eravamo noi soli, fra i pescherecci bruni e le acque nere quasi immobili, il cielo carico di nuvole sembrava non esistere nel giallo ombroso dei lampioni. Tornammo a casa ma io ritornerò a Mazara.
Perché questo racconto? Perché c'è qualcuno a cui ancora fa comodo tirare fili e dividere le cose, separare i fenomeni del mondo con linee rette. Qua ci stai tu qua ci sto io, io sono così tu sei diverso. Invece credo che le cose del mondo, i luoghi e le storie che sono le cose del mondo da cui la nostra esistenza è permeata indistinguibilmente, siano un po' più come la Kasbah di Mazara, e il porto di Mazara, complesse, sommesse molto spesso, nascoste e aperte allo stesso tempo al mondo e a se stessi [1]. Tuttavia, fa ancora comodo parlare di un noi e un loro, di un Occidente e di un non-Occidente. Mi riferisco al dibattito sviluppatosi qui su *Dialoghi Mediterranei*, sulle minoranze e sull'Occidente a partire da un caso spiacevole di cronaca [2]. Prima di una notazione sul caso specifico, ciò che mi premeva ricordare è proprio la faziosità con cui oggi, e sottolineo "oggi", spesso si fa riferimento a una macroidea di Occidente che è più un concetto-trappola che una parola chiarificatrice. Se nel passato recente la critica postcoloniale è riuscita, nelle sue espressioni di migliore qualità, a dare un grande contributo per la comprensione del mondo e delle dinamiche umane, oggi parlare e utilizzare il concetto di Occidente come soggetto sociale e culturale uniforme ed omogeneo diventa rischioso. Ci sono argomenti che lo consentono, io stesso ne faccio uso a volte per circoscrivere culturalmente un fenomeno di consumo limitato e descrivibile comunque argomentabile con altri strumenti affidabili (studi, statistiche, mappe, strumenti quantitativi). Molte volte però, quando si va a fondo, quando si vuole fare antropologia di un caso specifico, una comunità, un fenomeno individuabile con precisione, un oggetto culturale diffuso in maniera omogenea, contrapporre un qualcosa che si suppone essere occidentale (senza mai indicarne o riportarne in qualche modo un'eziologia seria) a un non-occidente mi sembra un'operazione abbastanza superficiale, da furbi o da pigri, comoda, riduttiva, semplificante.
Il concetto di occidentale è ultimamente più vaporoso che mai, è sufficiente fare ricerca sul campo, o semplicemente fare pratica antropologica, per rendersi conto che significa tutto e niente, seppur, come ho detto, alle volte può rendere sufficientemente un'idea, può dare delle indicazioni, anche giuste, per valutare certi fenomeni. Per esempio, la Kasbah di Mazara, l'abitare la Kasbah, la Kasbah come

luogo, la sottocultura della Kasbah, può rientrare sotto l'etichetta di "occidentale"? Siamo in Italia, che in teoria è un Paese occidentale, ma la Kasbah è "occidentale" così come un quartiere di analoghe dimensioni di, che so, Vercelli o Strasburgo? Chi definisce quanto una cosa è occidentale o no? [3] Ipotizzo, immagino, che la Kasbah possa essere definita occidentale da chi proviene dal Sahel magari, mentre da chi viene da Oslo probabilmente gli sembrerà meno occidentale di piccolo centro nelle fiandre suppongo. Magari no, è soltanto un'ipotesi, provate voi a immaginare. In ogni caso basterebbe rimandare agli studi di Said [4], che ha illustrato con estrema chiarezza e rigore analitico quanto di "immaginato" e raccontato ci sia in certi concetti, concetti-trappola appunto, e quanto, soprattutto, di politico.
E qui arriviamo all'altro fattore che a mio parere induce alle volte a certi equivoci come "la difesa dell'Occidente": la nostalgia. Ora, le nostalgie sono un bene per la creatività, per i creativi, un breve ristoro per l'animo romantico, sono un male per le analisi, perché distorcono la realtà e la sua percezione. Per esempio, ritengo necessario oggi ripensare la critica post-coloniale, risintonizzarla a certe nuove dinamiche e a certe nuove forze in ballo, una su tutti: la rete, internet, il cyberspazio. Così come ritengo solo nostalgiche certe riaffermazioni di superiorità (su quale scala, con quali misure) di una supposta cultura (quella occidentale, ammesso che oggi voglia dire qualcosa) [5]. In particolar modo, non mi convince mai una riflessione antropologica che tiene in vita un "noi culturale" versus un "loro". Noi chi? Noi occidentali? Noi italiani? Noi cattolici?
Noi bianchi cattolici europei? Noi siciliani? Capite bene come possono risultare scivolosi certi termini. Del resto, qualora volessi restare sul terreno "noi versus loro", occidente-resto del mondo, dovrei accettare di stare su un terreno che non è quello analitico bensì quello ideologico, politico forse, identitario sicuramente (anche se mi piace pensare a una politica scevra da tali obsolete dicotomie ma che invece ha come orizzonte ideale la Terra, gli ecosistemi, gli equilibri dei luoghi, la relazione località-globalità). Accettato questo, allora la mia posizione è e sarà sempre in difesa delle minoranze, perché, idealmente, tutelare le minoranze significa tutelare tutti, tutelare i più indifesi, i più deboli, significa tutelare tutti. Ma ripeto, non è un gioco che io voglio fare. Proprio perché la rete ha complicato, e di molto, il gioco della cultura. Ecco perché bisogna semmai vedere oltre il gioco della cultura, quantomeno vedere oltre il qui e ora e porsi nell'ottica del sistema-terra, delle relazioni degli esseri umani nei loro spazi in prospettiva sempre diacronica. Solo così si possono inquadrare i fenomeni culturali, soprattutto oggi, ripeto "oggi", ove tracciare linee di demarcazione nette diventa davvero impossibile, soprattutto all'interno stesso dell'"Occidente" a meno che non si voglia essere superficiali e faziosi. Pensare in termini occidente-resto del mondo non genera mai oggi uno schema, una struttura logica applicabile indistintamente. Bisogna calarsi allora nel contesto storico-culturale e geografico. Come si capirebbe una realtà come Mazara se no? Come si apprezzerebbe? Come si criticherebbe?
Secondo punto, più vicino al caso di cronaca in questione ossia la scomparsa, nella primavera di quest'anno della diciottenne italo-pachistana Saman Abbas. Ciccozzi [6], in un contributo di cui condivido soltanto alcuni passaggi, considera questo episodio come prova del fatto che la diversità culturale non sempre arricchisce poiché si tratterebbe di un caso di reato culturalmente motivato. Senza entrare nel dettaglio delle interpretazioni coraniche, né su quanto le religioni debbano essere più o meno tirate in ballo quando si tratta dei comportamenti di individui e\o comunità, ciò che mi preme dire è che instaurare, a partire da fatti di violenza, una critica che vede l'Occidente nuovamente, ancora, paternalisticamente, su un piano, e individui di altre culture su altri, non mi convince. Non mi convince la difesa dell'Occidente proprio perché, come allo stesso Ciccozzi non convince la difesa della cultura della famiglia in questione, non mi convince la difesa di nessuna altra cultura quando si tratta di episodi di questo genere. E se è frutto della nostra cultura (semmai la cultura della Francia della rivoluzione) l'aver concepito un sistema di diritti inalienabili dell'uomo, per questi dobbiamo lottare al di là delle culture tutte.
E il punto è proprio questo. Il concetto di cultura è uno strumento cognitivo per pensare certi fenomeni che riguardano, ovviamente, anche il singolo individuo, la singola famiglia, ma che funziona meglio quando si parla di una comunità, in un certo luogo, in un certo spazio, in un certo momento storico. I

presupposti concettuali per parlare di una cultura anziché di un'altra necessitano di uno sforzo immaginativo considerevole, necessitano di non considerare molte variabili sociali, psicologiche, storiche, che tendono a uniformare al fine di generalizzare, proprio per parlare di una cultura al posto di un'altra. Funziona, ovviamente, ma non sempre, sicuramente non funziona altrettanto bene quando si parla di Occidente oggi, e di delicate questioni come le minoranze all'interno di.., quando si parla di migranti, di diaspore, o quando si individua un fatto, un singolo avvenimento e lo si estrapola dal flusso della storia-culturale, perché si scivola nell'ideologico, nel politico, nel parere. Vogliamo farlo? Okay, ma non travestiamo il parere, la proposta, la visione (condivisibile o meno) con l'analisi critica e rigorosa.
Nel caso in questione, c'è di mezzo anche la macro-questione della violenza, culturalmente motivata che sia, che è qualcosa di molto complesso e transculturale [7]. Che poi, parliamo tanto di cultura, dovremo allora sapere che qualsiasi atto di un individuo o comunità è culturalmente motivato, ogni singola nostra azione poggia su un sostrato culturale che non si può elidere, dalla pizza ai mercati azionari, non esiste niente di dato, tutto è culturalmente costruito. Ce lo hanno detto i maestri dell'antropologia, non si può mai mettere da parte la propria cultura. Certo ogni individuo o gruppo può modificare i propri comportamenti, usi e costumi, ma ci vuole tempo, motivazioni, incontri-scontri con altre culture appunto. A tal proposito, altro punto che non mi convince dell'idea di Ciccozzi è il vedere nell'episodio in questione una motivazione culturale, e non vederla invece nei femminicidi in Occidente. In questo distinguo alberga ciò che per me è il nocciolo del problema, la differenza fra un'analisi critico-antropologica e un punto di vista, un'idea personale. Perché un femminicidio – sarebbe più corretto parlare di violenza di genere – prodotto da una famiglia con un sostrato culturale musulmano è culturalmente determinato mentre un femminicidio prodotto da una famiglia "occidentale" no? Ci si dimentica così facilmente del fatto che, qualora si possa realmente definire una cultura occidentale, patriarcato e maschilismo sono assi portanti di tale cultura? Ci si dimentica facilmente che proprio in Italia fino a qualche decennio fa era legale l'omicidio d'onore e lo stupro era considerato un reato di offesa contro la morale pubblica? Ciccozzi risponde a questi quesiti così:

«Da noi questi casi c'erano – o possono essere presenti come remote sopravvivenze del tutto delegittimate culturalmente e normativamente e relegate a una dimensione psicopatologica e penale – perché sono pratiche che, se non ci si vuole accomodare nella generalizzazione di certe suggestioni neoprimitiviste, vanno riconosciute come presenti in gran parte del pianeta e per gran parte della storia della nostra specie. Si tratta di usi e costumi che hanno variamente fondato l'antropologia della famiglia di tanti gruppi umani, nel senso che hanno preceduto le concezioni individualistiche e secolarizzate dei rapporti di coppia [8].

Corretto. È questo vale per molte culture contemporanee, non solo per l'Occidente (ammesso che sia definibile, ripeto). Basta vivere negli Stati Uniti, o in nord Europa per accorgersi di come i rapporti di coppia, fintanto l'amore, siano concetti e pratiche ed elaborazioni culturali declinati in forme e codici molto diversi da quelli di un borgo del sud Italia [9], perché non esiste un pacchetto chiuso isolato chiamato Occidente, e poi un resto del mondo, altrettanto chiuso e isolato, soprattutto oggi. Detto ciò, non capisco però come di contro Ciccozzi arriva alla conclusione che se uno o più occidentali commettono un femminicidio, l'Occidente è culturalmente salvo perché è colpa del singolo mentre se uno o più non-occidentali commettono un femminicidio è colpa della cultura non-occidentale. Perché? Perché si salva l'Occidente e si condanna il non-Occidente? Quali sono i criteri? Siamo ancora convinti che esistono civiltà superiori e civiltà inferiori? Perché in Occidente stiamo, piano piano, molto lentamente, cercando di migliorare? E chi dice che non ci siano famiglie, correnti di pensiero, associazioni e movimenti non-occidentali che stanno facendo lo stesso nei loro luoghi? O si tratta di chi arriva prima? Di chi sviluppa prima delle idee, di chi fa le lotte cinquant'anni prima? Scrive Ciccozzi: «poi, relativizzare certi crimini omologandoli ai femminicidi che avvengono in Occidente e ascrivendoli alla questione di genere del patriarcato significa opacizzare delle differenze connotative del tutto rilevanti»[10]. Quali sarebbero queste differenze connotative del tutto rilevanti?

Stiamo parlando di usi, costumi, cucina, religione, lingua o di altro? «È un modo per rimuovere un evento perturbante (la manifestazione della diversità culturale come alterità incompatibile, come estraneità ostile rispetto ai nostri valori) proiettandolo su una categoria rassicurante in quanto riguarda non l'altro ma anche il noi» [11]. Quali sono i nostri valori? E dove una famiglia musulmana non-omicida sarebbe portatrice di una diversità culturale incompatibile alla "nostra"? Davvero dobbiamo fare appello a qualcosa di vago, nostalgico, e privo di significato condiviso come "i nostri valori"? Quali sarebbero i nostri valori quindi, la famiglia, le libertà fondamentali, il crocifisso, la pasta a pranzo? Un'analisi ha bisogno di svincolarsi dai valori, dal bello e brutto, bisogna dire a chi appartiene cosa ecc.
Secondo Ciccozzi i femminicidi occidentali sono quindi commessi da un «io malato»[12], mentre quelli non occidentali, come il caso della famiglia in questione, no. «I delitti d'onore sono commessi da un noi culturalmente obbligato: di solito sono commissionati collettivamente da famiglie spesso disperate che sono costrette a uccidere il membro che si ribella a una legge percepita come sacra»[13]. Quindi io immagino un Occidente sano con qualche individuo spostato, e un non-Occidente vago, barbaro, in cui tutti praticano omicidi d'onore con nonchalance nel quotidiano. Da un lato abbiamo il singolo che esce fuori dal recinto dei valori, dall'altro dei soggetti senza volontà, obbligati dalla loro cultura [14]. In soldoni, Ciccozzi vede nel retaggio musulmano la motivazione, io però potrei vederla nel retaggio della famiglia, per esempio. Chi ha detto che un individuo deve essere sottomesso giuridicamente a una famiglia fino ai diciotto anni? Quale legge di natura stabilisce l'istituto della famiglia patriarcale con scadenza a 18 anni? Nessuno. Perché i bambini non possono crescere in contesti di vita, educazione e formazione collettiva come in certi gruppi di cacciatori raccoglitori? È cultura anche questo, l'istituzione della famiglia. Radicata, diffusa, ma è cultura.
Che senso avrebbe però una mia invettiva contro la "famiglia" a partire da questo caso? Per questo per me ragionare in questi termini ha più a che fare con le idee personali, con il retaggio personale, con punti di vista, nostalgie, fastidi, incomprensioni personali più che con un taglio puramente antropologico, geostorico e culturale. Le lotte contro la violenza di genere sono nate proprio nel momento in cui ci si è resi conto della matrice culturale di tali fenomeni, perché la violenza di genere è un problema sistemico e culturale, non è il singolo io malato che di punto in bianco impazzisce. Se riconosciamo un movente culturale nel non-Occidente dobbiamo farlo nell'Occidente. Condannare uno e salvare l'altro è esclusivismo culturale [15]. Se oggi parliamo di femminicidio è perché se ne riconosce una matrice culturale. È scorretto analiticamente e criticamente è fazioso affermare il contrario, mentre lo stesso lo si afferma facilmente quando? Quando si tratta di una cultura non occidentale, una minoranza.
Non è tutta ricchezza la diversità culturale. Ma certo che sì, nel senso che una cultura diversa può solo aggiungere, in una situazione in cui però vigono tutele e democrazie e diritti, perché nessuno in un contesto di rispetto dei princìpi delle democrazie e dei diritti dell'uomo ti viene a togliere, al massimo modifica col tempo, plasma con la forza della cooperazione, con le giuste visioni politiche. Bisogna correggere le storture e vigilare. Bisogna combattere la violenza di genere, il maschilismo, l'esclusivismo culturale, il razzismo, sia occidentale che non, senza fare distinzioni o eccezioni. Ma bisogna sempre relativizzare le prospettive. Bisogna ricordare che anche il consumo di plastica, di prodotti usa e getta, un'industria basata sulla sovrapproduzione e sugli idrocarburi, un'economia basata sul debito, sono culturalmente motivati. La crisi climatica vede nell'Occidente dal Sette-Ottocento e nei suoi modelli economici, sociali, industriali, che arrivano fino a oggi, il principale indiziato [16].
Chissà come ci giudicheranno i nostri nipoti, chissà quanto e come condanneranno l'Occidente, quando l'acqua potabile sarà costosa, i mari diventeranno tossici, i conflitti e le sperequazioni sociali aumenteranno, le temperature diventeranno insostenibili, i flussi migratori consistenti e le crisi alimentari gravi. Chissà! Chissà se ai loro occhi saremmo stati solo dei "singoli dall'io malato" o un "noi culturalmente obbligato"!

Note

[1] Sono io stesso contrario in genere all'uso di metafore di questo tipo quando si cerca di costruire delle analisi che poggiano su critica, articoli scientifici, paradigmi concettuali affidabili, ma mi si conceda questa volta un'eccezione data la natura di quanto è stato scritto sopra, l'intenzione e il modo soprattutto.

[2] Ciccozzi, *Diversità che non arricchiscono: la questione dell'estraneità ostile nei reati culturalmente motivati*, Settembre 2021, in «Dialoghi Mediterranei», n. 51 (http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/diversita-che-non-arricchiscono-la-questione-dellestraneita-ostile-nei-reati-culturalmente-motivati/)

[3] Ovviamente nessuno può. Quando ci si muove nell'umano, nel culturale, nell'antropologico, non esistono strumenti quantitativi sufficientemente affinati, non ci sarà mai un modello matematico in grado di simulare o prevedere la struttura complessa anche solo di una singola persona, figuriamoci un quartiere, un concetto complesso come quello di "luogo" o una comunità. Mettetevi l'anima in pace, ma a meno che non verrà creata l'AI definitiva, quella della singolarità per intenderci, allora non resta che affidarci all'osservazione, l'immaginazione, l'analisi, la correttezza formale e scientifica di un ragionamento.

[4] Uno su tutti Said E. 1999, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Milano, Feltrinelli; ma anche Spivak G. H. 2016, *Critica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza*, Roma, Meltemi.

[5] Mi riferisco di nuovo al contributo di Ciccozzi precedentemente citato (vedi nota 2), ma anche http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/il-rischio-dei-muri-degli-altri-cirese-dislivelli-di-cultura-e-rimossi-antropologici/.

[6] Ciccozzi, *Diversità che non arricchiscono: la questione dell'estraneità ostile nei reati culturalmente motivati*, Settembre 2021, in «Dialoghi Mediterranei», n. 51 (http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/diversita-che-non-arricchiscono-la-questione-dellestraneita-ostile-nei-reati-culturalmente-motivati/).

[7] Si rimanda per esempio a Guilaine J., Zammit J. 2004, *The Origins of War: Violence in Prehistory,* Blackwell Pub.

[8] Ciccozzi, *Diversità che non arricchiscono: cit.*

[9] Si veda per esempio Luhmann N. 2008, *Amore come passione*, Mondadori; De Rougemont D. 1998, *L'Amore e l'Occidente*, Milano, Rizzoli.

[10] Ciccozzi, *Diversità che non arricchiscono: cit.*

[11] ivi.

[12] Si rimanda a Ciccozzi, *Diversità che non arricchiscono: c*it.

[13] ivi.

[14] ivi.

[15] Ciccozzi quindi sembra contraddirsi, perché è lui stesso che scrive che i femminicidi in Occidente «sono pratiche che, se non ci si vuole accomodare nella generalizzazione di certe suggestioni neoprimitiviste, vanno riconosciute come presenti in gran parte del pianeta e per gran parte della storia della nostra specie. Si tratta di usi e costumi che hanno variamente fondato l'antropologia della famiglia di tanti gruppi umani, nel senso che hanno preceduto le concezioni individualistiche e secolarizzate dei rapporti di coppia che, dalla modernità, si sono diffuse in tutti gli strati sociali dell'Occidente (e che oggi rappresentano la cifra dell'emancipazione che in questa parte del mondo si è conquistata in merito alla libertà delle persone di decidere in autonomia con chi

e come avere rapporti sessuali o metter su o meno e in che modo famiglia» (vedi nota 8, Ciccozzi, *cit.*). Ciccozzi stesso riconosce pertanto la matrice culturale dei femminicidi in Occidente, anche se poi, nel resto dell'articolo nega tale matrice.

[16] Bonneuil C., Fressoz J.B. 2019*, La terra, la storia e noi. L'evento antropocene***,** Roma, Treccani.

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.

Immaginario di un cittadino e cittadino immaginario

Diego Rivera e Frida Kahlo alla Manifestazione del Primo maggio, Città del Messico, 1929 (ph. T. Modotti)

per la cittadinanza

di *Linda Armano*

Si potrebbe dire che le società umane hanno due confini. Uno è tracciato dalle esigenze del mondo naturale e l'altro dall'immaginazione (Susan Griffin, "To love the Marigold. Hope & Imagination", 2005).

In un pomeriggio del 2005 la scrittrice Susan Griffin si recò a Parigi a visitare una piccola mostra di fotografie scattate in Messico da Tina Modotti negli anni Venti e Trenta.

Nell'osservare la bellezza di tali immagini, la scrittrice si impressionò degli sguardi di uomini e donne colti davanti alla sede del partito comunista messicano. In una fotografia, un uomo sorreggeva una bandiera statunitense recuperata dai primi sandinisti in Nicaragua. Lo scatto immortalava un momento di vittoria che si rifletteva negli sguardi delle persone fotografate le quali, allo stesso tempo, comunicavano una peculiare innocenza e speranza tipica delle espressioni dei bambini. Osservando questi volti, la scrittrice si soffermò a pensare come la vita sia spesso difficile, soprattutto in concomitanza con periodi di violenza.

Satura della bellezza e del dolore di quelle immagini, l'umore della scrittrice cambiò nuovamente di fronte ad altre fotografie. Ora queste ultime narravano fatti recenti immortalando una fila di persone affiancate da uno schieramento di poliziotti a Montparnasse. Rispetto agli scatti di Modotti il contesto era qui più contemporaneo: strutture in acciaio e in vetro erano ai margini della fotografia. Eppure, stranamente, rifletteva la scrittrice, in questo nuovo mondo caratterizzato da ogni confort, i volti delle persone nelle fotografie, con sullo sfondo grattacieli a icona di un potere anonimo, sembravano essere

impotenti. Nel nostro mondo infatti, sosteneva Griffin, tra coloro che vorrebbero o cercherebbero un cambiamento sociale la disperazione è ormai endemica. Schemi ripetuti di insoddisfazione cronica si legano a comportamenti di impotenza. Narrazioni di paura e odio, che orientano verso il fallimento dei sogni, smontano modelli e utopie per progettare un futuro migliore.
La sfiducia per ogni forma di politica sfocia nel nichilismo. La situazione sembra disperata, ma la stessa Griffin ed altri autori sostengono che in questa visione c'è ancora qualcosa che non può essere accettato. Di fatto, alcuni comportamenti sparsi mostrano che la rotta può essere ancora invertita. In *How Did We Do That? The Possibility of Rapid Transition* (2017), Andrew Simms e Peter Newell, raccontando l'episodio dell'eruzione dell'Eyjafjöll in Islanda che nel 2010 liberò nell'atmosfera per migliaia di chilometri una nube di ceneri vulcaniche paralizzando buona parte del traffico aereo mondiale, descrivono alcuni interessanti cambiamenti nei comportamenti quotidiani della popolazione avvenuti a seguito di tale episodio. I supermercati sostituirono quasi immediatamente merci trasportate via aerea con alternative locali, le persone scoprirono altri modi, più lenti, di viaggiare o giunsero alla conclusione che certi spostamenti erano superflui.
Nonostante oggi sempre più persone pensano di avere ormai poche possibilità di riscatto, è giusto sottolineare come ogni epoca della storia è testimone di passaggi repentini che innescano ingegno, prosperità, capacità creativa e spirito solidale. A tal proposito Rob Hopkins (2020) testimonia la sua esperienza personale quando, dieci anni fa a Totnes (cittadina di 8500 abitanti nel Devon in Inghilterra), cominciò a pensare, con un gruppo di amici, a come poter fare fronte alle sfide imposte dalla nostra epoca, partendo da iniziative dal basso direttamente progettate ed esperite da una comunità di individui che lavorano assieme, senza considerare utopistiche proposte dai governi e dalle imprese. Hopkins afferma infatti che le soluzioni non risiedono nello sterile isolamento del survivalismo, nella critica del consumismo selvaggio o nella sfiducia attesa di un qualche leader politico capace di salvare la popolazione. Le soluzioni, secondo l'autore, risiedono nella dimensione comunitaria: «Se aspetteremo i governi sarà troppo tardi, se agiremo come singoli individui sarà troppo poco, ma se opereremo come comunità potrebbe bastare e potremmo agire in tempo» (Hopkins 2020: 15).
Contemporaneamente a quando il gruppo di amici di Hopkins cominciava a far circolare l'idea di un nuovo progetto di socialità comunitaria a livello sempre più ampio, iniziò ad entrare nel loro uso linguistico anche la parola "transizione" per descrivere l'atto intenzionale di passare da un massiccio sfruttamento di risorse, alte emissioni di anidride carbonica, pratiche estrattive e frammentazione del tessuto comunitario ad una società culturalmente più sana, basata su economie locali più resilienti e diversificate, rapporti umani più solidi, biodiversità più ricca, più tempo disponibile, meno solitudine, più democrazia e più bellezza. *Transition Town Totnes* mise alla base delle sue iniziative il concetto di "come-sarebbe-se". Da tale presupposto, riporta Hopkins, le cose ingranarono rapidamente. La gente piantava alberi da frutta in luoghi pubblici, coltivava ortaggi alla stazione dei treni, seminava verdure in condivisione con i vicini che avevano spazio inutilizzato in giardino. Tramite il crowdfunding le persone riuscirono ad acquistare un mulino (il primo a Totnes dopo più di un secolo) per macinare i cereali locali producendo in questo modo un'ampia gamma di farine ed inaugurando un festival annuale per celebrare i prodotti locali coltivati in città o nelle immediate vicinanze. Nel 2013 venne mappata a Totnes l'economia locale con il progetto, portato avanti dalla comunità, chiamato *Local Economic Blueprint* il quale invita ancora oggi le persone a sostenere sempre nuove imprese create dal basso. Nella città Hopkins e alcuni amici hanno aperto anche un birrificio artigianale, chiamato New Lion Brewery, di proprietà comunitaria il quale produce birre con ingredienti locali. Oltre a tali aspetti, il progetto *Transition Town Totnes* ha creato anche il Totnes Pound, ossia una valuta locale che ha ispirato poi molte altre valute locali nel mondo.
Nello stesso periodo in cui i cittadini della comunità stavano mappando l'economia locale, con il progetto "Strade in Transizione" circa 550 famiglie, suddivise in gruppi di sei-dieci nuclei, cominciarono a riunirsi per discutere di questioni relative al consumo dell'acqua, a produzioni sempre più efficienti di cibo e di energia oltre che per accordarsi sulle future azioni da compiere. Afferma Hopkins che quando ancora oggi viene chiesto ai partecipanti quale sia l'effetto più importante

determinato dalla progettazione di Strade in Transizione, nessuna persona nomina il controllo dell'emissione di anidride carbonica oppure il risparmio di denaro. Tutti, al contrario, citano il senso di appartenenza ad una comunità formata direttamente da una nuova idea di cittadino. In generale quindi, più importante di qualsiasi progetto in sé, è immaginare un futuro creato assieme. In questo modo Hopkins ha cominciato pian piano a capire che le varie iniziative portate avanti all'interno di questo progetto, si stavano trasformando in una diversa storia che i cittadini di Totnes raccontavano su loro stessi, la quale, nel contempo, mutava anche il senso collettivo di quello che era considerato come "il possibile":

«Stavamo scoprendo che, riunendoci in numero sufficiente, avremmo potuto trarre una narrazione del tutto nuova dalle esperienze di tante persone che cercavano di fare cose buone, di conseguire il meglio per la comunità» (Hopkins 2020: 13-14).

Parte della bellezza della progettazione e della condivisione di immagini di futuro sta nel continuo esperimento:

«Non è che io sappia come fare, nessuno lo sa. A Totnes abbiamo cercato semplicemente di fornire un innesco per lo spirito creativo, per un rinnovato senso di possibilità, una visione fresca e fiduciosa del futuro, senza pensare che avrebbe potuto propagarsi in altri luoghi. (…) Già nel 2007 sono cominciati a spuntare gruppi di progettazione del futuro negli Stati Uniti, in Italia, in Francia, in Giappone, in Olanda e in Brasile. Questo momento esiste oggi in circa cinquanta Paesi e conta migliaia di gruppi locali. Ogni gruppo è diverso ed emerge dallo spirito e dalla cultura del luogo. È un processo che, fin dal suo sorgere, ha sollecitato e supportato la creatività, l'immaginazione degli individui. Ha anche profondamente condizionato il mio modo di pensare ai più grandi problemi del nostro mondo. Ciò che ho visto innescarsi con questi movimenti mi ha insegnato che, per trovare soluzioni alle minacce più gravi, guardiamo spesso nei posti sbagliati. Certo, l'azione politica è una componente essenziale della democrazia e può portare a cambiamenti assai concreti, ma oltre a pensare di dover fare propaganda o acquisire maggior peso politico, programmare manifestazioni più vaste e incendiarie o raccogliere più firme con petizioni online, c'è bisogno talvolta di fermarsi, guardare fuori dalla finestra e immaginare un mondo in cui le cose possono andare meglio. Forse è giunto il momento di riconoscere che alla base del nostro operato c'è bisogno di chi ci sta intorno con cui immaginare un mondo migliore, di raccontare la visione, di desiderarne la realizzazione. Se possiamo immaginarlo, volerlo, sognarlo, è molto più probabile che ricorreremo alle nostre energie e alla nostra determinazione per trasformarlo in realtà» (Hopkins 2020: 14).

Realizzare il mondo in cui aspiriamo a vivere e lasciarlo in eredità ai nostri figli è sostanzialmente un lavoro per l'immaginazione o per quella capacità che il pedagogista John Dewey definisce «possibilità di guardare alle cose come se potessero essere altrimenti» (cit. Greene, 2007: 20). Pare che lo studioso non sia l'unico a giungere a queste conclusioni. Nel 2009 Paolo Lugari, fondatore in Colombia dell'oasi sostenibile sperimentale Las Gaviotas, scrisse: «Più che una crisi energetica ci troviamo ad affrontare una crisi dell'immaginazione e dell'entusiasmo» (Lugari, 2009: 65). Allo stesso modo, lo scrittore Amitav Ghosh definì i cambiamenti climatici «una crisi della cultura e pertanto dell'immaginazione» (Ghosh, 2017: 43). Nello stesso periodo il giornalista George Monbiot sostenne che «il fallimento politico è essenzialmente un fallimento dell'immaginazione» (Monbiot, 2017).

Eppure nessuno sembra in grado di spiegare il motivo per cui l'immaginazione è così tanto messa da parte per progettare un futuro sociale così come il ruolo del cittadino. Perché siamo incapaci di unire le forze per concepire, alimentare e realizzare una visione in cui si affrontino sapientemente le crisi globali, guadagnandoci peraltro anche gusto nel progettare idee e nel viverle assieme? Afferma Hopkins che buona parte dell'umanità attuale sta diventando sempre meno creativa proprio nel momento storico in cui dovrebbe esserlo di più, in cui l'immaginazione proposta dal basso dovrebbe essere tonica e ben allenata, anziché flaccida e atrofizzata.

Flussi migratori transnazionali

Dall'antropologia politica alla antropologia della cittadinanza

In anni recenti, i discorsi accademici sul concetto di cittadinanza hanno occupato un posto centrale all'interno dei dibattiti di antropologia politica, come anche dell'antropologia del lavoro, unendo il concetto di cittadinanza anche al concetto di educazione (Ladson-Billings, 2004; Spindler, 1987). Sostiene però Bradley Levinson (2011) che l'estensione del concetto di cittadinanza verso il concetto di educazione può essere inteso solo teoricamente nella misura in cui esso sia in grado di inglobare la costruzione dell'identità e degli orientamenti morali di un gruppo. La concezione di cittadinanza di Levinson è certamente più ampia rispetto ad una comprensione intesa come socializzazione politica. L'autore dà piuttosto una definizione esplicitamente politica del concetto di cittadinanza definendolo come segue:

«Citizenship is constituted by the meanings, rights, and obligations of membership in publics, as well as the forms of agency and modalities of participation implicated by such membership. This conception honors the etymology and evolution of sets of related English terms like civics, cities, and civilization, while opening to other culturally conceived notions of citizenship. It highlights the relationship between identity and the state, without foreclosing other possibilities or making this relationship its exclusive feature (…). The emphasis in my proposed definition is on forms of action and subjectivity that are oriented to a public – the diverse social space beyond close kin and consociates, but not fully encompassed by the state – in a relatively complex polity. I know that this begs more questions, and I don't wish to draw too sharp a distinction between public and private (a notoriously slippery set of Western categories), or complex (large scale) and simple (small scale). But if you'll bear with me, I think the distinctions still have good heuristic value. They allow us to gain some purchase on the political dimension of citizenship education, without losing sight of the fact that (…) citizenship is not merely a juridical status granted by a state but a reciprocally engaged relationship between persons in the public sphere» (Levinson, 2011: 280).

Riprendendo Spindler, Lave sostiene che tutte le pratiche di educazione costituiscono delle formazioni di identità e quindi anche delle forme di cittadinanza (Lave, 2011). Lo stesso autore sottolinea come negli ultimi anni gli studiosi considerino la cittadinanza semplicemente come il tentativo di produrre e di mantenere una democrazia pubblica (Hall, 1996). In particolare, questa enfasi sul concetto di cittadinanza ha accompagnato l'ascesa della pratica democratica liberale partendo dalla Rivoluzione Francese. In effetti, l'unione tra cittadinanza e democrazia connota spesso una sorta di partecipazione attiva che si contrappone alla passività dei cittadini sottoposti a regimi autoritari. Infatti, sottolinea Lave, termini quali "political socialization" oppure "national identity formation" sono spesso applicati a regimi autoritari, mentre "citizenship education" invoca implicitamente un contesto democratico. Avverte però lo studioso che in taluni casi, i regimi contemporanei non democratici possono comunque dare vita a progetti collettivi di forme di cittadinanza. Si pensi per esempio all'Italia fascista oppure alla Germania nazista che determinarono pratiche altamente partecipative e patriottiche, sia in senso negativo che positivo, attraverso forme di resistenza (Lall and Vickers, 2009; Paley, 2002).

Alcuni autori ritengono inoltre che la globalizzazione economica, i nuovi flussi migratori transnazionali, una crescente cultura online e mediatica, nuove norme di doppia cittadinanza hanno

complicato ciò che costituiva una relazione pressoché stabile tra territorio nazionale e cittadinanza legale (Levinson, 2011; Gupta and Ferguson, 1992; Ong, 1999; 2003). Il paradigma dell'affiliazione e dell'appartenenza, che in precedenza appariva limitato al clan, all'etnia, alla nazione è stato ora reso infinitamente più complicato (Trouillot, 2001). Ciononostante, la prospettiva attualmente acquisita da questi nuovi sviluppi ci ha anche costretto a renderci conto che la cittadinanza non è mai stata stabile e semplicemente legata al territorio come avremmo potuto pensare fino a qualche decennio fa. Le divisioni di classe, di genere e di religione hanno sempre scisso, dall'interno, le identità di cittadinanza (Rosaldo, 1999; Holland et al., 2007; Appadurai, 1996, 2002).
Come risultato di questa comprensione teorica, gli antropologi hanno intrapreso sofisticati studi sulla formazione della cittadinanza. A tal proposito Levinson (2011), in maniera originale, definisce la cittadinanza, come una sorta di educazione a pensarci cittadini, come gli sforzi delle società e dei gruppi sociali per educare i loro membri ad immaginare la loro appartenenza ad una comunità ed esercitare la loro partecipazione come cittadini (possibilmente in senso democratico). La caratteristica di tali studi è stata soprattutto quella di aver voluto esplorare nuove modalità attraverso le quali si sono potute formare pratiche culturali di cittadinanza.
Questi contributi non si sono quindi limitati ad analizzare il concetto di cittadinanza all'interno di uno spazio nazionale, ma si sono, per la maggior parte dei casi, estesi a livello transnazionale (Coutin, 2000; 2007), introducendo termini come "cittadinanza culturale inclusiva" (Flores, Benmayor, 1997) e "cittadinanza disciplinare" ossia vincolante in termini etnici, di classe o di genere (Ong, 1999). Per esempio Aihwa Ong (2003), usando il termine foucaultiniano di 'governabilità', ha esaminato il ruolo sociale dei fornitori di servizi immigrati cambogiani stanziati nell'area della baia di San Francisco al fine di comprendere comportamenti accettabili affinché i residenti li potessero considerare cittadini a tutti gli effetti. James Holston (2009) ha esplorato invece nuove forme di cittadinanza generate nelle periferie urbane delle principali citta brasiliane attraverso occupazioni di terreni adibiti a coltivazioni auto-organizzate. Purnima Mankekar (1999) e Lila Abu-Lughod (2005) hanno analizzato in modo assai incisivo il ruolo della visione di particolari programmi televisivi nella costruzione della cittadinanza nazionale di genere rispettivamente in India e in Egitto, mentre Sara Friedman (2006) ha studiato la complessa relazione tra la costruzione, da parte dello Stato cinese, di cittadini socialisti moderni e le pratiche locali relative all'abbigliamento delle donne nel sud est rurale. Altri autori hanno infine indagato il ruolo della scrittura creativa tra le madri immigrate (Hurtig, 2005), della cerimonia religiosa (O'Neill, 2010), di attività imprenditoriali (Werbner, 2004), della coscienza diasporica (Siu, 2005) e dell'attivismo politico (Coutin, 2000; Oboler, 1996) nel plasmare nuove forme di identità di cittadinanza.
Una delle più pregnanti branche, dal punto di vista teorico, dell'antropologia della cittadinanza riguarda il rapporto tra i gruppi indigeni e lo Stato-nazione in Sudamerica. Nell'ultimo ventennio, un'economia politica neoliberista in America Latina ha paradossalmente generato importanti forme di attivismo indigeno e vari movimenti sociali, che a loro volta hanno costituito nuove forme di cittadinanza e di rivendicazioni nazionali (De la Peña, 2006; Fischer, 2009; Postero, 2007). Nel contesto sudamericano, le riforme tendevano infatti a garantire un pluralismo simbolico multiculturale, restringendo però nel contempo le effettive possibilità di riforma agraria, di partecipazione politica e di giustizia sociale (Hale, 2002; 2006). Spesso inoltre, tali riforme neoliberiste hanno incluso nuovi programmi educativi "interculturali" generalmente destinati, in linea teorica, a creare opportunità per una significativa partecipazione indigena nel progetto di programmi educativi, nonché competenze per uno scambio sociale rispettoso che colmasse il divario tra indigeni e non indigeni in queste società. Tuttavia, nonostante la possibilità di incontri ed alleanze inaspettate, la cittadinanza interculturale è per di più nella pratica una forma simbolica di empowerment indigeno (Gustafson, 2009).

Il concetto di cittadinanza come costrutto culturale

Il concetto di cittadinanza non può essere concepito solo come un'idea giuridica o politica, ma esso necessita di essere inquadrato anche come una categoria culturale che sia l'espressione di una

dimensione nella quale convergono identità, istituti e pratiche sociali. Per di più, in presenza degli attuali movimenti non più occasionali di migrazione, si apre l'ulteriore problema della discrepanza tra i diritti acquisibili con la cittadinanza e i diritti della persona. Questi ultimi, nonostante la relativa implementazione delle normative specialmente europee, sono destinati a rimanere diritti di nessuno in assenza dei requisiti relativi alla figura di cittadino di uno Stato nazionale. In mancanza di una cittadinanza cosmopolitica, la quale rimane un'aspirazione senza riconoscimenti istituzionali efficaci, le persone che escono dal perimetro della cittadinanza nazionale di origine entrano spesso in una zona di tolleranza sgradevole se non addirittura di rigetto totale, anche quando ottengono lo status di "rifugiati politici".

Questo aspetto emerge in maniera particolarmente chiara quando si parla di cittadinanza europea la quale è segnata da una peculiare tensione tra una cittadinanza derivata appunto dallo Stato-nazione e una cittadinanza definita dalla libera circolazione. Da un lato quindi i diritti di cittadinanza sono concessi principalmente ai cittadini degli Stati membri e sono estesi solo parzialmente o in modo differenziale ai cittadini di Paesi terzi (Maas, 2008); dall'altro i diritti di cittadinanza nell'Unione si attivano principalmente attraverso pratiche di libera circolazione, rendendo la mobilità dei cittadini centrale per l'effettiva istituzione della cittadinanza europea (Aradau et al. 2010). Questa tensione fra integrazione e mobilità è stata mediata in termini prettamente territoriali e culturali nella letteratura sull'integrazione europea. Se mettiamo da parte la logica geopolitica del superamento della violenta rivalità interstatale attraverso l'integrazione funzionale, lo sviluppo della libera circolazione transfrontaliera europea è guidato prima di tutto dal ragionamento economico. Pertanto, i primi resoconti della costituzione di un sistema politico europeo concepiscono questo aspetto come dipendente dallo sviluppo di un livello sufficiente di integrazione sociale ed economica attraverso l'aumento della libera circolazione di beni, servizi, capitali e persone.

Uno degli effetti più visibili determinato dall'incremento delle transazioni transfrontaliere tramite viaggi e mobilità legate al lavoro è anche una produzione, per contro, di sentimenti nazionalistici sviluppati da persone di Paesi diversi. Le mobilità funzionali sono quindi viste come potenzialmente costituenti una coscienza collettiva europea e un'identità europea espressa in cultura e valori condivisi. La mobilità è in questo caso un veicolo per trascendere le identità nazionali nella formazione di un demos sovranazionale. Allo stesso tempo è però innegabile anche un rafforzamento di rappresentazioni di diversità culturale determinate da più massicce opportunità di confronto tra cittadini europei.

Già nel rapporto Tindemans (Commissione 1976), la cittadinanza europea fu intesa come un veicolo chiave attraverso il quale venne espresso e contestato l'interesse a trasformare una comunità di Stati in una comunità di persone con uno status e un'identità comuni, creando quindi un passaggio da un'integrazione economica ad un'integrazione politica (Aradau et al. 2010). Questo particolare inquadramento della cittadinanza europea ha avuto una serie di importanti conseguenze. Sebbene la libera circolazione sia stata cruciale nel creare le condizioni economiche e sociali rispetto alle quali sono sorte le questioni di identità e status politici, la ricaduta politica ricercata attraverso la concezione della cittadinanza europea non è stata quella di politicizzare la mobilità, quanto piuttosto quella di passare dalla mobilità ad un diverso insieme di questioni riguardanti la costituzione di diritti e di valori culturali dei cittadini appartenenti agli Stati europei. All'interno di questo quadro però la mobilità continua a rimanere in gran parte una pratica socio-economica che crea le condizioni per una domanda di cittadinanza europea, anche se, di per sé, essa non è implicata in nessuna concreta questione politica, sociale e culturale.

É quindi il caso di riassumere rapidamente il percorso sulla costruzione della nozione di cittadinanza e di diritti. La cittadinanza moderna si definisce in rapporto a diritti di cui si può godere e a facoltà che possono essere esercitate per fruire di beni e di opportunità concernenti la realizzazione esistenziale. In un'analisi evolutiva, la cittadinanza decolla con la conquista dei diritti civili, che sono fondamentalmente i diritti alla proprietà e al libero scambio dei beni. I diritti civili maturano e si consolidano nel fronteggiare l'arbitrio del sovrano assoluto, il quale viene così circoscritto e delimitato a favore dell'autonomia della società civile che emerge con la sua capacità di autogestione

(Totaro 2018). La seconda generazione dei diritti, come ha sottolineato anche Norberto Bobbio (1990), comprende i diritti politici grazie ai quali si esprime la facoltà di decidere. Nello Stato moderno molte categorie sociali sono state a lungo escluse dal voto e quindi dalla possibilità, almeno indiretta o per rappresentanza, di decidere. È stato il caso delle classi subalterne e delle donne. L'acquisizione sempre più estesa dei diritti politici, fino al suffragio universale per entrambi i sessi e senza limiti di censo, ha significato l'ampliamento della facoltà di decidere da pochi a molti. La terza generazione dei diritti è stata invece quella dei diritti sociali, grazie ai quali si è arrivati a partecipare a quote della ricchezza comune e al benessere che la convivenza rende disponibile. Possiamo così registrare, attraverso la crescita dei diritti, un'evoluzione nel godimento dei beni e delle facoltà che costituiscono concretamente il patrimonio della cittadinanza intesa anche come convivenza e condivisione.

Si è trattato di un processo progressivo e insieme faticoso, che è costato spesso lotte sia individuali sia collettive e che continua a impegnare molte categorie sociali per difendere i risultati raggiunti in una complicata situazione di contrasto alle diseguaglianze sociali. Nel percorso tracciato, il diritto del lavoro è stato uno dei pilastri fondamentali dei diritti sociali che si è assunto il compito storico di sottrarre il destino dei molti all'arbitrio dei pochi.

Le sorti attuali della cittadinanza non investono soltanto la tutela efficace dei diritti civili, politici e sociali, ma si giocano in misura sempre più rilevante a livello culturale. Ciò che oggi viene maggiormente sollecitato e messo in questione, nel vivo delle pratiche di convivenza, è il profilo antropologico-culturale della cittadinanza, che non è affatto sovrastrutturale rispetto ad altri ambiti che si possono più facilmente considerare strutturali. Oggi infatti la cultura, cioè l'espressione dell'essere dei soggetti, e del percepirsi tra soggetti, è diventata parte costitutiva dello stare insieme, determinando identità e senso di appartenenza, capacità di apertura o di chiusura alle relazioni di cui è intessuta la convivenza. La "ontologia sociale" (per riprendere il titolo di un'opera di Giörgy Lukács) si gioca insomma in misura cospicua sul piano della cultura e in proporzione ai beni culturali ai quali si è in grado di accedere: conoscenze generiche e specialistiche, stili di vita, gusti, strumenti di mobilità e di comunicazione, rapporto selettivo e qualitativo con la risorsa spaziale e temporale. La cultura, come cifra sostanziale della cittadinanza, struttura l'essere di ciascuna persona e il sistema delle relazioni intersoggettive, dall'ambito comunitario a quello sociale in senso più lato. La cittadinanza si apre in questo modo alla globalità della persona e dei rapporti interpersonali (Totaro 2013).

Nel quadro d'insieme sin qui delineato a grandi linee è possibile abbozzare alcune riflessioni in relazione soprattutto alla costruzione di uno statuto allargato della cittadinanza la quale si riferisce in primo luogo al concetto di persona nella sua totalità e alla complessità antropologica che la costituisce.

Se viene spesso considerato il lavoro la via di accesso privilegiata o persino esclusiva alla cittadinanza, privilegiando in questo modo il paradigma lavoristico, dobbiamo oggi non certo cancellare il lavoro dalla tavola dei suoi valori, bensì inserirlo nel contesto antropologico di cui lo stesso modello di una cittadinanza allargata non può prescindere. I cardini di un'idea soddisfacente dell'umano sono le dimensioni dell'essere, dell'agire e del lavorare. Queste dimensioni dell'umano, certamente costanti nella vicenda storica, vanno assunte senza fratture e riduzioni unilaterali e, inoltre, senza arcaiche gerarchizzazioni, le quali, nella cultura premoderna, hanno penalizzato l'immagine del lavoro. Come distinguere i tre momenti del lavorare, dell'agire e dell'essere nell'esperire umano? Il rapporto con l'essere consiste in un'apertura totale al reale e a ciò che ci è possibile. L'essere nella sua pienezza non è infatti rappresentabile come l'oggetto di una produzione, in quanto si offre piuttosto all'atto del contemplare. Noi contempliamo ciò che è incondizionato rispetto alla nostra potenza produttiva. L'apertura senza limiti all'essere non rimane però senza conseguenze sulla condizione umana. Essa dà conto dell'atteggiamento di libertà nei confronti di ogni situazione determinata. Inoltre, la contemplazione dell'essere che si dà da sé, e non è in nostro possesso, è la sorgente del dono gratuito nella relazione con gli altri.

Come configurare il momento dell'agire e perché distinguerlo dal lavorare? L'agire è indubbiamente intrecciato al lavorare, ma lo trascende perché, nell'applicarsi di volta in volta a fini specifici, è sempre un adoperarsi in vista del fine complessivo della persona. Le espressioni dell'agire, in cui riversiamo i nostri pensieri e i nostri affetti, sono orientate ad un incremento sia dell'essere della persona singola sia ad un arricchimento degli altri individui di cui ci sta a cuore la loro dignità. Su questa linea l'agire ricerca quindi modelli e norme per una convivenza giusta, nell'impegno politico volto al bene di tutti.
Il lavorare si specifica come l'attività che pone sempre capo a oggettivazioni, traducendosi in risultati oggettivi fuori di noi, siano essi prodotti della mano – in quanto azioni della nostra corporeità – o della mente, oppure della loro congiunzione. Lavorare è pervenire a disporre di un mondo per noi e prendersi cura di esso. Il lavoro si esplica in modo specifico sulla linea dell'avere qualcosa e del processo operativo coerente con tale obiettivo. Ciò vale anche per le operazioni rivolte ad altri soggetti, ai quali forniamo prestazioni secondo procedure e codici di servizio oggettivabili. Di conseguenza, la logica del lavorare esige il farsi strumento per lo scopo esteriore che si vuole o si deve ottenere. Proprio quest'ultimo esempio ci porta però sulle tracce della contaminazione del lavorare con l'agire e con l'essere. Nel distinguerli dobbiamo quindi tener conto della loro connessione. In particolare, possiamo dire che il lavorare, quando non cade o non si lascia catturare nell'astrazione della mera autosufficienza strumentale, è quella manifestazione specifica dell'essere e dell'agire grazie alla quale l'essere e l'agire giungono ad avere una figura determinata (Totaro 1999).
Il lavoro va quindi riconosciuto nella sua peculiarità e, al tempo stesso, va correlato con le altre dimensioni dell'umano. Collocare il lavoro in un contesto antropologico più ampio non significa affatto sminuirne l'importanza, ma è essenziale alla sua valorizzazione e rappresenta un antidoto al rischio della sua riduzione esclusivamente strumentale. Collegare il lavoro alla persona nel suo complesso mi sembra inoltre l'aspirazione oggi più diffusa, anche quando non sia facile realizzarla. In sostanza, la ricerca dell'intreccio tra il lavoro e gli elementi di azione e di contemplazione in grado di conferirgli una qualità integralmente umana può essere proposta come il paradigma culturale oggi più valido. Se noi assumiamo un orizzonte antropologico complessivo, nell'intreccio di contemplazione, azione e lavoro, ci dotiamo di un paradigma culturale più ampio e più soddisfacente di quello attualmente dominante. Esso ci permette di guardare al lavoro non come a una dimensione unilaterale, bensì come ad una dimensione che va integrata dall'agire, inteso come incremento di essere, e dall'attività contemplativa, che si volge all'essere incondizionato. In questo modo il lavoro verrebbe sottratto al mero «imperativo della prestazione» (Han, 2012: 26)
All'interno del discorso sul lavoro emergono, in questo modo, componenti consapevoli e autogovernate di azione e di essere e quindi elementi di sapere, di partecipazione, di responsabilità e di decisione, i quali rischiano di rimanere soffocati in un vissuto lavorativo ingabbiato in prestazioni di natura puramente quantitativa o assorbito nell'accanimento funzionalistico. É vero infatti che il lavoro, nella sua evoluzione, ha manifestato la capacità non soltanto di afferrare, avvicinare, trasformare e curare il mondo, ma anche di esplorarlo e conoscerlo con gli artifici che esso escogita e di cui si serve operativamente (Popitz, 1995). Questa potenza manifestativa e di disvelamento creativo delle forme del mondo sarà però tanto più valorizzata quanto più la sfera del lavoro sarà coltivata da un soggetto umano che abbia come orizzonte di senso anche l'azione e la contemplazione non asservite a scopi soltanto strumentali.

Spunti per lavori futuri

Discorsi sulla cittadinanza sono oggi largamente utilizzati da un vasto amalgama di attori che comprendono governi nazionali e locali, ONG, leader politici, membri di movimenti sociali, oltre che istituzioni come la World Bank. Molti antropologi e sociologi sottolineano però la necessità di incrementare nelle analisi la questione di come la cittadinanza viene vissuta dai soggetti all'interno di specifici contesti socioculturali, al fine anche di esplorare come si costituiscono particolari comunità e azioni di mobilitazione politica. Lazar e Nuijten (2013), per esempio, sostengono che la

teoria della cittadinanza può essere applicata per comprendere l'appartenenza di vari soggetti ad una comunità politica che si concepisce separata ed autonoma dallo Stato. Stack (2014) ritiene invece che i cittadini messicani parlano di cittadinanza in un linguaggio di "socialità civile", ossia con linguaggio morale capace di andare oltre il rapporto con lo Stato stesso. Nuijten (2013) compara le tipologie di lingue locali di appartenenza politica con i linguaggi usati dai parlamentari brasiliani per parlare di cittadinanza. Grisaffi (2013) analizza le idee sulla cittadinanza presidenziale per discutere delle formazioni della democrazia nella regione del Chapare, in Bolivia, in cui si coltiva la coca con lo scopo di comprendere come tali idee si articolano a loro volta con i linguaggi del governo nazionale boliviano. Holston (2009) mostra come, dagli anni Settanta, i residenti delle periferie urbane del Brasile hanno iniziato a formulare nuove forme di cittadinanza che sono andate a destabilizzare vecchie concezioni dei ruoli dei cittadini brasiliani. Le mobilitazioni, lungi dallo svilupparsi attraverso esplicite lotte sociali, si sono concretizzate in pratiche di resistenza illegale attraverso la costruzione abusiva di case e l'appropriazione illecita di campi da coltivare. Lo studioso notò però come, una volta raggiunta una maggiore stabilità democratica, cominciarono inspiegabilmente ad aumentare forme di violenza sociali.
Accostando il concetto di cittadinanza con possibilità di immaginare nuovi ruoli di cittadino, Nussbaum (1998) discute sul ruolo vitale delle arti, ed in particolare della letteratura, nel coltivare i poteri dell'immaginazione che, a loro volta, contribuiscono a costruire sensibilità necessarie ai cittadini responsabili. Nussbaum distingue inoltre tre capacità essenziali per creare cittadini consapevoli: «the cultivated world citizen» (Nussbaum 1998: 408):

«The capacities are 1) the ability to critically examine oneself and one's traditions, 2) the ability to see oneself not only as a member of a local group but as linked to all other human beings, and 3) the ability to put oneself in another person's shoes and to understand their emotions and desires, in other words, to exercise narrative imagination. This third capacity, narrative imagination, is a synthesis of the first two, and draws on both factual knowledge and the imaginative ability to take someone else's perspective. My critical thinking and narrative imagination must not only deal with verbal and intellectual argumentation but must also confront emotions and habits so that we are genuinely affected, touched. Democratic citizenship, as I understand it, is not compatible with an egocentric stance where others are looked at from the standpoint of a closed self, a homo clausus; it presupposes an understanding of humans as basically plural; as *homines aperti*» (ivi: 409).

Il lavoro etnografico ha quindi la grande capacità di mostrare come forme di cittadinanza sono concretizzate in contesti culturali diversi e come la costruzione del soggetto politico avviene attraverso processi sia top-down che bottom-up. Aihwa Ong riassume tale caratteristica suggerendo che la cittadinanza è un «processo di auto-costruzione» degli individui (1996: 737).
Un filo conduttore nell'antropologia della cittadinanza utilizza un'analisi foucaultiana per esaminare come gli Stati e altre entità costruiscono cittadini sotto vari regimi di cittadinanza. In questo modo è possibile quindi esaminare le interconnessioni tra soggetti e funzionari statali o politici. Un argomento importante ancora poco sviluppato nella maggior parte degli studi finora prodotti è però l'analisi dell'aspetto più creativo che risulta essere un utile strumento per immaginare forme nuove di cittadinanza e di conseguenza di cittadini che costruiscono loro stessi e contemporaneamente il mondo in cui vivono.
L'immaginazione, concetto con cui è stato aperto questo contributo, è forse il luogo in cui i confini tra cittadino e non cittadino sono più contestati. In questo luogo per esempio l'interazione tra assimilazione e rispetto della differenza è stata indagata dapprima attraverso il concetto di "cittadinanza culturale", proposto per la prima volta da Renato Rosaldo (1999), per il quale la cittadinanza culturale:

«Refers to the right to be different (in terms of race, ethnicity or native language) with respect to the norms of the dominant national community, without compromising one's right to belong, in the sense of participating in the nation-state's democratic processes» (Rosaldo, 1999: 57).

Uno dei modi più importanti con cui gli Stati creano i cittadini è anche attraverso l'istruzione. Infatti, i sistemi scolastici nazionali sono stati a lungo riconosciuti come centrali per lo sviluppo dell'identità nazionale e dell'impegno civico. Sebbene così strettamente associata ai progetti di costruzione della nazione, oggi l'educazione è anche transnazionale e costituisce un'area chiave per l'intervento della costruzione culturale del cittadino. Tuttavia, le virtù promosse attraverso la scuola variano da Paese a Paese, valorizzando lingue, disposizioni fisiche ed emotive diverse. Tra i contributi antropologici più interessanti al dibattito scientifico resta comunque il modo in cui gli studiosi arrivano a mettere in discussione le formulazioni normative della cittadinanza al fine di esplorare i linguaggi e le pratiche di appartenenza politica, economica, sociale e culturale proprie di varie comunità.

Riferimenti Bibliografici

Abu-Lughod, L. (2005), *Dramas of Nationhood: The Politics of Television in Egypt*, Chicago, IL: University of Chicago Press.

Appadurai, A. (1996), *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Appadurai, A. (2002), *Deep Democracy: Urban Governmentality and the Horizon of Politics,* Public Culture 14(1): 21–47.

Aradau, C. Huysmans, J., Squire, V. (2010), *Acts of European Citizenship: A Political Sociology of Mobility*, Journal of common Market Studies, 48 (4): 945-965.

Bobbio, N. (1990), *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino.

Coutin, S.B. (2000), *Legalizing Moves: Salvadoran Immigrants' Struggle for US Residency,* Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

Coutin, S.B. (2007), *Nations of Emigrants: Shifting Boundaries of Citizenship in El Salvador and the United States,* Ithaca, NY: Cornell University Press.

De la Peña, G. (2006), *A New Mexican Nationalism? Indigenous Rights, Constitutional Reform and the Conflicting Meanings of Multiculturalism,* Nations and Nationalism 12(2): 279–302.

Fischer, E. F. (2009), *Indigenous Peoples, Civil Society, and the Neo-liberal State in Latin America*. New York: Berghahn Books.

Friedman, S. L. (2006), *Intimate Politics: Marriage, the Market, and State Power in Southeastern China,* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Ghosh, A. (2017), *La grande cecità: Il cambiamento climatico e l'impensabile,* trad. it. Di Anna Nadotti e Norman Gobetti, Neri Pozza Vicenza.

Greene, M. (2007), *Imagination and Becoming*, Bronx Charter School of the Arts.

Griffin, S. (2005), *To love the Marigold. Hope & Imagination*, Portland, Broadway Books.

Grisaffi, T. (2013), *'All of us are Presidents': Radical democracy and citizenship in the Chapare Province, Bolivia*, Critique of Anthropology 33(1): 47–65.

Gupta, A. and Ferguson, J. (1992), *Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference,* Cultural Anthropology 7(1): 6–23.

Gustafson, B. (2009), *New Languages of the State: Indigenous Resurgence and the Politics of Knowledge in Bolivia,* Durham, NC: Duke University Press.

Hall, S. (1996), *Introduction: Who Needs "Identity"?* in *Questions of Cultural Identity*, in Hall, S. and du Gay, P. (eds.) London: Sage: 1–17.

Hale, C. R. (2002), *Does Multiculturalism Menace?: Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala,* Journal of Latin American Studies 34: 485–524.

Hale, C. R. (2006), *Mas que un indio: Racial Ambivalence and the Paradox of Neoliberal Multiculturalism in Guatemala*, Santa Fe, NM: School of American Research Press.

Han, B-C. (2012), *La società della stanchezza*, nottetempo, Roma.

Holston, J. (2009), *Insurgent Citizenship: Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Hopkins, R. (2020), *Immagina se*…, Chiarelettere Editore, Milano.

Hurtig, J. (2005), *Resisting Assimilation: Mexican Immigrant Mothers Writing Together,* in *Latino Language and Literacy in Ethnolinguistic Chicago*. M. Farr, ed.: 247–276. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.

Ladson-Billings, G. (2004), *Culture versus Citizenship: The Challenge of Racialized Citizenship in the United States*, in J.A. Banks (ed.), *Diversity and Citizenship Education: Global Perspectives*, San Francisco, CA: Jossey-Bass: 99–126.
Lall, M. and Vickers, E. (eds.) (2009), *Education as a Political Tool in Asia*, New York: Routledge.
Lave, J. (2011), *Apprenticeship in Critical Ethnographic Practice*, Chicago, IL: University of Chicago Press.
Lazar, S. Nuijten, M. (2013), *Citizenship, the self, and political agency*, Critique of Anthropology 33(1): 3–7.
Lugari, P. (200), *Un nuevo rinacimiento en el trópico*, Fundatión Centro Experimental Las Gaviotas.
Lukács, G. (1984), *Prolegomena. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Darmstadt e Neuwied, Luchterhand, hrsg.von F. Benseler, 1. Halbband.
Maas, W. (2008), *Migrants, states, and EU citizenship's unfulfilled promise*, Citizenship Studies 12 (6): 583-596.
Mankekar, P. (1999), *Screening Culture, Viewing Politics: An Ethnography of Television, Womanhood, and Nation in Postcolonial India*, Durham, NC: Duke University Press.
Monbiot, G (2017), *How Do We Get Out of This Mess?,* in The Guardian, 9 settembre 2017.
Nuijten, M. (2013), *The perversity of the 'Citizenship Game': Slum-upgrading in the urban periphery of Recife, Brazil*, Critique of Anthropology 33(1): 8–25.
Nussbaum, M.C. (1998). *Cultivating humanity. A classical defence of reform in liberal education,* Cambridge, MA: Harvard University Press.
Oboler, S. (1996), *Latinos and Citizenship: The Dilemma of Belonging,* New York: Palgrave Macmillan.
Ong, A. (1999), *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality,* Durham, NC: Duke University Press.
Ong, A. (2003), *Buddha is Hiding: Refugees, Citizenship, The New America.* Berkeley, CA: University of California Press.
O'Neill, K. (2010) *City of God: Christian Citizenship in Postwar Guatemala*, Berkeley, CA: University of California Press.
Paley, Julia 2001 *Marketing Democracy: Power and Social Movements in Post-Dictatorship Chile*, Berkeley, CA: University of California Press.
Popitz, H. (1995), *Der Aufbruch zur artifiziellen Gesellschaft*, Tübingen, Mohr.
Postero, N. G. (2007), *Now We are Citizens: Indigenous Politics in Postmulticultural Bolivia,* Stanford, CA: Stanford University Press.
Rosaldo, R. (1999), *Cultural Citizenship, Inequality, and Multiculturalism,* in W.V. Flores and R. Benmayor, (eds.), *Latino Cultural Citizenship: Claiming Identity, Space, and Politics*, Boston, MA: Beacon Press: 27-38.
Simms, A. Newell, P (2017), *How Did We Do That? The Possibility of Rapid Transition*, Londra, STEPS Centre/New Weather Institute.
Siu, L. (2005), *Memories of a Future Home: Diasporic Citizenship of Chinese in Panama*, Stanford, CA: Stanford University Press.
Spindler, G.D. (1987), *Education and Cultural Process: Anthropological Approaches*, 2nd edition. Prospect Heights, IL: Waveland Press.
Stack, T. (2014), *Knowing History in Mexico: An Ethnography of Citizenship*, Univerrsity of New Mexico Press.
Totaro, F. (1999), *Non di solo lavoro. Ontologia della persona ed etica del lavoro nel passaggio di civiltà*, Vita e Pensiero, Milano.
Totaro, F. (2013), *Assoluto e relativo. L'essere e il suo accadere per noi*, Vita e Pensiero, Milano.
Totaro, F. (2018), *Lavoro e cittadinanza nell'orizzonte della persona*, in Lavoro, Diritti, Europa. Rivista Nuova del Diritto del Lavoro, n.1.
Trouillot, M. R. (2001), *The Anthropology of the State in the Age of Globalization: Close Encounters of the Deceptive Kind,* Current Anthropology 42(1): 125–138.
Werbner, R. (2004), *Reasonable Radicals and Citizenship in Botswana: The Public Anthropology of Kalanga Elites*, Bloomington, IN: Indiana University Press.

Linda Armano, ricercatrice in antropologia, ha frequentato il dottorato in cotutela tra l'Università di Lione e l'Università di Venezia occupandosi di Anthropology of Mining, di etnografia della tecnologia e in generale di etnografia degli oggetti. Attualmente collabora in progetti di ricerca interdisciplinari applicando le metodologie antropologiche a vari ambiti. Tra gli ultimi progetti realizzati c'è il "marketing antropologico",

applicato soprattutto allo studio antropologico delle esperienze d'acquisto, che rientra in un più vasto progetto di lavoro aziendale in cui collaborano e dialogano antropologia, economia, neuroscienze, marketing strategico e digital marketing. Si pone l'obiettivo di diffondere l'antropologia anche al di fuori del mondo accademico applicando la metodologia scientifica alla risoluzione di problemi reali.

Uno svincolato vincolo di appartenenza. La cittadinanza dei piatti in cucina

Leonardo da Vinci, *Studi del cranio e del cervello (foglio di Weimar),* Schlossmuseum, Weimar

per la cittadinanza

di *Valerio Cappozzo*

Quando si parla di fuga dei cervelli il mio corpo si sente ignorato. Sarà perché vivo fuori dall'Italia da parecchi anni e ci vivo con tutto il mio peso. Nel dire però che siamo cervelli che fuggono dalla terra d'origine si pecca di leggerezza oppure, al contrario, veniamo associati a chi veramente è emigrato dal nostro Paese in circostanze ben più drammatiche durante il Novecento. Noi italiani odierni lo facciamo non perché ci manchi il pane, ma perché sa di sale.
In un mondo che si definisce globale, l'idea di cittadinanza e di nazionalità è oramai un concetto molto ristretto.
Possiamo comunicare con tutta la Terra in ogni momento e in diversi modi eppure se uno sceglie o deve trasferirsi all'estero per un lavoro intellettuale diventa un cervello che vola via, anche se sarebbe meglio dire una potenzialità che il Paese di origine perde lasciando al nuovo di guadagnarne le qualità. Ma in questo innesto con una nuova cultura, nell'opinione comune, continua a essere dimenticato il corpo che a fatica segue le avventure della mente. Ma è la fisicità che rende concreta l'eredità umana e fare figli, nel mio caso specifico in America, ha portato a svincolarsi dai confini regionali e nazionali connaturati, vigendo negli States lo *ius soli*, e così le mie figlie sono appunto americane.
Allora siamo un cervello e due bambine che l'Italia ha perduto o, per vedere il bicchiere mezzo pieno, un organo e due creature che l'America ha guadagnato. Fatto sta che il corpo resta inascoltato e si muove errando come un apolide. Per nutrirlo e farlo sentire confortato, affrontiamo la questione delle origini e della cittadinanza, quindi dell'appartenenza a un luogo, pensando a quello che mangiamo e che caratterizza più di tutto la cucina italiana: la pasta e l'olio extravergine d'oliva.
Questi prodotti sublimi e diversissimi a seconda delle regioni sono, tra gli altri, il marchio mondiale dell'italianità. Se ne possono aggiungere diversi ancora, ma la pasta e l'olio occupano a diritto le nostre tavole da millenni. Li consideriamo italiani eppure anche loro sono prodotti emigrati dalla propria terra di origine: la prima nasce come innovazione del cibo beduino, l'essiccazione dei prodotti che sotto il sole cocente d'Arabia non permetteva il trasporto di cibi freschi. Per questo motivo nella cucina araba le spezie come il grano macinato con aggiunta di acqua passano nel processo di essiccazione che viene adottato nella Sicilia del X sec. d.C. In Israele già leggiamo la composizione di un impasto di farina e acqua che veniva steso, tagliato a strisce e condito con legumi intorno al V sec. a.C. Anche Aristofane e Orazio citano il composto nei loro scritti, come nell'affresco etrusco della Tomba dei leopardi, a Tarquinia, sono stati riconosciuti tra le pietanze dei pici, pasta toscana

lunga fatta con acqua e farina. I bassorilievi in stucco sui pilastri della Tomba dei Rilievi a Cerveteri, o della Grotta Bella, del III sec. a.C., rappresentano gli utensili da cucina utili a stendere la sfoglia della pasta. Compaiono infatti un mattarello, una rotella e un sacco di farina insieme a un mestolo per versare l'acqua. Oppure, l'origine della pasta è asiatica, portata in Occidente da Marco Polo nel 1200, dove al posto del grano si usava la farina di riso, un cereale ad alta conservazione.
In qualunque parte del mondo la pasta abbia le sue origini, quello che si rileva è il suo sviluppo e usi che se ne fanno oggi. Lo stesso potrebbe valere per le figlie di un immigrato che acquisiscono di diritto la nazionalità del Paese in cui vivono, d'altronde non definiamo la pasta di grano araba, ma italiana perché nella cucina italiana è maggiormente usata.
Un altro esempio ci viene dall'olio d'oliva anch'esso con una storia affascinante e millenaria. Le prime testimonianze si hanno addirittura intorno al 4000 a.C. in India, Armenia e Palestina, dove si adoperava come unguento per il corpo, mentre i Greci cominciarono intorno al 2500 a.C. a regolarne la produzione e quindi il commercio per fini alimentari. Qui si macinavano le olive pressandole tra due tavole di legno mischiando il prodotto con erbe aromatiche. Nell'Impero Romano, dove divenne anche una forma di pagamento insieme al sale, Plinio il Vecchio descrive nella sua *Naturalis Historia* del I sec. d.C. la fabbricazione delle essenze profumate a base di olio d'oliva, differenziandone le qualità a seconda del metodo di spremitura e tipologia delle olive. L'olio veniva usato specialmente per la combustione e dare luce alle lanterne, prima ancora che come alimento.
Anche in questo caso quando si parla di olio non facciamo mai riferimento alle sue origini geografiche ma al territorio, l'Italia, in cui se ne fa più largo uso. Se è vero (come è vero) che un prodotto assume il vincolo di appartenenza territoriale a seconda dell'utilizzo e della tradizione che ne vengono fatti, è altrettanto vero che il prodotto, pur viaggiando, rimarrà segno particolare del suo luogo d'origine, andando ad arricchire le cucine estere. Il macinato di grano e la spremitura delle olive hanno intrapreso viaggi millenari prima di trovare radici stabili in un perimetro regionale e nazionale. Oggi la maggior parte del grano e delle olive provengono dall'estero mentre le primizie italiane sono vendute sul mercato internazionale. Un via vai di materie prime, lavorazioni, impaccamento, marketing, distribuzione per arrivare a dire: *dove c'è un tipo di pasta c'è casa*. Nulla di più lontano dal concetto di casa che abbiamo in mente che a definirla con le parole del premio Nobel egiziano Nagib Mahfuz, «la tua casa non è dove sei nato. Casa è dove cessano tutti i tuoi tentativi di fuga».
E, difatti, la stessa cosa accade per l'essere umano. Prodotto della sua terra, una volta maturo è pronto ad andare in giro senza perdere l'identità ma mescolandola con il nuovo e a sua volta creando forme nuove, risultato di una o più culture unite insieme. Una sorta di risotto allo zafferano, piatto simbolo di Milano con l'uso di una spezia mediorientale introdotta in Europa attraverso la Spagna andalusa. Gli innesti hanno definito nella storia le identità patrie come le conosciamo oggi, e ogni forma di patriottismo campanilistico è in realtà un controsenso storico.C'è una frase di Marco Aurelio che rende bene il concetto: «ho per mia patria Roma, ma come uomo ho il mondo». E gli esseri umani sono fatti, si sa, di corpo e cervello uniti insieme.

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

Valerio Cappozzo, Professore di letteratura italiana all'University of Mississippi e direttore del programma di Italianistica, è specializzato in filologia materiale e critica letteraria. Autore del *Dizionario dei sogni nel Medioevo. Il* Somniale Danielis *in manoscritti letterari* (Leo S. Olschki 2018) si occupa di rapporti culturali tra il Medio Oriente e il mondo latino nel Medioevo e nel Rinascimento. Studioso di poesia italiana moderna e contemporanea è membro del comitato scientifico di diverse collane e riviste letterarie e filosofiche, presidente dell'Associazione Amici di Leonardo Sciascia, vice-presidente dell'American Boccaccio Association e co-direttore della rivista «Annali d'Italianistica».

Migrazioni, cittadinanza, polarizzazioni

per la cittadinanza

di *Antonello Ciccozzi*

I dintorni dei concetti giuridici di cittadinanza

Parlare di cittadinanza significa parlare di migranti. Oggi è in gran parte così in quanto in Occidente la questione epocale dell'inclusione (o esclusione) dei migranti si realizza, da un punto di vista istituzionale, attraverso il conferimento (o la negazione) della cittadinanza.

Si tratta di un gesto insieme altamente simbolico e concreto; inteso, quale atto amministrativo di riconoscimento dei diritti della persona, come traguardo e momento di attualizzazione politica delle pratiche di accoglienza e delle poetiche sull'integrazione entro cui si gioca la linea di separazione tra coloro che hanno accesso a un pacchetto di diritti di base che consentirebbero una «buona vita» (Butler 2013) e coloro che restano disprezzati in quanto ridotti essenzialmente a «non-persone» (Dal Lago 2012) dalla mancanza di questo riconoscimento.

Se questo traguardo ha una valenza rituale che sancisce il passaggio dalla parola/status 'migrante' a quella 'residente', il percorso che lo riguarda è segnato dalla tensione tra due attitudini governamentali distinte che in questo caso si concretizzano, soprattutto nel dibattito italiano, nella formula dello *ius soli* (cittadinanza per nascita) opposta a quella dello *ius sanguinis* (cittadinanza per discendenza).

In queste righe – dove continuo e concludo un discorso che ho iniziato qui su *Dialoghi Mediterranei* nel numero 50 e proseguito nel numero 51 – non tratterò della discussione sulle suddette declinazioni giuridiche della cittadinanza ma mi soffermerò sui dettagli epistemologici e le implicazioni ideologiche inerenti al campo oppositivo che esse delineano dal momento in cui si transcodificano culturalmente nei termini di una "cittadinanza facile" *versus* una "cittadinanza difficile", ovvero di una pulsione di apertura *versus* una di chiusura. Questa è una delle modalità in cui si manifesta una tendenziale polarizzazione dell'*ethos* occidentale tra due culture, una dell'accoglienza e una della sicurezza, intese come forme attuali della tensione schismogenetica (Bateson 1977) inquadrabile nella faglia politico-antropologica tra la cultura di sinistra e quella di destra, la struttura archetipica del sistema di metà che caratterizza la modernità politica occidentale.

Preliminarmente riprendo in merito il discorso in cui, in altre occasioni (Ciccozzi 2014, 2016) ho inteso sottolineare come l'attuale politicizzazione della rappresentazione dei fenomeni migratori

produce due semiosfere tendenti a contenuti opposti e complementari che si manifestano nella forma di due *Weltanschauung* antropologiche in tensione reciproca.

La cultura dell'accoglienza

Nella semiosfera della cultura dell'accoglienza le migrazioni non sono affatto un fenomeno pericoloso, travolgente e in aumento, come pensa erroneamente la maggior parte della gente che crede al mito dell'"invasione": in realtà i migranti sono pochi e sono vittime sofferenti che fuggono da guerre causate da noi e da nostre colpe coloniali passate e presenti; colpe che dobbiamo espiare con l'accoglienza. Da questa prospettiva i migranti non sono mai mossi dagli intenti violenti, aggressivi o predatori che immaginano gli xenofobi: non sono un problema ma sono una risorsa in quanto svolgono i lavori che gli occidentali non vogliono più fare, pagano loro le pensioni e compensano il calo di natalità del Nord del mondo, arricchendolo con la vitale diversità colorata che donano all'Occidente triste e vecchio; tutto nel quadro naturale dei processi migratori che riguarda l'essenza migrante dell'umano, pensato come *homo migrans*.

La generalizzazione del *buon-migrante-vittima-risorsa* è propedeutica all'idea che si debba accogliere il più possibile, accogliere tutti e riconoscere a tutti e il prima possibile la cittadinanza, nel rispetto multiculturalista del loro orizzonte culturale. L'accoglienza non solo è un dovere ma un vantaggio morale ed economico, prima per noi che per gli altri; per questo si configura come un imperativo categorico netto che non prevede sfumature, tanto più che nel discorso pubblico l'accogliere e l'integrare si con-fondono sistematicamente con l'onere umanitario del salvare vite dall'annegamento nel mar Mediterraneo. Date simili premesse si arriva alla conclusione logica per cui qualsiasi disallineamento da questo massimalismo dell'accoglienza, codificato come unica opzione umana eticamente possibile, è inteso come espressione di razzismo. A questo punto la cultura dell'accoglienza si fa immigrazionismo, ovvero ideologia fondata su una visione assiomatica e generalizzante delle migrazioni, intese come un fenomeno nient'altro che moralmente positivo, economicamente auspicabile ed ecologicamente inevitabile.

Così, da quella che per molti versi appare come un'attualizzazione contemporanea del mito rousseauiano del *bon sauvage,* nella sacralizzazione del migrante si manifesta un sentimento di xenofilia dato da un'assiomatizzazione della sua alterità che viene generalizzata nello stereotipo positivo della risorsa e della vittima da salvare dal male da cui fugge e da quello che trova; male che è sempre prodotto da un'alterità interna all'Occidente, inquadrabile nella sua parte colonialista, sovranista, suprematista, fascista. Si delinea in questo modo un triangolo drammatico vittima-carnefice-salvatore in cui nell'immigrazionista occidentale si intravede il profilo del *white saviour*, l'archetipo del salvatore bianco, il donatore di aiuto umanitario che salva il migrante vittima dal carnefice coloniale razzista, fascista, sovranista, suprematista; lo salva ricevendo in cambio il contro-dono dell'arricchimento culturale proveniente dalla diversità dell'altro, e quello della redenzione dai peccati coloniali come compensazione espiatoria per l'accoglienza.

La cultura della sicurezza

Se la cultura dell'accoglienza si basa sull'ideale netto dell'«accogliamoli tutti» – spesso implicito in forma di metafisica latente, a volte maggiormente esplicitato (Manconi, Brinis 2013) – nella semiosfera della cultura della sicurezza si assiste a una gradazione, a un *continuum* in cui al limite di sinistra ci sono posizioni più moderate, contraddistinte da un ponderato scetticismo verso il multiculturalismo assoluto e il radicalismo dell'immigrazionismo xenofilo; mentre, andando verso destra, si passa a posizioni di rifiuto più marcato in una postura nazionalista e sovranista, per arrivare infine alla destra estrema xenofoba, al suprematismo, e alle degenerazioni verso il razzismo che, di fronte alla questione migratoria, arriva a compiacersi di riesumare riferimenti fascisti e nazisti.

Più ci si sposta dal massimalismo della cultura dell'accoglienza a quello della cultura della sicurezza più la dogmatica xenofila della diversità del migrante che arricchisce e basta si incrina e si sgretola, e subentra una cristallizzazione invertita verso la convinzione opposta per cui sarebbe in atto un processo di lenta ma inesorabile sostituzione etnica e di islamizzazione dei popoli europei da parte di

una moltitudine migrante più propensa ad approfittare economicamente dell'Occidente che a integrarsi culturalmente. Questa eventualità, sempre a seconda del posizionamento politico-ideologico, può essere intesa come rischio inerente a una parte dei migranti o generalizzata come certezza catastrofica e cifra unica del processo migratorio. Quanto più si va verso la declinazione estremistica di questa visione sovranista tanto più gli stranieri sono generalizzati come invasori violenti, come clandestini mascherati da rifugiati: lupi travestiti da agnelli che nella maggior parte dei casi non fuggono da guerre ma le portano in Occidente, rubando lavoro, risorse e identità ai residenti.
Se per gli scettici verso l'immigrazionismo le migrazioni non sono un fenomeno esclusivamente positivo ma possono implicare anche dei problemi, per i sovranisti radicalizzati in senso suprematista le migrazioni sono solo un fenomeno negativo; da arginare il più possibile combattendo, nella veste di salvatori della patria, quello che viene immaginato come di un folle progetto sostituzionista della sinistra. La concezione del *cattivo-clandestino-carnefice-problema* caratterizza con rilevanza crescente l'opposizione alla cultura dell'accoglienza, in un aumento del peso specifico del sovranismo che va dalle posizioni moderate a quelle estremiste, in funzione del livello di diffidenza e di chiusura con cui si applica. Questa visione è, a seconda dell'intensità, propedeutica all'idea che si debba accogliere di meno, il meno possibile, o per nulla. All'estremo sovranista il valore dell'accoglienza viene annullato e invertito a disvalore assoluto dal momento in cui la negatività dell'altro non corrisponde all'effettiva percezione dell'eventuale ostilità di qualche migrante e non viene circostanziata a posteriori dal resoconto di esperienze reali, ma assume la forma di generalizzazione xenofoba, rivolta aprioristicamente verso i migranti tutti, visti come nemici semplicemente in quanto stranieri.
A questo è correlata l'idea che si debba riconoscere il diritto alla cittadinanza o in modo più misurato e prudente, o limitandolo solo a chi dimostra di essere integrato in uno schema variamente assimilazionista che prescrive l'abdicare dall'orizzonte culturale di provenienza e il riconoscere quello di approdo, fino al desiderio e alla volontà di negare totalmente tale diritto alla cittadinanza. Anche qui l'itinerario iniziatico di spoliazione dell'identità migrante al fine dell'approdo in quella nazionale è immaginato con vari gradi d'intensità, che partono da richieste di mediazioni rispetto al *laissez faire* multiculturalista, per arrivare alla chiusura assoluta in nome del proposito percepito come sacro della difesa dell'identità nazionale; ciò legittima una concezione xenofoba dell'alterità entro la pretesa di un diritto assoluto alla difesa del "noi" che eleva il rifiuto della diversità culturale a valore non negoziabile. Basti pensare, a titolo di esempio, a come si rivela divisiva la questione delle moschee ("aprire moschee ovunque e come vogliono loro", "aprire moschee e chiedere prediche nelle lingue nazionali di approdo", "non aprire assolutamente moschee") o del velo islamico ("lasciare i migranti decidere in piena autonomia sul velo in base alla loro cultura", "normare il velo in base ai valori nazionali", "vietare il velo per difendere la nostra cultura").

Difensori dell'alterità migrante *versus* difensori dell'identità nazionale

Il punto è che i sentimenti collettivi di apertura e chiusura e le disposizioni ideologiche all'accoglienza o alla sicurezza tendono e polarizzarsi e a configurare dei rispettivi orizzonti culturali di appartenenza: le immagini di positività o negatività delle migrazioni sono presentate senza sfumature e nella veste di una verità unica ed esclusiva, per necessità mediatico-comunicative di riduzione della complessità di questi fenomeni e anche allo scopo politico di una reciproca delegittimazione della credibilità della controparte. In questo modo dall'universo reificato dei saperi esperti, dei politici e dei media si definisce l'universo consensuale del senso comune; ciò avviene in una pedagogia di massa entro regimi di verità dati dalla percezione selettiva delle sole manifestazioni della questione migratorie compatibili con i *bias* di conferma delle convinzioni acquisite, assunte come principi culturali insindacabili sulla generale positività o negatività dei fenomeni migratori.
Questo sdoppia la popolazione in due meta-tribù, quella dell'accoglienza *versus* quella della sicurezza, dove quello che si pensa della questione migratoria diventa un tratto che retroagisce sull'antropologia della persona stessa, definendone l'identità politica e l'essenza umana;

e lo fa in un modo che prevede sempre meno disposizioni critico-problematizzanti ma si inquadra in una dinamica di appartenenza tribale che non consente ibridazioni e meticciamenti concettuali con la controparte politica ma prescrive posizionamenti in forma di *aut-aut* morale tra difensori dell'alterità migrante e difensori dell'identità nazionale. Ogni postura è presentata da chi la sostiene come empiricamente e moralmente fondata, ma sottende un posizionamento ideologico inteso nei termini di una visione parziale della realtà (Eco 1994), basata sulla sineddoche, sulla rimozione dei dati distonici rispetto alla rappresentazione che si vuole sostenere; ciò avviene in base a una disposizione ispirata a un finalismo interpretativo interessato a tutelare gli assiomi di appartenenza da evidenze che potrebbero intaccarne la pretesa di totale veridicità.
Se il filtro cognitivo degli immigrazionisti lascia vedere solo eventi come la tragedia dei bambini che affogano in mare, o la quotidianità di braccianti ridotti alla schiavitù per raccogliere i pomodori, quello dei sovranisti volge lo sguardo solo alla tragedia degli irregolari che violentano e uccidono, o alla quotidianità dell'accattonaggio molesto fuori dai supermercati. Ciascuna di queste due prospettive parziali produce il cono d'ombra della controparte, aiutata dalle reti mediatiche di riferimento politico, che regolarmente notiziano solo gli eventi compatibili con il proprio orizzonte ideologico, censurando invece quelli distonici rispetto alla rappresentazione stereotipata che fonda la loro visione del fenomeno migratorio. In tal modo si delinea un orizzonte di alterità interna alle società occidentali in cui ciascuna controparte è percepita reciprocamente come bugiarda, folle, egoista, disonesta, interessata, disumana: per gl'immigrazionisti i sovranisti sono il male, e viceversa.
L'ontologica ambivalenza della categoria generale del migrante – dell'altro che come "noi" non può che essere, in quanto essere umano, sia in parte positivo sia in parte negativo – viene scissa in due generalizzazioni disumanizzanti, una per eccesso e l'altra per difetto: una sacralizzante e l'altra demonizzante. Questo atto ideologico di riduzione della complessità dello straniero produce un piano assiologico che diventa spazio meta-tribale di appartenenza interna esclusiva tra xenofili e xenofili, in adorazione dell'emblema dell'alterità migrante *versus* quello dell'identità nazionale, del ponte *versus* quello del muro, dell'erranza *versus* quello della stanzialità, dell'inclusione attraverso la cittadinanza "facile" *versus* l'esclusione attraverso la cittadinanza "difficile". In questa maniera il valore della cittadinanza si delinea come punta dell'iceberg di due opposte concezioni del mondo e della vita reciprocamente escludenti, dove per ciascuna ad essere tabù è il totem della controparte.
Il punto che qui ci riguarda è che l'apertura o la chiusura appaiono espressioni di una polarizzazione verso un substrato di ideali di *communitas* o *immunitas* (Esposito 1998, 2002, 2018), che definiscono l'altro come opportunità a cui donare il noi o come rischio da tenere separato da noi; che rimandano a un'oscillazione tra inclusione ed esclusione inscritta come paradosso generativo nella storia dei processi democratici, in cui ciascuna parte stempera nell'altra l'eccesso osceno dato dall'irrealizzabilità in assoluto del proprio progetto interno di annullamento delle ragioni e dei condizionamenti della controparte. Così si configura una situazione di formale conflitto ma di sostanziale collaborazione: i fondamentalisti dell'apertura hanno in qualche misura bisogno dei fondamentalisti della chiusura e viceversa. Perché – venendo al piano concreto del caso qui in esame – un po' di migranti sono necessari anche a chi li rifiuta in toto ma si avvantaggia del loro lavoro servile; viceversa troppi sarebbero insostenibili anche per chi li invita tutti nella promessa di un benessere già perlopiù illusorio e poco moltiplicabile. Si tratta di un equilibrio in apparenza paradossale, che svela una costitutiva tensione in divenire; dove l'elemento chiave è proprio il mantenimento della tensione nel reciproco e mutuamente esclusivo proposito-progetto di risolvere tale tensione esclusivamente dal proprio lato.
È il caso di precisare che questo non vuol dire che la chiusura e l'apertura siano valori relativi o moralmente equivalenti: il superamento, il rifiuto dell'*immunitas*, l'emancipazione dalla pulsione alla chiusura all'altro sono valori umani non negoziabili, come non negoziabile è il rifiuto della xenofobia e del fascismo. Il problema nasce nel momento in cui questo rifiuto della xenofobia si converte nell'illusione xenofila dell'apertura incondizionata tutta e subito, e fomenta una visione politica radicale, che può essere ingenua e pericolosa. Non vuol dire che non si può aspirare a un mondo senza confini, di *communitas* universale; vuol dire che questo valore dovrebbe essere pensato non come

uno stato che può essere subito raggiunto, al solo costo di liberarsi dalla xenofobia, dai razzisti, dai fascisti; ma andrebbe compreso come obiettivo storico al quale avvicinarsi in modo graduale, nel divenire di un processo perennemente *in fieri*, inquadrabile in un *telos* asintotico che sa aspettare e costruire le condizioni materiali per la sua crescente realizzazione.
Viceversa, gli ideali immigrazionisti *no border* di accogliere tutti, abbattere tutte le frontiere, dare a tutti la cittadinanza universale – in una postura presentista che non ammette processualità ma vuole darsi tutta e subito nell'estetica di una rivoluzione senza compromessi intesa come eredità marxista da riattualizzare – rischiano di scontrarsi con i limiti materiali del mondo e le istanze immunitarie dell'altro. Così il sensato rifiuto della paranoia xenofoba che vede nello straniero solo e sempre una minaccia rischia di condurre all'ingenuità xenofila che assiomatizza l'alterità migrante sempre e solo come una risorsa, e rifiuta qualsiasi problematizzazione e dubbio rivolto all'ideologia immigrazionista dell'accoglienza assoluta.

Accoglienza e appartenenza, persone e luoghi
A questo punto vorrei richiamare una massima di Italo Svevo: "è la gente triste che fa tristi i luoghi". Lo faccio perché credo che si tratti di una considerazione rilevante nell'economia di questo discorso, almeno nella misura in cui, d'altra parte, è vero anche che "sono i luoghi tristi che fanno triste la gente". Sostituendo il concetto di tristezza con quelli di bontà, intendo dire che nel caso del rapporto tra residenti e migranti – e posto che i luoghi sono spazi culturalizzati in quanto storici, identitari e relazionali (Augé 1993) – i luoghi per mantenersi bene hanno bisogno di essere voluti bene dalle persone che li abitano; allo stesso modo le persone, per vivere bene, hanno bisogno di essere ben volute nei luoghi dove abitano. Questo rapporto è particolarmente delicato nel caso dei migranti, le persone che nei luoghi sono gli ultimi arrivati; e se nella prima circostanza siamo di fronte alla richiesta assimilazionista di lealtà dei migranti ai luoghi, la seconda si configura come richiesta multiculturalista di apertura dei luoghi ai migranti.
Si delinea così una dimensione contrattuale caratterizzata da una dialettica tra accoglienza (delle persone) e appartenenza (ai luoghi), dialettica che rimanda a una reciprocità come scambio tra lealtà (come dono di rispetto verso il luogo dove si vive, in segno di riconoscimento del suo valore culturale) e possibilità (come dono alla persona che approda nel luogo per abitarlo, in segno di riconoscimento del suo valore umano). Se l'assimilazionismo punta prima di tutto a tutelare i luoghi di approdo dei migranti a partire da un conferimento di cittadinanza "difficile", il multiculturalismo punta prima di tutto a tutelare i migranti nei luoghi di approdo a partire da un conferimento di cittadinanza "facile". Si tratta di posizioni non agevolmente conciliabili in un equilibrio inclusivo, che rimandano spesso a realtà paradossali: dietro quest'astrazione ci sono casi del tutto concreti, inquadrabili ad esempio in situazioni come quelle di giovani figli di migranti, cresciuti o nati in Italia, che non conoscono altri luoghi o altra lingua che quella della nazione che attende lunghi anni prima di concedere ad essi la cittadinanza; spesso troppi perché la loro adolescenza non sia esposta a varie forme di discriminazione. Allo speculare opposto ci sono similmente numerosi casi di persone che acquisiscono la cittadinanza in virtù della sola presenza continuativa sul suolo italiano per dieci anni o attraverso sanatorie, e lo fanno pur in assenza di alcuna volontà di appartenenza culturale, di riconoscimento di valore; pur nutrendo un sentimento di estraneità, testimoniato spesso da una padronanza bassissima o nulla della lingua italiana; pur perseguendo strategie di vita che possono prevedere l'ottenimento della cittadinanza per lasciare l'Italia godendo dei benefici del riconoscimento istituzionale di appartenenza alla nazione; in una postura di lontananza e a volte ostilità culturale rispetto alla nazione che gli ha dato la cittadinanza.
Così si capisce che, mentre l'accoglienza senza cittadinanza tende a degradare le persone migranti a non-persone come effetto dell'esclusione dall'ordine giuridico-politico nazionale, la cittadinanza senza volontà di appartenenza tende a degradare in non-luoghi quelli che per i residenti sono i luoghi d'origine o di vita; questo non solo per cause di marginalizzazione istituzionale, ma anche come effetto della presenza di persone che non riconoscono valore culturale allo spazio dei quartieri che abitano solo in funzione utilitaristica; e che tendono nel tempo a trasformare in un luogo altro, in base

a loro istanze culturali incompatibili con quelle presenti al momento della loro venuta. Mi pare che su questo secondo aspetto si rifletta molto meno che sul primo, ma un raro esempio di analisi su questo tema viene da Paul Collier, il quale, sulla scorta di uno studio di Robert D. Putnam, ha recentemente notato in merito che i flussi migratori numerosi costituiti da persone con bassi livelli di fiducia verso i luoghi di approdo e una consistente distanza culturale rispetto alla popolazione autoctona tendono a deteriorare il capitale sociale e la qualità della vita di comunità di questi ultimi, producendo un «effetto tartaruga» che si traduce nella rinuncia dei residenti agli spazi pubblici e nel ripiegarsi in una dimensione privata (Collier 2015, Putnam 2007). È proprio in questo modo che l'ambiente storico di vita delle persone perde i caratteri relazionali e identitari, tendendo a scadere in un non-luogo.
Lo stesso Putnam si è dichiarato imbarazzato dai risultati della sua ricerca, precisando che ha scelto di pubblicarla perché «occorre scongiurare che, in nome di un progressismo politicamente corretto, si neghi la realtà della sfida che la diversità pone nei confronti della solidarietà sociale». Il problema è che, dal momento in cui si afferma una concezione immigrazionista e xenofila radicale che vede nella diversità migrante nient'altro che ricchezza, inducendo qualsiasi dubbio all'autocensura attraverso la minaccia dello stigma di razzismo nei confronti degli scettici, sarà inibita la possibilità di ragionare sul rischio che i fenomeni migratori producano diffusi fenomeni di banlieueizzazione e di terzomondizzazione nelle società europee e occidentali, o di proliferazione di *no go zones* in cui si afferma una giurisprudenza che non riconosce il diritto positivo delle Costituzioni occidentali ma quello religioso della *Sharia* (Kassam 2017).
In tutti i modi l'esternazione di Putnam ci suggerisce che di fronte a quartieri in cui l'integrazione dei migranti è per molti versi fallita, producendo situazioni di disagio insediativo e culturale difficilmente eludibili, non ci si dovrebbe accontentare della rimozione omertosa del far finta di nulla, del *blaming* verso le istituzioni ritenute le sole responsabili con l'accusa di non integrare; o, peggio, di quello rivolto alla popolazione autoctona, tacciandola genericamente di razzismo per stigmatizzarne il malcontento riducendolo a generalizzata e immotivata xenofobia.

Quanto riconoscimento possiamo permetterci?
Se si esce tanto dall'idealismo immigrazionista della cittadinanza a tutti e subito quanto dall'etnocentrismo sovranista che vorrebbe sostanzialmente negare questo conferimento a tutti i migranti, si pone il problema di quanta cittadinanza possiamo permetterci di donare, e di quali sono i limiti culturali ed economici immanenti a questo atto di riconoscimento.
Da un punto di vista dei limiti culturali, se il progetto del multiculturalismo è quello di un mondo senza confini e senza vincoli localizzativi all'esistenza in cui tutti possano essere erranti e stranieri, il rischio è che se il disarmo degli elementi culturali identitari (regionali, nazionali, etnici, religiosi) che risultano etnocentrici, escludenti e aggressivi non avviene in modo multilaterale e generalizzato, l'apertura delle società di approdo del Nord del mondo possa diventare occasione per l'affermazione di identitarismi altrui di cui sono portatori quei migranti che si rivelano meno come persone che si lasciano alle spalle il loro mondo che come «coloni» che «portano con sé la loro società di origine» (Collier); e che il tutto avvenga importando configurazioni culturali spesso più basate sul mantenimento di codici tribali che sul loro superamento (Weiner 2011).
In tal senso bisognerebbe passare da una generalizzazione assiomaticamente positiva della diversità che arricchisce a una visione problematizzante capace di distinguere tra le diversità culturali che si presentano come risorsa (in quanto si pongono in una prospettiva di apertura e sufficiente compatibilità con la società in cui approdano) e quelle che si manifestano come problema (in quanto rivelano vari tratti di incompatibilità radicale e sottendono esclusivismi e chiusure tradizionaliste poco disposte all'ibridazione, al mutamento e più orientate a sostituirsi ai valori occidentali che a riconoscerli). In questo senso penso che il concetto di *Ius culturae* possa essere recuperabile, senza screditarlo nell'idea che esso fomenterebbe una visione essenzialista della cultura nazionale cristallizzandola come identitarismo, per coniugarlo invece come onere di riconoscimento di una serie

elementare e aperta di valori non negoziabili, radi ma fondamentali, al fine dell'ottenimento della cittadinanza.
Riguardo i limiti economici è il caso di notare che il tema dell'accoglienza dei migranti è diventato il *topos* principale in cui si esprime la questione cruciale della lotta alle diseguaglianze umane su un piano globale; ciò proprio nell'idea che una fondamentale soluzione ai mali del nostro tempo sarebbe data dall'inclusione delle persone migranti attraverso il conferimento della cittadinanza. Sarebbe bello se si potesse risolvere la povertà del mondo facendo diventare i quattro e più miliardi di poveri del mondo tutti cittadini dei Paesi ricchi, e dando a tutti un reddito universale di cittadinanza; ma non è così, poiché la ricchezza complessiva non sarebbe sufficiente ai fini di tale redistribuzione; non potrebbe tradursi in risorse sufficienti a portare tutti a un livello di eguaglianza immaginato a partire da standard occidentali di benessere medio.
E se le migrazioni non possono risolvere i problemi di povertà del Sud del mondo, c'è anche la possibilità che flussi migratori incontrollati peggiorino le condizioni economiche del Nord del mondo. Visto che l'ottenimento (o il rifiuto) della cittadinanza significa accesso a (o negazione di) diritti che permettono la possibilità individuale del godimento di risorse materiali, dato che queste risorse sono limitate, dato che derivano da tecnologie ecologicamente poco sostenibili, e che da decenni il pianeta sopporta un aumento demografico medio di ottanta milioni di persone ogni anno prevalentemente dai Paesi del Sud del mondo, andrebbe chiarito che il proposito etico e umanitario espresso dallo slogan "più migranti e più diritti, più accoglienza e più cittadinanza" risulta poco realizzabile da un punto di vista economico e ecologico; e che, al contrario, spesso nella realtà "più migranti" può significare comprovatamente "meno diritti" (Ruhs 2015).
Questo vuol dire che ad oggi gl'ideali di cittadinanza universale *hic et nunc* sottendono trasfigurazioni di un mito della disponibilità illimitata di risorse, un archetipo edenico di benessere universale che nella storia ha assunto varie forme chimeriche, spesso rivelatesi rischiose oltre che illusorie se immaginate al di là degli stimoli asintotici di emancipazione che incarnano. Se non si curano le fonti della diseguaglianza, comprendendo che non dipendono solo dall'esclusivismo e dalla predazione coloniale dei Paesi ricchi ma anche da problemi di arretratezza, corruzione e crescita demografica dei Paesi poveri, non resta che accontentarci a breve termine con l'esercizio intellettuale dato dal *blaming* dell'incolpare i sovranisti, le destre, i fascisti per l'impossibilità di approdare a un mondo migliore.

Logiche e dialettiche del coabitare

Torno, infine, alla questione del nesso tra persone e luoghi, al punto cardinale che riguarda proprio il rapporto, l'equilibrio tra il tutelare i luoghi dall'ostilità delle persone *versus* il tutelare le persone dall'ostilità dei luoghi. Specifico da subito che, a mio parere, si tratta di princìpi che dovrebbero in qualche modo convivere; questo anche nell'idea di una priorità della vita delle persone rispetto alla qualità dei luoghi ma nella consapevolezza che tale priorità non può essere assoluta, senza che degeneri nel rischio retroattivo di autoannullare i propositi etici con cui si presenta.
Sappiamo oggi che, in ultima analisi, l'aver messo unidirezionalmente il luogo prima delle persone è stata la condizione ideologica essenziale che ha storicamente portato al nazismo. Vale a dire che il nazismo è stato il punto di arrivo di una concezione del politico affermatasi come cifra della modernità, incardinata all'idea centrale della negatività dello straniero rispetto alla immaginata omogeneità della nazione. Questo ha legittimato un diritto di ostilità nei confronti dello straniero che veniva generalizzato come minaccia, delineando così un percorso tanatopolitico che ha portato la Germania, l'Europa e l'umanità di fronte all'inferno dei campi di sterminio. In merito Donatella Di Cesare identifica la xenofobia e il razzismo proprio con la pretesa incondizionata di ritenere «legittimo decidere con chi coabitare», inquadrando come gesto discriminatorio di derivazione nazista la richiesta identitaria di rivendicare il luogo esclusivamente per sé (Di Cesare 2017).
A questo punto, l'antirazzismo, la condizione imprescindibile per poter dirci umani, si delinea per antitesi nella sola possibilità di accettare genericamente e assolutamente l'altro; si definisce nell'accogliere tutti e nel rinunciare completamente a qualsiasi diritto sul suolo. Ricorrendo ai termini

di Roberto Esposito, si può dire che l'assolutizzazione nazista dell'*immunitas* totale dall'altro viene rovesciata nel contrario della *communitas* totale con l'altro, ci dice ancora Di Cesare, in un dovere incondizionato di «far posto agli altri» che si configura pertanto come severa *conditio sine qua non* dell'antirazzismo. Il tutto in una posizione immigrazionista di rovesciamento postmoderno dei valori politici sovranisti che sono stati predominanti nella modernità: una rivoluzione nel pieno senso etimologico del termine, la quale, in piena linea con il canone della critica postcoloniale, inverte il valore assoluto della difesa dei confini nel valore assoluto del loro abbattimento, e sostituisce al valore assoluto dell'identità nazionale quello dell'alterità migrante e della diversità globale. Questo sancisce un dovere assoluto di accoglienza nei confronti del migrante, nell'implicazione della sua generalizzazione come risorsa, come diversità che non fa altro che arricchire.

A mio parere il problema di questo rovesciamento è che l'inversione tra le parti suggerisce di lasciare intatta una relazione di fondo inscritta in un'assiologia che resta manichea; in tal senso il rischio è quello di passare dalla demonizzazione (di matrice nazista) del nomadismo, della migrazione, dell'erranza, dell'alterità alla demonizzazione (di matrice immigrazionista) della stanzialità, dell'appartenenza, della permanenza, dell'identità. Si invertono i poli di una visione che seguita a essere incentrata su un dualismo tra bene e male, che non esce dalla tentazione del cercare un nemico assoluto e seguita a consegnare alla morale un capro espiatorio, limitandosi a presentarlo capovolgendo le posizioni. Inoltre, una simile impostazione assolutista sottende che l'altro debba essere sempre e necessariamente positivo, escludendo in linea di principio l'eventualità dell'estraneità ostile del migrante: se per i nazisti l'altro era sempre e solo nemico (*hostis*) questo dispositivo d'inversione suppone che l'altro sia sempre e solo ospite (*hospes*). Questa imposizione binaria generalizzante vieta di distinguere nemici da amici, rovescia il "tutti nemici (da eliminare)" in "tutti amici (da accogliere)"; e così facendo espone, in ultima analisi, al rischio del nazismo dell'altro (Ciccozzi 2021). Il nazismo, il fascismo, l'autoritarismo dell'altro si manifestano sotto forma di sentimenti e progetti diffusi in modo sfocato in vari luoghi del mondo; sentimenti di odio antioccidentale e razzismo antibianco, progetti di dominio in una stagione in cui il vecchio e cadente imperialismo occidentale pare non accorgersi di essere circondato da imperialismi emergenti. Sarebbe paranoico temere che questi sentimenti e progetti riguardino tutti i migranti ma sarebbe altrettanto ingenuo non accorgersi che di essi alcuni migranti sono sostenitori più o meno passivi o addirittura portatori attivi, anche attraverso pratiche eliminazionistiche di tipo terroristico apertamente dichiarate come tali, che troppo spesso da una prospettiva progressista ci ostiniamo a non inquadrare come espressioni particolari di un progetto implicito generale.

Esplicitando la questione in termini di logica aristotelica, penso che, per evitare il rischio paradossale di nazismi di ritorno, l'opposizione al nazismo non dovrebbe riguardare solo la qualità del giudizio (passando da un giudizio negativo a uno positivo) ma anche la quantità del giudizio (passando da un giudizio universale a uno particolare). L'universale negativa di matrice nazista (nessuno può essere accettato) dovrebbe essere sostituita non da una universale positiva (tutti dovrebbero essere accettati) ma da una particolare positiva (qualcuno può essere accettato). Questo in quanto il miglior modo per opporsi all'universale negativa dei nazisti non credo che derivi dall'adottare il giudizio contrario al loro giudizio universale negativo (l'universale positiva dell'accettare tutti, tipica dell'immigrazionismo); ma venga dall'adottare il giudizio contraddittorio, ossia la particolare positiva dell'accettare qualcuno, rifiutando di conseguenza qualcun altro.

Guardando la questione da un punto di vista diacronico in termini di dialettica hegeliana tutto ciò vuol dire che il rovesciamento della tesi moderna della difesa assoluta del noi nell'antitesi postmoderna della difesa assoluta dell'altro dovrebbe condurre a una sintesi in cui ci si fa carico di una dialettica tra identità e alterità che sappia negoziare tra una difesa circostanziata dell'altro (dal noi ostile all'altro) in relazione alla possibilità di una difesa circostanziata del noi (dall'altro ostile al noi); il tutto eventualmente fino alla dissoluzione di queste opposizioni in sfumature sempre più flebili, ma non prima che tale dissoluzione abbia portato all'insignificanza l'altrui ostilità insieme alla nostra.

Prima che questo ideale momento di avvicinamento asintotico verso un piano di *communitas* universale arrivi al punto di poterci far abbracciare tutti ecumenicamente in quanto umani a ragione liberi dalla paura di istinti immunitari, la preferibilità di logiche particolari in luogo di generalizzazioni universali riflette la ragionevole assunzione che, in quanto umano come noi, l'altro è ambivalentemente sia positivo che negativo (come possibile portatore di una sua xenofobia verso la società in cui approda). Da ciò le posizioni che implicano i due universali del rifiuto assoluto dell'altro (il nazismo) o al contrario della sua assoluta accettazione (l'immigrazionismo) risultano entrambe logicamente poco solide, rivelando viceversa la consistenza delle posizioni contraddittorie in cui l'universale particolare dell'apertura o chiusura all'altro si risolve pragmaticamente proprio in funzione dell'ambivalenza dell'altro, ossia del suo poter essere positivo o negativo, *hospes* o *hostis*.
Questo riconoscimento dell'eventualità dell'estraneità ostile dello straniero non va inteso come pretesto per rimettersi a costruire muri, ma come precauzione propedeutica ad un'accoglienza senza ingenuità, che non si accorge che sui ponti possono passare costruttori di muri altrui che andrebbero fermati. Va inteso come consapevolezza che consenta la possibilità di negoziare un disarmo delle incrostazioni identitariste, che sia non solo orientato unilateralmente allo smantellamento dei fascismi e della xenofobia occidentale ma multilateralmente aperto anche a riconoscere e combattere i fascismi e la xenofobia altrui, quelli rivolti contro l'Occidente. Il rischio è quello di uno scenario per cui, se il nazismo era annientamento dell'altro, questo antinazismo immigrazionista ottenuto per rovesciamento polare diventi una forma di nazismo paradossale, di annientamento del noi: come autoannientamento generale del noi per l'altro o come annientamento particolare del nostro noi da parte dell'altro, per il suo noi. Il tutto in un effetto perverso in cui la nostra rinuncia al possesso esclusivo del luogo rischia di essere propedeutica a processi di impossessamento esclusivo da parte di altri. D'altronde, anche lo straniero che impone la sua presenza senza negoziarla con il residente a ben vedere rivendica la legittimità di decidere con chi coabitare in totale autonomia dal suo altro, il residente (e in questo modo rivela allora un suo razzismo orientato al non riconoscimento dei residenti). Se si decidesse di guardare seriamente e senza *bias* politico-ideologici alle varie *no go zones* che nascono in Occidente, si capirebbe che il rischio in questione non è solo teorico.
Il problema è che il rassicurazionismo immigrazionista, rappresentando l'alterità migrante solo e unicamente come diversità che arricchisce, inibisce dalla possibilità di considerare la questione migratoria anche come orizzonte di rischio; e lo fa per riflesso pavloviano di opposizione all'allarmismo sovranista che ha ereditato dal nazismo il vizio di vedere nel migrante null'altro che un oggetto di rischio. In tal modo il posizionamento in antonimia rispetto all'alterità interna (il fascista, razzista sovranista) va a dominare le modalità di attribuzione di senso alla questione migratoria. Tutto in un dispositivo di proiezione dove, per non correre il rischio di contaminazione culturale dato da qualsiasi associabilità parziale ai razzisti, non si è mai disposti a ritenere concepibile che il negativo possa venire dalle migrazioni: in questi casi scatta la profilassi della *cultural blindness* e il migrante che porta violenza smette di essere migrante, ma viene trasformato in folle, marginalizzato e la causa della violenza è attribuita alle destre che impediscono l'integrazione.
Non è contemplata l'eventualità che la violenza che esprimono alcuni migranti possa essere non solo una reazione difensiva alla violenza che subiscono ma anche una azione aggressiva culturalmente connotata, e possa essere a volte anche espressione di una loro xenofobia rivolta a noi, di un loro razzismo, di un loro odio antioccidentale, di un loro imperialismo, per quanto più o meno spontaneo, informale, rizomatico. Dovrebbe essere chiaro che il fascismo non è solo una caratteristica storica esclusiva di parte dell'Occidente ma, come «ur-fascismo» (Eco 2016), è essenza politica generale che si manifesta in forme plurali, che può emergere a macchia di leopardo in ogni epoca storica e in ogni luogo del pianeta. In questo senso penso che, almeno in linea di principio, il limite del riconoscimento della cittadinanza stia nel fascismo, anche in quello altrui; vale a dire che se i fascisti non riconoscono in generale il diritto della cittadinanza all'altro, in particolare bisognerebbe riconoscere il diritto di cittadinanza fermandosi al limite dell'alterità fascista, interna ed esterna. Questo sempre nell'idea che, se i confini vanno abbattuti, è poco prudente pensare di abbatterli tutti e subito.

Riferimenti bibliografici

Augé, M., 1993, *Nonluoghi*, Milano, Eleuthera.

Bateson, G., 1977, *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi.

Butler, J., 2013, *A chi spetta una buona vita*?, Roma, Nottetempo.

Ciccozzi, A., 2014, "Interculturalità, critica postcoloniale, immigrazionismo", *Humanitas*, n°4-5, a cura di, D'Anna, G. – Santasilia, S., Brescia, Morcelliana.

Ciccozzi, A., 2016 "Dislivelli di cultura e razzismi a Castel Volturno", *Migranti africani di Castel Volturno*, a cura di Petrarca V., Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.

Ciccozzi, A., 2021, "Il rischio dei muri degli altri. Cirese, dislivelli di cultura e rimossi antropologici", *Dialoghi Mediterranei*, n. 50, luglio, Istituto Euroarabo di Mazara del Vallo, http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/il-rischio-dei-muri-degli-altri-cirese-dislivelli-di-cultura-e-rimossi-antropologici/.

Collier, P., 2015, *Exodus. I tabù dell'immigrazione*, Roma-Bari, Laterza.

Dal Lago, A., 2012, *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Milano, Feltrinelli.

Di Cesare, D., 2017, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Torino, Bollati Boringhieri.

Eco, U., 1994, *Trattato di semiotica generale*, Milano, Bompiani.

Eco, U., 2016, *Cinque scritti morali*, Milano, Rizzoli.

Esposito, R., 1998, *Communitas: Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi.

Esposito, R., 2002, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi.

Esposito, R., 2018, *Termini della Politica. I. Comunità, immunità, biopolitica*, Milano-Udine, Mimesis.

Kassam, K., 2017, *No Go Zones: How Sharia Law Is Coming to a Neighborhood Near You*, Washington, RegneryPublishing.

Manconi, L., Brinis, V., 2013, *Accogliamoli tutti. Una ragionevole proposta per salvare l'Italia, gli italiani e gli immigrati,* Prefazione di Cécile Kyenge, Milano, Il Saggiatore.

Putnam, R., 2007, "E Pluribus Unum: diversity and community in the 21st century", in *Scandinavian Political Sudies*, 30(2): 137-174.

Ruhs, M., 2015, *The Price of Rights: Regulating International Labor Migration*, Princeton, Princeton University Press.

Weiner, M.S., 2011, *The rule of the clan*, New York, Farrar, Straus and Giroux.

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.

Oltre la cittadinanza, nel nome di una comune umanità

per la cittadinanza

di *Luigi M. Lombardi Satriani*

In anni non lontani si affermava orgogliosamente di essere o voler essere "cittadini del mondo", sottolineando così l'apertura internazionalista del soggetto, desideroso di confrontarsi con il mondo intero senza costrizioni territoriali che ne affievolissero in qualche maniera l'afflato, universale appunto.
La pandemia, l'angoscioso isolamento, il bisogno sempre più pressante di costituire comunità, di ancorarsi a realtà territoriali per supportare un'identità che si avvertiva sempre più fragile, hanno ribaltato il significato della cittadinanza, facendo emergere il bisogno di un ancoraggio molto più ristretto, localmente delimitato, riconoscibile e rassicurante.
Tutto ciò ha portato alla riscoperta delle piccole comunità, all'esodo dalle grandi città, al desiderio di recuperare il sapore del borgo antico, del paese, confortanti anche in assenza, già solo con il ricordo di esso o della sua esistenza. Cesare Pavese scriveva, ne *La luna e i falò* (1950): «Un paese ci vuole, non fosse che per il gusto di andarsene via. Un paese vuol dire non essere soli, sapere che nella gente, nelle piante, nella terra c'è qualcosa di tuo, che anche quando non ci sei resta ad aspettarti». L'orizzonte pavesiano, che sembrava così remoto, si rivela inaspettatamente molto più vicino di quanto potessimo immaginare.
Abbiamo bisogno di paesi, di radicarci in una realtà ristretta ad evitare lo smarrimento nell'universo mondo. Cittadini dunque, ma cittadini di una piccola realtà, di un paese che ci sottrae all'angoscia della solitudine, della perdita di sé.
Cittadinanza è anche *memoria di una cittadinanza*, di far parte di una comunità del noi che parte dal passato, si snoda nel presente, si proietta nel futuro. *Cittadinanza* è concetto estremamente semplice, che sarebbe bene riaffermare nella sua linearità, nella sua verità, attuando quel processo di semplificazione che è il compito dell'intellettuale, secondo l'insegnamento di Leonardo Sciascia, figura di cui rimpiangiamo lo sguardo disincantato e ironico, la sua partecipe e appassionata lucidità.
Cittadini si può essere in tanti modi: cittadinanza attiva, per esempio, partecipi delle vicende collettive, co-protagonisti dei processi che ci investono, trasformandosi, trasformandoci.
Il concetto di cittadinanza è stato utilizzato, come è noto, per un provvedimento equo di giustizia sociale, anche se, nel *ring* che è diventato oggi il teatrino della politica, piuttosto che attribuirlo

all'intera società, è stato utilizzato come rissosa rivendicazione di vittoria politica *contro* tutte le altre formazioni partitiche.
Servirebbe, nella ripartenza, gentilezza e rispetto; proprio come ha rivendicato, fra gli altri, Salvatore Veca, il filosofo della politica, lucido protagonista della vita intellettuale di Milano e non solo, della seconda metà del secolo scorso, scomparso in questi giorni. Significativamente, l'ultima sua fatica è stata l'evocazione della metafora – cara a Carlo Cattaneo e ripresa da Norberto Bobbio – dell'orchestra dei passerotti, da contrapporre all'altezzosità delle aquile: «quando si parla di cultura vengon fuori le aquile, diceva Cattaneo, ma io vorrei dei passerotti…. Anche oggi, alla vanagloria delle aquile bisogna contrapporre l'orgoglio dei passerotti, alla cultura accademica si deve preferire quella che nasce dal basso, dalle botteghe, dai quartieri, dagli ospedali, dai luoghi marginali, dalla fatica» (Giangiacomo Schiavi, "Corriere della sera", 8 ottobre 2021).
Gli sbarchi nella nostra terra, di tanti disperati che fuggono dalla guerra, dalla dittatura, da condizioni disumane di esistenza pongono perentoriamente domande e testimoniano problemi cui è indispensabile dare una riposta. Si tratta dell'identità, una e molteplice, dei conflitti tra le diverse declinazioni di essa, dei diritti umani essenziali e quindi non negoziabili. Su questi temi si gioca la democrazia occidentale, e non soltanto occidentale.
Il quadro di valori elaborati attraverso una plasmazione plurisecolare, se non pure millenaria, riguarda i concetti di persona, di dignità, di rispetto, di reciprocità e tutte le altre elaborazioni concettuali che si sono sviluppate negli ultimi secoli e costituiscono ormai un patrimonio talmente comune da apparire scontato, conquista irreversibile quando, essendo il risultato di processi storici, è in realtà fragile, perennemente in pericolo, pur nell'apparente saldezza. Si intende dire che si tratta di valori da riconquistare continuamente, da riguadagnare alla nostra coscienza critica.
Nella ripresa della cultura della cittadinanza occorrerebbe recuperare il rispetto dell'altro, che diventa conquista di una comunità più allargata, dall'*io* al *tu*, al *noi*, per cui ogni cosa viene trascesa, nel senso di una comune umanità, nella quale si esalta la supremazia dell'umano che erompe, nonostante tutto, per la vita.

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

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.

Nuove appartenenze, nuove comunità: fare cittadinanza nelle aree interne

per la cittadinanza

di *Nicola Martellozzo*

Cittadinanza e aree interne

Nonostante sia la quinta Regione italiana per PIL, il Piemonte ha sperimentato un lungo processo di spopolamento storico delle proprie aree montane, che comprendono più del 40% del suo territorio; una percentuale destinata a crescere se consideriamo anche quelle "montagne di mezzo" (Varotto 2020) che condividono così tanti aspetti con le vallate alpine di quota. Una delle più recenti iniziative per contrastare questo abbandono della montagna, favorendo un nuovo popolamento "per scelta", è il bando per la promozione della residenzialità presentato il 1 settembre di quest'anno [1].

Partecipando ad esso è possibile ricevere contributi finanziari per trasferirsi nei Comuni montani del Piemonte, con una popolazione residente inferiore ai 5000 abitanti. Tuttavia, la Regione ha riservato il bando ai soli cittadini UE, escludendo dai beneficiari tutti quegli stranieri che *già abitano* in quei Comuni; una misura che contrasta di fatto la stabilizzazione di rifugiati e migranti economici nel proprio territorio, e che per questo ha attirato le critiche dell'ASGI (Associazione per gli Studi Giuridici sull'Immigrazione).

Il caso della Regione Piemonte rinnova la domanda che ormai da un decennio antropologi, geografi e territorialisti si pongono con insistenza: a chi appartengono le montagne? (Varotto & Castiglioni 2012). Più in generale, cosa significa oggi essere cittadini *in* e *di* territori marginali(zzati)? Come cambia la cittadinanza quando si abitano quelle aree che, come la montagna, sono considerate "interne"? E infine, come riconoscere e valorizzare la presenza di quelle migliaia di persone straniere che vivono e lavorano in questi territori, e che come in Piemonte svolgono un'importante funzione di presidio?

Il tema delle aree interne vanta ormai una ricca letteratura scientifica e centinaia di casi studio [2] (De Rossi 2018; Teti 2017), su cui probabilmente qui è superfluo tornare salvo per rilevare aspetti precipui. Anzitutto, la definizione e l'individuazione delle aree interne si basa sul criterio di "perifericità" (Barbero 2015: 36-39), ossia sulla distanza progressiva dai grandi centri urbani della Penisola. Più della metà dei Comuni italiani (53%) rientra in questa condizione di perifericità, che riguarda gli stessi abitanti di queste terre, il 23% della popolazione nazionale. La presenza di residenti stranieri introduce un ulteriore elemento di complessità nelle politiche territoriali dedicate a queste aree (Bergamasco, Membretti & Molinari 2021; Russo Kraus & Matarazzo 2020; Corrado & D'Agostino 2016; Osti & Venturi 2012), ma è altresì fondamentale ricordare che:

«Da un punto di vista demografico, l'insediarsi dei migranti stranieri rappresenta il principale fattore di contrasto allo spopolamento, al calo del tasso di natalità e all'aumento dell'età media nelle terre alte, con un impatto ben più rilevante in termini numerici rispetto al fenomeno dei "nuovi montanari" [...]. Il loro contributo alle economie montane ha inoltre spesso permesso la sopravvivenza, e in alcuni casi anche la crescita, di interi sistemi produttivi, [...] ma anche il mantenimento in loco di servizi che altrimenti sarebbero stati chiusi o drasticamente ridimensionati per mancanza di utenti» (Bergamasco, Membretti & Molinari 2021: 69).

A dispetto del decremento demografico e del lento spopolamento delle aree interne, in particolare quelle montane, ciò ha fatto sì che «over the past fifteenth years or so the population at large has begun to grow, at first along the axes of the Aosta and Adige valleys, in peri-urban municipalities closer to the plain, in the main ski centers, but also in some 'inner areas'» (Membretti & Viazzo 2017: 2). Questo trend non riguarda solo le vallate alpine, bensì anche le regioni appenniniche e del Meridione, come dimostrano ricerche mirate su Calabria e Campania (Russo Kraus & Matarazzo 2020; Corrado & D'Agostino 2016). I fenomeni di ripopolamento delle aree interne chiamano in causa complessi processi economici e sociali, in cui la questione della cittadinanza assume un ruolo cruciale. L'arrivo di neo-montanari nella comunità non si limita mai a un'integrazione passiva, ad una mera presa d'atto da parte dei residenti, bensì innesca un momento di ri-articolazione comunitario che può essere occasione di tensioni, scontri e trasformazioni; più in generale, il ripopolamento delle aree interne obbliga abitanti e ricercatori a riflettere sul senso di "essere comunità" e di "essere cittadini". Come osserva giustamente Filippo Barbera, abitare un territorio non significa necessariamente essere cittadino di quel territorio, e viceversa (Barbera 2015).
Roberta Zanini utilizza la metafora dell'*approfittare del vuoto* per descrivere le opportunità insite negli spazi lasciati dallo spopolamento delle aree interne, come occasioni di recupero, reinvenzione e creatività culturale (Zanini 2017: 77-78). Proprio per l'estrema variabilità di condizioni e situazioni dei territori, questi nuovi abitanti non possono essere considerati *a priori* come una risorsa o una minaccia. Ciò rende ancora più importante considerare i fenomeni di neo-popolamento ragionando rispetto al contesto locale, secondo una logica *place-based* (Membretti & Viazzo 2017: 6; Barbera 2015: 36-37), che ritroviamo *in nuce* anche in strumenti più istituzionali come la SNAI (vedi oltre).
Ai migranti economici, che già da decenni sono presenti nelle aree interne italiane come parte integrante di certe filiere produttive o attività industriali, si sono aggiunti più recentemente i cosiddetti "montanari per forza", che abitano il territorio in modo più o meno stabile a seconda del loro cambiamento di status giuridico (Dematteis & Membretti 2017: 59; Dematteis, Di Gioia & Membretti 2018). Se finora questi flussi migratori hanno riguardato principalmente persone fuggite da contesti di guerra, devastazione o altre condizioni disastrose, nel prossimo futuro diventerà cruciale la questione dei migranti ambientali. Va da sé che, a differenza dei "classici" migranti economici, questi nuovi abitatori forzati non sono immediatamente inquadrabili nel settore turistico e dei servizi, su cui molte comunità basano la propria economia. In questo senso Dematteis e Membretti hanno ragione nel sottolineare la problematicità di integrare l'economia turistica con un'economia dell'accoglienza per rifugiati (Dematteis & Membretti 2017: 60).
Certo, non mancano gli esempi di "buone pratiche" con ricadute positive sul turismo locale, come i casi di Pettinengo (Alpi biellesi) e Chiusa di Pesio (Alpi Marittime) analizzate dai due studiosi.

Rimane però un problema di fondo, ossia rendere questi residenti temporanei dei cittadini permanenti. In fin dei conti, turisti, migranti economici e rifugiati sono casi diversi di abitanti della montagna accomunati dal vincolo della stagionalità, ovvero di una permanenza temporanea dettata di volta in volta dai tempi della natura, del lavoro o dai tempi degli iter giudiziari e legislativi.
Un esito interessante del ripopolamento nelle aree interne è la formazione di cosiddetti "spazi di etnicizzazione"; la creazione, in altre parole, di sotto-gruppi comunitari con una forte connotazione identitaria legati a particolari attività economiche o sociali. Membretti e Viazzo elencano ad esempio la comunità cinese nella Val Pellice, quella romena nella "valle olimpica" di Torino o il gruppo macedone nella Val di Cembra legato all'estrazione del porfido (Membretti & Viazzo 2017: 7); tutti esempi di come i migranti stranieri riescano ad "approfittare dei vuoti" grazie alla creazione di reti famigliari e di solidarietà sociale. Le resistenze a questi processi non provengono necessariamente da "chiusure" da parte delle comunità locali, ma possono assumere forme più istituzionali, come nel caso della Regione Piemonte.
Di converso, già a partire dal Novecento il panorama italiano è stato caratterizzato da una profonda riflessione sulle modalità, vecchie e nuove, di abitare le aree interne, nel difficile tentativo di coniugare il diritto alla cittadinanza con le specificità dei territori. Uno dei primi e più importanti documenti di questo genere è la Dichiarazione di Chivasso, redatta come il più famoso Manifesto di Ventotene durante la Seconda guerra mondiale. Quel «*noi* che nel documento è riferito alle popolazioni delle vallate alpine è in realtà espressione di una schiera di intellettuali che intendeva costruire una nuova alleanza tra popolazioni di montagna e amministrazioni politiche centrali» (Varotto 2020: 163). Al netto del mutato clima storico, la medesima progettualità si ritrova nel Manifesto di Camaldoli per una nuova centralità della montagna, risultato di un Convegno promosso dalla Società dei Territorialisti nel 2019. I punti centrali del Manifesto di Camaldoli (2-3-4) pongono molta attenzione al fenomeno del neo-popolamento delle aree montane, indifferentemente dal fatto che riguardino "restanti", "ritornanti" e "nuovi abitanti":

«Negli ultimi tempi un "ritorno alla montagna" è stato praticato, tra molte difficoltà, da giovani nativi, da "ritornanti" e da "nuovi montanari" per scelta. Non si tratta di grandi numeri, ma sufficienti a evidenziarla come un'alternativa praticabile e soddisfacente, che aiuterebbe i "margini" a farsi "centro" se fosse sostenuta da politiche pubbliche adeguate [...] Nuovi modelli di vita, di socialità e di compresenza culturale richiedono un'alleanza fra anziani restanti, depositari di saperi contestuali, e "nuovi montanari" innovativi [...]. Per uscire dalla sua fase "eroica", la tendenza a riabitare la montagna richiede politiche innovative a sostegno sia di chi già vi abita e vi lavora, sia delle famiglie e delle imprese che intendono trasferirvisi per ri-attivare in modo sostenibile gli spazi dell'abbandono. In ogni caso il neo-popolamento dovrà puntare alla qualità dei rapporti e all'intensità relazionale e non ad accrescere senza limiti il numero degli abitanti»[3].

In generale, le strategie governative verso le aree interne comprendono tre linee di intervento: la tutela del territorio e la sicurezza degli abitanti; la promozione della diversità naturale e culturale; il rilancio dello sviluppo locale attraverso l'uso di risorse mal impiegate (Barbera 2015: 36). Presupposto di tutto ciò è la partecipazione attiva e consapevole dei cittadini, anche per evitare di ricadere in modalità meramente assistenzialiste. Per quanto riguarda l'Italia, lo strumento di politica territoriale più conosciuto è senza dubbio la Strategia Nazionale per le Aree Interne (SNAI) [4], entrata a far parte dell'Accordo di Partenariato 2014-2020 come articolazione specifica della strategia di sviluppo.
Nel programma della SNAI il tema della cittadinanza ritorna frequentemente, legato a quello dell'accesso a servizi fondamentali come condizioni necessarie – ma non sufficienti – per garantire l'abitabilità di queste aree. In generale possiamo dire che l'approccio della SNAI si basa innanzitutto su interventi tesi a garantire il pieno esercizio della cittadinanza, assicurando cioè quelle condizioni senza le quali questo diritto rimane solo astratto. Non basta essere cittadini *nelle* aree interne: anche i turisti, i lavoratori pendolari e i migranti economici lo sono. La SNAI punta a sostenere la persistenza di cittadini *delle* aree interne, senza che questo porti alla creazione di cittadinanza differenziate o di "serie b".

In questo senso, è utile un confronto con il più recente Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza [5]; anzitutto, con il decreto-legge 6 maggio 2021 n.59, il Governo ha stanziato circa 30 miliardi di euro come Fondo complementare al PNRR per il periodo 2021-2026. Tra questi fondi extra trovano posto anche 300 milioni destinati alla SNAI, dedicati in particolare al miglioramento delle infrastrutture stradali e al dissesto idrogeologico. Come specificato nel Piano stesso «il contributo del PNRR alla Strategia Nazionale per le Aree Interne sarà complementare a un'azione più ampia e organica che, coinvolgendo le risorse del FSC, mobiliterà € 2,1 miliardi nei prossimi 5 anni». Tuttavia non c'è mai alcun accenno all'immigrazione (nazionale o internazionale) come tema legato alle aree interne; anzi, non c'è praticamente nessun accenno a qualunque fenomeno migratorio *tout court*. Scorrendo il documento, l'unica "migrazione" considerata effettivamente dal PNRR è quella "verso il *cloud*", ossia la transizione della pubblica amministrazione al digitale.
Anche per quanto riguarda la questione della cittadinanza, nel documento emerge la volontà di ridurre il divario (digitale, economico, sociale) *tra* certi gruppi di cittadini, ma non di costruire percorsi di cittadinanza e formare nuovi cittadini. Tutto ciò palesa l'atteggiamento fortemente conservativo – anche se non proprio conservatore – del PNRR sotto l'aspetto della cittadinanza. Esso propone in sostanza un riequilibrio di forze interne, dove nell'afflusso previsto di denaro, mezzi e competenze estere manca però l'elemento umano.
Nonostante queste palesi mancanze sul piano istituzionale non mancano le iniziative e i progetti nell'ambito della società civile e dei singoli territori: dal Nord al Sud, nelle aree interne italiane prendono forma veri "cantieri sociali" in cui sperimentare nuovi modelli di integrazione e valorizzazione. Nelle pagine che seguono cercheremo di capire come in due diverse forme di "essere comunità" sia possibile "fare cittadinanza". Si tratta di casi molto distanti fra loro: da una parte la persistenza di istituti regolieri d'origine medievale, in cui la cittadinanza si sovrappone – non senza tensioni – con diritti più antichi legati al patrimonio comune; dall'altra l'affermarsi delle *cooperative di comunità*, imprese che hanno come scopo primario il sostegno alle comunità locali, garantendo servizi essenziali e ricostituendo un tessuto sociale altrimenti fragile o in dissoluzione.

Vecchie Regole, nuove cooperative

Le *vicinie* sono senza dubbio una delle forme comunitarie più longeve esistenti in Italia. Le ritroviamo sotto forme molteplici, distribuite in tutte le aree interne del nostro Paese: le *comunalie* appenniniche (Mortali & Mortali 2012), le partecipanze agrarie della pianura padano-emiliana (Fregni 1992), le *Regole* alpine (Giacomoni 1991). Queste ultime sono particolarmente interessanti sia per la loro antichità sia per il forte legame tra istituzioni sociali, diritti d'uso e gestione comunitaria del territorio. Le vallate alpine sono state considerate a lungo come un luogo chiuso, simbolo del conservatorismo e di un modello di vita basato sulla sussistenza. Al contrario, l'antropologia alpina ha mostrato da tempo come queste comunità fossero talvolta prosperose, in grado di creare traffici commerciali e dialogare con i poteri centrali (Membretti & Viazzo 2017). Al tempo stesso l'immigrazione da altre regioni – e non solo da comunità di lingua italiana – ha giocato un ruolo chiave nella formazione del tessuto sociale locale almeno fino al XV-XVI secolo d.C. La Magnifica Comunità di Fiemme possiede ad esempio una triplice "anima", in quanto alla maggioranza degli abitanti trentini di lingua italiana si aggiungono i membri della minoranza ladina della Val di Fassa e gli abitanti alto-atesini di Trodena. Tuttavia, anche in questa valle dal Seicento in poi assistiamo ad una generale chiusura nel tentativo di limitare l'accesso al patrimonio comunitario.
Se è vero che il ruolo potenziale giocato dai nuovi abitanti dipende in misura stretta dalle configurazioni socio-politiche locali e dai vincoli che esse pongono al modo di vivere la cittadinanza (Fassio *et al.* 2014; Zanini 2017: 79), allora le Regole alpine costituiscono uno dei casi più interessanti, visto che sovente conservano un insieme distinto di diritti e privilegi inaccessibile ai "normali" cittadini. Come nel caso della Comunanza Regoliera d'Ampezzo o della Magnifica Comunità di Fiemme, il diritto di cittadinanza è stato sovra-imposto ai più antichi diritti di consorteria e *vicinanza* durante l'Ottocento, con le riforme napoleoniche e la nascita degli Stati moderni.

Nella Regola di Ampezzo lo stato di consorte regoliero è acquisito tramite eredità familiare oppure concesso dall'Assemblea generale per motivi «di tempo, di modo, di contributi in denaro o lavoro, da stabilirsi caso per caso in forza di apposita deliberazione»[6]. Non sono fissati espressamente limiti legati alla cittadinanza. Al contrario, fino agli anni Novanta la *vicinanza* di Fiemme era un diritto riservato ai soli abitanti figli di *vicini* da parte di padre, e solo nel 1993 il nuovo Regolamento ha istituito la possibilità di acquisire la *vicinanza* per tutti gli abitanti che siano cittadini italiani da almeno 20 anni. Nella stessa valle troviamo altre due vicinie minori, che al contrario della Magnifica Comunità mantengono una ferrea distinzione tra appartenenza specifica e cittadinanza: il Feudo Rucadin e la Regola Feudale di Predazzo, entrambe riservate ai membri maschili di un ridotto numero di famiglie rispettivamente di Castello-Molina e di Predazzo. Tuttavia è significativo che anche nel successivo e più recente Regolamento la soglia sia stata alzata a 25 anni, un segnale di inversione di rotta che i rappresentanti della Magnifica Comunità motivano con lo scarso interesse e coinvolgimento dei "nuovi *vicini*", e sostenendo inoltre che il patrimonio comunitario potrebbe "perdere di valore" con un aumento eccessivo di persone che ne possono usufruire.
Tuttavia, se consideriamo questo patrimonio non più (o non solo) come un bene commerciale ma come un bene da tutelare, allora l'aumento dei *vicini* potrebbe tradursi in forme più efficaci di responsabilità collettiva. Resta il fatto che dal cambio di Regolamento solo poche decine di residenti hanno scelto di diventare *vicini*. Nel 2012 per la prima volta è stato dato il diritto di *vicinanza* a un medico d'origine giordana, già cittadino italiano da diversi anni; un caso eccezionale – e lo conferma l'eco mediatica riguardante l'evento – a fronte di una presenza marginale di residenti stranieri senza cittadinanza [7]. Una piccola percentuale di questi abitanti, che comprende per lo più cittadini dell'est Europa, lavora nella filiera del legno alle dipendenze di ditte private e consorzi.
È presto per dire se questa presenza di taglialegna est-europei in Val di Fiemme rappresenti un nuovo "spazio di etnicizzazione" come nel vicino caso di Cembra per l'industria del porfido. Tuttavia, eventi recenti hanno mostrato una particolare forma di integrazione simbolica di questi abitanti, avvenuta purtroppo dopo la loro morte; ci riferiamo agli incidenti mortali di due boscaioli romeni, a pochi mesi di distanza tra loro, mentre lavoravano tra gli schianti della tempesta Vaia. I loro nomi sono stati riportati nelle lastre commemorative presso il santuario della Madonna del boscaiolo, un fatto del tutto inedito visto che fino ad oggi gli unici "estranei" presenti erano boscaioli provenienti da Comuni limitrofi. Per i due taglialegna è stata aggiunta una sezione apposita ("Romania"), ma soprattutto è stato deciso di "accoglierli" in uno dei centri della devozione popolare, costruito proprio dalla comunità dei boscaioli fiemmesi all'inizio del Novecento insieme alla Società di mutuo soccorso, come forma di solidarietà corporativa.
La sorte di questi due uomini, "migranti per scelta" resi parte della comunità solo post-mortem, mostra la condizione precaria di tanti stranieri che come loro vivono e lavorano nella valle, ribadendo come:

«Home and work, however, do not automatically produce social inclusion, let alone intercultural dialectics between im«migrants and natives, even if the settlement of foreigners is of long standing: on the contrary, secure access to these basic resources can paradoxically foster a selfclosure of the new inhabitants whenever significant larger scale relationships fail to develop» (Membretti & Viazzo 2017: 13).

Una considerazione da tenere bene a mente, tanto più in una Regione come il Trentino Alto-Adige che vanta il più alto numero di stranieri residenti ogni 100 abitanti (Membretti & Viazzo 2017: 8), anche se questa presenza è distribuita in modo diseguale nelle due Provincie autonome e all'interno delle stesse valli. Laddove le *Regole* sono ancora presenti l'accesso a risorse come malghe, pascoli, campi e boschi – e alle attività economiche ad esse legate – e ancora più difficile per gli stranieri. Per tornare alla metafora di Zanini, i "vuoti" presenti anche in questi contesti rimangono presidiati, inibendo in tal modo quelle possibilità di reinvenzione e rigenerazione. Non è un caso che tra le varie problematiche insite nei processi di neo-popolamento,

«la più rilevante tocca i regimi proprietari e i diritti di proprietà: cosa implica, esattamente, l'azione di tutela e conservazione da parte delle comunità locali in termini di diritti di proprietà? Sono sufficienti diritti individuali ben disegnati? Oppure, trattandosi di beni comuni (terra, acqua, paesaggio, conoscenza locale), è necessario disegnare diritti di proprietà collettiva?» (Barbera 2015: 42).

E proprio qui, nella necessità di trovare un compromesso tra cittadinanza e *vicinanza*, le *Regole* alpine possono trovare una nuova possibile funzione sociale nei confronti della comunità e del territorio, proponendosi come mediatori privilegiati di questi beni comuni rurali (*rural commons*) che spesso costituiscono un'occasione di valorizzazione per le aree interne. Come sottolineano diversi ricercatori, tra le conseguenze dirette del neo-popolamento c'è anche «la promozione di azioni collettive e di *governance* dei beni comuni che vadano oltre la semplice mobilitazione individualistica» (Corrado & D'Agostino 2016). Ma la gestione di questi *commons* rappresenta indubbiamente un'occasione per "fare cittadinanza", unendo la tutela del territorio a percorsi di integrazione comunitaria nei confronti dei nuovi montanari che lì sono *già presenti.* Una delle sfide più grandi per queste realtà montane è dunque quella di armonizzare il proprio retaggio storico con il fenomeno, sempre più rilevante, dei neo-montanari.
C'è da dire che realtà come la Comunanza Regoliera di Ampezzo o la Magnifica Comunità di Fiemme sono situazioni piuttosto eccezionali. La soppressione degli antichi istituti regolieri nell'Ottocento ha creato un vuoto notevole nella gestione dei beni comuni e dei servizi offerti alla comunità, uno spazio che non è stato colmato dall'introduzione del nuovo diritto di cittadinanza. Emblematico il caso della Provincia di Trento, in cui la particolare frammentazione catastale, la presenza di piccoli Comuni e la necessità di un nuovo modo di "essere comunità" hanno contribuito alla nascita delle ASUC (Amministrazione separata dei beni frazionali di uso civico) e del sistema cooperativo. La Famiglia Cooperativa di S. Croce di Bleggio fu la prima espressione di un movimento sociale che, in soli cinque anni, portò alla fondazione nel 1895 della Federazione Trentina delle Cooperative. Nonostante le due guerre mondiali e la politica statalista accentratrice del ventennio fascista, le cooperative trentine riuscirono a radicarsi nel territorio, svolgendo una fondamentale funzione di presidio specie nelle valli minori. In virtù di queste caratteristiche, le cooperative trentine possiedono ancora oggi la capacità di mantenere un alto livello di coinvolgimento nei confronti della comunità – almeno come fornitrici di servizi –, un dato riflesso nel numero di adesioni (Depedri & Turri 2015: 70-72).
Molto più recenti delle *Regole* alpine, le cooperative di comunità rappresentano una nuova forma di associazionismo locale (Teneggi 2018). Oltre all'organizzazione democratica e alla visione mutualista, queste cooperative possiedono un'alta capacità di integrazione nei confronti degli abitanti del territorio. In una delle più recenti panoramiche su questo fenomeno sociale, Michele Bianchi descrive le cooperative di comunità come nuovi strumenti di partecipazione politica, capaci di promuovere una partecipazione dei cittadini che rende queste imprese dei partner strategici per gli enti locali, e che soprattutto nascono in risposta ad un nuovo bisogno di "fare comunità" (Bianchi 2021). Quest'ultimo punto è significativo, dato che:

«nell'evoluzione storica della forma cooperativa sono progressivamente nate tipologie di cooperative atte a risolvere di volta in volta problemi collettivi diversi: i problemi della marginalità di alcune aree territoriali (con la conseguente capacità delle cooperative di rispondere ai bisogni di credito, di consumo, di occupazione delle stesse comunità); il problema crescente della carenza di servizi sociali o della scarsa qualità e diversificazione dei servizi offerti dal pubblico (che ha promosso la nascita negli anni '70 delle cooperative sociali); il problema della fornitura di energia nei territori limitrofi e della sua fornitura a prezzi non monopolistici (che ha stimolato lo sviluppo di cooperative di utenza)î (Depedri & Turri 2015: 66).

Le cooperative di comunità nascono perciò da nuovi tipi di bisogno e dalla necessità di coinvolgere necessariamente e sistematicamente i cittadini nella "rigenerazione" del territorio. Mentre nelle normali cooperative di consumo la funzione sociale verso la comunità rappresenta un interesse primario, nelle cooperative di comunità essa diventa un elemento costitutivo. È proprio questo aspetto a costituire, secondo Sara Depedri e Stefano Turri, il fattore caratterizzante di queste imprese. Rimane

comunque una sostanziale continuità storica tra cooperative "tradizionali" di consumo e cooperative di comunità, dove queste ultime rappresentano «il punto d'arrivo di un'evoluzione che ha visto il progressivo spostamento del baricentro delle cooperative da specifici gruppi sociali e professionali all'intera società» (Mori 2015: 8). Pensando all'enfasi posta dalla SNAI sulla riduzione della "perifericità relativa" dei cittadini delle aree interne tramite l'accesso ai servizi, le cooperative di comunità si presentano come degli attori ideali, la cui funzione sociale non è rivolta a uno specifico gruppo di persone affini (come nelle cooperative di lavoro), ma alla comunità dei residenti sul territorio. Questo permette di superare in un certo senso la distinzione tra cittadini residenti e nuovi abitanti, in quanto l'interesse per specifici beni e servizi «nasce dal fatto che essi vivono in quel luogo, e non da particolari bisogni professionali o sociali» (Mori 2015: 11).
È pur vero che, come nel caso delle *Regole* alpine, le cooperative di comunità si sono confrontate con il fenomeno dell'immigrazione solo recentemente e in misura ridotta. Tuttavia, entrambe queste forme di "essere comunità", pur nella loro estrema diversità e genesi storica, cercano di rispondere a precise esigenze sociali attraverso un forte radicamento nel territorio, facendo dell'*abitare* il presupposto di esperienze comunitarie che eccedono la cittadinanza come condizione giuridica. Questo è il motivo per cui entrambe possono diventare degli interessanti laboratori per *fare cittadinanza*, ponendo l'accento a seconda dei casi sulla gestione responsabile dei beni comuni o sull'erogazione di beni e servizi per il benessere sociale.

Note

[1] Il testo del bando è disponibile qui:
https://bandi.regione.piemonte.it/contributi-finanziamenti/residenzialita-montagna

[2] Ricordiamo anche la rubrica "Il Centro in Periferia" di questa rivista, coordinata da Pietro Clemente, pensata per confrontarsi periodicamente con questi temi.

[3] Manifesto di Camaldoli della Società dei Territorialisti. Il documento è disponibile qui:
https://www.societadeiterritorialisti.it/2020/04/12/manifesto-di-camaldoli-per-una-nuova-centralita-della-montagna/

[4] l documento è disponibile qui:
https://www.miur.gov.it/documents/20182/890263/strategia_nazionale_aree_interne.pdf/d10fc111-65c0-4acd-b253-63efae626b19 [controllato 05/10/21].

[5] Il documento è disponibile qui: https://www.governo.it/sites/governo.it/files/PNRR.pdf [controllato 05/10/21].

[6] Laudo delle Regole d'Ampezzo, art.5.

[7] I residenti stranieri presenti nei Comuni facenti parte della Magnifica Comunità di Fiemme sono 1492 (dati ISTAT gennaio 2021), circa il 7% della popolazione totale.

Riferimenti bibliografici

Barbera, Filippo, 2015, "Il terzo stato dei territori: riflessioni a margine di un progetto di *policy*", in B. Meloni (a cura di), *Aree interne e progetti d'area*, Torino, Rosenberg & Sellier: 36-52.

Barbera, Filippo, 2020, "Crisi della cittadinanza e disuguaglianze territoriali", *Il Mulino* 69 (1).

Barbera, Filippo, Dagnes, Joselle, Membretti, Andrea, 2018, "I nuovi montanari sognano anche nuove montagne?", in De Rossi, A. (a cura di), *Riabitare l'Italia. Le aree interne tra abbandoni e riconquiste*, Roma, Donzelli: 351-364.

Bergamasco, Giulia, Membretti, Andrea, Molinari, Maria, 2021, "Chi ha bisogno della montagna italiana? Migrazioni internazionali e nuova centralità delle Alpi e degli Appennini", *Scienze del Territorio* 9: 66-76.

Bianchi, Michele, 2021, "Le cooperative di comunità come nuovi agenti di aggregazione sociale e sviluppo locale", *Impresa sociale* 2: 71-83.

Corrado, Alessandra, D'Agostino, Mariafrancesca, 2016, "I migranti nelle aree interne. Il caso della Calabria", *Agriregionieuropa* 45, https://agriregionieuropa.univpm.it/it/content/article/31/45/i-migranti-nelle-aree-interne-il-caso-della-calabria [controllato 05/10/21].

Dematteis, Maurizio, Membretti, Andrea, 2017, "Rifugiati e turismo nelle aree alpine marginali: da minaccia a risorsa", in L. Bonato (a cura di), *Aree marginali. Sostenibilità e saper-fare nelle Alpi*, Milano, Franco Angeli: 59-71.

Dematteis, Maurizio, Di Gioia, Alberto, Membretti, Andrea, 2018, *Montanari per forza*, Milano, Franco Angeli.

Depedri, Sara, Turri, Stefano, 2015, "Dalla funzione sociale alla cooperativa di comunità: un caso studio per discutere sul flebile confine", *Impresa sociale* 5: 65-82.

De Rossi, Antonio (a cura di), 2018, *Riabitare l'Italia. Le aree interne tra abbandoni e riconquiste*, Roma, Donzelli.

Fassio, Giulia *et al*., 2014, "The Role of the Family in Mountain Pastoralism – Change and Continuity. EthnographicEvidence from the Western Italian Alps", *Mountain Research and Development* 34 (4): 336-343.

Fregni, Euride (a cura di), 1992, *Terre e comunità nell'Italia Padana. Il caso delle Partecipanze Agrarie Emiliane: da beni comuni a beni collettivi*, Brescia, Edizioni Centro Federico Odorici.

Giacomoni, Fabio (a cura di), 1991, *Carte di Regola e statuti della comunità rurali trentine*, 2 voll., Milano, Jaca Book.

Membretti, Andrea, Viazzo, Pier Paolo, 2017, "Negotiating the mountains. Foreign immigration and cultural change in the Italian Alps", *Martor – The Museum of the Romanian Peasant Anthropology Journal* 22: 93-107.

Mori, Pier A., 2015, "Comunità e cooperazione: l'evoluzione delle cooperative verso nuovi modelli di partecipazione democratica dei cittadini alla gestione dei servizi pubblici", *Euricse Working Paper* 77 (15).

Mortali, Antonio, Mortali Giuliano, 2012, *Le comunalie. Duemila anni di "comunismo"*, Parma, Monte Università Parma.

Osti, Giorgio, Ventura, Flaminia (a cura di), 2012, *Vivere da stranieri in aree fragili. L'immigrazione internazionale nei comuni rurali italiani*, Napoli, Liguori.

Russo Krauss, Dionisia, Matarazzo, Nadia, 2020, "Migrazioni e nuove geografie del popolamento nelle aree interne del Mezzogiorno d'Italia: il caso della Campania", *Geotema* 61: 82-89.

Teneggi, Giovanni, 2018, "Cooperative di comunità: fare economia nelle aree interne", in De Rossi, A. (a cura di), *Riabitare l'Italia. Le aree interne tra abbandoni e riconquiste*, Roma, Donzelli: 297-306.

Teti, Vito, 2017, *Quel che resta. L'Italia dei paesi, tra abbandoni e ritorni*, Roma, Donzelli.

Varotto, Mauro, Castiglioni Benedetta (a cura di), 2012, *Di chi sono le Alpi? Appartenenze politiche, economiche e culturali nel mondo alpino contemporaneo*, Padova, Padova University Press.
Varotto, Mauro, 2020, *Montagne di mezzo. Una nuova geografia*, Torino, Einaudi.
Viazzo, Pier Paolo, 2019, "New Dwellers for the Alps: Does History Matter?", in M. Perlik *et al.* (eds.), *Alpine Refugees: Immigration at the Core of Europe*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing: 49-58.
Zanini, Roberta C., 2017, "Ri-abitare la montagna: spazi di creatività e trasmissione delle risorse in area alpina", in L. Bonato (a cura di), *Aree marginali. Sostenibilità e saper-fare nelle Alpi*, Milano, Franco Angeli: 72-82.

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 (Viterbo)

Perché stenta a essere approvata una nuova legge sulla cittadinanza: un punto di vista

per la cittadinanza

di *Franco Pittau*

Sono state diverse, nel corso delle legislature susseguitesi dal 1992, le proposte di legge per modificare la legge sulla cittadinanza, in particolare per facilitarne l'accesso ad essa dei minori. Nella legislatura scorsa si arrivò all'approvazione di un testo, che però non fu sottoposto all'approvazione definitiva della Camera dei deputati.

Sono 5 milioni di stranieri residenti in Italia e tra di essi bisogna distinguere tra i cittadini comunitari (poco più di un quarto del totale) e quelli che non vengono da Paesi facenti parti dell'Unione Europea. Per i cittadini comunitari, in particolare per i numerosi romeni, polacchi e altri di quell'area, la questione della cittadinanza si pone in una maniera specifica rispetto a quelli originari degli altri Paesi dell'Est Europa, che hanno una rilevante incidenza sulla presenza immigrata totale. Prima che questi immigrati acquisissero lo *status* di cittadini UE la tendenza a ottenere la cittadinanza italiana era molto più accentuata. A giustificare tale comportamento era l'apprezzamento della cittadinanza (acquisita inizialmente per matrimonio e per anzianità di residenza) come mezzo efficace per garantire la stabilità della permanenza in Italia e anche per superare l'assoggettamento a discriminazioni di vario tipo, praticate nei confronti degli stranieri. Con l'ingresso nell'UE i numerosi immigrati dell'Est Europa si sentono ampiamente protetti dalle norme comunitarie e non considerano più l'acquisizione della cittadinanza un percorso obbligato. Attualmente, questa scelta è da loro compiuta solo per ragioni culturali e affettive, come ad esempio a seguito di matrimonio con un partner italiano.

Diverso è l'atteggiamento degli immigrati che vengono da Paesi dell'Est Europa non facente parte dell'UE o da altri Paesi comunitari. Nell'ambito della questione generale sulla cittadinanza le disposizioni da approvare, per facilitarne l'attribuzione ai minori, acquistano una peculiare rilevanza, specialmente quando essi sono nati in Italia ma anche quando seguono un intero ciclo scolastico in Italia, perché se la cittadinanza è l'espressione di un percorso di effettivo inserimento nella società

italiana, certamente questo è riscontrabile in chi nasce o comunque compie la sua socializzazione in Italia.
Se questi, ridotti all'essenziale, sono i termini del problema, è invece molto complicata la determinazione delle disposizioni che dovranno caratterizzare la riforma della legge attuale. Come risaputo, sull'immigrazione sussistono orientamenti differenti, e così anche sulla cittadinanza. È possibile venire a capo della questione ricorrendo alla mediazione (ieri, come oggi, intrinseca alla politica specialmente su una questione così delicata) e tenere conto che ai grandi obiettivi si arriva più facilmente se non si trascurano le tappe intermedie. Queste riflessioni, maturate a seguito di un lungo impegno in immigrazione, specialmente con molteplici iniziative di sensibilizzazione conoscitiva, non sono scritte con il dito puntato ma invitano sommessamente tutti a una riconsiderazione critica della questione, facendo anche riferimento al nostro passato storico di stranieri in altri Paesi.

Una questione giuridica, culturale e storica
Una premessa è necessaria per conferire la massima importanza a questa materia. La cittadinanza è non solo una questione giuridica, ma anche qualcosa di più e, se la si richiede solo per i benefici concreti che ne derivano, rischia di favorire la nascita di "cittadini estranei". Naturalmente, l'inclusione giuridica senza quella culturale può riguardare anche gli italiani e proprio per questa ragione dispiace che "l'educazione civica" non sia un impegno generalizzato e profondo rispetto a quanto attualmente avviene.
Diventare italiani è una legittima aspirazione di molti immigrati presenti nel nostro Paese, ma quest'aspirazione da lungo tempo (e ancora oggi) si scontra con difficoltà di natura legislativa e amministrativa, come è stato evidenziato all'applicazione trentennale della legge n. 91992. Questa modificò la precedente legge del 1912 e non tenne conto che nel mentre l'Italia risultava profondamente cambiata ed era diventata anche un Paese di immigrazione, oltre a continuare a essere la patria di milioni di emigrati italiani residenti all'estero.
Nel dibattito su una maggiore apertura della cittadinanza ai cittadini stranieri la posta in gioco non si esaurisce solo nella determinazione degli anni necessari per ottenerla e, pur essendo condivisibile il proposito di diminuirli constatata la tendenza dell'immigrazione alla stabilità, si richiede anche il supporto di un approccio culturale più maturo, sia tra gli italiani che tra gli immigrati. La legge sulla cittadinanza del 1992 fu approvata per risolvere vecchie questioni dell'emigrazione degli italiani, che andati all'estero l'avevano perduta e non avevano potuto trasmetterla ai loro discendenti.
Se si pensa ai sacrifici affrontati da questi eroi ignoti della mobilità di massa e ai vantaggi da essi procurati alla loro patria, tale attenzione era doverosa, ma sarebbe stato auspicabile comporla con le esigenze poste dal nuovo fenomeno dell'immigrazione estera, preso in considerazione dalle leggi n. 943 del 1986 e n. 30 del 1990, rispettivamente per quanto riguarda il lavoro e il soggiorno. Invece nel 1991 furono raddoppiati gli anni necessari per la naturalizzazione, portandoli da cinque a dieci.
La cittadinanza è indubbiamente legata alla stabilità della permanenza, della quale però in quel periodo non si poteva prevedere tutta la portata, poi palesatasi in tutta la sua evidenza, atteso che in trent'anni la popolazione straniera è aumentata di ben dieci volte. Oggi questo innesto permanente non può sfuggire all'attenzione del legislatore, mentre negli ultimi e tormentati anni della "prima Repubblica" mancò quella lungimiranza che la classe politica seppe in precedenza dimostrare con l'approvazione delle leggi sull'immigrazione nel 1986 e nel 1990.

Due gli orientamenti, diversamente caratterizzati
Sul tema della cittadinanza sono in sintesi due (con diverse sfumature all'interno di ciascuno di essi) gli orientamenti di pensiero: per farne cogliere le differenze è funzionale una certa accentuazione delle loro caratteristiche.
Vi sono quelli che considerano la cittadinanza come "l'ultimo fortino" da difendere strenuamente per salvaguardare il carattere distintivo del nostro Paese, la sua ricchezza culturale, sociale e religiosa e, secondo certe posizioni, anche per tutelare la sua purezza etnica. Pertanto, le regole rigide del 1992,

tra le più restrittive in Europa, devono essere mantenute in vigore, e semmai rafforzate (come è in effetti è stato fatto, seppure temporaneamente a seguito di un'ulteriore modifica) con il prolungamento del periodo necessario per l'elaborazione di una pratica di cittadinanza. Si tratta dei cosiddetti "decreti sicurezza" proposti alla fine del 2019 e della loro modifica nell'anno successivo.
Secondo i difensori di questo orientamento bastano, insomma, le disposizioni della legge del 1992, in base alle quali hanno già acquisito la cittadinanza italiana circa un milione e mezzo di stranieri. All'inizio degli anni '90 i casi erano solo 4 mila l'anno. Nel 2016, invece, si raggiunse l'apice con oltre 200 mila, poi attestatisi ultimamente sui 100 mila casi l'anno. In Italia il tasso di acquisizione della cittadinanza è superiore alla media europea e, prevedibilmente, la tendenza alla stabilità non mancherà di incrementare il numero dei nuovi cittadini.
In aggiunta a queste considerazioni imperniate sulle norme che regolano la naturalizzazione per anni di residenza non si manca di evidenziare che i casi di acquisizione di cittadinanza da parte di chi è nato in Italia, permanendo nel territorio nazionale fino ai 18 anni, sono stati agevolati dal legislatore a seguito dell'obbligo, imposto ai sindaci, di avvisare previamente i minori registrati nelle anagrafi comunali, e ciò allo scopo che ad essi non sfugga l'opportunità di ottenere la cittadinanza al raggiungimento della maggiore età, rispettando il termine fissato.
Si pone anche in risalto che i minori stranieri, a prescindere dal fatto che siano nati in Italia o siano arrivati successivamente, diventano cittadini italiani perché questo *status* è loro trasmesso, senza condizioni di sorta, dai genitori che acquisiscono la cittadinanza per naturalizzazione.
I sostenitori del secondo orientamento in materia di cittadinanza sono propensi a considerarla, prevalentemente o comunque, un mezzo per favorire l'integrazione. Essi dedicano una particolare attenzione ai minori e ritengono che gli anni vissuti in Italia nel periodo della formazione equivalgono a un efficace cammino d'inserimento, agevolato e rimodulato dal continuo contatto con i coetanei: un percorso che prepara e richiede l'attribuzione della cittadinanza con la funzione di formalizzare giuridicamente la sintonia realizzatasi con il contesto italiano. Su questi aspetti sono state scritte riflessioni molto bene argomentate e stimolanti e basta qui avervi fatto cenno. In generale, il fatto di essere considerati pari nei diritti e nei doveri, in un Paese che ha la sua storia e le sue tradizioni, induce di per sé, secondo le diverse capacità dei singoli, a modellarsi come parte viva del Paese di accoglienza, mentre la diversità di cittadinanza genera un senso di estraneità.
Nel dibattito sulla cittadinanza i minori stranieri meritano qualche considerazione aggiuntiva ai pochi riferimenti prima esposti. In effetti, devono essere presi in considerazione anche altri aspetti. Essi, come prima accennato, anche se nati in Italia, e a meno che non abbiano ricevuto la cittadinanza per trasmissione da parte dei genitori (diventati a loro volta cittadini italiani), devono aspettare fino al compimento del 18° anno di età, un periodo di attesa ritenuto troppo lungo rispetto alle loro attese, sentendosi molto prima uguali ai loro compagni italiani.
Non mancano le ragioni socio-culturali portate a sostegno. Bisogna partire dalla considerazione che chi è nato in Italia, e qui ha vissuto la sua socializzazione, esistenzialmente non si sente estraneo alla società italiana. Tuttavia, il periodo di attesa per il superamento di questa situazione (trattamento disuguale riservato ai figli degli immigrati che si trovano in situazioni uguali a quelle dei coetanei italiani) risulta essere quasi doppio rispetto a quello richiesto per la naturalizzazione dei loro genitori, sicuramente meno "italianizzati" di loro.
Argomentazioni simili, anche se non del tutto identiche, sono introdotte a favore dei minori che, arrivati da piccoli o da adolescenti in Italia, hanno compiuto qui un ciclo completo di scuola, da considerare un periodo fortemente significativo sia per la durata che per l'impegno implicati, quindi in grado di garantire un solido inserimento socioculturale nella realtà locale. È stato ampiamente posto in evidenza che, protraendo per troppi anni il conseguimento della cittadinanza, si determinano, nei giovani, scoramenti di natura psicologica e si crea una certa disaffezione nei confronti dell'Italia.

Cittadinanza "giuridica" e cittadinanza "sociale"
Se è vero che la titolarità della cittadinanza è la base per un'eguaglianza giuridica totale (anche per quanto riguarda il voto politico), è anche vero che, escluso il diritto al voto, la "cittadinanza sociale"

dovrebbe essere garantita previamente da altri strumenti, attivabili già in base alla normativa vigente e a prescindere da una futura riforma della legge del 1992.
È opportuno ricordare che, per il superamento delle discriminazioni in ordine all'inserimento sociale, è in vigore dal 1975 in Italia l'apposita convenzione di New York, varata nell'ambito delle Nazioni Unite. Nel 1981 stata ratificata la convenzione OIL n. 143/1975 per la parificazione dei diritti in ambito socio-lavorativo. Dalla fine degli anni '90 sono entrati in vigore la legge Turco-Napolitano e il Testo Unico sull'immigrazione, che sanciscono l'equiparazione degli immigrati agli italiani nella fruizione di molteplici diritti (studio, integrazione sociale e pari opportunità). Negli anni 2000 è stata recepita nell'ordinamento italiano la Direttiva Europea (2003/009/CE) sui titolari permessi di soggiorno di lunga durata. La Direttiva si configura come uno strumento giuridico di eccezionale importanza per gli immigrati non comunitari, presi in considerazione nell'ottica di una sostanziale equiparazione agli autoctoni, anche per quanto riguarda l'accesso ai posti pubblici, esclusi quelli che comportano l'esercizio dell'autorità dello Stato o abbiano attinenza alla sicurezza pubblica.
Queste prospettive incidono sostanzialmente sull'accesso alla "cittadinanza sociale" e cioè sull'inserimento effettivo nella società anche ai livelli più elevati. In questo modo il trattamento degli stranieri è assimilato sempre più a quello degli autoctoni, seppure con qualche residua limitazione superabile solo con la cittadinanza italiana *tout court.* Non farsi carico di una sistematica applicazione di questa tappa intermedia non va a vantaggio degli interessati e non ne facilita l'inserimento in profondità. Lascia veramente perplessi la constatazione che questo campo d'azione stenti a essere individuato come campo d'azione indispensabile per una "saldatura" tra autoctoni e immigrati. Difettano al riguardo le concrete campagne di sensibilizzazione fatte di approfondimenti, comunicazioni sui media, azioni giudiziarie di principio, segnalazione di casi esemplari e così via. Questa "distrazione" lascia perplessi e si constata che, trascurando una normativa vigente, si finisce col concentrare l'attenzione (esclusivamente o quasi) su una riforma della legge sulla cittadinanza a favore dei minori, quasi che la cittadinanza giuridica poco abbia a che fare con quella sociale e, in un certo senso, vi sia una forte continuità tra i due livelli. Sotto diversi aspetti questa deve essere considerata una strategia deficitaria, non perché debba venire meno l'attenzione ai minori, bensì perché l'apertura necessaria deve includere anche i loro genitori e, riuscendo a conseguire per loro miglioramenti qualificanti, si incentiverebbe un atteggiamento più favorevole anche alle modifiche legislative riguardanti i loro figli.
Tra l'altro, dei benefici giuridici prima menzionati a favore dei soggiornanti a tempo indeterminato, i minori stranieri a carico possono fruire anche prima di ottenere la cittadinanza italiana. Il discorso del superamento delle discriminazioni, della pratica dell'uguaglianza, dell'offerta delle pari opportunità, delle sanzioni in caso di comportamenti difformi, non dovrebbe essere trascurato nell'attesa di una modifica della legge sulla cittadinanza, perché le tappe intermedie – conviene ribadirlo – non allontanano dalla meta finale ma ne agevolano il conseguimento.
Le difficoltà. che impediscono di fare concreti passi in avanti dipendono da una situazione ambivalente. Infatti, in Italia è in vigore un'articolata normativa sulle pari opportunità da garantire agli immigrati; d'altra parte la sua applicazione non ha favorito l'auspicato cambiamento di mentalità e dalla maggior parte della cittadinanza continua a essere giustificato l'assunto "Prima gli italiani", che è in contrasto nella maggior parte dei casi con gli impegni internazionali assunti dall'Italia.

Più funzionale una strategia inclusiva dei minori e dei loro genitori

Vi è un altro aspetto, di natura più ampia, che è di pregiudizio agli adulti immigrati e determina conseguenze negative anche ai loro figli. Si tratta della preoccupante scomparsa dal vocabolario politico e di uso corrente del concetto di "integrazione", mentre per la maggior parte degli immigrati si conferma la prospettiva di un inserimento stabile in Italia.
L'integrazione è una materia che rientra nelle competenze delle regioni, alle quali i fondi sono erogati dal governo centrale, senza che esista più uno specifico fondo per l'immigrazione, essendo state unificate tutte le risorse disponibili destinate per le politiche sociali. La scelta di una gestione unificata fu dettata dalla preoccupazione di inserire i bisogni degli immigrati inserendoli nelle politiche

generali, senza farne una categoria separata. Col tempo, però, si è creata una certa disattenzione a seguito dei cambiamenti intervenuti tra gli schieramenti politici e degli atteggiamenti meno disponibili della popolazione, così è andata scemando l'attenzione ai problemi dell'inserimento degli immigrati e si è diventati più riluttanti nell'assegnazione dei fondi necessari. A livello nazionale, poi, raramente è stato organizzato qualcosa di specifico sull'immigrazione, come conferenze, convegni e ricerche: nel passato fu molto attivo al riguardo l'Organismo Nazionale di coordinamento dei problemi dell'integrazione degli immigrati, con rapporti annuali sugli indici di inserimento dei cittadini stranieri nei diversi contesti territoriali. È venuto anche meno il sostegno alle associazioni degli immigrati, un ambito nevralgico per tanti aspetti e, in particolare, per formare i leader immigrati. Non sono state effettuate ricerche sull'applicazione della Direttiva UE che ha dischiuso l'accesso ai posti pubblici. Che questi inserimenti siano pressoché inesistenti deve considerarsi un risultato scontato anche perché nei bandi di concorso si continua a richiedere per la partecipazione il possesso della cittadinanza italiana o comunitaria, mentre non si menziona la titolarità di un permesso di soggiorno UE di lunga durata.
Stando così le cose, non desta sorpresa che non si stia formando una significativa élite di origine straniera, conosciuta a livello nazionale e attiva nei *media*. Di loro, dei loro problemi, delle loro attese, dei loro punti di vista parlano solo quasi unicamente gli italiani. È inoltre quanto mai problematica la questione della progettazione sociale sia a livello europeo che nazionale e regionale. Questa progettazione è diventata sempre più burocratizzata, e non è non adatta a rispondere in maniera adeguata alle concrete esistenze della base immigrata, per lo più tagliata dalla possibilità di presentare i suoi progetti, non potendo soddisfare le condizioni richieste, come invece fanno agevolmente le strutture più consolidate (italiane o dipendenze italiane di agenzie multinazionali).
Come risultato di questa situazione si riscontra che i genitori dei minori, che si vorrebbero agevolare con la riforma della legge sulla cittadinanza, sono emarginati, portando in qualche modo a ritenere che anche l'obiettivo della cittadinanza ai minori rischia di rivelarsi una conquista formale, come per diversi aspetti è stato il principio di pari opportunità per i loro genitori.

Nessuna contrapposizione tra stranieri in Italia e italiani all'estero

Non è necessario, quando si propone la modifica della legge sulla cittadinanza, prendere l'avvio da una radicale critica delle attuali norme, indubbiamente a favore degli oriundi. Può darsi che alcune disposizioni debbano essere modificate, ma non è giustificabile una posizione radicalmente abolizionista senza preoccuparsi di coinvolgere previamente i rappresentanti della presenza italiana all'estero (Consiglio Generale degli Italiani all'Estero) e politico (parlamentari eletti nella Circoscrizione Esteri). Un intervento a gamba tesa, si direbbe nel gergo calcisticamente!
Alcuni si sono anche chiesti che cosa abbiano a che fare con l'Italia questi oriundi, che spesso neppure hanno messo piede in Italia, conoscendola solo per sentito dire. Va sottolineato che, per sostenere le fondate aspettative degli immigrati, è sbagliato mettere in cattiva luce gli italiani all'estero. Con l'Italia odierna hanno a che fare senz'altro i pionieri dell'emigrazione, i cui sacrifici furono di grande aiuto anche allo sviluppo del Paese con l'invio delle le rimesse. Anche le successive generazioni hanno contribuito a far conoscere il nostro Paese, a fare apprezzare la tenacia lavorativa dei suoi cittadini, a incrementare i flussi dei turisti in visita delle sue bellezze. Questi aspetti continuano a essere importanti. Anche se è trascorso un secolo e mezzo dall'inizio dell'emigrazione di massa, è tutt'altro che trascurabile, in un mondo globalizzato, la presenza italiana all'estero: ai 5,5 milioni, che hanno conservato la cittadinanza, si aggiungono tra i 60 e i 70 milioni di oriundi: questa diffusa realtà a che fare con l'Italia!
Invece la strategia, finalizzata a colpevolizzare i discendenti degli emigrati italiani, ritenendo che essi siano ormai una realtà estranea, non è fondata né, creando divisioni, è d'aiuto per riuscire a far passare la riforma della legge sulla cittadinanza.

Necessaria una visione d'insieme della realtà migrante

Il rispetto della presenza italiana all'estero non è di pregiudizio alla giusta preoccupazione alle proposte di riforma della legge sulla cittadinanza, per il cui conseguimento bisogna, invece, interrogarsi sul percorso da seguire.
Va ribadito che dal punto di vista sociale non è stato fruttuoso parlare dei figli, dimenticando i loro genitori, confinati in una zona d'ombra e spesso di emarginazione, tollerati più che apprezzati, Questo atteggiamento manca di credibilità, perché è la famiglia immigrata nel suo complesso che deve essere integrata nella realtà del Paese.
Come si è detto, l'impegno per il loro inserimento è stato deficitario e ciò rischia di dare al dibattito sulla cittadinanza un'impostazione formalistica, così come è avvenuto per i genitori: per loro il diritto al soggiorno stabile non ha trainato un impegno adeguato per quanto riguarda la lingua, l'accesso a tutti i posti, l'apertura del settore pubblico e così via. Se a questo livello si fosse prestata maggiore attenzione, ne avrebbe tratto giovamento anche alla proposta di una cittadinanza agevolata ai minori stranieri.
Sull'approvazione di questa modifica, dal forte impatto sociale influisce indubbiamente l'atteggiamento degli italiani. Tra di essi si sarebbe creata una maggiore apertura al cambiamento se avessero avuto modo di conoscere e apprezzare i loro genitori: maturata l'apertura agli adulti, sarebbe stata spianata la disponibilità alle seconde generazioni. Serve, quindi, una visione d'insieme, che è mancata e ha frenato il processo riformatore.

Ricorso alla mediazione e a un approccio "bipartisan"
Nell'attuale fase i politici e l'opinione pubblica sono presi maggiormente dal dibattito sugli sbarchi e sull'asilo politico, si è persa, come prima lamentato, l'abitudine di parlare dell'integrazione, sia degli immigrati che dei loro figli. Dal punto di vista legislativo-politico desta una forte impressione l'incapacità di mediazione tra centro-destra e centro-sinistra. Anche in queste ultime fasi della vita politica italiana, in cui i contrasti tra i due schieramenti sono risultati accentuati (e continuando a essere tali) per principio si deve credere che i moderati più aperti e i riformisti più equilibrati siano le ali in grado di favorire una soluzione più soddisfacente: una mediazione deve considerarsi accettabile dai due schieramenti e, anche se non la più perfetta secondo i rispettivi punti, costituisce un passo in avanti reale. La pratica della mediazione ha fatto sì, ad esempio, che la politica multiculturale, introdotta in Canada dagli anni '70, non sia mai più stata messa in discussione nonostante l'alternanza degli schieramenti al governo. Significativi sono anche i casi della Svizzera e della Germania che, dopo un lungo periodo imperniato sulla temporaneità del soggiorno degli immigrati, hanno avviato un deciso percorso d'integrazione e, per concordarne le sue regole, hanno utilizzato il tempo necessario per pervenire a un approccio "bipartisan" destinato a permanere, assicurando tutti i vantaggi propri della continuità. Questi ultimi esempi portano a chiedersi che cosa si debba pensare del caso italiano confrontato con gli altri Paesi dell'Unione Europea.
In Italia, da una parte i requisiti previsti sono tra i più rigidi e, dall'altra, le politiche per l'integrazione sono meno soddisfacenti. I diversi rilievi critici qui proposti non devono, comunque, allontanare dal proposito di riuscire a far approvare una soddisfacente riforma della legge sulla cittadinanza, ma devono portare solo a convincersi che va cambiato il modo di procedere.
Ancora oggi la riforma è possibile, anche se le condizioni sono più difficoltose rispetto al passato e si rimane sotto la psicosi degli sbarchi, un problema sul quale è auspicabile che intervenga l'Unione Europea, con il suo peso politico, per regolare i rapporti tra gli Stati membri e quelli con i Paesi di origine. Bisogna poi insistere a livello nazionale, perché i problemi dell'integrazione degli immigrati adulti e delle seconde generazioni, sono obiettivi di fondamentale importanza per il Paese e non solo per uno schieramento politico. I minori immigrati, che con minori italiani rappresentano il futuro dell'Italia, meritano questo sforzo comune interpartitico. In precedenza, prima che intervenisse la riforma del 1992, passarono ben 80 anni!: si può anche dire che non si è in ritardo, ma che non bisogna più indugiare.
La cittadinanza italiana, acquisita con consapevolezza da chi è originario di altri Paesi, ci dovrebbe riempire d'orgoglio e di speranza. I demografi hanno spiegato che l'Italia avrà bisogno degli

immigrati per rimediare in qualche modo alla diminuzione e all'invecchiamento della popolazione, già in atto di diversi anni. Con una normativa aperta sulla cittadinanza e un maggiore impegno sull'integrazione, si potrà forse essere un po' più ottimisti sul futuro dell'Italia.

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

Franco Pittau, dottore in filosofia, è studioso del fenomeno migratorio fin dagli anni '70, quando è stato anche impegnato sul campo in Belgio e in Germania. Ideatore del *Dossier Statistico Immigrazione (*il primo annuario del genere realizzato in Italia). Già responsabile del Centro studi e ricerche IDOS (Immigrazione Dossier Statistico), continua la sua collaborazione come presidente onorario. È membro del Comitato organizzatore del Master in Economia Diritto Intercultura presso l'università di Roma Tor Vergata e scrive su riviste specializzate su emigrazione e immigrazione.

Quello che la parola non dice, quello che l'immagine nasconde

Iran (ph. Silvana Grippi)

immagini

di *Silvia Mazzucchelli*

I sette contributi che seguono, nel loro insieme, impongono alcune considerazioni preliminari. La prima è che si riferiscono a persone di formazione culturale diversa e, ciò che più conta, con interessi diversi dalla fotografia "tout court", coltivati in ambiti che spaziano dall'antropologia alla musica, alla poesia, geografia, architettura, graphic design. Non si tratta, quindi, di fotografi nel senso tradizionale della professione. La seconda si riferisce all'area interessata, che va anche oltre il Mediterraneo in senso stretto, con Sicilia, Campania, Iran e Africa.
La questione che risalta con maggiore rilievo è però quella di analizzare come ciascuno di questi contributi riesca, o meno, a risolvere la relazione tra testo e immagine. Da secoli siamo stati abituati alla scrittura e alla parola come fonte privilegiata per la conoscenza, mentre all'immagine è stato attribuito un ruolo secondario se non ancillare. La fotografia, poi, sin dai suoi esordi, ha avuto la pretesa di "catturare" la realtà e di essere capace di restituirla in tempi e contesti diversi. La rivoluzione digitale ha capovolto la gerarchia tra testo e immagine, con un esito fallimentare, perché, mentre riduceva progressivamente la ricchezza del testo ai pochi caratteri di un twitter, parallelamente azzerava per inflazione il valore dell'immagine, avendone moltiplicato esponenzialmente il numero e i modi di essere.
Entrare nel merito del nesso tra testo e immagine vuol dire, allora, fare uno sforzo verso un equilibrio nuovo, per restituire a ciascun mezzo espressivo le migliori possibilità di comunicazione.
Tutte le più «agguerrite disamine della "svolta visuale", qualunque sia la loro provenienza (…) non possono fare a meno di mettere al centro la questione teorica del confronto tra dimensione verbale e dimensione immaginale», scrive Michele Cometa. E per questi sette progetti si può dire che nessuno dei due media è subalterno all'altro, bensì complementare, in quanto ciascuno mette in moto una serie di rispecchiamenti molteplici fra parola e immagine. Entrambi possono essere considerati originali, di cui l'altro è raffigurazione o sovrascrittura. Poiché, come suggerisce Philippe Hamon, «descrivere non è mai descrivere una realtà, ma dimostrare le proprie conoscenze retoriche, dimostrare la propria erudizione libresca (…). Descrivere, dunque, è *descrivere per*».

In questi autori il testo funziona come un peso e un freno alla volatilità e alla velocità delle immagini digitali, un antidoto al loro rapido consumo, mentre le immagini hanno la funzione di dare corpo al racconto. Non si tratta di immagini accattivanti. Non c'è alcuna necessità di insistere sull'enfasi visiva, accennata solo nelle foto che Luigi Scarpato ha scattato alle macerie dell'Hotel Eremo. Le fotografie drammatiche di Salvina Chetta, sui piccoli comuni soggetti allo spopolamento, risulterebbero slegate ed occasionali se non intervenisse la scrittura di Nicola Grato a immergerle in una riflessione esistenziale.
Allo stesso modo, Ivana Castronovo riesce a rendere vivide le foto dello Stagnone di Marsala con un testo bene articolato che, partendo da alcune premesse storiche, perviene a spunti interessanti, come l'erotico *versus* il porno della mappa, oppure dell'assenza come costante del discorso fotografico.
Sfogliando le proposte di questi autori può accadere di incappare in immagini di per sé "forti" e autoreferenti, che paradossalmente risultano un po' indebolite da una narrazione non sempre coerente, come nel caso del collettivo Sarab a proposito dei ritratti in Iran.
Questo stesso Paese è lo scenario del lavoro di Silvana Grippi, incentrato sulle donne e il loro quotidiano. Qui il testo si snoda, tra un viso e un sorriso, sul filo di un tema che risulta in bilico tra introspezione e reportage, un album di ricordi. In senso opposto si muove la ricerca di Jacopo Lentini che fa del testo un collante per tenere assieme le tappe dell'avventura e del nomadismo. L'Africa delle sue immagini è la proiezione del suo modo di essere, lui la chiama introspezione.
Il testo di Michele Di Donato ha i toni del saggio e del manifesto programmatico: è chiaro, ordinato ed esplicito nel mettere a nudo la realtà della post-fotografia contemporanea, qualcosa che poco o nulla ha ormai da spartire con il "dipingere con la luce". Le sue immagini sono una felice traduzione visiva dell'enunciato teorico, perfettamente coerenti con il testo, che non è narrativo perché sono le immagini ad avere, ad esigere direi, questa capacità.
È evidente che una rassegna di contributi non può essere rappresentativa di un universo di progettualità che si impernia sulla fotografia e le sue declinazioni più recenti, ma si possono già estrapolare alcuni dati degni di nota. Ad esempio, la tendenza ad una fotografia di reportage, che si accompagna ad una ripresa di impegno civile e sociale di chi non si limita ad osservare, ma intende anche riferire i fatti di cui è stato testimone. Altra cosa di rilievo è l'ampiezza del raggio geografico: Africa e Medio Oriente significano interesse e consapevolezza di un mondo sempre più globalizzato. Ma è già tempo di mettere in atto quell'esercizio di distinzione, suggerita da W.J.T. Mitchell, tra «*image/text*, che esprime una scissione nella rappresentazione, *imagetext*, che esprime l'utopia di una sintesi tra i due termini, e *image-text*, che allude alle relazioni tra il visuale e verbale».

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

Silvia Mazzucchelli, laureata in Scienze umanistiche, ha conseguito un master in *Culture moderne comparate* e un dottorato in *Teoria e analisi del testo* presso l'Università di Bergamo. Ha pubblicato due saggi dedicati alla fotografa e scrittrice Claude Cahun, dal titolo *Claude Cahun e Suzanne Malherbe: l'immaginario di un sodalizio* (Sestante, 2012) e *Oltre lo specchio. Claude Cahun e la pulsione fotografica* (Johan & Levi, 2013). Della stessa autrice ha curato *Les paris sont ouverts* (Wunderkammer, 2018) e scritto il saggio introduttivo per la traduzione in italiano del pamphlet. Ha collaborato con numerose riviste, fa parte della redazione della rivista on line *Doppiozero* e si occupa della sezione dedicata alla fotografia. Di prossima pubblicazione è l'introduzione al progetto *Pornoland Redux* del fotografo Stefano De Luigi. Ha curato diverse mostre fra cui *Imagines Mundi* di Giulia Flavia Baczynski insieme a Lucia Biolchini (2019) e *In calce* di Enrico Bedolo (2020). Da circa due anni sta conducendo uno studio analitico sul lavoro fotografico e poetico di Giulia Niccolai.

Fotografia, ovvero del possibile

Marsala, Stagnone (ph. Ivana Castronovo)

immagini

di *Ivana Castronovo*

Ad oggi ci sono due fattori principali che mi legano personalmente alla fotografia oltre l'autoreferenziale tentativo di non soccombere alla mia memoria di cui, devo dire, non mi fido abbastanza.
Per rendere figurativamente più esplicito quello che vorrei provare a condividere di qui in avanti, mi servirò inizialmente del riferimento ad un'iconica sequenza di immagini, *Sallie Gardner at a Gallop,* realizzata da Eadweard Muybridge nel giugno del 1878. Il passo temporale è piuttosto considerevole ma la parentesi sarà breve.
A quel tempo, il fotografo britannico venne sfidato da Leland Stanford nel ritrarre uno dei suoi cavalli al galoppo nell'istante esatto in cui le quattro zampe dell'animale si fossero trovate, contemporaneamente, sollevate dal terreno. Si potrebbe dire che la sfida non fu propriamente tra Muybridge e la velocità dell'animale, ma tra la velocità dell'animale e la possibilità di catturare meccanicamente un frammento impercettibile nella fluidità del movimento nel tempo e nello spazio. La cronofotografia, non per niente, viene studiata come un momento di sensazionale importanza nel panorama della cultura visuale e inevitabilmente anche del cinema. Un approfondimento a riguardo meriterebbe un'analisi a sé ma quello che forse non è banale sottolineare per il momento, è che lo scatto legato a quella sequenza non ha solo soddisfatto i termini di una sfida ma ha messo in evidenza qualcosa di più grande. Dunque, la capacità della fotografia di mostrare qualcosa che il nudo sguardo umano non potrebbe cogliere. Ecco il primo dei due fattori. Non così banale, dopotutto.

Quanto al secondo, entra in campo un'altra tecnica legata principalmente alla rappresentazione dello spazio e sto parlando della cartografia. Non è un caso se la fotografia venne utilizzata, così come oggi, per sostenere studi e ricerche geografiche, cercando di adempiere la volontà di ottenere una mappatura visiva quanto più fedele dello spazio. Queste due dimensioni, quella fotografica e quella cartografica spesso hanno in comune oltre agli obiettivi anche i "fallimenti". Questo perché entrambe ruotano intorno alla ricerca di una rappresentazione accurata e completa, dove conoscere significa anche poter controllare.
Eppure è un percorso interminabile perché non vi è rappresentazione completa, totale, assoluta. La rappresentazione dettagliata, per quanto vasta, ci mostra una serie di dettagli che nel loro essere sono tali solo perché parte di qualcos'altro. Così come nella cartografia, il bello nella fotografia è che ci parla anche di ciò che manca.
I due fattori si muovono su un piano che potremmo definire anche filosofico ma che si ricollegano con attinenza al mio personale rapporto (talvolta ideologico) con la fotografia. La serie presentata in questo contributo, è costituita da fotografie che scattai presso lo Stagnone di Marsala (TP) nel febbraio del 2020 a pochi giorni dall'inizio di un trauma collettivo di cui siamo ben a conoscenza. Sono molto legata a queste immagini non per il loro eventuale valore artistico-estetico, ma perché continuano a rappresentare per me un interrogativo aperto.
La situazione generale dietro lo scatto di queste foto annunciava già la presenza di un'assenza. Visitare quel posto in inverno era come entrare dentro una casa svuotata di un amico defunto.
Fantasmi. Una visualizzazione doppia del prima-dopo, considerando che l'immagine mentale che di solito si ha di questo posto è più caotica, affollata, viva, durante l'unica stagione in cui questo posto sembra esplorabile, l'estate.
Tornare lì in quel momento è stato come dare un nuovo volto a qualcosa che credevo immutabilmente familiare. Scorgere dettagli nuovi, per perderne degli altri.
Continuo a guardare queste foto perché quella giornata allo Stagnone mi preparava a qualcosa che non avrei saputo visualizzare e ancora oggi mentre guardo a queste immagini mi riporta a quella sensazione che custodisco per scovare oltre i dettagli qualcosa che mi conduca nella geografia di domani. Più che una dissezione è un'osservazione a lungo termine. Rimango vincolata all'erotismo di queste immagini.
Aggiungo che non importa veramente quante immagini ci siano intorno a noi, seppure siano tante certamente, ma c'è sempre un modo diverso di poter guardare alle cose, per coglierne l'ennesimo mistero in una mappatura che non ha fine. Ed è proprio nell'esasperante incapacità di cogliere l'interezza delle cose si cela l'erotismo, che non è un consumo "pornografico" dell'immagine. Esplicito, crudo, diretto, senza misteri, senza immaginazione. Non c'è niente di pornografico nella cartografia, nella mappatura, perché vive di non detti e di silenzi nascosti, di quel margine di incertezza che diventa possibilità. Eccolo l'erotismo. Ecco così la fotografia.

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

Ivana Castronovo, laureata in Discipline delle Arti della Musica e dello Spettacolo presso l'Università degli studi di Palermo, ha sostenuto l'esame finale con un progetto dal titolo *Zoo umani, un'analisi estetica e geo-antropologica* (dr. Matteo Meschiari e Salvatore Tedesco) dedicato all'analisi delle narrazioni dell'altro e dell'altrove all'interno degli zoo umani a cavallo tra XIX e XX secolo, mediante l'utilizzo di particolari espedienti estetici, geografici ed antropologici. Ad oggi prosegue gli studi presso NABA – Nuova Accademia di Belle Arti di Milano con un Master in Photography and Visual Design.

Nella geografia dei volti la mappa per capire un Paese

Iran (Sarab Collective)

immagini

di *Gianluca Ceccarini e Nahid Rezashateri*

Il signor Badī vaga con la sua auto nella periferia di Teheran in cerca di aiuto. Sta cercando una persona, uno sconosciuto qualsiasi, che possa aiutarlo in un bizzarro quanto drammatico progetto: vuole suicidarsi e ha bisogno di qualcuno che lo ricopra di terra in una fossa che ha già scavato all'ombra di un albero in campagna.
Vaga per ore alla ricerca di un complice e in questo folle peregrinare incontra un'incredibile umanità variegata. Incontra immigrati, giovani soldati di leva, seminaristi di una scuola coranica, anziani impiegati.
Donne e uomini, ricchi e poveri, delinquenti e gentiluomini, vecchi e bambini, scendono e salgono dal taxi di Panahi che attraversa le strade trafficate della capitale iraniana.
Passeggeri di diversa estrazione sociale salgono e scendono dalla vettura, ognuno con la propria storia da raccontare e visione della società e della vita.
Il signor Badī è il protagonista del film *Il sapore della ciliegia* del regista iraniano Abbas Kiarostami mentre il taxi è lo spazio protagonista del film *Taxi Teheran*, un film documentario interpretato e diretto da Jafar Panahi, lui stesso alla guida del taxi.
Panahi e Kiarostami sono tra i più importanti registi del cinema iraniano e pochi come loro hanno saputo raccontare e documentare la complessa società iraniana contemporanea.
Per farlo sono scesi sulle strade e hanno dato luce e voce a figure e volti di uomini e donne.

Il nostro progetto fotografico vuole essere un omaggio al loro cinema, fortemente legato ed ispirato alla tradizione neorealista italiana, a quel modo di raccontare e dialogare con l'altro, e un atto di affetto nei confronti di un Paese che amiamo profondamente, un Paese che merita di essere raccontato in ogni sua caleidoscopica declinazione.
Un viaggio tra le strade di città, villaggi, campagne e deserti dell'Iran, scatti semplici e istintivi che testimoniano incontri imprevedibili, volti, storie, sorrisi, accoglienza.
Volti sorridenti e malinconici, assorti e compiaciuti, solitari e pensierosi, sempre sinceri e trasparenti.
È proprio vero che si può capire e raccontare un Paese leggendo la geografia dei volti della sua popolazione.

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

Gianluca Ceccarini, laureato in Antropologia presso l'Università la Sapienza di Roma con una tesi sulle dinamiche di identità territoriale dei culti micaelici nei santuari ipogei, nel 2001 è stato socio fondatore dell'ARSDEA Associazione Ricerche e Studi Demo-Etno-Antropologici, tramite la quale svolge diverse attività: ricerche sul territorio, allestimenti museografici, partecipazione e organizzazione di convegni, pubblicazione di articoli. Si occupa di ricerca demo-etno-antropologica, con un particolare interesse rispetto alle tematiche dell'Antropologia del Paesaggio, del Corpo e dell'Etnomusicologia, privilegiando l'uso della fotografia. Con Nahid Rezashateri, fotografa-moviemaker iraniana, nel 2018 ha fondato il collettivo SARAB che si occupa di progetti fotografici, antropologia visuale, cortometraggi e Media Art, con particolare attenzione ai temi dell'identità, della memoria e del paesaggio come processo culturale.
Nahid Rezashateri, ha studiato alla Scuola d'Arte e poi Graphic Design presso l'Università in Iran, dove ha sperimentato le tecniche di ripresa e stampa fotografica analogica. Ha svolto uno stage presso l'Associazione Culturale Kadre Sefid e progettato libri per bambini. Ha lavorato in un giornale iraniano e in una rivista pubblicitaria come graphic designer. È stata direttore di un collettivo artistico dello Sharood Cultural Office attivo nella progettazione di cortometraggi e animazioni: da questa esperienza sono nate le due animazioni "Tanham" e "Adamha va Kalaghka". Ha partecipato a due mostre collettive con sue opere composte da varie tecniche e materiali come tessuto, pittura, ceramica, grafica. A Theran si è specializzata e ha lavorato nel campo del trucco teatrale e cinematografico. Nel 2012 si è trasferita in Italia dove studia Media Art all'Accademia di Belle Arti e segue corsi di fotografia ed editoria. Con Gianluca Ceccarini nel 2018 ha fondato il collettivo SARAB. Suoi progetti fotografici sono stati pubblicati su riviste nazionali e internazionali di fotografia.

Del problematico restare: appunti su un'idea di paese

Forza D'Agrò (ph. Salvina Chetta)

immagini

di *Salvina Chetta e Nicola Grato*

Sedie ben distanziate e bandierine: su una piazza è pronto il gran pavese del ballo tradizionale, quello che negli anni ha "chiamato" tanti turisti cittadini e che un tempo era un rito propiziatorio, una festa del paese, uno spazio sacro nello scorrere senza posa del tempo e della vita. Scirocco grosso, le strade delle due del pomeriggio invitano alla resa senza condizioni anche i più incalliti fra i camminatori.
Vetrine di barbieri, tante vetrine di barbieri: in questo paese radersi è forse l'attività prediletta da questi abitanti: ma quali abitanti? Non ne vediamo, certo lo scirocco è davvero troppo forte, saranno rintanati. O forse non ci sono proprio, e per le strade solo alcuni turisti seduti sui gradini cercando un filo di ombra, una pergola, un riparo.
Guardiamo dentro una di queste vetrine lucide di un salone da barba: un uomo molto vecchio sembra morto da poco: la testa rivolta all'indietro, la bocca aperta, il bastone tenuto sghembo tra le mani ossute. Ma è un'impressione: dorme e ha soprassalti nel sonno.

Di un balcone è rimasta soltanto la ringhiera di ferro: crollato il resto, la finestra di legno ha le stecche rotte. Chissà chi ci abitava qui un tempo, chissà perché è andato via, perché sono andati via. Il sole fa giochi con i ferri sporgenti dall'intonaco giallino del muro, così sembrano tante linee di una meridiana queste ombre che girano, si allungano: sembrano segnali da decifrare.
Quando visitiamo i paesi, durante le nostre passeggiate per vicoli e piazze, attraverso *vanidduzzi* "insignificanti" o per strade vuote, pensiamo sempre o quasi: vorremmo vivere qui, sarebbe bello uscire di casa e parlare con questa donna che ha fatto festa ai nostri bambini. Non fare i turisti, vivere proprio in ogni luogo.
È questa chiaramente una idea vaga, più un moto istintivo e impetuoso dell'affetto che una precisa scelta raziocinante; eppure al fondo di questo invaghimento per i paesi esiste, crediamo, una ricerca di profondità. Ricerca che "parte" innanzitutto da noi stessi, dall'osservare il nostro modo di stare al mondo, per poi appuntarsi sui luoghi, sui paesi, sui margini.
Mentre percorriamo queste strade accaldate si gioca Italia-Galles: la radiocronaca proviene dal bar, tre ragazzi seduti sorseggiano bevande. A Scaletta Superiore neanche un bar: gli anziani stanno seduti in un luogo fuori dal centro, un luogo di cemento con un tavolino improvvisato al centro: giocano a carte.
Nella parte bassa, sulla costa, Scaletta Zanclea, di cui questo borgo arroccato è frazione: ferite aperte ancora dell'alluvione del 2009. Rombano auto e camion sul serpente dell'autostrada. Scaletta Superiore e l'ammasso di cose nelle case abbandonate: reti di letti, tegole, bottiglie, frigoriferi e panni stesi ma nelle case non c'è nessuno e pare uno scherzo del demonio la pianta di gerani sul balcone diroccato.
Ha trentasette anni e la scuola l'ha fatta qui: l'ultimo anno, poi l'hanno chiusa. Abbiamo parlato con due donne, c'erano bambini che giocavano – un uomo con lo sguardo triste quasi schermendosi ci dice di ritornare, ché il castello domani sarà aperto.
Il dodici dicembre del 1974 Turi Pavone è partito dal paese: ce lo testimonia una scritta sulla porta di questa vecchia casa chiusa; una macelleria coi ganci per la carne esposti in una vetrina: sarà chiusa da almeno trent'anni; quello che resta di una vecchia officina di fabbro è questo tornio arrugginito, le figurine Panini del Campionato di serie A 1990/91 attaccate alla saracinesca.
Sulla piazzetta della chiesa un camminatore in abbigliamento tecnico ci chiede di fargli una fotografia, vuole per sfondo proprio la chiesa e questa piazza vuota, attorniata da case chiuse.
Spazi dell'incolto e del residuo, luoghi di memoria e di dimenticanza in alterno dispiegarsi, i paesi ci offrono il loro vero volto: non quello agghindato per i turisti, non quello delle sagre e delle feste ma il volto vero, ossia quello di luoghi colmi di case vuote, che alcuni vorrebbero mettere in vendita ma che difficilmente saranno vendute a qualcuno.
I paesi possono oggi essere i luoghi dell'innovazione e forse della transizione ecologica, ma intanto sono spazi dell'abbandono: parliamo dei paesi dell'interno, dei paesi montani del Messinese che si affacciano sulla costa densamente popolata.
Quale umanità vive oggi in questi luoghi? Perché chi abita nei paesi, quei pochi che ancora restano, non sono andati via? Beninteso: non parliamo soltanto dei paesi siciliani, i piccoli paesi che assistono quasi ogni giorno alla chiusura di una casa, forse per sempre; parliamo ad esempio anche dei paesi abruzzesi, abitati soltanto in estate perché in questa stagione ci sono i turisti e qualche emigrato vi ritorna.
Non abbiamo una risposta, ma soltanto domande, le stesse che ci facciamo ogni giorno alle quali non è possibile rispondere se non con idee provvisorie, suscettibili di mutamento repentino.
I paesi sono spazi residuali, l'organizzazione è al centro e forse abitare in un piccolo paese oggi ha molto a che fare con la possibilità di cercare un nuovo orientamento nel mondo contemporaneo, nonostante lo squilibrio forte tra territori serviti e paesi abbandonati in cui per arrivare non è raro si debbano attraversare fondi privati "in mezzo alla terra", perché la strada di collegamento è interrotta.
Se però dobbiamo dire oggi perché restiamo in un piccolo paese, ci viene in mente quel signore che al bar offre a tutti: dal mattino fino al tardo pomeriggio tutti sono suoi ospiti. Non stiamo parlando di

un ricco magnate ma di una persona che vive di una esigua pensione, di un uomo che fa lunghe passeggiate nei boschi e ritorna in paese coi doni: lumache, funghi, castagne.
È stato in Germania dove ha lavorato duro come muratore, qui fa lavori saltuari. Anni fa ebbe un incidente con l'auto che lo ha conciato male, soprattutto dal punto di vista del morale: per un lungo periodo è stato triste, ombroso e scostante. Ma sembra essere una storia relegata al passato. Restiamo qui per lui? Sarebbe ingenuo pensarlo e affermarlo, ma certamente raccontare di lui è un'esperienza che possiamo fare qui, in questo paese e "da" questo paese.
Restiamo perché è possibile passeggiare tra i boschi, seppure il supermercato con i prodotti "buoni" è distante, è in città. Non vogliamo parlare di piccola patria, ma in un tempo di cambiamento climatico così feroce qui gli alberi non mancano di certo e se ne può respirare l'odore ogni giorno. Ma non è questo l'Eldorado, perché rischiamo nei prossimi anni di essere sempre più isolati, sempre più fragili: lo sappiamo, forse un giorno andremo via ma intanto restiamo pervicacemente.
«Chiedo a ogni cosa il suo silenzio»: è questo un verso – a nostro avviso bellissimo – di Sebastiano Aglieco: non sempre ogni angolo del paese ci parla delle vite che vi sono passate, occorre ascoltare anche questo silenzio, osservare l'abbandono di case e strade: sarà seme buono per un futuro rifiorire dei paesi?

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

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.

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*.

Ibridazione e smaterializzazione. La nuova via della fotografia

Metamorphosis (ph. Michele Di Donato)

immagini

di *Michele Di Donato*

La fotografia contemporanea è un organismo in continua trasformazione. È un organismo vivo. Il suo corpo, letteralmente, sta cambiando.
Lo schema secondo cui cambia è quello della *ibridazione*; la fotografia si "combina" con qualcosa d'altro. Fa in modo che una serie di altri strumenti, linguaggi, pratiche, attività rientrino all'interno della sua struttura e, contemporaneamente, la fotografia stessa interviene all'interno di una serie di altri ambiti, di altri contesti.
Questa ibridazione procura mutamenti su tre livelli. I primi ad ibridarsi sono proprio i generi della fotografia; ormai non possiamo più parlare di fotografia di architettura, di reportage, di fotografia di paesaggio e così via.
Nella maggior parte dei libri di storia della fotografia gli autori la codificano proprio in base ai generi; fanno cioè riferimento agli schemi e alla struttura della fotografia per formare dei gruppi discreti di autori.
Oggi non possiamo più farlo, proprio perché ogni genere, in qualche modo collassa e i codici di genere rientrano all'interno di un unico magma per cui la fotografia funziona come una sorta di *esperanto* che raduna, ingloba tutti questi codici di genere. Un linguaggio unico, sfaccettato, multiforme.
In secondo luogo si ibridano gli usi e le funzioni della fotografia, per cui la fotografia che, ad esempio, ci serve come supporto alla memoria o la fotografia scientifica, o quella di ricerca, ancora una volta non esistono più ma cominciano a plasmare un unico corpo.

Da ultimo si sta ibridando anche il mezzo con cui fotografiamo, lo strumento, il *medium,* cioè la macchina fotografica che rientra, come una sorta di virus all'interno del corpo di una nutrita serie di dispositivi (telefoni cellulari, tablet, consolle di videogiochi, laptop). Tutti dispositivi che siamo abituati ad utilizzare per altri scopi, oggi, ci servono anche per fotografare, in qualsiasi momento e in qualsiasi situazione.
Tutto questo sta accadendo alla fotografia, tanto che anche dal punto di vista artistico ormai si parla di *post-fotografia*; un "ambiente" nel quale i codici si rimescolano e diventano funzione della narrazione che rilancia questo linguaggio multiforme nel contesto del sistema dell'arte.
Il primo risultato, perpetrato da molti fotografi contemporanei, è il processo di decontestualizzazione; cioè la messa in scena dello scollamento tra l'estetica, che rimanda ad un genere fotografico, e la sua presentazione (Duchamp, Man Ray). Le immagini così prodotte hanno una struttura estetico-compositiva simile a quelle canoniche ma sono di lettura complessa perché poli-semantiche e costruite su più livelli di decodifica.
La lettura che daremo, quindi, di queste immagini è radicalmente diversa rispetto a quella canonica guidata dal genere codificato, perché deve tenere conto del fatto che la fotografia, adesso come non mai, è un *medium* capace di registrare molte più informazioni rispetto a quelle che un singolo lettore è in grado di decodificare; una lettura che cambierà anche a seconda dei contesti all'interno dei quali una fotografia viene presentata.
Il secondo risultato è dovuto alla reazione degli *autori* alla società dell'eccesso in cui viviamo, che ha riverberi anche nella produzione di immagini e beni culturali.
Di fronte alla saturazione di immagini e alla massificazione asfissiante costruita e inoculata da milioni di *single shots dall'effetto wow*, all'artista contemporaneo non resta che abbandonare la ricerca della singolarità, dell'eccezionale, dell'incredibile, dell'inaudito.
La *post-fotografia* sta cercando, infatti, di spazzare via la spinta ad accumulare e a storicizzare momenti, e mira a costituire un'eredità personale; questo implica atti di soggettività, di affermazione d'identità individuale e sociale.
Il processo di ibridazione non si ferma qui ma investe anche le modalità di costruzione di un "proprio" percorso fotografico, quelle di mediazione attraverso il dispositivo e come quest'ultimo lo piega e lo ridisegna e, ancora, i processi e i meccanismi di mediazione sia con l'artista che con lo spazio e con il pubblico. Ormai l'uso della fotografia nell'arte non si ferma più al medium fine a se stesso, ma è uno strumento espressivo con un meccanismo da analizzare rispetto ad altre arti e ad altri linguaggi.
Si reinventano, quindi, i principi di classificazione e ordinamento che dovrebbero governare la nostra esperienza, per dare un significato all'incommensurabile magma di dati e immagini attualmente disponibili. In questo modo si generano strutture significative, secondo una *poetica del catalogo* (Umberto Eco), che prevalgono sui valori dell'immagine singola e autonoma.
Questo gesto rivaluta il lavoro del fotografo che, nel determinare un criterio di raccolta mette in campo anche la sua esperienza e la sua creatività: in questo modo qualsiasi raccolta può essere considerata sotto questo punto di vista un'opera d'arte.
La *post-fotografia* è quindi caratterizzata dal concetto di smaterializzazione dell'immagine, dalla riformulazione della nozione di autore, ma soprattutto dalla costruzione di *storie*.
Quindi *smaterializzazione, riconoscimento, de-contestualizzazione, riformulazione* e successiva *ricostruzione*; questa è la nuova via.
Una via che ricalca è mette in pratica le teorie di David Herman, secondo il quale proprio la narrazione è lo strumento primario di comprensione della realtà.
Il nostro cervello lo fa attraverso cinque momenti successivi: *chunking* (smaterializzazione), *assegnazione di relazioni causali* (riconoscimento), *tipizzazione* (decontestualizzazione), *segmentazione- sequenziamento delle azioni e dei comportamenti* (riformulazione), *distribuzione dell'intelligenza* (ricostruzione).
Questo modello, anch'esso integrato e permeabile a miglioramenti provenienti da altri media, ha un impatto potenzialmente rivoluzionario sia sotto l'aspetto metodologico che sociale, non solo perché permette di guardare con altri occhi alla narrazione come strumento di interpretazione della realtà,

ma anche perché pone un freno alla valanga (anestetizzante) di immagini dalla quale siamo inondati ogni giorno.

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

Michele Di Donato, di origini pugliese, vive e lavora in Sicilia da circa vent'anni. Dopo gli studi di economia aziendale lavora come formatore PNL e Analisi Transazionale e come consulente di marketing e comunicazione per aziende vitivinicole. Si occupa di fotografia sin da piccolo; è un autodidatta. Svolge regolarmente workshop, in diversi contesti formativi, sulla percezione visiva, sulla comunicazione e composizione fotografica e sulla lettura delle immagini. Dal 2018 entra a far parte del progetto *ISP Italian Street Photo*graphy, per il quale svolge esperienze formative di Street Photography in qualità di master. Ha ricevuto premi e apprezzamenti a livello nazionale e internazionale. Le sue immagini sono state pubblicate su magazines come Reflex, Foto CULT, Click Magazine, Die Angst Munich, L'Oeil de la Photographie Paris, Gente di Fotografia, Spectrum, Edge of Humanity Magazine e fanno parte di numerose collezioni pubbliche e private. Attualmente è rappresentato dalle seguenti gallerie d'arte: Singulart (Parigi), Saatchi Art (New York), Blank Wall Gallery (Atene).

Le donne in Iran e la grazia dello sguardo sotto il hijāb

Iran, Isfahan (ph. Silvana Grippi)

immagini

di *Silvana Grippi*

Questi scatti fotografici si raccontano da soli: donne incontrate per caso durante un viaggio in Iran, contadine, commesse, signore di città, giovani coppie si sono fatte conoscere.
Attraverso un'osservazione attenta delle immagini si può forse cogliere l'essenza di gente comune che, incontrata per caso, ha aperto con fiducia il cuore raccontandomi le proprie storie segrete.
Questi due viaggi (2011-2013) in Iran mi hanno fatto conoscere aspetti e marginalità sconosciute e i dialoghi, soprattutto, con espressioni mimiche mi hanno unito a tante donne di tutte le regioni di questo grande Paese.
Ho avuto modo di comprendere alcuni dei tratti più nascosti della condizione femminile che spesso sfuggono ad un primo approccio.
Le donne coltivano non poche arti ma la loro condizione di subalternità non lascia molto spazio alla trasgressione. Sentimenti ed emozioni nelle giovani spesso abitano e palpitano sotto il velo.
La situazione attuale ha origine dall'evento sicuramente più influente della storia moderna dell'Iran: la rivoluzione islamica del 1979 di Khomeini, che fece capitolare la dinastia dei Pahlavi e orientare lo Stato – ai tempi dello Scià filoccidentale – verso una Repubblica islamica con tutte le sue conseguenze, contraddizioni e profondi cambiamenti soprattutto per le giovani donne.
Ho incontrato donne di ogni tipo, ragazze alla moda che con dignità portano il loro hijab, e lasciano trasparire la trasgressiva voglia di indossare abiti, mostrare i bellissimi occhi truccati e i capelli ondulati.

Questi fotogrammi rimandano ai ricordi di un passato recente, alla dignità persiana che ancora oggi si racconta nell'architettura pre-islamica e attraverso profili, dettagli e sguardi delle persone fotografate.
A partire dalla capitale Teheran fino ai piccoli paesi sperduti nelle campagne come Chasmha, le famiglie ci hanno accolto e ospitato offrendo una cosa di inestimabile valore: la conoscenza e la semplicità del quotidiano.
Mi sono diretta verso sud a Isfahan con una coppia che non aveva ancora fatto il viaggio di nozze e si avviava a visitare la città dei propri sogni (chiamata la Firenze persiana). Il viaggio è poi proseguito per Yazd e infine Shiraz.
Percorsi non usuali che tagliano in due l'Iran passando per alcune delle città artisticamente più importanti, come Isfahan, o custodi della tradizione letteraria, quale Shiraz, la patria del poeta Hafez, considerato dagli iraniani come il Dante persiano.
Lungo questo itinerario ho quindi avuto modo di deviare dalle grandi vie turistiche penetrando in luoghi affascinanti: ho potuto incontrare molte persone che ancora mi emoziona ricordare quando guardo le immagini che mi sono portata in Italia, quando a distanza di anni torno a osservare i volti delle donne iraniane e vi leggo il bisogno di testimoniare la loro esistenza, la grazia della loro bellezza.
In uno dei tanti incontri ho conosciuto Amira. La giovane aveva sposato un commerciante e mi raccontò che per lei non avere figli era un dramma perché c'era il pericolo che il marito – su consiglio della famiglia – potesse ripudiarla per sposare un'altra donna. La fertilità è l'aspetto fondamentale per la convivenza della coppia, dal momento che la progenie rappresenta ricchezza.
Durante la cena offrì piatti prelibati, tra cui "fesenjan" (spezzatino di carne con salsa di melograno, melanzane e cardamomo) e "mast-o-hier" (zuppa a base di kefir, cetrioli, uva passa e menta) accompagnati da una birra fermentata a casa. Amira aveva tanta voglia di condividere le sue ansie e le sue paure e all'indomani pianse per la nostra partenza.
Ripensando a questo incontro, ricordo di essere rimasta meravigliata dalle sue preghiere prima di andare a dormire e ancor più emozionata dal suono dolce del suo canto associato ad uno strumento che chiamava "santur".
Questi aspetti di vita quotidiana condivisi con semplicità e umana empatia hanno arricchito il valore culturale del viaggio e, grazie alla scoperta di usi e costumi così raffinati, ho potuto rendermi conto dell'inestimabile sapienza di uomini e donne che hanno aperto le loro case e hanno offerto la loro generosa accoglienza a noi persone del tutto sconosciute.

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 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).

Breve introspezione di un viaggio in Africa

Viaggiatori diretti verso la Guinea, Senegal, maggio 2017 (ph. Jacopo Lentini)

immagini

di *Jacopo Lentini*

Tempo dopo aver percorso oltre ventimila chilometri dal Marocco al Congo (Brazzaville) tra il 2017 e il 2018, ho rispolverato il mio libro di geografia del liceo per provare a ricordare cosa potevo aver studiato dell'Africa prima di attraversarne un pezzo. A parte una breve vacanza in Tunisia di qualche anno prima, luoghi comuni e un paio di amici di origini ghanesi con qualche aneddoto da offrire, le mie conoscenze erano poche o nulle. La preparazione stessa del viaggio verteva più sulla burocrazia da affrontare per passare da un Paese all'altro che sulla comprensione della situazione socio-politica di ciascuno.
Tra gli autori del mio *Percorsi di geografia* del 2002 ci sono nomi del calibro di Lucia Annunziata, Enrico Deaglio e Gianni Sofri. A loro non saprei dire come sarebbe stato meglio spiegare, quasi vent'anni fa, i primi concetti dell'Africa a un sedicenne. Ma che tutto il continente è al collasso economico tranne il Sudafrica, che nelle metropoli ci sono le baraccopoli, che ci sono "Fame e carestie" e "AIDS", come titolano due paragrafi del libro, sono quelli che risaltarono. Da allora è cambiato molto, ma poco cambiò del mio bagaglio culturale sull'Africa fino alla partenza.
Ne ebbi la prova quando un giorno mi trovai in una zona remota dell'est della Sierra Leone, nel villaggio di Zimmi, dove cercavo un posto per passare la notte. Nell'unico "motel" del luogo alloggiava un gruppo di cercatori di diamanti che vi faceva base per andare a lavorare a mezz'ora di macchina al fiume Mano, che fa da confine naturale con la Liberia.

Avevo ancora in mente *Diamanti di sangue*, film del 2006 ambientato proprio in Sierra Leone, con Leonardo Di Caprio nelle vesti di un mercenario alle prese con un traffico illegale delle pietre preziose durante la guerra civile del Paese.
Forse lo aveva in mente anche chi, con più esperienza di me di Africa sub-sahariana, mi suggerì di stare alla larga dai cercatori, quando gli raccontai che questi mi proposero, dopo una chiacchierata amichevole, di andare a vedere la loro attività al fiume. Ma l'atmosfera evocata dal film fu rimpiazzata presto da più solide realtà.
«La foresta ha occhi e orecchie, soprattutto per gli stranieri», fu uno dei moniti che ricevetti, insieme alla più esplicita raccomandazione di non avvicinarmi al mondo dei diamanti, «perché non sai mai cosa c'è dietro». Raccomandazione ragionevole ma poco circostanziata.
Nel Paese ormai pacifico e in una povera zona rurale, l'attività estrattiva artigianale è facilmente paragonabile al lavoro nei campi. Le poche gemme che si trovano coprono a malapena le spese e difficilmente si fa fortuna. Così mi ritrovai a filtrare il pietrisco del fiume Mano, per gioco, con l'iconico setaccio da cercatore. Senza l'ombra di traffici loschi, specie se non si hanno velleità di improvvisarsi compratori di diamanti.
È molto più a Nord, invece, che trovai un luogo dall'apparente calma, le cui vicissitudini ho compreso bene solo in seguito. Il Sahara Occidentale è il primo "posto strano" che ho attraversato. Bandiere del Marocco appese ovunque per le strade delle principali città e palazzi delle istituzioni marocchine ben in vista.
Non capivo perché quest'area fosse ancora indicata sulle mappe come un territorio a parte. Certamente sapevo che era conteso con il popolo Saharawi che ne reclama l'indipendenza, ma non c'era traccia che lo ricordasse per i circa mille chilometri di strada che lo percorrono. Non mi spiegavo anche il senso di decine di controlli ripetuti di polizia e gendarmeria a cento metri l'uno dall'altro. Conversando con un gendarme mi lasciai sfuggire le parole «Sahara Occidentale», e in tutta risposta: «Si dice Sahara marocchino».
Solo alcuni mesi fa, durante un lungo soggiorno a Tunisi, ho apprezzato meglio la complessità della questione, incontrando per caso e conversando con un noto attivista Saharawi qui rifugiatosi, che ha trascorso sei anni nelle prigioni marocchine. Chi meglio di lui può spiegare che quelle bandiere sparse ovunque non erano un semplice eccesso di patriottismo?
Ancora a Tunisi, esplorando la "Piccola Sicilia", l'antico quartiere dove una volta gli emigrati siculi erano di casa, ho capito che da questa parte del Mediterraneo c'è una migliore percezione dell'Italia che viceversa.
È stato scritto di tutto sulle migrazioni italiane in Nordafrica, ma nella memoria collettiva della nazione ne manca il ricordo, mentre i tunisini più anziani tengono ancora in mente i nomi, bottega per bottega, dei siciliani che furono loro vicini di casa fino all'indipendenza della Tunisia.
Non avrei potuto trovare tutte queste banali informazioni con una semplice ricerca in rete? Sicuramente. Ma non è con l'approccio del giornalista che ci si prepara a mesi di avventura e nomadismo. Basta un po' di introspezione per capire che il disincanto del viaggio è un buon punto di partenza per cominciare a conoscere.

Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

Jacopo Lentini, svolge attività giornalistica da freelance. Si è occupato in prevalenza del continente africano ma mantiene uno sguardo sulla Sicilia. Ha collaborato con varie testate italiane e internazionali come *il Manifesto, Nigrizia, Treccani, Internazionale, Deutsche Welle* e altri.

Ritorno all'Eremo

Hotel Eremo (ph. Luigi Scarpato)

immagini

di *Luigi Scarpato*

L'hotel Eremo, o meglio il relitto di ciò che fu, ormai incastonato in una selva di rami ed antenne radiotelevisive, è situato in cima al colle dei Canteroni. Un balcone naturale tra il Vesuvio e il golfo di Napoli. Prende il nome dal vicino Eremo del SS. Salvatore innalzato su questo colle dalla pietà popolare di alcuni abitanti di Resina (l'odierna Ercolano) in ringraziamento per lo scampato pericolo per la peste del 1656. Alle sue spalle nel 1841 vi fu impiantato l'*Osservatorio meteorologico vesuviano*, ossia il primo osservatorio vulcanologico al mondo.
Inaugurato nel 1902, oggi ciò che resta dell'antico hotel è un rudere abbandonato e possiamo solo immaginare i fasti del passato e l'emozione di soggiornare in un luogo più volte definito incantevole dai viaggiatori dell'epoca.
L'Eremo per me è sempre stato un punto fisso, visibile dal balcone di casa ma anche da Napoli, facilmente riconoscibile a mezza altezza tra il mare e il Vesuvio. Ma dopo una visita da bambino in occasione di qualche evento del quale ho solo ricordi sfumati sono tornato più volte all'Eremo solo quando questo era ormai già abbandonato da un paio decenni.
Pare che agli inizi degli anni '90 del secolo scorso il proprietario tal Mario Paudice, appellato col titolo di commendatore, pur giunto al termine della sua attività imprenditoriale rifiutò di vendere l'hotel consegnandolo in tal modo ad una complessa questione ereditaria, all'assalto dei depredatori prima e dei devastatori successivamente.

Per fortuna non tutti i visitatori sono malintenzionati, infatti oggi l'eremo è una delle mete *Urbex* più frequentate della Campania, forse perché come recita una scritta lasciata da una mano anonima "la felicità è sempre tra un cumulo di macerie*"*.
In questi ultimi anni ci sono tornato periodicamente trovandolo ad ogni visita sempre più in rovina e depauperato e la cosa più triste è notare che il degrado non è dovuto al naturale decadimento ma è gran parte opera della mano distruttrice dell'uomo nella sua espressione più becera: il vandalo.
Ricordo ancora il portone in legno durante la mia prima esplorazione seguito da una porta interna a vetri colorati. Oggi totalmente bruciati. Seppure già coi vetri rotti, poi, c'erano ancora quasi tutti gli infissi. Oggi non sono altro che cumuli di legname sparsi qui e lì e in parte bruciati per sfizio e forse anche per necessità a giudicare dalle tracce lasciate da qualche occupante temporaneo che in tal modo avrà trovato sollievo dal freddo.
Si dice che l'Eremo sia anche frequentato da satanisti e luogo di messe nere, ma in verità a parte una specie di pentacolo fatto con candele osservato durante la mia prima esplorazione ormai molti anni fa, tutte le tracce che si possono rilevare oggi mi sembrano solo scimmiottamenti di ragazzini annoiati che si atteggiano a novelli Crowley.
L'hotel in origine era raggiungibile solo attraverso la Ferrovia Vesuviana, che proprio qui aveva una fermata, oppure dall'antica carrozzabile per l'Osservatorio. Quindi l'ingesso principale era rivolto al Vesuvio.
Varcato il portone si incontrava prima la *reception*, nella quale si trova ancora qualche foglio ingiallito dei vecchi registri, e subito dopo degli archi con vetrate danno accesso al grande salone ristorante, dotato successivamente di una terrazza che si apre sul panorama verso Napoli e sul piazzale sottostante. Da qui negli ultimi decenni di vita dell'hotel si accedeva alla struttura e ad accoglierci c'è oggi una gigantesca statua in gesso di un Cristo redentore parzialmente mutilata.
Il panorama purtroppo è ingombrato da antenne e ripetitori radiotelevisivi, fonti di notevole inquinamento elettromagnetico tale da disturbare molti dispositivi elettronici nei dintorni e vero ostacolo ad un auspicabile recupero della struttura a fini turistici.
Le cucine erano ubicate al piano inferiore e oggi sono per lo più disseminate da cocci di piatti su alcuni dei quali è possibile leggere la scritta *C.V.S. Coosk's Vesuvius Service,* che rimanda all'originaria gestione del complesso e su altri piatti più recenti ma sempre in frantumi la semplice iscrizione *Eremo.* Nei seminterrati accanto alle cucine in alcuni ambienti più bui vive qualche colonia di pipistrelli. Il loro volo improvviso ci catapulta esattamente nella giusta atmosfera da film horror che si avverte aggirandosi per l'hotel.
L'atmosfera è certamente molto suggestiva ed offre dei set naturali per sedute fotografiche o per video musicali. Anche il cinema ha fatto qui il suo passaggio (lasciando in verità molti danni). Infatti la bella terrazza a sud che si apre su una splendida vista del gran cono del Vesuvio è stata scelta per girare alcune scene de *Il giovane favoloso*, per raccontare di Giacomo Leopardi quando visse a Villa delle ginestre, che in realtà si trova a Torre del Greco.
Ridiscendo rapidamente la scala a chiocciola, la scala principale a doppia rampa per poi immergermi di nuovo nel buio del seminterrato e visitare l'ala più recente dell'hotel, un ampliamento risalente agli anni '50-60 utilizzato come *night club* e dove si svolgevano alcuni eventi che animavano soprattutto le notti estive del Vesuviano, come l'elezione di *miss* e piccoli spettacoli di cabaret. Ormai sono state asportate le piastrelle smaltate sulle quali era disegnato il logo dell'Hotel, che ricordo di aver visto durante le prime esplorazioni.
Successivamente all'abbandono qui si sono svolte delle feste clandestine improvvisate come è testimoniato da alcuni residui di addobbi, maschere e volantini che ancora si trovano disseminati un po' ovunque. Questo ambiente originariamente era uno spazio aperto e fu ricavato obliterando la trincea che girava tutt'intorno al vecchio fabbricato. Oggi le antiche finestre e gli archi dei portali con cornici in pietra vesuviana si trovano all'interno.
Sulla chiave dell'arco che immetteva nel corridoio resta incisa la scritta COOK e la data di quando tutto ciò ebbe inizio: 1902.

Luigi Scarpato, architetto, lavora soprattutto sul territorio campano. L'attività professionale spazia dalle residenze private ai locali commerciali alle strutture per il tempo libero e il benessere. La fotografia è un modo per scoprire, fissare nella memoria e soprattutto raccontare visivamente ciò che vive nel corso delle sue esplorazioni in città, campagna e luoghi abbandonati, a partire dalla propria terra vesuviana.