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 I. 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. 54 – MARZO - APRILE 2022

www.istitutoeuroarabo.it/DM

SOMMARIO n. 54

Le abluzioni dei pellegrini, Kumbh Mela (ph. Roberto Manfredi)

PRIMO PIANO

EDITORIALE; **Paolo Attanasio**, *L'invecchiamento della popolazione immigrata;* **Giovanni Cordova,** *The Road to the Mobilization. Foreign workers and political struggle in the Plain of Gioia Tauro during the pandemic emergency*; **Fabio Dei,** *Il De Martino: metamorfosi di una rivista, al centro dell'educazione sentimentale di una generazione;* **Leo Di Simone**, *Arte normanna in Sicilia. Proiezione simbolica di modelli teologico-politici;* **Francesco Faeta,** *Un'esemplare coerenza di percorso. Buttitta e l'ultima sfida al drago;* **Nicola Grato,** *La scrittura necessaria di Vincenzo Consolo, sapiente speziale di parole;* **Piercarlo Grimaldi,** *Gian Luigi Bravo: il solco diritto della vita;* **Franco Pittau**, *L'emigrazione italiana in Belgio: da minatori emarginati a cittadini e funzionari*

europei; **Luca Renzi,** *La "Volkskunde" tedesca postbellica e il pensiero di Gramsci sul folklore. In ricordo di Hermann Bausinger.*

Bologna, giovani marocchine (ph. Sopra i ponti)

DIALOGHI

Aldo Aledda, *Il dilemma di Djokovic e il complesso intreccio di sport e politica;* **Abderrahim Anbi*,** *Climate change and human influx: A sociological approach to understand the recent societies;* **Alfonso Barbarisi*,** *Nella culla di Abramo le speranze del dialogo. Per un approccio geopolitico;* **Rabeb Ben Abdennebi*,** *Luigi Meneghello e la Resistenza: il rovescio della medaglia di tutta una classe di scrittori*; **Kais Ben Salah*,** *Murad Bey e Murad Dey, la storia di due rinnegati italiani;* **Alberto Giovanni Biuso**, *Verga, la letteratura come antropologia*; **Sebastiano Burgaretta**, *Per Consolo. La parola creativa*; **Antonino Cangemi,** *Uno scrittore siciliano con gli accenti toscani*; **Laura D'Alessandro*,** *Klimt e Schiele. Dall'Art Noveau all'Espressionismo tra visioni e suggestioni oniriche;* **Chiara Dallavalle,** *Appartenenze multiple, migrazioni e*

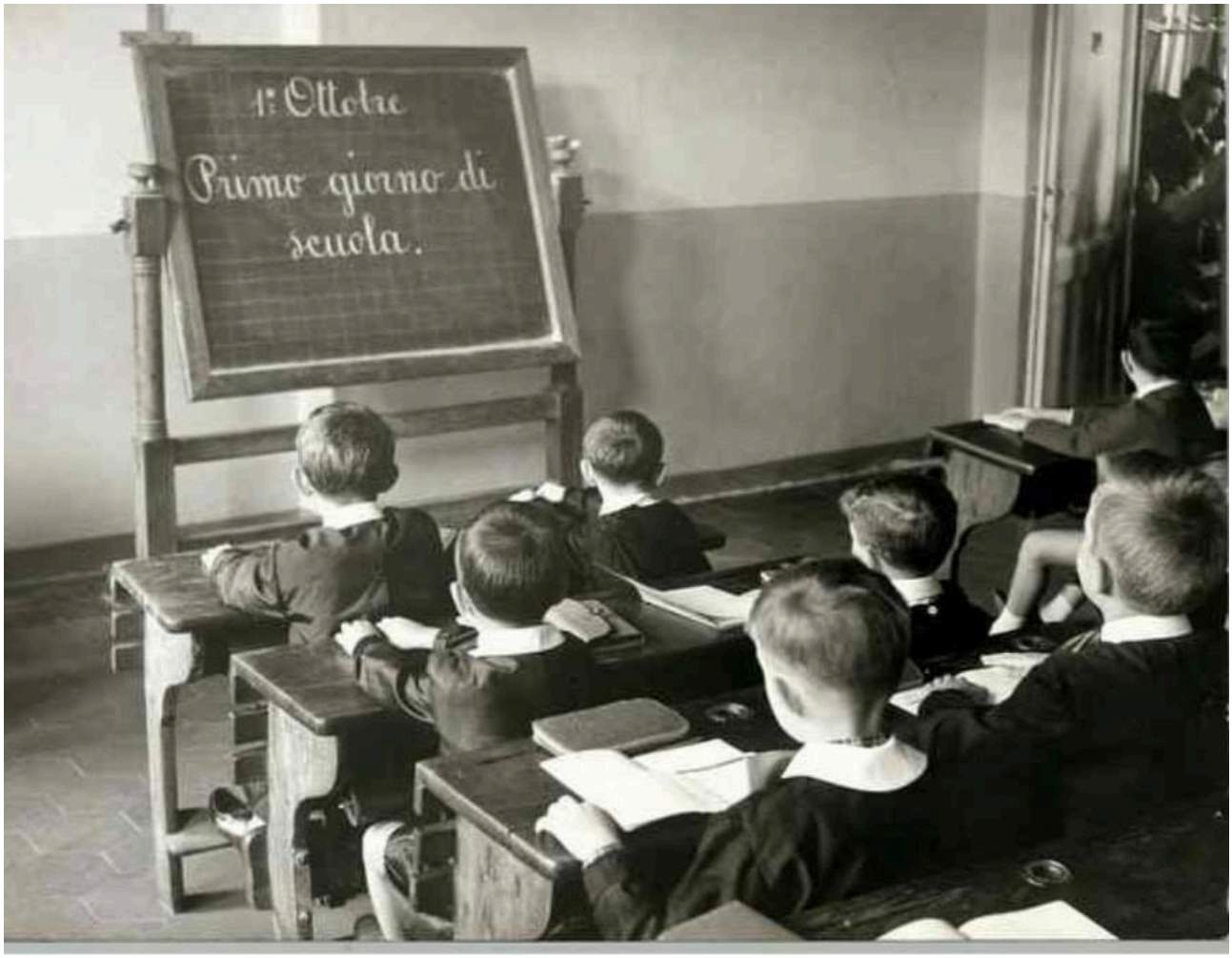
mediazioni; **Mariza D'Anna,** *La crisi dell'arte sacra nella cultura visuale contemporanea*; **Lella Di Marco***, *Gli sguardi dei figli degli immigrati sul nostro Paese. Testimonianze dall'Emilia Romagna*; **Annalisa Di Nuzzo,** *Culti extraliturgici e possessioni: aspetti rituali, configurazioni di genere nella post modernità;* **Margherita Favara*,** *Il movimento suffragista tra criticità, evoluzioni e finalità politiche dalle origini al primo Novecento;* **Mariano Fresta**, *Colonialismo e razzismo, un rapporto incestuoso;* **Laura Leto,** *Percorsi antropologici nel Giardino all'Acquasanta a Palermo;* **Antonietta Iolanda Lima,** *Ma quale visione senza una cultura diffusa?;* **Luigi Lombardo**, *"Bla, Bla, Bla". Le sillabe di una rivoluzione*; **Nicola Martellozzo,** *Gli arcana imperii del nostro tempo*; **Emilio Milana***, *Intorno al pesto, tra la Liguria e la Sicilia;* **Davoud Mohammadi***, *Autoetnografia di un viaggio in treno tra stereotipi e identità;* **Mario Mulè**, *Nella crisi evolutiva della psichiatria lo stimolo efficace delle neuroscienze affettive;* **Antonio Ortoleva**, *Il grande vuoto dopo Sciascia e il suo magistero letterario e civile;* **Antonio Pane**, *Cauto attraversamento d'un poème en prose di Marco Ceriani;* **Bernardo Puleio**, *Sciascia: la scrittura della ragione e le ragioni della scrittura;* **Lisa Regina Nicoli,** *Come fiumi nel mare. Un'esperienza di artigianato identitario;* **Elio Rindone,** *La strana storia del termine "eresia"*; **Marco Scalabrino*,** *Parole scritte sulla carne;* **Maria Sirago*,** *Dinamiche rivoluzionarie e connessioni storiche*; **Orietta Sorgi,** *Per una nuova epistemologia del pensiero scientifico;* **Sergio Todesco,** *De Martino, Fanon, Risso. Ai margini del caso Riace*; **Francesca Traìna,** *Dario Bellezza: la pena di vivere, l'amore in poesia, la morte come compagna;* **Francesco Virga,** *Poesia e politica nel giovane Pasolini (1943-1949).*

Ecomuseo Colombano Romean

IL CENTRO IN PERIFERIA

Pietro Clemente, *Pastoralismo, progetti locali, ecomusei, sullo sfondo del Covid e della guerra;* **Ilaria Testa,** *Ecomusei: la storia dei luoghi, lo sguardo al futuro;* **Maurizio Tondolo,** *L'Ecomuseo delle Acque del Gemonese, un'agenzia per lo sviluppo sostenibile del territorio;* **Mario Sarica**, *Ecomuseo di Buscemi. Esperienza unica ed esemplare in Sicilia;* **Stefania Morreale**, *Musei e Parchi in Sicilia: creative esperienze di comunicazione social;* **Eliana Martinelli,** *San Salvi, le tappe della memoria;* **Claudio Rosati,** *Mezzo secolo di esperienza degli Ecomusei nel racconto di de Varine;* **Gian Paolo Borghi,** *Giorgio Vezzani (1937-2022): note per una biografia;* **Elena Bachiddu,** *Caleidoscopio periferie;* **Letizia Bindi, Paolo Coppari**, *Il pastore è un guardiano di futuro. Sei riflessioni sul pastoralismo e la salvaguardia dei territori;* **Giampiero Lupatelli,** *A Santu Lussurgiu: strategie per i borghi della montagna;* **Eugenio Imbriani,** *L'arca di Bucherer. Una mostra e una collana per Antonio Leonardo Verri*; **Mauro Geraci,** *"Avvicinàti amici… c'è Busacca!". Appunti retrospettivi su una mostra;* **Settimio Adriani, "***Quello 'sse*

spreca è quello che manca!”; **Nicolò Atzori,** *Etnologia del vino fra rito e materialità: sguardi sul Campidano.*



PER LA SCUOLA

Chiara Amoruso, *La scuola che non boccia (perché boccerebbe se stessa);* **Linda Armano,** *Panoramiche pedagogiche. Riflessioni tra ricerca educativa e politiche pubbliche*; **Augusto Cavadi,** *Per una diversa concezione e progressione delle carriere degli insegnanti;* **Valeria Dell’Orzo,** *Il contemporaneo scolastico. Quadro di un’inclusione escludente;* **Piero Di Giorgi**, *Per un po’ di memoria su riforme, leggi e vecchi vizi della scuola italiana;* **Luigi M. Lombardi Satriani,** *Ho fiducia nei giovani e nel pensiero critico delle nostre università*; **Giuseppe Sorce**, *La scuola-carne: faglia o frontiera?*

PER LA CITTADINANZA

Federico Costanza, *Dalla cittadinanza nazionale a quella globale;* **Antonino Cusumano,** *Le patrie, le cittadinanze e i meticci, un effetto collaterale del colonialismo;* **Vincenzo Pace,** *Qual è il mio Paese? I nuovi italiani e le 'ragionevoli' discriminazioni;* **Laura Sugamele**, *Cittadinanza e genere. Riconoscimento delle "differenze", vulnerabilità e multiculturalismo*; **Mariangela Vitrano,** *Multiculturalismo, cittadinanza e diritti umani.*

Mother's Day Off, by Grace Robertson, 1954, Margate, England. Museum no. E.1650-1989. © Grace Robertson

IMMAGINI

Silvia Mazzucchelli, *Grace Robertson: lo sguardo dell'innocenza;* **Eugenio Grosso,** *Gli Yazidi: i drappi colorati di un pellegrinaggio iniziatico;* ***Adriana Guercio*,*** *Nel buio della Mente;* **Roberto Manfredi,** *Asceti e pellegrini nella Ardha Kumbh Mela*; **Francesca Riggi***, *Gibellina, la natura dell'arte e l'arte della natura*.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

[*] Testi sottoposti a procedura di revisione

EDITORIALE

Gli Yazidi, una minoranza religiosa perseguitata in Iraq (ph. Eugenio Grosso)

Nel suo smilzo e vibrante pamphlet sugli *Intellettuali* (Il Mulino 2021), Sabino Cassese ha descritto gli effetti devastanti dell'epidemia dell'ignoranza sulla società e sulla democrazia e tra le cause della "morte delle competenze" ha citato «in primo luogo, la mercificazione dell'istruzione superiore con la diffusione di false università, la concezione dello studente come cliente da soddisfare, l'aumento del numero dei corsi di insegnamento che è facile superare, l'inflazione dei voti agli esami. In secondo luogo l'irrilevanza degli intellettuali pubblici la cui voce diventa sempre più flebile, mentre aumenta la fiducia acritica nell'oracolo elettronico Google».

Forse non si è mai parlato così tanto di scuola e università come nel tempo della pandemia, che sembra aver fatto deflagrare le criticità incubate, le contraddizioni strutturali del coacervo di riforme giustapposte destinate a produrre spoliazioni e dequalificazioni. Abbiamo avuto modo di constatare come lo scompaginarsi della routine e dei rituali collettivi che governano e sincronizzano da sempre i gesti e le azioni degli italiani – studenti, genitori, insegnanti e operatori, ma non solo – secondo i tempi e gli spazi

del calendario scolastico abbia scoperchiato e notificato in tutta la sua evidente rilevanza il delicato e complesso intreccio di correlazioni e interdipendenze tra scuola e società, tra il mondo della pubblica istruzione e quello della vita quotidiana dell'intero Paese. Da qui l'attenzione critica emersa sull'organizzazione non sempre efficace del sistema e sul precario stato di salute della scuola che invece di contribuire a rimuovere le diseguaglianze tenderebbe piuttosto a riprodurle, a ratificarle, a esacerbarle.

La morte dei giovani Lorenzo Parelli e Giuseppe Lenoci, vittime di fatali incidenti durante l'esperienza dell'alternanza scuola-lavoro, spostando la cronaca sulle piazze e sulle manifestazioni di protesta degli studenti contrastate con inutili violenze dalle forze dell'ordine, ha sicuramente posto in primo piano non solo le questioni dei rapporti tra gli adolescenti e le istituzioni scolastiche, ma più in generale e in forme più radicali tra il mondo dell'istruzione, la politica e la democrazia. Una disarticolazione e uno scollamento che sembrano accompagnarsi alla crescente distanza, accentuata e acutizzata dalla crisi pandemica, tra giovani e adulti, tra indifesi da una parte e garantiti dall'altra. Diseguaglianze dunque profonde tra i ceti ma anche contrapposizioni per genere e per generazioni attraversano il corpo sociale del nostro Paese, e di questi inquieti processi la scuola è la cartina di tornasole, il nervo scoperto, il luogo dove le vulnerabilità all'influenza epidemica hanno mostrato i danni più eclatanti.

Di scuola si discute in questo numero di *Dialoghi Mediterranei*, sulla scia degli interventi di Fabio Dei e Antonio Pioletti già pubblicati a gennaio e nel contesto di un dibattito che muove dalla constatazione dell'impoverimento delle competenze di espressione scritta negli allievi dell'università e dalla riflessione sul passaggio da un'istruzione con contenuti prevalentemente classici della cultura umanistica verso una scuola-corporation, con obiettivi di successo performativo connessi alle dinamiche del mercato. In questa progressiva mutazione di segno e di paradigma la politica scolastica ha via via svuotato o cancellato conoscenze, saperi, tradizioni intellettuali, sbiadendo per certi aspetti l'identità di servizio pubblico e assumendo una dimensione ibrida e ambigua. Da una parte proclama l'inclusione, dall'altra pratica l'esclusione. «La scuola, in effetti, – scrive Chiara Amoruso – sembra caratterizzata da una notevole dicotomia tra intenzioni e applicazioni, tra buoni princìpi e prassi. Una dicotomia che dipende in buona parte dalle grosse carenze nella formazione degli insegnanti». Una schizofrenia tra

astratta consapevolezza teorica, fondata su «propositi pedagogici altisonanti e di etichette didattiche inglesizzanti che corrispondono ai metodi più innovativi: *cooperative learning, project work, problem solving, learning by doing, peer education, flipped classroom»,* e disarmante deficit di competenze operative in grado di gestire le sfide quotidiane rappresentate dai bisogni dei ragazzi che provengono da contesti deprivati.

Amoruso denuncia l'ipocrisia di una scuola che non boccia perché boccerebbe se stessa, riprendendo la reticenza e l'ambiguità su corrive programmazioni didattiche compilate come esercizi burocratici di non senso: «una cosa che tutti sanno bene ma che non si può dire», per usare le schiette parole di Fabio Dei. Il nodo della formazione dei docenti è al centro anche dei ragionamenti di Augusto Cavadi e di Piero Di Giorgi. Il primo ipotizza una riforma non solo del sistema di selezione e reclutamento ma anche delle carriere nella loro differenziazione e progressione; il secondo, dopo aver ripercorso la storia delle leggi da Gentile a Renzi, annota che «non si è mai intervenuto su aspetti sostanziali, quali la formazione iniziale e continua degli insegnanti, non si è fatto nulla per rendere attrattiva la funzione docente, ridando la massima dignità a questa professione anche in termini di retribuzione, e soprattutto niente è stato fatto sulla necessità e l'urgenza del cambiamento delle metodologie didattiche».

Nel quadro di un'ampia e puntuale rassegna degli orientamenti scientifici acquisiti negli studi di pedagogia, Linda Armano richiama le sollecitazioni di Antonio Pioletti per sottolineare quanto sia importante e risolutivo il rapporto di coerenza e conformità fra ricerca educativa e governance pubblica, fra indirizzi metodologici e scelte di politiche attive. E a proposito della percezione sociale sempre più degradata o distorta Valeria Dell'Orzo osserva che la scuola, perduta la sua immagine di «rampa di lancio per la ascesa sociale», è oggi diventata «il luogo preposto all'accudimento dei giovani non solo sotto il profilo didattico-educativo ma anche nella gestione dei tempi quotidiani, molte volte utile a ridurre l'incombenza dei genitori del monitorare e allevare i propri figli, demandandone l'intero dovere agli insegnanti». Giuseppe Sorce, infine, oppone alla vetusta struttura della scuola-istituzione «la scuola fatta di carne, docenti lavoratori, studenti e studentesse», così rimarcando lo scollamento tra due mondi generazionali e culturali che non comunicano e non si comprendono. Più ottimista nella saggezza dei suoi anni Lombardi

Satriani in un breve intervento ci invita ad avere speranza nei giovani e a «guardare con relativa fiducia al destino del pensiero critico nelle nostre università e nel nostro Paese».
Il dibattito sulla scuola è complementare e connesso a quello sulla cittadinanza che anche in questo numero presenta nuovi e notevoli contributi di riflessione. Federico Costanza ne ridefinisce il concetto in rapporto all'evoluzione delle società globalizzate, evidenziando l'obsolescenza della normativa italiana attardata su modelli di un anacronistico privilegio o di una aristocratica concessione. Vincenzo Pace ironizza sulla "ragionevolezza" di quanti assumono lo *jus culturae* delle famiglie d'origine straniera come «un impedimento dirimente all'accesso alla cittadinanza individuale». Da qui «la *ragionevole* discriminazione che immagina una società inevitabilmente stratificata, in modo gerarchico, per sub-culture: da quelle vicine alla nostra a quelle lontane (…), concepite, in tale ragionamento, come abiti morali di una sola taglia, che tutti i componenti di questo o quel gruppo culturale finiscono per indossare». C'è un retaggio coloniale in questa interpretazione etnocentrica della cittadinanza che chiama in causa – come scrive Mariangela Vitrano nella sua lettura semiotica – una certa retorica dei diritti umani declinati secondo criteri di appartenenza alla nostra semiosfera. Il superamento di queste categorie passa attraverso la decolonizzazione del pensiero. Così come ad un rovesciamento femminile di prospettiva esorta a guardare Laura Sugamele «rispetto a ciò che è differenza, disuguaglianza o discriminazione, sul piano corporeo e linguistico, dato che la riflessione umana ha da sempre esercitato le sue attenzioni attorno al corpo».
Sia ispirata a ragioni etniche o di genere, culturali, ideologiche o politiche, la cittadinanza va oggi soprattutto ripensata in rapporto al fenomeno delle diaspore e delle migrazioni e, nel generale moto di dislocazione collettiva e di tumultuoso rimescolamento dei popoli, va risignificata in una accezione non più divisiva ma inclusiva, in una dimensione plurale, transnazionale e globale. Continueremo a discuterne su queste pagine con l'obiettivo di difendere il diritto dei giovani delle seconde generazioni nati da genitori stranieri ad essere e a sentirsi nuovi italiani, avendo scelto di studiare, crescere e vivere nel nostro Paese. Che il comune di Bologna abbia di recente modificato lo Statuto per riconoscere come cittadini 11 mila bambini nati in città è un apprezzabile atto simbolico che se imitato da altri municipi potrebbe riportare la questione in primo piano nell'agenda politica nazionale. Testimonianze di figli di famiglie miste

residenti da tempo in Emilia Romagna raccolte da Lella Di Marco aprono uno squarcio su questo mondo in movimento ancora poco indagato. Come quasi del tutto inedito è lo studio speculare sull'invecchiamento degli immigrati condotto da Paolo Attanasio, che pone all'attenzione «l'esigenza di ridisegnare, nella misura del possibile, la mappa dei servizi, adeguandola alla nuova evoluzione demografica». La condizione di anziano sommata a quella di straniero moltiplica fragilità e disagi e riconduce inevitabilmente al nodo irrisolto della cittadinanza, alla necessità di «riconoscere ed accettare il fenomeno immigratorio come parte integrante della contemporaneità italiana, e farlo a 360 gradi, considerando quindi lo straniero in tutto l'arco della propria vita, da bambino, da studente, da lavoratore, da anziano. In una parola, da cittadino».

L'esperienza dell'emigrazione italiana in Belgio, ricostruita con cura storiografica da Franco Pittau che – dopo Francia, Germania, Svizzera, Regno Unito, Stati Uniti, Argentina, Brasile, America latina, Tunisia, Marocco e Sudafrica – aggiunge un'altra tessera al mosaico delle ricerche fin qui condotte sulla nostra presenza all'estero, offre una lezione politica da tenere in conto se è vero che da minatori emarginati siamo diventati cittadini e funzionari europei. Percorso di riconoscimento sociale e d'integrazione umana tanto remoto quanto inimmaginabile rispetto al contesto rappresentato nel contributo di Giovanni Cordova che descrive e commenta la condizione di esasperazione, di sofferenza e di mobilitazione dei lavoratori stranieri marginalizzati nei ghetti della Piana di Gioia Tauro. La rimozione delle memorie delle nostre secolari vicende di emigranti esorcizza e tiene lontana dal nostro sguardo la realtà scandalosa di questa schiavitù, restando immagini sbiadite di vite ai margini delle periferie del nostro mondo, di dannati della terra per i quali – scrive Sergio Todesco nel suo contributo sul caso di Lucano a Riace – «vige, crudelmente, quella che Martin Heidegger riteneva fosse la cifra costitutiva della condizione umana, un "essere scagliati nel mondo" privo di qualunque speranza di riscatto. Cosa farebbe ognuno di noi al posto di questi dannati della terra? Rimarremmo buoni a subire pazientemente guerre, malattie, carestie, persecuzioni, fame? O non cercheremmo, piuttosto, di trovare nuove terre e nuovi contesti umani entro cui iniziare una nuova e meno tribolata esistenza?».

Interrogativi che si poneva anche Vincenzo Consolo, scrittore e intellettuale di grande impegno civile, consapevole come amava ripetere

che «la storia della civiltà è storia di emigrazione e di reciproco arricchimento». Nel decennale della morte *Dialoghi Mediterranei* lo ricorda con le testimonianze affettuose e sentimentali di due poeti: Sebastiano Burgaretta e Nicola Grato. Su questo numero, nell'omaggio in occasione di anniversari per il centenario, sono presenti anche altri illustri autori della letteratura: Giovanni Verga, Leonardo Sciascia, Pier Paolo Pasolini, Luigi Meneghello nonché Angelo Fiore e Dario Bellezza. Vi troviamo infine tre indimenticabili figure di antropologi: Hermann Bausinger nel contributo di Luca Renzi, Gian Luigi Bravo con l'ultima intervista rilasciata a Piercarlo Grimaldi e Antonino Buttitta nella recensione di Francesco Faeta al libro postumo stampato a cinque anni dalla morte. Uomini, scrittori, intellettuali, maestri la cui memoria presentificata nelle opere resta – come ci hanno insegnato – «l'unico orizzonte di senso che sconfigge la morte».
Pietro Clemente nel suo intervento ricorda la nascita della rubrica *Il centro in periferia* che dal 2017 è parte significativa della rivista, qualcosa di più di una «rassegna di esperienze e progetti del mondo dei piccoli paesi», un nodo importante di una rete di associazioni, di comunità locali, di istituti culturali, di organismi editoriali, uno spazio di riflessione e di elaborazione intellettuale e progettuale che ha anticipato, promosso e rilanciato l'attenzione sulle questioni connesse al destino delle aree interne del nostro Paese, ai temi del "Riabitare l'Italia", al recupero dei luoghi e della coscienza dei luoghi. Ascoltare i territori, le periferie, quanto accade ai margini delle grandi città che hanno perduto la loro funzione direzionale, intercettare le effervescenze e i sussulti di vita democratica, le sperimentazioni di nuove forme di economie ambientali animate da minoranze attive o da mobilitazioni collettive, documentare i piccoli segni in controtendenza di restanza o di reinsediamento anche sulla spinta delle costrizioni pandemiche, "invertire lo sguardo" insomma è l'impegno assunto da Clemente nel suo primo editoriale di cinque anni fa, la strategia che su queste pagine continua a perseguire, pur nei limiti di un coordinamento tra le diverse esperienze non ancora pienamente raggiunto. «Vedo – scrive – un caleidoscopio che non ha ancora trovato la forma di insieme». Ci pare tuttavia che la eterogeneità dei contributi e la loro apparente disomogeneità siano coerenti con lo stile dialogico delle connessioni tra connessioni e delle contaminazioni feconde cui si ispira da sempre la rivista.

Scrivere di musei, di mestieri, di paesaggi, ricordare Cirese o Guatelli, disegnare mappe di comunità, ragionare sulla patrimonializzazione dei beni comuni o descrivere riti e feste tradizionali nelle loro trasformazioni antropologiche, battersi per arginare desertificazione e spopolamento non è forse in consonanza con i dibattiti sulle migrazioni, sulla scuola, sulla cittadinanza, sul rapporto tra potere e cultura, tra intellettuali e società? In fondo, alla prospettiva del cambiamento e allo sforzo di "riabitare l'Italia" concorrono tutti i tentativi volti a contrastare le diseguaglianze e a salvaguardare le diversità rispettose della natura policentrica del nostro Paese, le pagine scritte per promuovere la conoscenza e difendere le bellezze dei tanti paesi che lo compongono. Se è presto forse per fare un bilancio complessivo di quanto è stato pubblicato fin qui, va tuttavia riconosciuto che la indiscutibile crescita negli anni di questo spazio curato da Pietro Clemente è sicuro indizio di arricchimento di apporti e di espansione dell'auspicata volontà a invertire lo sguardo "dal centro alla periferia".

Mentre non cessa l'impegno a decostruire le irriducibili dicotomie del senso comune e a connettere voci diverse e lontane, mettendo insieme una straordinaria pluralità di testi, di autori, di immagini, *Dialoghi Mediterranei* ha nel frattempo generato una nuova collana editoriale di scritti raccolti in "Quaderni" che pubblicati online riordineranno e riproporranno in volumi unitari i molteplici contributi dei collaboratori o i diversi interventi tematici su singoli dibattiti a carattere monografico. Il primo "Quaderno" di questa collana, già in rete sotto le insegne della casa editrice universitaria CISU in partenariato con l'Istituto Euroarabo di Mazara del Vallo (https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/quaderni-di-dm/), raccoglie i saggi di Annalisa Di Nuzzo, studiosa attenta agli aspetti antropologici delle migrazioni e delle ibridazioni e pertanto accorta interprete dello statuto dialogico fondativo della rivista, che anche in questo numero offre idee, proposte e strumenti per leggere le dinamiche del mondo contemporaneo, per riflettere sui fenomeni culturali della storia e della cronaca, per approfondire questioni che interrogano e chiamano in causa le nostre responsabilità. Di "cultura delle riviste" abbiamo bisogno ha scritto Sabino Cassese nel libro già citato, di intellettuali che «non devono fare geremiadi ma assumere un atteggiamento cooperativo», perché si facciano interpreti della coscienza critica collettiva e aiutino a «fornire una prospettiva, spiegare quel che sta sullo sfondo, permettere di

capire in quale direzione ci si muove, illustrare i significati, tradurre il linguaggio di una tradizione culturale nel linguaggio di altre tradizioni».
Un impegno etico e un ruolo civile ancor più cogente oggi che, non ancora liberi dalla pandemia, siamo coinvolti in una guerra – la vecchia sporca guerra del '900 – che ha fatto irruzione nel cuore dell'Europa del terzo millennio, ricostituendo, sulla scia di sangue di Sarajevo di trent'anni fa, trincee e truppe d'assalto, bombardamenti e carri armati, offensive e controffensive, territori da occupare palmo a palmo, strada per strada, casa per casa, dopo strenue resistenze e drammatiche capitolazioni. Un paesaggio e un lessico militare che dopo la caduta del muro di Berlino pensavamo riguardasse soltanto aree remote e regioni pressoché ignote. L'orrore di quanto sta accadendo a pochi chilometri da noi muove la nostra indignazione e forse la nostra solidarietà ma sollecita anche lo sforzo di capire davvero cosa si stia preparando tra le faglie profonde delle tensioni continentali nel disordine geopolitico globale. Tra i rischi del conflitto nucleare e la sfida dei regimi autoritari alle democrazie occidentali c'è il destino non solo dell'Ucraina ma dell'intera Europa che, se non vuole essere una semplice espressione geografica segnata da confini e frontiere, deve dare luogo e voce a quella idea di patria dei diritti e delle libertà civili, politiche e personali ereditata dalla sua storia culturale e spesso vantata e più spesso tradita dalla pochezza dei retori, dalla pavidità dei burocrati e dall'imbroglio dei cosiddetti "patrioti".
A guardar bene, alla fine della guerra, di tutte le guerre, l'unica certezza è quella che l'esperienza del passato ci insegna. Non ci saranno davvero vincitori. Ci saranno invece centinaia di migliaia di morti e milioni di profughi. L'Europa può riscattare se stessa se dalla lezione di questa tragedia trarrà finalmente la spinta a far prevalere sugli egoismi nazionali degli Stati i principi universali dell'accoglienza, del dialogo, della libera circolazione dei popoli, se contro la linea fin qui adottata di respingimento o di restrizioni darà ospitalità e protezione non soltanto agli esuli ucraini ma a tutti i rifugiati del mondo, a partire da quelli sopravvissuti alle guerre subsahariane e alle terribili traversate del Mediterraneo. Perché – come affermava Camus – «dalle coste dell'Africa si vede meglio il volto dell'Europa».

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

L’invecchiamento della popolazione immigrata

Immigrato (ph. Oscar Corral)

di *Paolo Attanasio* [*]

Introduzione

Migrazione e invecchiamento sono diventati, negli ultimi decenni, aspetti essenziali della società europea, anche se finora sono stati trattati molto spesso come due fenomeni separati. Tuttavia, in tempi recenti i due fenomeni appaiono sempre più soggettivamente interconnessi, dato che, con il perdurare e l’accrescersi dei flussi migratori, il fenomeno dell’invecchiamento inizia ad interessare sempre più persone nate all’estero. In un certo senso, si può dire che la questione relativa all’invecchiamento dei migranti si trova all’intersezione fra i due più rilevanti fenomeni demografici del nostro tempo, appunto la migrazione e l’invecchiamento della popolazione.

Se l’invecchiamento individuale è una caratteristica connaturata all’essere umano e al trascorrere del tempo, l’invecchiamento di una popolazione in quanto tale deriva essenzialmente – è stato argomentato – da processi di modernizzazione sociale e di crescita economica (Warnes, Friedrich, Kellaher et al., 2004). Dall’altro lato, le migrazioni, pur non essendo un fenomeno strettamente “naturale”, contraddistinguono la specie umana praticamente dalla sua apparizione, milioni di anni fa (Calzolaio-Pievani, 2016), e sono sostanzialmente motivate e stimolate dall’incessante aspirazione a «migliorare la propria vita dal punto di vista materiale» (Warnes, Friedrich, Kellaher et al., 2004: 308).

Mentre sull’invecchiamento della popolazione in generale da una parte e le dinamiche migratorie dall’altra esistono ormai consolidati filoni di studi, solo negli ultimi quarant’anni la ricerca internazionale ha iniziato ad occuparsi delle reciproche influenze ed interferenze, e dunque a studiare le conseguenze dell’invecchiamento degli immigrati stranieri (Torres 2006)[1], ponendole

in relazione con l'invecchiamento della popolazione autoctona (o sedentaria). Ad ogni modo, dato che gli immigrati sono diventati, nel periodo del secondo dopoguerra, una componente sostanziale di molte società industrializzate, appare evidente che la ricerca sui molteplici aspetti dell'invecchiamento non può più limitarsi al contesto autoctono.
A livello nazionale, invece, non sembrano a tutt'oggi esserci studi di una certa ampiezza su questo fenomeno, che per il nostro Paese è ancora piuttosto nuovo [2]. Non va infatti dimenticato che l'Italia è storicamente un Paese di emigrazione (rimasto tutto sommato tale nell'immaginario, anche accademico, internazionale), e che soltanto da pochi decenni il fenomeno immigratorio ha acquisito una certa importanza quali-quantitativa, fino ad assumere caratteristiche strutturali. Dalla crisi del 2008 in poi, l'Italia ha peraltro conosciuto una forte ripresa dell'emigrazione (sia pur con caratteristiche diverse da quelle della grande emigrazione storica) che convive con l'immigrazione dall'estero, e che gli è valsa l'efficace definizione di "crocevia migratorio" (Pugliese 2018).
Pur strutturale e di fatto irreversibile, il fenomeno immigratorio è ancora piuttosto giovane in Italia (Colucci, 2018), e ciò spiega lo stadio iniziale nel quale lo studio dell'invecchiamento della popolazione migrante ancora si trova. Ciò nonostante, sia le tendenze demografiche attuali che la ricognizione della letteratura internazionale in merito concorrono a rendere estremamente plausibile uno scenario di centralità futura di questa tematica, che pone la società nel suo insieme di fronte ad una situazione nuova, a nuove sfide rispetto ai servizi socio-sanitari, alla previdenza sociale e, in definitiva, al decisore politico.
Fin d'ora appare evidente, e addirittura urgente, la necessità di prendere atto che l'ormai consolidata diversificazione all'interno della società è destinata ad una progressiva crescente articolazione ovvero, in altre parole, che la percentuale di stranieri fra gli anziani andrà inevitabilmente aumentando, come già accaduto in altri Paesi europei che hanno conosciuto il fenomeno immigratorio ben prima dell'Italia. Come secondo passo saranno presto necessarie, da parte di tutta la società, risposte concrete ed efficaci per mitigare gli effetti dell'invecchiamento in persone che già vivono la non facile condizione di migrante. In questo breve contributo si cercherà di mettere a fuoco la tematica e i suoi attori principali, esaminando le diverse problematiche che da essa derivano e, alla luce delle esperienze descritte dalla letteratura internazionale, indicare possibili scenari di azione futuri.

Uno sguardo ai dati demografici sull'immigrazione straniera in Italia

I migranti totali nel mondo sono (al 1° luglio 2020) quasi 281 milioni, mentre solo vent'anni fa (al 1° luglio 2000) erano 173 milioni: Nell'Unione Europea a 27 i residenti stranieri rappresentavano, all'inizio del 2020, l'8,2% della popolazione totale. La Germania è il Paese dell'Unione con il maggior numero di cittadini stranieri, circa 10,4 milioni, e un'incidenza del 12,5% sul totale della popolazione. Seguono, nell'ordine, Spagna, Francia e Italia con circa 5 milioni di residenti stranieri ciascuno. É significativo notare che gli stranieri presenti in questi quattro Paesi costituiscono oltre il 70% di tutti gli stranieri presenti nell'Unione europea (comunitari e non). In termini di incidenza, l'Italia, con il suo 8,7%, appare lontana dalla Germania, ma anche notevolmente al di sotto di un Paese come la Spagna, dove i cittadini stranieri rappresentano l'11% della popolazione totale.
I residenti stranieri in Italia alla fine del 2020 superano di poco i cinque milioni (5.171.894), con una crescita del 2,6% rispetto all'anno precedente; la componente femminile è stabile a quasi il 52% (anche se con forti differenze all'interno dei gruppi nazionali). Il totale dei nuovi nati, sempre nel 2020, è di 404.892 (il valore più basso in oltre un secolo), di cui quasi 63 mila (il 15%) stranieri. Così come per gli italiani, anche il trend di nascite degli stranieri si presenta negativo (dopo il picco di 80 mila unità raggiunto nel 2012), ed è dovuto essenzialmente al progressivo invecchiamento della struttura per età delle donne straniere (Dossier 2021: 98). Per quanto riguarda invece il tasso di fecondità, anche nel 2019 prosegue il trend negativo generale, con un valore complessivo di 1,27 figli per donna. Andando però a scindere la popolazione femminile fra straniere e italiane, vediamo che, mentre per queste ultime il valore è in caduta costante (fino a 1,18 nel 2019), per le donne

straniere si nota una leggera inversione di tendenza nel 2019, che recupera il valore di due anni prima (1,98), sceso poi a 1,94 nel 2018. In buona sostanza, anche in questo caso trova applicazione la regola secondo cui gli stranieri in emigrazione tendono ad allinearsi ai comportamenti degli autoctoni, e si nota quindi come anche le donne straniere vadano adeguandosi al trend discendente della popolazione autoctona, seppure partendo da valori ben più alti.
Per quanto attiene le provenienze, quasi il 30% dei residenti stranieri è cittadino di uno Stato membro dell'Unione europea, e quasi la metà di un Paese europeo. La comunità più numerosa è senza dubbio rappresentata dai residenti romeni (oltre 1,1 milioni, quasi uno su quattro), seguita a grande distanza da albanesi e marocchini (entrambi al di sotto del mezzo milione), e poi da cinesi e ucraini, che non raggiungono le 250 mila presenze ciascuno. È interessante notare che queste cinque comunità costituiscono nel loro insieme oltre il 49% delle presenze straniere in Italia, composte da oltre 200 nazioni diverse. In termini di appartenenza religiosa, i cristiani (o presunti tali) sono oltre la metà (nell'ordine, ortodossi, cattolici e protestanti) e circa un terzo i musulmani.

Mettere a fuoco la problematica: lo stato dell'arte della ricerca internazionale

Storicamente, la ricerca internazionale sull'invecchiamento degli stranieri prende le mosse da alcune indagini sugli effetti degli spostamenti in età avanzata. In particolare, ancora nella prima metà del XX secolo, la comunità scientifica si è interrogata sulle conseguenze dei cambiamenti di residenza (visti come micro-migrazioni) di anziani dal loro domicilio abituale a residenze protette, oppure verso queste ultime dopo un degenza ospedaliera più o meno prolungata (Camargo e Preston, 1945, Whittier e Williams, 1956, citate in Warnes e Williams, 2006), sulla base dell'assunto che ogni migrazione (intesa nel senso anche di un limitato spostamento), se effettuata da persone anziane e fragili, rappresenta un fattore di stress che comporta un rischio reale di sopravvivenza (Coffman, 1987, cit. da Warnes e Williams, 2006). Per molto tempo si è pensato che "invecchiamento e migrazione" costituissero sempre e comunque un doppio svantaggio, ma ovviamente ciò riguarda soltanto una parte dei migranti anziani, quella che maggiormente interessa questo capitolo.
Per completezza di informazione (e sempre facendo riferimento alle esperienze di altri Paesi che hanno già conosciuto il fenomeno nel passato) è ora necessario passare in rassegna, seppur brevemente, le principali tipologie del nesso migrazione-invecchiamento, e le possibili problematiche legate a ciascuna di esse, anche allo scopo di apprendere dagli errori altrui (ben evidenziati dalla ricerca) e di evitare di ripeterli all'affacciarsi delle medesime problematiche in Italia. Il primo elemento da evidenziare a tale proposito è l'estrema diversità all'interno di questo gruppo, che in nessun caso può essere considerato omogeneo. Il nesso fra migrazione e invecchiamento (diretto o indiretto) produce infatti, come appena accennato, molteplici situazioni, che si declinano poi diversamente a seconda delle particolari caratteristiche dei soggetti che le vivono, ragion per cui l'elenco che segue non può certo considerarsi esaustivo. Il tentativo di classificazione più completo (e più recente) appare quello fornito nel 2017 da King, Lulle, Sampaio e Vullnetari, che distingue fra sei tipologie principali:

- gli anziani che si ritrovano soli nel Paese di origine, a seguito dell'emigrazione all'estero dei figli;
- i membri anziani della famiglia che vanno a raggiungere i propri figli nel Paese di emigrazione;
- i pensionati abbienti che emigrano in Paesi caratterizzati da un clima e da stili di vita più confacenti alla loro nuova condizione;
- i migranti economici in età avanzata;
- gli ex-emigrati che da anziani fanno ritorno nel Paese di origine;
- infine, i migranti che invecchiano rimanendo nel Paese di emigrazione.

Gli anziani non-migranti

Si tratta di una categoria particolare, che solo indirettamente rientra nella casistica del nesso migrazione-invecchiamento, in quanto non si tratta di soggetti attivi della migrazione, ma, al contrario, di persone che "subiscono" le conseguenze della migrazione altrui (tipicamente, quella dei propri figli) [3]. La loro condizione di fragilità deriva proprio dal ritrovarsi (soli e anziani) in un contesto territoriale che, pur essendo loro familiare, nella maggior parte dei casi non dispone di un sistema socio-sanitario in grado di sostituirsi al ruolo normalmente svolto dalla famiglia, ora lontana causa dell'emigrazione. Si tratta della cd. "generazione-zero" (Nedelcu, 2007, 2009, e Ciobanu, Fokkema, Nedelcu, 2017) e cioè dei genitori anziani dei primo-migranti, spesso considerata una vittima della crescente globalizzazione dei movimenti migratori. Senza voler minimizzare le innegabili difficoltà vissute da questa particolare categoria di "vittime della migrazione altrui", va comunque considerato che esse possono riscoprire un proprio protagonismo all'interno della famiglia allargata, come testimoniato dalla cura degli eventuali nipoti rimasti anch'essi nel Paese di origine. L'assunzione di tale compito può addirittura diventare l'elemento-chiave che rende possibile l'emigrazione della "generazione di mezzo", e cioè i figli adulti (Bastia, 2009), anche se, in diversi casi, i genitori anziani possono trovarsi stretti fra la necessità di seguire i figli e i nipoti all'estero e quella di non abbandonare i propri genitori "grandi anziani", ribattezzati dalla letteratura internazionale "generazione -1" (King, Cela, Fokkema, Vullnetari, 2014: 2).

La migrazione al seguito dei figli

Strettamente legata alla generazione zero è la migrazione degli anziani al seguito dei propri figli già residenti all'estero, che in tal modo evitano il problema di lasciare indietro genitori anziani ed eventualmente bisognosi di assistenza, che ovviamente darebbero luogo a frequenti ritorni in patria da parte dei figli stessi, oppure alla necessità di organizzare l'assistenza a distanza. Nel caso degli anziani albanesi, la ricerca ha messo in luce vantaggi e svantaggi della riunificazione familiare con i propri figli emigrati, nella fattispecie in Grecia, Italia, Regno Unito (King, Cela, Fokkema, Vullnetari, 2014). Da una parte infatti raggiungere i propri figli all'estero ha significato non solo ripristinare per i genitori la possibilità di rendersi utili e di occuparsi dei propri nipoti, recuperando in tal modo un ruolo tradizionale di cui la migrazione dei figli li aveva privati, ma anche poter disporre di servizi di assistenza sanitaria mediamente superiori a quelli disponibili in Albania, che sono ovviamente i benvenuti da parte di persone anziane.

Dall'altra però, il ricongiungimento fa emergere tutta una serie di nuovi problemi e contraddizioni con cui fare necessariamente i conti, soprattutto in termini di una nuova dipendenza dei genitori dai figli, in costi sociali, finanziari e di prospettive di ritorno, una serie di criticità che si può venire a creare nel Paese di insediamento di questi ultimi, ribaltando in qualche misura l'ordine tradizionale dei rapporti intergenerazionali vigente nel paese di origine. Se poi pensiamo al caso specifico dell'Italia, va sottolineato che una prima difficoltà da superare è proprio rappresentata dalla legislazione alquanto restrittiva che governa il ricongiungimento genitori-figli, dato che la legge vigente lo consente solo se i genitori non hanno altri figli nel Paese di origine o di provenienza, oppure se (ma in questo caso i genitori devono essere ultra65enni) gli altri figli siano impossibilitati al loro sostentamento per documentati, gravi motivi di salute. A ciò si aggiungono i requisiti reddituali previsti dalla legge e la disponibilità di un'abitazione adeguata (art. 29 T.U. sull'immigrazione).

La migrazione dei pensionati abbienti

Anche in questo caso si tratta di un gruppo un po' particolare, che comunque ha dato vita ad un filone di ricerca a lungo dominante la scena in Europa e negli Stati Uniti: la cd. "migrazione dei pensionati" (*international retirement migration* o *IRM*), ha dato origine allo spostamento di migliaia di pensionati, relativamente giovani, in buone condizioni di salute ed economicamente benestanti, dalle aree urbane del Nord Europa (Regno Unito, Germania, Paesi Bassi e Paesi scandinavi) verso le coste della Spagna meridionale, Malta, o anche Umbria e Toscana, quasi una "migrazione al

contrario" rispetto a quella di milioni di lavoratori che, come vedremo tra breve, ha intrapreso il cammino opposto. Si tratta di una migrazione sui generis, di certo la meno soggetta a possibili "fattori di vulnerabilità" fra quelle considerate (Ciobanu et al., 2017), essenzialmente tesa alla ricerca di un "invecchiamento attivo" in un clima più favorevole e a latitudini dove il ritmo della vita è (suppostamente) più rilassato. Per motivi di spazio non è possibile approfondire tale aspetto in questa sede, ma si rimanda alla ricca bibliografia che il fenomeno ha prodotto e continua a produrre (Walters, 2002, Warnes 2004, King, 2021) [4].

I migranti economici in età avanzata

Nonostante l'immaginario collettivo che rappresenta il migrante come giovane e sano (e prevalentemente maschio, almeno per quanto riguarda richiedenti asilo e gran parte dei primo-migranti) non sono rari i casi di persone che, a causa di mutate situazioni personali e/o sociali, hanno la necessità di migrare in età matura, nonostante la presenza di numerosi elementi (in primis, la presenza di figli e di eventuali nipoti, ma anche, in determinati casi, di anziani genitori) che tenderebbero trattenerli nel Paese di origine. Un caso tipico, per quanto riguarda l'Italia, è rappresentato dalla migrazione, essenzialmente di donne (spesso ultra50enni) provenienti da Paesi dell'Europa centro-orientale, espulse dalla privatizzazione post-socialista dell'economia (King et al., 2017: 188), studiato in Italia (limitatamente al caso del Trentino), da Ambrosini e Boccagni (2012). Nel 2020, in Italia si contavano oltre 920 850 mila lavoratori/trici domestici (fra colf e assistenti familiari) regolari [5], di cui oltre il 70% stranieri, oltre il 52% ultracinquantenni, e quasi l'88% donne (Osservatorio Domina, 2021).

Gli anziani migranti al bivio del pensionamento: "should I stay or should I go"

A conclusione di questa pur breve rassegna di tipologie e casistiche (che in realtà potrebbe facilmente arricchirsi di ulteriori sotto-categorie) arriviamo al gruppo «più rilevante, sia dal punto di vista quantitativo che della rilevanza in termini di politiche» (King et al., 2017: 188). A ben vedere, si tratta di un macro-gruppo che in realtà ne ricomprende due, che coincidono con le due ultime categorie menzionate sopra, e cioè coloro che, giunti all'età della pensione fanno ritorno nel Paese di origine e quelli che invece decidono di trascorrere il resto della vita nel Paese di emigrazione (i cd. *ageing- in-place migrants*). Tale macro-raggruppamento trova origine in un'evoluzione storica ben precisa e ampiamente descritta nella letteratura.

La grande maggioranza dei cittadini stranieri anziani in Europa è infatti costituita dalla massa di "lavoratori ospiti" immigrati nell'Europa centro-settentrionale dopo la fine della Seconda guerra mondiale (e grosso modo fino al 1975) principalmente dai Paesi dell'area mediterranea (Italia, Turchia, Jugoslavia, Spagna, Portogallo e Grecia) in base ad accordi bilaterali tra lo Stato "esportatore" e lo Stato "importatore" di manodopera. Quello che, nelle intenzioni dei Paesi riceventi (ma anche, in moltissimi casi, dei lavoratori migranti) sarebbe dovuto essere un soggiorno di lavoro temporaneo, si trasformò di fatto in una migrazione di insediamento (White 2006). Quando, a seguito della crisi petrolifera del 1973, i fabbisogni di manodopera delle economie del Nord Europa calarono drasticamente e i Paesi riceventi bloccarono gli ingressi di nuova forza lavoro dall'estero, si verificò un effetto inaspettato: invece di far ritorno nei propri Paesi di origine, gran parte di questi lavoratori si avvalse del ricongiungimento familiare per farsi raggiungere dalle proprie famiglie, dando così vita, contrariamente alle aspettative dei Paesi di inserimento, ad un migrazione stanziale (Castles, de Haas, Miller, 2014) [6].

Le molteplici situazioni in cui vengono a trovarsi i lavoratori immigrati giunti a questo snodo fondamentale nella loro vita e le relative valutazioni personali sono state variamente studiate e analizzate nella letteratura internazionale, soprattutto con riguardo a specifici gruppi nazionali in specifici contesti territoriali di insediamento (Bolzman, Fibbi, Vial, 2006, Ganga, 2006, Rodríguez, Egea, 2017). Si potrebbe ritenere che si tratti del momento perfetto per realizzare quel "mito del ritorno" coltivato fin dall'inizio della permanenza all'estero, ma nella realtà risultano prevalenti le

motivazioni che inducono a restare nel Paese di insediamento, nel quale spesso si è vissuto per decenni, e in cui i propri figli (e a maggior ragione gli eventuali nipoti) si sentono "a casa", sicuramente molto di più di quanto non si sentirebbero a proprio agio in un improbabile "paese di origine", dove, oltre a non essere nati, sono stati spesso soltanto in vacanza d'estate e di cui non padroneggiano la lingua (Ciobanu et al. 2017).
Diversi sono gli elementi che tendono a far pesare la bilancia in tal senso: forse il più rilevante è la preminenza accordata alla famiglia dalla quale non ci si vuole separare, e la cui vicinanza offre anche la possibilità di rendersi utili con la cura dei nipoti (Ganga, 2006). Molti sono poi riusciti a ricreare, nel quartiere di residenza, un microcosmo intra-etnico fatto di luoghi di ritrovo, conoscenti e associazioni in cui socializzare nella madrelingua, superando in tal modo la difficoltà creata dal non essersi mai realmente impadroniti dell'idioma locale in misura sufficiente per interagire con gli autoctoni (Palmberger, 2017).
Un'altra motivazione rilevata in molti migranti anziani riguarda la differenza di qualità fra i servizi socio-sanitari del Paese di emigrazione rispetto a quelli del Paese di origine. Non va infatti dimenticato che la gran parte dei migranti economici ha svolto lavori usuranti che hanno lasciato il segno sulla loro salute, dando vita a quello che è stato descritto come «effetto migrante esausto» (Bollini, Siem, 1995, citato in Bolzman,Vagni, 2017). La motivazione "sanitaria" nella scelta di rimanere inoltre viene spesso coniugata con l'esigenza di non voler costituire un peso per i figli, ma al contrario di essere in grado di aiutarli fino ad un'età avanzata (Karl, Ramos, Kühn, 2017, Ganga 2006).
Nonostante queste motivazioni spesso preponderanti, esiste ad ogni modo una quota di emigranti che, alle soglie della pensione, decide di affrontare le sfide della reintegrazione nel Paese di origine, dove può trovarsi di fronte un contesto sociale nel frattempo notevolmente cambiato, e nel quale fatica a ritrovarsi (King et al. 2017). In realtà, come si accennava sopra, quella fra il restare o ritornare non è una scelta priva di sfumature o di alternative. Negli ultimi decenni, lo sviluppo delle nuove tecnologie delle comunicazioni e il forte ridimensionamento dei costi dei viaggi aerei ha dato spazio a veri e propri rapporti familiari transnazionali, fatto di soggiorni prolungati, in diversi periodi dell'anno, in entrambi i Paesi, che permettono agli ex-migranti ancora attivi e in buona salute di mantenere un rapporto sufficientemente stretto con figli e nipoti nel Paese di emigrazione, pur senza privarsi di quel "ritorno a casa", ai luoghi e all'ambiente umano in cui si è cresciuti e diventati adulti prima di prendere la strada del lavoro all'estero (Palmberger, 2006, Liversage, Mirdal, 2017). Anche e non è certo la soluzione ottimale, si tratta, in definitiva, di un accettabile «compromesso fra la nostalgia del paese di origine e la nostalgia della famiglia» (Ciobanu, Fokkema, Nedelcu, 2017: 175).

Invecchiare da immigrato nelle testimonianze dei protagonisti: un quadro a luci e ombre

Dopo aver presentato alcune tipologie fra le più ricorrenti nella letteratura internazionale, e prima di passare in rassegna i (pochi) dati quantitativi disponibili sul caso italiano, abbiamo voluto ascoltare dalla viva voce degli interessati cosa significa, nel caso e nella situazione specifica di ciascuno di loro, trovarsi ad invecchiare in un Paese diverso da quello di nascita, quali sono le implicazioni di tale condizione e quali le scelte che si presentano loro. Abbiamo quindi effettuato alcune interviste sperimentali a donne e uomini ultra60enni residenti (da oltre 15 anni, e in alcuni casi anche da 40 e più) in Italia, con diverse situazioni familiari e lavorative, e anche con diversi progetti di vita al momento del loro arrivo in Italia. Abbiamo chiesto loro di mettere in relazione la loro condizione di immigrati (sebbene spesso naturalizzati) con la fase della vita che stanno attraversando, rispondendo ad una serie di domande riguardanti la storia della loro migrazione, la loro situazione familiare, abitativa e lavorativa attuale, le prospettive per il futuro. Come era prevedibile, le condizioni e le situazioni di ciascuno/a degli/delle intervistati/e sono estremamente varie, e risulta quindi difficile (nonché potenzialmente arbitrario) volerli classificare secondo categorie rigidamente predefinite. Quello che emerge dalle loro dichiarazioni è dunque un quadro

estremamente variegato, che comunque consente di riconoscere alcune linee di tendenza generali che appaiono costanti anche a partire da situazioni oggettive e soggettive diverse.
Un tratto che in ogni caso accomuna tutte le sei persone intervistate[7] è comunque quello di essere "*ageing-in-place*", cioè di aver tutte deciso, pur con qualche sfumatura di differenza, di proseguire la propria vita a tempo indeterminato in Italia.
Justin [8], di origine camerunense con doppia cittadinanza camerunense-italiana, vive a Roma dal 1976. Di professione geometra, è sposato con una cittadina italiana, ha una figlia di 30 anni non convivente, ed è arrivato in Italia per studiare Architettura.
Alexander, di origine nigeriana, vive a Roma dal 1980, dopo alcuni anni di studio nel Regno Unito e in Spagna, dove si è laureato in Storia. È cittadino nigeriano e spagnolo, e convive con la sua compagna italiana, da cui ha avuto due figli, che vivono anch'essi a Roma con le proprie famiglie. Alexander, che è mediatore interculturale, ha 3 nipoti.
Steve, cittadino nigeriano, è a Roma dal 1982, ed è arrivato in Italia per motivi di studio. Mediatore interculturale, è sposato con una cittadina italiana di origine congolese, da cui ha un figlio che attualmente vive a Londra.
Naun, cittadino albanese di Durazzo, risiede a Udine dal 2004, dove è giunto in ricongiungimento familiare con la moglie, arrivata due anni prima. Naun, che di professione è elettricista e idraulico, ha due figlie adulte, una delle quali vive in famiglia.
T.F., cittadina albanese di Scutari, vive a Udine dal 2005 con il marito, in ricongiungimento con il figlio, ed è una maestra in pensione. Ha un'altra figlia, che vive in provincia di Ferrara, e quattro nipoti, di età compresa fra 8 mesi e 24 anni, il più piccolo dei quali vive a Udine.
Maria, cittadina italiana di origine romena, traduttrice ed interprete, nella seconda metà degli anni '70 si è trasferita a Udine, dove attualmente vive con il marito, cittadino italiano. Ha due figli, entrambi in Italia.
Se la situazione abitativa è sufficientemente tranquilla per tutti gli intervistati, non altrettanto si può dire per la condizione lavorativa: quattro infatti si definiscono "disoccupati" (due dei quali da diversi anni). Dei restanti due, una (T.F.) riceve la pensione albanese e l'assegno sociale italiano, mentre Alexander riceve soltanto quest'ultimo, non essendo riuscito, nella sua vita lavorativa fatta di contratti a progetto, a raggiungere i contributi minimi per avere diritto ad una pensione. Quella della preponderanza dei contratti a progetto è una condizione che accomuna tre dei sei intervistati, ponendo un'ipoteca pesante sulla loro futura vita di pensionati. La precarietà della condizione lavorativa fa dunque in qualche misura da contraltare ad una situazione familiare generalmente stabile e soddisfacente. E veniamo ora ai progetti per il futuro, sul dove e come trascorrere l'autunno della vita e le soluzioni pensate rispetto ad una possibile futura perdita dell'autosufficienza.
Come si vedrà meglio tra breve, un immigrato giunto alle soglie della vecchiaia si trova di fronte a scelte fondamentali per il proprio futuro: semplificando, si tratta di decidere se dare continuità al proprio percorso migratorio nel Paese di insediamento, oppure "tornare alle origini", ai luoghi e agli affetti che ci si è lasciati indietro decenni prima, magari con l'idea di farvi ritorno non appena possibile. Sono ovviamente decisioni che mettono in gioco l'idea di famiglia, l'importanza e la nostalgia del Paese di origine, le proprie convinzioni in fatto di identità e di appartenenza, nonché le proprie condizioni economiche ("qui e là") e infine, ma certo non in ordine di importanza, il diverso ruolo e la diversa considerazione riservati all'anziano nei due universi culturali fra i quali la sua vita si divide.
I nostri intervistati sono tutti accomunati dalla grande importanza annessa alla famiglia che si sono creati in Italia, nipoti inclusi, che spesso vengono attesi con trepidazione da chi ancora non ne ha («non ancora – risponde Maria alla domanda sui nipoti – ci spero, ma su questo non ho alcun potere»). Di conseguenza, tutti vedono il proprio futuro in Italia («questa è la mia vita, la mia famiglia sta qui», dice Alexander, aggiungendo però subito che, dopo quarant'anni all'estero, ancora invia rimesse a quei componenti della propria famiglia estesa in Nigeria che sono in difficoltà economiche, a testimonianza dei fortissimi legami con la famiglia di origine, e si

rammarica che i suoi figli non abbiano ancora mai visto la Nigeria, dove però «hanno promesso di fare un viaggio in futuro con i propri figli, e io sono supercontento»).

L'intenzione di rimanere in Italia, espressa, come si è detto, da tutti gli intervistati, travalica in un certo senso le condizioni di partenza del progetto migratorio di ciascuno. Almeno due degli intervistati, infatti, lasciando il proprio Paese di origine, non pensavano che sarebbe stato un viaggio di sola andata, e anzi almeno per i primi anni hanno continuato a credere nel ritorno, anche con un certo entusiasmo («c'erano dei vantaggi che io vedevo in questo paese (l'Italia) – ci dice ancora Alexander – ma avevo l'intenzione di tornare per mettere in pratica tutto quello che avevo imparato qui. Per i primi dieci anni ho avuto quest'idea del ritorno, che mi si riaccendeva dentro ogni volta che andavo in Nigeria»). Per altri, invece, l'idea è stata fin dall'inizio quella di una migrazione definitiva: «si rimane dove c'è il lavoro» – ci dice Maria, mentre Naun, che dell'Albania «non ha bei ricordi» («tornare a Durazzo? – aggiunge – neanche per sogno; non mi lega niente all'Albania, non ho neppure una casa») fin dall'inizio aveva l'idea di stabilirsi definitivamente in Italia.
In un modo o nell'altro, però, il Paese di origine occupa un posto rilevante nei pensieri degli intervistati, anche se quasi tutti hanno vissuto ormai molto più tempo in Italia. Steve, ad esempio, alle prese con le difficoltà burocratiche che dopo tanti anni ancora gli impediscono di diventare cittadino italiano («sono più italiano che nigeriano, anche se gli italiani non mi vogliono») è costantemente in contatto con la sua vasta famiglia («mio nonno aveva 39 mogli, e dalle mie parti ci sono 400 persone che portano il mio cognome») dispersa per il mondo, e non dimentica che la tradizione vuole che il defunto sia seppellito nello stesso "*compound*" in cui è nato. Anche Justin ricorda che nella sua città in Camerun ha ancora «un fratello, una sorella e tanti nipoti» a cui è molto legato, e ogni anno torna sulla tomba dei propri genitori: «forse, se rimanessi vedovo, trascorrerei più tempo in Camerun», conclude. Anche T.F., che pure si trova molto bene a Udine e che in futuro spera di portarvi anche la figlia e i due nipoti, attualmente in provincia di Ferrara, ricorda con nostalgia (lei, che ha lavorato come maestra per 33 anni) le tante amiche ed ex-colleghe di Scutari con cui prendeva il caffè, scherzando sull'apparizione delle prime rughe. Purtroppo la voglia di trascorrere più tempo in Albania («almeno due volte l'anno») si scontra con la regola che prevede la sospensione dell'assegno sociale se il titolare rimane all'estero per un periodo superiore a trenta giorni.
I motivi per rimanere in Italia sono comunque tanti, e spesso si intrecciano fra di loro, anche se ognuno degli intervistati tende a dare un peso specifico diverso a ciascuno di essi. Ma la famiglia ha comunque un ruolo preponderante, tanto da fare oggetto di specifiche previsioni per il futuro. Sentiamo a questo proposito ancora T.F.:

«Ci pensiamo al futuro, questa cosa mi fa tanta paura. Abbiamo quindi pensato che nostra figlia, che è vedova, potrebbe venire stare con noi (a Udine, ndr). L'età non viene con i fiori, quindi meglio stare vicini ai propri figli che ai nipoti o parenti, perché vicino ai nostri figli ci sentiamo più sicuri».

Talvolta, il desiderio e la necessità di continuare ad aiutare la famiglia può anche costituire una delle motivazioni che inducono a rimanere in Italia: «I piccoli soldi che riesco a guadagnare qui – ci dice Alexander – lì possono essere moltiplicati per sei o per sette: 50 euro lì durano 3-4 mesi».
Più delicata è la domanda su un possibile futuro di non autosufficienza che, come accennato sopra, torna ad intrecciarsi ancora con la questione: rimanere/ritornare, delle disponibilità economiche e, ancora una volta, con il ruolo della famiglia, quella lasciata nel Paese di origine e quella formata in Italia. Alcuni non ci hanno mai veramente pensato, mentre altri hanno le idee chiare in proposito, come ad esempio ancora Alexander:

«Se hai una famiglia qui, è meglio invecchiare qui. Se non hai una famiglia, è meglio tornare dove sei nato, dove hai qualcuno che ti riconosce e che può aiutarti. C'è anche però una differenza di considerazione: lì, da vecchio, sei considerato un patriarca, e qui? In caso di non autosufficienza, ad ogni modo, meglio essere

accuditi in famiglia ma, se si peggiora, meglio la casa di riposo. Nel caso però che la vita si riducesse a quella di un vegetale, allora non avrebbe senso vivere».

Anche una visione pragmatica talvolta è alla base della scelta. Secondo Justin, «qui ognuno è indipendente, e la situazione sanitaria, è meglio quella italiana, perché in Camerun c'è molta corruzione nella sanità». Ma la scelta non è indolore: «Sono rimasto molto legato (al Camerun), tanti miei ricordi dormono lì, non posso essere indifferente».
Altri, come ad esempio Maria, mettono al primo posto la necessità di «non essere di peso agli altri», e quindi «sarebbe meglio rimanere in casa, (…) per esempio, una casa bifamiliare, magari con giardino, sarebbe una possibilità (in Romania avevamo una grande casa di famiglia, c'era spazio per tutti) ma in caso di necessità accetterei anche una RSA». E poi, tornare in vecchiaia, dopo tanti anni di assenza, rappresenta pur sempre un'incognita: «qualcuno torna – prosegue ancora Maria – ma poi bisogna vedere cosa trova là».
La valutazione risente anche ovviamente della percezione di come si è stati "trattati" dal Paese di emigrazione. Steve, a questo proposito, ci dice che

«in Nigeria ho mille mani che mi possono aiutare, qui no (…). Qui non ho la possibilità di pagare un badante, e la casa di riposo non la concepisco, quando i figli mandano i genitori in queste strutture, per me è assurdo. Quindi in casi estremi preferisco tornare a casa mia».

Potremmo ovviamente continuare a lungo a cogliere e riportare gli infiniti spunti di riflessione offerti dai nostri interlocutori, ma il quadro fin qui delineato appare sufficientemente chiaro. Fermo restando che il numero delle interviste effettuate consente di dare soltanto uno sguardo "impressionistico" alla condizione degli immigrati anziani in Italia, possiamo provare a sintetizzare i principali elementi emersi. Innanzitutto notiamo che il "mito del ritorno" di cui si è parlato sopra è spesso destinato ad essere soppiantato dalla realtà, perché «la vita ha preso un'altra piega» (Alexander). Un altro elemento che colpisce, in persone che nella maggior parte dei casi hanno trascorso in Italia più del doppio del tempo trascorso nel Paese di origine, è l'importanza (in negativo come in positivo) delle proprie origini, che continuano in qualche modo a dare forma al presente, e ad influenzare il futuro. Ma ci sono anche altri aspetti non direttamente legati all'invecchiamento che emergono, una volta di più, e sui quali alcuni dei nostri intervistati puntano il dito. Il più sentito è forse la memoria corta dell'Italia rispetto all'immigrazione, che concorre alla mancanza di accettazione e riconoscimento degli stranieri nel Paese, e che dà luogo a sfoghi amari e giudizi impietosi:
«Questa è la cosa che traumatizza i giovani in Italia, che sono cittadini italiani: vengono esclusi a priori, non si parla di preparazione, non si parla di merito, si parla di colore della pelle più che altro, la meritocrazia è zero per chi non è autoctono italiano. (…) Non si può continuare a dire che l'Italia ha conosciuto l'immigrazione da poco, quando l'Italia è l'immigrazione in sé. L'altro nome dell'Italia è immigrazione, perché gli italiani sono andati all'estero fino a ieri» (Steve).

Anche in questo caso la cittadinanza, come vedremo nelle conclusioni, si pone come elemento cruciale di differenziazione.

Gli immigrati anziani in Italia: uno sguardo ai dati
Sarebbe illusorio, considerando lo stato iniziale in cui la ricerca italiana sui migranti anziani si trova attualmente, voler trovare una corrispondenza nel contesto nazionale a tutte le situazioni e le casistiche appena descritte. Ciononostante, i dati disponibili permettono di delineare un quadro della presenza di soggetti anziani fra i cittadini immigrati in Italia [9].
A livello di Unione Europea, vediamo che nel 2020 oltre un cittadino su cinque (il 21%) aveva più di 65 anni; lo stesso valore, solo 20 anni prima, nel 2001, era invece del 16%. La tabella che segue

ci mostra che l'Italia è il Paese con la maggior percentuale di ultra65enni (23%), mentre Irlanda e Lussemburgo presentano i valori percentualmente più bassi.

Tab. 1. Gli ultra65enni in Europa

Paese	*Quota %*
Italia	23
Grecia	22
Germania	22
Finlandia	22
Portogallo	22
Bulgaria	22
Lussemburgo	15
Irlanda	14
Unione europea	21

Fonte: Eurostat, La demografia dell'Europa, 2021

Mentre l'età media della popolazione totale italiana è di quasi 46 anni [10], e gli ultra65enni quasi uno su 4 (il 23,2%, contro una media UE del 20,4%), gli stranieri residenti in Italia sono notevolmente più giovani: l'età media è di circa 35 anni (33 per gli uomini e 37 per le donne), e un quinto ha meno di 18 anni.
La tabella che segue ci consegna una fotografia sufficientemente dettagliata dell'evoluzione della popolazione straniera in Italia negli ultimi 20 anni, da cui si evince anche l'andamento della fascia di età che ci interessa. Per quanto riguarda la popolazione di cittadinanza non italiana in generale, vediamo che questa è più che triplicata negli ultimi due decenni, seppure con curve di crescita differenziate negli anni.
Dopo una crescita impetuosa nel primo decennio (grosso modo fino al 2008), il trend è notevolmente rallentato negli anni successivi alla grande crisi economica globale, e il totale si è stabilizzato ormai da diversi anni attorno ai 5 milioni. Per quanto riguarda la categoria degli ultra64enni, in valore assoluto, questa è in crescita continua fin dall'inizio degli anni 2000, e nei due decenni considerati il numero degli immigrati anziani è più che quintuplicato (fattore di crescita: 5,7), fino a toccare, nel 2019, la soglia di 1 su 20 rispetto alla generalità della popolazione straniera. Quindi, se lo rapportiamo alla crescita totale dei cittadini stranieri, vediamo chiaramente dall'aumento dell'incidenza che gli stranieri anziani, soprattutto in questi ultimi anni, crescono più velocemente degli stranieri in generale, assumendo di conseguenza una rilevanza percentuale sempre maggiore, anche se si tratta di cifre che in valore assoluto rimangono tutto sommato contenute. Ipotizzando comunque una crescita costante del 5% annuo, al 2030 si arriverebbe a superare la cifra di 410 mila unità.
Interessante notare anche, all'interno della categoria cittadini stranieri, l'andamento della componente femminile. Questa, negli anni considerati e riferita alla totalità della popolazione straniera, si è mantenuta grosso modo stabile attorno al 52% (con tendenza ad una leggera decrescita, dal 52,6% del 2015 al 51,7% del 2018). Fra gli ultra65enni, invece, le donne appaiono largamente sovra-rappresentate rispetto alla loro incidenza generale, dato che, nel 2020, raggiungono i due terzi del totale (il 66,3%), mentre nel 2002 erano soltanto il 61,1%. Se

confrontiamo la crescita della componente maschile della popolazione straniera ultra64enne, osserviamo che questa è quasi quintuplicata fra il 2002 e il 2020 (fattore di crescita: 4,9), diversamente dalla componente femminile, che è cresciuta di oltre sei volte (fattore di crescita: 6,1). La totalità degli stranieri ultra64enni è invece aumentata di 5,7 volte. Se l'andamento osservato negli ultimi 20 anni fosse confermato, in futuro ci troveremmo di fronte ad una componente straniera della popolazione nazionale in cui la presenza femminile va aumentando con il crescere dell'età.

Tab. 2. Totale residenti stranieri e ultra64enni. Serie storica 2002-2020. Italia

Anno	*Tot. res. stranieri*	*Variaz. %*	*Stranieri ultra64enni*			*% ultra64 enni su totale*
			Maschi	*Femmine*	*Totale*	
2002	1.483.277	–	17.838	26.739	44.577	3,0
2003	1.893.927	27,7	19.710	28.926	48.636	2,6
2004	2.269.018	19,8	22.355	32.053	54.408	2,4
2005	2.498.411	10,1	24.576	34.678	59.254	2,4
2006	2.692.022	7,7	26.040	37.056	63.096	2,3
2007	3.151.553	17,0	28.399	39.976	68.375	2,2
2008	3.558.853	12,9	32.148	45.817	77.965	2,2
2009	3.836.349	7,8	35.028	50.731	85.759	2,2
2010	4.101.335	6,9	36.820	54.558	91.378	2,2
2011	4.319.201	5,3	40.973	62.285	103.258	2,4
2012	4.610.493	6,7	45.523	71.512	117.035	2,5
2013	4.787.166	3,8	49.758	81.956	131.714	2,7
2014	4.835.245	1,0	54.105	92.574	146.679	3,0
2015	4.831.042	-0,1	58.655	103.708	162.363	3,4
2016	4.818.633	-0,2	63.046	115.550	178.596	3,7
2017	4.883.451	1,3	68.577	129.858	198.435	4,1
2018	4.996.158	2,3	75.297	145.769	221.066	4,4
2019	5.039.637	0,8	84.818	165.770	250.588	5,0
2020	5.171.894	2,6	84.764	166.948	251.712	4,9

Fonte: Centro Studi e Ricerche IDOS, elaborazione su dati ISTAT

Considerazioni conclusive: la necessità di una nuova attenzione

La lettura congiunta dei dati quantitativi e delle esperienze internazionali, come pure l'analisi delle interviste effettuate, ci restituisce una fotografia ancora un po' sbiadita, ma sicuramente sufficiente ad indicare che la tematica dell'invecchiamento della componente straniera (o di origine straniera) della popolazione italiana, attualmente ancora marginale, tenderà ad acquisire sempre maggiore importanza in un futuro relativamente prossimo. La crescita quantitativa degli immigrati anziani sarà ovviamente diversificata sia per Paese di provenienza che per regione di insediamento, ma le problematiche ad essa connesse saranno grosso modo riconducibili ad alcuni filoni comuni, così come le soluzioni disponibili per mitigarne l'impatto sui soggetti direttamente interessati e sulle loro comunità familiari.

Nel corso degli ultimi decenni, il fenomeno migratorio in Italia ha portato ad una diversificazione nella composizione della popolazione, e alla necessità di un adeguamento a questa nuova pluralità di prospettive e di esigenze. D'altro canto, anche il progressivo invecchiamento della popolazione ha comportato a suo tempo l'esigenza di ridisegnare, nella misura del possibile, la mappa dei servizi, adeguandola alla nuova evoluzione demografica. Ecco dunque che i due grandi fenomeni sociali del nostro tempo (e, naturalmente, di questa parte di mondo), invecchiamento e mobilità umana, tornano ad intrecciarsi, dando vita ad innumerevoli combinazioni di esigenze e situazioni, che richiedono una gestione sempre più attenta e diversificata e quasi personalizzata, se si vuole preservare il valore della coesione sociale, ed anzi estenderlo ad una pluralità di classi di età e di provenienze che rischiano seriamente di finire emarginate (oppure di essere "costrette" dalla mancanza di risorse economiche o di capitale culturale (White, 2006: 1297) a rivolgersi ad un'assistenza intra-etnica o addirittura intra-familiare). Pur presupponendo (e auspicando) l'invecchiamento il più possibile attivo degli stranieri (King et al., 2016), in primo luogo l'organizzazione e la gestione dei servizi socio-sanitari che si rivolgono principalmente ad una platea di anziani dovranno necessariamente prendere atto di questa trasformazione e assumere un approccio più "plurale" e attento alla nuova componente dell'utenza [11].

Chi si occupa di immigrazione da più tempo ricorderà che, a cavallo fra la fine del '900 e l'inizio degli anni 2000, la nuova legge organica sull'immigrazione (la legge 40/1998) coincise con il fiorire di tutta una serie di iniziative "dal basso" per l'integrazione attiva degli immigrati nel tessuto socio-culturale nazionale. Dieci anni dopo, la crisi economica mondiale iniziata nel 2008 portò con sé un ripiegamento su se stessa della società italiana e, negli anni successivi, l'immigrato venne progressivamente identificato con il richiedente asilo. L'insorgere della pandemia da COVID-19 ha poi ulteriormente contribuito a sospingere l'immigrato (nel frattempo trasformato in "migrante" dal discorso pubblico) ai margini dell'attenzione pubblica, concentrata ovviamente su altri temi (Della Puppa, Sanò, 2021).

I lavoratori stranieri in Italia si trovano ad invecchiare in un Paese che, dopo aver ampiamente beneficiato del loro contributo all'economia [12], ed avendo in un certo senso contratto un debito nei loro confronti [13], tende a non occuparsene più (sempre che non costituiscano un problema per l'ordine pubblico), e rischiano quindi una vecchiaia difficile, in cui le due fragilità dell'invecchiamento e della condizione di straniero tendono a saldarsi fra loro. Invecchiare, per un lavoratore straniero, è infatti cosa ben diversa che per un autoctono, soprattutto a livello di prestazioni di previdenza sociale. Infatti il quadro legislativo (sia nazionale che regionale) e le recenti iniziative in materia di riforma fiscale non sembrano andare nella direzione di aiutare le posizioni contributive più deboli.

Prevedere un minimo di 38 anni di contributi per accedere alla pensione (e di 20 per non finire con quella sociale) pone requisiti irrealistici per la maggior parte dei lavoratori stranieri, la cui presenza (pur massiccia) sul mercato del lavoro è però caratterizzata da precarietà e discontinuità. Anche le persistenti limitazioni nella portabilità della pensione (introdotte dalla legge Bossi-Fini nel 2001) tendono a penalizzare l'immigrato che, ad un certo punto della sua traiettoria migratoria, decida (o, come spesso accade, abbia necessità) di rientrare nel Paese di origine, vanificando di fatto la

possibilità di muoversi autonomamente. A questo proposito, già diversi anni fa l'allora presidente dell'INPS, Tito Boeri, faceva notare che: «C'è una quota significativa di immigrati che versa i contributi e poi non riceve la pensione perché magari lascia il Paese o perché non ha maturato l'anzianità contributiva. Abbiamo quantificato questo fino a oggi in circa 3 miliardi già entrati nelle casse dello Stato, ma stimiamo che ce ne siano altri 12 che arriveranno. Quindi circa un punto di Pil, che è un regalo degli immigrati alle casse dello Stato. Ogni anno questo flusso, questo regalo, è di circa 400 milioni» [14].

Sono solo alcuni esempi (molti altri se ne potrebbero fare) di come il sopravvenire della vecchiaia rischi, nell'attuale contesto nazionale, di rendere la vita del cittadino straniero piuttosto complicata [15]. A grandi linee, possiamo dire che, fintanto che gli immigrati sono regolarmente inseriti nel mercato del lavoro e in buona salute, riescono a far fronte alle esigenze proprie e della loro famiglia, incluse le rimesse dirette nel Paese di origine, e non devono essere considerati una categoria bisognosa di assistenza. Le cose rischiano però di cambiare con l'approssimarsi della vecchiaia e l'inizio del pensionamento. Sarà dunque necessario, in secondo luogo, porre decisamente l'accento sulla regolarità contributiva dei lavoratori stranieri, oltre che su specifiche misure di carattere inclusivo all'interno del sistema pensionistico.

Da ultimo, non è possibile non rilevare che gran parte di questi "trattamenti differenziali" è riconducibile al nodo irrisolto della cittadinanza. È chiaro che se l'accesso alla cittadinanza italiana fosse regolato in maniera meno restrittiva ed etnocentrica, buona parte degli ostacoli finora descritti verrebbe a cadere [16]. È dunque più che mai necessario mettere finalmente mano ad una riforma inclusiva della cittadinanza, che superi finalmente una legge (la l. 91/1992) nata già vecchia trent'anni fa. Questo anche in prospettiva, dato che, ovviamente, gli attuali lavoratori stranieri in età produttiva sono gli anziani pensionati di domani.

In definitiva, tutte le proposte accennate in questa parte conclusiva sono di fatto riconducibili alla necessità di riconoscere ed accettare il fenomeno immigratorio come parte integrante della contemporaneità italiana, e farlo a 360 gradi, considerando quindi lo straniero in tutto l'arco della propria vita, da bambino, da studente, da lavoratore, da anziano. In una parola, da cittadino. Soltanto in questo modo, (inter)agendo su un piano di parità, sarà possibile smussare le asperità di cui è ancora disseminata la strada dell'integrazione ed evitare l'insorgere di nuove.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

[*] Una versione ridotta di questo testo è in corso di pubblicazione all'interno di un volume edito da Franco Angeli editore.

Note

[1] Uno studio realizzato nel 2012 per conto del BAMF: Schimany, P., Rühl, S., Kohls, M., Ältere Migrantinnen und Migranten – Entwicklungen, Lebenslagen, Perspektiven, Forschungsbericht 18, Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 2012, rappresenta uno dei pochi tentativi di mettere a fuoco la problematica in maniera esaustiva, con una casistica che può risultare utile anche al di là della specifica situazione tedesca.

[2] Al contrario, è invece l'invecchiamento degli emigranti italiani all'estero ad essere stato oggetto di vari studi, che hanno esaminato le diverse problematiche connesse al fenomeno (Ganga 2006, Bolzman, Fibbi, Vial, 2006, White, 2006, Bolzman, Vagni, 2016, Karl, Ramos, Kühn, 2016)

[3] A questo proposito non va comunque dimenticato che la migrazione è nella maggior parte dei casi, una decisione che viene presa da tutta la famiglia.

[4] Oltre che dalla letteratura, questo fenomeno è stato rappresentato anche dalla documentaristica. Si veda ad esempio "Country for old men", di Pietro Jona e Stefano Cravero, un documentario del 2017 (reperibile su zalab.org), che racconta le storie di anziani statunitensi alla ricerca di una vecchiaia tranquilla in Ecuador.

[5] Accanto a questi, ci sono anche da considerare i circa due milioni di irregolari stimati dall'Osservatorio Nazionale sul Lavoro Domestico. Con la regolarizzazione del 2020 sono state presentate oltre 220.000 domande di emersione per lavoro domestico.

[6] Per inciso, va anche notato che, proprio a partire dagli anni '70 del secolo scorso, i paesi dell'Europa meridionale e mediterranea sono diventati essi stessi paesi di immigrazione.

[7] Desidero ringraziare le sei persone intervistate per la loro disponibilità, e in special modo Arminda Hitaj, mediatrice interculturale di Udine, e Franco Pittau, presidente onorario del Centro Studi e Ricerche IDOS di Roma.

[8] Le modalità di indicazione del nome (solo primo nome, iniziali, etc.) sono quelle decise degli intervistati stessi, che in alcuni casi hanno chiesto di essere identificate con uno pseudonimo

[9] Le cifre presentate in questo paragrafo si riferiscono ai cittadini stranieri in senso stretto, e non alla categoria dei "nati all'estero", spesso presa in considerazione dagli studi internazionali. Restano quindi fuori dal computo i cd. "immigrati non stranieri", e cioè tutti coloro che, giunti in Italia da stranieri, hanno in seguito acquisito la cittadinanza italiana (attualmente, oltre un milione di persone) e che, soprattutto in età avanzata, possono presentare criticità analoghe a quelle dei cittadini stranieri in senso stretto.

[10] Per la precisione, 45,7 a fine 2019 e 45,9 (dato provvisorio) alla fine del 2020.

[11] Senza peraltro ricadere nell'errore della Svezia che, stando alla ricerca, ha di fatto dato vita alla «problematica costruzione sociale degli immigrati anziani come alterità etnica, culturale e socio-economica», costruendo una "categoria sociale caratterizzata da esigenze speciali" (Torres, 2006: 1345).

[12] A fronte di 15,4 miliardi di euro versati dai lavoratori immigrati nel 2019 a titolo di contributi previdenziali, sono state pagate pensioni per 1 miliardo ai lavoratori non comunitari. In termini più generali, sempre nel 2019, a fronte di circa 29 miliardi di entrate da parte dei contribuenti stranieri, le uscite dello Stato per l'immigrazione sono state di poco superiori ai 25 miliardi, originando quindi un saldo positivo di ben 4 miliardi (Dossier IDOS 2021, p. 317 e ss.)

[13] A questo proposito, King (2017, p. 196) nota che, "uno stato promuove l'immigrazione di manodopera, riconoscendo così de facto che i lavoratori migranti danno un prezioso contributo economico,
eppure quello stato non onora pienamente il suo impegno a riconoscere che i migranti alla fine si ammaleranno e/o invecchieranno e avranno bisogno di un trattamento almeno pari a quello ricevuto dai cittadini del paese ospitante" .

[14] https://www.blitzquotidiano.it/economia/pensioni-boeri-da-immigrati-15-mld-di-2326814/

[15] Prescindiamo qui, anche per motivi di spazio, dalla sorte di coloro che, spesso non per volontà propria, lavorano in maniera irregolare o di quanti, disoccupati, si trovano a confrontarsi, fra l'altro, con le forti limitazioni per anzianità di residenza imposte da una misura in teoria universale come il Reddito di Cittadinanza.

[16] Il tema della cittadinanza è vasto e complesso, ed esula dall'ambito di questo studio. Per chi volesse approfondirlo, rimane fondamentale e ancora attuale il testo curato da Giovanna Zincone, *Familismo legale,*

come (non)diventare italiani, Laterza 2006. Per analisi più recenti (e maggiormente centrate sul fenomeno migratorio), si vedano anche Ambrosini, *Altri cittadini,* Vita e Pensiero, 2020 e Attanasio, *Immigrazione: ripartiamo dalla cittadinanza,* in "Dialoghi Mediterranei", n. 49, maggio 2021, http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/immigrazione-ripartiamo-dalla-cittadinanza/

Riferimenti bibliografici

P. Boccagni, M. Ambrosini, *Cercando il benessere nelle migrazioni,* Franco Angeli, Milano, 2012.

P. Bollini, H. Siem, "No real progress towards equity: Health of Migrants and Ethnic minorities on the eve of year 2000", *Social Science & Medicine,* 41, 1995: 819-828.

C. Bolzman, R. Fibbi e M. Vial, "What To Do After Retirement? Elderly Migrants and the Questiono f Return", *Journal of Ethnic and Migration Studies,* 32, 2006: 1359-1375.

V. Calzolaio, T. Pievani, *Libertà di migrare,* Einaudi, Torino, 2016.

O. Camargo, G. H. Preston, What happens to patients who are hospitalized for the first time when over 65 years of age, *American Journal of Psychiatry*, 102, 1945: 168-163.

R. O. Ciobanu, T. Fokkema, "The role of religion in protecting older Romanin migrants from loneliness", *Journal of Ethnic and Migration Studies,* 43, 2017: 199-217.

R. O. Ciobanu, T. Fokkema e M. Nedelcu, "Ageing as a migrant: vulnerabilities, agency and policy implications, *Journal of Ethnic and Migration Studies,* 43, 2017: 164-181.

T. L. Coffman, T.L. (1987) 'Relocation and relocation stress', in *Maddox, G.L. (ed.) Encyclopedia of Aging.* 1987, Springer Publishing Company, New York: 563-564.

M. Colucci, *Storia dell'immigrazione straniera in Italia. Dal 1945 ai giorni nostri,* Carocci, Roma, 2018

F. Della Puppa e G. Sanò (a cura di), *Stuck and Exploited,* Edizioni Ca' Foscari digital publishing, Venezia, 2021.

L. Einaudi, *Le politiche dell'immigrazione in Italia dall'Unità a oggi,* Laterza, Roma-Bari, 2007.

D. Ganga, "From Potential Returnees into Settlers: Nottingham's Older Italians, *Journal of Ethnic and Migration Studies,* 32, 2006: 1395-1413.

H. de Haas, S. Castles e M. J. Miller, *The Age of Migration:International Population Movements in the Modern World,* Houndmills, Basingstoke, Hampshire and London: MacMillan Press ltd. 2014.

U. Karl, A. C. Rmos e B. Kühn, "Older migrants in Luxembourg- care preferences for old age between family and professional services", *Journal of Ethnic and Migration Studies,* 43, 2017: 270-286.

R. King, E. Cela, T. Fokkema e J. Vullnetari, The Migration and Wellbeing of the Zero Generation: Transgenerational Care, Grandparenting and Loneliness Amongst Albanian Older People, *Population, Space and Place,* 2014, 20: 728-738.

R. King, A, Lulle, D. Sampaio e J. Vullnetari, "Unpacking the ageing-migration nexus and challenging", *Journal of Ethnic and Migration Studies,* 43, 2017: 182-198.

R. King, E. Cela, T. Fokkema e G. Morettini, *International retirement and later-life migrants in the Marche region, Italy: materialities of landscape, "home", lifestyle and consumption,* published online by Cambridge University Press, 2020.

R. King, E. Cela e T. Fokkema, "New Frontiers in International Retirement Migration", *Ageing and Society,* 41, 2021: 1205-1220.

A. Liversage. G. M. Mirdal, "Growing old in exile – a longitudinal study of migrant women from Turkey", *Journal of Ethnic and Migration Studies,* 43, 2017: 287-302.

M. Nedelcu, "Je passe ma retraite au Canada. Quand les parents des migrants roumains à Toronto suivent leurs enfants dans la migration", *Les Migrations internationales: enjeux contemporains et questions nouvelles,* C. Audebert. E. Ma Mung, 2007, Bilbao: Université de Duesto/Humanitarian Net: 219-237.

M. Nedelcu, "La "génération zéro: du sédentire à l'cteur circulant. Effets de mobilité sur la génération des parents des migrants roumains hautement qulifiés à Toronto à l'ère du numérique, Les Circulations transnationales, *Lire les turbulences migratoires contemporaines,* G. Cortes, L. Faret (a cura di), 2009, Paris, Armand Colin: 187-198.

Osservatorio Domina sul lavoro domestico, 3° *Rapporto annuale sul lavoro domestico,*2021*,* https://www.osservatoriolavorodomestico.it/documenti/rapporto_annuale_2021.pd

M. Palmberger, "Social ties and embeddedness in old ge: older Turkish labour migrants in Vienna", *Journal of Ethnic and Migration Studies,* 43, 2017: 235-249.

E. Pugliese, "Tutto il mondo è paese – la nuova emigrazione italiana", *Viaggio tra gli italiani all'estero,* Il Mulino, Bologna, 2018.

V. Rodriguez, C. Egea, "Return and the Social Environment of Andalusian Emigrants in Europe", *Journal of Ethnic and Migration Studies,* 32, 2006: 1377-1393.

A. Silvestrini, "La popolazione straniera residente alla fine del 2020. Bilancio demografico", *Centro Studi e ricerche IDOS, Dossier statistico immigrazione,* IDOS, Roma, 2021.

S. Torres, "Elderly Immigrnts in Sweden: "Otherness" Under Construction", *Journal of Ethnic and Migration Studies,* 32, 2006: 1341-1358.

W. H. Walters, "Later-Life Migration in the United States: A Review of Recent Research", *Journal of Planning Literature,* 17, 2002: 37-66.

A. Warnes, K. Friedrich, L. Kellaher e S.Torres. 2004. "The Diversity and Welfare of Older Migrants in Europe," *Ageing and Society* 24, 2004: 307–326.

P. White, "Migrant Populations Approaching Old Age: Prospects in Europe", *Journal of Ethnic and Migration Studies,* 32, 2006: 1283-1300.

J. Whittier, D. Williams, "The coincidence of constancy of mortality figures for aged psychotic patients admitted to state hospital", *Journal of Nervous and Mental Diseases*, 1956:124, 619-620.

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

The Road to the Mobilization. Foreign workers and political struggle in the Plain of Gioia Tauro during the pandemic emergency

Ghetto di Campo Container, Rosarno (ph. Giovanni Cordova)

di *Giovanni Cordova* [*]

Introduction

This contribution deals with the impact of Covid-19 on the life of foreign workers living in the Plain of Gioia Tauro, in Calabria, during the so-called "second wave", which affected Southern Italy regions more harshly than before. This time, in fact, taxes of infection were higher, and pressure over health facilities reached alarming levels. Calabrian small towns and countries that were spared from contagions during the first phase of the pandemic, later knew a very high spread of the virus. Even though the events on which I rely on took place between 2020 and 2021, they are still very current: foreign workers' living conditions have not improved since then.

During the 2020 autumn-winter season, COVID-19 spread over the tent cities and informal settlements inhabited by migrants in the plain of Gioia Tauro, in the southern Calabrian district of Reggio Calabria. Furthermore, it should be specified that between autumn and winter the presence of migrant seasonal workers in the Plain reaches its peak, due the fact that this is the period dedicated to citrus cultivation, which is the agri-food sector for whom the Plain of Gioia Tauro has

been progressively inserted into the geography of migrant work in Italy during the last decades (MEDU 2019; 2020).
The arrival of mass infections in the migrant's settlements, furtherly exacerbated life conditions in ghettos and tent cities, soon marked by local institutions as 'red zones', i.e. sites where enters and leaves are blocked and where internal movement is strictly controlled. Given the impossibility for the local health offices to achieve complete tracking of contagions in the entire Regions and to process regularly Covid-19 tests, the social networks of the infected were addressee of quarantine measure.

For workers without a regular contract, staying confined in a tent meant to be not payed, without the possibility to receive any kind of subsidies from the State. Even those regularly registered by their job-givers, faced big problems. Due to the difficult encountered by local health offices, people resulting negative to the virus after the test did not receive any certificate of negativity, without which they couldn't leave the 'red zone' to go to work. Union trades' appeal to institutions for an emergency income was ignored.
In such a climate, it's not surprising that some clashes between 'trapped' migrants and police men developed. However, resentment would have led to a great mobilization just a few months later, surprising activists and observers. I am referring of a mobilization whose roots were perhaps less identifiable in socio-political terms, given that it broke out after some accidents occurred to migrants riding their bicycles in the dark and bumpy routes surrounding the tent city of San Ferdinando.
This article is based on ethnographic work I'm conducting in that area since five years, thanks to the collaboration within associations and union trades which are active in the Plain of Gioia Tauro (Cordova 2021) [1]. In the next paragraph, I'll introduce to the reader some basic features of the presence of foreign workers in the Plain of Gioia Tauro, in Calabria. I'll try to link this presence to exploitation, the humanitarian reason (Agier 2005; Fassin 2011), and the national political management of migrants, which reflects into local and concrete contexts. Then, I'll count for the massive, spontaneous and perhaps not at all predictable mobilization of the migrant workers that in December 2020, a few weeks after the peak of the second wave of the new Corona Virus, organized a great strike with an impressive unauthorized parade from the tent city of San Ferdinando to the city of Gioia Tauro. The extent of this mobilization was unexpected by citizens, local political institutions and even union trades and associations that regularly support migrants in the ghettos. After many years of interventions on the ground, in fact, activists that used to invite migrants to strike against exploitation, local patrons and institutional racism without great success, were surprised to see how migrants were able to give shape to a great mobilization in an almost autonomous way.

The Plain of Gioia Tauro between humanitarism and exploitation

During the XX century, the Plain of Gioia Tauro profiled itself on the agrifood market for the citrus cultivation. In the 1980s communities from eastern Europe settled and started working in agriculture until they were replaced by Central and Western African migrants by the begin of third millennium's new migration waves.
Nowadays, the territory is characterized by deep spatial segregation and isolation. In the towns and the countryside, the large foreign population – which, during the citrus season, exceeds ten thousand people – live mostly in settlements, tents and ghettos detached from centers inhabited by the Italian local population [2]. These settlements are almost 'irregular', with the exception of the great tent city of San Ferdinando, a small town overlooking the sea and that progressively became the center of migrants' presence in the Plain. However, the definition of 'regular' and 'irregular' is quite fluctuant and dependent on the national and local political interventions. To be exact, 'legal' and 'illegal' are not two independent spheres; between them it should be identified a relation that

sometimes becomes easily evident. This is the case of State intervention on the ghettos after sequences of murders, fires, explosions of gas stoves that periodically take place inside informal and State migrant settlements.
Just think to the great 'baraccopoli' or shantytown of San Ferdinando that was cleared in 2018 by the former Minister of Interior, the leader of the Northern League Matteo Salvini. The ghetto resulted from a regular and legal tent city built by the Italian Civil Protection, after the the first great revolt of migrants in the Plain of Gioia Tauro in 2010 against economic exploitation and attacks suffered from local mafia members (Perrotta 2020).
The tent-city became in a few years an uncontrolled site, entirely self-managed by the migrant population, with internal clashes between networks according to different national origins. Foreign and Italian delinquency controlled many dimensions of the social life in the slum (from food distribution to prostitution and drug market).
The 2018 clear, highly mediatized, didn't provoke serious transformations in the area. Currently, the tent city is still without internal control, given that contract to the local cooperative charged of overseeing the site has not renewed anymore. There is just the presence of the police and a team of firemen parked outside the settlement, called to intervene in case of menace to public order. Local institution have been declaring their will to overcome the ghettos, but this is not the first time they express similar considerations.
To better understand the situation, we should clarify that during the last years, people living in the tent city of San Ferdinando as well as in the other settlements in the Plain of Gioia Tauro are not anymore just agricultural workers. More and more migrants evicted from the hospitality system, due to the growing restrictions in the access to the Italian protection system, join the Plain of Gioia Tauro because they cannot stay elsewhere, following national and local social networks. So, even in summer, where citrus cultivation is interrupted, there are still migrants residing there.
Public discourse about the migrants presence in the Plain of Gioia Tauro emphasizes economic exploitation issues, generally around the almost mythical reference to the 'caporals', liminal figures charged to illegally mediate labour force to entrepreneurs and firms. Beyond this focus, however, very little is commonly said about the role of international and national large-scale distribution, accountable for determining low-prices of fruits and vegetable in mass supermarkets, saving charges on agri-food workers and small producers.
Still less is said on the political production of marginality that batters foreign people through the institutional fragmentation of migrant categorizations and the ordinary work of bureaucracy (Herzfeld 1992; De Genova 2002; Pinelli 2013). During the ethnographic work I carried out through the participation within associations and union trades activities, I came across several migrants who were holders of the 'humanitarian protection', temporarily abolished in Italy in 2018 after the 'security-decree' of national government. Once their stay permit ended, they had to be audited by the Commission that once gave them protection, in order to valuate if they could be assigned other forms of protection, some of them not renewable and not easily convertible in work-permits.

Confusion was great among migrants, who sometimes were called for auditions with letters sent in places they were anymore present, given the geography of economic mobility within and beyond Italy. Without the renewal of permits, public offices denied them to renew identity cards, residence certifications and other documents necessary to receive welfare services. Many of them were constrained to move to informal settlements, because they didn't got the documents required to be under contract or to rent a house. Sometimes, their stay permit was going to expire and local police offices refused to start renewal proceedings, until permits really expired.
These structural dynamics have been causing the widening of informal settlements and the 'informalization' of the State-tent city of San Ferdinando, where life conditions became in little time very bad.

Right now, the tent-city is abandoned by institutions. But the camp's regulation formulated by the local administration in 2019 was particularly strict. Holding animals, organizing trade or markets; bringing food from outside are all forbidden activities within the camp. In few words, it's useful to remind that the moral economy of humanitarian reason assigns priority to people's sufferance take charge, notably expressed through their bodies and collected through the practice of listening, rather than focusing on political issues and social matters that proactively shape that sufferance (Fassin 2006). Even though the humanitarian reason has been flanked by other kinds of moral economy during last years (just think to racism and the criminalization of solidarity and NGOs active in migrant's rescuing), its structure remains still visible in camps, especially those managed by State institution. Camps articulate governance of migration within ethical and disciplinary regimes of practices and truth.

In sums, what I would like to underline in this brief space is that sites where the foreign population active in the local agrifood sector is contained in the Plain of Gioia Tauro match the characterization of humanitarian spaces defined by Michel Agier (2008). The French scholar assigns to humanitarian reason and its deployment the three functions of care, cure and control. Even if basic support to migrants became to fail due to the general worsening of the political handling of migration in Italy and the aftermath of pandemics, the aim to care about foreign people was still evident in the San Ferdinando major's words and in the institutional previsions (destined to fail) to let the tent-city in San Ferdinando a small jewel-hospitality camp. Linked to these objectives, control functions by police, even if ineffective, was strengthened, and security forces operations within migrant settlements were regularly enacted. During the pandemics, law enforcement cut off the illegal connection with water that migrants had made in the ghetto of Contrada Russo, in Taurianova, an informal settlement a few kilometers far from San Ferdinando, a big self-organized site that contained until one thousands of migrants. Controls were also directed to foreign workers while they were reaching their place of work, during the journey from 'home'. Beyond more visible controls and repression operated by the police, disciplinary vigilance is another mean that affect migrants life in tent cities and camps. Here, guests have to match particular standards of cleaning, hygiene, food consumption, and proper behave, which may reflect a peculiar way of belonging that is expected to reciprocate the hospitality received by host-institutions.

Strictly combined with social control, was institutional abandonment (Pinelli 2013), another common feature of the political handling of migrants in Italy through the bureaucratic delays in providing for answers to migrant requests of protection or permission. Within this 'grey zone', migrants inhabit social invisibility. They become visible when they impose violently their vivid and tangible presence outside the seclusion in campaigns and sites far from the city centers. Demonstrations, strikes, and occasions when anger directs political mobilization are other channels through which migrants and foreign workers affirm their physical and political existence with regard to the local population, for once forced to end ignoring them. And it's to this arrival on the scene of subalterns that we'll turn our attention now.

Roads to mobilization

The infrastructural pole of the port of Gioia Tauro, dealing with frequent crises that threaten the district work-force, catalyzes expectations and hopes about local and regional development since decades. It symbolizes the mirage of economic and social change that the strengthening of its efficiency within the whole Mediterranean area would transfer to the region and its inhabitants. Beyond the seaport, however, development has lost even mirage's signs.

Roads linking the towns of the Plain of Gioia Tauro are not traversed by an efficient system of public transports. During last years, road connections saw the progressive disappearance of lighting devices, together with the deterioration of road surface.

This is a problem faced by all the inhabitants of the district. It's possible to count, in fact, several committees that in recent times have complaint about dangers occurring while moving in the territory. However, problems are still worse for migrants. First of all, they move by bicycle on bad

roads in the dark, whenever they reach 'home' at the sunset after the work, crossing provincial roads traversed only by cars at full speed. Even if some associations have recently tried to distribute reflective vests and lights for bikes, covering the roads of the Plain is too much dangerous. Secondly, they have the necessity to move around several towns not only due to their work, but also because of the distribution of several offices. For example, a migrant who lives in San Ferdinando must move to Gioia Tauro if he has to apply to the police office; the public health office in Taurianova; the Agenzia delle Entrate (which provides for documents required for different kind of bureaucratic procedures) is found in Palmi. Many African shops are in Rosarno and Gioia Tauro. A few kilometers that is possible to cross just by bicycle (or car, of course), within a geography of mobility that pushes migrant into the public space through quick and dangerous transits.
After the second wave of Covid-19, in a climate of exasperation due to the reasons I mentioned before, accidents occurred to migrants as they were crossing the Plain's road with their bikes, generating hard resentment among the foreign population. Even if accidents to migrants hit by vehicles, sometimes voluntarily, have always been occurring regularly in recent times, now the indignation aroused with greater intensity. The worsening of the conditions of life in the tent-city and the other settlements and the economic aftermath of pandemics may have increased migrants' discontent.
However, in December 2020, almost every day, news – sometimes not true – about bad accidents occurring to migrants spread in camps and ghettos, quickly rebounding off of smartphones and phone calls.
On the 21 December, Gassama Gora, a Senegalese guest of the tent city of San Ferdinando, died after having been hit by a car nearby the seaport of Gioia Tauro while he was coming back from work.

In a few hours, the news of the accident went viral among migrants in the Plain. The tent-city dwellers, some of whom were in contact with Italian activists, organized a permanent assembly that lasted the whole night, debating what to do in order to react against a condition that they found not anymore acceptable. They decided to mobilize: the following day they would have organized a demonstration in San Ferdinando, and they also would have abstained from job. That decision was not the quite individual choice of more 'unionized' people; rather, it involved the mass of tent city dwellers.
Since many years, union trades have been attempting to organize a former laborers' strike, considered by activists as the main tool to protest against economic exploitation and inflict a severe blow against the large agro food distribution. However, efforts were always almost wasted. Except a few sit-in organized by union trades in the occurrence of national mobilizations, which always registered a low tax of participation, the work of associations and union trades in the Plain of Gioia Tauro, so important in supporting and defensing migrants with legal desks and mediation with police offices, has not implied active participation into the realm of 'politics'. That December, things went diversely.
We jointed the tent-city of San Ferdinando in the morning. There were already hundreds of migrants in the forecourt of the site. Many of them hold cartels that said "Black Lives Matter", "Enough is Enough", "Stop Killing Black People". As we arrived, we understood immediately that the mobilization would have been successful. That day, the majority of foreign workers was on strike, and only a few migrants of the tent-city went to work. It was the first time since the 2010 revolt.
The day before, one of the USB union trade's activist was informed by many of the dwellers that they would have acted something. Situation was incandescent, and to mobilize was also a way to contain many migrants' hunger. We decided that we would have been there only in order to support them and mediate with the security forces if it was the case. In fact, due to the pandemics, there still were severe limitations concerning public order, and static demonstrations were the only ones to be allowed and authorized by institutions.

Thanks to the mediation of Italian activists with the police, migrants were allowed to act a parade from the tent-city to the road where Gassama dead. The site was not so far from the settlement. Baba, a thirty-year old Senegalese man that, since several months begun to be in contact with the USB union trade, was among the leaders of the parade, holding a megaphone and interfacing with police forces. But he was not the only one. In fact, that event revealed the diversity and plural political sensibilities internal to the migrant front.
Until the parade reached the site where Gassama dead, everything was under control, also because those roads were far from towns. Just a few lorries had to stop sometimes, in order to let the parade cross the roads. Arrived to the site of the accident, however, a group of migrants that Italian activists didn't know started to suggest excitedly to change itinerary and reach the city of Gioia Tauro, almost 1 hour distant from that place. A violent quarrel arose; some – like Baba – wanted to respect the original path, according to pacts tied with the police. Others, the majority, were not satisfied with ending their demonstration almost silently, far from people, within the invisibility that marked habitually their ordinary life. Italian activists, including me, decided to not interfere with migrants' decision, reserving the possibility to mediate with the police or, as it would have been the case, with Italian citizens.

I also have to specify, even if in a few words, that during the years in which I've been frequenting the Plain of Gioia Tauro, migrants have become disillusioned day-by-day and think that political mobilization is not useful. Even though the presence of union trades and associations is welcomed for the concrete support they give, they are considered unable to produce tangible change on life conditions for foreign people. During some assemblies, someone also explicitly criticized union trades, accusing them for just thinking to "put a flag" in the camps, without engendering any improvement. That's why the day of the demonstration I am dealing with, they wanted more and would have not settled for just a 'symbolic' act.
In a few minutes, the parade changed path, despite police warnings. Migrants occupied the national road that linked Gioia Tauro with San Ferdinando, provoking disease to cars and lorries transporting goods and commodities. While the parade flowed and we encountered migrants who were working in farmhouses, people on the move called them to join the demonstration.
After a long walk, lasted more than one hour, we arrived in Gioia Tauro. As we were in the city, migrants became to run. The arrival was problematic, given that traffic was completely blocked without prior notifications. A few migrants overthrew trash cans and hit cars with hands or sticks, and tension arose with some Italian inhabitants of Gioia Tauro. Harder consequences were prevented by the intervention of an order-service quickly organized by migrants.
While Gioia Tauro's inhabitants were shocked by that mass of people who were taking possession of the public space, migrants arrived into a central part of the city, occupying a traffic circle, which surrounded many shopping malls. Initially they refused any kind of mediation with institutions. They wanted to show their anger to all the people, and when someone tried to cross the roundabout, even if on foot, they tried to prevent any cross.
In any case, the objectives of the mobilization were at least three, as claimed by Baba at the beginning of the parade. The first, the put in safety of the roads migrant cross every day in conditions of hard danger. Secondly, they required documents, given that the problems and the constraints imposed by laws and bureaucracy make their life impossible. Thirdly, and implicitly evident in the action they acted that day, they affirmed their visibility to a local population that usually ignore them. Being physically present in the streets, paralyzing the traffic and avoiding people to cross the road, they were not skippable anymore.
The migrant front was divided even in that moment of the mobilization. A group was not interested into encountering institutions (like the Prefect or political representatives), and gave shape to several moments of tension with police and Italian people that addressed them abuses. Another faction searched instead a confrontation with institutions. Beyond requesting an encounter to the Minister of Labor, as suggested by Italian union traders, they were convinced to encounter the

major of Gioia Tauro. This choice, advocated by the police, that hoped for the end of the demonstration, was criticized by the other protesters and read as the institutions' effort to weaken the extent of the mobilization.
However, after two hours, the demonstration receded. The more 'rigorous' group stayed in the street until the first part of the afternoon, while the other abandoned de facto the mobilization to encounter the major of Gioia Tauro, who in the meanwhile had called some actors of local civic associations and confederal union trades to better sustain the confrontation with migrants. After that the major promised to solicit an intervention by Prefecture and the Minister of Interior – we should keep in mind that matters claimed by migrants were outside of major's duties – the group came back to the other demonstrators, some of them already gone away.
Adopting a skeptical and pessimistic view, it would be easy to state that the demonstration ended without tangible results, concluding with the usual promises of intervention made by institutions. However, undoubtedly something had made that mobilization very different from the others enacted in the past.

Conclusions
Since I became to frequent the Plain of Gioia Tauro, for both ethnographic research and supporting associations' and union trades' activities, I've always observed the efforts made by activists to promote, among migrants, a political framework of the conditions lived by the foreign population of the area. These attempts have not been very successful. If migrants acknowledge to activists great credit for what regards documental or bureaucratic support (aid for stay permits; identity cards; appeals; welfare benefits and so on), their 'politicization' has been very hard to achieve. Calls for strikes, demonstrations and lawsuit of job exploitation have taken root only marginally. During the several assemblies I participated, migrants always used to complaint about the inconclusive character of mobilizations, sometimes accusing union traders to just think of "putting their flags" in ghettos and camps. Why should they loose days of work and money if engagement does not bring real change?
Before the pandemics, migrants living in the Plain of Gioia Tauro had to face several constraints: labor exploitation, denials in obtaining papers and documents, difficulties in finding home without "falling in the traps" of ghettos and informal settlements. The political treatment of the foreign population of the Plain has to come to terms with national policies – that in recent years have been becoming always more hostile to migrants – and their local articulation, i.e. the legal and bureaucratic practices ongoing in police and public offices, more than often arbitrary and 'illegible' (Das 2004).
The new coronavirus pandemics has deeply worsen life conditions and economic chances in the Plain of Gioia Tauro. The job loss and the impoverishment that hit many foreign workers nourished fear and vulnerability as well as anger and resentment among migrants. Against this background we should frame the echo raised up by a series of road accidents occurred to young foreigners while they were reaching home or their place of work. Even if in the past there already have been similar accidents, this time migrants' outrage reached very high levels and led them to mobilize successfully within the public space of the Plain of Gioia Tauro. In this episodic mobilization, they self-organized, despite internal divisions and factions, marginally profiting of Italian activist's aid.
No one expected a so participated demonstration like that of last December, that for the first time since the 2010 revolt reached the residential areas of the Plain, overwhelming Italian people.
Rather than claiming sophisticated political issues, migrants simply asked not to die while going to or returning to work. In a few words, they pretended dignity, as they shouted during their parade. Even if the mobilization didn't produce clear results (although some of the streets around the Gioia Tauro seaport have recently been object of reworking) and didn't continue after that day, migrants affirmed their presence in a public space wherein they are almost invisible and silent, like when they ride their bikes in the dark. The effects on the mediatic and political debate in the Plain,

however, have been tangible as for weeks institutional meetings were held in the Prefecture of Reggio Calabria.
Activists have been longly reflecting about the reasons for which that time migrants decided to mobilize. Though not proposing definitive or clear explicative patterns, I think it would be useful to turn to James Scott' concept of moral economy (1976). Subalterns may accept unequal economic and political relations, adhering to a worldview where someone holds the power and others not (even if they can resort to the so called "weapons of the weak"). What is not tolerable, however, is the violation of moral rights, as the right for survival. Unequal social relations may be tolerated, but there's a threshold which, if surpassed, let the formal acceptation of social order turn into revolt.
Even though James Scott's reflections derived from his historical and anthropological studies on south-Asian peasants, his intuitions may concur to explain why in 'normal' conditions of exploitation and political abandonment, they do not join activists' mobilizations. Rather, they take action after events whose political significance is apparently less structured – freedom to walk or cross roads without being hit by vehicles.
Social stratification is justified only until power guarantees for minimum social rights. Dying in the dark after a hard working day is a lot worse than being underpaid or hindered in taking an ID card. When it happens, subalterns mobilize entering the scene and, in the general amazement, they have much to say (Scott 2006).

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

[*] **Abstract**

In questo contributo mi focalizzo su una protesta messa a punto durante la seconda ondata pandemica (autunno-inverno 2020) da migranti e lavoratori stranieri della Piana di Gioia Tauro in seguito alla morte di un bracciante senegalese residente nella tendopoli di San Ferdinando. Esasperati da sfruttamento economico, infime condizioni di vita nei ghetti e nei campi della Piana e marginalizzazione politica parimenti alimentata dai dispositivi della ragione umanitaria e da dinamiche di abbandono istituzionale, in quell'occasione la popolazione straniera dell'area si è mobilitata come non avveniva da tempo. Sebbene si tratti di eventi risalenti a più di un anno fa, le riflessioni contenute in questo articolo conservano un certo grado di attualità. Le condizioni di vita nei ghetti e nella tendopoli diffusi tra Rosarno, San Ferdinando e Taurianova non sono affatto migliorate, nonostante gli annunci delle istituzioni locali, regionali e nazionali. Pur in forma sintetica, mi interrogo sulle ragioni che in alcuni casi accelerano inaspettatamente la conflittualità sociale e l'organizzazione di mobilitazioni politico-sindacali perseguite da gruppi sociali ormai sfibrati dall'intersezione di violenza strutturale e sofferenza sociale.

Endnotes

[1] It's the case of the 'Nuvola Rossa' association and the USB union trade.

[2] Even if distinctions are blurred, I refer to 'ghettos' to indicate spaces not regulated by State or local institution interventions, in contrast to the tent-city of San Ferdinando. See Lo Cascio, Piro 2015.

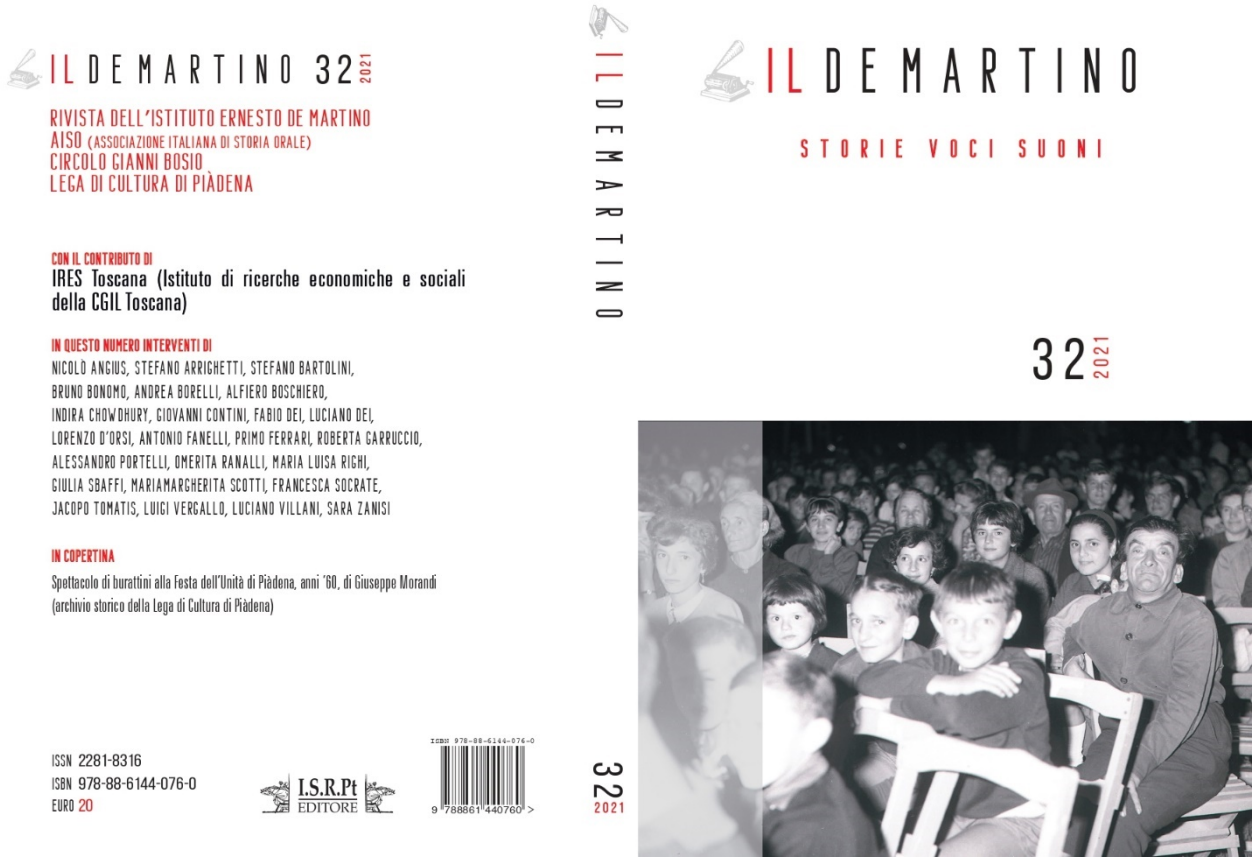
Reference List

Agier M. (2005), "Ordini e disordini dell'umanitario. Dalla vittima al soggetto politico", in *Antropologia*, 5: 49-65.

Agier M. (2008), *Managing the Undesirables: Refugee Camps and Humanitarian Government*, Cambridge, Polity Press.
Cordova G. (2021), *Fuori dalla città. Ghetti, ospitalità e politiche locali nella Piana di Gioia Tauro*, in F. Declich, S. Pitzalis (a cura di), *Presenza migrante tra spazi urbani e non urbani. Etnografie su processi, dinamiche e modalità di accoglienza*, Milano, Meltemi: 91-117.
Das V. (2004), *The Signature of the State. The Paradox of Illegibility*, in V. Das, D. Poole, *Anthropology in the Margins of the State*, Santa Fe, School of American Research Press: 67-91.
De Genova N. (2002), "Migrant "Illegality" and Deportability in Everyday Life", in *Annual Review of Anthropology*, 31: 419-447.
Fassin D. (2006), "Un ethos compassionevole. La sofferenza come linguaggio, l'ascolto come politica", in *Antropologia*, 8: 93-110.
Fassin D. (2011), *Humanitarian Reason: a Moral History of the Present*, Chicago, University of Chicago Press.
Herzfeld M. (1992), *The Social Production of Indifference*, Chicago, The University of Chicago Press.
Lo Cascio M., Piro V (2018), "Ghetti e campi. La produzione istituzionale di marginalità abitativa nelle campagne siciliane", in *Sociologia urbana e rurale*, 117: 12-36.
MEDU, Medici per i Diritti Umani (2020), *I dannati della terra. Rapporto sulle condizioni di vita e di lavoro dei braccianti stranieri nella Piana di Gioia Tauro*.
MEDU, Medici per i Diritti Umani (2020), *La pandemia di Rosarno. Emergenza sanitaria e sfruttamento endemico. VII Rapporto sulle condizioni di vita e di lavoro dei braccianti stranieri nella Piana di Gioia Tauro.*
Perrotta M. (2020), *Rosarno, prima e dopo. Cosa è successo nelle campagne del Sud*, Roma, Edizioni dell'asino.
Pinelli B. (2013), "Silenzio dello stato, voce delle donne. Abbandono e sofferenza nell'asilo politico e nella sua assenza", in *Antropologia*, 15: 85-108.
Scott J. (1976), *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, New Haven, Yale University Press.
Scott J. (2006), *Il dominio e l'arte della resistenza*, Milano, Elèuthera.

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.

Il De Martino: metamorfosi di una rivista, al centro dell'educazione sentimentale di una generazione



di *Fabio Dei*

Il De Martino è dal 1992 la rivista dell'Istituto Ernesto de Martino – centro archivistico e di ricerca che così definisce, nel suo sottotitolo, il proprio senso: «per la conoscenza critica e la presenza alternativa del mondo popolare e proletario». La recente uscita di due nuovi numeri, con un progetto editoriale completamente rinnovato, nonché una nuova direzione e comitato scientifico, merita qualcosa di più di una semplice recensione informativa: spinge piuttosto a qualche considerazione sulla storia di una istituzione importante come l'IEDM.

Com'è ben noto, l'Istituto nasce nel 1966 per volontà di Gianni Bosio. L'intitolazione a De Martino si giustifica col fatto che il grande studioso napoletano era morto l'anno precedente, e rappresentava in quegli anni il più noto sostenitore dello studio e della valorizzazione della cultura subalterna, in un'ottica che si distaccava nettamente dalla classica tradizione folklorica. Se una cosa accomunava De Martino e Bosio, era la polemica con le pratiche di distaccata raccolta e classificazione tipiche del folklorismo positivista: la loro attenzione era invece rivolta alla cultura popolare come testimonianza delle condizioni di vita dei ceti subalterni e possibile strumento della loro emancipazione. Le analogie, tuttavia, si fermano qui: perché, sotto ogni altro aspetto, è difficile immaginare differenze più grandi fra questi studiosi.

Bosio (che muore prematuramente nel 1971, ricordiamolo) e i suoi successori lavorano nel quadro di quella nozione di "folklore progressivo" che de Martino aveva per così dire sfiorato negli anni

delle sue prime letture di Gramsci, a cavallo fra anni ’40 e ’50, per poi abbandonarla. Dal momento che il folklore può esser definito come cultura subalterna in contrapposizione a quella egemonica, esso conterrebbe elementi di opposizione e lotta immediatamente politica, e potrebbe essere usato come nucleo di una ideologia rivoluzionaria. Il lavoro dell’IEDM e del Nuovo Canzoniere Italiano va tutto in questa direzione. La ricerca sulle fonti orali e la costituzione di archivi è la strada per rendere egemoni le voci popolari, e ha senso se viene collegata a pratiche di produzione (spettacoli, dischi, etc.) capaci di impattare sull’opinione pubblica e di creare consenso attorno alle lotte del “mondo popolare e proletario”.

De Martino aveva guardato in questa direzione in scritti come *Note Lucane* e *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno* (che infatti sono i suoi saggi più letti nel post-Sessantotto): era stato colpito dalla capacità di usare canti popolari, stravolgendone magari i contenuti, a supporto delle lotte contadine lucane. Ma ai canti de Martino non è mai stato veramente interessato. Tutta la sua ricerca sui fenomeni magico-religiosi in Lucania e Puglia si muove in una direzione molto diversa: il folklore gli appare il campo in cui si manifesta la resistenza esistenziale al terrore della storia, lo sforzo di essere nel mondo. È questo aspetto, scambiato negli anni ’70 per obsoleto crocianesimo o psicologizzazione dei problemi politici, a conferire alla sua prospettiva una profondità antropologica che resta estranea al gruppo dei successori di Bosio.
C’è da chiedersi oggi quanto la militanza di questi ultimi sia stata realmente organica ai movimenti politici di quegli anni, e allo sforzo di emancipazione dei ceti subalterni che pretendeva di rappresentare. Direi che lo è stata in ampia misura: il folk di protesta non è stato solo un genere di consumo musicale, ma ha plasmato culturalmente i movimenti giovanili ed è stato al centro dell’ “educazione sentimentale” di almeno una generazione. Ma cos’è accaduto all’IEDM con gli anni del riflusso politico e con la perdita definitiva di quella prospettiva “rivoluzionaria” che ne indirizzava l’azione? L’istituto attraversa anni di crisi, identitaria ed economica al tempo stesso. Negli anni ’90 si trasferisce da Milano a Sesto Fiorentino: è in quel periodo che nasce la rivista, per iniziativa di Franco Coggiola, come strumento per un rilancio che insiste sul ruolo dell’istituto come presidio archivistico e di studi, più che centro di militanza e di produzioni discografico-artistiche. Anche Ivan Della Mea, che assume la direzione nel 1996, insisterà con intelligenza su questo aspetto – malgrado il suo peculiare profilo, lontano quanto più non si potrebbe dalla postura accademica.

Da allora in poi l’Istituto si presenta con una doppia fisionomia. Da un lato l’istituzione culturale, che gode di un prestigio indiscusso come maggior archivio italiano di fonti orali – per quanto limitato dalla nuova dimensione provinciale e soprattutto dalla cronica carenza di risorse; con la rivista, inizialmente pensata come “Bollettino”, che diviene progressivamente un riconosciuto strumento di comunicazione scientifica e dà il meglio di sé in ricchi numeri monografici, fondamentali per chi voglia oggi ricostruire la storia delle fonti orali nel nostro Paese. Dall’altro lato l’IEDM conserva la sua dimensione militante, che tuttavia, in assenza di un contesto esterno che la nutra e le conferisca un senso realmente politico, finisce per estetizzarsi.
Il canto sociale e di protesta (sia di origine folklorica che d’autore), elemento distintivo delle politiche culturali dell’Istituto, non è più in grado di legarsi a movimenti sociali realmente operanti, e si chiude in una nicchia di genere fatta di stili e contenuti distintivi e identificanti che interessano cerchie più o meno ristrette di musicisti e di fruitori. Questi ultimi si ritrovano in una rete di festival e in consumi culturali comuni, che toccano volentieri i temi della nostalgia per sentimenti sociali (l’impegno politico, la rivoluzione, i simboli del comunismo o dell’anarchismo etc.); simboli e sentimenti di cui si fa però adesso un uso subculturale, e che quindi non sono più in grado di produrre egemonia ma, al contrario, separano il gruppo dalle più ampie tendenze sociali. Gli intellettuali rovesciati che Bosio teorizzava non riescono ad essere più in alcun modo organici ai ceti e ai movimenti popolari che vorrebbero rappresentare (oltretutto perché i loro strumenti espressivi non sono più adeguati ai nuovi contesti comunicativi: se una produzione come Bella Ciao

aveva senso negli anni ’60, certamente i cloni che se ne possono produrre oggi non hanno lo stesso significato).
Da qui la chiusura in una “fedeltà” a contenuti decontestualizzati che possono portare o a una estetizzazione radicale (come quella, poniamo, dei poster di Che Guevara o delle reliquie dell’Unione Sovietica, una sorta di stile vintage politico); oppure a scelte di appartenenza ultra-minoritaria – l’esatto contrario della “cultura popolare” che de Martino, Bosio e gli altri “padri fondatori” aspiravano a rappresentare. I protagonisti del folk politicamente impegnato sono stati e sono intellettuali troppo raffinati per non rendersi conto di questo: e hanno infatti cercato di costruire rapporti con i nuovi movimenti sociali che negli ultimi decenni sono sembrati nascere.

A cavallo fra anni ’80 e ’90 sembrava che le Posse potessero rappresentare un fenomeno musical-politico di rinnovata autenticità; si è pensato anche alla world music o persino al rap, in relazione alle dinamiche migratorie e ai movimenti antirazzisti (vd. A. Fanelli, *Controcanto. Le culture della protesta dal canto sociale al rap*, Roma 2017). Ma quel miscuglio alchemico di musica e politica che negli anni ’60 e ’70 sembrava avere potenzialità emancipative ed egemoniche non pare si sia più realizzato. Così, i circuiti attuali del canto sociale somigliano un po’ – anche se in modo meno drammatico – a quella sinistra turca di cui parla Lorenzo d’Orsi in uno degli ultimi due numeri della rivista: storicamente sconfitta, vittima di repressioni e violenze durissime, si attesta oggi in forme estetizzate di memoria culturale, più simili a riti di elaborazione del lutto che non ad azione politica. Del resto, quale senso se non estetizzante può avere alzare il pugno e gridare alla rivoluzione, quando la rivoluzione non fa più parte dell’orizzonte di «progettazione comunitaria dell’operabile secondo valori» (per citare proprio de Martino)?
Cosa c’entra la rivista con tutto questo? Ecco, a me sembra che il rinnovamento del progetto editoriale di *Il de Martino* sia conseguenza della consapevolezza di questo inaridimento dello stile estetico-militante su cui l’IEDM si è storicamente costituito, dei vicoli ciechi – politici non meno che culturali – nei quali tale stile rischia di perdersi. La scelta della rivista, con la guida di Antonio Fanelli (che già era stato il curatore degli ultimi volumi, a partire dal 2016, con monografici sul canto sociale, su Emilio Lussu e su Ivan Della Mea), è stata prima di tutto quella di un rapporto più strutturale con istituti analoghi all’IEDM, come il Circolo Gianni Bosio e la Lega di Cultura di Piadena, e soprattutto con l’AISO (Associazione italiana di Storia Orale). Con la conseguenza di uscire una volta per tutte dalla logica del “bollettino” e di costruire uno strumento di comunicazione e dibattito scientifico a pieno titolo. Lo testimoniano i rinnovati organi di gestione della rivista (il comitato di direzione, la redazione, il comitato scientifico, i “corrispondenti” – vecchia categoria da rivista ottocentesca, quest’ultima, che viene opportunamente ricreata, e che indica come nell’epoca della virtualità la rivista intenda invece raccontare storie locali, strettamente legate a realtà culturali e territoriali specifiche); organi tutti ampliati e arricchiti con solide competenze provenienti da molti settori disciplinari.

I primi due numeri di questo nuovo format (nn. 31 e 32) tornano a una struttura miscellanea, con saggi, sezioni tematiche, dibattiti, recensioni, e una corposa sezione di “storie”, fonti e documenti. Emerge da questi fascicoli soprattutto il desiderio non solo di tener vivo il dibattito, ma di fare della rivista un osservatorio sull’attualità, documentando – anche in modo provvisorio ed esplorativo – fenomeni ed eventi che chiamano in causa le competenze, i metodi e i temi classici della storia orale. Troviamo così ampie sezioni sulla pandemia e sui suoi effetti sociali, in particolare sui meccanismi generativi di discorsività, racconti, folklore urbano che il Covid e l’isolamento sociale hanno suscitato. Troviamo (nel n. 32) una sezione tematica sulle memorie del PCI, a ridosso del centenario della sua fondazione; troviamo storie legate al lavoro, come le ricerche sul lavoro domestico e a distanza nella pandemia, o sulla protesta degli operai della GKN di Campi Bisenzio.

Ma non intendo soffermarmi analiticamente sui contenuti. Tornando alla mia argomentazione principale, mi sembra che questa metamorfosi della rivista implichi una scelta precisa di posizionamento dell'IEDM nel campo intellettuale. Soprattutto il sodalizio con l'AISO va in questa direzione. Gli studiosi che rappresentano questa associazione hanno ormai da tempo riconosciuto la necessità di andar oltre la fase "eroica", pionieristica e militante degli studi sulle fonti orali (si pensi al volume di B. Bonomo, *Voci della memoria*, Roma 2013); fase che è stata importante quanto si vuole, ma si è basata su categorie (la poetica del "dar voce", l'organicità intellettuali-popolo, per non parlare di cosa significa oggi "popolo", o cosa significa la tensione egemonico-subalterno nel contesto della società e delle comunicazioni di massa) che semplicemente non si possono usare nello stesso modo nel contesto presente.
Siamo di fronte al compito di ripensare l'intera epistemologia delle fonti orali, approfondendo ad esempio le dimensioni linguistico-pragmatiche, la problematica socio-antropologica della memoria collettiva e culturale, la complessità delle relazioni fra oralità e scrittura, e così via (il recente convegno AISO sulla trascrizione, "Scrivere quasi la stessa cosa", ha rappresentato un buon esempio delle sofisticate direzioni che tali indagini possono prendere). Così come abbiamo il compito di ripensare l'impatto politico di questi studi: in un mondo in cui il "popolo" di un tempo è risolutamente incamminato verso posizioni di carattere sovranista e conservatore, ritrovarsi a cantare *Contessa* (con tutto il rispetto per il recentemente scomparso Paolo Pietrangeli, che per primo non credo la cantasse più molto) non serve granché. Il de Martino, mi sembra, ha imboccato con decisione la strada di un impegno in primo luogo scientifico, e di una consapevolezza riflessiva che non si accontenta più di nutrirsi di vecchi miti. Questo significa un minor engagement politico e pubblico? Non credo: perché tutto sommato, malgrado l'abusata e spesso malintesa battuta delle tesi su Feurbach, se vogliamo cambiare il mondo bisognerà prima in qualche modo capirlo.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

F**abio Dei,** insegna Antropologia Culturale presso l'Università di Pisa. Si occupa di antropologia della violenza e delle forme della cultura popolare e di massa in Italia. Dirige la rivista Lares e ha pubblicato fra l'altro *Antropologia della cultura materiale* (con P. Meloni, Carocci, 2015), *Terrore suicida. Religione, politica e violenza nelle culture del martirio* (Donzelli, 2016), *Antropologia culturale* (Il Mulino, 2016, 2.a ed.), *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco*, Il Mulino, 2018). Con C. Di Pasquale ha curato i volumi *Stato, violenza, libertà. La critica del potere e l'antropologia contemporanea* (Donzelli, 2017) e *Rievocare il passato. Memoria culturale e identità territoriali* (Pisa University Press, 2017).

Arte normanna in Sicilia. Proiezione simbolica di modelli teologico-politici

Palermo, La Zisa, decorazione musiva, particolare

di *Leo Di Simone*

«Non c'è capitolo della storia più somigliante a un romanzo di quello che racconta l'improvvisa ascesa e il breve splendore della Casa di Altavilla. In una generazione, i figli di Tancredi passarono dalla condizione di signorotti della valle normanna del Cotentin al rango di re dell'isola più ricca del Mediterraneo. Gli avventurieri norreni divennero sultani di una capitale orientale. Insieme allo scettro, quei pirati si impossessarono della cultura di una corte araba. I predoni i cui eserciti ridussero Roma in cenere ricevettero dalle mani del papa la mitra e la dalmatica come simboli della giurisdizione ecclesiastica». Così John Addington Symons in *Sketches in Italy and Greece* [1]. E André Chastel, nella sua *Storia dell'arte italiana*, nel capitolo dedicato a *Italia meridionale e Sicilia,* si interroga sul fenomeno degli archi intrecciati degli edifici normanni in Calabria e Sicilia «che non hanno nulla di romanico o di bizantino» e che «si ritrovano a Durham, in Inghilterra, nello stesso momento», focalizzando il problema della "complessità" che caratterizza l'architettura normanna [2].

Nell'accingermi allo studio di tale "complessità" estesa ai fenomeni artistici generati dalla dominazione normanna in Sicilia, è giusto che illustri preliminarmente la prospettiva nella quale intendo collocarmi nel trattare l'argomento. Sicuramente non mi addentrerò in questioni estetico-formali né in discussioni che hanno suscitato e suscitano sterili diatribe tra gli storici dell'arte, per

esempio sulle aggettivazioni dell'arte normanna; preferisco anzi, a questo riguardo, parlare di arte in Sicilia durante il periodo della dominazione normanna, a ragione della mia posizione che intende sondare la possibilità di una decodificazione della struttura simbolica che regge quasi invisibilmente ogni fenomeno artistico.
Non posso inoltre, in questa sede, fare una panoramica completa ed esaustiva di tutto ciò che dell'epoca normanna è giunto fino a noi, ma semplicemente servirmi di alcune emblematiche esemplificazioni che interagendo tra loro potranno costituire griglia ermeneutica utilizzabile per la corretta lettura dei reperti nella significazione linguistica del discorso fluente delle arti e del loro confluire simbolico verso l'unità di senso impressa al discorso stesso nel progetto culturale e/o ideologico da cui esso è sfociato come simbolo, appunto.
Nel trattare il tema evidentemente do per scontata la cognizione almeno delle principali posizioni storico-critiche intorno al fenomeno in oggetto; in ognuna ho potuto scorgere elementi di oggettività così come arroccamenti su posizioni ideologiche che viziano non poco l'obiettiva visione del reale, ossia del discorso artistico, nella sua completa articolazione. Cito, ad esempio, la riduttiva ma ormai corrente e banale dicitura "*arte arabo normanna*". Tenterò quindi di percorrere altra strada che possa convincerci non soltanto della possibilità, ma della necessità di rivedere e riprendere problemi che sono stati già analizzati innumerevoli volte in passato, in quanto la forza straordinaria del sapere deve consistere nel potersi porre problemi antichi con interrogativi nuovi, con strumenti di analisi nuovi che sono frutto del sapere stesso e che germogliano da quella esperienza storica che, per dirla con Gadamer, è coestensiva alla vita.

Proiezione simbolica
Seguiremo in questo percorso le suggestioni, gli stimoli e le indicazioni epistemologiche dell'estetica gadameriana che potranno guidarci nella lettura dei fenomeni artistici e orientare alla considerazione del simbolico quale strumento ermeneutico di decodifica del *bello*, sia in sede ontologica sia nella sua epifanicità storica rifratta nelle opere d'arte; perché evidentemente, la significanza che è propria del *bello* dell'arte, dell'opera d'arte, rimanda a qualcosa che non si trova immediatamente nell'aspetto visibile e comprensibile in quanto tale. La sua autentica funzione di veicolo simbolico è spostare l'attenzione su qualcosa di diverso, su qualcosa che non si può avere o esprimere immediatamente e tuttavia non in maniera tale da additare ad un altro allegoricamente; semmai di rappresentare come un frammento di essere, ed anche, essere l'altro frammento sempre cercato che completa in un tutto il nostro frammento di vita [3].
Il discorso del *simbolo* come passaporto culturale o di strumento per cui si riconosce qualcuno come «vecchio amico» [4] è passibile di sviluppi sia metafisici che estetici evidentemente; lo utilizzeremo a supporto di una lettura della percezione del bello nel suo manifestarsi nella poiesi artistica normanna, come fenomeno scaturente dall'apporto di tanti altri fenomeni che in esso si sono rifratti e coagulati. Non si tratta di una lettura semplice; la mia vuol essere una proposta e semplicemente la proposta di gettare un ponte sul baratro dello scontato, dell'apologetico, del pregiudiziale, delle precomprensioni di analisi riduttive che riducono di fatto il fenomeno stesso e lo defraudano delle ricchezze che lo rendono peculiare ed emblematico di una situazione, e soltanto a partire dal contesto della cultura che lo ha generato.
Il ponte che intendo gettare si costituisce nella sua complessione funzionalmente metodologica, che mi porta *al di là* nel decifrare la progettazione stessa del processo simbolico, dello *gettare in uno*: cultura, da una parte, come prodotto dell'antropo che coltiva in maniera variegata i semi della sua complessità psicofisica; e storia dall'altra parte, come alveo diacronico di accadimento di eventi in cui il fiume culturale scorre ora unitariamente, ora diramandosi, ora intrecciandosi, ora sfociando nel mare dell'esserci che gli dà senso e lo invera. Il ponte è ermeneutico funzionalmente. Elementi agevolanti la sua percorribilità devono essere: l'antropologia culturale, da un lato, e la fenomenologia come scienza dall'altro. Raccolta dei dati antropologici inerenti il fenomeno, per un verso, analisi archeologica e critica dei dati coagulati per converso. Il ponte è simbolico strutturalmente.

In quest'ottica l'arte, e quindi anche quella normanna in Sicilia, costituisce *proiezione simbolica* con duplice movimento: fontale e teleologico. In quanto unità simbolica riporta qui e adesso la germinalità fenomenica cresciuta e irradiatasi storicamente; ad un tempo ri-produce, progettualmente, accumuli di significazioni tali e tanti che l'antropo se ne avvantaggia per la sua stessa riunificazione esistenziale nella verità; e ciò solo a partire da una disincantata lettura coerente dei dati a disposizione, senza camuffamenti apologetici della loro nuda datità. Il godimento estetico, in tal senso, è la percezione del tutto nel frammento, la riunificazione di ciò che era disperso e che ora si simbolizza in maniera definitiva ed inconfutabile in relazione con la sua genesi storica.
Perché il godimento estetico può anche essere dia-bolico e alienante se gli stessi dati reperibili, come tessere di mosaico, vengono non coerentemente disposti sulla sinopia di un progetto estetico che non dice solo bellezza ma la sua relazione osmotica con bontà e verità. La bellezza, infatti, estrapolata da questo virtuoso e relazionale circuito e situata in posizione monadica è mera apparenza, prezioso sudario di solitudine e morte. Siccome il simbolo porta qui e adesso ciò che lo ha generato, l'amnesia o l'ignoranza della sua genesi culturale provocano equivoci ermeneutici di non poca entità ai fini, almeno, di un corretto sviluppo e di una interna coerenza dei processi culturali. I periodi più bui della storia dell'umanità sono sempre la risultante di errate interpretazioni ed innaturali quanto arbitrarie riproposizioni di modelli culturali precedenti. Sin qui ho dato ragione della prima parte del titolo del tema; anch'esso, globalmente preso è simbolo della relazione e della osmoticità delle discipline nominate e utilizzate per la sua trattazione.

Modelli culturali
Se in sede estetica l'arte è *proiezione simbolica*, ora dobbiamo comprendere che nel gioco caleidoscopico delle proiezioni, in riferimento al nostro argomento, si possono considerare due modelli culturali che nel fenomeno artistico si rifrangono più di altri perché più di altri inglobano complessi di valori, sentimenti, credenze, costumi, linguaggi… tutto ciò, insomma, che costituisce la *trama* della cultura in cui neanche un filo può essere strappato o cambiato senza che tutto il modello ne risulti variato, mutato in altro modello. Parecchi sono stati i modelli teologici nella Chiesa e parecchi i modelli politici nella storia delle civiltà, compresa la nostra. Quelli utilizzati dalla cultura normanna in Sicilia pur nella loro notorietà nascondono le dinamiche dei processi di *acculturazione* che formano nuovi universi a partire da elementi diversi che si adattano gli uni agli altri più o meno volutamente. Ogni contatto fra uomini di origine diversa produce infatti risultati che non possono essere semplici e che tuttavia possono emblematizzarsi e a volte ipostatizzarsi.
Ritengo che per leggere l'arte del periodo normanno in sé, non si possa fare a meno di considerare il fenomeno, mai abbastanza considerato o letto isolatamente, della Legazia Apostolica, ossia del potere religioso concesso ai dominatori normanni dal potere pontificio [5]. Fenomeno esclusivo e per questo catalizzante una situazione di cui costituisce il fulcro; potrei dire, anzi, che esso è speculare dell'artistico perché lo è di quella cultura nuova venutasi a tessere nella nostra terra di Sicilia che probabilmente ancora ci portiamo dentro e dalla quale metodologicamente dobbiamo prendere le distanze per analizzarla e comprenderla in maniera fenomenologica. Potremmo avere anche la sorpresa di scoprire che nonostante un distacco etico, intellettuale e culturale i suoi temi e i suoi modelli influenzano ancora la nostra vita di siciliani tecnologizzati di inizio terzo millennio.
Non basta affermare il carattere di crocevia culturale della Sicilia e rilevare in sede di estetica formale influssi innegabili che la cultura greca, romana, bizantina, araba, nordeuropea hanno esercitato ed esercitano nella vita e nella lingua del popolo siciliano e nella sua poiesi artistica. Il problema non è quello di identificare quale peculiare influsso abbia prodotto il miracolo architettonico e stilisticamente originale delle absidi di Monreale o mostrare, a partire dal dato della coesistenza e convivenza sotto il dominio normanno di almeno tre o quattro grandi culture, il fatto che quella forma di governo sia stata tra le più tolleranti e illuminate della storia della civiltà occidentale. Procedimenti di questo tipo risultano, a ben guardare, pregni di quell'apologetica che estrapolando un dato da tutto il complesso lo assolutizza e lo distorce.

Il problema è di identificare la struttura del processo di simbolizzazione e la sua direzione funzionale, il modo in cui le costanti culturali assolute sono state assemblate nel progetto culturale dei Normanni e leggerle nel loro contesto originario. Esse sottendono una visione del mondo, una concezione politica, una visione religiosa, una certa considerazione culturale del cristianesimo. Il progetto culturale normanno trae da ogni cultura tutti quei temi capaci di illustrare e sostenere la sua causa e di renderla credibile agli occhi dei contemporanei e dei posteri. Ci resta da vedere cosa l'arte normanna dice ancora oggi, in verità, a noi e in quale considerazione possiamo tenerla.
Abbiamo dato per scontato che i re normanni siano stati dei "re cristianissimi", abilitati a fondare diocesi e nominare vescovi, nonostante la consapevolezza storica degli *harem* nei loro palazzi e il loro tenore di vita piuttosto libertino. Ma, quanto incise, nel processo di edificazione del Regno normanno, la cultura cristiana di base? Che ruolo giocarono i temi fondamentali del cristianesimo nel processo di acculturazione che pur ha prodotto, artisticamente parlando, opere incredibili? Come leggiamo oggi questa incredibilità? É l'incredibile che suscita stupore o la sensazione della poca credibilità? E ancora: leggiamo a partire da quale cultura di base, da quali coordinate culturali profondamente acquisite? Voglio dire che nonostante la consapevolezza della nostra modernità, occidentalità o/e della nostra adesione culturale o sacramentale alla "novità cristiana", ci portiamo dentro accumuli di anacronismi culturali tali da farci apparire tutto ciò che appartiene alla nostra cultura occidentale come ovvio; invece ovvio non è affatto se appena ci rendiamo conto che la nostra identità culturale è la risultanza di una mescolanza di ingredienti non tutti tra di loro coerenti e compatibili. Per chi asserisce che Cristo è determinante ai fini della propria identità culturale la questione non è di poco conto.
La cultura cristiana che guarda a Cristo come fonte di sviluppo delle tematiche antropologiche e trova in Lui il coordinatore del loro aggregarsi modulare, ha sviluppato, anche istituzionalmente, originalità tale da essere, globalmente presa, contraddittoria statutariamente rispetto ad altri statuti culturali che diacronicamente ha incrociato. E questo perché pretende di aver scoperto, nell'asse diacronico delle eventualità, l'Evento unico e irripetibile che ha spezzato quell'asse divenendone punto di equilibrio sia storico che metafisico. «Cristo ieri e oggi, principio e fine, A e Ω» canta la liturgia cristiana. Da questo punto di vista vorrei poter leggere il fenomeno dell'arte normanna in Sicilia dando per ovvio, per scontato, che si tratta di un fenomeno germogliato nel giardino della cultura cristiana, tenendo conto che i Normanni sono considerati gli "eroi" che hanno reintrodotto il culto cristiano in Sicilia dopo secoli di islamizzazione ed anzi il "retto culto" della Chiesa Romana ad alcuni anni di separazione dalla Chiesa di Costantinopoli. Ma questo è il ritornello che sento da sempre! Dovrò chiarire dunque, anzitutto a me stesso, cos'è cultura cristiana e probabilmente dovrò attendermi qualche sorpresa circa la non ovvietà dell'ovvio.
La conoscenza della propria condizione culturale, antropologicamente parlando, ha il suo perfetto omologato, in psicologia, nel problema della conoscenza del sé, quello profondo, quello che genera immagini e simboli di cui il sogno è iconica espressione estetica. Il metodo proposto, in altri termini, altro non è che una sorta di psicoanalisi applicata al fenomeno simbolico-estetico dell'arte. In fondo, modelli e comportamenti culturali trovano nella psiche il filtro e il motore che li muove e li indirizza concretizzandoli in poiesi storica.

Iconicità e abbagli ermeneutici

Proiezione simbolica dei fenomeni artistici può anche voler dire, in altre parole, che i temi di una determinata cultura, i valori cioè che una cultura apprezza di più, quando diventano modelli di vivere sociale e coniano a loro supporto strutture filosofiche, ideologiche o sociologiche, ex-primono o pro-iettano sia il pensato che il vissuto nell'opera d'arte che lega insieme, simbolizza tali modelli in forme di fruizione estetica, immediatamente e spontaneamente.
Saremo entrati più volte, sicuramente, nella chiesa di santa Maria dell'Ammiraglio, a Palermo, comunemente detta della Martorana. La prima cosa che ci si trova sotto gli occhi entrando, a destra, è lo splendido mosaico dell'incoronazione di Ruggero II da parte di Cristo. É una visione innegabilmente bella, che produce un certo godimento estetico. Cristo con in mano il rotolo della

legge, soggetto caro all'iconografia cristiana dei primi secoli, che con l'altra mano, la destra, pone in capo a Ruggero il "diadema bizantino". Il re accoglie il dono con intima gratitudine, con le braccia allargate, come in orazione. Probabilmente avverte tutta la responsabilità di dover custodire un dono così grande perché la sua *potestas*, stando all'espressione di Giovanni di Salisbury è «*in terris quaedam divinae maiestatis imago*» [6]. Certo è sintomatica l'espressione di Giovanni di Salisbury, ma c'è qualche concetto analogo nel Nuovo Testamento? No! E nella Bibbia? Si! La Bibbia dice che ogni essere umano è «immagine e somiglianza di Dio!». É questa l'antropologia cristiana! Allora, tenuto conto che l'icona più bella della *potestas Christi* è quella della "lavanda dei piedi", ci si comincia a chiedere della legittimità di un tale modo di iconizzare alla Martorana, ed anche sul significato profondo che origina e permea l'innegabile dimensione simbolica del mosaico.
Cosa vuol dire veramente la scena di Ruggero che sembra in procinto di ricevere l'impronta del Pantocràtore che dona la legge? Forse il re voleva trasmettere ai cristiani del suo regno di ambo i riti, di ambo le lingue, l'idea che la sua azione altro non era che l'attuazione della volontà divina. Il significato più immediatamente palese della scena è senz'altro quello che in essa si sta descrivendo una trasmissione di poteri. Ruggero sta ricevendo una delega, amplissima, da parte di Cristo: la legge, il regno, il governo… e se lì ci fosse l'essenza dello spirito della Legazia Apostolica? e tutta una serie di questioni che ne costituiscono la storia, la preistoria e una progettazione a suo modo coerente e simbolicamente efficace a tal punto da proiettarsi almeno fino al Settecento, come mostra la tela conservata nella chiesa madre di Calascibetta che ritrae il padre di Ruggero II, il Granconte, come gonfaloniere e difensore della Chiesa. Si simbolizza, nel mosaico, l'ontologia del potere regale, che è di origine divina e si trasmette di padre in figlio.

I simboli non guardano in faccia a nessuno e poco importa che si tratti di due Ruggeri differenti; nell'uno e nell'altro caso è una data realtà che viene portata qui e resa presente a coloro i quali parlano la lingua di quella cultura che ha ribadito lo stesso discorso per secoli. É il fenomeno del permanere della cultura nonostante il mutare della cultura: la transculturazione. Il Gattopardo, nella persona del principe di Salina, ne sapeva qualcosa. Nell'uno e nell'altro iconizzare è innegabile un'aura di ieraticità soffusa, di religiosità intuita, di sacralità accattivante, di coerenza tematica che ammalia; una figurazione che può provocare nei singoli diverse sfumature di significato ma che tuttavia cattura ed attrae, perché la sacralità è l'imponderabile ed incute sempre rispetto e timore. É il discorso del *sacro* in antropologia che tutti conosciamo. Ma nelle due immagini c'è ancora di più del semplice e universale senso del sacro: c'è il tentativo di iconizzare gli effetti del *sacro-santo* che è altro rispetto alla sacralità naturale di qualsiasi altra sacralità religiosa anche confessionale.
É il tentativo di trasposizione significativa quello attuato nell'iconografia della Martorana: il Pantocràtore della cupola, circondato da quattro arcangeli prostrati in adorazione e dominante lo spazio in cui si celebra il mistero liturgico, è lo stesso giudice severo che trasmette a re Ruggero gli strumenti del giudizio? Pare di sì! Il processo di transignificazione è sottile e di fatto sortisce l'effetto voluto: anche gli altri pantocràtori, della Palatina, di Monreale, di Cefalù, col rinforzo della suggestione prospettica del catino absidale, suggeriscono soggezione davanti ad un "mondo superiore", ad una potenza divina che inebria, domina e atterrisce ad un tempo. Così il "Dio tre volte santo" della liturgia manifesta la sua volontà e la sua gloria nel Figlio, e nel mosaico della Martorana. Questi la riversa su Ruggero; la stessa gloria si manifesta per l'ipostasi angelica recante il "*vexillum gloriae"* nella tela di Calascibetta. Una è però la volontà che la gloria manifesta ed essa è riversata in unica soluzione sui due Ruggeri: essi guideranno la cristianità al suo vero *telos*, la Gerusalemme celeste. Essi costituiscono un *tipo*.

Non so se la città dipinta sullo sfondo della tela di Calascibetta sia la Gerusalemme del cielo o no. Si tratta sicuramente di Calascibetta, ma poco importa. Importa che nel linguaggio del simbolo, nella cultura cristiana, ogni città è destinata ad essere incastonata, come gemma, nelle mura della città eterna. Anche nel mosaico della Martorana lo sfondo di luce delle tessere d'oro evoca spazialità assoluta e definitiva alle spalle delle due figure ieratiche di Cristo e di Ruggero II; in

fondo, la dimensione della città eterna è l'irradiazione della luce totale e il Cristo-luce ne è l'*onfalos* mistico.
La cultura cristiana ha preso a prestito sin dal suo sorgere la simbologia cosmica e naturalistica per attribuire a Cristo ciò che altre culture attribuivano a divinità che presiedevano all'organizzazione delle diverse parti del cosmo o della natura, per additarlo come reggitore di tutto: *Pantokràtor*. Tale processo ha creato la teologia simbolica dell'Apocalisse e suscitato le prime forme di arte cristiana. Questo linguaggio simbolico-iconografico è preso a prestito anche dal progetto iconologico delle nostre due figurazioni, e per dire unicamente che a Ruggero, primo o secondo che sia, è dato il potere, la maestà, il singolare privilegio di condurre l'umanità al suo vero approdo. Di questo progetto divino il "*tipo* Ruggero" è ministro, diacono rivestito dei paludamenti liturgici della sua peculiare dignità. Nel XIII secolo il Sacro Romano Imperatore si presentava alle grandi celebrazioni della Chiesa con l'abito cerimoniale di re Ruggero: tunica linea, dalmatica di seta siciliana, calzari e calze rosse: la gloria di Ruggero era passata a Federico, *stupor mundi*, nel lascito del mantello, come quello di Elia che aveva trasmesso ad Eliseo le virtù profetiche.
Il sovrano *rex et sacerdos*, elevato con la sacra unzione ad uno stato superiore a quello dei comuni mortali è un riflesso di Dio sulla terra. Nella tela di Calascibetta l'abito di corte e di cerimonia è sintetizzato e simbolizzato nella fascia d'oro che attraversa il petto del Granconte, sulla corazza, dalla spalla sinistra al fianco destro, al modo dei diaconi. Il mantello è rosso, serico, reminiscenza della porpora romana denotante l'esercizio del potere di chi se ne riveste. Il potere del Granconte è totale nella visione iconologica del XVIII secolo: nella mano sinistra reca l'asta del gonfalone papale e la regge come un baculo pastorale nell'atto di incedere quasi benedicente per la postura della mano destra, recante il rotolo-scettro che nel mosaico della Martorana lo stesso Cristo tiene in mano. La Chiesa è implorante ai suoi piedi, in simmetria perfetta con lo strumento con cui egli governa: una tiara di corone e blasoni da cui sembra scaturire la mazza pesante, ferrea, dello stesso colore della corazza, che egli deve usare per sgominarne i nemici. Immagine di una pastoralità dura e intrepida di cui qualche secolo prima si erano rivestiti papi come Giulio II.
Si connota il persistere, nonostante la chiarezza rivelata della Lettera agli Ebrei, della cultura della mediazione tra Dio e l'umanità; Ruggero II, nel mosaico della Martorana, ha le stesse sembianze del Figlio di Dio. Non è una coincidenza, poiché egli è il rappresentante di Cristo sulla terra, quasi il suo fratello gemello; una concezione che consacrò l'imperialità di Costantino con alle spalle una solida elaborazione teologica del non disinteressato Eusebio di Cesarea, suo consigliere e padre spirituale.
Nato ed educato in Palestina Eusebio apparteneva a quel ristretto gruppo di intellettuali della giovane Chiesa che si erano lasciati affascinare dalle dottrine neoplatoniche. Mise tutto il suo sapere al servizio di Costantino e forse fu l'amore per Plotino, Porfirio e Giamblico che sollecitò a Costantino il salto verso il cristianesimo, ma un cristianesimo filosofico, fatto di *nature*, *sostanze* ed *ipostasi*... Eusebio, dal suo canto, esaltò Costantino in maniera smodata, equiparandolo agli angeli di Dio, a Mosè, e di grado in grado lo portò su fino alla vicinanza col Redentore. Eusebio aveva mutuato da Origene un modello di mondo e di cielo che corrispondeva abbastanza bene alla piramide neoplatonica alla cui sommità stava l'*Unico Sublime*. In termini cristiani significava che dove siede il Padre non può starci il Figlio. Questi si dovette accontentare di un gradino più basso. E siccome l'imperatore altro non era che il fratello di Cristo le conclusioni erano facilmente deducibili [7].
Il potere di Costantino fu di fatto assoluto, senza precedenti. Lo Stato dioclezianeo venne perfezionato e rafforzato con al vertice l'imperatore vestito d'oro, ornato con un diadema di perle con incastonati i presunti chiodi della croce. Tutto ciò che faceva e diceva era *sacro* e bisognava prostrarsi al suo cospetto con la *proskýnesis*. Dal suo *sacrum cubiculum* il potere si diramava verso il basso, piramidalmente. Fu imperatore, dio, gran sacerdote e creò un modello che sarebbe stato riprodotto da Carlo Magno e da Federico II nell'Occidente cristiano. Ma c'era anche un altro modello dalle simili prerogative: quello papale. E fu scontro tra i due per i lunghi secoli del

Medioevo ed oltre. I Normanni, in verità, o almeno in teoria, più che la Chiesa difendevano il potere del papa in qualità di vassalli. Ma a quei tempi Chiesa e papato erano sinonimi.

Ambiguità, genialità e trasformismo

Se la Legazia Apostolica è stata quell'espediente che salvando la forma, ossia il riconoscimento indiscusso dell'autorità papale, manteneva in sostanza il Granconte nella piena autonomia dell'organizzazione ecclesiastica della sua contea, gli conferiva inoltre un potere eccezionale nell'orientare i fatti ecclesiastici della Sicilia e si rivelava uno strumento provvidenziale al fine del perseguimento di un progetto politico. Il *genio* di questa stirpe normanna discendente dagli intraprendenti Vikinghi è consistito nell'individuare lo strumento giusto per la fondazione di un regno e l'esercizio del potere politico sia in campo laico che ecclesiastico. Dico, il *genio* che si correla inevitabilmente a *personalità*, individuale e corporativa culturalmente parlando, ossia a quella particolare abilità di mettere insieme intelligenza, sensibilità artistica, volontà, energia, in maniera catalizzante; il saper cogliere nel fluire del *continuum* culturale tutti i segmenti, i temi che vi interagiscono, facendone una sintesi che li oggettiva e li rivela a se stessi intanto. É così che il *genio* esprime al meglio le caratteristiche della sua cultura, facendosi egli stesso *simbolo* di essa, nel senso che tutti vi si possano riconoscere.

Il *tipo* Ruggero, simbolicamente considerato, è l'espressione emblematica di una concezione culturale dell'immanente e del trascendente, una concezione che l'iconografia normanna non si inventò, avendola trovata già imbastita nella trama del panorama cristiano del tempo che considerava il potere di questo mondo e il suo esercizio politico proveniente da Dio. Il Granconte colse il meglio di tale concezione dal piatto d'argento della Legazia Apostolica offertogli da un debole ed impaurito Urbano II e se ne rivestì. Ogni produzione della cultura normanna in Sicilia, *in primis* quella artistica, è illustrativa di quel paludarsi, ed anzi l'arte ne è espressione eccellente. Richiamo ancora come modulo espressivo il mosaico della Martorana e il suo omologo significante della cattedrale di Monreale: Guglielmo II incoronato da Cristo. Declino qui regalità tipologicamente.

Che la concezione della regalità, così come questa iconografia la riproduce, sia di matrice costantiniano-bizantina lo abbiamo indicato. Ma questa concezione non fu estranea alle culture cosiddette barbariche del nord Europa precedenti gli stanziamenti normanni in Inghilterra prima, nelle Gallie e nel sud d'Italia e Sicilia poi. Sia i nuovi regni barbarici alleati e delegati dell'Impero Romano, sia i regni tribali della penisola scandinava avevano maturato una concezione sacrale della regalità che considerava il re come rappresentante del popolo presso gli dèi, gran sacerdote che presiedeva ai sacrifici e divinità egli stesso. In Svezia fino al XII secolo la monarchia conservò il suo carattere religioso arcaico e l'istituzione regale rimase connessa al santuario del dio *Ynqvi Frei*, nella vecchia Upsala, di cui il re gran sacerdote è copia umana [8]. Si trattava evidentemente di una concezione pagana della divinità, ma il principio della monarchia divina era indiscusso.

Il problema della cristianizzazione di quei regni consistette nel vincere le resistenze culturali dei loro popoli per i quali era difficile accettare l'idea che il loro re, dio sulla terra, si dovesse adattare, prima che loro, alla concezione cristiana della mitezza e del perdono. Eppure era necessario per quei re divenire cristiani, dall'oggi al domani, per entrare a far parte del circuito culturale dell'Europa e trovare altri posti al sole per i loro cadetti. Pipino, nel prendere il posto della precedente dinastia merovingia, sancì la fusione dei temi della regalità barbarica con quelli della regalità cristiana in un simbolo di *consacrazione religiosa.* Nel 751 si faceva incoronare e ungere con olio da Bonifacio; a partire da quel momento la consacrazione del re doveva costituire un tratto caratteristico della regalità occidentale. Il Rito di incoronazione che si codificherà poi nell'*Ordo* del *Pontificale romano germasnico* [9] avveniva nel rispetto di tutte le costanti antropologiche rilevabili nelle più antiche culture, non esclusa quella israelitico-giudaica. Le insegne regali, come l'abito speciale, lo scettro, la corona e altre insegne analoghe, sono sempre legate ad una sorta di *simbolismo cosmico* [10].

Tale simbolismo è presente nella "*stoffa rotata*" che costituisce lo splendido manto regale confezionato per Ruggero II nei *tiraz* di corte a Palermo: un grande sciamito ricamato in oro a "punto spiccato" frammisto a perle su fondo rosso vivo. Nella figurazione che lo ricopre quasi totalmente, due leoni si avventano su due cammelli accosciati. A dividere le due coppie di animali una palma stilizzata che nella significazione islamica, per ascendenze bibliche, ha valore di Albero della vita. Si trasforma, nella significazione giudaica, in candelabro a sette bracci che a sua volta concorda in modo sorprendente con una raffigurazione sumerica dell'Albero della vita che cresce sulla montagna del mondo [11]. Vita che trionfa sulla morte, luce della regalità divina, porpora e oro, è l'abito del re. Anche le borchie in smalto, ai lati dell'allacciatura, sono decorate con un simbolo cosmologico: due quadrati si intrecciano a formare una stella, come nell'antica simbolizzazione iranica, e al centro il disco solare splendente.
La magnificenza di questo manto regale mostra non solo la fusione di più culture nell'unico manufatto ma anche la preesistenza di una simbolizzazione che assume i suoi temi negli strati più antichi della cultura umana, quelli impregnati profondamente di sacralità cosmica e naturalistica e tendenti ad evidenziare la natura del re quale "figlio del cielo". Ne illustra la potenza, la regalità indiscussa caratterizzata dalla forza del leone, simbolo araldico degli Altavilla, e in chiave politica anche la supremazia di Ruggero sull'Islam rappresentato dai cammelli. Tutto in maniera perfetta, data la rappresentazione speculare della scena.
La raffigurazione del mantello contiene però un'altra significazione che coesiste con la prima di stampo naturalistico, ed è di natura biblico-teologica: il cammello per la Bibbia è un animale impuro e simboleggia le forze del male tanto da trasformarsi, in estreme stilizzazioni iconografiche, in drago o serpente. Il leone, emblema della tribù di Giuda, da cui proviene Cristo, è tipo zoomorfo del Salvatore: attacca il male che giace accosciato e lo accascia annientandolo. Tutto il mantello, con al centro la palma-vite-luce, albero-croce è simbolo di Cristo e il re se ne riveste, o meglio: ne viene rivestito e come unto avendo la seta fluidità simile all'olio. Il manto di Ruggero, letto in chiave simbolico-cosmologica contraddice la concezione teocratica soggiacente alla *consacrazione* di Pipino indicativa piuttosto della dipendenza del potere temporale da quello spirituale del profeta, come nel caso di Samuele che consacra Davide al posto di Saul (1 Sam 16,13) o nella storia ancor più drammatica della missione di Eliseo che è inviato a consacrare re Jehu perché distrugga il casato di Acab (2Re 6,24–7,20). Inoltre, la lettura in chiave biblico-teologica afferma implicitamente la superiorità del potere spirituale e la necessità dell'esservi soggetto standovi sotto, standovi dentro ammantato.
Non sappiamo a chi faccia capo il progetto iconologico, ma esso appare tuttavia *geniale* in quanto la bellezza vi si legge a seconda della possibilità culturale. Non sappiamo con quale consapevolezza Ruggero abbia portato l'impegnativo manto; forse non si pose neppure il problema in quanto la preziosità del manufatto era di per sé simbolica del suo *status* e della sua *potestas* [12]. Un manto, comunque, non assimilabile a quell'altro «scarlatto» (Mt 27, 28) di cui fu ammantato il Re dei Giudei prima del suo innalzamento al trono della croce.
Teocrazia e cesaropapismo, queste sono le unità tematiche che rinveniamo nei nostri reperti; sono le facce di una stessa medaglia o le lame di una stessa arma che si rivolge ora verso il potere temporale, laico, ora verso quello spirituale, religioso. Insieme sono *simbolo* e nel contempo *diabolo* che affonda le sue radici in una concezione sacrale dell'autorità e del potere sconfessato dalle fonti evangeliche. Anche gli antichi Stati del bacino del Mediterraneo, come il regno degli Ittiti, dell'Egitto, la Grecia arcaica e i potentati italici ebbero a loro fondamento un regno sacro guidato da tipici re-sacerdoti. In Egitto il faraone era il *Netjer Nefer*, il "buon dio" e nei Paesi a est del vicino Oriente, in Iran e poi in Cina e in India si trovavano regni sacri, mentre gli imperatori giapponesi hanno goduto fino ai nostri tempi di un culto divino [13].

Antichi processi di sacralizzazione

Per transculturare questi temi di sacralità religiosa era necessario battezzarli per mettere in evidenza, con tutti i mezzi culturali possibili, che essi erano legittimati dal fondatore stesso del

cristianesimo. Nella chiesa di san Vitale a Ravenna Giustiniano e Teodora appaiono "nimbati" nella rappresentazione musiva, in atteggiamento di sacrale maestà. Lo stesso nimbo circonda, in altra rappresentazione musiva a Santa Sofia, il capo di Costantino IX Monomaco e di sua moglie Zoe; egli subentrò nel 1034, sia nel matrimonio che nel trono, a Romano III Argirio e il mosaico che lo raffigura fu scomposto e ricomposto per collocarlo alla destra di un Cristo assiso su un trono gemmato, reggitore di tutto l'universo [14]. L'imperatore sta alla destra della maestà divina come Cristo sta "alla destra del Padre".
Appena vent'anni dopo, Umberto da Silva Candida, cardinale cluniacense e propugnatore della "riforma ecclesiastica" che auspicava separazione fra trono e altare, perché la Chiesa dello spirito fosse superiore al potere politico, recandosi a Costantinopoli non esitò di accusare il potere bizantino sostenendo che il regime di cesaropapismo era più vicino all'islam che al mondo occidentale [15]. Si recò a Santa Sofia, salì sull'altare e vi depose la bolla di scomunica contro il patriarca Cerulario. Poi tornò a Roma. Era il 16 luglio del 1054. La conquista normanna della Sicilia sarebbe iniziata solo sei anni dopo e portata a termine nel 1093. La corona che Ruggero riceve da Cristo, nel mosaico della Martorana, ha la stessa foggia di quella di Costantino IX Monomaco. Il cesaropapismo esorcizzato da Umberto è un demone difficile da scacciare e può, da buon demone, manifestarsi in più luoghi simultaneamente e vestire i panni della teocrazia.
L'ideale di riforma di Umberto, perciò, consisteva nella proposta teocratica fondata sulla supremazia della Chiesa rispetto al potere temporale, poiché il potere spirituale era giudicato superiore a quello del re, in quanto il cielo è "superiore" alla terra. La Chiesa deve governare e guidare lo Stato come l'anima governa il corpo. Parlare di "riforma" in questi termini, si capisce, è quanto mai improprio; si trattava di ribaltare ancora le posizioni, di sovvertire l'antica tradizione bizantina e carolingia del "diritto divino" dei re. Ma i Normanni erano ormai giunti per prendere le difese del papato e con la Legazia Apostolica avrebbero ottenuto la patente di "campioni" di san Pietro. Intanto cominciavano a costruire chiese, palazzi, monasteri e basiliche e a consacrare, con più o meno consapevolezza, lo *status quo*, circondando con l'aureola di una tradizione sacra i diritti acquisiti. Federico II, frutto dei loro lombi, ne trarrà i vantaggi che conosciamo e regnerà come nuovo Costantino. Il trionfo dei simboli sacri coinciderà con la vittoria *dia-bolica*, nella lotta tra papato e normanni per l'acquisizione della supremazia.

Tutto il Medioevo si snoda lungo la gara al sorpasso fra teocrazia e cesaropapismo. L'avvio della corsa fu dato dalla Chiesa, nel periodo del basso impero, quando al patrimonio iniziale della Rivelazione aggiunse il bagaglio ideologico. *Le nozze di Mercurio con la filologia*, che tratta in forma mitologica della classificazione delle scienze, delle sette arti liberali, scritta agli inizi del V secolo dal retore Marziano Capella, fu un'opera che costituì, specialmente in epoca carolingia, il punto di riferimento intellettuale per i chierici medievali [16]. La liturgia cominciò a ricalcare i rituali imperiali: cerimonie, paramenti, oggetti di culto, posture, dovevano illustrare la *maiestas* del pontefice che presiedeva circondato dai diversi ordini in cui si costituiva la torma dei chierici. Per l'Eucaristia e la preghiera l'officiante cominciò a voltarsi verso est, verso il sole nascente, e il banchetto sacrificale e conviviale, la cena della Pasqua, diventò un rito ieratico che invece del raduno intorno all'unica mensa vedeva il celebrante sempre più lontano dall'assemblea, nella *zona sacra* del *sancta sanctorum*, su un'*alta ara*, nel santuario dell'edificio assembleare detto chiesa per una efficace metafora; così, da "casa del popolo di Dio" si trasformò in tempio.
E siccome ogni tempio esige un altare e una casta sacerdotale… si sviluppò un processo di templarizzazione a catena che si riprodusse nel campo dell'arte. In architettura la funzionale e sobria struttura rettangolare della "laica" basilica fu corredata dell'arco di trionfo e da una decorazione sempre più fastosa. Si approntarono progetti di iconologia coerenti con una teologia sempre più platonizzante e idealistica e il tutto sfociò in un certo esibizionismo, per via dell'accumulo di decorazioni sempre più tendenti a sottolineare l'aura di regalità che si sintonizza con la ricchezza e lo sfarzo; nel luogo in cui si celebrava il Cristo povero e regnante dalla croce.

Oltre a ciò un altro tipo di chiesa edificio, a pianta centrale, riprendeva l'antica ideologia dello spazio rotondo immagine dell'universo e della perfezione. A Roma santa Costanza, santo Stefano Rotondo, e a Milano san Lorenzo, inaugurano questa tipologia, tra il 320 e il 470. Tali modelli crearono cultura, opere d'arte irripetibili anche per via degli ingenti costi di produzione, con programmi d'iconologia elaboratissimi, con simbologie stupefacenti ma *ad usum Delphini*, e nella riabilitazione della concezione sacrale del tempio sconfessata con forza da Gesù Cristo.
Dato per buono l'intento iconologico dei committenti e la necessità di produzione artistica che è propria dell'uomo in quanto *animale simbolico*, ciò che immediatamente si percepiva da parte del popolo era ancora il senso di sacralità, di soggezione timida davanti ad una regalità irraggiungibile che confonde e allontana, separata e intoccabile, superiore e potente, ontologicamente dominatrice. Il pontefice in trono, rivestito di abiti imperiali e circondato dalla sua corte non poteva essere visto come *pastor bonus* attento ai bisogni del suo gregge. Il *Dictatus Papae* di Gregorio VII sancì la superiorità del papa rispetto ai regnanti della terra. Tutto questo, comunemente, si denomina cultura cristiana. I modelli si consolidano istituzionalizzandosi; poi non ci si fa più caso, rappresentano l'ovvietà, e la cultura entra nel sangue col gioco simbolizzante degli archetipi che vi hanno interagito subliminalmente. Di tali contraddizioni si tesse anche il sublime.
Quando i Normanni arrivarono in Sicilia, la conquistarono e vi impiantarono il Regno, non dovettero stupirsi troppo davanti ai modelli culturali cristiani; né di quelli occidentali né di quelli orientali. E in Sicilia, nonostante siano visti ancor oggi come campioni della restaurazione del "Rito Romano", fu al "Bizantino", in effetti, che accordarono le loro preferenze. Si trovarono in sintonia culturale! I loro parenti Vikinghi, il secolo prima, si erano spinti verso oriente, fino a Kiev, sfruttando le popolazioni slave dell'Ucraina e respingendo i Kazari dal Mar Nero. Conobbero il cristianesimo bizantino tramite Vladimiro che nel 988 prese la decisione di convertire la Russia a quella religione, dopo aver assunto informazioni anche presso i musulmani, gli ebrei e i latini. Il fatto decisivo per tale scelta fu lo splendore che i suoi inviati videro in Santa Sofia, a Costantinopoli; così nacque il desiderio di accostare e imitare quel prestigioso impero. Gli influssi di quella nuova cultura si estesero fino al golfo di Finlandia.

Che senso avrebbe avuto decorare con mosaici bizantini una chiesa fortezza-mausoleo come quella di Cefalù? O una chiesa monastica come quella di Monreale che, anche nella rilassatezza dell'ordine cluniacense che la officiava si sarebbe dovuta mantenere nei limiti di una sobrietà stilistica occidentale, così come l'abate-architetto Sugero stava mostrando in Francia proprio in quegli anni? [17] Evidentemente l'accordo ai moduli stilistici dell'arte bizantina derivava da una simpatia culturale che doveva coniugarsi con la necessità di costruire edifici solidi per la difesa ed anche emblematici della monumentalizzazione dei successi militari degli Altavilla. Anche qui ci troviamo davanti ad una costante antropologica: misero mano all'iconizzazione spaziale della "maestà", verticalmente ed orizzontalmente, ossia della maestà divina e dell'umana che di quella si fa specchio ed ipostasi.
La Cappella di Palazzo a Palermo risultò così bifunzionale: da una parte sede del Dio del cielo che si mostra sotto il velo dei misteri; dall'altra sala del trono dove lo stesso Dio crisma la divinità del re. L'uno siede sul trono gemmato al centro della cupola, l'altro su un trono non meno prezioso posto sul "soglio" della differenza con alle spalle il Pantocratore. La Palatina venne dedicata a san Pietro, il patrono da cui deriva il dominio di Ruggero sul regno, mentre Sugero progettava di portare a Saint Denis la memoria del principe degli apostoli e del pontefice romano nel simbolo delle colonne granitiche da "prelevare" dalle terme di Diocleziano e da far giungere su navi saracene fino all'estuario della Senna. Desiderio di Montecassino, cent'anni prima, aveva fatto la stessa operazione e prima di lui Carlo Magno aveva posto nella sua Palatina le colonne del palazzo dell'esarca di Ravenna [18]. Ogni potere ha bisogno di rinforzi, di simboliche autorevoli colonne, sia civili che religiose.

Le icone della Sfinge

Qualche cenno, adesso, sulla natura composita degli edifici normanni, specie quelli edificati per il culto. Facendo cenno alla bifunzionalità della Palatina ci si riferisce ad un modello di edificio cui corrisponde una bipolarità strutturale. La coesistenza nelle chiese normanne degli influssi culturali sia della Chiesa latina che della bizantina, determinante un certo ibridismo, può apparire una soluzione di compromesso, di irrisoluzione culturale o forse anche di equilibrio fra due tendenze che almeno sul piano confessionale, dopo la frattura scismatica, sembravano ormai inconciliabili. Per noi cristiani occidentali dei primordi del terzo millennio è normale osservare, nei più importanti complessi chiesiastici europei, la cupola sovrastante l'incrocio della nave principale col transetto. La cupola rappresenta l'elemento architettonico più vistoso delle più belle basiliche della cristianità; elemento strutturalmente più arduo e funzionalmente più luminoso, trae origine dal modulo architettonico bizantino.

Quando Giustiniano nel 527 dovette ricostruire le antiche basiliche costantiniane distrutte dalla rivolta dei *Nika* accordò la sua preferenza all'edificio a cupola sviluppantesi da un ottagono inscritto in una struttura quadrata. Questa struttura era diffusa in Oriente, soprattutto in Siria, in concomitanza col modello basilicale. I filosofi della storia hanno interpretato la vittoria della cupola come la manifestazione di un profondo mutamento spirituale, intellettuale e psichico. Non si può ritenere perciò che sia solo il trionfo della cultura araba, anche se è innegabile che sia un prodotto dell'Oriente. Gli architetti romani la videro in Asia Minore e in Siria e la riprodussero, all'epoca di Adriano, nella costruzione del Pantheon; l'operazione fu il risultato di un comune sentire la dimensione trascendente come "totalmente altro" e quindi iconizzabile con le figure geometriche del cerchio e della sfera. La fortuna della cupola nel mondo arabo può giustificarsi col fatto che l'Islam ebbe orrore dell'incarnazione, del fatto che la divinità possa sposare la cultura dell'umano e redimerla immergendovisi. L'ipotesi che i precursori di Maometto siano stati ariani e monofisiti non è del tutto peregrina [19]; i cristiani delle province orientali dell'impero, non convinti della dottrina trinitaria, salutarono gli arabi come restauratori di una più primordiale concezione di Dio. La cupola fu il trionfo di questa concezione metafisico-religiosa che però è in rapporto dialettico con la *Káaba* della Mecca, iconizzazione cubica di un intervento di Dio nella storia o nostalgia simbolica di una dottrina cristiana rifiutata.

L'organismo chiesiastico quadrato era nato dall'incrocio di due navate, due bracci di uguale lunghezza coperti da volta a botte. Ne deriva una pianta cruciforme. Il modello architettonico della croce greca inscritta nel quadrato avrà grande fortuna nelle elaborazioni architettoniche, sia teoriche che monumentali, sino al Rinascimento tosco-romano. Ora, è stato dimostrato abbondantemente che in tutte le chiese del periodo normanno in Sicilia, ed anche oltre, è constatabile «risolto o irrisolto che sia, l'innesto architettonico fra pianta bizantina e pianta basilicale latina» [20]. Questa giustapposizione ha dato forma ad impianti di chiesa-edificio tra i più interessanti dal punto di vista tipologico, ma anche tra i più enigmatici dal punto di vista ermeneutico. I ritrovati tecnici per la giustapposizione strutturale delle due tipologie hanno prodotto soluzioni diversificate che testimoniano la drammatica tensione nel tentativo di conciliare i due filoni.

Da qui il fascino scaturente dall'ibridismo dell'architettura del periodo normanno che volendo valorizzare due tradizioni così differenti e così importanti si risolse, infine, nel fenomeno della Sfinge il cui indovinello ha fortemente inquietato, fino a noi, gli storici dell'arte. Ma era necessario, anche in questo caso, coniugare esigenze funzionali con altre di carattere ideologico. La cattedrale fortezza di tipo basilicale offriva il vantaggio di poter contenere un maggior numero di persone rispetto alla struttura quadrata bizantina, mentre quest'ultima forniva la possibilità di simbolizzare in maniera sacrale la volumetricità cubica con quella sferica: la fusione della terra con il cielo, dell'umano col divino. Una tale posizione ideologica non poteva concretizzarsi simbolicamente se non nel luogo dove doveva essere affermata tale congiunzione ipostaticamente, nella persona del "re fratello di Gesù Cristo".

La Cappella Palatina è l'esempio più emblematico della fusione delle due tipologie, ma anche della simbolizzazione dei due poteri, spirituale e temporale, nella persona del re-sacerdote. Il re, come Salomone, sta su una tribuna, la piattaforma mesopotamica *Kiur*, il basamento che delimita il mondo sotterraneo da quello superiore. Anche l'altare in area mesopotamica poggiava su una piattaforma, *Heq ha'ares*, il "grembo della terra", e simboleggiava ciò che si erge in alto, la "montagna di Dio" [21]. Il re normanno in trono, sulla piattaforma, è figurazione speculare del Pantocràtore dell'abside, colui che sta in alto e che nell'icona della Pasqua si erge vittorioso sulla piattaforma delle porte scardinate dello *Sheol*, il mondo degli inferi o il grembo della terra da cui tira fuori colui che fu fatto di terra, il primo Adamo. Accade che quando il simbolizzarsi degli archetipi si fa così intricato la vittoria sembra davvero arridere alla Sfinge! Ci si trova dunque ancora davanti ad un simbolismo cosmico che trovò in Mesopotamia la culla per un suo fertile sviluppo e che attraversando diacronicamente le culture è giunto fino a noi intatto. La chiesa madre di Gibellina, nella valle del Belìce, strutturalmente sfera e cubo incastrati singolarmente, è l'esempio contemporaneo della persistenza di quei modelli sacrali [22]. La sua pressoché nulla funzionalità liturgica deve farci interrogare circa la convenienza di utilizzarli ancora.
La Sfinge ha anche una coda di drago, ossia l'inclinazione non debole dei sovrani normanni per i paradisi islamici. Se furono cristiani, mezzo latini o e mezzo bizantini non importa, lo furono nella vita istituzionale; in quella privata furono arabi. La *Kuba,* la *Zisa*, il castello della *Favara*, i parchi, i giardini attraversati da canali e lussureggianti di vegetazione assemblano il simbolismo paradisiaco anch'esso di mesopotamica memoria. Le forme quadrangolari, cubiche, degli edifici da diporto sorgono in mezzo al giardino del paradiso, il persiano *Pardes*, dove c'è una sorgente e un albero ritenuti sacri. Il *Gi-par* sumerico, in accadico *Giparru*, abitazione buia o stanza centrale del tempio, era in relazione ad un sacro boschetto, il giardino dove si celebravano le nozze sacre tra il re e la dea *Ishtar*. É lì che il re riceveva scettro e trono.
Residenze divine in mezzo al paradiso, simbolicamente, le dimore voluttuarie dei re normanni. Iconografia paradisiaca quella della "sala di Ruggero" nel palazzo reale, dove l'albero con tutte le sue variazioni è il simbolo costante del dominio. In tal senso è ricorrente nelle tradizioni veterotestamentarie e giudaiche stando alle quali sia Mosè che Aronne tengono in mano un ramo verde. Dello scettro di Mosè è detto poi che era stato tagliato dall'albero paradisiaco della conoscenza del bene e del male [23]. Anche una certa tradizione cristiana ha attribuito potere all'albero in senso sacrale, ritenendo che l'albero della croce sia stato fabbricato col legno dell'albero che stava "al centro del giardino". La rivelazione neotestamentaria di tutto ciò non dice nulla, in quanto con essa è superato il tempo delle sacralizzazioni e dei poteri umani da essi emblematizzati. Il potere della croce di Cristo è reale, e però non è quello che i re normanni intesero esercitare in nome di Dio. Così come il Regno di Dio proclamato da Cristo si differenzia sostanzialmente dai regni umani.
Infine, chi afferma perentoriamente influsso della cultura islamica nel processo di iconizzazione sia figurativa che spaziale dell'arte normanna in Sicilia afferma solo in parte il vero. La verità di quei simboli è molto più antica e l'Islam costituisce solo un transito culturale che li ha condotti fino ai normanni, attraverso una serie incalcolabile di passaggi che solo una serie altrettanto incalcolabile di studi e di ricerche comparative potrà districare. Allo stato attuale delle cose solo la Sfinge ne custodisce il segreto.

Conclusioni inattuali

L'inattualità delle conclusioni inerisce all'inattualità stessa della simbolicità cristiana: *Signum cui contradicetur* è il Cristo stesso nella costituzione della simbolica umano-divina. Inoltre, se come diceva il giovane Hegel «*Contradictio est regula veri*», le non poche contraddizioni rilevate nei processi di simbolizzazione analizzati ci conducono al significato vero del processo culturale generatore dell'arte normanna in Sicilia. Possiamo pertanto dire:
Tra i diversi impulsi determinanti proiezione simbolica come risultante della logica dei processi di acculturazione giunti ad uno stato di maturazione storica, la cultura normanna, nel suo impiantarsi

in Sicilia (e nel sud Italia), ha focalizzato sia modelli teologici a connotazione genericamente religiosa sia modelli politici a connotazione assolutistica. Ambedue sono risultati congeniali alla loro cultura di partenza e sono stati integrati senza difficoltà. La proiezione simbolica nel fenomeno artistico, almeno sull'asse della sincronicità, è stata compensativa e gratificante, in quanto ha preteso imitare, eguagliare e superare modelli significativi autorevoli quanto consolidati. La situazione storica, d'altra parte, contemplava una certa omologazione dei modelli teologici, elaborati da una teologia speculativa, e quelli politici, prodotti dalla stessa speculazione.
Durante il regno di Ruggero II si consumò la feroce battaglia tra Bernardo di Chiaravalle e Abelardo; quest'ultimo accusato dal grande abate di aver introdotto in teologia il sistema della filosofia, un *lógos* pre-cristiano che riduceva il cristianesimo ad un fatto dottrinario; né però la teologia biblica di Bernardo aveva mitigato i suoi culturali istinti bellici di ex cavaliere che lo portarono a predicare la crociata e a fondare l'ordine monastico-militare dei Cavalieri Templari. Una contraddizione che rivela la verità dello stato culturale del tempo che rivendicava lo statuto di "civiltà cristiana" mentre non avvertiva lo stridente conflitto tra lo stato di belligeranza continuo e i dettati normativi delle Beatitudini evangeliche che prescrivono la mitezza e la ricerca operativa della pace.
Altri elementi di ambiguità si sono accumulati nella processualità artistica nelle operazioni che hanno inglobato temi e modelli importati dall'estetica cristiana di matrice liturgica e altri assolutamente asimmetrici e sviluppatisi lungo l'asse diacronico del farsi storico, carichi di significazione riduttiva e regressiva della cultura cristiana in chiave meramente religiosa e sacrale. Alla coerenza biblica dell'invenzione iconologica della simbolicità del ciclo liturgico non corrispondono, a Monreale per esempio, iconologia e iconografia del ciclo della regalità che è pensato a corollario del mosaico dell'incoronazione di Guglielmo II che a sua volta è speculare a quello di Ruggero II alla Martorana. Ma la discrasia non era né intenzionale né avvertita; già ai tempi di Carlo Magno il suo cappellano Alcuino e poi il suo discepolo Amalario di Metz avevano infranto l'unità simbolica della liturgia inventando l'allegorismo liturgico, attribuendo ad ogni sintagma della liturgia un significato arbitrario: morale, tipologico, rievocativo, escatologico… tutte cose che richiedevano elaborate spiegazioni e soprattutto lontane dall'immediatezza simbolica, quando invece l'esperienza simbolica è un evento di partecipazione che implica coinvolgimento. Asserisce acutamente Jaques Le Goff: «L'allegoria rompe il simbolo mentre l'antichità è finita. Il cristianesimo romano è ormai pronto a riprendere la funzione ideologica in Occidente» [24]. Si coniò una sorta di gnosi liturgica che resistette fino alle soglie del Vaticano II e ancora oggi trova settari e retrivi sostenitori.
Per una corretta ermeneutica del fenomeno appare dunque essenziale l'analisi sull'asse diacronico delle emergenze fenomeniche. Prescindendo da ciò sarà conseguenziale l'ambiguità ermeneutica che risiede nell'assenza di un punto focale di interpretazione che consenta di percepire il fenomeno, al di là della sua manifestazione esteticamente ammaliante, nella quota di livello partecipativo all'organizzazione dell'estetica cristiana almeno. E lo abbiamo detto: la bellezza cristiana si colloca all'interno di un circolo ermeneutico osmoticamente pericoreutico, ove si muove in sincronia e sintonia con verità e bontà. Altrimenti la bellezza sarà un abbaglio ammaliante quanto vacuo e transeunte.

Chi legge la storia dell'avventura normanna nel sud Italia e in Sicilia così come la racconta John Julius Norwich [25], si accorge che questa storia si sviluppa all'interno di uno stato di belligeranza incessante; per la costituzione del ducato di Puglia e Calabria da parte del Guiscardo, della contea e poi del regno da parte dei due Ruggeri, padre e figlio. Lotta feroce per il potere, ribellioni feudali, tradimenti, inganni, tranelli politici, invasioni e devastazioni di terre e decimazioni di popolazioni, stragi, carestie, epidemie… tutte cose a cui non furono estranei né i papi né gli imperatori che anelavano al dominio su quegli ambitissimi territori. A tali lotte tra cristiani si assommano le altre contro bizantini e musulmani che erano stati ed erano stanziali in quegli stessi territori: *Bellum omnium contra omnes*!

L'ermeneutica artistica può prescindere dal collocare le opere d'arte, gli edifici, i mosaici, le istituzioni civili ed ecclesiastiche al di fuori di tale contesto? La cattedrale-fortezza di Cefalù reca nel suo Pantocràtore tracce di un simile contesto di cui non può non considerarsi parte simbolica? La sua fisionomia cristiana esige relazione simbolica con la verità storica dell'incarnazione e con la bontà pacificante del Salvatore effigiato per mostrare sofianica bellezza! La sua contemplazione simbolica esige la collocazione in un ambiente vitale di verità e bontà, diacronicamente e sincronicamente, altrimenti la si riduce a reperto estetico museale così come la si ridusse ad *instrumentum regni*. La focalizzazione cristiana del fenomeno necessita dunque di attente analisi dei fenomeni che mettano in luce i temi fondativi della cultura cristiana, quelli a più chiara ed autentica connotazione evangelica, così come quelli che come risultanti di incrostazioni e stratificazioni culturali di cristiano posseggono soltanto il nome. Separazione e distinzione, in sede ermeneutica, consentono una più attenta lettura di temi, modelli, istituzioni coinvolti nelle dinamiche culturali. La natura simbolica dell'arte non può essere sganciata dalla verità storica e dalla bontà etica, altrimenti diventa favola o leggenda, idealizzazione e falsificazione.

Della cattedrale normanna di Mazara che si vuole edificata dal Granconte Ruggero intorno all'anno fondativo della Diocesi, nel 1093, resta soltanto qualche brandello di muro e non pochi segreti custoditi sotto il pavimento. La memoria del Granconte che sconfigge "il saraceno" è conservata nella scultura marmorea adesso incastonata nella specchiatura architettonica sovrastante la porta. Anch'essa costituisce un *tipo*, ma un *tipo* nato da procedimenti leggendari di falsificazione storica, da sentimenti proiettivi in cerca di un simbolo a sintesi di un cogente desiderio o di una vittoria ottenuta quanto insperata. Gli storici locali tramandano della primitiva collocazione del gruppo scultoreo sul vecchio campanile della cattedrale, che sorgeva dove ora c'è la statua di san Vito, ad opera del toledano Bernardo Gasch che fu vescovo di Mazara dal 1579 al 1586 [26]. Non conosciamo la paternità artistica della scultura ma per comparazione iconografica rintracciamo la sua provenienza culturale spagnola: si tratta di san Giacomo *Matamoros*, titolare della leggenda di *Santiago de Compostela* e simbolo dell'orgoglio iberico.
É naturalmente una leggenda la credenza religiosa legata all'intervento sovrannaturale dell'Apostolo San Giacomo il Maggiore nella famosa battaglia di Clavijo dell'844, in cui si narra apparisse miracolosamente, su un cavallo bianco, per aiutare gli asturiani a sconfiggere gli islamici. La raffigurazione di san Giacomo come "uccisore dei mori" divenne il simbolo della *Reconquista* spagnola nel XV secolo. Non è difficile pensare che il vescovo Gasch portò con sé dalla Spagna il gruppo scultoreo, o che lo facesse giungere a Mazara successivamente, attribuendogli l'identità ruggeriana dopo aver appreso dell'altrettanto leggendaria battaglia del Granconte contro Mokarta. Ruggero assume le sembianze e il ruolo simbolico di *Santiago Matamoros*, campione della vittoria cristiana sugli "infedeli", ma il simbolo riposa su un falso storico e sulla verità della perdita di una quantità ingente di vite umane immolate sull'altare del potere, dell'uno e dell'altro esercito. Dio non può essere chiamato a patrocinare una guerra, né un Apostolo di Cristo può essere immaginato come autore di una strage etnica otto secoli dopo la sua morte.
Sappiamo della collocazione del gruppo scultoreo sulla facciata della Cattedrale Barocca inaugurata dal Vescovo Graffeo da un documento del 1696. Le sculture che componevano il gruppo erano reduci del crollo del vecchio campanile, collassato nel 1587 e mai più ripristinato [27]; per non perdere la memoria dell'epopea ruggeriana l'icona marmorea fu collocata in posizione di evidente preminenza, ma di patente contraddizione con la scritta evangelica correttamente posta sulla porta: «*Per me si quis introierit salvabitur*» (Gv 10, 9). Il versetto evangelico è un *loghion* di Gesù che simbolizza se stesso come "porta": chi passa attraverso di lui, cioè attraverso la sua vita, sarà salvo. C'è un'evidente distonia tra la parola di Gesù che promette vita a chi è assimilato alla sua vita, e l'immagine di morte e di violenza che la sovrasta.
Qui è infranta l'unità simbolica dell'estetica cristiana che è essenzialmente iconologica: la parola si fa icona, la parola vera diventa fatto visibile: *verum et factum convertuntur*, nell'unità simbolica

della persona di Cristo Verbo ed Immagine perfetta del Padre. Teologicamente ragionando è sconveniente, contraddittorio che quell'immagine occupi ancora quel posto. Disorienta, dia-bolizza, infrange l'unità della struttura simbolica della liturgia che in quel luogo si celebra, a partire dalla porta che immette nel luogo ecclesiale della Trasfigurazione. Contraddice inoltre i propositi di dialogo interreligioso inaugurati dal Vaticano II e caldeggiati da papa Francesco. Nulla deve far sospettare dell'incoerenza dei propositi cristiani le cui espressioni devono anch'esse tradursi in fatti salvifici. Ne auspichiamo pertanto la rimozione e la musealizzazione, perché si possa sempre trarre lezione dalla storia, anche dalle pagine più buie che l'arte registra e tramanda; perché la guerra, l'odio, la prevaricazione, la brama di potere, l'ingiustizia e tutto ciò che uccide venga cancellato dal vocabolario esistenziale e considerato semplicemente come errore del passato da non ripetere mai più.

Mi piace chiudere con un'affermazione di Marko Ivan Rupnik che di simbolismo artistico cristiano se ne intende: «Se il vero e il bene non appartengono più a una realtà viva, personale, ma al mondo astratto delle idee, anche la bellezza si riduce semplicemente al rivestimento di queste idee, e diventa quindi solo una forma estetica» [28].

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Note

[1] In esergo al libro di J. J. Norwich *I normanni del sud, 1016-1130*, Sellerio, Palermo 2021: 11.

[2] A. Chastel, *Storia dell'arte italiana*, Laterza, Bari 1996[4]: 108.

[3] Cf. H. G. Gadamer, *L'attualità del bello*, Marietti, Genova 1996: 34-35.

[4] *Ivi*: 34.

[5] Con la bolla *Quia propter prudentiam tuam*, papa Urbano II equiparava il Granconte Ruggero d'Altavilla ai suoi rappresentanti (Legati) e praticamente riconosceva la sua ingerenza, in Sicilia, sua e dei suoi successori, negli affari e nella vita della Chiesa, subordinandola all'esecuzione delle direttive pontificie. Il Granconte poteva erigere Diocesi e sceglierne i vescovi che presentava al papa per ottenerne l'approvazione. Solo nel 1864, Papa Pio IX abolì tale istituto col breve *Multis gravissimis*. Il Governo del Regno d'Italia, nonostante ciò, rinunciò ufficialmente a questa speciale prerogativa solo nel 1971, con l'art. 15 della legge delle Guarentigie.

[6] Il concetto della sacralità del potere regale che discende da Dio viene ribadito da re Ruggero nell'assise di Ariano del 1140. Cf. F. Abbate, *Storia dell'arte nell'Italia meridionale*, Donzelli, Roma 1997: 207.

[7] Cf. G. Herm, *I bizantini*, Garzanti, Milano 1987:113-134.

[8] Cf. C. Dawson, *Religione e cristianesimo nella storia della civiltà*, Ed. Paoline, Roma 1984: 314.

[9] Il *Pontificale* è il libro liturgico che contiene tutti i riti celebrati dal vescovo. Il *Pontificale Romano-Germanicum* [*Ottonisches Pontifikale*] fu redatto tra il 950 e il 962 nell'Abbazia di Sant'Albano presso Magonza e può essere considerato un prototipo, il modello che ispirò quelli redatti dalla Curia Romana fino a quello successivo al Concilio di Trento. Contiene una ritualità complicata e farraginosa, croce e delizia dei cerimonieri, specie in epoca barocca. Il Vaticano II ha profondamente emendato e semplificato quello tridentino rimasto invariato per cinque secoli. Cfr. C. Vogel, *Les motifs de la romanisation du culte sous Pépin et Charlemagne*, in Accademia tudertina. Centro di studi sulla spiritualità medievale (a cura di), *Culto cristiano. Politica imperiale carolingia*, Todi 1979; C. Vogel-R. Elze (ed.), *Le pontifical romano-germanique du dixièm siècle,* 3 voll., (Studi e testi, 226, 227, 269), Città del Vaticano 1963-1972.

[10] Cf. G. Widengren, *Fenomenologia della religione*, EDB, Bologna 1984:525-529.

[11] *Ibid.:* 478.

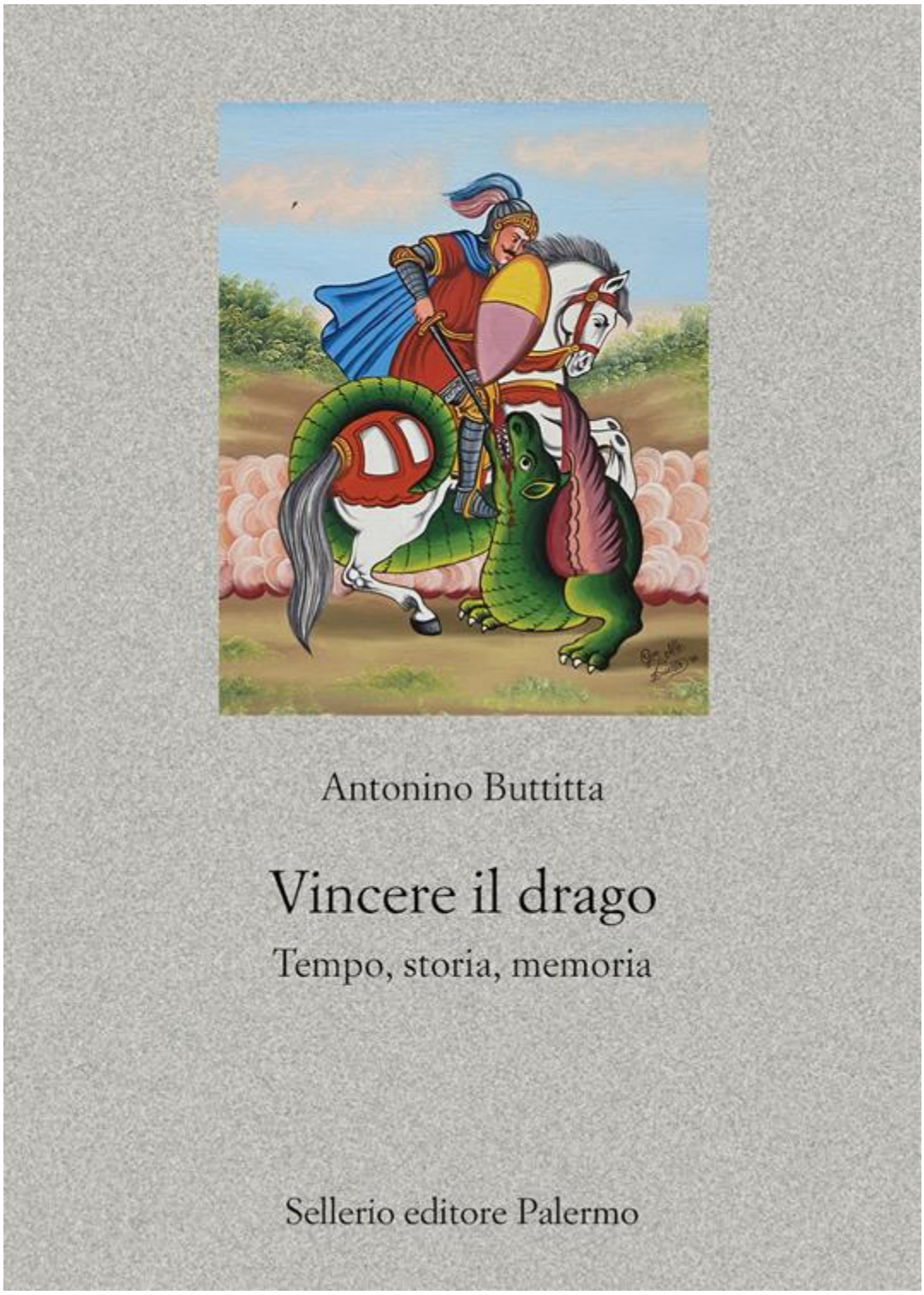
[12] La banda che corre lungo l'orlo curvilineo del mantello reca, in caratteri cufici, una iscrizione araba da cui risulta che venne eseguito nell'anno 528 dell'Egira (quindi 1133-34) nel "tiraz" reale di Palermo. L'iscrizione, dedicata a Ruggero, dice: «*Lavoro eseguito nella fiorente officina reale, con felicità e onore, impegno e perfezione, possanza ed efficienza, gradimento e buona sorte, generosità e sublimità, gloria e bellezza, compimento di desideri e speranze, giorni e notti propizie, senza cessazione né rimozione, con onore e cura, vigilanza e difesa, prosperità e integrità, trionfo e capacità, nella Capitale della Sicilia, l'anno 528*». Il mantello fu trafugato dal tesoro reale di Palermo da Enrico VI, marito di Costanza d'Altavilla e padre di Federico II. Portato in Germania e custodito assieme ad altri importanti reperti come la tunica talare, l'alba, i guanti, la cintura, le calze, non è stato più restituito alla Sicilia. Attualmente è custodito al Kunsthistorisches Museum di Vienna.

[13] Cf. G. Widengren, *Fenomenologia della religione*, op. cit.: 503-506.

[14] Cf. C. Schug-Wille, *L'arte bizantina,* Rizzoli, Milano 1970: 164.
[15] Cf. G.Herm, op. cit.: 241.
[16] J. Le Goff, *Il cristianesimo medioevale*, in *Storia delle religioni*, X, con Jules Leroy e Olivier Clément, Collana Universale n. 416, Laterza, Roma-Bari 1977: 24.
[17] Cf. l'opera di M. Bur, *L'Abate Sugero, statista e architetto della luce*, Jaca Book, Milano 1995.
[18] *Ibid.*: 195.
[19] Il primitivo giudeo-cristianesimo era arrivato in Arabia per lo più dalla Siria, dall'Iraq, dall'Iran e infine dall'Etiopia. Le comunità giudaico-cristiane dovrebbero aver dispiegato un'influenza importante su Maometto per la fondazione dell'Islam. Una significativa sintesi della questione la si trova nel volume di Hans Küng, *Islam, passato, presente, futuro,* Rizzoli, Milano 2007.
[20] Cf. l'analisi tipologica effettuata per comparazioni planimetriche da Rodo Santoro, *Spazio liturgico bizantino nell'architettura panormita*, in *Oriente cristiano* XVII (1976): 41-69.
[21] G. Widengren, op. cit.: 475.
[22] Ho trattato la questione nel mio libro *Liturgia secondo Gesù*, Feeria, Firenze 2003: 360-361.
[23] G. Widengren, op. cit.: 478.
[24] J. Le Goff, *Il cristianesimo medievale in Occidente dal Concilio di Nicea alla Riforma*, in H. C. Puech (a cura di), *Storia delle religioni*, 9 voll., Laterza, Bari-Roma 1976, III: 47.
[25] J. J. Norwich, *I Normanni nel Sud*, op. cit.
[26] G. B. Quinci, *La Cattedrale di Mazzara dalla sua fondazione fino ad oggi. Monografia letta addì 3 agosto 1914 per la riapertura della stessa*, Tip. Giliberti, Marsala 1916: 37. Il Quinci riferisce della collocazione del gruppo scultoreo «in un finestrone del predetto campanile» e parla di «una iscrizione non più esistente» rimandando a *La Mazara Sacra* di Pietro Safina, Palermo 1900, 12, che così la riporta: *D.O.M.H.&.G. ROGERIUS NORTHMANNUS MAGNUS SICILIAE COMES/ EXPULSIS SARACENIS HANC EPISCOPALEM ECCLESIAM FUNDAVIT/ CUI MARMOREUM HOC BERNARDUS GASCH HISPANUS EPISCOPUS MAZARIENSIS/ GRATUS EREXIT ANNO DOMINI M.D.LXXXIV*. Neanche il Safina cita la fonte da cui ha attinto l'iscrizione.
[27] Archivio Storico Diocesano, Vol. XXII delle *Sacre visite*, foglio 25: «La facciata della porta maggiore è lavorata con sue colonne e cartocci di pietra palazzo, sopra della quale esprime di marmo bianco scolpito a rilievo il conte Rugiero a cavallo in atto vincente al saraceno Mokarta; era prima posta nel campanile antico».
[28] N. Govekar (a cura di), *Il rosso della piazza d'oro. Intervista a Marko Ivan Rupnik su arte, fede, evangelizzazione,* Lipa, Roma 2013: 70.

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. Attualmente è Referente diocesano per il Sinodo dei Vescovi. 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).

Un’esemplare coerenza di percorso. Buttitta e l’ultima sfida al drago



di *Francesco Faeta*

Ho avuto l’occasione di discutere, assieme a Pietro Clemente, nel corso del Seminario *Parole chiave su Folklore, Demologia, Cultura popolare, Tradizioni contadine*, tenutosi presso l’Università “Sapienza” di Roma, ideato e diretto da Antonello Ricci, il testo *Ideologie e Folklore* di Antonino Buttitta [1]. Ciò avveniva nell’aprile del 2017, due mesi dopo la scomparsa dell’autore, che avrebbe dovuto essere presente, come tutti ci aspettavamo, avendolo per altro molti colleghi e

amici recentemente incontrato di persona (e salutato per l'ultima volta, senza saperlo), nel convegno su Giuseppe Pitrè e Salvatore Salomone Marino, da lui organizzato a Palermo agli inizi di febbraio) [2]. Quella che doveva essere anche un'occasione di confronto diretto con Buttitta, si trasformò, così, in un ricordo commosso, sia da parte mia che di Clemente, che ci impegnammo, tuttavia, nel tentativo di collocare nella giusta prospettiva storiografica e critica, con concreto riferimento anche al presente che la disciplina andava attraversando, il libro [3].
Un libro che, stando a una dichiarazione del suo autore, rilasciata nel corso di una conversazione con Antonino Cusumano pubblicata nel 2015, egli vedeva come «una rassegna di studi in cui è ancora prevalente la tradizione accademica della disciplina, anche se sono anticipati temi e orientamenti nuovi» [4]. Lo stesso Clemente ritenne giusto riportare nel Seminario l'opinione dello studioso (forse severa con sé stesso, ma non del tutto fuori luogo), accompagnandola con una frase: «con lo sguardo di poi, Buttitta non riconobbe quel libro come caratterizzante il suo percorso, se non come tappa» [5]. In realtà sia io che Clemente, sia pur con accenti differenti, riconoscevamo nel libro molto di più di quanto l'autore stesso, poco tempo prima, sembrava intenzionato a riconoscere. Personalmente, anche sulla base di un'analisi comparativa con alcuni significativi studi coevi, pur evidenziandone alcuni limiti, soprattutto rispetto alla sua possibilità di proiettarsi nel futuro, di essere utilmente letto nelle assai mutate condizioni dell'antropologia nazionale del nuovo secolo, lo consideravo (mi si perdoni l'autocitazione) «un'opera riassuntiva rispetto a un percorso già svolto […], ma anche un'opera seminale, in cui vengono enunciati interessi e tracciati indirizzi che saranno poi perseguiti negli anni a venire. Nella produzione dell'autore, un libro crocevia o forse, più precisamente, un libro ponte (tra passato e futuro)»[6].
Se mi sono soffermato su questa circostanza è perché, iniziando la lettura del libro che qui presento, *Vincere il drago. Tempo, storia, memoria* (Palermo, Sellerio, 2022, a cura di E. Buttitta, prefazione di A. Cusumano), al termine dell'introduzione, ho visto evocato dall'autore, tra altri, il libro di cui nel Seminario ci eravamo occupati. Scrive Buttitta: «i problemi posti e le risposte indicate in questo volume sono la filigrana dei miei scritti; in particolare, *Ideologie e folklore* (1971), *Semiotica e antropologia* (1979), *L'effimero sfavillio* (1995), *Dei segni e dei miti* (1996)». Mi sembra molto significativo, e in qualche misura introduttivo rispetto all'analisi che effettuerò, il mutamento di prospettiva dell'autore. Perché l'opera di oggi rinvia, in effetti, a mio parere, a quella di oltre cinquanta anni fa, con un avvertibile segno di continuità, indicando un'esemplare coerenza di percorso. E tale coerenza ha comportato il riconoscimento (sia pur tardo, ma si sa che è possibile comprendere soltanto verso la fine, voltandoci indietro, il cammino che abbiamo effettuato), da parte dell'autore, di alcuni punti nodali, di alcuni temi e problemi cardine che hanno caratterizzato in modo diuturno la propria esperienza di ricerca e riflessione.
Sul piano critico, per Buttitta sembra valere quanto egli scrive a proposito della cultura siciliana nel suo complesso, risultato di molteplici accrescimenti che non cancellano ciò che è sotto o prima, ma vanno a sommarvisi; la sua cultura e la sua prospettiva teorica restano sostanzialmente immutate, malgrado le ulteriori cospicue sedimentazioni che nel corso del tempo vanno aggiungendosi e stratificandosi, malgrado gli arricchimenti susseguitisi.
Vincere il drago, un dispositivo testimoniale e testamentale (tornerò in chiusura su questa mia definizione), è una raccolta saggistica composita e di notevole complessità. In alcuni saggi, come a esempio in quello intitolato *L'identità della Sicilia*, si sente marcatamente il tono dell'occasione che lo ha motivato; in altri s'intravedono gli obbiettivi prossimi che li hanno mossi; in altri ancora la narrazione si disancora dall'occasione contingente e meglio si segue allora la traccia dialogica dallo studioso perseguita (quella che lo ha unito, a esempio, agli scrittori, a Leonardo Sciascia, a Ignazio Buttitta e ai più lontani maestri di costante riferimento, tra i quali Jorge Luis Borges), con un notevole arricchimento della possibilità di lettura e interpretazione di pagine non sempre facili e di immediato approccio.
Purtroppo non possediamo una mappa orientativa rispetto ai flussi di superficie e alle mille correnti carsiche che compongono il libro. Sarebbe stata utile una nota relativa al percorso filologico di ciascuno degli scritti, dalla loro occasione e dal loro primo concepimento sino alla stesura finale

quale l'autore l'ha effettuata e quale, ulteriormente, risulta dal pregevole e commosso lavoro editoriale del curatore e del prefatore, premurosamente e valorosamente impegnati nella difficile redazione di un'opera postuma, come si sa, piena di svolte labirintiche e di tracce irrisolte. Naturalmente per questo libro va tenuto molto presente il suo carattere postumo, per il quale, qualsiasi sia stata l'occasione e il tempo della genesi, l'autore ha voluto vanificare ogni sforzo archeologico (nel senso foucaultiano del termine), per riconsegnare ogni pagina a una sua attualità, portandola definitivamente con sé.

La varietà dei temi trattati nei saggi che compongono il libro è difficilmente riassumibile in uno spazio relativamente breve quale quello a mia disposizione. La Sicilia di un Siciliano ne campeggia al centro, con le sue consuetudini popolari e tradizioni intellettuali, con il suo paesaggio economico, culturale e sociale, con i suoi mali endemici e le sue nuove miserie, con la sua separazione classista e la sua permanente illusione di diversità e irriducibilità, con i suoi demologi, antropologi, scrittori. Sinteticamente scrive Cusumano nella sua prefazione: «lontanissimo da ogni asfittica retorica e da certo sicilianismo vissuto come vittimismo, da studioso convintamente europeo e partecipe della civiltà intellettuale espressa dagli sviluppi del pensiero scientifico, Buttitta non esita ad affermare che nascere in Sicilia è comunque un privilegio e con Borgese ribadisce che la Sicilia è 'un'isola non abbastanza isola, meno che nazione, più che regione'. Il suo sguardo inclusivo e riflessivo è parte intima e consustanziale della cultura che studia dall'interno, nelle sue tradizioni storiche di lunga durata e nelle sue migrazioni tra sincronia e diacronia, tra alto e basso, tra globale e locale».
Tutto attorno, il retroterra filosofico classico e moderno su cui lo studioso poggia parte cospicua della sua personale declinazione della sicilianità (*Giudizio e giustizia in Aristotele*, a esempio); questioni di natura teorica, quali quelle legate alla performatività degli atti narrativi (*Storie di vita e vite di storia*, a esempio) o alla posizione delle immagini nel contesto delle culture antiche e moderne (*"Quando in alto il cielo"* e *Immagine e conoscenza, arte e verità*, a esempio); problemi contemporanei, quali quelli legati all'immigrazione, visti però nella prospettiva di epoche storiche differenti e nell'ottica di lungo periodo che è sempre presente nei ragionamenti dell'autore (*I nuovi schiavi*). Su tutto il tema ricorrente del rapporto tra tempo, storia e memoria (*Cultura e tempo*, a esempio, *Pensiero e mito*).
La molteplicità dei tracciati sin qui richiamati e la pluralità di sguardi con i quali sono visitati, quello filosofico, demologico, antropologico, storico-religioso, linguistico e semiologico, letterario, ricomposti dentro una visione unitaria dei fatti della cultura e in una prospettiva disciplinare olistica, disegnano un percorso ermeneutico peculiare, strettamente legato a una fase degli studi italiani negli anni Settanta e Ottanta, nella quale, come ha sostenuto Clemente, il lavoro di Buttitta si legava «a un approccio antispecialistico e di connessione tra varie discipline intorno a grandi problematiche, sul tema dell'unità della conoscenza umanistica e scientifica» […] fedele a un modello di «conoscenza generale e interdisciplinare sulla natura umana, sui significati fondamentali, sul rapporto uomo-natura, su ragione e sentimento, sulla logica e sulla poesia» [7].
Una formula riassuntiva che mi sembra ben evidenzi aspetti essenziali del lavoro di Buttitta, così come si è espresso nel corso della sua esperienza scientifica e come è ben compendiato nel libro. Rispetto al lessico di Clemente mi discosterei soltanto per quel che concerne il termine interdisciplinare perché mi sembra che lo sguardo di Buttitta comportasse un olismo tutto interno alla visione disciplinare; di una disciplina, naturalmente, che racchiudeva e rappresentava tutte le altre in modo perspicuo. Buttitta non mi sembra avesse particolare propensione per l'interdisciplinarietà, così come convenzionalmente e spesso contraddittoriamente è stata invocata nel periodo della sua attività (amava ascoltare le voci degli altri, che erano "convocati alla cattedra di Palermo" proprio perché portassero il loro contributo di autonoma conoscenza), ma riteneva l'antropologia culturale, quale egli la praticava, una disciplina omnicomprensiva, capace di riassumere al suo interno i molteplici approcci alla visione dell'uomo e della sua vicenda naturale e storica. Ciò non vuol dire, naturalmente, che egli ritenesse l'antropologia una scienza forte, definita, circoscritta e impermeabile. La forza dell'antropologia stava, per lui, nella sua capacità autonoma di

rifondare il discorso della scienza e della filosofia, all'interno di un perimetro dai confini labili, a volte indefiniti, ma proprio per questo da ricercare con ostinazione (più volte, sentendolo parlare, ho riflettuto sul fatto che, senza averlo mai espressamente detto o scritto, Buttitta sembrava pensare dell'antropologia ciò che Pierre Bourdieu pensava della sua sociologia, una scienza che ha per sua caratteristica di non voler essere una scienza come le altre).
È però reale l'irrequietezza di Buttitta a stare nei confini disciplinari quali erano disegnati dalla demologia in auge nella seconda metà dello scorso secolo, con la sua forte caratterizzazione per altro post-demartiniana, e dall'antropologia declinata secondo formule del tutto estranee alla tradizione scientifica nazionale, sovente recitate in modo pappagallesco (chiunque lo ha frequentato ha potuto godere dei suoi caustici aneddoti e dei suoi ironici giudizi rispetto alla sempre più numerosa schiera di attardati seguaci di esterofile declinazioni della riflessività).

Nel mio intervento al Seminario ricordato in apertura rilevavo, già per quegli anni di prima maturità dello studioso, la sua tensione verso una declinazione *siciliana* della disciplina. Declinazione che, oltre ad avere un preciso riscontro politico nella gestione accademica e nella configurazione dei rapporti tra scuole di pensiero e tra gruppi di influenza, voleva dire, sul piano teorico, alcune cose: il desiderio, innanzitutto, di non ripetere ossessivamente i mantra dominanti nel contesto nazionale, ma di ricercare negli strati più validi della tradizione demologica e antropologica siciliana, ragioni per reinventare un'originalità del discorso disciplinare; il bisogno, poi, di un forte radicamento filosofico del contesto antropologico (che nel panorama italiano, al di là del marxismo schematico di alcuni anni e del più durevole gramscianesimo, a volte di maniera, era manifesto soltanto in un autore, Ernesto de Martino, con cui, come meglio vedremo avanti, egli era poco in sintonia, anche per la radicale diversità dei loro orizzonti filosofici); la necessità, infine, di connessione dell'istanza critica dell'antropologia con la concreta cultura antropologica dei suoi studiosi, a partire da sé stessi, in modo da tenere a freno le componenti del tutto teoriche e astratte, ciò che non transitasse attraverso una rimeditazione del dolore e del dramma connessi alla propria condizione esistenziale e alla propria tradizione.
Vincere il drago, a mio avviso, presenta ancora molto evidenti questi intenti fondamentali dell'antropologia di Buttitta. Condotti su di un piano di più coesa e sistematica consapevolezza. Direi che, ma mano che la proposta della riflessività si andava affermando nello spazio-tempo disciplinare italiano, lo studioso ne avvertiva il carattere effimero e la strumentale adesione di una parte del mondo accademico nazionale, ma coglieva anche l'istanza di radicale rinnovamento che la determinava, sapendone trarre ulteriori motivazioni per quel processo di revisione epistemologica cui egli era sensibile. Le propensioni dei lontani anni Settanta si vanno così coagulando in un itinerario originale di riesame del canone disciplinare, in una rivisitazione dell'istanza riflessiva, se per essa intendiamo il bisogno di rivedere schemi interpretativi angusti e legati a stagioni inattuali della vicenda disciplinare.
Buttitta intraprende, così, un suo peculiare viaggio nei territori della riflessività, in compagnia di aiutanti magici: Niels Bohr, Werner Karl Heisenberg, Albert Einstein, a esempio, su di un versante (originalità di questo percorso, che lo porta a chiedere elementi per la messa in discussione del paradigma delle scienze sociali e dell'antropologia non alla letteratura o agli studi culturali ma alle cosiddette scienze esatte e, conseguentemente, all'epistemologia e alla filosofia della scienza); Agostino, Giovanni Battista Vico («l'unico grande filosofo che ha avuto il nostro Paese!»), Karl Marx, Karl Popper, sull'altro versante (anche qui con un tentativo di uscire dalle convenzioni dominanti nel mondo accademico italiano, con la sua ordinata gerarchia platonica, crociana, gramsciana per attingere a una diversa linea interpretativa del rapporto tra essere e mondo, storia e memoria, individuo e società (nelle fortunate conversazioni che ho potuto avere con loro mi ha sempre sorpreso l'ammirata propensione per Vico di antropologi così diversi come Buttitta e Michael Herzfeld e la loro comune convinzione che il *misunderstanding* italiano circa la vicenda culturale e sociale complessiva del Paese e la miopia della disciplina a decifrarne aspetti

fondamentali nascessero da questa sottovalutazione); uno stuolo d'anime di letterati, che sanno dire, per lo studioso, le cose meglio di noi, con Borges come psicopompo.
Senza dubbio, al di là di queste scelte di carattere generale, l'opera di revisione del paradigma antropologico si salda stabilmente alla prospettiva linguistica e semiologica. È questa prospettiva che *contiene*, nell'analisi del linguaggio e delle categorie costitutive della significazione, la prospettiva antropologica e quelle filosofica e scientifica; la sostanziale unità del sapere che Buttitta invoca e persegue nelle sue analisi promana dalla cerniera linguistico-semeiotica, dalla sua intrinseca capacità di tradurre su di un piano scientifico l'ambigua oscillazione del comportamento individuale e sociale, dal suo imprescindibile radicamento in una teoria filosofica del linguaggio.
Nella varietà di temi, problemi, approcci, che ho sin qui, molto sinteticamente e, per certo, anche schematicamente ricordato, il recensore è portato a soffermarsi su quanto più da vicino sollecita la sua sensibilità, e attiene anche alla propria vicenda intellettuale. È inevitabile, dunque, che porti la mia attenzione sul saggio dedicato a *De Martino e la fine del mondo*. Con qualche premessa che può rendere meglio intellegibile lo scritto e la sua posizione nel dispositivo complessivo del volume.
Come ho ricordato, ancora nell'intervento al Seminario romano del 2017, Buttitta pone in epigrafe del suo testo del 1971 un, poi divenuto assai noto, breve passo demartiniano relativo all'impegno dell'antropologo («…ma io entravo nelle case dei contadini pugliesi come un 'compagno' …»). Rilevavo lì come il tono complessivo del volume e il suo impianto teorico mi apparissero molto distanti dall'istanza demartiniana, sia quella complessiva, sia quella, più puntualmente richiamata, dell'impegno. Ipotizzavo allora, e ciò ancor più oggi mi sembra plausibile, che quello fosse un modo per mantenere una possibilità di dialogo, evocando la comune appartenenza al contesto democratico e progressista, con uno studioso assai lontano da lui. Nel corso del tempo poi, sia nelle private, a volte accese, conversazioni su temi culturali e scientifici avute con Buttitta, sia nei numerosi interventi pubblici, la sua distanza da de Martino è divenuta quasi un fatto proverbiale nel ristretto contesto degli studiosi italiani. Forse tale distanza si è rafforzata attraverso la vicinanza con Alberto Mario Cirese, la cui ostilità per l'etnologo era nota ed esplicita, certamente attraverso il divergente cammino offerto dalla sua frequentazione di correnti importanti dello strutturalismo europeo.

Mi sono interrogato spesso sul fatto che anche alcuni miei distinguo rispetto ad aspetti della teoria e, soprattutto, della pratica demartiniane fossero stati sollecitati dalle conversazioni intercorse con Buttitta, pur restando le mie opinioni di gran lunga distanti dalle sue. Nel saggio su de Martino presente in questo libro, un saggio che però, è bene sottolinearlo, viene da lontano, essendo stato già pubblicato, in forme assai simili, nel 2005 [8], chiude la questione, fa i conti con il più anziano collega, individuato non come uno studioso, un professore o un accademico ma, con cavalleresca lealtà, come un intellettuale di grande spessore. Fa i conti con lui e con il suo pensiero, non rinunciando a sottolineare alcune macroscopiche contraddizioni nell'apparato teorico con cui l'etnologo aveva affrontato i contadini del Mezzogiorno, con l'evidenziazione della contrapposizione tra un dichiarato storicismo (quello, sia detto per inciso, che non consentiva a de Martino alcun rapporto con gli studiosi provenienti dagli Stati Uniti, accusati di assoluta insensibilità storiografica) e un praticato evoluzionismo, tra marxismo, sia pur *sui generis* e approccio psicologistico. I demartiniani contadini del Sud sono figli e nipoti, per Buttitta, di quelli di Pitrè e dei primitivi di Lucien Lévi-Bruhl. Ma individuando anche i pilastri su cui fondare, a futura memoria direi, una possibile linea di vicinanza, a me sembra con un evidente intento riparatorio. Ovviamente tale linea taglia del tutto fuori la trilogia meridionalista di de Martino e raccorda il lavoro sulla fine del mondo direttamente con *Il Mondo magico*. Opzione critica non nuova nell'esegesi demartiniana [9], e ribadita qui, più che attraverso una puntuale analisi comparativa dei due testi (*Il mondo magico* è evocato una sola volta, ma in una chiave significativa), attraverso l'enfatizzazione implicita di tematiche del primo libro nella disanima del secondo. Questa linea esegetica taglia del tutto fuori *Morte e pianto rituale* che è invece il testo che

meglio potrebbe raccordare i due estremi prima ricordati, dotandoli di una consequenziale linea di sviluppo: l'opera è ricordata da Buttitta, in modo riduttivo in vero, soltanto per la palmare appartenenza di alcuni suoi passaggi teorici all'ambito evoluzionista. Il saggio su de Martino non smentisce, in definitiva, la lontananza di Buttitta, ma in qualche misura, con un complesso lavorio intellettuale, la sublima; l'individuazione del carattere *vissuto* della paura di fine del mondo da parte dell'etnologo, del costrutto esistenziale (ed esistenzialista) che permea l'opera, dell'abbandono delle passate contraddizioni per un approccio che faccia pace con psicologia, psicoanalisi e psichiatria clinica, restituiscono l'opera e l'autore a una legittimità teorica che Buttitta considera, con precisa intuizione storica e storiografica, di grandissima attualità.
E, ancora nell'ottica cui prima ho fatto cenno, è inevitabile che mi soffermi brevemente anche sui saggi dedicati alle immagini, già prima richiamati. L'immagine è stata oggetto che ha affascinato Buttitta sin dagli esordi della sua attività, e su precisi repertori figurativi appartenenti alla tradizione siciliana, come si ricorderà, con un approccio innovativo che coniugava salde competenze demologiche e avanzate sensibilità semeiotiche, egli si è sovente cimentato [10]. Il mio stesso interesse per le immagini legate ai contesti popolari, i cui esiti si concretizzarono in un volume apparso nella medesima collana in cui è *Vincere il drago*, da lui per altro fondata, molto deve al suo esempio e al suo incoraggiamento, pur essendosi poi sviluppato in un ambito metodologico-critico differente [11].
La vicenda delle immagini nel mondo antico, nella tradizione orientale e mesopotamica, in quella cristiana, con tutte le diatribe, le dispute teoriche, le contraddizioni e i compromessi, sullo sfondo di imponenti lotte di potere, che vi ebbero luogo, è visitata da Buttitta in modo sintetico ma dotato di grande perspicuità e lucidità. Gli fanno da guida, nel suo itinerario, essenzialmente tre filosofi puri (per così dire), quali Pavel Aleksandrovič Florenskij (anche matematico e soprattutto mistico, con evidente coincidenza, pur nella diversità degli approcci teorici, con quell'idea unitaria e rischiarata del sapere che Buttitta custodiva), Regis Debray e Jean-Jacques Wunenburger; senza alcuna concessione, dunque, nei confronti delle nuove prospettive conoscitive delle immagini collegate con la teoria dell'*agency*, con i *Visual Studies*, con la storia e la critica d'arte strutturalista e post-strutturalista, con l'iconologia (Aby Warburg) e la più recente *Bildwissenschaft*, con le teorie cognitive (alla David Freedberg, per intenderci).
L'immagine è posta in relazione con il pensiero, con le strutture logiche, con la parola, in un tentativo di definizione filosofica della sua funzione, che tenta poi di ricollocare le singole rappresentazioni all'interno delle logiche di potere e dominio correnti. Nessun approccio ontologico, dunque, nessuna postura frontale (*di fronte alle immagini,* Georges Didi-Huberman), nessun tentativo di guardare *dietro* le immagini, partendo dalle logiche sociali e agentive che sono loro connaturate (Michael Baxandall, Alfred Gell). La stessa traccia semeiotica che così efficacemente aveva guidato Buttitta nelle sue concrete esperienze di ricerca sui repertori, e che ancora dà un tono all'intero volume, è qui sottaciuta e, direi, messa da canto. Ciò che conduce il gioco è l'idea della *realtà* delle immagini e della contrapposizione tra realtà e rappresentazioni, con una sostanziale idea di continuità dell'atteggiamento umano nel corso dei millenni.
Quest'idea, però, unita all'ancoraggio alla prospettiva esclusivamente filosofica che prima ho indicato, rendono, a mio avviso, più fragile il discorso rispetto alla modernità e alla post-modernità, che vedono regimi di creazione e d'uso (nonché d'interpretazione) delle immagini radicalmente diversi. L'idea del *medium*, a esempio, del mezzo tecnico che consente all'immagine di essere creata e all'autore di emergere come tale, è vista nel segno della causalità artigianale caratteristica dei mondi pre-moderni e non nel senso del dramma del dominio dell'uomo sull'imperiosità di mezzi tecnici che costruiscono le immagini contro e malgrado lui, secondo l'impostazione (anch'essa filosofica) di Vilém Flusser. La temporalità delle immagini, altro tema cruciale affrontato nell'esegesi contemporanea, conduce Buttitta nei territori dell'astoricità à la Focillon e non in quelli, mi sembra di maggiore pregnanza euristica ed ermeneutica, dell'anacronismo, à la Didi-Huberman. Più in generale, rispetto al quadro di fondo tracciato dallo studioso, occorre osservare che se è vero che le immagini possono essere realtà perché queste ultime s'incarnano in

loro, è pur vero che possono esserlo anche perché colonizzano la realtà; e i due ordini problematici, come si può comprendere, appaiono radicalmente diversi.
Ho richiamato, di passaggio, per avviarmi alla conclusione, le propensioni letterarie di Buttitta. Vorrei tornarvi brevemente su non soltanto per il costante dialogo con le opere degli scrittori che Buttitta intrattiene [12], ma anche perché la sua stessa pagina saggistica è pagina letteraria di notevole eleganza.
Le propensioni letterarie di Buttitta sono, nel libro, copiosamente espresse, sempre accompagnate da motivazioni legate, in modo più o meno immediato, alla personale sensibilità, allo stile di scrittura dei singoli autori prescelti, alla valenza filosofica ed epistemologica del loro pensiero, alla loro capacità di portare prove dell'umano sul tavolo dello studioso degli uomini. Vi è stata, naturalmente, una strada, direi quasi obbligata, che Buttitta ha percorso in questo particolare ambito: la lezione paterna, felicemente ricordata nel saggio *Del padre e per Ignazio*; l'appartenenza al contesto della casa editrice Sellerio e la vicinanza con Elvira (cui il nostro libro è dedicato); l'amicizia, fatta anche di numerose occasioni di collaborazione, più volte evocate, con Sciascia. Quanto, insomma, portava verso una direzione *scrittoria*, romanzesca, un ambito razionalista e geometrico, di derivazione illuministica (anche se le pagine sullo scrittore di Racalmuto, non *sic et simpliciter* illuminista, sul suo non del tutto compiuto illuminismo, sono di significativo e problematico interesse – *Delle feste religiose o di Leonardo Sciascia*); verso quella che Vincenzo Consolo definì, in una sua intervista del 1999, una direzione comunicativa piuttosto che espressiva, una direzione scrittoria piuttosto che narrativa [13].

Ora, la cultura linguistica di Buttitta, i fondamenti poetici della sua sensibilità letteraria, la sua straordinaria vocazione di narratore che sapeva ben riassumere le qualità della narrazione mercantile e di quella contadina, secondo gli assunti benjaminiani esemplarmente enunciati nel saggio su Nicolai Leskov [14] (che egli ben conosceva), la sua esistenziale appartenenza alla declinazione barocca della cultura occidentale, avrebbero fatto pensare a una propensione per Consolo; e per Giuseppe Bonaviri, a esempio, di cui non gli ho mai sentito parlare nella sua fluente e generosa disanima, con gli amici, dei "fatti di storia letteraria e civile", di Beniamino Joppolo, forse; e tra gli stranieri per Alejo Carpentier, Juan Rulfo, João Guimarães Rosa. Per tutte quelle personalità letterarie, insomma, in cui l'impegno civile si coniugava con un impegno di destrutturazione di codici linguistici ritenuti complici delle logiche del dominio, in cui il mistilinguismo o plurilinguismo, come lo aveva definito, con riferimento a Consolo, Cesare Segre, il visionarismo s'impongono come obbligata strategia eversiva. Unica smagliatura nelle sue scelte elettive, il particolare che rivela il buon dio di warburghiana memoria, la dichiarata consuetudine, in realtà in questo libro non particolarmente evidente, ma ben nota a chi aveva l'onore di frequentare lo studioso, con Fernando Pessoa. «*I know not what tomorrow will bring…*», avrebbe potuto essere frase pronunciata da Buttitta non soltanto, come la vulgata vuole per Pessoa, in punto di morte, ma in qualsiasi momento della vita.
Poche righe di conclusione. *Vincere il drago* è un libro che, come ancora ricorda Cusumano, «ripercorre i tornanti dei complessi e annosi dibattiti che hanno occupato la comunità scientifica e fa chiarezza su teorie e metodologie, modelli e ideologie, false innovazioni e vecchie insipienze accademiche». Ma è anche un libro, come ho ricordato in apertura, che mi piace definire dispositivo, nel senso che Giorgio Agamben ha dato al termine di derivazione foucaultiana, di atto linguistico e letterario di alta performatività sociale, teso a serrare l'interlocutore dentro una strategia del convincimento [15]; ed è un libro, ancora, che vuole costituire impegnato atto di testimonianza di scelte e convinzioni (lo studioso, «del beneficio del dubbio, si serviva in silenzio», commossamente ricorda Emanuele Buttitta nella sua nota introduttiva); che ambisce, infine, a essere lascito testamentale, qualcosa che deve contribuire, in modo univoco e unidirezionale, alla comprensione del travagliato e felice passaggio di un uomo su questa terra e del suo rilevante lascito culturale.

Note

[1] Cfr. A. Buttitta, *Ideologie e Folklore,* Palermo, Flaccovio, 1971. Per gli atti di quel Seminario, si veda A. Ricci (a cura di), *L'eredità rivisitata. Storie di un'antropologia in stile italiano*, Roma, Cisu, 2019.

[2] Cfr. *Pitrè e Salomone Marino. Convegno internazionale di studi a cento anni dalla morte, Palermo,* 23-26 novembre 2016. Si veda R. Perricone (a cura di), *Pitrè e Salomone Marino. Atti del convegno internazionale di studi a 100 anni dalla morte*, Palermo, Edizioni del Museo Pasqualino, 2017.

[3] Cfr. A. Ricci (a cura di), *L'eredità rivisitata. Etc.*, cit.: 179-196.

[4] Cfr. A. Buttitta, *Orizzonti della memoria. Conversazioni con Antonino Cusumano*, Alcamo, Ernesto Di Lorenzo, 2015: 100.

[5] P. Clemente, in A. Ricci (a cura di), *L'eredità rivisitata. Etc.*, cit.: 179.

[6] F. Faeta, in A. Ricci (a cura di), *L'eredità rivisitata. Etc.*, cit.: 189-190.

[7] P. Clemente, in A. Ricci (a cura di), *L'eredità rivisitata. Etc.*, cit.: 187.

[8] Rendendo accessibile il testo di una conversazione che Buttitta aveva tenuto a Matera il 27 ottobre 2003. Si veda A. Buttitta, *Le apocalissi e il pensiero di Ernesto de Martino*, in B. Baldacconi, Pierangela Di Lucchio (a cura di), *Dell'Apocalisse. Antropologia e psicopatologia in Ernesto de Martino*, Napoli, Alfredo Guida Editore, 2005: 55-65. [9]

[9] Per un'ultima, in ordine di tempo, messa in relazione tra le due opere, si veda G. Charuty, *Relire Le mond magique*, in E. De Martino, *Le monde magique,* préface et traduction de G. Charuty, Paris, Bartillat, 2022: 6-42.

[10] Si vedano A. Buttitta, *Cultura figurativa popolare in Sicilia*, Palermo, Flaccovio, 1961: Id., *La pittura su vetro in Sicilia*, Palermo, Sellerio, 1972; Id., *Gli ex voto di Altavilla Milicia*, Palermo, Sellerio 1983.

[11] Cfr. F. Faeta, *Il santo e l'aquilone. Per un'antropologia dell'immaginario popolare nel secolo XX*, Palermo, Sellerio, 2000.

[12] Mi è gradito ricordare in proposito l'altra opera postuma di Buttitta, portata a termine assieme a suo figlio Emanuele. Cfr. A. Buttitta, E, Buttitta, *Antropologia e letteratura*, Palermo, Sellerio, 2018.

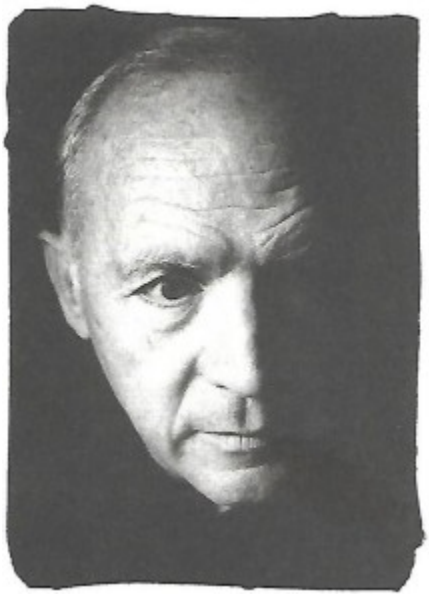
[13] Cfr. V. Consolo, *Come ho scritto i miei libri*, intervista di M. Belpoliti ed E. Grazioli, in "Doppiozero", 21 gennaio 2022; https://www.doppiozero.com; consultazione del 30 gennaio 2022.

[14] Cfr. W. Benjamin, *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nicola Leskov*, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, trad. di S. Solmi, Torino, Einaudi, 1982/2: 247-274.

[15] Si veda G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?* Roma, Nottetempo, 2006.

Francesco Faeta, professore di Antropologia culturale, ha insegnato presso le Università della Calabria e di Messina; insegna ora come professore esterno presso la Scuola di Specializzazione per i Beni Culturali DEA dell'Università "La Sapienza" di Roma. Docente Erasmus nelle Università di Valladolid e de' A Curuña, è stato Direttore di Studi invitato all'École Pratique des Hautes Études di Parigi, nel 2004, fellow e associate researcher dell'Italian Academy for Advanced Studies in America presso la Columbia University, nel 2012. Ha effettuato ricerche in ambito europeo, con particolare riferimento al Sud d'Italia. Fa parte dei comitati scientifici di riviste italiane e straniere e dirige, per Franco Angeli, la collana Imagines. Studi visuali e pratiche della rappresentazione. Tra le sue ultime pubblicazioni *Le ragioni dello sguardo. Pratiche dell'osservazione, della rappresentazione e della memoria*, Torino, Bollati-Boringhieri, 2011; *Fiestas, imágenes, poderes. Una antropología de las representaciones*, Vitoria Gasteiz-Buenos Aires, Sans Soleil Ediciones, 2016; *La passione secondo Cerveno*, Milano, Ledizioni, 2019; *Il nascosto carattere politico. Fotografie e culture nazionali nel secolo Ventesim*o, Milano, Franco Angeli, 2019; *L'albero della memoria. Scrittura e immagini,* Palermo, Museo Pasqualino 2021. Di imminente uscita *Vi sono molte strade per l'Italia. Ricercatori e fotografi americani nel Mezzogiorno degli anni Cinquanta,* Soveria Mannelli (Cz), Rubbettino.

La scrittura necessaria di Vincenzo Consolo, sapiente speziale di parole



Vincenzo Consolo

di *Nicola Grato*

«… non possiamo non sperare che la figlia di Demetra, la fanciulla assopita nell'inverno della grotta, negli ascosi meandri, si scuota, esca dal suo torpore di pupa, salga sopra il carro d'oro, torni alla superficie, risorga alla luce. Come fa l'ape nella primavera, come fa la primavera della storia». Con queste parole si conclude *La Sicilia passeggiata* [1], opera di Vincenzo Consolo ispirata al libro scritto nel XVII secolo dal gesuita Francesco Ambrogio Maja dal titolo che ricorda quello consoliano: *Isola di Sicilia passeggiata*.

Che la vergine dormiente Rosalia si risvegli, risorga e getti nuova luce sulla strada della storia, sulle strade tortuose, dimenticate, nascoste di questa Sicilia. E verrebbe da augurarsi sempre la risurrezione, l'evento che scardina e sconvolge spazio e tempo, la vita vera che non cancella dall'esistenza la morte ma la comprende e la significa.

Dieci anni fa moriva Vincenzo Consolo, scrittore magmatico, sapiente speziale di parole, rigoroso testimone del proprio tempo atroce. Passeggiare, volare da un capo all'altro dell'isola, planare come poiana sui campi gialli di Kore, rinvenire in ogni pietra, in ogni muro una storia da raccontare. Passeggiare quale comando etico per l'uomo, girovagare e imbattersi nelle feste, nelle tradizioni che in tanti vorrebbero immobili e invece mutano al mutare delle tensioni, dei desideri delle donne e degli uomini.

Apparentabile a questo libro di parole e immagini (del fotografo Giuseppe Leone, autore della celeberrima fotografia ai tre giganti della letteratura italiana del secondo Novecento) è *L'olivo e l'olivastro*, sorta di racconto – saggio e pietra miliare della commistione felice tra generi che è la cifra dell'intera opera di Consolo. Gianni Turchetta nota nella *Prefazione* all'edizione del 2021 de *La Sicilia passeggiata* come i verbi di moto adoperati da Consolo segnino ritmicamente i passaggi da un luogo a un altro della Trinacria, e certamente a questi verbi si accoppiano le fotografie di Leone: immagini non da cartolina ma racconti essi stessi, chiavi interpretative dei luoghi, a ben osservare.

Il paesaggio siciliano diventa così urgenza civile di parola e arte mai fine a se stessa ma rispettosa del senso di quei luoghi, delle memorie recenti e ancestrali che li abitano. *Arte politica*, quanto questo binomio ai giorni d'oggi suona stridente, datato, persino ingenuo. E quanto invece noi tutti abbiamo bisogno di proposte artistiche e letterarie informate da una tensione etica forte, oltre che da una forma non sciatta e *commerciale*: il tempo dell'utile ha relegato il girovagare straniero, da forestieri sempre e ovunque, a pratica residuale. E residuali sono pure diventati i luoghi, sempre più contenitori di attrazioni per i turisti, sempre più *borghi* e sempre meno paesi.
Lo sguardo di Consolo scruta, ricerca narrazione anche dove sembra essere calato il silenzio profondissimo della preistoria: ascoltare gessi e caligini dell'Isola, coglierne movimenti impercettibili della crosta, il travaglio del magma e dello zolfo, il paesaggio di giallo e pietrame ma anche i giardini odorosi che ancora ci sono, ma vanno cercati. Ricercare passeggiando, camminare alla ricerca dell'abbandono e del residuo di una civiltà votata allo spreco e al consumo: diremmo in questo caso Consolo affine nella tensione etica al Thoreau di *Camminare:* «…La speranza e il futuro per me non sono nei prati e nei campi coltivati, non nei villaggi e nelle città, bensì nelle paludi impervie e instabili»[2].
Il viaggio passeggiato comincia dalla Pantalica ctonia, luogo liminare e di contatto col mondo dei morti, e finisce a Palermo, nella grotta della Santa bambina: nel mezzo di questi due estremi e attraverso un viaggio dello sguardo e del corpo, Consolo ci consegna pagine indimenticabili sulle città del miele e delle api, sui poeti antichi Teocrito, Virgilio, Silio Italico che ne hanno cantato. Il lavoro dell'uomo e la poesia, temi costanti e domande sempre aperte nei testi consoliani.
Una fotografia di Leone s'affianca alla storia del miele, una finestra aperta, la visuale, appena velata da una cortina, su Noto, il nitore giallo della pietra ricostruita dopo l'immane tragedia; a questa fotografia assomiglia lo sguardo compassionevole e delicato di Vincenzo che scrive:

«Sciami di api, per sfascio d'arnie, rovinìo di favi, forse volavano sopra le macerie la mattina dopo il notturno terremoto che squassò la costa ionica dell'Isola, i verdi peloritani, la nera Etna, i biondi Iblei, distrusse città e villaggi. Volavano quasi a consolare profetando, col vibrare delle ali, il ronzio lieve, la rapida ricostruzione, nel tufo color miele, delle fantasiose barocche città del Val di Noto».

Il terremoto che squassa, apre voragini, fa vittime mentre c'è sempre chi fa affari e s'ingrassa: la storia del Belice, la storia dei paesi "traslati", portati in piano, chiusi oggi in una mestizia di Rovine postmoderne; la storia di Messina, città che non esiste, di Noto escrescenza barocca, convolvolo di forme, pietre abbaglianti e mirifiche che raccontano lutto, tendine accostate alle persiane, pudore siciliano che è mostra di sé, spasimo: «Sono nato a Gibellina, di anni ventitré. Imparai il meccanico a Salemi, non mi ricordo niente, sentii un gran boato e il tetto che s'aprì, ho visto il cielo per un attimo, le stelle…»[3]. Smarrimento, sgomento di chi non può narrare, e l'impossibilità della scrittura è legata al lutto che tutto imbalsama.
Ma da questo lutto sempre presente può rinascere la parola, una parola poetica faticata, una parola che sia racconto di una condizione nomade e sempre straniera: *L'olivo e l'olivastro* è in questo senso il libro rappresentativo di una condizione sradicata che Consolo porta con sé, che informa la sua scrittura: «Corre il treno per la terra delle madri ruvide, per la costa alta e bassa di questa regione aspra sconsolata»[4]. La scrittura di Consolo dà voce alle persone pur non obliterando la propria; ci appare feconda la sua proposta di una scrittura sì dell'esilio ma di un esilio da cui egli intesse un dialogo con chi è rimasto, con chi non è partito.
Quella di Consolo è attenzione etnologica e poetica, un amore nei confronti del Mondo nei suoi infiniti mondi, infine forse il tentativo di superare questo tetro individualismo che ci separa, ci rinchiude nelle case e non ci permette di amare il bene del giorno.
La scrittura di Vincenzo Consolo è terremoto, pittura, inchiesta; è comando etico, stile inquieto, vagante, nomade per definizione e scaturigine: l'isola è uno scoglio piantato nel mare, ma può sempre fuggire, mettere vela all'oltremare, financo sparire. Consolo scrive necessariamente, sentiamo l'urgenza nelle sue parole, un'urgenza innanzitutto poetica, ricerca di verità molteplici, ascolto di voci, presenza della storia.

Le storie del terremoto, le storie delle raccoglitrici di gelsomino a Milazzo, la pesca del tonno, e ancora la disillusione amara di un barone collezionista di gusci di chiocciole. Una scrittura che ha riferimento a scene pittoriche, a versi di poeti classici; una scrittura di chi è straniero nel senso todoroviano di chi «ha perduto la patria senza acquistarne un'altra, uno che vive di una doppia esteriorità»[5].
La scrittura di Vincenzo Consolo oggi, in questi nostri tempi di guerra, cosa ci dice? Ci parla? Interroga le nostre coscienze? E noi siamo capaci, leggendo Consolo, di fare attenzione a quegli scrittori oggi vivi e discosti, lontani da ogni mercato editoriale come, ad esempio, Rocco Brindisi? Siamo capaci di amare profondamente questi paesi nei quali viviamo, dove ancora possiamo ascoltare i racconti delle persone e leggere – sbiadita ormai, quasi cancellata dagli anni – la scritta di un poeta che animava le feste?
Poesia e comando etico informano i libri di questo siciliano esiliato. Parole pesate, gravide e mai cesellate per gusto meramente esornativo. Ripensiamo a quella pagina magnifica de *Il sorriso dell'ignoto marinaio*, la lettera che il barone Enrico Pirajno scrive all'avvocato Interdonato:

«…e dunque noi diciamo Rivoluzione, diciamo Libertà, Egualità, Democrazia, riempiamo d'esse parole fogli, gazzette, libri, lapidi, pandette, costituzioni, noi, che que' valori abbiamo già conquisi e posseduti, seppure abbiam veduti anche distrutti o minacciati dai Tiranni o dall'Imperatore, dall'Austria o dal Borbone. E gli altri, che mai hanno raggiunto i diritti più sacri e elementari, la terra e il pane, la salute e l'amore, la pace, la gioja e l'istruzione, questi dico, e sono la più parte, perché devono intender quelle parole a modo nostro? Ah, tempo verrà in cui da soli conquisteranno que' valori, ed essi allora li chiameranno con parole nuove, vere per loro, e giocoforza anche per noi, vere perché i nomi saranno intieramente riempiti dalle cose» [6] .

Qui Consolo raggiunge, a nostro avviso, una delle vette più alte della sua scrittura: la parola quale strumento di narrazione e quale meccanismo di interrogazione di sé; la scrittura che è testimonianza *corporale* e non gesto tecnico solamente, affinché i *nomina nuda* si riempiano di vite, memorie, racconti. Allora la storia di questo barone collezionista di lumache, limacce, babbaluci è anche la storia, come in uno specchio o in più specchi mobili, di Salvatore Spinuzza, del servo Sasà, del poeta zappatore Carmine Papa; è la storia dei poveri cavatori di pomice di Lipari, di Messina città fantasma e delle Isole naviganti, le Eolie, e dell'immobile Palermo con la sua provincia di signorotti corrotti e mafiosi; la storia di quelle scritte dei condannati a morte, testamenti ineludibili, spietati *documenti* della rivolta di Alcàra Li Fusi e dell'oltraggio all'uomo e alla sua libertà: chi si rivolge alla madre in punto di morte, chi rivendica una lotta per i beni sacri della terra e del pane, chi ricorda al mondo la fame dei figli che porta alla tragedia dell'omicidio nei confronti del padrone.
Oggi *Il sorriso dell'ignoto marinaio* giunge a piena leggibilità, oggi, proprio oggi in questi tempi di pandemia e di guerre promesse; sono pagine queste che possono aiutarci a comprendere questi giorni, questa temperie confusa. Consolo mai propone una direzione interpretativa attraverso i suoi scritti, al contrario spesso "presenta" documenti, accoratamente ci dice dell'importanza della memoria dialettica che contrasti il silenzio della dimenticanza benché, come ci avverte Consolo per bocca di don Gennariello in *Retablo*,

«siamo castrati, figlia mia, siamo castrati tutti quanti vogliamo rappresentare questo mondo: il musico, il poeta, il cantore, il pintore… Stiamo ai margini, ai bordi della strada, guardiamo, esprimiamo, e talvolta, con invidia, con nostalgia struggente, allunghiamo la mano per toccare la vita che ci scorre per davanti»[7].

Una parola, quella di Consolo, poetica dunque, metrica, ritmica, dove per metrica è da intendersi etimologicamente una parola "misurata", una nenia che racconti e si faccia memoriale: la musa della poesia è anche la dea della memoria. Così le pagine di quella ardimentosa lingua che Vincenzo esperimenta in *Retablo,* le pagine su Rosalie e Isidoro; le cadenzate pagine de *Lo Spasimo*

di Palermo in cui quasi ogni capoverso inizia con un aggettivo o con una coppia di aggettivi, quadri di un cunto. Una musica scorre nei meandri carsici dell'opera consoliana, una musica che la parola scrive in partitura: è la canzone popolare e Brahms, il ritornello e il melodramma.
La scrittura necessaria di Consolo è ricerca continua, la ricerca sugli uomini e le loro storie:

«Ricerca nel solaio elenchi mappe, riparti dalle tracce sbiadite, angoscia è il deserto, la pista che la sabbia ha ricoperto. T'assista l'eremita l'esule il recluso, ti guidi la fiamma di lucerna, il suono della sera, t'assolva la tua pena, il tuo smarrimento»[8].

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Note

[1] Cfr. V. Consolo, *La Sicilia passeggiata*, a cura di Gianni Turchetta, Mimesis, Milano – Udine 2021: 138

[2] H. D. Thoreau, *Camminare*, con una nota di Marina Corradi, Marietti 1820, Bologna 2019: 49.

[3] V. Consolo, *L'olivo e l'olivastro*, Mondadori, Milano 2010: 9

[4] Ibidem: 11

[5] Cfr. T. Todorov, *La conquista dell'America Il problema dell'«altro»,* a cura di P. Crovetto, Einaudi, Torino 1992: 232.

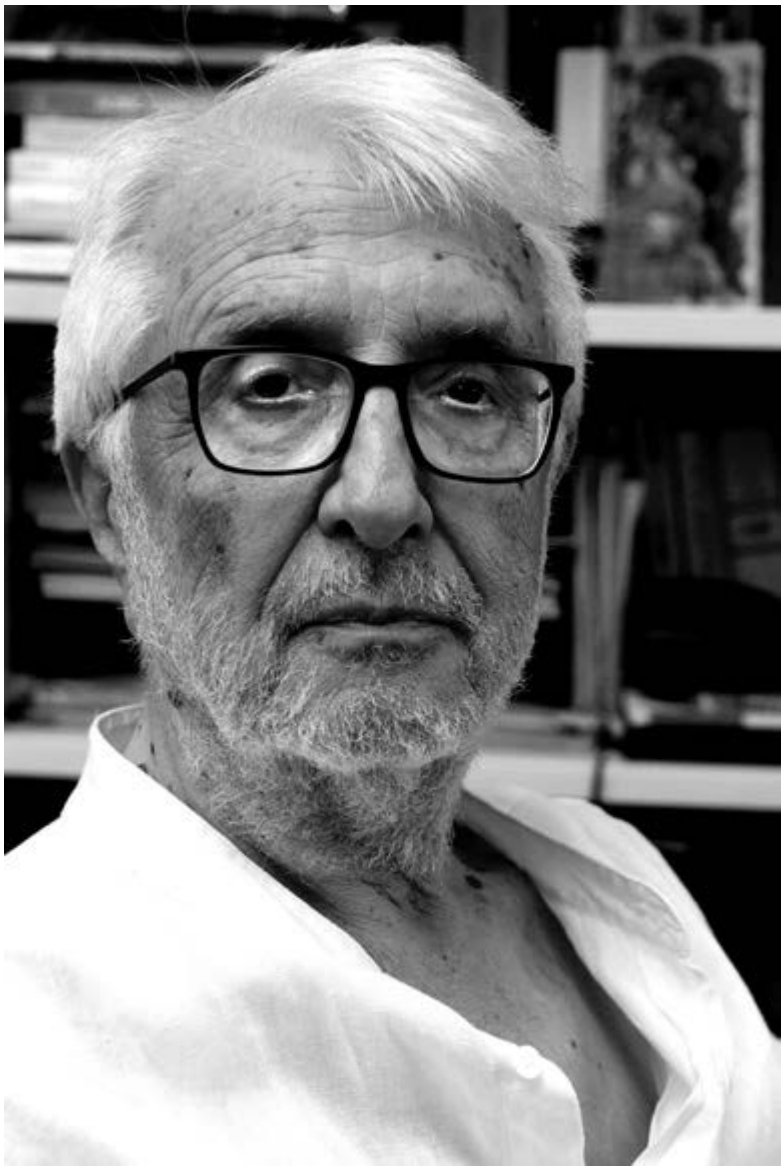
[6] V. Consolo, *Il sorriso dell'ignoto marinaio,* Mondadori, Milano 1997: 114.

[7] V. Consolo, *Retablo*, Sellerio, Palermo 1992: 192

[8] V. Consolo, *Lo Spasimo di Palermo,* Mondadori, Milano 1998: 10.

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*.

Gian Luigi Bravo: il solco diritto della vita



Gian Luigi Bravo, 2018 (ph. Giulio Morra)

di *Piercarlo Grimaldi*

Gian Luigi Bravo ci ha lasciati il 27 dicembre, nei giorni in cui tutti sentiamo più acuto e intenso il bisogno di avere accanto le persone che amiamo. Ha lasciato in tanti di noi, colleghi, amici, parenti, un vuoto non facilmente colmabile, perché ha attraversato la sua bella esistenza con levità, con educata prudenza, attento a non calpestare, a non fare del male al prossimo. Un intenso percorso di lavoro che si fondava sull'amicizia, sull'affetto, sulla stima dell'altro. Nel 2018, nel numero 25, pp. 40-48, di "Astigiani", rivista che ragiona sul passato e il presente di questa splendida terra definita da colline di leggendarie e letterarie realtà, avevo pubblicato un'intervista registrata in video che mi sembra possa essere anche un inedito contributo per la complessiva comprensione dell'essere stato al mondo di Gian Luigi, perché mette in luce aspetti, interessi, valorialità, che la storia, il curriculum accademico non sempre riescono ad evidenziare.

Un patrimonio logico e affettivo, di scientifica conoscenza che non vogliamo dimenticare affinché rimanga a memoria di chi il solco diritto della vita l'ha percorso sino in fondo, anche cantando. La poetica popolare non solo l'insegnava ma la trasmetteva quale orale attore primario di un folklorico mondo che lui ancora conosceva e ne interpretava la forza espressiva della tradizione cantata.

Confesso che ho vissuto

Gian Luigi Bravo quest'anno fa ottantatre anni. Antropologo di fama internazionale, ha per buona parte guardato e interpretato il mondo dall'orizzonte delle colline dell'Astigiano. A Mongardino dove mi accoglie per narrare la sua storia di vita, Gian Luigi ha ritrovato i ritmi della natura che le nostre campagne sanno ancora scandire seguendo il giro delle stagioni. Un ritmo generativo che condivide in egual misura con quello della città di Asti. La scelta, oggi, di vivere tra città e campagna gli permette di comprendere e coniugare i tempi differenti, di ascoltare il polso profondo che le due realtà esprimono. Una sensibilità antropologica che lo ha portato a interpretare con autorevole scientificità i mutamenti che in questi ultimi decenni si sono succeduti rapidi, incalzanti, trasformando, a volte anche violentemente, il presente.

L'originalità del suo lavoro universitario è stata di comprendere e interpretare criticamente l'uomo, la società, il loro rapido mutare e i loro più intimi processi evolutivi, analizzando la cultura della tradizione e confrontandola con le più recenti trasformazioni della società globale. L'esito più rilevante del suo lavoro è stato di avere intuito, tra i primi, che i saperi della tradizione erano da considerarsi patrimoni materiali e immateriali funzionali alla progettazione di un futuro attento e cosciente alla conservazione della natura e dei paesaggi che l'educata antropizzazione dei nostri progenitori ha contribuito a delineare nella loro grande bellezza. Un lungo e fertile percorso di ricerca che lo ha portato a costruire una teoria saldamente ancorata a puntuali ricerche che dimostrano come la tradizione, i saperi dell'oralità, i gesti e le parole sempre più diventino indispensabili per l'uomo che vive lo strumentale commutatore sociale e produttivo che caratterizza la società complessa del presente.

L'individuo, nel frenetico avvicendarsi delle pendolari opportunità che la parcellizzazione e l'industrializzazione del lavoro offrono, cerca sempre più di recuperare e ricostruire i tratti identitari perduti nella complessità che il ritorno ai ritmi della tradizione permette di ritrovare come tratti affettivi di un mondo in cui la comunità sa ancora vivere di saperi collettivi e di mutuale solidarietà.

A partire da queste brevi considerazioni, che appena accennano al percorso di vita da professore di Gian Luigi Bravo, ordinario di Antropologia ora in pensione ma ancora partecipe attivamente dell'attività didattica e di studio della sua Università di Torino, affrontiamo alcuni tornanti della sua esistenza, con particolare riferimento alle ragioni logiche e affettive che lo legano ad Asti.

All'inizio della tua vita c'è una farmacia rurale…

«Sono nato a Villanova d'Asti. La mia famiglia non ha radici astigiane: mio padre era di famiglia borghese torinese, mia madre di origini romane. Mio padre Bartolomeo era un chimico che prese una seconda laurea in Farmacia pensando a un lavoro meno stressante in una farmacia rurale. Avevo dodici anni, era da poco passata la guerra, quando mio padre, che aveva da tempo seri problemi cardiaci, morì e la famiglia, mia madre Maria Pia, i nonni materni, io e mia sorella Anna ci siamo trasferiti ad Asti dove ho frequentato il ginnasio e il liceo e qui ho vissuto tutti i momenti più importanti della mia vita, dallo studio, alla musica, allo sport, alla politica, alla famiglia».

Il tuo rapporto con Asti

«Posso dire senza esitazione che Asti è veramente la mia città, l'incancellabile paese dell'anima. Sono molto legato ad Asti e in questi ultimi anni l'ho riscoperta ricostruendo la catena degli affetti e delle amicizie che la vita aveva allentato. Ancora adesso mi piace andare con Pierangela, mia moglie, a passeggiare in centro, a prendere un aperitivo per ascoltare la città, il suo ritmo generoso e

più intimo, un cuore ancora contadino, ortolano, operaio e che oggi non esiste più nella pratica, ma che batte ancora forte nel profondo della sua anima. Questo ascolto è un esercizio che mi fa bene. Incontro vecchi amici che non vedevo da lungo tempo e rinnovo ricordi e accadimenti che mi sembravano dimenticati per sempre e invece attendevano solo di essere richiamati alla memoria».

Puoi definire l'astigianità?

«Sant'Agostino diceva: *"Che cosa è dunque il tempo? Se nessuno me ne chiede, lo so bene: ma se volessi darne spiegazione a chi me ne chiede, non lo so"*. Accade anche a me per l'astigianità. So cos'è perché la vivo quotidianamente ma non riesco facilmente a interpretarla. Oggi come oggi mi appare un minestrone molto complesso: abbiamo avuto una forte immigrazione dal Sud, e prima ancora dal Veneto, oggi ne viviamo una nuova sulla quale si stanno facendo troppe, inutili chiacchiere, ma intanto dobbiamo prendere coscienza che un bel mondo di giovani non sempre visibile sta facendo la sua vita, sta vivendo accanto a noi o meglio ancora sta vivendo con noi il progetto partecipe della nuova Asti che verrà. Non mi nascondo che è un percorso incasinato, ma credo che tutto questo eccesso di chiacchiere in libertà, da pensionati del bar sport, e lo strumentale e vergognoso sfruttamento politico di questo fenomeno epocale e internazionale dell'umanità, aggravi il problema più che risolverlo. L'immagine di Asti sembra, dunque, apparentemente complicarsi, ma la città la sento sempre mia, anzi sempre più mia. Quando mi siedo in un bar e incontro, come mi è accaduto ieri, un amico con cui avevo fatto karatè, ecco che ritrovo improvvisamente le radici più profonde di una trascorsa gioventù che riaffiora per ricordarmi che stavo bene allora come sto bene oggi».

Che cosa hai vissuto e ricercato nel mondo contadino e operaio?
«Io ho avuto la fortuna di conoscere l'Asti contadina, ortolana e operaia. Una conoscenza delle campagne che mi sono portato appresso da Villanova dove, nella mia prima gioventù, ho conosciuto la condizione contadina tradizionale, una dura realtà che segnava le campagne del tempo. Io non sono credente, ma mio padre era un cattolico praticante e quando arrivava in farmacia un paesano povero gli dava le medicine e: *"fa che t'n'abi"* (fattelo bastare = fanne buon uso). Gente dalla profonda dignità che ogni tanto ci invitavano a mangiare qualcosa a casa loro per riconoscenza. Ho imparato molto da questi rapporti umani che in fondo sono quelli più veri.
Quando ci siamo trasferiti ad Asti ho avuto due tipi di contatti con le realtà produttive del territorio, legati alla mia militanza politica. Verso la fine del liceo mi ero accostato al Partito comunista perché c'erano persone che stimavo molto, ad esempio Oddino Bo, per citarne uno, un deputato che si è occupato per tutta la vita con passione della nostra realtà contadina, fatta di piccole proprietà, in un partito che traeva la sua forza dalla classe operaia. Ho conosciuto i contadini attraverso la difficile problematica politica del tempo e lo scontro in atto tra un mondo delle campagne che chiedeva dignità e giustizia e le grandi aziende commerciali vinicole che sfruttavano il lavoro contadino, tramite una rete di mediatori, non ritirando l'uva che marciva nelle bigonce, per abbassare il prezzo. Era un mondo in cui i cattolici e la sinistra si disputavano un po' l'egemonia. Erano nate molte cantine sociali di ispirazione democristiana con dirigenti della Coldiretti e altre di area comunista e socialista che facevano capo all'Alleanza contadini. A partire da questi conflitti sociali e produttivi, ho condotto una ricerca sulla cooperazione contadina nell'Astigiano: *La solidarietà difficile*, uscita agli inizi degli Anni Settanta da Marsilio».

Il contatto con gli operai invece ti porta a indossare i guantoni da boxe.

«La conoscenza con la classe operaia è avvenuta ancora attraverso la vita nel Partito comunista che allora era intensa e affettivamente forte e solidale. Un rapporto che si è sviluppato anche attraverso

la partecipazione alla vita del circolo Way Assauto dove effettivamente ho anche tirato di boxe misurandomi con alcuni compagni atleti astigiani di rilievo nazionale. È stato un rapporto che, pur avendo avuto alla radice una tensione politica che mi guidava, fu arricchito dalle relazioni umane che quel luogo di ritrovo operaio esprimeva. Bisogna vincere il *cliché* che nel partito si fosse tutti ingessati, rigidi, dogmatici. Gli operai della Waya erano capaci di fare le cose in modo molto serio, ma nel contempo di essere spiritosi e di prendere in giro sé stessi e anche il partito: una grandissima virtù politica e umana che abbiamo perso. Oggi questa capacità di prendere in giro da *sgnur*, da signori, in modo articolato e parodico, è stata sostituita dall'insulto e dalla calunnia, una cosa che non sopporto più. Quegli operai erano bellissime persone, capaci di essere dure e rigorose nelle vicende politiche e sindacali e nel contempo spassose con sé stessi e con il partito e di raccontarsi barzellette di fabbrica che parodiavano anche la loro professionalità, il loro lavoro».

Quando la tua ricerca incontra il canto popolare?

«In questo mondo contadino e operaio ho scoperto il canto popolare, una passione che ha catturato la mia gioventù e che mi accompagna tutt'oggi, in questo tempo di riflessione, con lo stesso orizzonte sonoro che mi rende ancora felice. Il punto chiave è stato la "Locanda del popolo" di Freilino, là nel vicoletto che parte da via Garibaldi dove allora c'era un'edicola. Mi portarono per le prime volte alcuni amici e colleghi universitari come Giorgio Pronzato con cui sono ancora molto legato adesso. Gli studenti del nostro gruppo si trovavamo tutti al Bar Lupi di corso Dante. C'è una foto di gruppo di noi studenti universitari durante la stagione della goliardia. Debbo dire che avevamo idee politiche anche molto diverse, ma la sera quando dal bar Lupi partivamo per girare la città prevaleva la voglia di divertirci e di stare insieme. Fu in quei tour che ci siamo imbattuti nella "Locanda del popolo". Era un luogo fantastico, caldo e vivo. Poi i miei amici non l'hanno più frequentata; io invece mi sono innamorato del canto popolare e del mondo che lo praticava e ho continuato a visitare *l'ostu* regolarmente per imparare le forme e le pratiche di questa espressività poetica.

C'è una figura che voglio proprio ricordare ed era Secondo Amerio detto *Gundo*, un dirigente della Cgil e consigliere comunale del Pci. Una persona seria che però quando entrava nella locanda cominciava a intonare, cantare, ti insegnava l'aria, era spiritoso, bravo. C'era addirittura uno che lavorava al cimitero che arrivava con una moto. Era un ambiente assolutamente popolare dove anche persone che avevano importanti impegni venivano per cantare. Ho visto pochissimo alcolismo diffuso. Gli operai non li ho mai visti veramente *ciucchi*, usavano la tecnica del bere pian pianino, poco per volta e nel frattempo cantavano. Il canto non era sbrodolamento da ubriaco, ma un modo piacevole per farti venir voglia di imparare canti in compagnia, di familiarità, di amicizia. Il vino in dosi ragionevoli accompagnava la ritualità e il canto popolare. Io ho studiato e ho cantato il rito delle uova quaresimale e questo fenomeno l'ho vissuto e interpretato, e anche in campagna la serata si svolgeva serenamente perché il vino accompagnava, ma non diventa dionisiaco».

I canti nelle osterie sono stati la colonna sonora di quegli anni?

«In via Quintino Sella vi era un'osteria – il proprietario lo chiamavamo *Scaiun* (Scaglione) – dove il vino era un momento importante della socialità alimentata da un minimo di ebbrezza, di cordialità, di creativa espressività. In queste osterie il vino si accompagnava con piatti di salumi e formaggi e il "bagnare nell'olio", con i primi freddi non mancava la *bagna cauda*. D'altra parte tutta la pianura astigiana del Tanaro era coltivata a orti e oggi dobbiamo avere la capacità di ri-proporre queste profonde radici ortolane».

Quando la passione per il canto popolare diventa ricerca antropologica?

«È stato decisivo l'incontro con Franco Coggiola e il fratello che con la famiglia gestivano il circolo del tennis alle antiche mura. Franco era un ricercatore straordinario, ha collaborato con il *Nuovo Canzoniere Italiano* e poi con l'Istituto De Martino di Milano dove ha acquisito un ruolo importante. È stato Franco a conoscere per primo nel 1964 l'operaia Teresa Viarengo che possedeva uno dei più vasti e completi repertori canori della tradizione: un pozzo di memorie, sono più di 300 i brani salvati e registrati. Sono diventato amico di Teresa nella seconda metà degli Anni Sessanta e l'ho portata con la Seicento a Torino al teatro Alfieri per cantare nello spettacolo *Ci ragiono e canto* organizzato con Dario Fo. Ricordo bene, ha cantato con serena tranquillità, un grande successo: Teresa era l'espressione dell'intelligenza della vera classe operaia. Poi ci sono stati i *Cantacronache*, amici che si ponevano il problema non solo di interpretare ma di far nascere un canto con la finalità politica di creare alternative alle canzonette di consumo».

Ma prima delle canzoni popolari ci fu la stagione della scoperta del jazz con una band molto speciale

«Fu Paolo Conte che al liceo classico, durante un intervallo in cui ci trovavamo a parlare di tutto, soprattutto di donne, mi propose di dare vita a un gruppo musicale. Musicalmente eravamo delle scamorze e abbiamo incominciato a imparare meglio l'uso degli strumenti: il jazz ha una scala e strutture musicali particolari. Noi abbiamo assorbito queste diversità passando tante notti a casa di Paolo, in corso Dante, riempiendoci la testa della musica introvabile di grandi jazzisti che erano ai primordi delle sperimentazioni che nascevano a New Orleans. Poi il Club Astense di via Hope ci ha ospitati e un grande musicista e maestro, Mingo Chiodo detto "il Duca", ci ha musicalmente messi in riga e poco per volta siamo diventati un complesso non male. Ci chiamavamo gli *Original Barrelhouse Jazz Band*. Paolo Conte, che mi chiamava Gershwin, ha ricordato in una sua memoria i nostri incontri, i pomeriggi a imparare ritmi e contrappunti e le lezioni estemporanee di Mingo che era genovese di origine e faceva l'assicuratore, ma aveva una conoscenza musicale sterminata. Un giorno alla settimana suonavamo il nostro repertorio per amici e studenti.

C'è una fotografia che immortala una di quelle esibizioni: siamo tutti in giacca e cravatta. Paolo Conte al microfono, io al pianoforte, Piero Gasparini alla batteria e Cin Coggiola al contrabbasso con Mingo Chiodo al clarinetto. Non eravamo i soli, c'erano altri complessi bravi in cui suonavano anche operai. C'era un operaio sassofonista bravissimo che si chiamava Arri e un chitarrista simpaticissimo che lavorava alla Waya che veniva chiamato "testa girevole" perché quando suonava girava sempre la testa. C'era un certo fervore musicale. Dopo l'università, ho perso i contatti perché sono andato a lavorare all'Olivetti prima e ho inseguito poi borse di studio all'estero».

Nella tua vita si susseguono l'esperienza con Adriano Olivetti, la mancata borsa di studio negli Usa e l'arrivo a Mosca

«Nell'anno accademico 1958-59 mi sono laureato in Storia della filosofia con Nicola Abbagnano con una tesi su *Le dottrine contemporanee sulla razza*. Subito dopo è l'Olivetti a contattarmi e mi assume alle relazioni interne. Adriano Olivetti cercava per l'azienda letterati, umanisti sociologi: c'era Luciano Gallino di cui sono poi diventato assistente in Università. I primi due mesi li ho lavorati all'officina e alla catena per capire meglio i ritmi di lavoro e la vita degli operai. Quando nel 1960 Adriano morì precocemente, in breve tempo venne smantellato quel bellissimo progetto di Comunità ideata dal fondatore. Io non mi sono più trovato, mi sono rotto le scatole, mi sono arrabbiato e ho abbandonato. Ho fatto l'autostop da Ivrea ad Asti. Mi sono rivolto ad Abbagnano che mi ha consigliato l'America. Mi sono dato da fare e ho vinto una borsa di studio alla Columbia University. Avevo già preparato i bagagli e arriva la notizia che non mi hanno dato il visto per i

miei trascorsi comunisti. Non mi sono perso d'animo e mi sono rivolto all'associazione Italia-Urss e dopo tre mesi sono arrivato a Mosca con una borsa di studio senza sapere una sola parola di russo».

Nella Russia sovietica ci sono stato due anni. La mia vita da studioso a Mosca mi ha permesso di far poi conoscere in Italia quella scuola scientifica che risaliva inizialmente al pensiero anticipatore di V. Propp, di cui ho tradotto per Einaudi *La morfologia della fiaba*. Sul piano politico le cose sono andate altrimenti e ho aperto gli occhi su un ideale in cui credevo. C'era Krusciov che aveva un po' aperto al mondo dopo la lunga stagione stalinista e fatto alcune cose furbe, ma l'hanno mandato via perché vi era una burocrazia odiosa che non voleva nessun cambiamento. Un totalitarismo pesante, una schifezza vedere uno Stato comunista con le classi dominanti che vivevano di privilegi, anche meschini. Per esempio il latte fresco a Mosca non lo trovavi facilmente. Nella famiglia in cui vivevo però si beveva perché mia moglie Svetlana e mia suocera lavoravano alla Mosfilm, l'azienda cinematografica di Stato, e mio suocero era un generale. I privilegi di cui godevamo mi facevano incazzare e questa esperienza è stata importante per la mia formazione politica, per arrivare alla conclusione che la Rivoluzione d'ottobre era stato un grande fallimento. Non mi sono però allontanato dal Partito comunista italiano che era critico verso questo stato di cose ed era mal visto dalla nomenclatura russa. Se non ammazzavano Moro e non moriva Berlinguer avremmo forse potuto avere in Italia un grande esperimento politico innovativo».

Torniamo ad Asti e al suo futuro

«È indubbio che oggi Asti vive una grave crisi, anche identitaria. Un modo per uscire da questa non metaforica decadenza che assedia la città è smettere di polemizzare, mettersi al lavoro, individuare bene le risorse disponibili, quali sono le energie storicamente riattivabili, le finalità della nostra speranza di futuro.
Se nel tessuto sociale della Asti di un tempo c'era più comunicazione sia tra le persone sia tra i ceti sociali, ho l'impressione che certe forme esasperate di consumo abbiano ottenuto il risultato di separare le persone e gli affetti e che i social media non siano proprio social. Io penso ci sia stata un'espropriazione nei tempi più recenti delle opportunità di collaborazione tra le persone, delle tradizionali forme di espressività e con questa una collettiva incapacità anche di esprimere punti di vista, sentimenti sia ostili, sia amichevoli. Una standardizzazione che non fa bene alle persone perché tutto diventa uguale a tutto. Io penso che il sistema televisivo e la rete digitale abbiano contribuito a determinare un forte processo di grave alienazione delle culture giovanili. I giovani devono tornare a incontrarsi, a discutere, a parlare, a cantare, ad amarsi, a conoscersi davvero e non solo tramite un clic o un *mi piace*»

A proposito di giovani e futuro, da cinque anni sei nonno

«Mio figlio Matteo e sua moglie Sara Caron mi hanno fatto diventare nonno di Agata. È cosa bellissima e con mia nipote, man mano che cresce il dialogo, il rapporto si fa più significativo. Giochiamo molto e spero di poterle insegnare tante delle filastrocche, ballate e canzoni che in questi decenni hanno arricchito la mia attività di ricerca. Sono la mia eredità».
Termina qui questo frammento di una lunga e vissuta storia di vita. Una storia che non finisce anche perché i progetti che Gian Luigi Bravo sta elaborando ci indicano nuove e stimolanti traiettorie di originali pensieri scientifici.
Il fatto che sia stato mio maestro non mi ha aiutato nel raccogliere le molte cose che ci siamo detti perché tanti sono i mondi che Gian Luigi ha trascorso a partire dalle sue mai abbandonate colline dell'Astigiano delle quali è stato interprete, attore e oggi memoria di una straordinaria tradizione d'oralità. Testimone di un vasto quanto unico repertorio di canto popolare che oggi ancora si libera sulle colline, rinnovando una poetica canora, cifra ultima del suo essere Astigiano.

Scheda biobibliografica di Gian Luigi Bravo

Gian Luigi Bravo, nato nella primavera del 1935 a Villanova d'Asti, è stato professore ordinario di Antropologia Culturale all'Università di Torino e presidente dell'AISEA, l'Associazione nazionale degli antropologi ed etnologi italiani, ora SIAC, Società italiana di antropologia culturale. Ha svolto un costante e originale lavoro di studio e ricerca su feste, riti, religiosità, magismo, musei contadini e ha indagato soprattutto la ripresa della tradizione quale originale funzione postmoderna della complessità sociale. Ha inoltre offerto un notevole contributo allo sviluppo dell'antropologia visiva, alla conoscenza dei musei contadini e all'organizzazione multimediale delle fonti etnografiche. Tra le sue tante pubblicazioni ricordiamo: *Festa contadina e società complessa*, Milano, Angeli, 1984; *Italiani: racconto etnografico*, Roma, Meltemi, 2001 (Premio Costantino Nigra). L'originale manuale sulla cultura popolare italiana è stato ampliato e ripubblicato con il titolo *Italiani all'alba del nuovo millennio*, Milano, Franco Angeli, 2013. Ha inoltre pubblicato studi e ricerche fortemente connessi al territorio astigiano: *La solidarietà difficile: problemi della cooperazione contadina nel Monferrato*, Padova, Marsilio, 1972; *Donna e lavoro contadino*, Cuneo, l'Arciere, 1980; *Fantasie in gesso e stanze contadine*, Roma, Meltemi, 1999; *Vino e pane: lavoro e vita contadina nel Museo Bersano*, Asti, Provincia di Asti, 1999; *Tradizioni nel presente: musei feste fonti*, Torino, Omega, 2001; *Feste, masche, contadini* Roma, Carocci, 2005; *Il paesaggio culturale astigiano: la festa, Asti*, ed. Omnia- Fondazione Cassa di Risparmio di Asti-Banca C. R. Asti, 2009.

Piercarlo Grimaldi, già professore ordinario di Antropologia culturale all'Università degli Studi di Scienze Gastronomiche (Pollenzo-Bra), Ateneo di cui è stato anche Rettore. Ha insegnato anche presso l'Università di Torino e l'Università del Piemonte Orientale. È autore di numerosi studi tra i quali: *Il calendario rituale contadino. Il tempo della festa e del lavoro fra tradizione e complessità sociale* (1993), *Tempi grassi, tempi magri. Percorsi etnografici* (1996), *Cibo e rito. Il gesto e la parola nell'alimentazione tradizionale* (2012). Ha curato diverse opere, tra le quali si segnalano: *Rivoltare il tempo. Percorsi di etno-antropologia* (1997), *Il corpo e la festa. Forme, pratiche, saperi della sessualità popolare* (2004), *Parlandone da vivo. Per una storia degli studi delle tradizioni popolari* (2007*), Il teatro della vita. Le feste tradizionali in Piemonte* (2009), *Popoli senza frontiere. Cibi e riti delle minoranze linguistiche storiche d'Itali*a (2016). Ha inoltre documentato la memoria delle culture orali, conducendo indagini di antropologia visiva e realizzando archivi multimediali (www.atlantefestepiemonte.it e www.granaidellamemoria.it.

L’emigrazione italiana in Belgio: da minatori emarginati a cittadini e funzionari europei

Minatori italiani in Belgio, anni 50

di *Franco Pittau* [*]

Alcuni aspetti di rilievo nell’esperienza italiana in Belgio

Il Belgio fu il primo Paese con il quale, subito dopo la Seconda guerra mondiale, il governo italiano inviò i suoi lavoratori nell’ambito di un accordo di emigrazione programmata con un accordo bilaterale. Il Belgio divenne il primo Paese di accoglienza per gli italiani, sottoposti comunque a pesanti condizioni nell’ambito lavorativo e al di fuori. Ciò fu un chiaro indicatore della scarsa simpatia verso un Paese che aveva combattuto la guerra insieme ai nazisti che avevano invaso il Belgio.

Tuttavia, dopo la tragedia di Marcinelle del 1956, il Belgio, che da tempo si avvaleva del loro prezioso apporto, iniziò a rendersi conto del sistema emarginante riservato agli italiani e diede inizio a un ripensamento che, portato avanti nonostante la grave crisi petrolifera del 1973, a partire dagli anni ‘80 sboccò nella revisione della propria politica migratoria, Anche nel portare a compimento questo processo il Belgio, ancora una volta, precedette gli altri Paesi europei, prestando una maggiore attenzione all’integrazione l’aspetto sociale, culturale e politica degli immigrati e andando oltre il mero livello economico.

Questa sensibilità interculturale si sviluppò mentre la linea seguita in altri Paesi europei portava a chiedere l’identificazione con la cultura del posto, oppure a prestare attenzione alla cultura dei Paesi di origine per favorirvi il rientro degli immigrati, il cui soggiorno continuava a essere considerato temporaneo o, ancora, ad accettarne la presenza connotata però da una certa separatezza, nell’ambito di politiche multiculturali non convergenti ma parallele.

Notevoli furono, in Belgio, anche i passi in avanti compiuti per favorire il protagonismo politico degli immigrati, perché si passò, dal semplice coinvolgimento consultivo in appositi comitati (dei quali questo Paese fu pioniere) alla concessione del voto amministrativo [1]. Questi obiettivi, da tempo fatti propri dalla politica migratoria belga, ancora non sono stati conseguiti in diversi Stati membri e, per giunta, risultano essere ancora più lontani nell'attuale fase socio-politica, in cui per molti la rivalutazione dell'identità nazionale dovrebbe portare a essere più cauti nell'accettare queste aperture.

Non è rilevante evidenziare che la politica migratoria belga andò di pari passo con il consolidarsi della presenza italiana, diventata nell'immediato dopoguerra (e tale rimasta per molti decenni) la più numerosa. Non è infondato ritenere che l'evoluzione del processo d'integrazione degli italiani abbia esercitato un effetto positivo, utile anche all'inserimento delle altre collettività immigrate. Dopo, quando il protagonismo è passato dagli italiani emigrati nell'immediato dopoguerra ai i loro figli, il dinamismo delle seconde generazioni è stato più vivace, come reso evidente dalla partecipazione alle elezioni amministrative.

Un'altra annotazione importante consiste nel porre in evidenza che la dimensione interculturale è storicamente intrinseca al Belgio. Dove solo un orientamento impegnato a unire le differenze senza confonderle, alla fine si è rivelato come l'unico in grado di evitare la frammentazione del Paese nelle sue diverse parti. Anche altri aspetti aiutano ad affrontare con la dovuta attenzione il tema di questo saggio. Questo piccolo Paese ha posseduto fino al 1960 l'immensa e ricca colonia del Congo belga e, inoltre, prima di attrarre gli immigrati, è stato esso stesso un'area di forte emigrazione in Francia fino alla fine dell'Ottocento.

Nei confronti degli immigrati italiani il Belgio è stato anche il Paese simbolo dell'integrazione europea e delle sue garanzie giuridiche, non solo perché figura tra quelli firmatari del Trattato di Roma ma anche perché ospita le strutture della costruzione comunitaria, presso le quali opera un folto gruppo di funzionari italiani. In particolare, tra i principi fondamentali della Comunità Economica Europea era inclusa la libera circolazione dei cittadini comunitari, che è, comprensibilmente, l'esigenza più profonda del fenomeno migratorio. È interessante osservare che l'Italia, da un lato con i suoi cittadini emigrati ha sollevato il problema della loro tutela e, dall'altro, ha contribuito alla sua soluzione, essendo stato tra gli Stati sottoscrittori del trattato istitutivo della Comunità Economica Europea, firmato a Roma nel 1957, e fortemente voluto dalla maggioranza della classe politica italiana nonché modellato nei suoi contenuti da un illustre uomo politico belga come Paul Henri Spaak [2].

Questi aspetti contribuiscono, nel loro insieme, a rendersi conto sia della positiva evoluzione della politica migratoria belga e dell'integrazione della collettività italiana, passata da una situazione di forte emarginazione al tempo del duro lavoro in miniera, a ben diversi standard di inserimento, reso possibile dalla normativa belga e dal diritto comunitario. Riassumendo a grandi linee quanto verrà esposto nei dettagli, si può dire che, dopo l'accordo bilaterale del 1946, per quasi due decenni, furono massicci gli arrivi in Belgio dei lavoratori italiani, che poi continuarono ad arrivare a seguito di decisioni individuali. Questi spostamenti così rilevanti risposero, come si vedrà nel dettaglio, alle esigenze dei due Paesi, rispettivamente per sviluppare l'attività produttiva e per abbassare il livello della disoccupazione.

All'inizio i flussi furono esclusivamente monosettoriali, unicamente indirizzati al duro lavoro in miniera, senza possibilità per i lavoratori di spostarsi in altri settori. Questa emigrazione "assistita" (più esattamente, "concordata" tra i due Stati) non fu agevole per i lavoratori, che lasciarono l'Italia attirati da una propaganda scarsamente conforme alla realtà. La miniera come luogo di morte nel 1956 fu drammaticamente portata all'attenzione delle autorità belghe e di quelle italiane. L'accordo bilaterale fu disdetto e, anche se i problemi non cessarono d'incanto, iniziò una fase di ripensamento tra i politici belgi, che si prolungò per tutti gli anni '60 e '70, promuovendo infine la consapevolezza (precocemente rispetto agli altri Paesi europei) del carattere stabile della presenza immigrata e della necessità di riservare alle collettività immigrate, come fortemente richiesto dalle

seconde generazioni della comunità italiana (e non solo di essa), l'accettazione della diversità di origine e l'offerta di pari opportunità nell'inserimento a livello socio-culturale e anche politico.
Questa maturazione culturale (che coinvolse naturalmente anche la società civile) si tradusse in misure concrete e la collettività italiana poté così intraprendere con decisione la via dell'integrazione e conseguire affermazioni di prestigio. Il Belgio si presenta, quindi, come un apripista rispetto agli altri Paesi europei, più lenti nel superare il concetto di temporaneità dell'immigrazione e nel riconoscere gli immigrati come nuovi cittadini protagonisti all'interno delle loro società.
Su quanto avvenuto si tornerà più diffusamente, attingendo a una copiosa bibliografia sugli aspetti storici, statistici e sociologici (senza trascurare alcuni apporti provenienti da organizzazioni sociali vicine al mondo dell'emigrazione), per passare poi a tratteggiare la situazione attuale della collettività italiana e ipotizzare il suo futuro: un futuro da ritenere sempre più intrinseco al Paese di accoglienza, ma anche non privo di legami con quello di origine. È questo il delicato dibattito sulla "italianità" dei connazionali all'estero (o della "identità italiana" per riprendere il termine utilizzato dal Presidente Mattarella nel discorso di insediamento per il suo secondo mandato tenuto nel Parlamento il 3 febbraio 2022, da trattare con una estrema concretezza).

Un Paese istituzionalmente complesso come il Belgio

In via preliminare torna utile fornire alcuni cenni sulla storia di questo Paese e su alcune sue caratteristiche, che possono avere influito sulle politiche migratorie, per poi passare a riferire sinteticamente sui flussi intervenuti prima della Seconda guerra mondiale[3]. Questa terra, conquistata nel 58-61 a.C. da Giulio Cesare e diventata la Provincia Gallia Belgica, già nel V secolo iniziò a essere esposta a una serie d'invasioni da parte dei più potenti vicini (oltre che da parte dei Franchi), con una ricorrenza continua di questi eventi per tutto il Medioevo e anche nell'epoca moderna. Nel 1482 i Paesi Bassi, che allora comprendeva anche l'attuale territorio belga, erano schiacciati tra il Sacro Romano Impero e il Regno di Francia. Il casato di Borgogna, che vi esercitava il potere, a seguito del matrimonio di una loro discendente con un membro della casata degli Asburgo, trasferì l'Olanda (le Fiandre) nella loro orbita, mentre questo potere poi passò alla Spagna.
Dopo un lungo periodo di lotta, le province settentrionali dell'Olanda, di confessione calvinista, ottennero l'indipendenza, alla chiusura della "guerra di religione" con la pace di Vestfalia del 1648; mentre le province meridionali, di confessione cattolica, rimasero sotto gli spagnoli e da questi passarono, poi, nuovamente alla casa d'Austria. Nel 1791, a seguito della "rivoluzione brabantina", al territorio belga fu possibile ottenere l'indipendenza e costituirsi come Stati Belgi Uniti, ma dopo quattro anni vi fu, nonostante una tenace resistenza, l'annessione all'impero napoleonico, perdurata fino al 1814.
Caduto l'impero napoleonico in base agli accordi del Congresso di Vienna del 1815, fu costituito il Regno dei Paesi Bassi, in cui fu incluso anche il Belgio, poco propenso, come nel passato, a questa convivenza. Nel 1830 il cattolico Belgio (essenzialmente la Vallonia), a seguito di una rivoluzione, si staccò dai Paesi Bassi e nell'anno seguente si costituì come monarchia costituzionale, ottenendo il riconoscimento a livello internazionale a condizione che si attenesse a un regime di neutralità perpetua. Negli anni seguenti permaneva la divisione tra cattolici e protestanti, mentre si accentuò la contrapposizione politica tra liberali e socialisti.
Nel 1885 la Conferenza di Berlino conferì la sovranità personale sul Congo a Leopoldo re del Belgio, esercitata in modo tutt'altro che esemplare, e, dopo un lungo periodo di forti pressioni sulla monarchia, la colonia fu, quindi, affidata alle competenze dello Stato belga. Ai tempi della Prima guerra mondiale, nonostante il suo regime di neutralità, e una strenua resistenza guidata dallo stesso re, il Belgio fu occupato dai tedeschi. Di ciò si tenne conto nella conferenza di pace al termine del conflitto, che aggiunse alla colonia del Congo anche una parte dell'Africa Orientale Tedesca.
Il periodo successivo fu caratterizzato dal potenziamento della normativa sociale e anche dalla frammentazione dei partiti su base linguistica, un chiaro indicatore del difficile rapporto tra

fiamminghi e valloni. Nel 1930 fu sancito il bilinguismo francese e fiammingo e furono create due regioni linguistiche.
Il Belgio, pur avendo confermato la sua posizione neutrale, fu occupato nuovamente dai tedeschi (dal 1940 al 1944 durante la Seconda guerra mondiale) e questa volta il comportamento del re fu considerato ambiguo. Nel dopoguerra il grande statista Paul Henri Spaak, con il sostegno del suo Paese, fu uno dei più importanti protagonisti del processo di unificazione europea.
Il 1960 fu l'anno dell'indipendenza di molti Paesi dell'Africa e anche del Congo belga. In quella fase, già di per sé difficile per le questioni poste dalla decolonizzazione, si accentuò il contrasto tra i valloni e i fiamminghi con un'ulteriore frammentazione dei partiti su base etnica. Per venire a capo di queste contrapposizioni si impose l'ipotesi di costituire lo Stato su basi federali, inserendovi una terza regione, quella di Bruxelles (Patto di Egmont del 1977). Nel 1980 il timore di rompere un già difficile equilibrio tra le due precedenti regioni non consentì di pervenire al federalismo ma solo di incrementare le autonomie delle regioni. Superati i residui timori, nel 1993 si trovò l'accordo politico per trasformare il Belgio in uno Stato federale (Fiandre, Vallonia e Bruxelles). Nella nuova Costituzione del 1994 sono stati previsti cinque organi legislativi (le tre regioni e le due comunità linguistiche) con i relativi organi esecutivi.

La complessa architettura istituzionale non valse a superare gli aspri confronti di natura economica, linguistica e politica tra i partiti tradizionali e i nuovi partiti su base linguistica e territoriale. Tra il 2010 e il 2011 si verificò una situazione eccezionale, perché il Paese rimase per quasi due anni (541 giorni) senza governo. Per superare l'impasse e favorire le mediazioni necessarie imperniate sul potenziamento delle autonomie regionali, fu determinante il contributo di Elio Di Rupo, figlio di abruzzesi giunti nel 1947 e qui nato nel 1951: egli fu il primo socialista vallone e anche il primo cittadino di origine straniera diventato primo ministro. Un protagonismo istituzionale di così alto livello tuttora non si riscontra in nessun altro Paese europeo, neppure in Francia dove gli italiani emigrarono già a fine Ottocento.
L'immigrazione nell'ultimo periodo è stata maggiormente sotto l'attenzione dei politici, perché dopo la strage di Parigi del 2015 e l'attentato di Bruxelles del 2016, da ricollegare al terrorismo di matrice islamica, è insorto un atteggiamento di diffidenza rispetto ai possibili flussi. Si deve leggere all'interno di questa particolare situazione, caratterizzata anche dalla pressione dell'estrema destra, il fatto che il governo belga, dopo essersi pronunciato per l'adesione al *Global compact for migration*, sia stato costretto alle dimissioni.
Il Belgio, come evidenziato da questi eventi, si presenta come una realtà quanto mai complessa con le sue differenze linguistiche, territoriali, religiose e politiche, con la regione di Bruxelles chiamata a fungere da cuscinetto tra le Fiandre e la Vallonia. Sono differenze forti, che spesso hanno rallentato il cammino del Paese, trovando alla fine una composizione, non definitiva e quindi all'occorrenza da tessere *ex novo*.
Ciò porta a qualche puntualizzazione sulla politica migratoria. Gli obiettivi raggiunti dal Belgio in questa materia, tutt'altro che facili, hanno comportato un notevole impegno per il superamento di non pochi ostacoli. La difficoltà del percorso appare evidente quando si fa riferimento alla fase iniziale, in cui la posizione fu dura nei confronti degli immigrati, la cui presenza era ritenuta accettabile solo temporaneamente e unicamente per motivi di lavoro, senza alcuna apertura a una convivenza stabile. Solo il ripensamento, favorito dalla tragedia di Marcinelle (1956), portò ad innovare la politica migratoria, primo Paese in Europa a incamminarsi su questa strada.
Bruno Ducoli, un operatore socio-pastorale di grande talento, recentemente scomparso (2021), che operò a Bruxelles negli ultimi tre decenni del secolo scorso, in un suo saggio sull'emigrazione italiana in Belgio, si è soffermato sul carattere paradossale di questo Paese, che si compone di tre regioni, tre lingue nazionali (francese, fiammingo e tedesco) e tre comunità linguistiche, il tutto tenuto insieme dalla Costituzione federale del 1993, ma non senza difficoltà. Il Belgio, secondo Ducoli, si accredita come un Paese imperniato sul tentativo di composizione istituzionale tra l'orientamento cattolico e quello laico, tra i partiti progressisti e quelli conservatori, tra la comunità

linguistica fiamminga e quella vallona, tra i vincoli della protezione sociale e la libertà imprenditoriale, con una certa smentita – per così dire – delle tesi di Max Weber, che ritenne il capitalismo appannaggio dei Paesi protestanti.
Di seguito si vedrà come queste annotazioni abbiano esercitato un certo impatto anche sull'evoluzione dell'immigrazione italiana in questo Paese.

L'emigrazione italiana in Belgio prima della Seconda guerra mondiale
Mentre nel Medioevo si recavano in Belgio i mercanti, i banchieri e anche gli artigiani, in epoca moderna vi si riscontra l'arrivo di esuli politici italiani specialmente a seguito della restaurazione e della linea dura seguita contro i protagonisti dei Risorgimento italiano. Anne Morelli dell'Università Libera di Bruxelles e attenta studiosa di origine italiana dell'Italia in Belgio, ha sottolineato che nel periodo dei moti risorgimentali si rifugiarono in questo Paese diversi oppositori ai regimi dell'epoca. Gli esuli svolsero lavori marginali come venditori ambulanti, suonatori o cantanti di strada o anche, in mancanza di un'occupazione seppure precaria, furono costretti a chiedere l'elemosina.
Alla fine del secolo XIX si era già costituita in Belgio una piccola comunità di italiani, quasi tutti settentrionali[4]. Nel Novecento giunsero invece in Belgio anche i lavoratori, inizialmente per inserirsi nei lavori ferroviari e poi nelle miniere. La Morelli colloca in questo periodo la pratica di discriminazioni nei confronti degli italiani e l'insorgenza di un sentimento di avversione a questi nuovi arrivati. *Rital* era il termine spregiativo con cui, nella lingua francese quotidiana, essi erano indicati. I valloni, sindacalmente ben organizzati nel settore minerario, avevano un trattamento migliore rispetto a quello riservato agli italiani e agli altri immigrati stranieri (e, anzi, agli stessi fiamminghi), per i quali le condizioni di lavoro erano più dure. Già dalla fine del XIX secolo i belgi mostrarono una crescente avversione al lavoro in miniera, per cui le compagnie carbonifere erano costrette a rivolgersi a lavoratori stranieri. Jean-Louis De Laet diede questo espressivo titolo a un suo saggio sulla questione: *Les Belges ne veulent plus descendre*.

Tra le due guerre, il Belgio fu maggiormente costretto a ricorrere all'estero per disporre di un numero sufficiente di addetti alle miniere, necessità questa resa più urgente man mano che cresceva la disaffezione dei belgi. Perciò i flussi in partenza dall'Italia durante il periodo fascista furono quanto mai auspicati da parte belga. A partire erano sia i migranti economici, sia gli oppositori al regime instaurato da Mussolini, ma spesso le due motivazioni erano congiunte.
A seguito dell'arrivo degli italiani e degli altri immigrati, nel 1923 gli stranieri erano già un decimo del totale degli addetti (polacchi, jugoslavi, ungheresi, algerini, marocchini e italiani). Il flusso dei lavoratori italiani, che prima era avvenuto per decisione individuale, nel 1922 fu regolato dal primo accordo bilaterale in materia occupazionale, sottoscritto dal Belgio proprio con l'Italia. In quell'anno in Italia era presidente del Consiglio dei ministri Luigi Facta, cui subentrò Mussolini il 31 ottobre dello stesso anno, formando un governo di coalizione, mentre due anni dopo i partiti politici sarebbero stati dichiarati illegali e quando si diede vita alla dittatura si determinò il "fuoriuscitismo" per motivi politici.
I primi arrivi di antifascisti furono registrati già nel 1920 e furono dettati dall'interesse a rifarsi una vita all'estero, sottraendosi alle violenze degli squadristi fascisti. Dopo che Mussolini interpretò in forma dittatoriale il suo ruolo di capo del governo, nella seconda metà degli anni '20 aumentò l'esodo per motivi politici, coinvolgendo anche quadri e dirigenti politici e sindacali. In quel periodo, l'accresciuta presenza straniera indusse il governo belga a introdurre l'obbligo per gli stranieri di munirsi di un permesso di lavoro. Al censimento del 1930, come effetto degli accresciuti flussi, gli italiani aumentano a 33.490 con la non trascurabile incidenza (10,5%) sulla presenza straniera totale e una quota non trascurabile di fuoriusciti.

Un successivo accordo bilaterale sull'occupazione degli italiani intervenne nel 1935 tra l'Istituto italiano per il lavoro all'estero e la Federazione Carbonifera Belga (Fédéchar). L'accordo poneva in

capo alle autorità locali italiane l'obbligo di farsi carico del reclutamento dei lavoratori. L'Italia assicurava al Belgio l'acquisto di 1 milione di tonnellate di carbone, mentre il Belgio si impegnava, in cambio, a offrire un posto di lavoro in miniera a 50 mila italiani. Sono evidenti le analogie di tale accordo con quello stipulato nel 1946, quando il ricorso ai lavoratori italiani si rese ancora di più necessario per il Belgio, impegnato nella ricostruzione postbellica.
Negli anni '20, e ancora di più gli anni '30, la collettività italiana in Belgio fu segnata da una polarizzazione tra fascisti e antifascisti. L'impegno degli emigrati antifascisti divenne più dinamico dopo che Mussolini, aboliti i partiti politici e il sindacalismo libero, instaurò un regime dittatoriale, mentre Hitler più tardi avrebbe dato inizio alle guerre di occupazione di diversi Paesi europei (incluso il Belgio).
Sia i militanti di base che gli esponenti di una certa levatura curarono i contatti con i protagonisti dell'emigrazione economica e si resero molto attivi nell'ambito dei sindacati, favorendo l'iscrizione dei connazionali. Tra gli stessi migranti economici non mancavano i militanti contro il fascismo anche se su questa militanza di base di parla poco nella bibliografia sul fuoriuscitismo, che invece è esauriente nei riguardi degli antifascisti di un certo spicco andati a vivere nei grandi centri urbani. Questo impegno politico, unitamente a quello svolto in Italia dai partigiani, sarebbe poi stato richiamato all'attenzione dalle sezioni dell'ANPI (Associazione Nazionale dei Partigiani Italiani), che negli anni '50 furono costituite in Belgio dai nuovi emigrati dalla penisola. Per informarsi sulle vicende dei fuoriusciti in Belgio è d'obbligo far cenno ai diversi studi di Anne Morelli in lingua francese, di cui uno è stato pubblicato anche in italiano [5].

I flussi intervenuti nel secondo dopoguerra
I numeri di seguito riportati danno un'idea, specialmente nel primo decennio, della consistenza quantitativa di questa emigrazione, che risalta maggiormente se si tiene conto che il Belgio, rispetto ai grandi Paesi europei come la Germania, la Francia e il Regno Unito ha una popolazione inferiore da 6 a 8 volte. Nell'immediato dopoguerra si trattò, quindi, di un'imponente operazione di "emigrazione assistita", già sperimentata dall'Italia prima della guerra con due accordi (1922 e 1933), con accordi simili con la Germania (trasformatisi in coscrizione nel periodo bellico) e citati già alla fine del XIX secolo massicciamente con il Brasile (con il costoso prezzo del viaggio transoceanico prepagato, da rimborsare successivamente). È anche vero che, a distanza di pochi anni, gli sbocchi principali (e con un numero di espatri più alto) divennero prima la Svizzera e poi la Germania. Tuttavia, ancora oggi il Belgio si presenta come una destinazione importante per i nuovi flussi migratori che prendono l'avvio dall'Italia.
Il primo anno di applicazione dell'accordo registra 24 mila espatri, quasi raddoppiati nel 1948 (46 mila). Si ebbe una sensibile diminuzione nel biennio 1949-1950 (rispettivamente 3mila e 4mila) e ciò dipese dalla crisi occupazionale verificatasi nelle miniere nel 1949, tenuto conto delle quali i sindacati, interessati a salvaguardare il posto ai belgi, all'interno della Commissione mista italo-belga si dichiararono contrari ai nuovi arrivi. I flussi ripresero, invece, nel biennio successivo (33mila nel 1951 e 22mila nel 1952). Nel corso del decennio, con un andamento disomogeneo, il livello degli espatri diminuì, con valori comunque alti in diversi anni (attorno ai 10mila) nel periodo 1953-1955, con il picco di 17mila espatri nel 1955 e il valore più basso nel 1954 (poco meno di 4mila casi). Quest'ultimo livello fu il massimo raggiunto nel successivo decennio, in cui talvolta gli espatri si ridussero solo a mille casi (nel 1963). Mentre nel 1970 gli espatri furono sei mila, tanti quanti, dopo la flessione dei tre decenni successivi, sono stati registrati nuovamente negli anni 2000, come si vedrà nei dettagli.

Gli italiani residenti in Belgio: 1947-1991

	1947	*1961*	*1970*	*1981*	*1991*
Totale stranieri	**367.619**	**453.486**	**696.282**	**878.577**	**900.855**
Italiani	84.138	200.066	249.490	279.700	240.127
Francesi	66.416	61.438	86.658	103.512	93.363
Olandesi	63.700	50.175	61.261	66.233	65.294
Spagnoli	3.245	15.787	67.534	58.225	51.318
Marocchini	-	461	39.294	105.133	142.098
Turchi	590	320	20.312	63.587	85.303

(Fonte: R. André*, «Les étrangers en Belgique d'après les recensements,* INS 1991), riportato nel *Rapporto Italiani nel Mondo 2009* (edizioni Idos)

Quindi anche dopo Marcinelle, gli arrivi dall'Italia continuarono, ma non furono più né programmati né monosettoriali e la diversificazione portò gli italiani a inserirsi nei più diversi ambiti: nell'edilizia, nella manovalanza dell'industria, nel commercio, nella piccola imprenditoria e così via. Dopo Marcinelle fu diversa la ripartizione territoriale e in particolare l'area di maggiore attrazione diventò quella bruxelloise, mentre fino ai primi anni '60 nella Vallonia, l'area delle miniere di carbone, si stabilirono oltre i quattro quinti della collettività italiana. In questo periodo non mancarono i rientri di quelli che non erano stati giudicati idonei al lavoro in miniera o per una decisione personale dettata dal rifiuto del lavoro in miniera, nonostante le strategie di dissuasione attuate dai datori di lavoro e delle autorità belghe.
Dalle fonti statistiche del Belgio si può desumere la consistenza degli italiani nel Belgio dall'immediato dopoguerra fino agli anni '90 [6]:

- 84.138 su 367.619 stranieri nel 1947
- 200.066 su 453.436 stranieri nel 1970
- 249.390 su 696.282 stranieri nel 1981
- 279.700 su 878.657 stranieri nel 1999.
-

BELGIO. Italiani iscritti all'AIRE per espatrio (2000-2018)

2000	*2001*	*2002*	*2003*	*2004*	*2005*	*2006*	*2007*
3.287	2.966	2.642	3.998	4.208	2.872	3.074	2.275
2010	*2011*	*2012*	*2013*	*2014*	*2015*	*2016*	*2017*
1.615	1.673	2.189	2.362	2.601	2.619	2.928	3.062

FONTE: Centro studi e ricerche IDOS. Elaborazioni su dati Aire (Edizioni Idos)

Venendo al periodo attuale, si riscontra che gli espatri verso il Belgio sono diventati più vivaci nella prima metà del primo decennio degli anni '2000, con una media annuale al di sopra delle 3mila unità, con la punta di 4.208 unità nel 2004. Poi il numero è sceso a circa 1600 espatri (sia nel 2010 che nel 2011), per raggiungere nuovamente quasi 3mila espatri nel 2018. Complessivamente, in 19 anni, sono emigrati in Belgio poco più di 50mila italiani.
Quanto alle provenienze regionali, ancora nei primi anni 50 continuarono a essere importanti i flussi originari dal Centro e dal Nord che però diminuirono fortemente dopo i fatti di Marcinelle, superati da quelli meridionali e di alcune regioni del Centro Italia, sia contadini e agricoltori che persone già esperte del lavoro in miniera, ipotesi riguardanti parte di quelli in arrivo dalla Sardegna e dalla Sicilia. I siciliani furono quelli più numerosi, con una prevalenza di quelli originari delle province di Agrigento, Enna e Caltanissetta.

Espatri degli italiani in Belgio: 1946-1970

Anno	*Espatri*
1946	24.653
1947	29.881
1948	46.365
1949	5.311
1950	4.226
1951	33.308
1952	22.441

1953	8.832
1954	3.278
1955	17.073
1956	10.395
1957	10.552
1958	3.947
1959	4.083
1960	4.915
1961	3.152
1962	3.141
1963	1.626
1964	2.876
1965	4.537
1966	3.885
1967	3.939
1968	3.749
1969	3.517

	3.338
1970	
Totale	**263.020**

FONTE: Espatriati e rimpatriati anni 1876-1973, Appendice II del Bollettino Mensile di Statistica, N. 1 del 1975

La prima emigrazione del dopoguerra e l'accordo bilaterale del 1946

La dura applicazione dell'accordo italo-belga (1946-1956)

La decisione di far arrivare degli italiani fu provvidenziale per il Belgio, i cui cittadini – come accennato – rifuggivano sempre più il lavoro in miniera, mentre l'estrazione del carbone era ancor più necessaria: l'immigrazione italiana fu una scelta obbligata se non l'espressione di un loro apprezzamento degli italiani, che continuavano a essere mal visti, per lo più dopo il comportamento tenuto durante il conflitto. Per il governo belga le altre ipotesi erano meno praticabili, come quella di importare carbone dagli Stati Uniti.

L'accordo italo-belga del 1946 previde l'invio annuale di 50mila lavoratori dall'Italia, ripartiti in contingenti di 2mila a settimana. I treni partivano ogni martedì sera dalla Stazione Centrale di Milano. La Fédération charbonnière de Belgique (Fedechar) nei suoi manifesti si guardò bene dal mettere in evidenza la durezza del lavoro in miniera per non scoraggiare le adesioni: «Operai italiani / Condizioni particolarmente vantaggiose vi sono offerte per il lavoro sotterraneo nelle / Miniere belghe». I candidati all'espatrio dovevano essere selezionati tra le persone e giovani (fino ai 35 anni) e in buono stato di salute. Era previsto che i datori di lavoro belgi inviassero le richieste al Ministero del lavoro italiano, che le smistava agli Uffici di collocamento comunali, presso i quali venivano affissi allettanti manifesti per reclamizzare "l'interessante prospettiva" di andare in Belgio.

La prima visita medica dei candidati avveniva presso l'Ufficio comunale di collocamento. Seguiva un controllo presso l'ufficio provinciale di lavoro. Infine, i lavoratori erano radunati a Milano, luogo della selezione definitiva da parte della Commissione belga e del controllo incrociato della polizia italiana e, seppure non ufficialmente, di quella belga. Questa, pur non avendone la competenza, depennava dagli elenchi dei lavoratori selezionati i comunisti e le "teste calde" che avevano partecipato alle lotte agrarie e alle relative occupazioni. Per fare questa cernita era usuale chiedere aiuto alle parrocchie e alle organizzazioni cattoliche. A sua volta, anch'esse senza averne titolo, indirizzavano le loro preferenze ai lavoratori residenti nel Norditalia, considerandoli più laboriosi (così avrebbero fatto di qui a qualche anno anche gli imprenditori svizzeri).

I candidati-tipo erano celibi: quelli sposati potevano ottenere il ricongiungimento solo dopo un certo periodo. Le autorità italiane, trovandosi in una posizione di sfavore nelle trattative bilaterali, facevano buon viso a cattivo gioco al fine di non mettere a repentaglio l'applicazione dell'accordo. Nei sotterranei della Stazione centrale di Milano i lavoratori che arrivavano per primi potevano alloggiare fino al raggiungimento del contingente previsto. Oltre al reclutamento ufficiale vi era quello fatto nei comuni, per proprio conto dalle compagnie minerarie, che si servivano di mediatori di manodopera (detti sensali). Ogni martedì sera dalla stazione di Milano partivano i treni con 2mila lavoratori, che arrivavano di notte alla stazione di Charleroi, nel cuore del bacino carbonifero e anche nel cuore della notte, così che essi venivano trasportati nelle miniere loro assegnate e sistemati in baracche lontane dai centri abitati, senza che la popolazione si avvedesse di questo intenso traffico[7].

Nei confronti dei lavoratori, reclutati per lavorare in miniera, più che di accoglienza si poteva parlare di una strategia di segregazione. Tra gli impegni previsti dall'accordo bilaterale furono senz'altro disattesi quello riguardante la garanzia di un alloggio adeguato e quello relativo alla formazione professionale. Gli alloggiamenti erano stati pensati per una forza lavoro temporanea, non destinata a integrarsi con la popolazione locale: non desta sorpresa, pertanto, che mancassero

del tutto le iniziative volte a far apprendere la lingua del posto o competenze in materia di formazione professionale. Le visite sanitarie condotte in Italia non erano considerate del tutto esaustive e il medico della miniera, alla quale i lavoratori erano assegnati, procedeva a un'altra ispezione sanitaria che, secondo i casi, assegnava come mansione il lavoro dentro la miniera, o lo svolgimento di lavori complementari, oppure riteneva il lavoratore non idoneo e, quindi, da far rimpatriare.
Per gli italiani, per lo più abituati all'aria pura del lavoro in campagna, era durissimo trovarsi sotto terra, tra i 90 e i 150 metri, senza che a ciò si fosse fatto cenno nella fase dell'arruolamento. Il loro salario era composto da una parte fissa e una a cottimo, per indurre i minatori a una resa maggiore, anche a scapito delle condizioni di sicurezza. Per giunta le intelaiature dei pozzi erano in legno, quindi maggiormente esposte al degrado, ed era carente il posizionamento dei fili elettrici come anche la dotazione di estintori e di porte stagne finalizzate ad assicurare le vie di fuga in caso di pericolo.
Non fu facile neppure riuscire a tornare in Italia a quei lavoratori che, sperimentata la prima giornata di un lavoro così inadatto alla loro esperienza, si rifiutavano di scendere in miniera e volevano ritornare in Italia. Il trattamento riservato era simile a quello previsto per i trasgressori delle norme di pubblica sicurezza: soggiorno in carcere, trasporto a Bruxelles in un mezzo utilizzato per i detenuti, rilevamento delle impronte digitali, foglio di via e partenza con un convoglio speciale.

A questo lavoro così impegnativo corrispondeva un salario scarso. Le automutilazioni erano frequenti perché consentivano di avere qualche giornata di riposo supplementare e anche qualche beneficio monetario. Fu l'insufficiente adozione di misure di prevenzione a causare frequenti incidenti. Nei pressi di Marcinelle, in una struttura mineraria obsoleta (quella di Bois du Cazier) l'incendio, scoppiato l'8 agosto 1956 causò la morte di 262 minatori, di cui 136 italiani [8]. Quest'ultimo incidente, di inaudita gravità, pose fine alla cosiddetta "immigrazione assistita" dall'Italia in Belgio e, di conseguenza, le compagnie minerarie si rivolsero ad altri Paesi (Spagna, Grecia, Marocco, Turchia). Quella di Marcinelle fu la disgrazia più tragica ma non la sola: complessivamente furono 867 i minatori italiani morti nelle miniere belghe dal 1946 in poi. A essi bisogna aggiungere il numero, molto più elevato, degli italiani morti per effetto della silicosi, una malattia che solo tardivamente fu riconosciuta come professionale.

Paradossalmente il triste evento di Marcinelle, così esiziale a livello di vite umane, favorì anche un effetto positivo: il ripensamento della politica migratoria. Iniziò al riguardo una riflessione che coinvolse i politici e l'opinione pubblica, che fino ad allora non si era resa conto della corposa presenza italiana e del suo indispensabile apporto nel settore minerario. Non mancò di destare impressione l'incidenza maggioritaria dei lavoratori italiani morti nella disgrazia del Bois du Cazier. Iniziò allora il cammino di reciproco adattamento, mentre i sindacati si adoperarono subito per ottenere una maggiore tutela.

La teoria del "triplice guadagno"
Per formulare una valutazione complessiva del fenomeno migratorio si può ricorrere alla teoria del "triplice guadagno" che, nel caso dell'accordo italo-belga del 1946, evidenzia i benefici per i due Stati ma non altrettanto quelli per i lavoratori. Il bacino carbonifero della Vallonia era antiquato e si reggeva grazie agli aiuti del governo, interessato a mantenere basso il prezzo del carbone. Il reclutamento di un numero sufficiente di manodopera era essenziale per l'economia belga e fu ritenuta funzionale a questo scopo la possibilità di stipulare accordi con quasi tutti i Paesi europei e anche con diversi Paesi transoceanici.
Già dalla fine degli anni '40 la Vallonia conosceva una crisi demografica oltre che economica, ma il settore minerario poté reggere grazie all'arrivo dei lavoratori stranieri, dei quali dopo la metà degli

anni ‘50 diversi studi proponevano la stabilizzazione, scelta questa fatta solo da una parte degli italiani con i ricongiungimenti familiari e l’aumento del numero delle donne.

La disponibilità di immigrati era apparsa ancora più indispensabile dopo che l’Italia ruppe l’accordo a seguito del disastro di Marcinelle. Il governo belga fu allora costretto a cercare un’alternativa al reclutamento effettuato in Italia (1946-1956) con accordi analoghi sottoscritti per far venire i lavoratori spagnoli (1956-1964) e poi quelli maghrebini (1964-1974).
“Imparate una lingua e andate all’estero”: questa fu la consegna data agli italiani dal presidente del Consiglio Alcide De Gasperi. Prima di sottoscrivere l’accordo con il Belgio fu valutata anche l’opportunità di ottenere il carbone americano, tra l’altro di qualità superiore, nella previsione della piena operatività del piano Marshall, ma poi si scartò questa ipotesi perché meno immediata e non in grado né di ridurre il livello della disoccupazione, né di assicurare l’arrivo delle rimesse e la fornitura di carbone in misura sufficiente.
L’accordo con il Belgio prevedeva che all’Italia fossero forniti 24 quintali di carbone all’anno per ogni lavoratore inviato in miniera. Nella contrattazione l’Italia non riuscì a esercitare un ruolo incisivo forte per quanto riguardava la tutela dei lavoratori poiché era debole la sua posizione internazionale e pregiudizievole il ricordo del suo recente passato come Paese nemico. Per lo studioso Toni Ricciardi l’accordo costituì una sorta di prima punizione nei confronti dell’Italia.
Secondo uno dei primi sondaggi condotti in Italia immediatamente dopo la guerra, più della metà dei maschi italiani era disposto a emigrare per sottrarsi alla miseria e alla mancanza di prospettive. Tuttavia, anche in un contesto così disperato, vi erano dei limiti di sopportazione. Per i lavoratori dei campi il fatto di emigrare, lasciando i propri familiari e un ambiente naturale, per affrontare le impegnative condizioni delle miniere di carbone, era una scelta quanto mai dolorosa. L’alloggio conveniente, previsto dall’accordo bilaterale, fu garantito solo sulla carta, perché in realtà si trattò solo di misere baracche, inizialmente quelle utilizzate dai tedeschi occupanti per i prigionieri russi e polacchi e poi dai belgi per prigionieri tedeschi, sostituite a distanza di anni da altri alloggiamenti. Secondo i commenti più radicali gli italiani furono “venduti per un sacco di carbone”, ma, d’altra parte senza una forte emigrazione l’Italia non si sarebbe ripresa.

In conclusione, tutti avevano interesse a questi flussi migratori seppure per diverse ragioni e con diversi benefici: il Belgio fu, però, l’anello forte della catena, l’Italia quello più debole e il lavoratore quello debolissimo. Perciò questi flussi migratori sono stati definiti dal quotidiano belga *Le Soir* «la più vasta deportazione di massa conosciuta dall’Europa in tempo di pace»[9]. Non bisogna, poi, dimenticare che fu molto difficile il processo di sindacalizzazione e della conseguente tutela. Lorenzo Di Stefano, nel suo saggio *Da Roma a Marcinelle: 1946-1956*, ha utilizzato fonti sindacali dell’epoca per soffermarsi sul ruolo svolto dai sindacati belgi nell’impiego degli italiani e il difficile compito della loro sindacalizzazione, dovuta a diversi fattori: il divieto, fatto valere per molti anni di ingresso dei delegati sindacali nei *alogements* dei campi di prigionia (che comportava anche isolamento socio-culturale), l’idea di un soggiorno temporaneo l’elevato importo dei contributi rispetto al loro accentuato bisogno di risparmiare, il sistema dei controlli effettuati per impedire la propaganda dei comunisti (con continui controlli e intimidazioni, arrivando, al limite, alla espulsione dei minatori comunisti), il divieto durato a lungo di far entrare i delegati sindacali nelle cantine e nei falansteri; la mancata approvazione della proposta socialista di rendere obbligatoria per gli stranieri la sindacalizzazione. Fu invece un fattore positivo che nel 1949 fosse riconosciuta agli immigrati il diritto di voto passivo per l’elezione dei delegati sindacali.
La strategia sindacale consisteva nel porre limiti all’ingresso di nuovi minatori quando il livello occupazionale tendeva a scendere come avvenne nel 1949 e al contrario, in periodo di piena occupazione e di fabbisogno di manodopera, in opposizione agli italiani che dopo poco tempo volevano lasciare la miniera per cercarsi un’altra occupazione.
Inizialmente il Partito socialista e la FGTB, il sindacato di ispirazione socialista, il primo per numero di iscritti, furono secondo Anne Morelli “i grandi assenti” e iniziarono a dispiegare

maggiore impegno, rispetto alla questione migratoria, solo a partire dagli anni '70. Più dinamico fu invece il sindacato cristiano, poiché i missionari erano gli unici autorizzati a entrare negli alloggiamenti, così che non mancava il malumore degli altri sindacati, ritenendola una possibilità atta a favorire l'adesione alla Confederazione dei Sindacati Cristiani. Tra questa Confederazione e le ACLI vi fu un tempestivo accordo di collaborazione, per cui nacquero gli uffici di patronato e i segretariati sociali, poi anche il circolo ACLI, come anche iniziò subito la pubblicazione del giornale *Il Sole d'Italia.* Nel primo decennio la convivenza della collettività italiana si sviluppò principalmente attorno alle missioni e alle strutture di ispirazione cristiana (oltre a quelle citate operò anche l'ONARMO – Opera Nazionale Assistenza Religiosa e Morale per i giovani). Queste organizzazioni erano meno invise ai politici e ai vertici delle miniere, poterono adoperarsi per favorire le iscrizioni ai sindacati cristiani. Dopo il 1950, superato finalmente il timore che scomparisse l'ordine nelle cantine e nei falansteri, i sindacati sperimentarono anche la figura del "permanente sindacale", un quadro che operava per loro.

La prima fase d'insediamento e la necessità di emancipazione

Dopo la disdetta dell'accordo, la situazione rimase problematica per decenni. Nel 1986 Girolamo Santocono scrisse il romanzo *Rue des italiens*, chiaramente di impronta autobiografica[10]. L'autore, figlio di emigrati siciliani, ha narrato la storia di una famiglia originaria dell'isola. La narrazione riflette le difficoltà affrontate dagli italiani sia prima della partenza che in Belgio: l'autore ne ricava l'impressione di persone con circa mille anni di età, tanto risalta la loro sofferenza e ricorre al termine "immigritude" per connotare la peculiare maniera di vivere e di pensare in quelle condizioni, con i bambini che giocavano sulle montagne formate dai rifiuti del carbone estratto, un'immagine espressiva del condizionamento negativo gravante anche sulle nuove generazioni.

Anche dopo la disdetta dell'accordo, la collettività italiana continuò a essere quella più numerosa rispetto ai polacchi, ai turchi e ai nordafricani. La vita si svolgeva ai margini della società belga e tale situazione fu aggravata dalla lunga crisi economica degli anni '70, che peggiorò la situazione occupazionale nel bacino minerario, il cui andamento negativo era già iniziato alla fine degli anni '50.

La politica migratoria belga, imperniata sulla temporaneità, continuava a mostrarsi non interessata né all'integrazione sociale degli adulti italiani (neppure a livello linguistico), né alle aspettative dei loro figli, interessati ad andare oltre un inserimento professionale di basso rango. Il caso di Elio Di Rupo, sul quale si ritornerà, e la sua tempestiva affermazione in politica mostrarono che le cose potevano andare diversamente anche per i figli degli emigrati. Nei confronti dei *ritals,* dopo che la tragedia di Marcinelle ne aveva mostrato il servizio reso al Paese, iniziò a scemare il disprezzo, seppure mancasse ancora l'apprezzamento: serviva del tempo per questo ripensamento, che avrebbe portato i politici belgi a fare notevoli passi in avanti.

Una quota di italiani preferì rimpatriare al compimento dell'età pensionabile da parte del capofamiglia, talvolta ricorrendo anche al pensionamento anticipato nonostante la decurtazione della prestazione. Essi solitamente rimpatriarono con le mogli e i figli, ma talvolta questi ultimi, quando l'età già lo consentiva, preferirono continuare a lavorare sul posto. La maggior parte decise di restare in Belgio, ma la continuazione del loro progetto migratorio fu diverso a seconda che si trattasse di anziani o di giovani. La diffusione della disoccupazione indusse una parte degli adulti a cercare un'occupazione in altri settori industriali e ancor di più a dar luogo a iniziative imprenditoriali, specialmente nel settore della ristorazione e dell'edilizia. Altrimenti si campava con il trattamento di disoccupazione o con quello pensionistico.

Gli adulti italiani, eccezion fatta per gli aspetti occupazionali, presentavano un tratto comune. I pionieri che scelsero di restare nell'area del bacino carbonifero furono portati a creare un ambiente simile a quello lasciato in patria, facendo della casa di proprietà la base della propria identità, rendendola (per quanto possibile) simile a quella lasciata nel proprio paese, coltivando un proprio orto con i prodotti tradizionali (fagiolini, fave, cipolle, aglio, cavolo, ravanelli) e anche allevando

degli animali domestici. Questa fu la riconquista del paesaggio "tradizionale" in un Paese straniero, per usare l'espressione di Flavia Cumuli, un'operazione di recupero del livello di relazioni. Gli italiani, ricomposte le famiglie tramite i ricongiungimenti, curarono i rapporti parentali e amicali con gli altri connazionali, trovando così un antidoto allo sradicamento iniziale. Rispetto alla mancata offerta di un inserimento sociale da parte dei belgi, ricorsero a una soluzione di tipo etnico e familiare.

L'impostazione dei loro figli fu diversa perché vollero cogliere le opportunità che si presentavano in Belgio. Essi erano a conoscenza della lingua del posto, essendovi stati scolarizzati, anche se il loro percorso scolastico era stato compiuto nelle scuole professionali e meno spesso a livello più elevato. Erano, comprensibilmente, giovani in sofferenza, perché si consideravano sfavoriti rispetto ai coetanei belgi nell'inserimento occupazionale; da parte belga mancò, inizialmente, la presa in considerazione delle loro aspettative. I giovani in possesso di un diploma o di una laurea trovarono più facilmente un posto di lavoro. Diversi di loro riuscirono a inserirsi nelle strutture della Comunità Economica Europea, dove furono più numerosi quelli provenienti direttamente dall'Italia, guardati dalla comunità italo-belga come una categoria a parte in quanto non segnati dall'esperienza migratoria.

Vi fu anche una migrazione interna alla zona carbonifera a Bruxelles, dove si accentuò l'autoconsapevolezza dei giovani italiani. Qui già risiedeva una consistente collettività italiana composta da persone arrivate direttamente dall'Italia ed altri che continuavano a venire, specialmente dal sud Italia e dalle isole, trovandovi molte opportunità di lavoro dipendente e anche autonomo (specialmente nell'edilizia e nel commercio). Tipico era il caso migratorio di S. Martino di Campagna, nei pressi di Pordenone, e qui presentato sulla base delle conversazioni avute con diverse persone che ne furono protagoniste. All'inizio degli anni '80 si stimava una presenza in tutto il Belgio di più di 300 sanmartinesi concentrati per i due terzi nella capitale. Le loro piccole aziende edili (almeno una decina) erano competitive non solo per la riconosciuta tenacia lavorativa dei friulani ma anche per la specifica bravura in determinate lavorazioni: dai pavimenti e alle scale. Questi imprenditori poterono operare con un apprezzabile margine di convenienza fino all'inizio degli anni '2000, quando fu introdotta la tassa sul valore aggiunto.

La comunità di San Martino di Campagna va citata anche come un tipico esempio delle catene familiari e amicali. Quando ancora era necessario il rilascio di un permesso di lavoro per il soggiorno in Belgio, e anche dopo l'attuazione, i paesani emigrati in precedenza (e in particolare un imprenditore abbastanza affermato) facevano da battistrada a quelli intenzionati a emigrare in Belgio, cercando per loro un posto di lavoro (oppure offrendolo direttamente nel caso dell'imprenditore) e aiutandoli per la prima sistemazione fino a quando erano in grado di muoversi autonomamente [11]. Naturalmente la coesione tra i paesani di San Martino di Campagna era stretta anche in una città come Bruxelles, che peraltro negli anni '70 non era segnata dall'accentuata internazionalizzazione e terziarizzazione poi intervenuta.

In quegli anni, come nei successivi anni '80 gli italiani di seconda generazione, meglio preparati rispetto ai genitori, si collocavano tra la situazione di emarginazione dei propri genitori e il loro superamento, intravisto nei propositi, in vista di un loro pieno riconoscimento. La collettività italiana a Bruxelles, relativamente alla capacità di adattamento socio-culturale, si presentava come una realtà disomogenea composta da diverse categorie: persone altamente qualificate o comunque in grado di inserirsi nelle strutture europee o in altre strutture multinazionali, governative o meno; immigrati arrivati con i primi flussi, sia direttamente dall'Italia sia spostatisi in seguito dalla zona carbonifera e in qualche modo adattatisi al nuovo ambiente; gli italiani che continuavano ad arrivare, di provenienze diverse (con prevalenza dei meridionali) con una predisposizione personale al cambiamento.

L'operatrice pastorale Lidia Pucciatti (morta nel 2020) e i medici Giovanni e Benedetta De Gaetano, ora affermati ricercatori in Italia e allora specializzandi presso l'Università cattolica di Lovanio, si occuparono nei primi anni '70 per conto della Missione Cattolica Italiana di Bruxelles della preparazione al matrimonio dei nuovi arrivati, dovettero confrontarsi con il brusco passaggio

dalle zone agricole meridionali a una città del nord Europa, per molti quanto mai difficile. Basti pensare che in alcuni approfondimenti dell'Ufficio Centrale dell'Emigrazione Italiana (la struttura pastorale dei vescovi italiani) o del Centro Studi Emigrazione di Roma dei Missionari Scalabriniani, si fece ricorso, come termine di paragone, al passaggio dalle tradizioni di impronta medioevale a quelle di una moderna città. Bruxelles, allora, era tutto questo: un insieme diversificato e disomogeneo, nello stesso tempo bisognoso di sostegno e ricco di fermenti che richiamavano nei belgi una crescente attenzione [12].

Le due fasi del percorso d'integrazione degli italiani in Belgio

Negli anni '60 e anche nel decennio successivo in Belgio, come del resto negli altri Paesi europei d'immigrazione, si riteneva che gli immigrati fossero intenzionati a rimpatriare con le loro famiglie una volta messi da parte i risparmi ritenuti necessari. Inizialmente ciò corrispondeva effettivamente alla mentalità di molti immigrati, animati dalla speranza di riuscire un giorno a porre fine alla loro permanenza all'estero. Ma questo intento, diffuso ma non da tutti condiviso, anziché essere rafforzato dalla crisi economica e dalla crescente disoccupazione, andò invece indebolendosi. Nello stesso tempo la classe politica belga iniziò a prendere in considerazione le ragioni demografiche che militavano a favore della presenza straniera.

Il noto demografo Francese Alfred Sauvy (1898-1990), su incarico dalle autorità della Vallonia, redasse nel 1960 il rapporto *Conditions du développement économique*. In esso lo studioso **ev**idenziò la necessità dei flussi migratori dall'estero per ragioni demografiche, incoraggiando la venuta di lavoratori non soli bensì con le loro famiglie, e inserendo nella politica migratoria il fattore demografico unitamente alle motivazioni economiche e occupazionali. Queste argomentazioni favorirono, seppure lentamente e faticosamente, il cambiamento della strategia migratoria belga.

Nella situazione di emarginazione degli anni '60 e '70 si sviluppò tra gli italiani un dinamico associazionismo, molto attento alle richieste di tutela e al collegamento con l'Italia e in quella fase gli adulti, e cioè i protagonisti dei primi flussi dall'Italia, erano poco consapevoli che il futuro dei loro figli per lo più si sarebbe giocato sul posto. Comunque queste associazioni, attente ai bisogni di tutela, svolsero un'encomiabile azione di sostegno e assicurarono la coesione della collettività con la promozione di molteplici iniziative, autonomamente o con la collaborazione dei Consolati e delle Regioni (dopo la loro istituzione nel 1970) quali i corsi di lingua italiana e professionali e ricorrenti possibilità d'incontro. Un'attenzione del tutto speciale fu dedicata alla tutela previdenziale tramite i patronati. L'attenzione prevalente andava alle rivendicazioni da far valere presso il governo italiano: dalle provvidenze per il rimpatrio all'esercizio del diritto di voto per le elezioni politiche in Italia, concretizzato solo all'inizio degli anni '2000 in uno scenario molto cambiato.

A farsi carico di queste molteplici attività furono, tra strutture a carattere nazionale, le Acli, la Filef, la Fernando Santi, l'Unaie, i sindacati, e altre associazioni di categoria operanti nell'ambito del commercio, dell'agricoltura e dell'artigianato, tramite i loro istituti di formazione professionale e la solida rete dei patronati per l''assistenza socio-previdenziale. Questa menzione non può considerarsi esaustiva perché tra le associazioni a carattere nazionale vi erano anche quelle degli ex partigiani, degli alpini e altre, così come erano attivi anche i grandi partiti politici tramite le sezioni costituite all'estero. Una menzione speciale meritano anche le Missioni Cattoliche Italiane, che seppero comporre la loro opera sul piano religioso con l'impegno di promozione umana, attraverso molteplici attività.

L'italianità era per tutti il comune denominatore, come anche, in generale, l'orizzonte di primario riferimento restava l'Italia. Questa intensa attività socio-culturale-politica tra gli italiani in Belgio, come negli altri Paesi che avevano accolto gli italiani, fu essenziale per la preparazione della Conferenza Nazionale dell'Emigrazione, svoltasi a Roma nel 1975[13], anch'essa scarsamente consapevole che il futuro degli italiani emigrati andava sempre più gravitando sui Paesi d'accoglienza.

In quel periodo l'associativismo era svolto, pressoché in esclusiva, dai pionieri dell'emigrazione arrivati dall'Italia, mentre quello delle seconde generazioni restava ancora in ombra. I giovani italiani, nati sul posto, o arrivati in Belgio da piccoli, pur insoddisfatti per diversi motivi, si sentivano legati al Belgio e a differenza delle prime generazioni, erano portati a collocare il loro futuro in questo Paese, non coinvolgendo in questo cambio di prospettive i loro genitori.
Come prima accennato, anche il Belgio iniziò a capire che alla loro crescente tendenza alla permanenza rispondeva, a livello strutturale, la consapevolezza che per diversi settori e particolari mansioni (di scarso interesse per gli autoctoni) i lavoratori stranieri risultavano sempre più necessari. Militavano, del resto, a favore degli immigrati le ragioni demografiche.
In questa fase andò affermandosi il protagonismo delle seconde generazioni, più a loro agio con lingua francese (e anche fiamminga) che con l'italiano, avendo fruito della scolarizzazione *in loco* e avendo qui dato inizio alla loro vita lavorativa, oltre ad aver costruito una rete amicale non solo tra i connazionali. Il Belgio era il loro futuro, da liberare comunque dalle strettoie esistenti per i giovani di origine straniera, senza peraltro perdere l'attenzione alla terra dei loro genitori, apprezzata per diversi suoi aspetti (paesaggio, cibo, cultura, arte) e anche per la sua crescente affermazione internazionale: insomma, un Paese di origine di cui non vergognarsi, anche facendo la scelta di vivere in Belgio [14].
In loro l'attaccamento all'Italia non era d'ostacolo al fatto di sentirsi pienamente inseriti in Belgio, al cui sviluppo stavano dando il loro contributo. Ciò li portava a richiedere di essere pienamente riconosciuti, seppure di diversa origine nazionale e culturale, come "nuovi cittadini", senza considerare ostativo il mancato possesso della cittadinanza belga. Nasceva, così, una certa divaricazione tra gli interessi dei genitori e quelli dei giovani di seconda generazione, non attardati sulla nostalgia e concentrati sul loro futuro in una terra che non consideravano straniera, pur non avendo al momento la cittadinanza, regolata da una normativa ritenuta eccessivamente rigida.
Questa linea rivendicativa non poteva essere portata avanti da tutti i giovani italiani. Ma dalla parte, tra di essi, che si sentiva pronta a questa sfida. In effetti, il grande divario formativo, che pregiudicava l'affermazione di questi giovani, dipendeva dall'alto tasso di dispersione e di ritardo negli studi, come anche dalla frequenza degli indirizzi scolastici meno qualificanti, che raramente sfociavano nell'università e consentivano lo svolgimento di lavori qualificati. Questo sistema scolastico penalizzante fu definito "la fabbrica dei paria" in un documento del 1975 redatto dal Casi-UO di Bruxelles (Centro di animazione sociale italiana – Università Operaia).
Comunque, iniziò a essere ricorrente il dibattito sulla condizione dei figli degli immigrati (italiani o di altre nazionalità, marocchina e turca in particolare) e sulle riforme da adottare a loro favore, lasciando cadere finalmente la prospettiva della temporaneità fatta valere per i loro genitori. I politici belgi, per evitare la formazione di una società parcellizzata in vaste aree di emarginazione, fecero propria la posizione dei figli degli immigrati che si consideravano "nuovi cittadini". ll 1980 fu l'anno di un decisivo spartiacque perché vennero approvate delle riforme importanti: il voto a livello comunale e provinciale, completando l'apertura pionieristica attuata con i Consigli consultivi comunali degli immigrati [15]; l'istituzione dei Centri regionali per l'immigrazione funzionali a promuovere sia la formazione sia i dibattiti; quindi seguì la riforma della legge sulla cittadinanza con l'approvazione della legge Gol nel 1985 [16].
I casi di cittadinanza, registrati nella collettività italiana in applicazione della Legge Gol furono quattro volte superiori a quelli rilevati nel corso del mezzo secolo precedente. Tra il 1985 e il 2000 vi furono per gli italiani altri 68 mila casi di naturalizzazione, che ovviamente per il 90% riguardavano giovani. Di conseguenza, aumentò il numero dei belgi di origine italiana, rispetto agli italiani emigrati personalmente dalla penisola. Nel corso degli anni '90, tra i giovani italiani come anche tra quelli delle altre collettività, continuarono le rivendicazioni intese a ottenere il rispetto delle loro origini e l'accettazione di un loro ruolo nella società.
Questo protagonismo ebbe una grande visibilità pubblica quando, nel 2004, gli stranieri poterono esercitare per la prima volta il diritto di voto a livello comunale: in quella tornata elettorale fu consistente la quota degli eletti tra ii candidati stranieri [17]. Al posto della temporaneità era ormai

subentrato quello di integrazione stabile, in Belgio prima che in altri Paesi europei, e si era più propensi al rispetto della diversità delle origini. Questo dibattito influì anche su una riconsiderazione del ruolo pastorale delle Missioni Cattoliche Italiane, e dei sacerdoti venuti dall'Italia, pur sempre chiamati a occuparsi della vita spirituale degli immigrati italiani, furono sollecitati dall'episcopato belga a collegarsi più strettamente con l'impostazione della pastorale locale.
Gli italiani seppero avvalersi delle nuove aperture socio-giuridiche, al cui conseguimento essi stessi avevano dato un notevole contributo, dando l'avvio alla fase della maturità nel loro processo d'inserimento. Bisogna aggiungere che operò da catalizzatore di questa evoluzione anche la normativa europea sui migranti, di cui la capitale belga da tempo appariva il simbolo come sede delle istituzioni comunitarie europee.

Il processo di emancipazione visto dall'interno: testimonianze di alcuni protagonisti
È opportuno completare questo processo evolutivo, descritto sulla base degli apporti bibliografici, con testimonianze di persone, che furono personalmente protagoniste. La prima testimonianza è di un giovane di seconda generazione, arrivato da piccolo a Bruxelles (Luigi Del Savio), che dopo un difficile inizio ha compiuto con profitto la scolarizzazione terminata con una laurea breve in chimica. Nella sua testimonianza si riscontra l'amore per l'Italia (che lo ha spinto a ritornare, continuandovi il suo lavoro di tecnico), l'apertura al Belgio, la consapevolezza di sé, l'apprezzamento dei coetanei, la certezza di poter riuscire sul posto, rispettando gli altri e facendosi rispettare. Un caso non così diffuso (come non lo era la frequenza universitaria da parte dei figli degli immigrati) ma riscontrabile specialmente a Bruxelles, un'area contenitrice di fermenti che avrebbero favorito la maturazione della collettività italiana. La testimonianza è interessante per lo spaccato di vita che ci offre, un insieme di nostalgie e di soddisfazioni, il tutto in un solido ambiente familiare e parentale.
La seconda testimonianza si riferisce a un italiano, arrivato giovanissimo nella zona mineraria per ricongiungersi al padre (Michele Alaimo) che, dopo gli studi tecnici, ha unito proficuamente l'impegno lavorativo con quello socio-politico, diventando consigliere comunale, assessore e responsabile di un patronato in Belgio dopo aver svolto diversi altri incarichi lavorativi. Il suo punto di vista è diverso rispetto a quello riscontrato nella prima testimonianza, tra l'altro per un particolare non indifferente: la prima viene resa dopo cinquanta anni di reinsediamento in Italia, questa riflette una vita sempre condotta in Belgio.
La terza testimonianza è di un giovane italiano di terza generazione (David Alaimo). Egli, senza problemi per quanto riguarda le due lingue e le due culture, conseguita con successo una laurea in diritto, approfondito con riferimento all'ambito delle associazioni, si sente integrato in Belgio così come si sente in Italia. Questo è un profilo che lo avvicina a una tipologia facilmente riscontrabile tra i soggetti della nuova emigrazione italiana anche se, rispetto ad essi, le sue radici in Belgio sono salde, iniziate a svilupparsi attraverso i genitori,
Tre profili diversi, tutti connotati positivamente: purtroppo, anche se molti casi dell'emigrazione in Belgio non sono ad essi equiparabili, inducono a pensare che una mobilità umana, accortamente assistita a livello familiare e nella società, potrebbe sviluppare in pieno quella carica di ricchezza umana che sempre racchiude.

Testimonianza di Luigi Del Savio, San Martino di Campagna (Pordenone)
«Marzo 1954. Trasferimento da San Martino di Campagna a Bruxelles: da un paesino di campagna del Nordest d'Italia, di 1000 abitanti, ad una città del Nord Europa di un milione di abitanti. Dopo un lungo viaggio in treno con la nonna, la mamma e la sorella raggiungiamo il papà, operaio edile, già lì da qualche anno. Per un ragazzino di 9 anni, essere proiettato in un appartamento di una città sconosciuta, con una lingua anch'essa sconosciuta: vuol dire perdere le proprie e sicurezze: i campi,

il cortile di casa, gli amici di scuola, ecc.. Non è stato facile. Quante lacrime i primi giorni, prigioniero delle quattro mura di casa! Quanta nostalgia e voglia di tornare indietro!
Ma poi, pian piano. si scopre un nuovo mondo, nuove realtà, altri modi di vivere e tutto passa. Ricominci la scuola con l'handicap della lingua che ti fa perdere due anni. Nuovi amici, nuovi ambienti. Scopri anche che in quella città ci sono altri sanmartinesi, che negli anni sessanta arriveranno a formare una comunità di circa 250 persone grazie ad un paesano che svolge sul posto l'attività d'impresario edile e riesce a chiamare e sistemare altri paesani, offrendo un lavoro e dando loro una prima assistenza.
Poi, dopo un po', conoscendo altre realtà, ognuno prendeva la propria strada per essere sostituito da altri, e così via, contribuendo a costituire una comunità così numerosa di sanmartinesi. Molti dei quali intrapresero a loro volta un'attività autonoma nel settore edile. Non potevamo ancora permetterci l'automobile e quindi il rientro al paese, per le vacanze estive o invernali, si faceva in treno; e quando si veniva a sapere che qualcuno partiva, c'era un passaparola…e molti si recavano in stazione per dare una lettera o un saluto da portare ai parenti in paese. Poi arrivò un maggior benessere e con il possesso dell'automobile questa usanza finì.
Ogni tanto rivedo ancora quelle scene, quei saluti così intensi. Che bei ricordi! Questi emigranti spedivano i loro risparmi in Italia, tramite il Banco di Roma, o li portavano personalmente in un involucro di stoffa cucito sulla canottiera. Servivano soprattutto per sistemare la casa in paese, dove avrebbero vissuto in pensione. Queste rimesse, assieme a quelle di molti altri san martinesi emigrati in varie località del Belgio, in particolare a Liegi, ma anche a Milano, Venezia, Trieste, ecc contribuirono a creare un certo benessere in paese al punto che vi nacquero diverse imprese edili, simbolo di sviluppo e di lavoro.
Nel frattempo la vita continuava: le elementari, il liceo, l'istituto tecnico, l'università di Lovanio, il primo lavoro nell'industria farmaceutica, l'incontro con la futura consorte e, infine, il rientro al paesello nel luglio del 1973. Sono stati 19 anni vissuti intensamente e serenamente. svolgendo attività sociali e culturali, oltre lo studio e il lavoro, sia nell'ambito della comunità italiana che quella belga.
Un ricordo particolarmente bello è il conseguimento della licenza elementare italiana grazie alla possibilità di seguire, per qualche anno e per due pomeriggi alla settimana, la scuola di Italiano presso il Consolato, il quale metteva a disposizione, per chi voleva, un pullman per il trasporto degli alunni. Fu una parentesi molto ricca di apprendimento della cultura italiana. Fu come un "cordone ombelicale" con l'Italia. Non mi sono mai sentito un estraneo o emarginato per la mia nazionalità. Rapporti erano cordiali e di reciproco rispetto con i vicini di casa, i negozianti dove si faceva regolarmente la spesa, ecc,… con tutti. Basta pensare che appena ebbi terminato gli studi, un consigliere comunale mi procurò un posto di lavoro presso il laboratorio di analisi dell'ospedale locale dove, fino ad allora, venivano assunti soltanto laureati belgi. E che dire delle amicizie con i coetanei! Tante e belle al punto che diversi vennero a trovarmi in Italia una volta rientrato. Tutto questo mi ha permesso di frequentare con la stessa intensità e la stessa serenità sia la comunità belga che quella italiana.
Certo, ci sono stati anche momenti brutti come per tutti nella vita. ma alla fine sono stati quelli belli a rimanere fissi nella mente; e sono stati tanti. In quella società mi sentivo praticamente come a casa anche se, in un angolino del cuore, c'era sempre il desiderio di una scappatina al paese per rivedere il vecchio cortile, i parenti ed i vecchi amici. Cosa che facevo una o due volte ogni anno almeno negli ultimi tempi perché agli inizi non c'erano i mezzi.
Ci sarebbero molte altre cose da raccontare, ma credo di poter concludere affermando che la mia esperienza mi ha insegnato che quando c'è rispetto per gli altri e non si cerca di prevaricarli, prima o poi saremmo anche noi rispettati per quello che siamo, potendo così dare e ricevere quella ricchezza di valori che ognuno di noi possiede, anche se non sempre ne siamo coscienti».

Testimonianza di Michele Alaimo, Saint Nicholas (Liegi)

«Il mio percorso migratorio iniziò con la partenza di mio padre (siciliano a differenza di mia madre calabrese) nel 1957. Egli aveva deciso di emigrare e di lavorare in miniera con la speranza di un avvenire migliore. Io, con la famiglia, lo seguì tre anni dopo. È d'obbligo ricordare le difficoltà dei nuovi arrivati, sistemati in baraccamenti, senza conoscere la lingua, alle prese con un lavoro non usuale molto duro, comunque remunerato regolarmente e in grado di far vivere la famiglia con un senso di dignità.
Gli italiani si fecero apprezzare per la serietà nel lavoro (prima in miniera e poi anche negli altri settori) e per l'impegno posto nell'educazione dei loro figli. Durante la difficile situazione di quegli anni le associazioni italiane furono d'aiuto per attenuare la nostalgia dell'Italia e affrontare insieme i problemi, Fu di fondamentale importanza anche la solidarietà operaia, praticata coi belgi, i polacchi, i tedeschi e, dal 1964, anche con i turchi e marocchini. L'associazionismo e il solidarismo sono anche la chiave per leggere la mia vita.
Mi considero un italiano di seconda generazione. Ultimati gli studi, ho collaborato come lavoratore autonomo con un'impresa commerciale e, nel tempo, ho svolto attività associativa favore dei connazionali, anche attraverso un'opera di mediazione con le autorità. Dopo l'entrata in vigore della (legge 205 del 1985) mi sono subito reso attivo nei Comitati degli Italiani all'Estero (Comites). A ciò incoraggiato non solo dagli italiani, ho iniziato la militanza nel Partito socialista belga e dal 1993 ho iniziato a operare presso l'Ufficio del Patronato Epasa-Cna di Mons.
Negli anni '2000 è iniziata la mia fase politico-amministrativa. Voglio richiamare l'importanza della riforma attuata nel 1998, quando il Belgio ha modificato l'articolo 8 della Costituzione e fu attribuito il diritto di voto ai cittadini europei, in applicazione del Trattato di Maastricht, per le elezioni del 2000 e agli altri immigrati nelle le elezioni successive. Noi italiani abbiamo avuto così la possibilità di essere eletti come consiglieri comunali.
Io stesso sono stato eletto nel 2000 consigliere nel Comune di Saint Nicholas e mi sono adoperato per sei anni nel favorire l'inclusione di tutti in una società aperta al progresso. Questo mio impegno è stato riconosciuto dagli elettori, che alle elezioni del 2006 mi hanno rieletto consigliere, assumendo anche l'incarico di assessore agli affari sociali e economici, mentre il ruolo di sindaco rimane riservato ai cittadini belgi. Naturalmente svolgo la mia funzione amministrativa insieme a quella di operatore di patronato, ancora tanto utile per la tutela dei diritti sociali dei miei connazionali.
Concludo auspicando che tutti i Paesi firmatari del Trattato di Maastricht applichino quanto previsto dalla direttiva specifica, rendendo così ogni cittadino, residente nell'Unione Europea, parte attiva e vitale dello sviluppo sociale, culturale ed economico della comunità nella quale ha deciso di vivere.
Non posso non essere in sintonia con questo saggio, che ritengo innovativo nei contenuti e nelle prospettive riguardanti la collettività italiana, una presenza ancora attuale per i numeri, le tipologie e le aspirazioni, soprattutto dei giovani».

Testimonianza di David Alaimo, Saint Nicholas (Liegi)
«Sono nato il 1° Gennaio 1979 a Liegi. Sono il figlio di Michele Alaimo e Marina Antrilli. I miei genitori sono emigrati di seconda generazione. All'età di sei anni, i miei decisero di mettere in opera il sogno trasmesso dai loro padri: tornare in Italia, in Abruzzo (regione originaria della mamma). Ho dunque trascorso alcuni anni della mia infanzia in un paesino d'Abruzzo, nel quale ho effettuato i miei primi quattro anni di elementare. Nonostante fossimo perfettamente integrati, le radici poste in quel paese si rivelarono più profonde del previsto e i miei genitori decisero di ritornare nel Paese di accoglienza.
Ho proseguito il mio percorso scolastico alle scuole elementari di Saint Nicolas e al liceo classico nello stesso comune. A 22 anni, appassionato di commercio e di economia, mi sono laureato in giurisprudenza con una menzione in diritto delle piccole e medie imprese. L'anno dopo mi sono specializzato in diritto delle assicurazioni.
Dopo i miei studi, ho cominciato a lavorare al patronato EPASA CNA e parallelamente ho sviluppato da libero professionista uno studio di assicurazioni. Pur essendo perfettamente integrato

in Belgio, è rimasta in me una sorta di nostalgia, di fascinazione e di amore per il paese delle mie origini. Ogni tanto ci torno anche grazie ai tanti momenti formativi offerti dal patronato ed è sempre una scoperta nuova di luoghi e persone.
Si dibatte spesso sul concetto di italianità. Io mi sento allo stesso tempo italiano e belga senza conflitti. Da ognuna di queste culture ho appreso che il senso di appartenenza non è legato ad una parola, ma alla cultura espressa. In me questa duplicità non è fonte di contrasto, ma è arricchimento ed equivale alla consapevolezza che ci si può integrare senza drammi, solo che ci sia volontà di andare verso l'altro e viceversa».

La collettività degli italiani in Belgio negli anni '2000

Il Belgio è stato prima presentato come un Paese segnato dalle diversità linguistiche, culturali, religiose e dalla complessità istituzionale. Si è anche visto che la sua tradizionale vocazione industriale ha lasciato il passo a un crescente impegno nel settore terziario. In questo Paese, alla fine del secondo decennio degli anni '2000, gli immigrati, sono quasi 1 milione e 400 mila e incidono per il 12% sui residenti. Essi hanno ulteriormente accentuato tale complessità: ciò poteva essere di pregiudizio al loro inserimento, mentre così non è stato, perché, già a partire dall'ultimo ventennio del secolo scorso, le problematiche interne non hanno impedito di affrontare con una maggiore apertura la situazione dei cittadini stranieri residenti.
I dati dell'Anagrafe degli Italiani residenti all'Estero (AIRE) attestano l'inserimento stabile in Belgio, all'inizio del 2019, di 271.919 cittadini italiani (per il 47,9% donne), che costituiscono la terza collettività per numerosità, dopo quella marocchina e quella francese. La capitale, sede non solo delle istituzioni della UE ma anche del quartiere generale della NATO e di diverse rappresentanze europee e internazionali, a livello imprenditoriale, sindacale e associativo, è diventata un centro importante dove convergono funzionari, giornalisti, lobbisti, liberi professionisti, rappresentanti di associazioni e di organizzazioni non governative, stagisti e altre figure che ruotano attorno al terziario avanzato[18].
Vive ufficialmente a Bruxelles poco più di un decimo dell'intera collettività italiana in Belgio, ma si stima che a soggiornarvi siano molti di più quelli ufficialmente registrati: originari per il 21,2% dal Nord, per l'8,8% dal Centro, per il 28,5% dalle regioni meridionali e per ben il 42,4% dalla Sicilia e dalla Sardegna. Il 48.6% (contro una media del 51,54% tra gli oltre 5 milioni iscritti all'AIRE) è registrato a seguito di espatrio e il 36,1% (contro una media del 39,7%) per nascita all'estero, mentre i casi di acquisizione di cittadinanza sono appena lo 0,8% (contro una media del 3,4%).
La collettività italiana è soggetta a un accentuato processo di invecchiamento: i minori incidono solo per l'11,4% (rispetto al valore medio dell'AIRE del 15,2%) e quelli con 65 o più anni per il 22,6% (rispetto al valore medio del 20,2%). Nel corso del 2018 si sono iscritti agli uffici AIRE nel Belgio 5.106 italiani, per il 48,1% donne e il 46% minore; ciò porta a ritenere che si sia trattato in larga misura di flussi a carattere familiare. Il numero dei nuovi iscritti, rapportato alla ridotta consistenza della popolazione residente in Belgio (circa di 12 milioni), accreditano la metà belga come fortemente attrattiva, anche in misura superiore al Regno Unito e alla stessa Germania.
Antonio Rubattu nel libro dedicato alla storia delle Acli in Belgio, ha lamentato la scarsa conoscenza delle sofferenze incontrate dagli italiani nel loro percorso di inserimento. Si è trattato di «una vicenda importante per la formazione della nostra cultura e un pezzo importante della storia europea. Perché l'emigrazione italiana, più di altre è stata un movimento di massa, ha rappresentato un'orda di bisogni invasivi, che si è sparsa in tutto il mondo contribuendo a trasformarlo»[19]. Sui benefici strutturali assicurati al Belgio, prima in preponderanza per l'apporto dato dagli italiani e poi anche da altre collettività, si è riferito prima. Qui è opportuno soffermarsi ora sui frutti derivati da questo enorme investimento di capitale umano, da considerare ragguardevole anche se confrontato con Paesi come la Francia, Svizzera, Germania e Regno Unito.
Anche la collettività italiana in Belgio è sempre più caratterizzata dall'arrivo dei protagonisti delle cosiddette "nuove emigrazioni", con un'eccessiva enfasi, "fuga dei cervelli", "esodo dei talenti" e simili, salvo restando che, in buona parte, si tratta di laureati e anche dottorati. Questi nuovi flussi si

dirigono in prevalenza a Bruxelles, città dal terziario avanzato, centro politico europeo e sede di altri organismi come la Nato, di numerose rappresentanze professionali, di Ong anche in campo religioso e di multinazionali.
I nuovi flussi migratori meritano di essere analizzati nella complessità dei loro aspetti, che tuttavia non costituiscono l'oggetto di questa ricerca, ma sono numerose le pubblicazioni specifiche curate dal Centro studi e ricerche Idos o da altri organismi [20]. Di seguito, dopo un paragrafo dedicato ai livelli di affermazioni dei precedenti flussi migratori, prenderemo in esame due specifici aspetti: l'attuale configurazione dei movimenti migratori, la loro configurazione come flussi di "libera circolazione" e lo specifico segmento che ha come terminale le istituzioni europee.

L'inserimento degli italiani in Belgio: dai casi di spicco all'integrazione diffusa
Stefano Tricoli, a conclusione di un suo saggio del 2005, ha scritto: «Dopo più di mezzo secolo di presenza in Belgio gli italiani sono considerati oggi con grande rispetto» e sono ragguardevoli i livelli d'inserimento raggiunti, anche l'integrazione è un processo sempre *in fieri.* Il prestigio degli incarichi in Belgio di alcuni membri della collettività non ha l'uguale in nessun altro Paese europeo.
Il più importante segno di affermazione deve essere considerato quello di Elio Di Rupo, che è stato ministro, Vice-primo ministro, primo ministro (2011-2014) e, a lungo, presidente del Partito socialista, facendosi molto apprezzare per le sue doti di mediatore tra fiamminghi e valloni e tra conservatori e progressisti. In nessun altro Paese europeo un cittadino di origine italiana è diventato, nel dopoguerra, responsabile del governo nazionale: per giunta Di Rupo si affermò politicamente quando le seconde generazioni italiane ancora stentavano a percorrere la via del del protagonismo [21].
Un'altra affermazione a livello politico è stata quella di Maria Arena che, dopo essere stata eletta nella Comunità Vallona ed essere diventata Ministro presidente della Commenta Francese, è stata eletta nella Camera dei rappresentanti e al Senato, svolgendo importanti incarichi ministeriali.
Il cantautore Salvatore Adamo si propone invece, come un caso di precoce ed eccezionale affermazione nel campo musicale, per giunta già quando la collettività italiana ancora era alle prese con una situazione problematica [22]. Salvatore, arrivato a quattro anni a Mons con il padre, emigrato nel 1947 per fare il muratore, partecipò giovanissimo a un concorso radiofonico e con la sua canzone vinse il primo premio, consegnatogli a Parigi. Gli anni '60 furono un decennio di grandi soddisfazioni: *Dolce Parola* è stata la canzone da lui dedicata alla principessa italiana Paola Ruffo di Calabria, poi diventata regina del Belgio dal 1993 al 2013 come consorte di re Alberto II. La famosa canzone *La nuit* è del 1965. Diverse sue canzoni restarono ai primi posti per settimane non solo in Belgio ma anche in Francia. Il suo estro musicale seppe rielaborare stimoli tratti dall'esperienza migratoria della sua collettività. Nelle canzoni riecheggia l'esperienza sua, dei suoi familiari e degli altri espatriati dalla sua isola. Secondo Vinicio Capossela, cantautore italiano in Germania, le canzoni di Adamo sono state, negli anni ''60, la colonna sonora di tutta l'emigrazione italiana. La fase ascendente di questo cantautore continuò, facendone un portavoce della musica francofona nel mondo e un personaggio insignito di numerose onorificenze. Il Festival di Sanremo lo invitò a partecipare nel 1976, mentre nel 2018 ricevette anche il premio Tenco per la diffusione all'estero della cultura musicale italiana, da lui mediata con la tradizione francofona. È incluso anche lui nella classifica dei cento cantanti che nel mondo hanno venduto 100 milioni di dischi e questo dà la misura della sua affermazione, qui richiamata non per il frastuono del successo ma per il fatto che questo non lo ha portato a dimenticare la sua origine e i sacrifici dei genitori.

Nel 2011 Adamo ha scritto di getto un romanzo di impronta autobiografica, pubblicato in Italia quattro anni dopo. Il protagonista del romanzo è Julien, un italiano di 30 anni. Il titolo dell'edizione italiana (*La notte…L'attesa*) ricorda le due fasi dell'esperienza migratoria in Belgio. Innanzi tutto la fase del duro inserimento in un nuovo ambiente, dove la polvere di carbone sembra aver coperto tutto, suscitando la nostalgia del sole della Sicilia in contrasto con gli ambienti fumosi caratterizzati

dal carbone e dalle brume. L'attesa è la fase del riscatto. Adamo, uomo di successo, non manca di identificarsi con Julien, alle prese con i problemi occupazionali e le pene d'amore, problemi comuni di gente comune [23].

Premesso che l'integrazione si sostanzia di un inserimento positivo a tutti i livelli della società, che comporta un apprezzamento della quotidianità anche nei confronti dei semplici immigrati si deve aggiungere che un emigrato famoso, per niente vergognoso del suo passato migratorio, costituisce un caso apprezzabile perché induce a meditare sull'esperienza della mobilità. Si deve però aggiungere che chi ha fatto del Paese estero il centro dei suoi interessi, non deve essere considerato "italiano" con un carattere di esclusività. Nel corso dei campionati europei di calcio del 2021, alla domanda di un giornalista interessato a sapere se avesse tifato per il Belgio o per l'Italia nel confronto diretto tra le due squadre nazionali, Adamo rispose che, pur non rinunciando all'attaccamento all'Italia, avrebbe tifato per il Belgio [24]. Passando dal livello calcistico a quello antropologico, tale risposta induce a rendersi conto che, anche quando l'immigrato rimane cittadino italiano (per la precisione Adamo si è naturalizzato belga solo nel 2010), egli è, di fatto, anche cittadino del Paese che lo ha accolto, il Paese di origine non è autorizzato a monopolizzare i suoi immigrati che hanno deciso di vivere in un altro Paese, la loro esistenza, e viceversa.

Il romanzo di Adamo fu presentato a Roma, il 2 dicembre 2016 nell'ambito dell'iniziativa "Da Marcinelle a Lampedusa": Bisogna ricordare che il 2016 fu l'anno di poco meno di 200 mila sbarchi di persone in cerca di asilo o di lavoro in Italia. A organizzare l'evento fu il Comitato del Senato per le questioni degli italiani all'estero, presieduto dal senatore Claudio Micheloni. In tale occasione si evidenziò che la conoscenza delle difficoltà sofferte dagli italiani dovrebbe portare a non chiudersi di fronte a chi chiede di essere accolto[25]. Un'altra annotazione induce a ritenere che l'inserimento della collettività italiana all'estero non si estrinseca solo attraverso i personaggi famosi, né del mondo della politica, dello spettacolo e dello sport, bensì include uomini e donne che vivono la loro vita quotidiana, portando la ricchezza della loro bi-culturalità. I loro casi il più delle volte non sono enfatizzati sui media, ma sono essi a sostanziare il processo d'integrazione.

Ad esempio, a livello sindacale si dovrebbe parlare dei numerosi quadri e dirigenti di origine italiana, che si sono adoperati per la tutela in ambito lavorativo. Un impegno analogo, per quanto riguarda la tutela previdenziale, è stato svolto dagli operatori di patronati, insediati in Belgio dai sindacati o da associazioni professionali italiane di lavoratori autonomi (e tuttora operanti). Tra i numerosi operatori di patronato, va segnalata, per competenza tecnica e dedizione sociale, una figura di spicco: quella di Daniele Rossini (deceduto nel 2004), coordinatore del Patronato ACLI in Belgio. Egli per circa 40 anni si è impegnato, con una sensibilità e una competenza giuridica difficilmente eguagliabile; infatti, nel corso della sua carriera ha difeso presso la Corte di giustizia di Lussemburgo decine di vertenze per fare accettare un'interpretazione della normativa previdenziale belga in maniera più aperta e conforme alla normativa comunitaria. Rossini aveva studiato come insegnante elementare, ma le sue personali doti e la militanza nel sindacato cristiano belga gli avevano consentito di diventare un avvocato abilitato a patrocinare le vertenze, acquisendo sul campo il titolo di avvocato degli immigrati [26].

Un altro caso da segnalare, questa volta a livello socioculturale, è quello di Bruno Ducoli (scomparso nel 2021), un francescano che è andato a operare a Bruxelles, all'inizio degli anni '70, come operatore socio-pastorale. Dopo aver costituito a Bruxelles il Centro di Animazione Sociale Italiano – Università Operaia (CASI-UO), egli è riuscito a portare una schiera di giovani a riflettere sulle loro attese e a farle valere. Non a caso Ducoli venne chiamato a dirigere il Centre Bruxellois d'Action Interculturelle, adoperandosi così per favorire l'accettazione di tutte le culture.

Sono solo due esempi tra i tanti che potrebbero essere citati a riprova del proficuo inserimento della collettività italiana nei più diversi settori di un Paese che inizialmente fu tenuta ai margini. Un'analisi attenta del processo d'integrazione in atto è chiamata a soffermarsi sugli italo-belgi che si adoperano in modo encomiabile a livello sociale e culturale, e anche a livello sportivo e dello spettacolo (senza ritenerli esclusivi o più importanti), mostrando in concreto che la collettività è parte viva del Paese d'accoglienza.

Conclusioni: gli insegnamenti dell'esperienza belga

di *Gian Luca Lodetti*

L'esperienza migratoria degli italiani in Belgio si può definirsi paradigmatica sia nel suo sviluppo storico che nelle sue modalità e nei suoi effetti. Si tratta di una storia esemplare, nel bene e nel male, che ci fa comprendere l'incidenza di questo fenomeno nella vita dei singoli, in quella delle comunità e delle istituzioni che le governano, siano esse nazionali che internazionali.

Ci sembra utile, a conclusione di questa analisi, soffermarci su alcuni dei fattori portanti di questa esperienza. Innanzitutto, va sottolineato come l'emigrazione italiana in Belgio, come fenomeno di massa, nasca per motivazioni economiche e sociali non molto dissimili da quelle che portarono gli Italiani in altri Paesi del mondo, così come porta oggi molti migranti attuali, a varcare oceani e deserti: per l'Italia si trattava del convergere dell'interesse nazionale a ridurre la disoccupazione e la pressione sul sistema economico e sociale, con le necessità individuali di uscire da una povertà endemica da parte di una popolazione prevalentemente agricola, senza alternative di sostentamento. Una convergenza che si realizzò in tutte e due i periodi post bellici del Novecento e che, nel caso del secondo, garantì al nostro Paese lo sviluppo industriale e il boom economico.

Per il Belgio le motivazioni erano chiaramente legate al suo modello industriale (allora quasi completamente orientato sull'industria pesante) e alla necessità di manodopera a basso costo, connessa alla difficoltà di impiegare personale belga nell'attività estrattiva. Il vantaggio economico che ne derivava era rilevantissimo – questa nazione fu, per quasi un secolo, il motore energetico dell'Europa – ma il prezzo, per molti, era enorme mentre l'importante valore dell'emigrazione in termini sociali non era per nulla percepito.

Lo sfruttamento a cui furono sottoposti i lavoratori che decisero di emigrare in questo periodo fu infatti brutale e sistematico. Il fatto che fosse perpetrato su persone spesso inconsapevoli di ciò a cui andavano incontro – il lavoro in miniera a centinaia di metri sotto terra e la vita in baracche fredde e umide collocate in campi "di prigionia" – lo rese ancora più odioso e disumano. Anche socialmente l'immigrato italiano, "Rital" come era dispregiativamente chiamato, era per lo più disprezzato e ingiuriato. La miniera era un luogo di appestati, un luogo di morte e malattia di cui la società belga non si occupava.

La politica del governo belga sul fronte immigratorio per anni fu caratterizzata, oltre che dal duro sfruttamento della manodopera, anche dalla considerazione che doveva trattarsi di un fenomeno prettamente transitorio, senza appigli alla società locale, senza possibilità di integrazione. Per questo gli immigrati erano prevalentemente maschi a cui venivano assegnati alloggi in baracche al di fuori dai centri abitati oppure in enclave separate senza contatto con il resto della società.

Considerando il periodo che va dal secondo dopoguerra fino almeno agli anni '70, il distacco degli immigrati italiani dalla società belga era totale; la loro distanza era culturale, economica e financo fisica. Le uniche possibilità di emancipazione nascevano all'interno stesso delle loro comunità, nelle realtà associative, nell'azione delle chiese o nelle realtà di mutuo soccorso o caritatevoli.

Per legare questa situazione all'attualità dei nostri tempi, dobbiamo chiederci quando e come tutto questo sia mutato. Quando si può dire che il Belgio, da una nazione con una politica migratoria arretrata e di sfruttamento disumano, si sia trasformata, pur con dei limiti e delle approssimazioni, in un esempio positivo di apertura e accoglienza quale oggi è e rimane?

Il saggio di Pittau ha il grande merito di soffermarsi proprio su questi passaggi, su questo cambio di marcia avvenuto progressivamente nel corso degli anni '80 e avviato a compimento tra gli anni '90 e gli anni 2000. Un cambio di marcia che è ancora lontano dal verificarsi in tantissimi Paesi dell'Unione europea, compresa l'Italia e per questo, ancor più significativo, pur con le sue luci e ombre. É probabilmente il periodo di crisi, dato dalla progressiva chiusura delle miniere, già a partire dalla fine degli anni '60 e proseguito per un ventennio, a dettare l'agenda del cambiamento, sia nell'atteggiamento dei migranti che nelle politiche del governo belga.

I lavoratori trovano lavoro in altri settori lavorativi, dall'edilizia alla ristorazione, dalla meccanica, alla siderurgia. Gli emigranti, lasciando le baracche, vanno ad abitare nei paesi e nelle città, acquistando, con i risparmi di una vita passata in miniera, piccole case che si integrano nel tessuto

urbano, molto spesso con un giardino, dove impiantare un piccolo orto. I figli iniziano a studiare (anche se, per molti anni, solo nelle scuole professionali), apprendono la lingua e iniziano a togliersi di dosso il complesso del *Rital*, pur vivendo ancora in un clima divisivo.
Peraltro, la sfavorevole evoluzione della struttura demografica in Belgio, un Paese per molti anni in declino da questo punto di vista, rende il bisogno immigratorio comunque permanente. Un passaggio, questo, che oltre a conciliarsi con un mutamento nei progetti di vita dei migranti, implica una trasformazione nelle politiche immigratorie e negli stessi meccanismi del reclutamento. Un esempio è quello della apertura ai ricongiungimenti familiari e al lavoro femminile per cui le donne iniziano ad entrare nel mercato del lavoro per sorreggere il peso familiare.
Quando la politica comprende quanto sia importante e ineluttabile il passaggio dalla transitorietà alla stanzialità dell'emigrazione e ne coglie anche il significato positivo, il Belgio inizia a marciare verso il futuro e non vengono più messe in campo, da parte delle istituzioni, azioni discriminatorie e di ghettizzazione. Le seconde generazioni superano i complessi delle prime, comprendendo la potenzialità della propria "doppia appartenenza" e iniziano a fornire un contributo fattivo e fondamentale alla rigenerazione culturale, sociale e politica del Paese, pur restando orgogliosi delle proprie origini.
É di fondamentale importanza che i nostri emigrati, soprattutto nel momento della difficile riconversione industriale, partecipino attivamente alla vita dei corpi intermedi, delle associazioni (già attive da anni) ma in particolare del sindacato belga – soprattutto di quello cristiano ma poi anche di quello di estrazione socialista – di cui andranno a costituire un pilastro fondamentale e a cui si deve una grande lungimiranza nelle proprie politiche organizzative. I Sindacati belgi si accordano con le strutture di Patronato (le ACLI, l'INAS CISL, l'INCA CGIL, e da ultimo l'ITAL UIL) per fornire servizi agli italiani, favorendo il diffondersi di una cultura dei diritti che si fa quindi strada non solo per i lavoratori belgi, anch'essi vittime della crisi, ma anche per i migranti. Per anni la società civile, nell'alleanza tra associazionismo e sindacalismo italiano e belga supplisce alle carenze delle Istituzioni.
Il grande protagonismo e la mobilitazione delle forze sociali, le lotte sindacali in questo periodo sono durissime, spingono la politica e i governi che si susseguono, a cogliere le istanze di cambiamento presenti nell'emigrazione e nella società e a indirizzarle, con un grande sforzo di mediazione e dialogo, verso nuove politiche per l'immigrazione, più inclusive e più aperte verso gli scenari futuri che culminano nel riconoscimento del diritto di voto amministrativo per gli immigrati regolarmente residenti.
Quanto detto ci rafforza nell'idea che, in molti casi, i processi migratori, quando opportunamente guidati e gestiti, costituiscono un'opportunità unica per il Paese di approdo (spesso in sofferenza dal punto di vista demografico ed economico). Quanto più si attivano processi inclusivi e di integrazione, nel pieno rispetto delle differenze, tanto più la società si arricchisce di nuova linfa, l'economia si rigenera in senso positivo, le istituzioni e i corpi intermedi acquisiscono nuova forza e dinamicità. Nel migrante si fa largo la consapevolezza del proprio potenziale umano, professionale, economico e sociale che travasa nell'azione individuale e collettiva. Il sentirsi parte di un corpo sociale unico anche se plurimo, costituisce per lui uno stimolo formidabile ad attivare le proprie potenzialità a favore del contesto sociale in cui vive.
Il Belgio, come detto, costituisce un buon esempio di evoluzione da un modello di sfruttamento prevalentemente unidirezionale dell'emigrazione ad un modello partecipativo ed inclusivo. Valutando il punto di partenza, i risultati sono stati rilevanti. Ma pur avendo fatto grandi passi in avanti, non si può dire che tutti gli obiettivi siano stati raggiunti. Come in molti Paesi occidentali e non solo, anche in Belgio si sono sviluppate tendenze politiche che tendono a riportare indietro l'orologio della storia: il populismo, nuove forme di nazionalismo, il sovranismo, forze politiche e movimenti ideologici che identificano nell'immigrazione un male a prescindere, nel diverso un avversario da combattere e nella chiusura delle frontiere l'unica via percorribile.
Il ruolo della Comunità Europea e poi dell'Unione Europea, in questo senso, è stato ed è fondamentale. Queste Istituzioni sono state tra i motori della trasformazione delle società verso un

modello inclusivo e di integrazione, con il consolidamento del diritto alla libera circolazione (una delle quattro libertà fondamentali dei trattati di Roma); hanno promosso l'affermazione, in tutto il Continente, di una cultura della "cittadinanza europea" ed oggi costituiscono un potente argine all'affermarsi di politiche retrograde e dannose, contrarie a questa cultura e alle politiche inclusive di cui sopra.

I risultati apportati dalla mobilità umana, nella maggior parte dei casi, se seguiti al mutuo riconoscimento del valore dello scambio perpetrato – non più braccia contro carbone, come nel '46 ma scambio di capacità, e di umanità, a fronte di una comune crescita sociale – sono fondamentali per lo sviluppo dell'intero pianeta.

Nell'Agenda 2030 delle Nazioni Unite ritroviamo le tracce di questa nostra storia, così come le modalità con le quali affrontare le problematiche ad essa connesse, all'interno di alcuni dei 17 obiettivi per lo sviluppo sostenibile: la necessità di un lavoro dignitoso che superi le condizioni di povertà e emarginazione; il riconoscimento dei diritti che mirino al benessere dei singoli e delle comunità e l'attivazione di servizi di assistenza adeguati per rendere effettivo tale riconoscimento; la promozione di politiche formative aperte, continue e universali; il sostegno a politiche per l'uguaglianza di genere; la promozione di politiche alloggiative inclusive; il diritto all'apprendimento della lingua e della cultura del Paese di arrivo e al mantenimento della lingua e della cultura di origine; la promozione della partecipazione alla vita politica e sociale del Paese di approdo.

In conclusione, speriamo che queste brevi riflessioni, insieme all'articolata analisi storica e sociale dell'emigrazione italiana in Belgio svolta in questo saggio, possano essere di aiuto e monito a chi, nei governi, è tenuto a promuovere anche questi obiettivi da qui al 2030.

Tutto questo nella consapevolezza che, ancora una volta, la storia della nostra emigrazione – in questo caso quella relativa al Belgio – ci possa insegnare moltissimo, guidandoci nell'analisi, facendoci riflettere sulle problematiche presenti in tutte le vicende migratorie, fornendoci ancora oggi le chiavi di lettura per orientarci e definire politiche e strategie che le governino adeguatamente.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

[*] Un ringraziamento a Giuseppe Bea per la collaborazione prestata nel raccogliere le testimonianze e ad Antonio Cortese e Maria Pia Borsci per la raccolta delle statistiche, nonché a Gianluca Lodetti per aver scritto le Conclusioni.

Note

[1] Cfr., Caritas Italiana, *Immigrati e partecipazione. Dalle consulte e dai consiglieri aggiunti al diritto di voto,* Edizioni Idos, Roma, 2005.

[2] Questi aspetti sono stati trattati in un volume dedicato al 60° Anniversario della firma di quel trattato: cfr. Idos, Istituto di Studi Politici S. Pio V, a cura di Coccia B. e Pittau F., *La dimensione sociale del Trattato di Roma*, Edizioni Idos, Roma, 2017. Preso atto di questi sviluppi positivi a favore dei cittadini comunitari, sarebbe però una lacuna non evidenziare che le autorità comunitarie versano in uno stato di grave difficoltà nell'adozione di una normativa riguardante e i migranti non comunitari.

[3] Sulle vicende politiche del dopoguerra è molto dettagliata la voce "Belgio" dell'Enciclopedia Treccani, Sugli aspetti religiosi cfr., con contributi di storici belgi e olandesi: Vaccaro L. (a cura), *Storia religiosa di Belgio, Olanda e Lussemburgo,* Centro Ambrosiano, Milano, 2000.

[4] Ganci E. *Sguardo sull'emigrazione Italiana in Belgio*, http://www.rifondazione.be/aurora/num34/A3421.pdf.

[5] Morelli A., *Fascismo e antifascismo nell'emigrazione italiana in Belgio* (*1922-1940),* Roma, Bonacci, 1987. Cfr, a carattere generale, Bezza B. (a cura), *Gli italiani fuori d'Italia. Gli emigrati italiani nei movimenti operai dei paesi di adozione (1880-1940*), Angeli, Milano, 1983. Cfr. on line: Denzel C. F.,, "Fuoriuscitismo dal 1922 al 1940", in *Journal of Central European Affairs* (Colorado), il 1 aprile 1952 (vol. XII, n. 1,, consultabile in, https://www.reteparri.it/wp-content/uploads/ic/RAV0068570_1953_22-27_21.pdf.; Si presenta come un'accurata bibliografia ragionata della materia Emigrazione italiana e antifascismo in esilio",https://dspace.unitus.it/bitstream/2067/703/1/emigrazione_antifascismo.pdf.

[6] Dati ripresi da R. André*, «Les étrangers en Belgique d'après les recensements,* INS 19991 e riportati nell'articolo di Bruno Ducoli, pubblicato sul *Rapporto Italiani nel Mondo 2009*.
[7] Solo in un secondo tempo le baracche vennero poi sostituite da edifici in muratura, le *cantines***,** adibite a dormitorio e mensa.
[8]. Cfr. anche Tricoli S.*,* "Marcinelle 1956/2006: *Cronaca di una tragedia*, Inca-Cgil Belgio, in *Https://Www.Inca-Cgil.Be/Documentazione/*.
[9] Citazione fatta da Bruno Ducoli nel suo articolo.
[10] Santocono G., *Rue des Italiens Esa*, Edizioni Gorée, 2006 (ed. bulgar. Mons, Editions du Cerisier, 1986). Il libro fu tradotto in Italia con 20 anni di ritardo, quando quel tipo di emigrazione aveva lasciato il posto alla nuova immigrazione di persone che partivano con una laurea: un indicatore della diminuzione dell'interesse alle vicende della prima emigrazione del dopoguerra e della situazione che si era determinata per quella collettività.
[11] Di questa catena migratoria parla anche Luigi Del Savio nella sua testimonianza di seguito riportata.
[12] Va anche ricordato che il prestigioso istituto pastorale internazionale di formazione "Lumen Vitae" di Bruxelles, nell'anno accademico 1971-1972, diede l'incarico di tenere il suo primo corso sulle migrazioni a due italiani, Bruno Ducoli e Franco Pittau, e che a quest'ultimo fu anche chiesto di scrivere sul dibattito in corso: Pittau F. "Antropologie des migrants", *Lumen Vitae,* n.4, 1973: 527-553. Inoltre, come accennato in precedenza, negli anni '70 l'interessamento del Partito socialista e del sindacato FGTB divennero più concreti.
[13] All'evento dedicò uno dei suio quaderni la rivista *Affari sociali Internazionali*, pubblicato da Franco Angeli.
[14] Sui nuovi modelli d'inserimento dei giovani italiani si è soffermato, basandosi anche sui risultati di un'indagine sociologica, Perrin N., Poulan M., *Italiens de Belgique. Analyses socio-démographiques et analyses d'appartenances*, Bruylant-Academia, Louvain-la-Neuve, 2002.
[15] La previsione di Consigli comunali consultivi fu un'espressione concreta della necessità di offrire uno sbocco partecipativo agli immigrati, da non considerare più perennemente persone sul piede di partenza.
[16] Sarebbe seguita anche un'altra importante innovazione nell'ambito della multireligiosità: nel 1998 il Belgio si dotò di una istituzione eletta da tutti i musulmani per gestire gli affari concernenti il culto islamico
[17] Ciò si riscontra specialmente a Bruxelles per i candidati marocchini e turchi.
[18] Perrin N., Poulin M., "Les caractéristiques socio-démographiques de la population d'origine italienne de Bruxelles", in *Studi Emigrazione*, 2005, n. 160: 894 ss.
[19]Rubattu A., prefazione di Ottati M., *La Baracca. 50 anni di Acli Belgio*, Bruxelles, Edizioni Acli Belgio, 2005. Cfr. anche: *Per un sacco di carbone*, Franciosi L. (a cura di), Edizioni ACLI Belgio, Bruxelles.
[20] Cfr., ad esempio due recenti pubblicazioni del Centro studi e ricerche Idos unitamente all'Istituto di studi politici "S. Pio V": Coccia B, Pittau F. (a cura), *Le migrazioni qualificate in Italia, Ricerche statistiche, prospettive,* Edizioni Idos, Roma, 2015; Coccia B., Ricci A. (a cura), *L'Europa dei talenti. Migrazioni qualificate dentro e fuori l'Europa,* Edizioni Idos, Roma, 2019.
[21] Si può consultare l'ampia voce dedicata a Elio Di Rupo nella *Enciclopedia Treccani*. Sono diverse le biografie apparse in lingua francese e anche in fiammingo. É significativo il titolo di un articolo apparso su *Le Sorid* del 17 aprile 1999: "Elio Di Rupo : une vie qui file à cent noeuds". Così come è intrigante il titolo di un suo saggio: Elio Di Rupo, *Le progrès partagé*, Éditions Luc Pire, Bruxelles, 2003.
[22] Su altri casi di italo-belgi cfr. https://it.wikipedia.org/wiki/Categoria:Italiani_emigrati_in_Belgio.
[23] Adamo S., *La notte… l'attesa*, Roma, Fazi, 2015: 31 (edizione originale. *Le souvenir du bonheur est encore du bonheur*, Paris, Éditions Albin Michel, 2001.
[24] *La Sicilia,* 1° luglio 2021, https://www.lasicilia.it/sport/news/il_cantante_siculo-belga_salvatore_adamo_scusa_italia_ma_tifo_belgio_-1263164/
[25] Cfr. l'accurato servizio sull'evento fatto da Viviana Pansa in https://comunicazioneinform.it/la-presentazione-del-libro-di-salvatore-adamo-la-notte-lattesa-nellambito-delliniziativa-migrazioni-da-marcinelle-a-lampedusa/
[26] Pur avendo conseguito il titolo accademico, Rossini fu ammesso dalla Corte di giustizia a patrocinare le cause perché questa sua funzione, come dirigente sindacale, gli era riconosciuta dall'ordinamento giuridico belga.
[27] Responsabile Settore internazionale del Patronato INAS-CISL e membro del Comitato di Presidenza del CGIE.

Riferimenti bibliografici

Bevilacqua P., De Clementi A. e Franzina E. (a cura di*), Storia dell'emigrazione italiana, I, Partenze, D*onzelli, Roma, 2001.

Idem (a cura di), *Storia dell'emigrazione italiana, II, Arrivi*, Donzelli, Roma: 2012;

Cipriani G. "Pane e carbone. l'emigrazione italiana in Belgio nel decennio 1946-1956", http://www.novecento.org/didattica-in-classe/pane-e-carbone-lemigrazione-italiana-in-belgio-nel-decennio-1946-1956-3453/) offre un'ottima sintesi degli studi condotti.

Colucci M. 2008, L*avoro in movimento. L'emigrazione italiana in Europa*, 1945-1957, Donzelli, Roma, 2008.

Comberiati D., *La lingua della miniera: autobiografie e memorie di minatori italiani in Belgio*, Torino, Ed. della Fondazione Giovanni Agnelli, 2006.

Cumoli F "Da**i** campi al sottosuolo. Reclutamento e strategie di adattamento al lavoro dei minatori italiani in Belgio", *Storicamente*, 2009, 5, n. 6. "Emigrazione italiana e antifascismo in esilio", https://dspace.unitus.it/bitstream/2067/703/1/emigrazione_antifascismo.pdf.

Di Stefano L., «Da Roma a Marcinelle (1946-1956)», *Diacronie* [Online], N° 22, 2 | 2015, documento 9, online dal 01 juin 2015, consultato il 23 novembre 2021.

Ducoli B, "L'immigrazione italiana in Belgio: tra destino e storia", in Fondazione Migrantes, in Fondazione Migrantes, *Rapporto italiani nel mondo 2009 E*dizioni Idos, Roma, 2009: 319-329.

Favero, L., Tassello, *Cent'anni di emigrazione italiana (1876-1976)*, Cser. Roma, 1978. "La lunga storia degli antifascisti italiani in Belgio", https://anpi.it/media/uploads/patria/2004/9/31_GIUFFRIDA.pdf.

Martens, A., *Les immigrés. Flux et reflux d'une main-d'œuvre d'appoint*, Louvain, *Ed. Vie ouvrière,* 1976.

Morelli A., *Recherches nouvelles sur l'immigration italienne en Belgique*, Mons, Couleur livres, 2016.

Morelli A., *Gli italiani del Belgio. Storia e storie di due secoli di migrazioni,* Editoriale Umbra, Foligno, 2004

Rea A., Mazzola A., e Martiniello M., ""La nuova immigrazione italiana in Belgio", in *Studi Emigrazione,* LIV, nº 207, 2017.

Ricciardi T., *Marcinelle 1956. Quando la vita valeva meno del carbone*, Donzelli, Roma: 2016.

Riva P., Ravier D., "La memoria dei minatori italiani in Belgio, https://reportage.corriere.it/esteri/2016/la-memoria-dei-minatori-italiani-in-belgio/.

Salsi S., *Storia dell'immigrazione italiana in Belgio. Il caso del Limburgo*, Bologna, Pendragon, 2013.

Rabattu A., *La baracca, 50 anni di ACLI in Belgio*, Bruxelles, Ed. ACLI Belgio, 2005.

Tilly, P. *Les Italiens de Mons-Borinage. Une longue histoire*, Bruxelles, Evo histoire/JOC Mons, 1996.

Tolomelli M., Vecchietti E., ''Dallo 'charbonnage' alla 'carbonnade'. Italiani in Belgio tra esclusione e integrazio*ne"*, in "*Clionet. Per un senso del tempo e dei luoghi,* n., 2017 [28-12.201], https://rivista.clionet.it/vol1/societa-e-cultura/migrazioni/tolomelli-vecchietti-dal-charbonnage-alla-carbonnade-italiani-in-belgio-tra-esclusione-e-integrazione. Ultimo accesso 26-11-2021.

Tricoli S., "La situazione della comunità italiana in Belgio, 2005", tps://storicamente.org/emigrazione-italiana-in-belgio

Idem, "Dai campi al sottosuolo. Reclutamento e e strategie di adattamento al lavoro dei minatori italiani in Belgio", marzo 32005, https://storicamente.org/emigrazione-italiana-in-belgio.

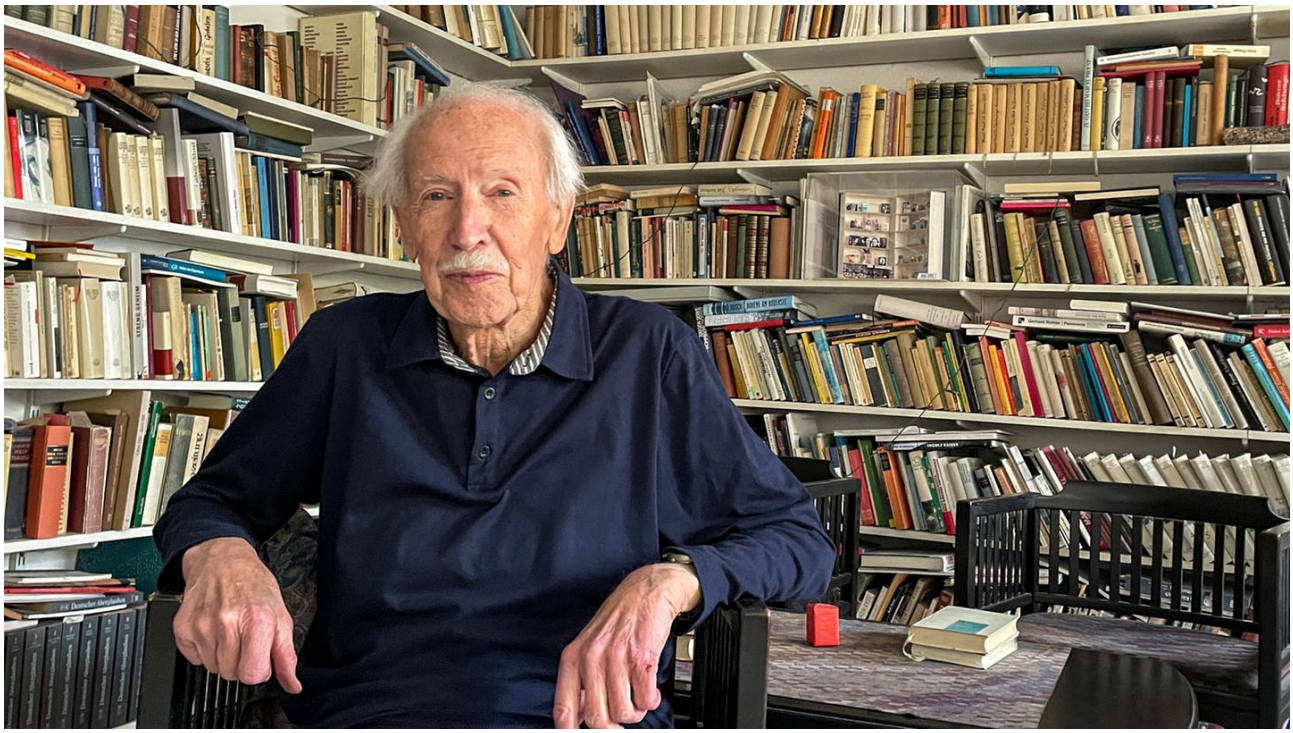
Franco Pittau, dottore in filosofia, è studioso del fenomeno migratorio fin dagli anni '70, quando ha condotto un'esperienza sul campo, in Belgio e in Germania. È stato ideatore del *Dossier Statistico Immigrazione* (il primo annuario del genere realizzato in Italia). Già responsabile del Centro studi 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 specialistiche sui temi dell'emigrazione e dell'immigrazione.

Gianluca Lodetti, laureato nel 1965 in Scienze Politiche con indirizzo internazionale all'Università di Padova, dopo diverse esperienze nel campo del volontariato sociale e nel sindacato, nel 1993 è entrato nel patronato Inas-Cisl, diventandone nel 2002 Responsabile dell'Area Estero. Da circa due decenni segue l'attività delle sedi Inas nei diversi Paesi e le politiche per gli italiani nel mondo. Dal 2021 è Responsabile Internazionale nell'ambito dello staff della Presidenza INAS. Dal 2000 al 2008 ha rappresentato la Cisl presso l'Unione Europea all'interno del Comitato Consultivo per la Sicurezza Sociale e svolto funzioni di

rappresentanza presso vari altri organismi internazionali. Dal 1998 rappresenta l'Inas presso il Consiglio Generale degli italiani all'estero.

.

La “Volkskunde” tedesca postbellica e il pensiero di Gramsci sul folklore. In ricordo di Hermann Bausinger



Hermann Bausinger

di *Luca Renzi*

Hermann Bausinger (1926-2021) è stato a lungo direttore del *Ludwig-Uhland-Institut für empirische Kulturwissenschaften* [1] dell’Università di Tübingen. La storia di questa istituzione, nata per precisione nel 1933, originariamente denominata “Seminar für deutsche Volkskunde” (divenne nel 1937 “Institut für deutsche Volkskunde”), rappresenta sintomaticamente la storia della *Volkskunde* durante e dopo il nazionalsocialismo.Questa disciplina, dagli aspetti ben poco scientifici e più che altro museali, era assorta nel 1933 a materia universitaria sull’onda dell’ideologia emergente: essa – che già prima aveva coltivato interessi rivolti alle differenti culture e a questioni legate alla loro evoluzione, anche in ambito europeo – era divenuta strumento per fini politici e propugnava la comunità del *Volk*. L’istituto resistette tuttavia anche alla caduta del regime e nel segno di una continuità nel cambiamento esso divenne negli anni ’50 il “Ludwig-Uhland-Institut für deutsche Altertumswissenschaft, Volkskunde und Mundartforschung”.

Hermann Bausinger ne divenne direttore nel 1960. Con lui prese avvio quella che è stata definita la «riflessione critica sul passato nazionalsocialista e sulla sua preistoria, nonché sullo statuto tradizionale della disciplina» e la relativa apertura al nuovo carattere di scienza empirica del quotidiano, che si occupa non tanto di continuità storiche più o meno presunte, quanto di aspetti sociali e culturali del presente e con ciò rappresenta il superamento della concentrazione sulle culture superstiti e l’apertura alle culture plebee. In tal senso l’istituto di Tübingen, sotto la guida di Hermann Bausinger, diede impulsi notevoli allo sviluppo della disciplina della *Volkskunde* nel dopoguerra.

Lo studio del 1961 *Volkskultur in der technischen Welt (Cultura popolare e mondo tecnologico)* segnalava in tal senso il clima di rottura con l'eredità del passato e il lento spostamento in ambito sociologico della disciplina (testimoniato anche dalla sua collocazione universitaria nelle facoltà di sociologia e di scienze comportamentali): non era più dunque suo compito precipuo la rigida focalizzazione di tradizioni, quanto piuttosto la descrizione della loro trasformazione nel mondo moderno. Questo libro è quindi da considerare pietra miliare di questo processo di rottura: esso apriva nuovi orizzonti d'indagine, smitizzando antiche categorie, e al contempo polemizzava contro il carattere ideologico che attorno ad esse si era venuto a creare. Ciò che il libro, che avrebbe ben potuto intitolarsi anche in maniera invertita *Mondo tecnologico nella cultura popolare*, voleva dimostrare era il fatto che la cultura popolare è presente nella modernità non solo come relitto del passato o come scimmiottamento folkloristico, bensì coesistente con essa e spesso in un rapporto di osmosi.

L'allusione a Brecht all'inizio del presente libro, ove ci si chiede se la nozione di *Bevölkerung* non sia più congrua di quella di *Volk* alla realtà della società industriale, rappresenta il tentativo di Bausinger di ridefinizione di quel concetto e simboleggia già di per sé un approccio nuovo rispetto alle categorie passate, di tipo storico-dinamico e del tutto confacente a questo sviluppo, sebbene poi egli non accetti in modo definitivo questa trasformazione, preferendo modificare dall'interno il vetero-concetto statico di *Volk*.

Questa disciplina, che consistette per molto tempo di categorie statiche, o al massimo persistenti, dovette fare i conti con una revisione generale del suo approccio verso i fenomeni. Bausinger ha mostrato con questo libro aspetti tanto comuni quanto innovativi nella loro interpretazione: il fatto che al 'popolo' il modo di pensare tecnologico e innovativo non fosse poi così tanto ostico e che esso sviluppasse, in base a queste innovazioni, nuovi modi di percezione: ciò rappresenta infatti essenzialmente la dinamica di questo 'mondo tecnologico'.

Anche attraverso il libro di Bausinger, avvenne dunque a Tübingen negli anni '60 quella critica rielaborazione ideologica della storia della *Volkskunde* che condusse al superamento del suo precedente statuto. Il saggio di Bausinger intitolato *Appunti sullo sviluppo della demologia nella Germania postbellica* (uscito in Italia nella rivista "LARES" nel fascicolo 1, 2003) dava lucidamente conto di queste trasformazioni e del percorso seguito.

Esteriormente, a questa svolta corrispose l'apposizione di nuove etichette: nel 1970 l'istituto si congedò definitivamente dall'analisi della vita popolare con il volume che concludeva la lunga collana di studi dell'istituto ad essa dedicati, intitolato *Abschied vom Volksleben*. Si prese inoltre congedo da un concetto tanto pesante quanto pericoloso per la storia non solo della disciplina ma di tutta la cultura tedesca quale fu quello di *Volk*, concetto la cui definizione identificava le due 'anime' della tradizione della *Volkskunde*: quella illuminista e quella romantica.

Se in epoca recente in Germania molti istituti intesero questo cambiamento d'attitudine con la pluralizzazione del termine in *Völkerkunde* (in ambito tedesco "etnologia europea") e in altri casi in antropologia culturale, a Tübingen si scelse la definizione nuova e dirompente di *Empirische Kulturwissenschaft*. Bausinger ne fu per più d'un verso l'artefice e nel panorama degli studi demologici in Germania si parla oggi di EKW, cioé *Empirische Kulturwissenschaften*, intendendo innanzitutto la scuola di Tübingen.

Essa si concentra sullo studio di fenomeni storico-culturali del presente, non tanto scaturiti dalle classi alte, quanto facenti parte dei modi di vita delle masse. L'interesse è così rivolto all'ordine

simbolico della vita quotidiana e ai suoi cambiamenti. I temi variano dallo studio etnografico a quello socioculturale ed ermeneutico. Nuovi temi si sono aggiunti, secondo le tendenze più recenti della disciplina: studi sui generi, ebraismo, corporeità, media, cultura della memoria, cultura pop, antropologia visuale. Quelli che oggi sono i temi più interessanti dei cosiddetti *Cultural studies* sono presenti per più d'un verso nello studio delle *Empirische Kulturwissenschaften*, la cui forza metodologica risiede nell'accesso etnografico, nella ricerca sul campo, nell'indagine sociale qualitativa, atto a produrre densi risultati descrittivi della cultura umana dalla prospettiva degli attori.

Basti qui ricordare l'importanza delle *Empirische Kulturwissenschaften* nel panorama della tradizione e degli studi tedeschi da un lato e, dall'altro, il ruolo delle *Kulturwissenschaften,* nella loro particolare accezione tedesca, nel panorama del rinnovato interesse che gli studi culturali sembrano attualmente suscitare in Europa, Italia compresa. Di questo aspetto, soprattutto riguardo al recupero dello storicismo da parte della tradizione delle *Kulturwissenschaften*, si sono occupate recenti pubblicazioni, ove gli studi di matrice tedesca sono nominati in più occasioni, in particolar modo in riferimento ai loro padri più nobili: Cassirer e Warburg, anche – se non proprio contrastivamente – complementarmente al discorso sulla matrice anglosassone della tradizione degli studi culturali [2].

Un cenno va fatto in questo contesto all'importanza che, in questa tradizione di studi, ha il rapporto tutto tedesco fra *Germanistik* e *Volkskunde* che discende direttamente dalla tradizione grimmiana: basti qui ricordare il concetto di *Volkspoesie*, con particolare riferimento alle fiabe, e quello di *Volksbuch* e che aveva il suo progenitore già in Herder, nelle sue *Stimmen der Völker in Liedern*. Questo rapporto si evidenziava nelle radici filologiche degli studi letterari e nell'attenzione posta alla dimensione non testuale, vale a dire della memoria culturale, dei costumi, degli archetipi e a tutti i fenomeni di cultura materiale e mitologica. È stato giustamente posto in rilievo come questa tradizione abbia favorito le positive ricadute odierne, quale l'enorme successo della comparatistica, attraverso la combinazione di scienze del testo e etnografia.

Possibile inizio?

Qualcuno ha scorto nel rapporto fra Gramsci e l'antropologia in Italia un elemento costitutivo [3]. I *Quaderni*, la cui prima pubblicazione avvenne nel 1948 e dunque coincise quasi fatalmente – certo con grande coincidenza simbolica – con la promulgazione della Costituzione repubblicana, ebbero un ruolo non trascurabile nello sviluppo della nuova stagione dell'antropologia italiana, avvenuta ad opera di Ernesto De Martino. La *Storia del mondo popolare subalterno* di quest'ultimo, risalente al 1949, avviò un dibattito sui processi di mutamento a seguito dell'instaurarsi della democrazia in Italia, noto anche come dibattito su folklore. Così egli affermava: *«*È anzitutto evidente che nella misura in cui queste masse premono per entrare nella Storia, nella misura in cui vi entrano di fatto, nella misura in cui cessano di essere masse da padroneggiare, la cultura tradizionale non può più contentarsi di una semplice scienza naturale del mondo popolare e della sua cultura*»* [4].

Va detto che De Martino si fece promotore negli anni del dopoguerra degli studi demologici in senso stretto, anche se egli, come afferma Pietro Clemente, si collocò disciplinarmente negli studi etnologici, con distacco evidente dal folklore. Il nesso fra produzione culturale e processi di egemonia era individuabile nel concetto di 'classe', tuttavia ripensato come teoria dei rapporti di potere al di là della perdurante opposizione fra 'tradizione' e 'modernità'. Similmente alla *Volkskunde* tedesca postbellica, il nuovo rapporto fra *Volkskultur*, o folklore, e mondo tecnicizzato è stato ripensato in funzione dell'evolversi socio-economico generale; la ripresa del concetto di classe appare funzionale ai nuovi studi sul quotidiano e ad un'analisi dei rapporti fra

cultura e potere. In effetti per molti il nucleo dell'opera di Gramsci è costituito proprio dall'analisi intima del rapporto fra cultura e vita quotidiana e con esso il processo di 'incorporazione' che tende a 'naturalizzare' le culture nella vita quotidiana ai fini della creazione di consenso, su cui si fonda l'egemonia.

Il metodo di approccio di Gramsci alla cultura popolare ha prodotto per molti versi la diffusione negli anni '80 dei *Cultural Studies*, con le annesse problematiche del 'potere' e dei rapporti fra cultura, società e politica. Il progetto di fondo dei *Quaderni* era di indagare l'unità organica di economia, politica, storia, politica economica nello specifico contesto italiano. Ciò era possibile frammentando l'ampiezza del progetto in unità minime, per cui Gramsci scelse di partire da alcuni temi specifici come la questione degli "intellettuali" e della "cultura popolare". Il concetto di "senso comune" è il cuore della teoria gramsciana della coscienza popolare. Prodromici ad esso sono quelli di "egemonia" e "folklore". L'egemonia è un concetto atto ad indagare i rapporti di potere; lo studio del folklore è un modo di scoprire le visioni del mondo dei subalterni, mentre in origine esso era stato studiato come elemento "pittoresco". Da ciò ne discende quella nota definizione del senso comune come "filosofia", anzi folklore 'filosofico' delle classi subalterne.

La categoria del folklore è emersa in Europa nell'800 ed è scaturita dalle medesime correnti politiche e intellettuali da cui è nata l'idea moderna di nazionalismo (colonialismo?). Chi nel secolo scorso e ancor più in quello precedente ha studiato e raccolto i dati del folklore lo ha celebrato come esperienza dello "spirito del popolo" secondo un retaggio romantico che ravvisava nel folklore un riflesso della "genuinità", l'essenza dell'anima di una nazione, di credenze e usanze tradizionali diffuse tra la gente comune. L'unione dei concetti di "cultura subalterna" e di "folklore", inteso secondo le sue parole come agglomerato 'indigesto', è fondamentale in Gramsci, passando per quello di egemonia. Gramsci non era incline ad alcuna sorta di romanticismo e anzi riteneva il folklore come qualcosa sostanzialmente da combattere. Per Gramsci il popolo è un insieme indistinto di classi, unite insieme dal dato della loro subalternità. Conoscere il folklore è dunque fondamentale per conoscere le restanti concezioni della vita e del mondo, eventualmente in un lungo processo storico da estirpare: in prospettiva si sarebbe dovuto giungere alla abolizione del distacco fra cultura popolare (o folklore) e cultura moderna, in un processo che Gramsci restrospettivamente arrivava a commisurare a ciò che era stata la Riforma protestante luterana.

La concezione critica del folklore in Gramsci è per più di un verso da raffrontare con i presupposti metodologici della *Volkskunde*. La visione di folklore nello studioso sardo come elemento "pittoresco" in alcuni contesti è quella che induce al concetto negativo di "folklorismo", mentre al contempo egli riteneva e concepiva la tradizione popolare come cosa "molto seria", come giustamente ha rilevato Bausinger in occasione di una intervista data a chi scrive. Il rivolgersi di Gramsci, in ambito tedesco, alle fiabe grimmiane non sta in contraddizione con tutto ciò: egli ne ha in un certo modo 'ricorretto' la matrice, dedicandosi alle parti 'oscure' della tradizione e negandone il pittoresco. Gramsci si è misurato con affermazioni teoriche circa la "concezione del mondo e della vita" dei ceti subalterni che danno vita al folklore e caratterizzate da frammentarietà, disgregazione e disorganicità. Negli appunti folklorici troviamo riferimenti non solo teorici, ma esperienze pratiche di Gramsci come l'incontro con musiche popolari, fiabe, storie, processioni religiose e riti magici, canoni e proverbi: religione popolare, credenze, superstizioni, magia [5].

Fasi più recenti

In Germania nella disciplina della *Volkskunde* il periodo dal 1945 al 1960 si era caratterizzato più che per le innovazioni per un ritorno alle posizioni tradizionali, in particolare con un consistente riadattamento dei materiali raccolti nella lunga fase precedente. Se da un lato si poteva registrare

sicuramente un senso di liberazione dall'avvenuta emancipazione dalla pesante sovrastruttura ideologica dell'era nazionalsocialista, dall'altro si poteva constatare l'ancora insufficiente consapevolezza del fatto che il pesante fardello nazionalista della *Volkskunde*, il senso della 'tedeschità' insito nella disciplina, proveniva da più lontano e la sua origine era da far risalire all'orientamento ideologico insito negli stessi materiali e originato dalla mitologia tedesca, dal romanticismo, dal senso di carattere e stirpe i cui modelli si desiderava rintracciare nei residui arcaici.

Dalle nuove ricerche storiche non ci si attendevano prove di una germanica continuità, né di pretese imperialistiche, ma semmai osservazioni particolareggiate sul mutamento culturale; le tradizioni venivamo individuate e raccolte come patrimonio 'decaduto'. Tuttavia una nuova visione critica già si segnalava. Come si è detto, lo stesso bagaglio del *Volk* e le sue aggettivazioni e termini composti (*Volkslied*, *Volksmärchen*) facevano sì che parte dell'ideologia sopravvivesse seppure in maniera non consapevole in molte formulazioni e poneva l'intera disciplina in antitesi rispetto ad alcune più recenti constatazioni sulle dinamiche della società, che non agiscono secondo armonie sociali di una supposta tradizione popolare e tengono conto di evoluzioni sociali, per es. il dato eclatante, proveniente dall'ideologia marxista, ma non solo, secondo cui le manifestazioni culturali dei ceti sociali inferiori (subalterni) tendono a porsi in opposizione alla cultura dei ceti superiori (dominanti o egemonici).

Certamente la nuova presa di posizione critico-ideologica finì per dividere la demologia in settori stagni non comunicanti fra loro, interrompendo quegli studi tradizionali per settori demologici e rendendo la demologia una 'cultura di protesta' con il risultato di non vedere i fili e le interconnessioni fra cultura dominante e cultura subalterna; tale ignoranza fu manifesta per esempio nel campo delle credenze religiose.

Negli anni '70 l'accento si sposta dalla critica ideologica alla sociologia, verso la quale un avvicinamento appare sempre più evidente nei metodi di rilevamento quantitativo; si temette che uno degli aspetti qualitativi di maggior peso della demologia, l'osservazione partecipante, andasse perduto a tutto vantaggio di metodologie nuove e non rispettose del campo di ricerca. Nuove terminologie nella definizione della disciplina testimoniano a sufficienza dell'inquietudine vissuta nel dopoguerra a proposito della vecchia nozione di *Volkskunde*, mentre d'altra parte proprio questa nozione garantiva una duttilità altrimenti impensabile nel definire associazioni, come nell'identificazione di stili architettonici tradizionali, colori, feste rurali o in costume. In alcune università si prese congedo dal vecchio concetto e si iniziarono a coniare nuove definizioni, quali *Kulturforschung*, *Kulturanthropologie*, *Empirische Kulturwissenschaft*, oppure – volgendo lo sguardo verso posizioni etnologiche – parlando di *Europäische Ethnologie*; tutto questo avveniva tuttavia senza mai recidere quel legame con i compiti e la tradizione della disciplina. Le problematiche disciplinari insieme a prospettive nuove del dopoguerra condussero a significativi cambiamenti nel solco di una tradizione ininterrotta.

La 'scoperta' del presente attraverso lo studio dei fenomeni migratori coincise anche con una ricerca storica più accorta: non più temi orientati in senso positivistico, come singoli motivi, temi fiabistici, componenti tipiche della vita socioculturale come la tradizione dei ceti contadini, l'osservazione di villaggi, modi arcaici di pensare, bensì anche uno sguardo rivolto alla cultura borghese o proletaria e cittadina, alla incipiente razionalizzazione e meccanizzazione, a dispetto del fatto che molta parte della demologia diffidava dall'assumere come oggetto di studio le macchine e ogni altra 'intrusione' moderna. Ci vollero molti decenni, ancora nel '900, per far comprendere l'importanza del rapporto della cultura popolare e dello studio folklorico con la tecnica.

Qui subentra una svolta importante che definisce il ruolo del folklore e dipana quella matassa spesso inestricabile che dà vita al concetto di folklorismo. L'entusiasmo dei ceti colti per l'arcaico e il selvaggio si è sovente riverberato su quella che si è creduta la conoscenza scientifica della cultura del popolo, intendendo con esso i ceti subalterni. L'affinamento della medesima cultura avrebbe costituito la civilizzazione. Al contempo ci si è spesso attardati a considerare in alcune epoche con una certa simpatia le manifestazioni grezze (*grob*) o *naif* delle forme espressive della popolazione contadina e così pure a considerare quelle della genuinità (*Echtheit*) come fattore importante della demologia. La discussione critica sulla genuinità e sulla continuità diede vita ad una svolta che segnò l'ingresso nella discussione della categoria del folklorismo (*Folklorismus*). Tale nozione conobbe rapida diffusione e divenne un metodo di demarcazione importante fra artificiale e genuino: il discrimine era complesso poiché era proprio la ricerca sentimentale del genuino e autentico a dar vita – più o meno consapevolmente – all'invenzione e alla ricostruzione inautentica delle tradizioni.

In Germania svecchiare e epurare non fu l'unica operazione avvenuta nel dopoguerra riguardo alla *Volkskunde* rispetto allo scomodo passato nazionalsocialista, bensì si andò molto più indietro con un'operazione di revisione critica dello statuto e della tradizione di studi che affondava le sue radici negli inizi dell'800. Natura e funzione della *Volkskunde* subirono un riorientamento teso a sostituire l'idea di popolo quale idea collettiva vivente di nazione, definita nella quadruplice determinazione di *Stamm, Sprache, Sitte, Siedlung*. Ciò ebbe luogo con un evento fondante quale fu il congresso di Falkenstein del 1970 e, acor prima, negli approcci che lo stesso Bausinger ebbe con i primi sviluppi della sociologia in ambito tedesco del dopoguerra, che lo portarono a contatto con T. W. Adorno, Karl Popper e Ralph Dahrendorf. Nei "Falkensteiner Protokolle" che ne scaturirono la definizione finale così suonava: «La *Volkskunde* analizza la trasmissione dei valori culturali (inclusi le cause e i processi che li accompagnano) in modo soggettivo e oggettivo, al fine di contribuire alla risoluzione dei problemi socioculturali » [6].

La difficoltà nell'uso del metodo interpretativo derivante dal binomio popolare/genuino condusse alla trasformazione di maggior significato che si basa sulla dinamica folklore/folklorismo/critica al folklorismo. Da qui ne è disceso il carattere storico del concetto di tradizione, in contrapposizione a quello di modernità, opposizione tuttavia fittizia, come avrebbe dimostrato il testo di Bausinger del 1961 di forse maggior valore, *Cultura popolare e mondo tecnologico*. Qui egli polemizzò fortemente con molti dei preconcetti disciplinari, fra cui la radicale distinzione fra cultura popolare e mondo tecnologico. Si trattava di uno studio demistificante di alcune categorie aprioristiche della disciplina, di cui Bausinger rompeva la solidità e certezza: al contempo dimostrava al contrario il carattere adattivo delle tradizioni popolari rispetto ai processi di modernizzazione, soprattutto negli aspetti di applicazione della tecnologia al mondo e alla vita, sia nei modi di parlare, di socializzare che nei comportamenti. *Cultura popolare e mondo tecnologico* è considerato uno dei punti di svolta nella storia della *Volkskunde* in generale e non solo di Tubinga. Il libro, il cui primo capitolo è intitolato "Il mondo della tecnica come ambiente 'naturale'", sottraeva alla cultura popolare, come delineava Bausinger stesso, «quell'apparenza di 'tradizione incontaminata'» [7] alla quale ci si riferisce attraverso l'uso di termini quali 'originale', 'vero' e 'autentico' [8]. Lo studio del 1961 suscitò un acceso dibattito. Nella introduzione alla seconda edizione del 1986 Bausinger andava ancora oltre nel definire il rapporto di osmosi fra mondo tecnico e cultura tradizionale, affermando che ogni costrutto del folklore deve la sua genesi alla forza di composizione del moderno: il tradizionale esiste solamente in funzione del moderno, da cui una forte attenzione alla categoria del folklorismo, ma definendo tale univoca reciprocità quasi alla stregua di quanto Said aveva affermato a proposito dell'Orientalismo, come Non-Occidente appunto.

L'anima del canone e quella della storia sociale hanno convissuto nella *Volkskunde* del dopoguerra, tenute entrambe in piedi da una doppia dedizione alla *Altertumsforschung* e alla *Kulturanalyse*, toccando estremi che vanno dalla *Volkspoesie* allo studio degli oggetti quotidiani, come gli abiti e i cibi, ove Bausinger è stato fortemente tentato di dar vita ad un folklore 'sociale'.

Gramsci e la Volkskunde

Leggendo il saggio di Pietro Clemente posto come postfazione alla edizione italiana di *Cultura popolare e mondo tecnologico* [9], egli descrive con dovizia e riscontri chiari il panorama di studi demo-etnologici italiani del dopoguerra e come in Italia si sia avuto un forte movimento postbellico a favore dell'entrata nel campo culturale dei ceti popolari, il cui riflesso maggiore a livello mondiale fu senz'altro il cinema del Neorealismo e raccolte come quelle di Calvino e di Pasolini. Ciò fruttò da un lato il nuovo specialismo demo-etno-antropologico e un ruolo di riferimento lo ebbe il marxismo di Antonio Gramsci. Le pagine di questi sul folklore, oltre che le sue riflessioni sull'organizzazione e sulla trasformazione culturale dei gruppi sociali subalterni, sono state alla base degli studi degli anni '60. Ma il salto qualitativo della demologia italiana avviene assai in ritardo: negli anni '80 il quadro delle ricerche vedeva una netta prevalenza delle forme dell'alterità, quindi arte popolare, religione popolare, i culti, le fiabe, i canti, la musica, e di contrasto una scarsa attenzione ai contesti innovativi e urbani. In tal senso la riflessione gramsciana si può dire avesse agito solamente ad un primo stadio e aveva mancato di dar vita a quel modello di 'sociologizzazione' della demologia come era avvenuto in Germania. Alcuni studi tuttavia tesero a leggere il 'magico' entro la cultura urbana e industriale, sottraendosi a questo quadro di ritardo. Già De Martino aveva modificato criticamente l'atteggiamento degli studi romantico-positivisti sul folklore, rifiutando anche di affidare ad esso l'etichetta di un determinato filone di studi. Probabilmente fu Alberto Cirese ad elaborare attraverso le opere di Gramsci un concetto relazionale di cultura popolare [10] in cui vengono presi in esame il "folklore come studio dei dislivelli interni di cultura delle società superiori", anche se poi egli costruisce una demologia centrata sul tradizionale, sull'arcaico, su un mondo contadino che resiste alla modernità. Il più chiaro tentativo di Cirese di analisi del presente è stato forse il suo *Tradizioni popolari e società dei consumi* del 1971.

Questa analisi storico-dinamica del folklore, il carattere relazionale, mobile e socialmente definito è ciò che accomuna gli studi italiani di De Martino e Cirese e probabilmente li rende fra i più vicini alla demologia tedesca, compreso il rifiuto di una linea arcaicizzante della tradizione, salvo il fatto che per un complesso reticolo di motivi storici e ideologici gli studi italiani accumularono su molti versanti un ritardo, rimanendo perlopiù concentrati sulle forme dell'alterità, rispetto a quel discrimine fondamentale che in Germania fu l'avvicinamento degli studi folklorici al tema della società tecnicizzata. In ciò nulla va tolto all'assoluta specificità degli studi italiani, partendo dai due grandi studiosi già nominati, per passare a nomi come Cocchiara, Carpitella, Gallini, Rossi, Buttitta, Di Nola, Lombardi Satriani fino a Bosio e a Clemente e con la messa in rilievo di un nucleo demartiniano di valorizzazione e superamento dell'arcaico dei riti magici, che può essere ripensato intorno alle tecnologie ma che, nel dato oggettivo, ha rappresentato e definito sacche di resistenza del popolare rispetto al moderno.

Pietro Clemente ha lamentato, con grande acume autocritico, il 'blocco ideologico' di stampo marxista negli studi folklorici dell'Italia degli anni '50 e poi in seguito, che non permise di attingere pienamente all'analisi del presente in virtù di quel preconcetto che voleva la classe operaia patrimonio esclusivo del Partito comunista e della annessa storiografia e sociologia. Tale dato portò ad un eccesso di studi sulle classi 'residuali' e su temi come quelli dell'alimentazione tradizionale,

sugli amuleti, le fiabe e gli oggetti di culto piuttosto che sui beni di consumo e sull'impatto dell'industrializzazione sulle classi lavoratrici.

Istituendo un ponte ideale

Come si dispiega e si giustifica in questo panorama il pensiero gramsciano rispetto alla *Volkskunde*? Premesso che dal punto di vista teorico non sono registrate interazioni significative fra la *Volkskunde* e il pensiero gramsciano, o perlomeno non in termini presi in esame attraverso studi, vi è da considerare da un lato l'importanza sempre maggiore attribuita in sede di studi italiani (ma anche nordamericani) a quelle annotazioni sul folklore di Gramsci contenute nei *Quaderni*, dall'altro le forti analogie riscontrabili nelle premesse della riflessione gramsciana sui temi della cultura popolare, in parte senz'altro da far discendere da una forte – per quanto non sospetta propensione di Gramsci ad alcune tematiche tedesche (traduzione dei fratelli Grimm), fino anche ad un'intervista fatta da chi scrive a Hermann Bausinger di alcuni anni fa, secondo il quale «la valutazione che la sua [di Gramsci] concezione critica del folklore è da paragonare alle nostre [del *Ludwig-Uhland-Institut*] premesse» sarebbe da condividere. In quell'intervista Bausinger così continuava:

«il folklore viene concepito come elemento pittoresco. Questa è la prospettiva che ha condotto al concetto negativo di folklorismo, mentre al contrario per Gramsci la *Volkstradition* è cosa molto seria. La sua dedizione alle fiabe grimmiane non è in contraddizione con quanto sopra detto; egli ha in parte 'depurato' e modificato le storie, si è soprattutto dedicato agli aspetti oscuri della tradizione, e perciò anche qui ha rinnegato l'elemento pittoresco»[11].

In Gramsci, come commenta Giovanni Boninelli [12], il pensiero antropologico era usato quasi esclusivamente in senso naturalistico (il termine "antropologia culturale" si svilupperà solo negli anni '60) e la sua terminologia appariva ancora varia e mobile: fra i vari termini si trovano quelli di 'cultura popolare', 'esperienza popolare', 'tradizione' e 'spirito popolare'. Proprio due di questi termini lasciano intuire un risvolto semantico che lega i suoi studi anche come ispirazione 'inconscia' o indiretta ad una matrice tedesca, *Volkskultur* appunto o anche l'herderiano *Volksgeist* la cui estrazione romantica doveva indubbiamente essere nota al Gramsci traduttore delle fiabe grimmiane. Già negli anni '20 in Gramsci è centrale l'interesse per la cultura materiale e le scarne paginette delle *Osservazioni sul folclore* degli anni 1929-1935 hanno rappresentato 'a posteriori' la base di una rifondazione delle discipline folkloriche al pari di come la *Empirische Kulturwissenschaft* (EKW) di Bausinger ha rappresentato il perno di svolta della *Volkskunde* tedesca del dopoguerra.

Il pensiero di Gramsci volle considerare la cultura popolare non come 'ristretta' in generi o forme, bensì in maniera fluida e secondo gli usi in contesti pratici: modernità non è intesa come un "tritatutto" [13], ma va di pari passo alla memoria e nei *Quaderni* Gramsci ha talora accostato il concetto di folklore a quello di senso comune (nota è la proposizione: «Il senso comune è il folclore della filosofia»). Nelle *Osservazioni* egli parla di "frammenti indigesti" ove il concetto di folklore assume una doppia valenza: retaggio del passato da un lato e radicamento locale della cultura dall'altro. Da questa doppia valenza si dipanano due 'letture' gramsciane, quasi contrapposte e che in tempi diversi e sotto luci storiche e ideologiche di diversa natura hanno dato vita ad interpretazioni divergenti. In effetti Gramsci evitò di utilizzare il termine 'folklore' per non inficiarlo attraverso la colorazione di 'idilliaco' e di 'pittoresco' rendendolo astratto dai contesti reali e dalla determinazione sociale. Ad un certo livello si può pensare che quando Gramsci parla di folklore intenda proprio tale aspetto d'analisi, fossilizzato e museale, come praticato

dalla *Volkskunde* tedesca fino agli anni ’40, mentre in contrappunto si può parlare di “cultura popolare” come concetto vivo e storico.

Se il folklore dunque è sottratto alla storia, la cultura popolare è di contro in continuo sviluppo e movimento (e qui è doveroso il richiamo al libro di Bausinger). Proprio nella prima stesura delle *Osservazioni* si parlava a tal riguardo non a caso di “agglomerato indigesto”, al pari di rappresentazioni fossilizzate e agiografiche. Ma per Gramsci il folklore fu anche funzionale a stabilire e accertare lo ‘scarto’ fra classi dominanti e subalterne: è la cosiddetta tesi, coltivata da Cirese, dei dislivelli. Talvolta Gramsci fa uso del termine ‘folkloristico’ per indicare ciò che è ‘provinciale’, cioè il processo di folklorizzazione in ambito locale, vale a dire del bieco anacronismo, sovente in ambito italiano caratterizzato da pose melodrammatiche. Non a caso, in carcere Gramsci suggerì un modo innovativo di studiare e interpretare il folklore ed esso viene definito come «concezione del mondo e della vita di determinati strati sociali» [14]. Per Cirese, appunto, che accolse questa tesi, gli studi gramsciani sono stati di una tale radicale rifondazione della tradizione di studi folklorici, ribattezzata come demologia, che noi possiamo concepirli al pari della *Volkskunde* della scuola di Bausinger ribattezzata *Empirische Kulturwissenschaft*: entrambi lasciarono alle loro spalle l’idea romantica di popolo, la visione museale, statica, arcaica. Certo con la differenza che Cirese poneva al centro delle nuove discipline le categorie di egemonia e subalternità, ignorate dalla *Volkskunde*.

Si può affermare a proposito della *Volkskunde* come a partire dal 1970 l’accento venisse posto sull’aggettivazione culturale nelle «dimensioni della vita quotidiana, del traffico sociale e del mutamento degli stili di vita, quindi l’opposto di una concezione grimmiana e herderiana» [15]. Parimenti in Germania la *Volkskunde* tradizionale non aveva avuto un approccio alla cultura di massa sorta in seguito alla industrializzazione [16]: in tal senso essa fallì nel suo proposito di comprendere la cultura popolare nel suo significato più ampio e moderno, ovvero la cultura di massa oggettivata dalla nuova analisi sociologica già a partire da Adorno e Horkheimer e definita anche come ‘industria culturale’. Ciò fu invece l’atteggiamento della EKW di Tubinga che pose come oggetto di studio tale cultura di massa a scapito di una cultura puramente d’élite. L’interpretazione e la lettura del quotidiano, dello *Alltag*, diviene scopo precipuo di una *Volkskunde* illuministica e illuminata, che richiede complessità ermeneutica e un apparato sociologico complesso: si tratta di una realtà quotidiana non idealizzata, completamente scevra da aspetti folkloristici e tuttavia, nonostante l’apparente banalità, del tutto rispondente alla nascente strutturazione e complessità delle possibilità della vita moderna.

Pietro Clemente ha criticato come neppure in Italia tale processo ebbe luogo: «l’idea di cultura popolare aderì a quella di folklore e non a quella di cultura di massa, lasciando in genere alla sociologia l’analisi della trasformazione» [17], e forse qui si può porre come discrimine fra il prima e il dopo un ampliamento delle teorie gramsciane sulla cultura popolare. La teoria dell’arcaico, che in Germania aveva ritardato prima lo sviluppo della *Volkskunde* e aveva causato una sua degenerazione verso le teorie del nazionalsocialismo, in Italia per fronti opposti aveva ugualmente ritardato – seppur molto dopo – lo sviluppo della demologia verso interessi sociologici. Se nel 1929 Gramsci aveva considerato il folklore semplicemente come “concezione del mondo” di determinati strati sociali, esclusi dalle moderne correnti di pensiero, in lui vi è già il dato molto innovativo della concezione del mondo. L’innovazione decisiva, nel testo del 1935, è quella che Gramsci chiama la ‘connotazione’, ossia la connessione fra condizione socio-economica e socio-culturale. Se nel 1929 il folklore è un comportamento retrivo, nel ’35 esso diviene il corrispettivo culturale di una condizione sociale.

Nelle note sul folklore Gramsci parla di questo – come si è detto – nei termini fino allora acquisiti di elemento 'pittoresco', mentre evidenzia la necessità di approcciarsi ad esso come 'concezione del mondo e della vita', ove la concezione del mondo risulta nello stadio di sviluppo attuale considerato da Gramsci ancora come un "agglomerato 'indigesto' di frammenti" (qui si dipana la materia che sarà poi affrontata in maniera più o meno sistematica da Gramsci del rapporto fra folklore e concezioni 'ufficiali' del mondo). Ma cosa sono questi frammenti 'indigesti'? In essi perlopiù possiamo ravvisare proprio il mondo e la cultura popolare, la religione popolare, le credenze, le superstizioni e la magia, cui vanno aggiunti altri fenomeni limitrofi quali i proverbi, i modi di dire, le narrazioni, i canti popolari, il teatro popolare e quello dialettale, verso i quali Gramsci si misura soprattutto in rapporto alla sua Sardegna [18]. La definizione che Gramsci dà del "folklore" nelle *Osservazioni* è la seguente:

«Concezione del mondo, non solo non elaborata e sistematica, perché il popolo (...) non può avere concezioni elaborate, sistematiche e politicamente organizzate e centralizzate nel loro sia pur contraddittorio sviluppo, (...) se addirittura non deve parlarsi di un agglomerato indigesto di frammenti di tutte le concezioni del mondo e della vita che si sono succedute nella storia».

La definizione di 'canti popolari' di Gramsci [19] è sintomaticamente non solo analoga, ma fitta di parallelismi con quelle definizioni provenienti dal Romanticismo tedesco (*Volkslied*...) che poi matureranno in sede teorica sia nella *Volkskunde* tedesca postbellica, sia nella riflessione gramsciana, per es. nelle successive classificazioni di canti popolari: a) composti per il popolo, b) per il popolo ma non dal popolo, c) né dal popolo né per il popolo.

Sebbene sembri qui di ritrovare in tali classificazioni le categorie di uno Joseph Görres a proposito dei *Teutsche Volksbücher,* tipiche di un nazionalismo romantico, ciò deriva da una questione lessicale e non deve trarre in inganno, poiché infatti Gramsci tendeva a ridurre tutti i canti alla terza categoria proprio in virtù di quella incapacità di riflessione del popolo, quindi rapportandone la produzione ad un dato non più folklorico, ma prettamente folkloristico.

Nelle *Osservazioni* del 1935 [20] Gramsci si spinse addirittura nelle ultime righe ad affermare un parallelismo fra insegnamento del folklore e la Riforma dei Paesi protestanti, promuovendo e facendo anticipare il folklore, che null'altro sarebbe agli occhi di Gramsci che la cultura popolare, rispetto alla cultura moderna, con una presa di consapevolezza del proprio ruolo. Nel 1932 egli ancora annotava: «Raffaele Corso [21] chiama il complesso dei fatti folclori(stic)i una 'preistoria contemporanea*»* [22] e metteva nel medesimo rapporto esistente fra arti maggiori e arti minori quello fra folklore e cultura dominante. Alla fine Gramsci tuttavia tendeva ad affermare che nulla vi è di più contraddittorio e frammentario del folklore e relativizzando il concetto di 'preistoria' relativamente al folklore egli affermava che esso è per lui più 'mobile' e 'fluttuante' della lingua e dei dialetti, instaurando così un ulteriore presupposto, di ordine linguistico, nella sua analisi.

Vorremmo qui infine far presenti alcuni elementi di riflessione in ordine ad aspetti terminologici e concettuali. Il caso più esemplificativo è il termine *folklore*, di cui andrebbe limitato al minimo l'uso, proprio per via di quel portato semantico che ne devia il senso e vi appone un giudizio di valore: senza tale portato si sarebbe stati tentati di tradurre lo stesso concetto di *Volkskultur* come folklore, come d'altronde avviene in inglese con il termine *Folk Culture*. A titolo esemplificativo un esempio indicativo di una falsa (o deviante) ricezione è il termine tedesco *Heimat.*

Il termine *Heimat* è notoriamente di precaria e impervia traduzione per cui la sua aggettivazione potrebbe facilmente essere resa con *nazionale* (e per conseguenza *patriottico* o *patrio*) altrettanto che con *regionale*, *locale* essendo la collocazione semantica di *Heimat* fortemente legata, e

storicamente condizionata, al localismo e al federalismo tedesco, per cui patria è sempre il campanile, il *Land*, ovvero *Staat*, a differenza del *Vaterland*, che rappresenta la 'patria' tutta, *Deutsches Vaterland*, appunto (ecco perché in un suo recente libro divulgativo di grande diffusione, *Typisch Deutsch*, Bausinger parla di *Nationalgerichte*, intendendo le culture culinarie delle diverse regioni tedesche. Come viene colà spiegato in una nota del traduttore, *nazionale* in quanto luogo 'natio', da unire a *patriottico*, benché termini pressoché ridondanti, è sembrata per motivi di chiarezza la soluzione più opportuna).

Altri esempi si potrebbero addurre: si pensi ai concetti di *Sitte* e di *Brauch*. Essi vengono spesso – anche nella nostra lingua – nominati in un sol fiato: usi e costumi. Ma esiste la distinzione, molto sottile, fra sfera dei comportamenti etici e dei comportamenti di *routine*, da cui anche il tedesco *sittlich*. Su questa linea si potrebbe continuare e disquisire sulle sfumature delle varie aggettivazioni di *Volk* e di *Volkskunde*: *volkstümlich*, *volkhaft*, *völkisch, volkskundlich* e delle rispettive rese in italiano.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Note

[1] Un'ottima introduzione alla tematica delle *Empirische Kulturwissenschaften* è offerta dal saggio di N. Squicciarino, *Hermann Bausinger e la 'scienza empirica della cultura'*. C*enni su un innovativo percorso scientifico a Tubinga*, in: LARES, Anno LXXVII - N. 2 - 2011. A questa pubblicazione e a quella di F. Dei, *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco*. Bologna 2018 mi richiamo per parte del contenuto del presente saggio. La parola tedesca *Volkskunde* viene di solito tradotta con 'demologia', qui si è tuttavia preferito lasciare il termine tedesco. Vedi a tal riguardo N. Squicciarino, *op. cit.*, nota 1: 219 e quanto riportato da P. Clemente in *Oltre l'orizzonte*, in: H. Bausinger, *Cultura popolare e mondo tecnologico* (*Volkskultur in der technischen Welt*, Campus, Frankfurt a. M. 2005[3]), a cura di L. Renzi, ETS, Pisa 2020[2]: 250, nota 1.

[2] Cfr. C. Lutter e M. Reisenleitner, *Cultural Studies*. Milano 2004, in part. *Introduzione* all'edizione italiana di M. Cometa, *ivi*: XI seg.

[3] Cfr. G. Pizza, pref. a K. Crehan, *Gramsci, cultura e antropologia,* Lecce 2010: 8.

[4] Cfr. E. De Martino, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, in: "Società", a. V, 1949, n. 3: 411-435.

[5] Il "fatto religioso", come Gramsci ebbe a dire, è stato un elemento importante nella sua elaborazione intellettuale. Ancor prima di ogni altra elaborazione sistematica, vi è l'osservazione empirica che individua il momento religioso come fatto sociale. Gramsci considera aspetti disparati relativamente alla religione, come la credenza popolare nel fenomeno dei miracoli (vedi gli articoli su S. Antonio e Santa Settembrina). Attraverso la nozione di 'senso comune' Gramsci instaurò un rapporto fra strati sociali, distinti fra egemonia e subalternità, e le categorie di folklore, filosofia e religione. Gli estremi di questa ideologia sarebbero da un lato il folklore, come concezione del mondo delle classi subalterne, e la filosofia come ordine intellettuale delle classi egemoni, in tale quadro la religione è apparentata al folklore. Nel corso del 1916 Gramsci aveva composto tre articoli che mettevano in luce aspetti legati a pregiudizi e forme di superstizione presenti a Torino. I fenomeni miracolosi e magici, le superstizioni, sono rapportati ad un determinato, drammatico, periodo storico quale fu la guerra mondiale ed essi si sono disvelati come meccanismo di difesa e rassicurazione.

[6] W. Brückner (a c. di), *Falkensteiner Protokolle*. Frankfurt/M. 1971.

[7] Cfr. H. Bausinger, Premessa alla nuova edizione, in *Cultura popolare e mondo tecnologico*, cit.: 32.

[8] Cfr. N. Squicciarino, *op. cit*.: 237.

[9] P. Clemente, *Oltre l'orizzonte,* cit.

[10] Cfr. A. Cirese, *Culture egemoniche e culture subalterne* del 1972 e *Dislivelli di cultura*, del 1965, apparsa in forme diverse come dispensa dal 1961-62 e ristampata in diverse edizioni.

[11] Cfr. Lettera di H. Bausinger del 2.11.2013 [TdA].

[12] Cfr. G.M. Boninelli, *Osservazioni e descrizioni: Gramsci e l'antropologia*, in: LARES, Anno LXXIV - n. 2, 2008: 429.

[13] Cfr. G. Baratta, *Gramsci ci ha insegnato a ragionare sul mondo*, in «Liberazione», 27 aprile 2007. Cit. da F. Dei, *Un museo di frammenti. Ripensare la rivoluzione gramsciana negli studi folklorici,* in: Lares,

Anno LXXIV - n. 2, 2008: 453. Su Gramsci e il folklore e in generale sulla nozione di cultura popolare negli studi antropologici italiani si veda lo studio di F. Dei, *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco*, cit., ed in particolare il terzo capitolo dello stesso che riprende e amplia il suddetto saggio.
[14] Cfr. A. Gramsci, *Quaderno 11* (XVIII) § (12).
[15] Cfr. A. Simonicca, in Lares LXIX, 1, 2003: 147.
[16] Cfr. N. Squicciarino, *op. cit*.: 254.
[17] Cfr. *Oltre l'orizzonte*, cit.: 258.
[18] Cfr. G.M. Boninelli, *Frammenti indigesti. Temi folclorici negli scritti di Antonio Gramsci*. Roma 2007.
[19] QEC, 679-680.
[20] QEC, 2315.
[21] Etnografo e 'demopsicologo' all'università di Palermo e poi di Napoli durante il fascismo. L'opera più importante del Corso è il volume del 1923 *Folklore-Storia-Obietto-Metodo* (Napoli 1923). Da: *Dizionario Biografico degli Italiani.* Volume 29 - 1983.
[22] QEC, 1105.

Luca Renzi, laureatosi nel 1990, dal 1991 al 1994 è stato lettore di lingua italiana presso l'università di Tübingen. Ha conseguito nel 1998 il dottorato in germanistica presso l'università di Pavia. Dopo soggiorni presso le università di Tübingen e di Basilea, ha conseguito nel 1999 una borsa post-doc presso l'École normale supérieure di Parigi, Institut des Textes et Manuscrits Modernes. Dal 2001 è stato prima professore incaricato presso l'università dell'Aquila, in seguito ricercatore universitario di Letteratura tedesca presso l'Università di Urbino. A partire dal 2005 ha tradotto e curato l'edizione italiana di diversi volumi dell'antropologo e studioso della cultura materiale Hermann Bausinger. Dal 2016 è professore associato. Ha tenuto corsi come *visiting professor* nelle seguenti università: Tübingen, Freiburg, Strasburgo, Bruxelles, Glasgow, Galway, Stettino, Budapest, Valenciennes. È membro della Associazione Italiana di Germanistica (AIG), della Internationale Alfred-Döblin-Gesellschaft e della Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft e fa parte del comitato di redazione di Linguæ & – Rivista di lingue e culture moderne.

Il dilemma di Djokovic e il complesso intreccio di sport e politica

Novak Djokovic

di *Aldo Aledda*

Mentre si aprivano i Giochi olimpici invernali di Pechino a Melbourne si concludevano gli Open di Australia di tennis. Entrambi sono stati costellati da episodi di risonanza internazionale, con particolare riguardo a una disciplina. Si può dire che in questi ultimi tempi il tennis sia diventato lo sport più alla moda, ma non tanto perché aumentino i praticanti sul terreno in terra battuta rispetto a quelli di altre specialità, quanto per gli echi che le vicende di alcuni loro protagonisti hanno avuto a livello mediatico.
Noi possiamo porci davanti agli eventi dello sport con l'occhio del cronista davanti al quale si snodano prodigi di qualche secondo, come una strepitosa gara dei cento metri o un salto incredibile nell'atletica leggera, oppure di qualche ora come le partite delle squadre o gli incontri di tennis che quanto più si rivelano spettacolari tanto più fanno esclamare al commentatore di trovarsi davanti ad accadimenti che entrano nella storia dello sport. Essendoci occupati di questa branca di studi per qualche decennio anche a livello accademico, preferiamo un approccio che rimandi a un significato della storia di "lunga durata", come la intendeva la scuola di Fernand Braudel, opposta a quella *événementielle* costellata di singoli episodi per come era intesa fino al suo tempo: una storia fatta di grandi strutture che si muovono lentamente nel tempo e nello spazio, che scorrono, si immergono e riaffiorano come una corrente carsica.

In questi termini ci sembra possa essere considerata l'attività sportiva che, come gioco competizione, rito e festa, accompagna la specie umana fin dal suo apparire sulla terra, l'*Homo Ludens* di Joan Huizinga per intenderci. I giochi olimpici, per fare un esempio, sono gare preesistenti allo stesso Omero, che le riprende per le celebrazioni organizzate da Achille per la morte di Patroclo in una forma talmente strutturata da far ritenere una loro lunga preesistenza; queste, prima di tornare in auge nell'era moderna col barone De Coubertin, conobbero riproposizioni in Scozia, in Francia e nella stessa Grecia. Lo sport, dunque, è fatto di strutture

profonde che costantemente riaffiorano nella storia fatte di sedimentazioni e ragioni che spiegano anche singoli comportamenti.
Sullo sfondo degli ultimi episodi di cronaca in realtà è andato in onda lo scontro tra il mondo chiuso e autoreferenziale degli ordinamenti sportivi, che sono sovranazionali per definizione, e quelli statali che invece hanno una portata esclusivamente locale e con i quali i primi si sono sempre posti nella storia in termini di trasgressione e di competizione. Gli ordinamenti locali per opportunità e impossibilità di gestire esaustivamente la materia hanno sempre cercato di non entrare troppo nel merito delle attività sportive, anche perché in teoria non solo una partita tra squadre di calcio o di hockey su ghiaccio, ma soprattutto un incontro di boxe, per il diritto comune integrerebbe un gran numero di reati penali (tanto è vero che queste manifestazioni agli inizi dell'era moderna o erano vietate dalle autorità quando si svolgevano nelle pubbliche piazze giacché ci scappavano morti e feriti, come nel " calcio" fiorentino, oppure, come nel caso della boxe, si tenevano in luoghi clandestini con dei "pali" che avevano il compito di avvertire pubblico e contendenti dell'arrivo della polizia).
Per stare nella cronaca attuale, per molte settimane ha campeggiato nella stampa internazionale il caso della tennista cinese Peng Shuai, che in qualche modo è stata zittita (e fatta sparire dalla scena, pare) dal governo per avere accusato un suo autorevole esponente di molestie sessuali; la cosa evidentemente pare possibile – ci spiegano i conoscitori delle dinamiche dell'impero celeste – nella misura in cui in Cina la sfida all'autorità costituisce un motivo di riprovazione più grave di un comportamento pur considerato illecito dal suo ordinamento giuridico. L'episodio, accanto o nel quadro dei diritti umani negati in quel Paese, non ha mancato di riflettersi all'inverso nell'imminenza delle Olimpiadi invernali che si disputano a Pechino, tant'è che hanno convinto le autorità sportive internazionali, dopo un primo scatto di orgoglio e una minaccia di sanzioni, ad abbassare a tal punto il profilo su questa vicenda da tacere e non fare alcun passo in direzione di un suo effettivo chiarimento. Sembrerebbe tuttavia che una delle ragioni latenti è che, oggi, il Cio, trovandosi sempre più difficoltà a trovare Stati disposti a ospitare i giochi olimpici – a conti fatti, sempre meno convenienti economicamente da organizzare – possiede un minore peso contrattuale con i governi e sempre più problemi con i suoi sponsor ufficiali (Zimbalist).

Maggiore risonanza invece ha avuto l'altro fatto che – sia pure di minore gravità – si è dispiegato nello scenario del mondo libero e democratico, quello occidentale, ossia il caso Djokovic. Nessun'altra punta di diamante del tennis, e forse di nessun altro sport – a meno che non sfidasse indirettamente qualche personaggio come Hitler (caso Jesse Owens) – era riuscita a occupare le prime pagine dei giornali e dei notiziari di tutto il mondo quanto il tennista serbo per gli Open di Australia. La ragione del contendere era, come è noto, la pretesa del tennista serbo di gareggiare sul territorio australiano in violazione delle disposizioni anti Covid. Situazione *prima facie* apparentemente semplice, ma che diventa sempre più oscura e complessa quando con lo sport si intreccia giustizia, politica e media, ossia giudici, avvocati, politici e giornalisti.
La vicenda è stata spiegata da chi se ne è occupato utilizzando gli strumenti del diritto e della politica moderni, ma – a guardar bene – le sentenze contraddittorie dei tribunali finiscono per non spiegare nulla se non addirittura ad accrescere la confusione intorno a questi temi, cosa che accade facilmente quando, come detto in premessa, si prescinde dalle stratificazioni storiche e culturali che si sono accumulate nel tempo intorno al fenomeno sportivo. Intanto a prima vista appare estremamente improbabile che tutta la vicenda per come l'hanno rappresentata i media costituisca il colpo di testa di un comune no-vax che ha sbagliato calcoli e bersagli. Di certo non si è valutato a sufficienza ciò che il giornalismo sportivo e non ampiamente conosce, ossia che alla base vi sia stato anche il calcolo non infrequente nei campioni dello sport che, giunti all'apice della carriera e non trovando più ostacoli sul loro cammino, ricorrono a espedienti di natura extrasportiva per spingere più in alto la competizione. Ciò spiegherebbe in parte perché, nel caso di Djokovic, il confronto non si fosse cercato tanto con un collega stellato quanto col Moloch rappresentato dal

governo australiano che correttamente, dal suo punto di vista, intendeva sancire nel suo Paese il primato dell'ordinamento statale su quello sportivo nella *subiecta materia*.

È noto, infatti, che ogni campione sportivo si crea una piccola azienda con esperti di media, di immagine, di economia e di diritto che pianificano e lo seguono in ogni passo. A riprova di ciò e a un livello più immediato nel caso specifico non è difficile cogliere i messaggi subliminali tipici degli sportivi di alto livello rivolti a elevare la sfida, come quelli implicitamente inviati agli avversari e a chi sta dietro di loro intendendo che possono prevalere non in campo ma al massimo solo con l'aiuto di un apparato statale repressivo; ma in tutti i casi non è impossibile che alla fine dei conti un Davide battendosi contro un Golia riesca pure per atterrarlo. E, in verità, qualche straccio è riuscito a far volare nell'immediato l'apparato del tennista serbo, a parte essere riuscito ad aggiudicarsi il primo match giudiziario.
Tutta la vicenda, infatti, è servita a mettere al corrente l'opinione pubblica internazionale di un aspetto abbastanza sgradevole per un paese occidentale e democratico come quello australiano – realtà non a caso indirettamente enfatizzata dallo stesso Djokovic – e di cui non tutti al mondo erano al corrente, ossia che questa *land of opportunity* abbia messo in piedi un sistema fortemente discriminatorio nei confronti di migranti e di stranieri. Nell'inevitabile volare di stracci che ne è seguito, poi, sono venute a galla le contraddizioni tipiche un po' di tutti i governi dei regimi democratici basati sul *check balance* ed esposti all'esame costante della loro opinione pubblica così agguerrita nell'odierna "democrazia del sondaggio", fonte di tante insicurezze per gli uomini che le rappresentano e si dibattono tra l'affermazione decisa di una propria linea politica e il dover rendere conto al loro elettorato (in questo caso è accaduto dopo la prima sentenza del giudice). Alludiamo all'antipatico scaricabarile cui si è assistito intorno alla vicenda tra il premier australiano che cercava di defilarsi lasciando l'onere della decisione al suo ministro dell'immigrazione salvo poi riappropriarsi del microfono a cose fatte esultando per il risultato ottenuto grazie, però, come si è visto, a tre giudici, i quali, rispetto al primo che dava ragione al tennista serbo e appariva più indipendente dal potere esecutivo, in ultima analisi facevano la figura degli uomini di paglia gettando ancora di più nel ridicolo un sistema giudiziario che con tanto affanno si era adoperato a trattare simili *de minima*.

La vicenda per il momento è cessata col serbo che è andato via svalutando indirettamente l'evento sportivo australiano il cui successo rimaneva affidato a tennisti di rango inferiore e rientrando da trionfatore nel suo Paese dove i pesi massimi della politica locale hanno avuto buon gioco a denigrare i governanti australiani per il loro comportamento antisportivo e, sottilmente, razzistico. Una certa stampa ha previsto che l'atteggiamento senza dubbio abbastanza arrogante di Djakovic troverà la giusta sanzione nella federazione internazionale tennis che metterà così fine alla sua carriera. *Whishful Thinking* o ci si dimentica di dire altre cose*?* Proverò a spiegare perché non è facile che si avveri questa previsione partendo proprio dal sostrato culturale che ne sta alla base su cui cercherò di gettare qualche lume.
Su tutta la vicenda viene a galla la pretesa di un potere statale che, oggi, in tutto il mondo, col pretesto della pandemia, sia negli Stati autoritari sia in quelli democratici, mira a divenire sempre più interventista riprendendo il controllo di tutti gli aspetti dell'esistenza, dalla salute all'economia e perfino dello sport. La prima avvisaglia in quest'ultimo ambito si è avuta con l'opposizione di alcuni governi dei Paesi europei interessati ai tentativi, tutti legittimi e in teoria fuori dall'influenza della politica, dei grandi club europei di creare privatamente nel calcio una Super League (che del resto in Usa funziona da sempre per i quattro grandi sport nazionali). Tentativo che è stato stoppato non solo dall'intervento della UEFA che temeva di vedere dimezzato il proprio potere, ma soprattutto dalla sua alleanza con alcuni governi, segnatamente quello inglese e italiano, la cui ingerenza in questo ramo di attività si comprende fino a un certo punto. Sull'altro fronte rispetto allo stato interventista si pone il mondo dello sport con le sue istituzioni sovranazionali che si trincerano dietro ordinamenti che prescindono dalle leggi degli Stati in cui operano e con i quali

talvolta giungono in rotta di collusione (si vedano gli arresti in massa dei dirigenti della UEFA qualche anno fa a Zurigo in un'operazione congiunta della polizia svizzera e la FBI su mandato della procura federale americana).

Queste prime osservazioni impongono una riflessione sui rapporti tra sport e politica in generale, tema peraltro ampiamente affrontato nella letteratura specializzata che si trova quasi unanime nell'affermare che, a onta della smentita degli addetti ai lavori, i rapporti esistono e sono molto stretti. I principali esponenti del mondo dello sport hanno quasi sempre professato unanime fedeltà a un principio in sé abbastanza difficile da mettere in pratica, ossia che lo sport non deve colludere in nessun modo con la politica. Si tratta questa di un'affermazione che viene costantemente e paradossalmente rimessa in campo, sia pure *ad usum delphini*, proprio quanto più il legame tra questi due mondi appare stretto e inevitabile, in particolare in occasione dei giochi olimpici per la cui riuscita è fondamentale non solo l'impegno di tutte le istituzioni sportive ma anche di quelle statali, sia che organizzino sia che partecipino. A parte la smentita che da più di un secolo avviene ogni due anni tra giochi olimpici estivi e invernali, questa affermazione è smentita dalla storia del rapporto tra la politica e le attività che oggi definiamo convenzionalmente come sportive, una relazione che affonda, se vogliamo, nella notte dei tempi quando le potenze vicine violavano la tregua olimpica garantita dalla potenza spartana da parte degli Erei invadendo l'altare dell'Altis a Olimpia (trattata nell'*Ellenica* di Senofonte), passando per gli imperatori romani che facevano funzionare strumentalmente le istituzioni repubblicane ormai svuotate di senso durante il *circenses* (Weber, Veyne) – da lì per esempio la ratio dell'istituto del *pollice verso* che decideva della vita del gladiatore sconfitto vestigia dell'ultimo privilegio mantenuto dal *populus senatusque romanus* – e giungendo alle più moderne competizioni tra Stati per attrarre, come si è detto, nel proprio territorio giochi olimpici e campionati del mondo delle principali discipline con tutti i significati politici ed economici annessi.
A volerci limitare all'era moderna, poi, l'ingerenza della politica nello sport, per essere più chiari, è apparsa macroscopica nelle vicende che contornarono le Olimpiadi di Berlino del 1936 e quelle di Mosca del 1980, ecc., passando per la contestazione del Black Power di Carlos e Smith dei giochi di Città del Messico del 1968 ai campionati di tennis in Cile sotto Pinochet con i governi che facevano ponti d'oro perché partecipassero tutti i paesi, sostenendo – per primo lo stesso Hitler (che per inciso non amava lo sport) – che non vi fossero implicazioni politiche ma si trattasse solo di un gioco. Che l'uso politico dello sport non cessa mai è dimostrato che ai prossimi giochi invernali cinesi per alcuni Paesi parteciperanno gli atleti ma non intenzionalmente i rappresentanti politici delle rispettive nazioni.

La presunta apoliticità dello sport si rivela anche un principio non attuabile nella pratica perché pensare che quanto più un fenomeno sul piano generale assume proporzioni di massa come quello sportivo possa sfuggire alle attenzioni della politica (e dell'economia), appare abbastanza lontano dalla normale dinamica tra gli accadimenti sociali e la politica. In realtà lo sport moderno fin dalla nascita è andato a braccetto anche con i rappresentanti della politica, tanto che nel luogo delle sue origini, l'Inghilterra, la figura del gentleman – fa osservare il sociologo Norbert Elias – si confondeva con quella dello sportman (Dunning-Elias). Tanto è vera la coincidenza tra questi due momenti che nelle colonie britanniche, per esempio a Singapore, il Cricket Club stava a fianco dell'edificio del Parlamento, ma anche chi era semplicemente stato affascinato da questa moda, come il presidente argentino Pellegrini, che reduce da Parigi fondò il Jockey Club a Buenos Aires, fece sì che la sede di questo fosse vicina al Congresso come appare ancora oggi.
Queste valutazioni valgono anche per i poli opposti. Neanche, dunque, nel Paese per eccellenza più liberale e liberista del mondo e che inventò lo sport, appunto la Gran Bretagna, avvenne la tanto invocata scissione tra sport e politica e tanto meno lo fu per il sistema totalitario per definizione, ossia quello sovietico che mise in atto una sofisticata politica sportiva sia in funzione di controllo della popolazione giovanile al proprio interno, sia del prestigio esterno per affermare il primato del

modello socialista sul piano internazionale, anche con punte di diamante come la Germania Est e Cuba oltre che attraverso un uso spropositato del doping di Stato.

Lo sport moderno nasce, abbiamo detto, nell'Inghilterra imperiale dove fa scuola. Esso viene preso in mano subito dalle istituzioni non solo come strumento pedagogico per controllare le frotte di ragazzini che, per via dell'*absent father* – ovvero dell'impegno lavorativo gravoso che la rivoluzione industriale nella sua fase tecnologica imponeva alla classe operaia –, costituendosi in *gang* rendevano più pericolose le *street* londinesi o manchesteriane (Burstyn). Esso, oltre che a porsi come un *pastime* cui si dedicava la tradizionale nobiltà e la trionfante borghesia, così definita da Hobsbawn, divenne anche uno strumento di controllo e di imposizione della supremazia bianca nel mondo, nella logica di quel darwinismo sociale e neobiologismo razziale che si andavano affermando soprattutto nei primi decenni del XX secolo (Hoberman). Tuttavia, quella che veniva proposta era un'attività che si fondava sull'idea di un fisico ideale, sano, che per antonomasia era quello dello sportman/gentleman di cui era dotato per natura perché maschio, bianco e anglosassone, che consciamente o inconsciamente pervaderà tutto lo sport moderno fino ai nostri giorni (da lì in qualche modo l'idea di Djakovic di non potere essere infettato dal virus e l'affermazione di Bolsonaro, presidente del Brasile e negazionista, che per quanto riguardava la sua immunità portava a riprova "my athletic history").
Il corpo dello sportivo è sano e naturale e, quindi, rifugge da tutti quei rimedi cui ricorre l'uomo di razza inferiore, da qui la lotta al doping che, ammesso tacitamente in tanti ambiti della vita sociale (imprenditoria, arte, lavoro, politica, sesso, ecc.), è aspramente condannato nello sport non solo perché una sua eventuale assunzione falsa la gara, il *cheating* (che problema ci sarebbe se tutti ne facessero uso, come di fatto oggi avviene in molte discipline sportive?), ma perché va appunto contro il principio del corpo sano e naturale che per funzionare non ha bisogno di additivi, condanna sul cui rafforzamento hanno convenuto peraltro gran parte degli ordinamenti statali, in testa quello italiano. Procedendo con la sua relativa strumentalizzazione, il corpo dell'uomo bianco, essendo superiore biologicamente a tutti gli altri era poi giustificato e autorizzato a civilizzare e conquistare il mondo, soprattutto quello che sarebbe stato poi definito come "terzo" (il famoso "fardello dell'uomo bianco" di Rudyard Kipling). Lo sport costituì così un'attività che conciliava le emergenti concezioni democratiche con quelle imperiali, grazie alle quali ci si poteva imporre anche nelle colonie, consentendo in primo luogo di cooptare le classi dirigenti senza usare la forza, come accadde in India col cricket e col polo, mentre quelle inferiori all'occorrenza potevano essere tenute sotto controllo e civilizzate in modo più *soft* (molto utile si rivelò la "noble art" del pugilato proprio perché dava al gentleman la possibilità di battersi con le classi inferiori e superarle per il semplice fatto di essere nobile e razzialmente superiore, oltre che ottimo conoscitore delle tecniche di quella).

In questo senso lo sport come espressione prevalente della classe nobiliare riesce a dialogare, sì, con quelle inferiori, ma tenendole sempre socialmente distanti anche quando le deve utilizzare per gestire le competizioni, come capitò con i giudici di gara e gli arbitri ancora definiti *umpire* in inglese, ossia "sotto i pari", i nobili (da lì la moda non casuale del pubblico degli stadi di strapazzare questi "esseri inferiori" definendoli "cornuti", "venduti", "traditori", ecc. tutti epiteti affibbiati a chi abbandonava la moglie la domenica sera ed era talmente spiantato da dover accettare per vivere i soldi dalle squadre che doveva far vincere). I cosiddetti proletari solo più tardi vennero accettati nello sport, e lo furono come professionisti, uno status questo che nello sport ha posseduto una connotazione classista e denigratoria a fino a quasi tutto il XX secolo tanto da escluderli per lungo tempo dai giochi olimpici, dove invece oggi tutti direttamente o in direttamente sono professionisti (Holt). L'esclusione si fondava ancora una volta sul principio del corpo naturale che era quello del nobile e che non aveva bisogno di essere allenato, mentre il professionista, pur indispensabile per battere gli avversari, era considerato sempre un traditore degli ideali dello sport, soprattutto del *fair play*; e ciò inizialmente per effetto del lavoro manuale (è rimasto famoso il caso del nonno dell'attrice Grace Kelly che fu squalificato dalle gare di canottaggio col pretesto che si

trattava di un "professionista" dal momento che aveva la possibilità di irrobustire i muscoli… facendo il muratore), e poi perché si allenava, un'attività quest'ultima che incominciò a farsi strada faticosamente e solo molto tardi nelle attività sportive, perché ritenuta contrastare platealmente con la naturalezza della pratica sportiva da cui discendeva la comprensibile predisposizione dello *sportman* a emergere e a divertirsi più che a lavorare (cosa quest'ultima appunto da operai).
In questa logica lo sport si pone come un'affermazione di valori virili, divenendo così quel possente bastione del maschilismo che appare tutt'oggi e che spiega anche le difficoltà che hanno avuto le donne a essere accettate in un ambito in cui comunque sono sempre meno importanti dell'uomo, meno seguite, meno pagate e comunque tendenzialmente sempre dirette e amministrate dagli uomini (in tutti i casi, a differenza di quasi tutte le altre attività umane, qui il genere femminile, salvo nelle ore scolastiche dell'educazione fisica, è sempre tenuto separato da quello maschile). Non solo nei confronti delle donne si attua la discriminazione, ma i valori virili si affermano anche *versus* gli omosessuali maschi che non sono graditi perché professano ideali non maschili, a differenza delle lesbiche, più accettate nello sport nella misura in cui si conformano meglio agli ideali maschili e non a caso tendono meno dei primi a nascondere la loro condizione (Cahn).
Alla luce di queste considerazioni si comprende meglio come si colloca il problema razziale, anche nel caso Djokovic. Lo stesso presidente della repubblica serba si è chiesto, a mio avviso correttamente, se sarebbe stato trattato nello stesso modo Djokovic se invece di essere serbo fosse appartenuto a un Paese cosiddetto occidentale. Intendendo beninteso americano, inglese o tedesco bianco, non certo di altra etnicità. In realtà la popolazione serba agli occhi di noi europei rientra ancora in quella massa di uomini dell'est che premono alle frontiere e fanno parte di quell'emigrazione composita di slavi che nell'immaginario collettivo occidentale andrebbe tenuta distante (per ora lo è dall'Unione Europea).

Lo sport creato dai bianchi per i bianchi ha mostrato una certa resistenza ad aprirsi a etnie diverse e quando è accaduto lo ha fatto a piccole dosi, quasi sempre cedendo e mai concedendo, tenendo ben presente il principio che il vero sport è quello ufficiale, atletico, razziale costruito a misura di uomo che corrisponde solo a un certo fenotipo, al di fuori del quale esistono anche competizioni per uomini di taglia diversa, magari piccoli o grassi, che sono i cosiddetti sport etnici, e solo limitatamente e in qualche occasione possono fare capolino per esempio nelle Olimpiadi (in genere nell'ambito delle proposte riservate ai Paesi organizzatori, di solito fuori del mondo occidentale). Per via di queste sedimentazioni storiche (il fenomeno inglese degli *houligan* docet), e non solo per polemica tra tifoserie e campanilismo, l'atleta non omogeneo razzialmente è vilipeso negli stadi, offeso e strapazzato da gruppi di persone che solo indirettamente sono di sentimenti razzisti, nazionalisti, contro gli immigrati, ecc. Ma la discriminazione spesso è più sottile e pervasiva di quella che si vede in campo. A tanta esultanza e festa a seguito del gol o della schiacciata spesso corrisponde un comportamento distante e non simpatetico nel clima della squadra al cui interno spesso il "diverso" si sente isolato. A questo segue anche una sorta di contenimento studiato della sua presenza.

Studi specifici sulla questione razziale in Usa hanno dimostrato che l'apparire di tanti atleti di colore nelle gare più popolari dell'atletica leggera o nelle competizioni dei quattro grandi sport nazionali – baseball, football, basket e hockey su ghiaccio – non costituisce la punta dell'iceberg ma un fenomeno che finisce lì (Edwards). Infatti, i neri, è stato osservato, svolgono, sì, ruoli tra i più popolari e più spettacolari, mentre quelli di regia all'interno del *team*, per esempio, sono affidati a giocatori bianchi, come di bianchi è composta in prevalenza la squadra, al pari di allenatori e dirigenti, anche perché, è stato sottolineato, un pubblico fatto prevalentemente di bianchi difficilmente accetterebbe uno spettacolo interpretato da soli neri. L'osservazione della squadra olimpica americana, poi, a fronte di risultati negli sport più visibili della regina delle Olimpiadi, l'atletica leggera, che sembra composta in prevalenza di atleti di colore, ci mostra che in realtà questi non superano il 10%: è vero che i neri sono più visibili perché si affermano nelle corse

veloci, nei salti e nella boxe, ma già quando si passa alle corse lunghe e alle altre specialità del *track and field,* gli uomini e le donne di colore spariscono, come pure non si vedono nei tiri, nel fioretto, nell'equitazione, nella ginnastica, nel nuoto, nel sollevamento pesi e in generale negli sport di squadra, tutte attività che costituiscono il maggiore bottino delle medaglie olimpiche.
Questa distinzione non è soltanto frutto di una selezione naturale che rende i neri più bravi dei bianchi (valutazioni scientifiche da tabloid, cerca di dimostrare Hoberman, che non si sono mai rivelate fondate) ma rappresentano precisi orientamenti delle società e la preferenza di larghe frange del pubblico e degli sponsor, tanto è vero che quando si vuole questa realtà può essere ribaltata come è capitato nel golf con Tiger o nel tennis con Djakovic, nei confronti anche il mondo dello sport – si guardi un'assemblea del Cio e di qualsiasi federazione sportiva internazionale – è sempre un mondo a prevalenza bianco. Forse non a caso sia il primo sia il secondo non hanno potuto fare a meno di affrontare campagne denigratorie e sanzioni sportive in relazione anche fatti riprovevoli realmente accaduti all'esterno dello sport, ma che allo stesso livello di gravità sono stati spesso mantenuti sotto traccia per star bianche da tutto un mondo anche al di fuori dello sport, ma sempre bianco e occidentale.
Il timore che la Federazione internazionale di tennis intervenga energicamente stroncando la carriera del suo primo tennista, o in altri termini ammazzando quella che è la gallina d'oro anche per loro, dopo tutti questi discorsi, è davvero credibile? Ho cercato di dimostrare sia pure indirettamente che se accadesse non sarebbe in linea con tutta la cultura sportiva che si accumulata negli ultimi due secoli. Anche in questa ipotesi si può aggiungere qualche riflessione di tipo più istituzionale diversa da quelle correnti che ha portato diversi giornalisti a emettere o anticipare sentenze.

Gli ordinamenti sportivi portano sempre a loro vanto proprio il distinguersi da quelli statali, sia perché sono planetari sia perché regolano attività di membri che, per un momento e per certi aspetti, accettano di assoggettarsi volontariamente a quelli. Non a caso questi ordinamenti – che per inciso limitano tutta una serie di libertà democratiche, come l'esercizio del diritto di critica e la libertà di parola e che ormai si sono dotati di organismi giudiziari molto sofisticati e professionali in grado di incrociare le armi con le giurisdizioni ordinarie a parità di valore e di competenza – tendono a vincolare in primo luogo a se stessi i propri associati imponendo per esempio allo sportivo che volesse adire a un tribunale ordinario di ottenere prima l'autorizzazione dell'autorità sportiva competente, pena sanzioni o espulsioni. Non a caso per coprirsi dalle ingerenze statali quasi tutte le organizzazioni sportive internazionali hanno sede in territorio svizzero che le protegge meglio di ogni altro dalle pretese dei diritti di altri Paesi (cosa che in genere funziona, tranne il caso citato della UEFA). Che l'ordinamento sportivo all'occorrenza si riveli più forte di quello statale è dimostrato dal fatto che molti atleti, condannati per esempio per doping dagli organismi internazionali dello sport, e poi mandati assolti dai tribunali locali (segnatamente americani) potevano, sì, gareggiare nel loro territorio, ma per effetto delle leggi sportive erano banditi dalle gare internazionali, dalle Olimpiadi, dai rispettivi campionati del mondo, ecc. dai quali era meno conveniente stare fuori per gli atleti di levatura internazionale. Questa è la sanzione più forte a disposizione di un ordinamento che, gradualmente dal XIX secolo al XX, è divenuto grazie all'attività internazionale, al pari di quello delle grandi religioni monoteistiche, è divenuto planetario (dove è rimasto abbastanza locale, come in Usa, per esempio, risulta più ingerito dalla giurisdizione ordinaria)
Perciò ritengo che quando il caso verrà portato dinanzi a un tribunale dello sport, magari in epoca in cui il Covid sarà più attenuato, gli avvocati di Djokovic non avranno difficoltà a dimostrare, non ammessi gli attori australiani (anche per incompetenza territoriale), che tutte le vicende collegate al comportamento del giocatore negli Open dal punto di vista delle leggi dello sport è stato ineccepibile. Non è improbabile, infatti, che se non ci sono pressioni politiche il sistema si chiuda a riccio consentendo che nessuna delle questioni adite potrà essere giudicata di portata tale da impedire a un campione dello sport di continuare a gareggiare. Non solo, ma implicitamente si

cercherà affermare il principio che chi ce l'ha con un avversario se la veda in un terreno in terra battuta e non in un'aula di tribunale, che questa è la legge più vera e più profonda dello sport da quando nel football fu istituito il calcio di rigore per chi contravveniva le regole del gioco e che per il vero nobile rappresentava l'onta più grande per avere violato i principi del *fair play* (la ragione storica è che, alle origini del gioco del calcio, prima che le regole di Cambridge funzionassero a livello universale, i capitani delle due squadre prima della partita si mettevano d'accordo sul rispetto di quali norme dovesse condursi la gara). Quindi, in due parole, non si esce in modo semplicistico dall'intreccio di politica e sport se non si affronta tutta la questione in funzione di alcuni nodi che legano quest'ultimo al resto delle dinamiche sociali e che giovano a spiegare anche atteggiamenti individuali apparentemente fuori contesto o fine a se stessi.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Riferimenti bibliografici

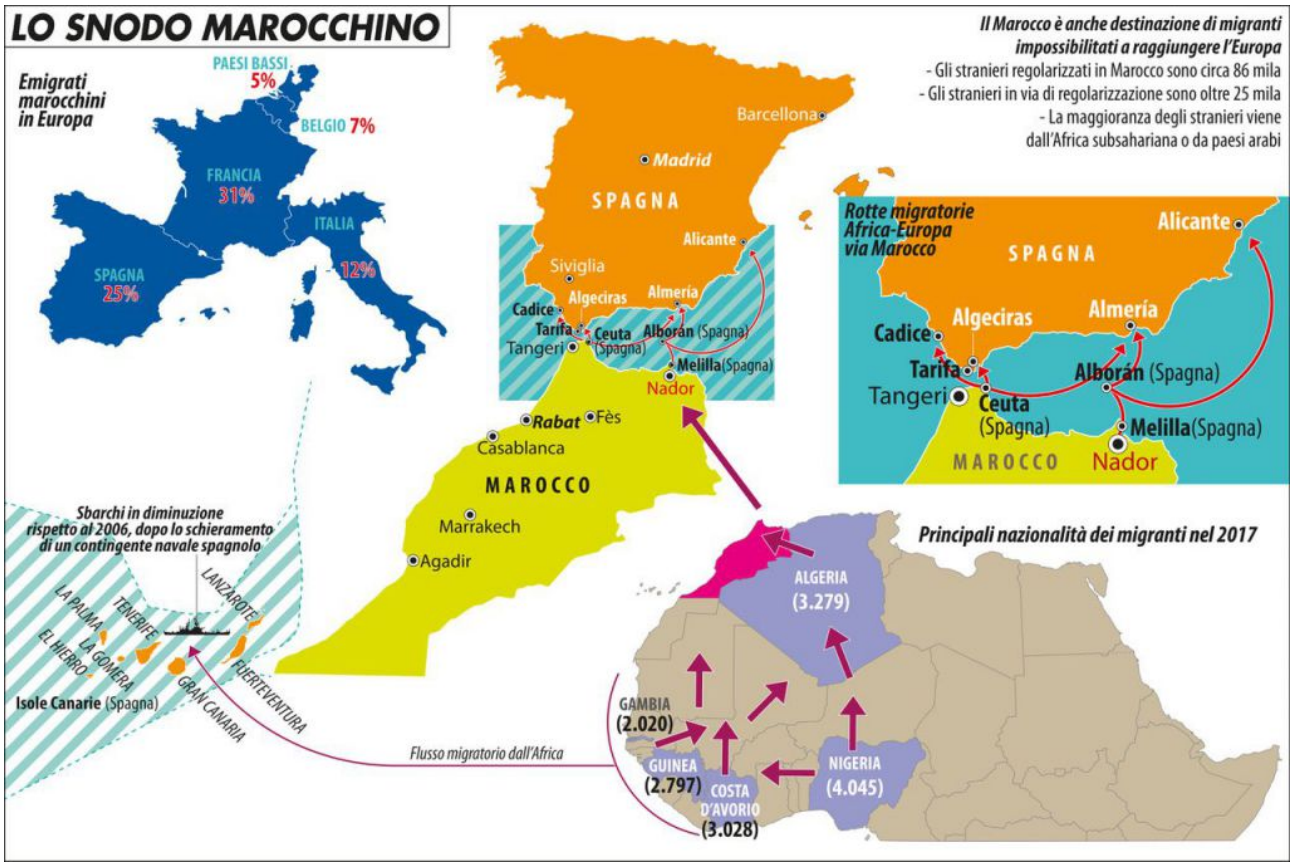
L'attività sportiva in senso lato ha destato l'attenzione dei grandi storici dell'antichità, in primo luogo Tucidide, Erodoto e Senofonte, anche perché le esercitazioni e la cultura del ginnasio erano centrali nella vita della *polis* e i giochi olimpici, con quelli istmici, erei e corinzi costituivano, con la religione, il solo momento unificante della "nazione greca", a tacere che l'*areté* si basava sulla concezione dei giovani visti come *kaloi kai agathoi*. Il tema ha trovato ampia trattazione nei lavori del grande storico svizzero Jakob Burckhardt, *Storia della letteratura greca* (vol. II, ed. it. Sansoni 1965). Dopo vi fu il fondamentale lavoro del 1939 dell'olandese Joan Huizinga, *Homo Ludens* (ed. it., Einaudi 1973), che affronta il fenomeno del gioco nel suo complesso nella storia, in cui inquadra anche l'attività sportiva. Nondimeno colpì la funzione del *Circenses* nella società romana, in funzione sia istituzionale in cui alla lunga si esaurirono le prassi repubblicane e di controllo delle masse che ha visto l'autorevole trattazione dello storico francese Paul Veyne (nell'ed. it. *Il pane e il circo*, Il Mulino 1976), argomento ripreso in modo specialistico da Carl Weber, *Panem et circenses* (ed. it., Garzanti 1986). L'attività torneistica del Medioevo è stata oggetto di trattazione di Georges Duby nelle edizioni italiane delle due opere dedicate, *La domenica di Bouvines* (Einaudi 1977) e *Guglielmo il Maresciallo* (Laterza 1985). Tra le opere specialistiche che seguono tutto il corso della storia dello sport, oltre al mio Aldo Aledda, *Sport. Storia politica e sociale* (SSS 2002), segnalerei perché pubblicato in Italia di Richard Mandell, *Storia culturale dello sport* (Laterza 1989).

Fra i testi che prendono in considerazione i profili politici dello sport, oltre a quelli già citati, eccellono tra quelli pubblicati in Italia Dunning-Elias, *Sport e aggressività* (Il Mulino 1986) e John Hoberman, *Politica e sport* (Il Mulino 1986). Un quadro della politica internazionale in relazione allo sport è tracciato da Barrie Houlian, *Sport and International Politics* (Simon & Schuster 1994). L'elemento razziale è trattato da due celebri testi di Harry Edwards, professore di sociologia all'Università della California di Berkeley e organizzatore della contestazione nera dei Giochi Olimpici di Città del Messico del 1968 in *The Revolt of the Black Athlete* (Mac Millan 1970) e ancora da John Hoberman, *Darwin's Athletes* (Mariner 1997). Viceversa per i temi correlati alle origini dello sport in Inghilterra, da cui, poi, tutto si generò e prese piede cfr. Richard Holt, *Sport and The British. A Modern History* (Oxford University Press 1989) e Varda Burstyn, *The Rites of Man. Manhood, Politics, and Culture of Sport* (University of Toronto Press 2000). Sul sesso e sport illuminante è il libro di Susan K. Cahn, *Coming on Strong. Gender and Sexuality in Twentieth-Century Wommen's Sport* (MacMillan 1994).

Per tutte le questioni collegate ai problemi etici dello sport, tra cui fair play, doping, genere cfr. Aldo Aledda-Maurizio Monego (eds), *The Primacy of Ethics. Also in Sports?* (Franco Angeli 2011) con contributi di Lamartine Da Costa, Giuseppe Mari, William J. Morgan e Yves Van Auweele.

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). Da attento analista del fenomeno sportivo ha pubblicato numerosi saggi e una decina di libri (tra cui *Sport. Storia politica e sociale* e *Sport in Usa. Dal big Game al big Business,* finalisti premio Bancarella e vincitori Premio letterario CONI); ha insegnato storia all'Isef di Cagliari e nelle facoltà di Scienze motorie a Cagliari, Roma e Mar del Plata in Argentina.

Climate change and human influx: A sociological approach to understand the recent societies



di *Abderrahim Anbi*

Introduction

Mass influx and migration have become one of the most widespread phenomena that have closely been tied to climate change mainly drought and deforestation. African continent, amongst others, is a place of unbearable heat and drought. It is due in part to climate type which wraps the continent throughout the year. The hardship of life has additionally worsened the situation throughout the walks of Africa. More than ever before, migration has been faced by a set of challenges. Individuals' movement and mobility have been hindered by borders between states along with laws which have been imposed by the host countries on the foreigners.

A wide range of studies and researches carried out in this regard targeted migrants in the host society. It has become thus the key cause that leads us questioning the host society trying to devote our due attention to the researches undergone in this arena. The aim above all is to understand the way by which those societies earn commonly their living and their ability to accept others. One little thing is also there to argue, it is the negative stereotypes that are still attributed to migrants.

The influx of migrants who are destined to Morocco as a host land has brought to the fore undesirable stereotypes and negative representations about the foreigners. Amongst these stereotypes ascribed to the sub-Saharans and West African migrants we can mention "the blacks" "Elhartani", while migrants who came from Europe are characterized by the others as being "the unbeliever in God" and "bisexual" and "the Jewish". Yet the noticeable is that the traits attributed to the European migrants are less insulting compared to the ones accredited to the sub-Saharans.

The research statement

The social representations along with stereotypes have widely caught our attention while dealing with such research in Agadir. This resulted in providing attaching great importance to the analysis of the issue seeking to unearth the root-causes of such stereotypes towards migrants. The excessive number of migrants heading to Agadir has helped us to fully understand and analyze the key causes of the circulated stereotypes attributed to the black Africans and the whites as well, mainly those of sub-Saharan countries. They are socially represented negatively and stereotyped as a result not only of their color but also other traits. A key question of a great importance has come into existence in this regard. How does the host society view migrants? We aim at analyzing and explaining the integral values and conditions that underline those social representations and stereotypes. To this end, Agadir has been chosen first as a field of research and second as a host society of migrants.

Research methodology

This study is mainly based on the interviews. On such basis, we were able to come with the fact that stereotypes have led to the birth of many undesirable behaviors, racism, and discrimination are included. However, many associations have regularly called for the eradication of violence and insisted on the co-existence between the individuals in the society despite the differences that lie between them. So doing remains the only way to resolve such sort of crisis along with the issues resulted in migration. The objective is to integrate migrants in the process of development within the host land.

At the core of this research lie twenty migrants, men and five women, and Moroccan people, whom I interviewed in thirty minutes to one and a half hour chunks. The location of interviews varied depending on the migrant's preference and spontaneity of the situation. Most migrants chose their interview location according to their comfort – be it in cafes, parks, while Moroccan people chose their own home, some of them were interviewed in group settings, with neighbors, friends, or strangers who happened to be in the proximity, while others were interviewed individually

Agadir as a contact zone

The survey entails around nine migrants, ranging from twenty-four to thirty-three years old. Both sexes are included. They are originally from sub-Saharan countries. Their familial situation ranges from the married ones with kids to singles.

From this chart it becomes clear that the case study which is targeted in this research is constituted of different ages of both males and females. However, youth appear to cover a lion share. The Moyne age does not exceed twenty seven years, with some exceptions mainly seven out of them move on to thirty years. Two of them out of the total are of the age between thirty and fourth years. Females themselves constitute twenty percent above all.

Regarding the gender variable, the category of females is two out of ten. It is about twenty percent; however males are eight ones, which respond to eighty percent. The variable of gender remains one of the significant variables that framework the issue of migration mainly that of sub-Saharans. This category is best known by the migration of males more than females. Also, it has to be noted that most of females who migrate are married who escort either their spouses or others. The omnipresence of women remains the key characteristic of this migration which actively contribute to the progress of dynamism and mobility of migration not only the one that has come from sub-Saharan Africa but also other parts of the globe.

Social representations along with the stereotypes have played a paramount role in the identification of others by other members, be they from the local culture, the host ones or even our experience and interaction with others (families as well as other forms of media). It is additionally worth

mentioning that stereotypes might be either real or fake landmarks that are attributed to the individuals as their major characteristics, which are most of the times social representations.

According to the theory of social representation, it can be said that the information adding to the other data that are present in the daily thought of human beings are the outcomes of both commonness between what social and individual (Shahinaz, Bin Malukah, 2015: 203). The interaction between individuals has thus come as a milestone of the construction of those representations, either by events, speeches or practices, which eventually lead to the emergence of such stereotypes.

Based on the fieldwork interviews which have been made with migrants, Senegalese included in Agadir, we found that a great number of representations and stereotypes against migrants from sub-Saharan countries are black and spotted with negativity. It is also traceable to the sense of enmity towards these categories. To exemplify, the list of images that have been brought against migrants is long: theft, marginalization, aids carrier, blackness, "Ebola" [1] carrier, unclean, beggars and the like.

To understand hence the root of such negative images that have been still attributed to migrants, fieldwork come a must then. Simply because it remains the starting point to better expand and promote knowledge in this regard. That is to say, a field work interview has imposed itself as a successful apparatus to imperatively come up with an authentic social fact. In this vein, we can say that sociology has to be that of meeting and intersection (Mehdi, Alioua. 2011: 14).

From my own point of view, I can say that the blacks are marginalized, neglected and live in the worst conditions. We can take Tiznit as an example in which they are busied to clean streets, while in Agadir notably in Sonaba neighborhood they are stealing the passengers, mainly Senegalese. From the point of view of the interviewees, migrants who are originally from sub-saharan countries are not else but criminals and marginalized people as well. The first interviewer (Personal Interview, Man, and Age 47 years old, 2019) argued, according to what has seen in Tiznit which is far from Agadir around 100 km, migrants involved themselves in the humane deeds that benefit the city as a whole and its residents. And this respect, he stated that migrants are able to well- position themselves socially in that city.

The criteria of labor remain then the only way that socially placed them. Not only so but also it helps them to be socially and economically integrated. But, the other interviewees claim that Senegalese migrants resort to theft which would be possibly turned into other undesirable and severs phenomena and criminal acts (Personal Interview, Man, and Age 52 years old, 2019). On the contrary, the Moroccan State has developed an approach that has been followed during the last years of the new migration policy has been to act simultaneously on three levels regularization of irregular migrants, opening of rights and integration of migrants and refugees in public services, and upgrading of legal and institutional frameworks (Moroccan Kingdom, Ministry in charge of Moroccan living Abroad and Migration Affairs, 2017: 14). This contradiction shows the need for a second approach that is based on working with the native people in order to change their beliefs for the purpose of to live together.

From Integration to exclusion

According to the interviewees, migrants have been still living in the worst conditions which are manifested in their marginalization. So that resulted in their exclusion from the social environment in their place of settlement. Such exclusion appears in both sides that distance themselves and that of being so far. Simply stated, they are marginalized, deprived and being even banned from exercising their activities in daily basis.

The concept has appeared in sixties within social sciences and has thus become used widely in seventies. It has formed a convenient source of theoretical and methodic resort to the dilemma in which the majority of studies have fallen including poverty and migration. The issue of those studies lies in the fact that they failed to move from the empirical framework to the theoretical one,

which resulted in the absence of the concept in the social and political speech. The reason is that the concept of inequality has been omnipresent. Yet the latter has still been restricted to the crisis of the social reality no more.
This has lead to the emergence of new concept. The harshness of migrants' situation as an example is not an outcome of the dominating relationships but the results of conditions related to the individuals experiences which have been taken to encounter the crisis of integration in the host country and the identity loss which started to take place increasingly (Buthaina, Ibrahimi, http://hekma.org, 2018).
The conclusion to draw is that stereotypes along with the representations circulated about migrants come out of the migrants themselves. They have a necessary part in the occurrence of such. The state itself has a great influence on the widespread of such criminal cats simply because migrants have been allowed to live in the host country without even considering the effects of their presence while they are absented from the legal dealing with the issue of migrants. That is why it has to be noted that the marginalization and exclusion are into the core of social conflict. The issue is thus different in terms of the name based on its aspects and representations (Abdul Samad, Al Daylami, https://blackingupt.wordpress.com, 2018).
Additionally, if it comes to once again be back to the first interviewee, we might say that marginalization and exclusion has another dimension which lies in the characterization of being black. Such characteristics are deeply rooted in the local society, say, Morocco. It is mainly said to all black people (Yassin, Yeseni, 2017: 124). A set of local words are used alternatively to the word black "3antiz, Galaoui and Gnaga", all of them are shared in the negative implication they do have. The black as a undesirable characteristic bears in itself insulting, irony and refusal of the other as the color black entails the inferiority in terms of socially and symbolically speaking.
The blacks have become victims of their skin color though they are not migrants. They are always considered as being inferior who has been deeply rooted in the historical background adding to the cognitive side of beings since the age of slavery while the blacks were brought from the West African countries.

All the characteristics attributed to the blacks are of the negative side as they all imply the harm, and the badness along with the inferiority compared to the whites. It is thus a sort of discrimination socially speaking. The above stated has remained us of the sociological trend which belongs to Chicago school in USA.
The ethnic relatationships refers to the difference in terms of ethnicity, which is not in itself a sociological data but a social one which is based upon the classification of individuals according to their ethnicity. In other words, though the African migrants and Moroccan migrants, those of the black color skin, differ in terms of the home country yet they bear the sameness in terms of their ethnicity. That is why we can say that they differ from each other ethnically speaking from those of a white skin.

The migrants escape from the drought to the living in the marginal

The field work which has been carried out in the same regard has revealed that the situation, say, the worst one in which migrants live refers to the harshness in which the individuals live by and large. It also refers to the racism that characterizes Moroccans. From the claims of the interviewees, we can come up with the fact that the racism of Moroccans has its historical roots, which has started since the earlier time Moroccans used to be characterized by such undesirable traits while joking. However, the end was to make laughter yet unconsciously developed by the time to become stereotypes which has turned into the racism.
It is traced back to the cultural diversity that characterizes the Moroccan society. A set of examples can be given in this regard. For example, people who are originated from the Souss are

characterized by “Chluh” and misers. The first trait refers to their ethnic belongings while the second refers to the misery.
People who are originated in the middle of Morocco such as Casablanca and Settat along Kenitra and Rabat are characterized by “Aarobia”, which means they are coming From Rif. Along with such examples all of them and others imply that image of belittling people which is traceable to the tribal belongings and geographical one as well. Moroccans exercise racism against each other due to their skin color.
Always people with white skin are always of high status compared to the one who are with black skin. This racism drives us additionally to another question which the common sense in terms of living and refusal of racism. The concept of common sense in terms of living imply the multi-culturalism and the difference of social organizations which the host country witnessed, this does not even indicated in the words of the interviewees. Non acceptance of the host country for the migrants refers to the issue of racism and also leads us to question about the absence of common sense in terms of living which has been circulated in the Media scene.

Climate changes necessitates the development of spiritual side of individuals
The common sense of living together remains one of the main states of the societies in which the whole categories do interact and behave however different in their skin color, cultural and linguistic along with ethnic belongings. They have become intersected with respect to their differences by the omnipresence of dialogue beyond violence and conflict. Such kind of living together is not restricted to the management of difference based on the traits mentioned before along with the religious ones or even considering other means to put an end to such conflicts within one social core, yet it moves even beyond to include the sociological depth to construct an example of common values that abide by and even scare the human values. To successfully deal with such, all what is required to be conscious of the difference that lie between individuals within one single geographical space. This leads us to put into use the common sense of living together as it does not come out of nothing yet an outcome of self-consciousness and its belief in accepting others with all their differences within one social system in which mutual interest lies along with the complementary relation with it all parts.
Following this has driven us to get to the so –called the sovereignty of human identity and common sense of living together. Beyond such condition we would fail to even talk about the society which respect and accept migrants. The responsibility is thus sharable between the host country and the migrant. For this reason, respect, acceptanceis required towards each other though the differences that lie between them in terms of their identity and traditions.
The interviewee claims that the Moroccans are racists only against the migrants who are living at low ebb in such host land, which does not accept the others, from her perspective, which worsen even the situation of migrants. On the other hand the Moroccan State has elaborated migration policies to facilitate the social integration for these sub-Saharan migrants. As well as, immigration to Morocco is governed by Act No. 02-03 relative to the entry and stay of foreigners in the kingdom of Morocco, illegal emigration and immigration (Moroccan Kingdom, Ministry in Charge of Moroccan living Abroad and Migration Affairs, 2018: 4).
The same goes on in the side of other migrants who are living in the society, such as the Syrians. The latter fail to be positively in contact with other migrants who are coming from West Africa. Many considerations are there like the cultural and the one related to identity. The blacks are less inferior compared to the others adding to the degree of harshness in which they are living, in which both migrants do live…
A set of social illnesses such as begging, thief and other criminal acts have appeared due to such Ghetto. And this has referred to mis-organazation that has been suggested by the sociologist William Isaac Thomas while he has carried out a study on the farmer from Poland in Europe and America in 1908. The sociologist has considered that the mis-organazation requires the reform of organization. In most of the times the concept issued to indicate the individual deconstruction and

the absence of control or even the weakness inters of the social order; while the reform of the organization means the process by which the integration has come into realization (Abdulrahman al-Malik, 2016: 109).
Based on the words of some migrants

«I have come to Morocco since five years and I have spent three years in Casa Blanca along with two years in Agade, while I was I Casablanca I was working in the center of communication yet while the period was over, say, that of residency I have become informal and undocumented migrant; which has resulted in not being legally accepted at work. This had a great impact on the salary I used to get, which was diminished. A then I decided to leave to Agade and then work in the aesthetic centers as it was my own dream since a long time. The reason is that I have already got a diploma in this field while I was in Dakar yet I failed to find a job that why I decided to depart to elsewhere, and mainly Agadir» (Personal Interview, 2019).

From our speech with the migrant single it becomes clear that the migrant has changed her strategy as being affected by rhea environment in which she has been working. Her unstasfication to work in the center of communication has its say in her decision as well though the work granted her a living. Yet as soon as the dynamics of direction have been changed by the migrant and while the period has been over, the migrant has moved from documented migrant to undocumented one.
While her Visa has been over, them the migrant has changed her direction towards again to work there legally. The city of Agadir has remained thus the source of realizing her dream. Her intentions and the environment have played a very important role in being satisfied there along with the readiness as well. Yet these conditions in which she lived along with other sides issues from not only her but also other migrants have lead us to question about the presence of migration policies?

By and large, the multi-representations and social stereotypes towards the migrants mainly the ones who are coming from Senegal revolve around the issue of begging, thief, the spooling the image of Agadircity adding to the conflict. All these have come as a result of the social actors, which are resulted in their interaction with three migrants in certain times and the what they have heard and see about the migrants in the host country and what the worst conditions they have been living, and this leads us to the theory of the sociologist Robert Park and what he stated about the situation of migrant, which is indeed worse. On the one hand, so indicates the both categories of culture.
On the one hand, the migrant finds himself hold the Agaderian culture and on the other hand holds his own culture. Taking both sides portrays that being isolated cannot be taken as a negative characteristic. This argued by the fact that instability, which distinct the marginalized human beings on the one hand, and also his freedom and readiness to take adventures and involve in new experiences so that he can construct new social relationships. By this way the migrant lives dual cultures (Abdulrahman al-Malik,.2016: 145).
By and large, it can be said that the image that Agaderian hold about migrants mainly the Senegalese remains negative compared to that they have about migrants from France. The latter are much more dominant in their presence in Agade compared to the African migrants more notably senagealise. These representations and stereotypes which are produced by the Agaderian society towards French migrants are restricted by many considerations along with specific traits such the rise of economic prosperity of the European countries and the historical echoes of the French colonialism in Morocco.

Conclusion
The role of sociologist: Contribution to the construction of universal human being the unprecedented changes mainly climatic that the world has witnessed in recent days will arguably lead to localize human beings in a one geographical place. This has imposed on sociologists to actively interact and involved in the re-making of a universal human beings. This indeed responds

to what has been entailed in the national immigration and asylum strategy is the product of a participatory approach. It was developed in full consultation with all the partners involved in migration issues, public authorities, local authorities, civil society, researchers and academics and international organizations. This consultation remains a determining principle of action of the delegated ministry in charge of Moroccans residing abroad and migration affairs for the implementation and monitoring of this strategy. The SNIA (Stratégie Nationale d'Immigration et d'Asile) applies to all foreigners present on Moroccan territory. However, it was designed to meet the needs of specific categories of migrants, and in particular irregular migrants, regularized migrants, refugees and asylum seekers and, more generally, any foreign person in a situation of vulnerability in Morocco.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

[*] Abstract
É quanto mai urgente riconoscere che il cambiamento climatico gioca un ruolo importante nelle migrazioni umane, un dato empirico che non può più essere ignorato. Già dal 1990, molti gruppi di esperti avevano affermato che le mutazioni ambientali avrebbero presto prodotto effetti sulla mobilità umana. Inoltre, nel 2007 altri scienziati del clima avevano autorevolmente stabilito che i cambiamenti indotti dall'uomo stanno rovinosamente accelerando e avranno presto gravi impatti sull'ambiente e sulla vita umana. Nonostante esista una relazione multicausale tra clima, disastri, sfollamenti e migrazioni, questo articolo cerca di dimostrare il chiaro e stretto legame tra i fenomeni e indaga le sfide e le risposte di protezione elaborate in questo contesto. Vengono presentati alcuni primi risultati empirici in relazione a questi nessi, concentrandosi sulle condizioni dei popoli subsahariani in Marocco e sugli stereotipi razzisti che stigmatizzano la loro identità di neri da parte dei locali.

Note

[1] Ebola is a virus that causes problems with how your blood clots. It is known as a hemorrhagic fever virus, because the clotting problems lead to internal bleeding, as blood leaks from small blood vessels in your body. The virus also causes inflammation and tissue damage.

References

Al-Qusayr, Abdel Qader, (1992) *Migration from the countryside to the cities*, Dar Al-Nahda Al-Arabiya, Lebanon.

Alioua, Mehdi, (2011), *L'étape marocaine des transmigrants subsahariens en route vers l'Europe: l'épreuve de la construction des réseaux et de leurs territoires* (thèse de doctorat), Université de Toulouse France.

Auzou, Philippe, (1987), *Encyclopedia: current knowledge,* Edition,Philippe Auzou,

Ben Malukah, Shahinaz, (2015), *School social depressions among students who show symptoms of dropping out of school* (PhD thesis), University of Algiers 2.

Sylvie, Mazzella, (2016), *Sociologies des migrations, qui sais-je* ? Paris.

Yassin, Yasni, (2017), "Blacks and the Moroccan Visual Media: The First and Second Moroccan Laws as a Model", Researchers Journal, Morocco, No. 1.

Abderrahim Anbi, Professor of Sociology, Faculty of Arts and Humanities-Ibnou Zohr University/ Agadir. Area of specialization: Rural sociology, gender studies, family dynamics and politics, social change and the inclusion of youth, identities, and migration. Publication: *Rural through the prism of social change: sociological Regards,* (2014) Agadir: Ibnou Zohr University, (French); *Rural Moroccan family from the unity of production to consumption*, (2014) Agadir: Ibnou Zohr University (Arabic); *Mobilités et Solidarités de la Crossée des Chemins au Destin Commun?* Faculté des lettres et des sciences Humaines, Université Ibn Zohr Agadir; 2020.

Nella Culla di Abramo le speranze del dialogo. Per un approccio geopolitico

Piazza Armerina, Villa del Casale, mosaici, part.

di *Alfonso Barbarisi*

Il Mediterraneo è una di quelle aree del mondo vocate a disegnare gli equilibri internazionali per posizione geografica, dinamiche storiche, confluenze di interessi, di religioni, di culture. Con le sue onde trasporta la storia, rinnova il passato e plasma il futuro del mondo in un ciclo che continua da millenni tra i paesaggi eterogenei, che si alternano sulle sponde del "Grande Mare" a cavallo tra tre continenti, tre grandi religioni, due oceani e un'unica, perenne vocazione ad essere al centro degli eventi. Il Mediterraneo è da sempre emblema della complessità delle relazioni umane, *il mare del meticciato,* mare di mezzo tra gli oceani "Medioaceano" connettore fra l'Oceano Atlantico e quello Indo-pacifico.

Nei vari cicli della vita del Mediterraneo la posizione geografica dell'Italia meridionale, continentale ed insulare, ha dato una indiscussa centralità, baricentrica, a tutto il nostro Paese, che non sempre si è dimostrato all'altezza del ruolo ricevuto dalla natura e dalla storia. L'Italia, negli ultimi secoli, ha recepito passivamente questa centralità per la sua fragilità politica, strategica ed economica e la relativa difficoltà ad ergersi a un Paese, una volta avvenuta la riunificazione, attore maturo nella realtà di un mare che i Romani chiamavano "*nostrum*" e dove gli Amalfitani ci scorrazzavano in lungo ed in largo. Ciò si è riflesso pesantemente sulla realtà sociale delle nostre popolazioni meridionali.

Il nostro Paese, nell'ultimo dopoguerra, abbondonata ogni velleità di potenza mediterranea, è confluita nel sistema NATO delle alleanze occidentali degli Stati Uniti e ne è scaturito un lungo periodo di stabilità. Le radici dell'attenzione geo-politica americana al Mediterraneo, durata oltre

mezzo secolo, vengono da lontano. L'imperio europeo dell'America nasce in Sicilia con l'operazione Husky, quando nella notte tra il 9 e il 10 luglio 1943, la più colossale flotta, fino allora radunata al mondo, punta sulla costa sudorientale della massima isola mediterranea e gli USA mettono piede in Europa a partire dal suo confine mediterraneo. Furono i britannici a suggerire questa iniziale via, da cui poi è scaturito il primato statunitense nella Europa continentale, anche se, fino al maggio 1943, gli strateghi americani erano riluttanti ad invadere l'Europa dal Mediterraneo, come per altro era stato, già, concordato politicamente fra Churchill e Roosevelt a Casablanca. Essi propugnavano il concetto: *Atlantic first* e pianificavano lo sbarco in Normandia, mentre vedevano nell'opzione *Mediterranean First,* un cedimento agli interessi britannici nel favorire le loro rotte verso le Indie, via Suez. Di fatto l'Operazione Husky fu il punto di partenza di un nuovo assetto geopolitico europeo che vedeva, giustamente, il Mediterraneo in posizione centrale.
Oggi l'area mediterranea oscilla pericolosamente per gli interessi dell'Occidente, mentre il Mediterraneo stesso riacquista un rinnovato valore geopolitico da parte di un nuovo soggetto: l'Unione Europea. L'attuale momento storico è caratterizzato proprio da questo riassetto e determina la necessità per l'Unione europea, e per Paesi come l'Italia che è letteralmente immersa in questo mare, di ridisegnare una strategia mediterranea per il lato sud dell'Unione.
Di fatto in questo mare si affollano la Russia, che ormai è stabilmente presente in Siria e Cirenaica con uno sguardo strabico verso il fianco sud della NATO e verso il Sahel (è di pochi giorni fa la notizia del ritiro delle truppe francesi da questo scenario, immediatamente rimpiazzate dai contractors russi della formazione Wagner); il neo-ottomanesimo turco, con le contese, tutte interne alla Nato, con la Grecia e il protettorato di Tripoli; nonché la geoeconomia euro-atlantica delle "Nuove vie della seta" a trazione cinese. Non meno da considerare sono la volontà di Israele di riscoprire una sua identità marittima e un nuovo espansionismo col Trattato di Abramo e l'onda lunga delle primavere arabe, le guerre civili in Siria e Libia e Libia, la corsa a Occidente dell'Iran e degli sciiti nel Grande Medio Oriente.
Tutte queste realtà presentano un forte dinamismo e riguardano, in un modo o nell'altro, il Mediterraneo e le sue sponde meridionali. Esse hanno al loro centro la volontà di conquistare nuovi e profondi spazi di influenza legati a un mare, tanto ben delimitato nella sua definizione geografica, quanto amplificato come bacino geopolitico e come sistema integrato fino a comprendere il Mar Nero, il Mar Rosso, le sponde atlantiche della Penisola Iberica e del Nord Africa.
Tuttavia, questo mare non lo si può considerare, solo e solamente, uno scacchiere di interesse militare, di conquiste bianche e subdole, di guerre non guerreggiate, ma altrettanto dolorose, che usano, per esempio, esseri umani, disperati migranti in fuga dalle miserie delle loro case, come ricatto, oggetto di scambio di favori e di commerci, per avere il controllo di materie prime o fonti di energie, per avanzare territorialmente ed esercitare angherie di ogni genere.
Il Mediterraneo è la culla di Abramo, è stato sempre fonte di dialoghi positivi.

«Il Mediterraneo è proprio il mare del meticciato, un mare geograficamente chiuso rispetto agli oceani, ma culturalmente sempre aperto all'incontro, al dialogo e alla reciproca inculturazione. Nondimeno vi è bisogno di narrazioni rinnovate e condivise che – a partire dall'ascolto delle radici e del presente – parlino al cuore delle persone, narrazioni in cui sia possibile riconoscersi in maniera costruttiva, pacifica e generatrice di speranza» (Papa Francesco, 2019).

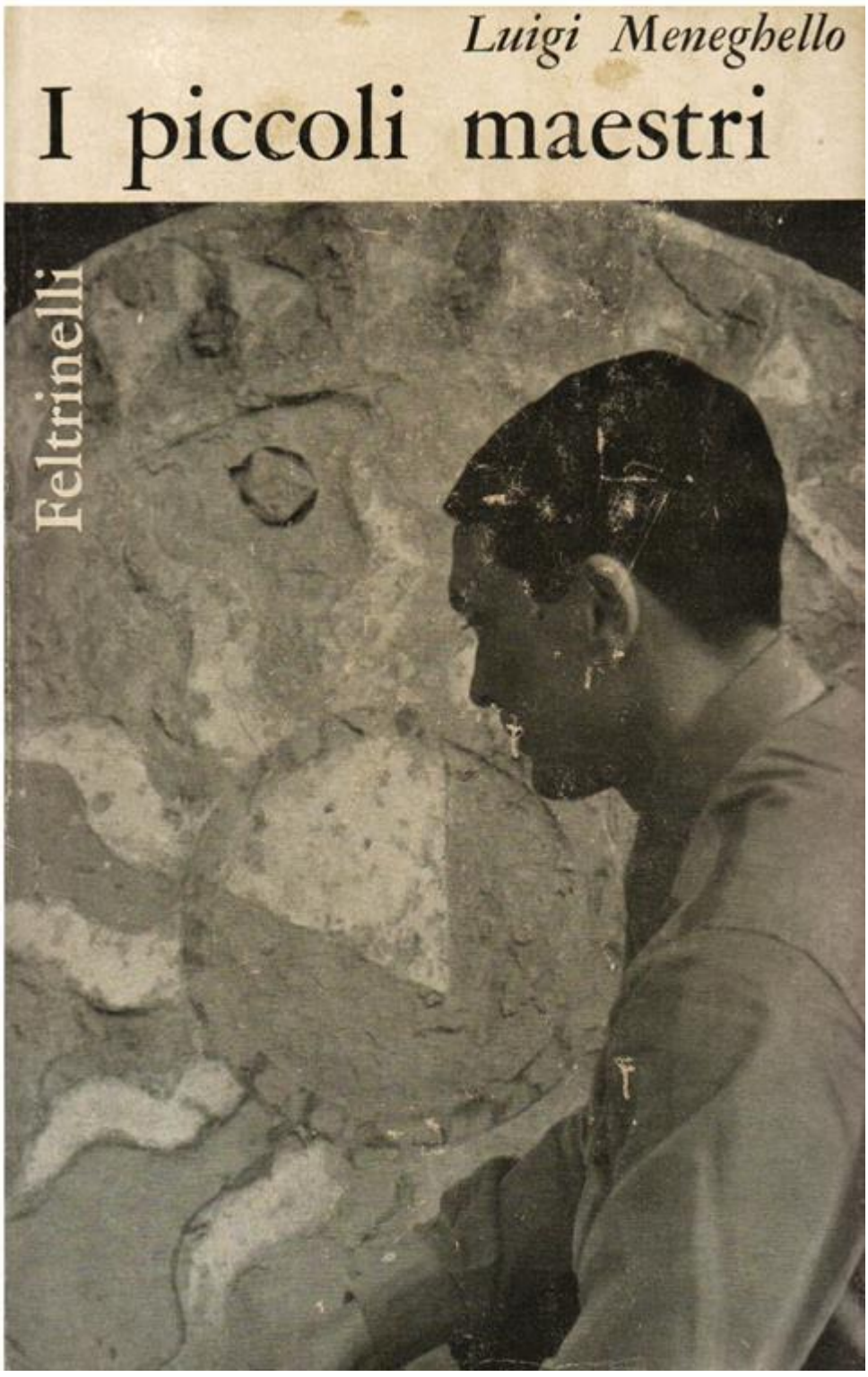
In un mondo globalizzato l'interpretazione dell'attuale contesto storico del Mediterraneo deve partire non tanto dalle contese, ma dall'ascolto che parta dal basso, dai tanti popoli che vi confluiscono, dalla condivisione della vita e delle sofferenze delle persone. È necessario che ci si immedesimi negli attuali problemi di portata epocale, che investono l'umanità, occorre proporre opportunamente e realisticamente soluzioni, progetti, visioni profetiche.
Una cosa è certa. Ai venti di guerra e prevaricazione, aleggianti sul Mediterraneo, l'Unione della vecchia Europa, che si affaccia ora con particolare attenzione al bacino mediterraneo, deve opporre una politica di dialogo e di sviluppo, che conquisti i cuori degli uomini e delle donne delle due sponde. Una nuova e rinnovata politica europea, con la forza della sua unità, deve tendere ad un

grande sforzo di inclusività, perché solo una tale visione può portare progresso, sviluppo, promozione e difesa della dignità umana, unica via per contrapporsi alla violenza delle guerre, guerreggiate o meno, più o meno a pezzetti. Bisogna coltivare la speranza che il Mediterraneo possa essere, ancor più oggi all'inizio del terzo millennio, faro di civiltà, di tolleranza e di spiritualità perché ne ha tutta la forza e la tradizione per esserlo.
L'Unione Europea, nell'affacciarsi nello scenario mediterraneo, deve essere propositiva di un nuovo approccio politico, che sia esempio per tutte le future generazioni. Per affrontare i problemi che ne derivano dalle contrapposizioni geopolitiche mediterranee, occorre avere una visione prospettica della politica e dell'economia, delle regole e degli interventi. Il progetto e i corposi finanziamenti della Next Generation EU perseguono infatti una trasformazione alla radice degli attuali processi sociali ed economici, un piano strategico che non può ridursi ai soli 28 Stati dell'Unione, ma devono essere il volano più ampio e profetico possibile per un nuovo e globale riformismo della Culla di Abramo. In questa nuova visione prospettica dell'egemonia dell'inclusività va inscritto il grande sforzo economico che l'EU sta producendo nei confronti della situazione economica dell'Italia, e più particolarmente, del Meridione d'Italia, che deve irradiarsi a tutta l'area del Mediterraneo, in cui l'Italia è inscritta e vive.
Ecco perché il progetto, da tempo proposto dallo SVIMEZ. di qualificare in senso logistico a valore (non strategico militare) la "Piattaforma Italia" acquista una particolare pregnanza. Significa prendere consapevolezza delle enormi potenzialità di sviluppo che il nostro Paese può attivare avviando il progetto del *Southern Range,* anche per lo sviluppo dei Paesi mediterranei delle due sponde, un'impresa che non significa contrapporre, ma offrire una via alternativa al "Northern Range" per il trasporto e lo scambio delle merci da e per il Centro-Nord Europa, che passano da Suez, ma che vengono anche prodotte o importate nel Bacino mediterraneo.
Un polo logistico nel sud Italia riattiverebbe la vocazione storica dei porti del meridione (Napoli, Bari, Taranto, Gioia Tauro alle quali si aggiungono Palermo e Catania se si attiva una connessione stabile della Sicilia col continente) con relative Zone Economiche Speciali, Zone Logistiche Speciali e le interconnessioni su ferro ad Alta Velocità e Capacità. Il progetto acquisterebbe anche una forte e particolare funzione di contestualizzare il Meridione d'Italia nella storia produttiva del terzo millennio. Infine, consentendo di ridurre in misura significativa i tempi e i costi del trasporto, e ancor più di limitare drasticamente l'impatto ambientale, il progetto sarebbe caratterizzato da una valenza di primaria importanza nella transizione ecologica globale.
Si verrebbe a conferire all'opzione euromediterranea della EU un tratto per molti versi inedito, ma decisivo per conseguire l'obiettivo di una sua presenza fortemente incisiva di pace e prosperità nel Mediterraneo. Questa visione lungimirante, centrata su una accorta strategia di sviluppo volta a strutturare un Southern Range, potrà aprire una Gate Way per l'ingresso Sud-Nord e Nord-Sud nell'Unione del medioceano mediterraneo e generare una concreta possibilità di alimentare nuovi flussi di valore aggiunto da mettere a disposizione di tutti i cittadini italiani ed europei e dei loro partners mediterranei ed internazionali.
È necessario che l'Europa unita e i Paesi mediterranei, come l'Italia, disegnino un'agenda "mediterranea" che consideri il Mediterraneo, centro del Vecchio Continente, luogo di dialogo e ponte geografico, storico ed umano tra l'Europa, l'Africa e l'Asia, per far germogliare sogni e speranze, per intrecciare relazioni di pace nell'alba di questo difficile terzo millennio.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Alfonso Barbarisi, Professore straordinario Università Telematica Pegaso – Napoli, Presidente del Comitato tecnico-scientifico Area Sanità- U. T. Pegaso e Ordinario di Chirurgia Università della Campania, Presidente nazionale Associazione Italiana Docenti Universitari -AIDU e Delegato Nazionale, European Union of Medical Specialists (UEMS-Surgery Section).

Luigi Meneghello e la Resistenza: il rovescio della medaglia di tutta una classe di scrittori



di *Rabeb Ben Abdennebi*

L'importanza data a Luigi Meneghello (Malo il 16 febbraio 1922 – Thiene il 26 giugno 2007) nel panorama della letteratura italiana contemporanea è sempre più ampia e documentata. Meneghello è

un accademico famoso, un letterato pregevole, uno scrittore che attrae l'attenzione e il riguardo della critica, stimola tanti studiosi, affascina un pubblico sempre più largo di lettori.
Meneghello ha sempre desiderato prendere parte al dibattito culturale e simultaneamente capire ciò che nella sua patria stava capitando. Lo scrittore è stato attento osservatore e appassionato e severo studioso degli avvenimenti del suo Paese come realmente sono e sono stati. Per lui l'Italia e i fatti italiani hanno rappresentato un interesse e un'occupazione di primo grado. Perciò il nucleo dei suoi scritti ha sempre posto al centro l'Italia e la scrittura del suo secondo libro *I piccoli maestri* [1] è da lui considerata una prova di grande responsabilità.
Nell'immediato dopoguerra, Meneghello sentì una urgente esigenza di raccontare la propria esperienza partigiana e quella di una squadretta di universitari vicentini con cui prese parte nella Guerra di liberazione che insanguinò il Paese tra il 1943 e il '45. La Resistenza agita decisamente la storia e la vita del popolo italiano e incide profondamente sull'attività letteraria e culturale e Meneghello intese ridare a quella vicenda storica il suo volto più realistico anche se la traduzione in scrittura di questa pagina di storia non costituì un compito facile per lui.
Per liberarsi di quella remora sia sul piano della vita personale sia su quello del giudizio storico, Meneghello passò molti anni nel tentativo di scrivere qualche episodio della guerra civile ma ogni volta trovò se stesso costretto a rinunciare perché aveva paura che qualcosa lo travolgesse.

«[..] In tutti questi assaggi, scrivevo a fatica e con l'animo contratto. Sentivo che c'era un territorio in cui non potevo ancora addentrarmi senza ribrezzo. Ogni tanto avevo il senso di toccare un punto più pericoloso, quasi una breccia in un argine; e mi pareva che smuovendo sarebbe venuto giù un fiotto di caotiche affezioni personali, civili e letterarie che mi avrebbe portato via»[2].

Un fattore scatenante determinò la nascita dei *Piccoli maestri*: è un ritorno all'Altopiano di Asiago, teatro di "azione" un giorno e adesso di memoria, nell'inverno del 1962-63. La presenza in questo luogo «con uno di quei magnifici salti nel profondo di sé che sa fare l'uomo»[3] e il contatto col paesaggio portano alla rievocazione di immagini conservate nella memoria di persone (giovani studenti vicentini) che fanno con lui la guerra, di «episodi più tipici e significativi che si erano depositati, magari a sua insaputa, nelle strutture profonde dell'io»[4], di ricordi personali, di avvenimenti e vicende del passato.
Meneghello sente che questo luogo contiene tutte le circostanze vissute e gli viene l'idea di scrivere un libro che tratta la vicenda partigiana della piccola squadra nata intorno alla figura di Antonio Giuriolo [5]: «[...] e mi accorsi che finalmente ci vedevo abbastanza chiaro, era nato il distacco, l'intera faccenda di quei nostri dolori di gioventù si schiariva, potevo scriverla» [6].
Ma l'opera nasce dopo un lungo e assai difficile compito di scavo che si manifesta particolarmente penoso per la sostanza adulta dei veleni mescolati all'esperienza vissuta.

«È risultato che anche questa materia, come quella della mia infanzia a Malo, aveva radici profonde: estrarle ed esporle alla luce è stato ugualmente lungo e difficile, ma più doloroso: i veleni non erano quelli di un bambino, ma di un giovane uomo, veleni più adulti, e le cose da esorcizzare più inquietanti» [7].

Meneghello comincia la scrittura del suo racconto sulla Resistenza già negli anni Cinquanta, per darlo alla stampa soltanto a distanza di una ventina d'anni, nel 1964, in una prima stesura, cambiata in seguito per riemergenti necessità di documentazioni oltre che di forma.

«Sono circa trent'anni – con abbandoni e riprese – di corpo a corpo con la memoria di eventi vissuti di persona, che intanto attorno hanno trovato nella memoria altrui e in quella pubblica diverse forme di sedimentazione e di espressione»[8].

Nella produzione letteraria meneghelliana ciò che affascina è la posizione centrale della lingua e per essere più precisi il plurilinguismo. Chi si dedica alla lettura dei *Piccoli maestri* ha la sensazione di essere dinanzi a una scrittura che scorre limpida e dolce, quasi nata istintivamente, «laddove si può

dire di Meneghello, come di Fenoglio e di altri notevoli scrittori, che ogni pagina è passata per un purgatorio di rifacimenti»[9].
Un incantevole ritmo intellettuale e una nitida lungimiranza reggono questa opera misteriosa dell'esperienza partigiana vicentina. «Ce n'è abbastanza per immaginarci uno scrittore che ha un rapporto di permanente lotta con la parola scritta, non ha fretta di renderla pubblica e, quando lo fa, alla prima occasione ci rimette le mani. Come accade con *I piccoli maestri*, vistosamente sottoposto a sforbiciate e limature per l'edizione del 1976»[10].

Meneghello compie la sua attività artistica badando alla forma e alle rifiniture. Il letterato tenta e ritenta con pazienza artigiana di cambiare l'«esperienza in scrittura». La materia del libro «non venne fuori torrentiziamente in pochi mesi, dopo la pubblicazione e il successo del primo» [11], però essa è l'effetto di prove di stesura iniziate tra la fine degli anni Quaranta e il principio degli anni Cinquanta. Già nella Nota del resoconto si legge: «Per anni ho continuato a tentare di dar forma a singoli pezzi di questa materia»[12].
Nella redazione dei *Piccoli maestri* prevale un Meneghello surreale e inventore di una prosa fitta e difficile da dipanare. Nel tempo in cui la corrente neorealistica vuole rappresentare la realtà come annotazione di avvenimenti che raccontano da sé, ragione per cui tante opere appaiono adesso sublimi,

«Meneghello guardando la realtà un po' strabicamente, come ogni vero scrittore, sovraimprimendole la propria visione mentale, cioè interpretandola con propri pensieri e proprio stile, la rende di necessità meno datata, meno contingente, più condita di sapori e perciò fornita di un messaggio artistico ancora attuale»[13].

Meneghello «era capace di combinare la goffaggine degli incolti con il sublime della più fulgida poesia, con la pietà dovuta ai deboli»[14]. Lui impiega sapientemente «il triangolo magico» della sua prosa: l'italiano, l'inglese e il dialetto vicentino. Sono queste in sequenza le lingue sperimentate dal letterato per stendere l'opera: «da alcuni assaggi attraverso le "alterità" della lingua poetica o dell'inglese, alla prossimità dell'italiano, all'intimità del dialetto». Nel racconto ci sono anche «delle emergenze linguistiche che vanno dall'italiano parlato, magari con influssi regionali, al dialetto vicentino, "la lingua di quella nostra guerra"»[15].
La lingua impiegata nel libro «non è il dialetto e non è nemmeno un italiano infarcito di letterarietà, sarà innanzitutto un italiano dell'uso, vivo e antiretorico, con tratti regionali ma che non intaccano l'indiscussa italianità della lingua [...]»[16] .
Il processo di riproduzione di una scrittura che fa i conti con il parlato, non tanto quello dialettale ma quell'italiano popolare, parlato, famigliare, regionale, porta alla nascita di una mescolanza che si propone come lingua "franca" semplice, flessibile e vicinissima a un parlante mediocre, staccata dagli estremi del vernacolo maladense e dell'italiano sapiente e ricercato [17]. Si tratta principalmente di una scelta stilistica, che nel caso dei *Piccoli maestri* diventa perfino «una delle ragioni di essere del libro», una parte dell'argomento della Resistenza che viene rievocato in modo antieroico impiegando un tono mediocre, un aspetto importante della polemica contro la retorica, la pomposità, la convenzionalità della cultura ufficiale.

L'esperienza della Resistenza è molto breve ma non è di scarso valore per nessuno di questi combattenti per la libertà. La vicenda rappresenta una sconvolgente educazione morale e politica di giovani ex fascisti divenuti partigiani e avvicinati al socialismo liberale, l'epilogo ideale della formazione intellettuale fascista di un'intera generazione. «Sia l'umanesimo che il fascismo sono veduti come degenerazioni della lingua e il rimedio è una lingua parlata, ironica, che funziona come strumento di autocoscienza e come critica della cultura e della società italiana» [18].
Inoltre l'esigenza di Meneghello di introdursi in un cerchio culturale più esteso lo porta ad impiegare il russo, il tedesco e anche il latino. La lingua di questo libro non è infatti meno

eterogenea di quella del libro d'esordio, anche se infrequenti sono le comparse del dialetto e del latino. Essa è composta in maniera differente. «Per dirla con Bachtin vi domina la pluridiscorsività sociale; come dire che entro la sua personale lingua, così viva e nei dialoghi lucidamente colloquiale, Meneghello inserisce linguaggi di vari livelli della testualità sociale»: il linguaggio delle canzoni popolari alpine e dei testi lirici letterari celebrati; i ritmi delle filastrocche; gli ordini marziali dell'apparato statale italiano e di persone colte.
Questa pluridiscorsività sociale «si trasforma, direbbe Bachtin, in plurivocità dello scrittore: ne nasce un bel chiaroscuro stilistico con effetti vari di comicità, in quanto il disordine della vita e le sue incoerenze ben si specchiano nei linguaggi sociali così accostati»[19].
Non si deve dimenticare di avere davanti una specie molto particolare di artista: quella dello scrittore-professore. La persona di Meneghello e la sua scrittura si sviluppano in un universo ormai lontano nel tempo, ed è questo che continua ad attrarre e attirare la critica: «il senso di comunità, la facilità di rapporti, l'equilibrio interiore, le figure quasi arcaiche che animavano le sue pagine e che lui ha così magicamente ricreato per noi, assegnando un valore mitico a ogni frammento di quella vigorosissima umanità»[20].
Sicuramente scrittori come Fenoglio e Calvino, per menzionare due nomi e due scritture ben contraddistinti ma uniti nella meditazione meneghelliana sullo stile, provocano riguardo e interesse nello scrittore di Malo. La stesura di Fenoglio è un modello di quella «virtù senza nome» che contraddistingue le compilazioni più riuscite. Tra i tratti distinti dell'opera più importante del letterato piemontese*, Il partigiano Johnny*, Meneghello indica «primo fra tutti la capacità di darci insieme il senso dello straordinario e quello del vero. C'è un effetto di sorpresa e insieme di assoluta attendibilità»[21]. Gian Luigi Beccaria osserva la medesima «virtù» nel resoconto meneghelliano: «Questo effetto di sorpresa e insieme di assoluta attendibilità è esattamente l'impressione che ha sempre suscitato in noi la scrittura di Luigi Meneghello». Arduo in ogni modo stabilire «influenze stilistiche puntuali, interferenze significative sul piano linguistico delle forme lessicali, delle architetture sintattiche»[22].

Campo del tutto inesplorato è il modo con cui la vicenda partigiana si è calata nella scrittura di Meneghello. L'intellettuale non segue il passo della tradizione neorealistica che domina la letteratura partigiana nel dopoguerra in Italia ma fa un notevole passo fuori di essa sviluppando una forte polemica contro la retorica celebrativa con cui viene trattato l'argomento di solito, contro la storiografia che non riesce a trattare oggettivamente la questione della Resistenza e insomma contro tutto ciò che non è vero.
La narrazione meneghelliana della Resistenza si stacca cronologicamente dagli anni della scrittura neorealista e resistenziale e guarda a quegli eventi con distacco temporale che dà modo al letterato di mettere in risalto la visione da lui maturata di essi.
Il merito dell'autore vicentino e del suo libro sta nella rappresentazione, in un modo che si differenzia completamente da quello dominante, antiretorica e antieroica di una situazione complessa e nell'aver sciolto numerosi punti cruciali (emozionali, ideologici, politici ed esistenziali) di un'esperienza che si svolse quarant'anni fa sulle montagne e nelle città del Veneto.
Meneghello, come cronista e autentico interprete, esclude l'ansia di tradurre la vicenda vissuta in termini etici e esemplari, cerca di aderire il più possibile alla realtà degli avvenimenti e – in questo vicino allo stile di Fenoglio – allo studio attendibile e affidabile dell'esperienza propria e altrui.
Nell'opera da una parte «vi sono le 'storie di giovani', le tragiche esperienze o meglio destini personali che hanno diviso su fronti opposti un'intera generazione che poteva condividere pur in modo confuso una comune ricerca ideale e volontà di sacrificio, offerta di sé»; d'altra parte «non si negano nei partigiani eroismi e idealità altissimi, ma mescolati a fragilità, errori, ingenuità, violenze non sempre giustificate (trattate sempre con estremo pudore nella rappresentazione)»[23].
Infatti Meneghello sa rivelare realtà anche scomode e indicare la dimensione drammatica della guerra civile. Lo scrittore nel ricercare «il senso» della vicenda partigiana sembra voler farne un bilancio e ciò che resta in mano è una realtà stanca e anche pericolosa: esercito come «giocattolo» e

qualcosa di inutile, partigiani incerti, affamati e in fuga, le imprese compiute sono più «fughe» che «atti di valore», tremendi rastrellamenti finiti con la rovina delle case e l'esilio degli uomini, drammatico destino umano incontrastabile, tormenti micidiali subiti senza reagire e senza dire nulla, uccisioni senza motivo, popolo rassegnato alla sconfitta della vita e ad una assurda e incredibile povertà. Interamente, ma senza dissacrazione, il racconto offre una rappresentazione di tutto questo.
I piccoli maestri diventa così «antidoto ai veleni di una nuova retorica, reattiva alla precedente ma nutrita degli stessi succhi»[24]. Ma Meneghello non ha esitazioni a mostrarsi anticonformista e inconsueto, «come il rovescio della medaglia di tutta una classe»[25] di letterati e prosatori che per lunghi tempi hanno animato e traviato un pubblico di lettori influenzandone le opinioni e anche i comportamenti.

Non è senza significato che la pubblicazione del libro provocò grande confusione, incomprensioni, contrasti e reazioni avverse e sfavorevoli come quelle di Giorgio Barbieri Squarotti, di Giuliano Manacorda, di Carlo Bo, di Anna Banti e di altri prestigiosi recensori. Questi importanti critici dell'universo letterario italiano mostrano il loro disorientamento di fronte a quel racconto che espone la tematica della Resistenza in chiave anti-celebrativa e antieroica. Loro vedono nella rappresentazione esatta, precisa, vera, senza schema ideologicamente prestabilito, una riduzione della portata politica e antifascista del mito nazionale.
«Particolare, fuori dagli schemi e dalle attese di quegli anni, Luigi Meneghello [...]»[26]. Per questo motivo alla sua produzione letteraria, ai *Piccoli maestri* è toccata un'attenzione trascurabile. In sostanza, per un certo tempo, questa opera venne disapprovata ed attaccata. Si aggiunga che si è registrato uno spontaneo rigetto di una percentuale di italiani verso qualsiasi opera esprimesse un'aspra critica nei confronti di ciò che era stimato sacro, "tabù", mito, ritenuto degno di riverenza o rispetto [27]. Il malinteso dei *Piccoli maestri* da parte di grandi nomi dell'italianistica non è alieno a un sentimento di sdegno nei confronti di qualche ambiente letterario italiano.
Alcune produzioni letterarie che rievocano l'evento resistenziale come i testi di Piovene, Quasimodo, Blasetti, Ungaretti provocano in Meneghello un certo disorientamento perché tentano di rendere questa vicenda storica quasi un'epopea, falsificando ciò che era successo realmente. Secondo lui, questi letterati mostrano «[...] una evidente incapacità di "scrittura" e quindi di comprensione di vicende attraverso le quali pur si era passati» [28].
Meneghello esprime anche il suo disagio individuale nei confronti di un libro conforme alla tradizione resistenziale come *Uomini e no* di Elio Vittorini (1908-1966). Di fronte le acerbe deviazioni di questo romanzo si tiene in esercizio la penna del narratore maladense subito dopo la guerra. *Uomini e no* è pubblicato nel 1945 e «ha avuto una certa importanza, in via polemica, per la composizione dei *Piccoli maestri*» [29]. Meneghello critica l'opera come una narrazione falsificata e mal riuscita o anche peggio, come una raffigurazione strettamente ingannatrice in cui vengono accentuate fino al grottesco alcune caratteristiche della Resistenza. Per il letterato di Malo, Vittorini non parla in modo autentico e leale della Resistenza, anzi ne fa la caricatura. «È in parte per questo che a suo tempo il mio libro è stato scritto come è stato scritto» [30].
Meneghello parlando a distanza di anni di *I piccoli maestri* come lo vede oggi, tentò di dare una risposta alla domanda sui motivi del circoscritto equivoco e malinteso del suo libro da parte della critica italiana:

«Certo, il libro è stato ricevuto con meno piena cordialità di *Libera nos*, ma nel complesso io non ho da lamentarmi. Naturalmente mi era dispiaciuto che tra gli ex-partigiani (e anche tra gli "storici" della Resistenza) qualcuno desse segno di un certo disappunto: questo però l'avevo già messo sul conto, è ovvio che la gente preferirebbe essere considerata eroica, specie quando non lo è molto… Come del mio primo libro si era detto che offendeva la sana religiosità delle genti venete, così di quest'altro a una prima impressione si poteva pensare che svalutasse la Resistenza. Ma di queste impressioni non mi pare che sia rimasta traccia» [31].

La riflessione desidera puntualizzare chiaramente la stima moderna dei *Piccoli maestri*. Fino al 1965, Meneghello non sembra neppure nella rosa di autori da analizzare. Ma con la stesura di questo suo magnifico libro, che rappresenta l'elemento «cardine di un canone romanzesco fondato sull'innovazione» [32], l'autore si sposta dalla periferia al centro dell'attenzione.
I piccoli maestri è tradotto in francese da Cristal de Lignac e Helena de Mariassy e pubblicato con il titolo *Les petits maîtres* da Calmann-Lévy a Parigi nel 1965. Non solo. Nel 1967 il libro è stampato in inglese con il titolo *The Outlaws* da Michael Joseph a Londra e da Harcourt, Brace and Word, a New York. La traduzione è realizzata da Raleigh Trevelyan [33]. L'anno seguente Trevelyan si aggiudica il premio Florio per l'ottima traduzione inglese di un libro italiano [34] .Il resoconto è tradotto anche in tedesco da Marianne Schneider e pubblicato a Berlin da Wagenbach nel 1990 e da Fisher Verlag nel 1993 con il titolo *Die kleinen Meister* [35]. Il racconto è tradotto successivamente in spagnolo da Elena de Gran Aznar e pubblicato con il titolo *Los pequeños maestros* a Sevilla da Barataria nel 2008 [36] .
Nel 1998 *I piccoli maestri* diventa un film grazie al regista Daniele Luchetti che realizza una trasposizione cinematografica dell'opera (sceneggiatura di Daniele Luchetti, Sandro Petraglia, Stefano Rulli, Domenico Starnone, regia di Daniele Luchetti, con Stefano Accorsi nella parte di "Gigi"). Il film è presentato al Festival di Venezia [37]. Le opinioni di oggi a proposito dell'opera di Meneghello non sono quelle di ieri, anzi sono quasi totalmente mutate. Decisamente più eleganti e illuminanti sono gli studi critici, particolarmente a partire dalla metà degli anni Ottanta, che evidenziano «lo splendente ritmo intellettuale, la lucida perspicacia che regge il racconto meneghelliano della Resistenza vicentina» [38].

Non mancano difatti determinati giudizi favorevoli a cominciare con quello pubblicato da Ghirotti su «Comunità»: «L'opera di Luigi Meneghello, in realtà, è il diario di una coscienza folgorata dalla scoperta dell'errore e fa della guerra civile il purgatorio per il proprio riscatto»[39], di Enzo Golino che lo definisce un «libro salveminiano», per finire con quello di Galante Garrone che osserva in quel «libro scanzonato una visione volutamente spoglia di retorica»[40].
I piccoli maestri raggiunge, da ultimo, un'aperta approvazione come "piccolo gioiello" della memorialistica partigiana italiana. Ancora due membri del gruppo partigiano, Gigi Ghirotti e Licisco Magagnato, ribattono e rinforzano la fermezza e l'attendibilità del racconto. Il 5 maggio 1964 Ghirotti scrive:

«Ora vengono i critici a dirci che «la storia non sta in piedi»; che il libro di Meneghello è uscito troppo di fretta, quasi rincorrendo la scia del primo successo, e che le sue analisi sono «superficiali». Frettoloso e superficiale un "perfezionista" congenito come Meneghello? Non sta in piedi una storia che è tutta vera, da cima a fondo, esplorata senza misericordia anche nelle pieghe meno eroiche dei suoi personaggi? [...] Il fatto è che intorno alla Resistenza s'era andata formando in questi anni un'atmosfera da monumento nazionale, e Meneghello distrugge quest'alone con la forza dell'ironia, e ci restituisce quei mesi, quelle passioni, quei ragazzi sbandati che fummo, anche quelle debolezze con scrupolo di storico e, sovente, con linguaggio di poesia» [41].

Licisco Magagnato parla del libro in questo modo: «La storia è un documento fotografico e interamente esatto dei fatti; sono le vicende ripescate nella memoria con prodigiosa precisione [...] senza alcuna concessione al romanzesco» [42]. Per questo storico dell'arte *I piccoli maestri* volgarizza in scrittura quello che è «l'acquisto più profondo» della vicenda partigiana: «ogni atto è calato giù dal piedistallo dell'eroico, perché l'acquisto più profondo di quell'esperienza era destinato ad essere, per lo scrittore come per ciascuno degli attori, la vaccinazione perpetua contro la retorica» [43].
Per concludere, secondo Meneghello il mondo, per esistere e acquisire un senso, deve passare attraverso la scrittura e pure la scrittura, per avere senso, deve muovere dal mondo. Ciò fa sì che nella sua prosa ci sia un rapporto tra etica (la sincerità dei contenuti) e estetica (la bellezza della

stesura) e lo scrittore riesce a riportare con autenticità le sue diverse esperienze impiegando uno stile insolitamente attento alle più piccole e intime verità della storia e della vita.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Note

[1] Il titolo è ispirato da un'espressione francese «petits-maîtres», che lo scrittore vicentino lesse in un saggio inglese di Horace Walpole, «usata per designare schersozamente i beneducati banditi da strada del tempo» (Luigi Meneghello, *Quanto sale?*, in *Anti-eroi, Prospettive e retrospettive sui "Piccoli maestri" di Luigi Meneghello*, («Biblioteca di Lingue e Culture Locali, 3»), Bergamo, Pierluigi Lubrina, 1987: 26). La suggestione basilare è collegata all'avventura della piccola squadra partigiana di cui Meneghello parla nel suo libro.

[2] LUIGI MENEGHELLO, *I piccoli maestri*, 4a edizione, («Piccola Biblioteca La Scala»), Milano, Rizzoli, 1999: 230.

[3] Maria Corti, *Introduzione*, a LUIGI MENEGHELLO, *I piccoli maestri*, 1a edizione, («Scrittori del Novecento»), Milano, Mondadori, 1986: VI.

[4] *Ivi* : VII.

[5] Antonio Giuriolo nasce ad Arzignano (Vicenza) nel 1912. Suo padre è un avvocato socialista. Lui è un giovane professore abile e affidabile, onesto e serio. Si laurea in Lettere a Padova nel 1935. Dopo aver finito i propri studi, non può più svolgere la sua attività come insegnante in una scuola pubblica poiché non possiede la tessera fascista, respinge di prenderla. Questa opposizione è osservata come forma di stramberia in una città, come in tutte le altre città italiane, in cui in effetti chi vuole un lavoro deve avere la tessera. Lui sa dire di no e rifiuta di iscriversi al Fascio. Vive dando lezioni e facendo supplenze in istituti privati. Muore sul fronte della Resistenza, all'età di 32 anni, nel 1944 (Renzo Zorzi, *Meneghello prima di Meneghello*, in *Tra le parole della «virtù senza nome»*, *La ricerca di Luigi Meneghello*, *Atti del convegno internazionale di studi Malo*, Museo Casabianca 26-28 giugno 2008, a cura di Francesca Caputo, Premessa di Giuseppe Barbieri e Francesca Caputo, («Biblioteca di «Autografo», 12»), fondata da Maria Corti, Novara, Interlinea, 2013: 16).

[6] LUIGI MENEGHELLO, *I piccoli maestri*, Quarta edizione, («Piccola Biblioteca La Scala»), Milano, Rizzoli, 1999: 231.

[7] *Ivi*: 230

[8] Mario Isnenghi, *L'ala troskista dei badogliani*, in *Anti-eroi*, *Prospettive e retrospettive sui "Piccoli maestri" di Luigi Meneghello*, («Biblioteca di Lingue e Culture Locali, 3»), Collana diretta da Gabrio Vitali e Giulio Orazio Bravi, Bergamo, Pierluigi Lubrina, 1987: 93.

[9] Maria Corti, *Sullo stile dei «Piccoli maestri»*, in *Anti-eroi*: 97.

[10] Domenico Starnone, *Il nocciolo solare dell'esperienza*, in LUIGI MENEGHELLO, *Opere scelte*, Progetto editoriale e introduzione di Giulio Lepschy, a cura di Francesca Caputo con uno scritto di Domenico Starnone, Quarta edizione, («I Meridiani»), Milano, Mondadori, 2010: XIX.

[11] *Ivi*: XVIII.

[12] LUIGI MENEGHELLO, *I piccoli maestri*, Quarta edizione, («Piccola Biblioteca La Scala»), Milano, Rizzoli, 1999: 230.

[13] Maria Corti, *Sullo stile dei «Piccoli maestri»,* in Anti-eroi: 103.

[14] Franco Marenco, *Quello scrittore internazional-popolare*, in *Volta la carta la ze finia*, *Luigi Meneghello*, *Biografia per immagini*, a cura di Giuliana Adamo e Pietro De Marchi, Prima edizione, («Visioni»), Pavia, Effigie, 2008: 188.

[15] Luciano Zampese, *Ritmi del parlato e voci dialettali nei Piccoli maestri*, in *Maestria e apprendistato*, *Per i cinquant'anni dei Piccoli maestri di Luigi Meneghello*, Atti del convegno di studi, Università degli Studi di Milano (8 maggio 2014), Università degli Studi di Milano Bicocca (9 maggio 2014), Comune di Malo (28 giugno 2014), a cura di Francesca Caputo, Introduzione di Bruno Falcetto, («Biblioteca di "Autografo", 14»), fondata da Maria Corti, Novara, Interlinea, 2017, cit.: 137.

[16] *Ivi*: 143-144.

[17] LUIGI MENEGHELLO, «Vorrei far splendere quella sgrammaticata grammatica», in *Il tremaio, Note sull'interazione tra lingua e dialetto nelle scritture letterarie,* con interventi di Cesare Segre, Ernestina Pellegrini e Giulio Lepschy, («Biblioteca di Lingue e Culture Locali, 2»), Bergamo, Pierluigi Lubrina, 1986: 33.

[18] *Ivi:* 34

[19] Maria Corti, *Sullo stile dei «Piccoli maestri*», in Anti-eroi: 34.
[20] Franco Marenco, *Quale ruolo ha Meneghello nella cultura italiana oggi*?, in Tra le parole della «virtù senza nome»: 47.
[21] LUIGI MENEGHELLO, *Il vento delle pallottole, Quaggiù nella biosfera*, in *Opere scelte*: 1615.
[22] Luciano Zampese*, La forma dei pensieri, Per leggere Luigi Meneghello*, («Strumenti di Letteratura Italiana, 43»), Firenze, Franco Cesati, 2014: 165.
[23] *Ivi*: 129.
[24] Ivi: 133
[25] Emilio Franzina, *Storia di giovani*, in *Anti-eroi*, cit.: 62.
[26] Salvatore Guglielmino, *Guida al Novecento*, Prima edizione, Milano, Principato, 1998: 454.
[27] Maria Corti, *Sullo stile dei "Piccoli maestri"*, in *Anti-eroi*: 97.
[28] Emilio Franzina, *Storia di giovani*, in *Anti-eroi*, cit.: 64.
[29] Ernestina Pellegrini, *Luigi Meneghello*, («Scritture in corso, 7»), Collana diretta da Giuseppe Nicoletti, Firenze (Fiesole), Cadmo, 2002: 60.
[30] Luigi Meneghello, *Quanto sale?*, in *Anti-eroi*, cit.: 22.
[31] *Ivi:* 42.
[32] Pietro De Marchi, *Dalle vecchie carte alle nuove. Travasi o ricavi*, in *Maestria e apprendistato*, cit.: 183.
[33] Giulio Lepschy, *Nota bibliografica*, in *Su/Per Meneghello*, a cura di Giulio Lepschy, («Saggi di cultura contemporanea, 144»), Milano, Comunità, 1983: 5.
[34] Francesca Caputo, *Cronologia*, in *LUIGI MENEGHELLO*, *Opere scelte*, Progetto editoriale e introduzione di Giulio Lepschy, a cura di Francesca Caputo con uno scritto di Domenico Starnone, 4a edizione, («I Meridiani»), Milano, Mondadori, 2010: 183
[35] Ferdinando Bandini, *Introduzione*, a LUIGI MENEGHELLO, *Pomo pero*, *Paralipomeni d'un libro di famiglia*, Prima edizione, («Oscar Scrittori del Novecento»), Milano, Mondadori, 1987: IX.
[36] Luciano Zampese, *La forma dei pensieri*, *Per leggere Luigi Meneghello*, («Strumenti di Letteratura Italiana, 43»), Firenze, Franco Cesati, 2014: 195.
[37] Francesca Caputo, *Nota biografica*, in LUIGI MENEGHELLO, *Libera nos a malo*, con un saggio di Cesare Segre, 8a edizione, Milano, Rizzoli, 2007: XII.
[38] Francesca Caputo, *I piccoli maestri*, *Notizie sui testi*, in LUIGI MENEGHELLO, *Opere scelte,* cit.: 1672.
[39] Ernestina Pellegrini, *Luigi Meneghello*, cit.: 59.
[40] *Ivi*: 26.
[41] Francesca Caputo, *I piccoli maestri*, *Notizie sui testi*, in LUIGI MENEGHELLO, *Opere scelte*, cit.: 1671.
[42] Luciano Zampese, *La forma dei pensieri*, *Per leggere Luigi Meneghello*, cit.: 132.
[43] *Ivi:* 133.

Rabeb Ben Abdennebi, nata in Tunisia, dottoressa in letteratura italiana contemporanea. Ha seguito un corso magistrale e ha ottenuto il master nel 2015 presso la Facoltà delle lettere e delle umanistiche de La Manouba. Presso lo stesso Ateneo ha discusso nel 2021 la sua tesi di dottorato "Impianto autobiografico e sperimentazione linguistica nell'opera di Luigi Meneghello". Attualmente è docente a contratto presso l'Istituto delle Lingue Applicate di Moknine dell'Università di Monastir.

Murad Bey e Murad Dey, la storia di due rinnegati italiani

Ibn Abì Dinar Kitab al mones, considerato la-principale fonte del periodo muradita fino al 1681.

di *Kais Ben Salah*

Nella storia di Tunisi niente è più confuso della storia dei *Bey* Muraditi che governarono la reggenza per quasi un secolo, dal 1610 al 1720. La somiglianza dei nomi – tre dei suoi membri sono chiamati Murad – l'esistenza all'inizio della dinastia di un altro rinnegato Murad divenuto *Dey* dopo essere stato generale delle galee, l'imprecisione degli autori occidentali che attribuiscono, inoltre, il più delle volte ai muraditi nomi diversi da quelli usati dagli storici arabi, costituiscono un imbroglio in cui è difficile riconoscere le identità di ciascuno, e una continua fonte di errori.
Murad *Bey* e Murad *Dey* sono stati confusi anche da studiosi di fama internazionale che si occuparono dell'argomento, tali Salvatore Bono nel suo libro *I corsari barbareschi,* così come Eugène Plantet che nella sua preziosa corrispondenza dei Bey di Tunisi [1]: l'autore afferma infatti che il rinnegato genovese Usta Murad era il padre di Hammuda pascià e aveva inoltre, i titoli di *Bey*, *Dey* e *pascià.* Questo errore è stato ripetuto e diffuso da coloro che hanno utilizzato l'opera in questione.
Scopo di questo contributo è quello di tentare di chiarire la questione e mettere ogni personaggio nel proprio contesto politico corrispondente.

Murad *Bey* e Yûssuf *Dey*
Il successore di 'Uthmân *Dey*, Yûssuf, era un ufficiale del *jund* (esercito), il cui *Dey* regnante che gli aveva dato in sposa sua figlia, aveva deciso di nominarlo suo successore. Yûssuf *Dey* ha diretto il Paese con un'autorità riconosciuta dagli Stati europei. I francesi, ad esempio, lo qualificarono con «gouverneur et capitaine général du royaume de Tunis» [2]. Il suo periodo di governo era caratterizzato da una forte attività corsara.
Tre anni dopo l'ascesa al trono di Yûssuf, Murad Cursu, un rinnegato, che apparteneva alla casa di Ramadan *Bey* [3], fu chiamato a succedere al suo padrone, apparentemente con l'accordo di Yûssuf *Dey*. Murad era un corso, che portava il nome di Giacomo Santi. Era stato catturato dai corsari tunisini all'età di nove anni. Il suo maestro Ramadan *Bey* (di cui aveva sposato la figlia) lo allevò e lo associò alla sua amministrazione. Murad fu quindi chiamato a guidare l'amministrazione dell'interno del Paese, iniziò una campagna di pacificazione, spezzando la resistenza delle tribù e aumentando le tasse. Così nel 1628-1629 una *Mahalla* andò al Kef per sopprimere la rivolta degli

Awlad Manna', pochi anni dopo furono gli Awlad Sa'id a subire il peso dell'autorità Beylicale. Il successo con cui svolse la sua missione fu tale che la Sublime Porta gli concesse, nel 1631, il titolo di *Pascià*, distinzione che lo rese una personalità di spicco, accanto al *Dey*. Il riconoscimento pubblico della sua autorità da parte del Sultano turco gli diede la necessaria legittimazione alla sua impresa iniziata già nel 1613 quando divenne *Bey* di Tunisi.
È sotto l'autorità di queste due figure: Yûssuf *Dey* e Murad *Bey*, che la costituzione del quadro territoriale di quella che sarebbe diventata la moderna Tunisia sarebbe stata fissata. Il confine meridionale della Tunisia così com'era stato disegnato dagli Ottomani lasciò l'isola di Djerba fuori dalla Reggenza, diventata parte della Reggenza di Tripoli in seguito alla formazione di questa provincia al tempo di Dragut. Nel 1613 la Sublime Porta decise che l'isola sarebbe stata annessa a Tunisi, previo pagamento da parte della Tunisia di un contributo annuale. È probabilmente dopo la risoluzione di questo problema che Yûssuf *Dey* costruì, nella zona centrale di Tunisi, il suq (mercato) dei Djerbiani (souq al-Jaraba) dove i commercianti attivi dell'isola potevano riprendere le loro attività a lungo ostacolate dall'attaccamento dell'isola a Tripoli. Cosi i confini meridionali della Tunisia erano ormai definitivamente fissati [4].

A seguito di un conflitto con un vicino *jund,* quello dell'Algeria, questa volta i limiti occidentali della Reggenza furono delimitati, per un lungo periodo. L'origine del problema risiedeva nella tendenza delle tribù frontaliere a oltrepassare i confini territoriali per sfuggire alle tasse. Un primo conflitto nel 1614 portò a una delimitazione dell'Oued Serrat. Lo scontro che ebbe luogo nel 1628 si accentuò quando un esercito fu inviato dai giannizzeri di Algeri per sostenere la loro pretesa di sovranità sul Kef. La milizia di Tunisi si mosse verso il confine, rinforzata da uomini appartenenti a diverse tribù, furono 15 mila uomini in totale posti al comando di Usta Murad (Osta Morato, genovese).
Dopo un'incursione nel territorio Costantino, le truppe tunisine combatterono il 2 giugno e subirono una pesante sconfitta, in parte a causa della defezione dei contingenti arabi (in particolare awled sa'id) [5]. Furono avviate le trattative: gli algerini chiesero l'abbandono del Djerid, l'evacuazione del Kef e il pagamento di un'indennità di guerra. Infine, il trattato firmato il 16 luglio 1628 prevedeva in particolare: il mantenimento dell'Oued serrat come delimitazione con estensione verso nord fino al mare in caso di attraversamento del confine da parte delle tribù, la riscossione delle tasse da parte del Paese ospitante. Come dovrebbe essere il caso molte volte prima. Così gli Algerini vinsero, ma i negoziatori tunisini hanno ottenuto l'essenziale: la definizione di un confine netto tra le due Reggenze. In tutta questa vicenda, un ruolo essenziale era stato svolto da Murad *Bey*. Anche se probabilmente perché fermata vicino al confine, l'invasione del *jiund* algerino non aveva provocato la stessa reazione veramente patriottica come quella del 1705 che permise a Hussain Ben Ali di consolidarsi al potere. Si trattava, infatti, di un evento fondativo nella storia della Tunisia e significativo del legame che sarebbe stato istituito tra i moraditi e il Paese.

Murad Bey godeva del rispetto del sultano ottomano, ma anche di una grande autonomia amministrativa e di un'indipendenza politica unica, dovuta senza dubbio alla sua distanza geografica da Costantinopoli e al jihad che i corsari tunisini guidavano contro il cristianesimo.
Il *Bey* non riscuoteva legalmente le tasse alle tribù e ai villaggi, ma solo una specie di tributo annuale e, finché questo veniva pagato, li lasciava vivere secondo le loro norme e costumi. Sotto i primi *Bey* Muraditi, Tunisi acquisì una vera prosperità grazie all'attività commerciale, alla pirateria e alla regolare riscossione di tributi.
Nel campo dell'arte, la Grande Moschea di Kairouan ha ricevuto lavori di restauro durante il regno di Murad *Bey* che voleva lasciare il suo segno sull'antico monumento, in particolare nei soffitti dipinti della sala di preghiera (1618).
Murad *Bey* morì in piena gloria nel 1631, avendo concordato con Yûssuf *Dey* che suo figlio, il futuro Hamouda *Pascià* (la cui madre era una schiava corsa), gli succedesse al comando della *Mahalla*. Questa pacifica successione sotto il controllo di Yûssuf *Dey* portò al potere un

notevole sovrano e gettò le basi per l'instaurazione di una vera dinastia che prenderà il nome del suo iniziatore [6].

Murad *Dey* (Osta Murato, Usta Murad)

Le cose furono più difficili per la successione di Yûssuf *Dey* per la delicatezza dell'elezione per la carica del *Dey*, senza dubbio anche per la personalità del principale candidato Osta Murad, che era un convertito e non un turco come richiedeva la tradizione nelle funzioni emanate dall'esercito. Giacomo Rio nacque ad Albisola vicino a Savona dove ebbe una famiglia numerosa con la quale rimase in stretto contatto. È diventato musulmano in circostanze sconosciute. Fece a Tunisi (dove è segnalato dal 1594) una brillante carriera nella Marina nell'entourage di Yûssuf *Dey*, coraggioso portavoce generale delle galee dal 1615 al 1637.

La fiducia e la stima che il Genovese acquistò presso il Bey fecero sì che gli venisse affidato il comando dell'esercito tunisino nella guerra contro Algeri nell'aprile del 1628 e, malgrado la sconfitta della flotta tunisina, l'autorità del rinnegato genovese e il suo prestigio non furono scossi a Tunisi così come in Europa e fu «tenuto in grande considerazione anche dalle potenze straniere e dai loro rappresentanti consolari» [7]. Ci è ignoto, però, il ruolo e l'influenza del rinnegato nella politica di Yûssuf *Dey* a causa della scarsità delle informazioni e delle testimonianze.

Osta Morato Genovese, come viene chiamato nei numerosissimi documenti occidentali che lo citano, aspirava a succedere a Yûssuf *Dey* quando quest'ultimo morì nel dicembre del 1637. Il Genovese riuscì in questa impresa grazie agli intrighi di Mami Ferrarese [8] che fu uno dei principali Mamelucchi del *Dey* deceduto e che aspirava lui stesso a prendere il potere, ma aveva spinto Murad in avanti per paura di non raggiungere il suo scopo. Non appena eletto, Murad fece esiliare il ferrarese a Zaghouan per poi assassinarlo, forse per paura di un colpo di stato o forse perché era l'unico testimone della sua falsa legittimità come *Dey*. Le condizioni alquanto difficili della sua ascensione al potere non gli impedirono di governare con una fermezza senza pari.

Osta Morato rappresenta un tipico esempio dei rinnegati che mantennero legami colla patria e colla famiglia. Egli, infatti, stabilì l'arrivo di tanti suoi parenti a Tunisi, a cominciare dal padre *Francesco Rio* che apparve alla fine del '500 come mediatore di riscatto soprattutto per conto della redenzione di Genova (dei prigionieri genovesi); risultano poi all'inizio del '600 altri membri della famiglia: fratelli e nipoti che, oltre al riscatto degli schiavi, si dedicarono al commercio tra l'Europa e il Nord Africa. [9]

Durante il suo periodo di governo, il Genovese ottenne il favore popolare per la sua saggezza. Egli, infatti, abbassò il costo della vita, proibendo l'esportazione del grano e introducendo regole precise per il commercio dei viveri. Creò un nuovo porto e un fortilizio sulla riva destra del delta del Majerda per proteggersi contro i legni europei: il piccolo borgo prese il nome di *Porto Farina,* conosciuto oggi col nome di *Ghar El Melh* e**,** nonostante le varie gesta che mettevano in rilievo la pietà di Usta Murad, come l'abolizione di molte taverne di Tunisi, le origini del *Dey* (che si circondava di una famiglia numerosa) suscitarono comunque una certa riluttanza intorno a lui. Il fatto che non fosse di origine turca non poteva non preoccupare anche i membri dell'esercito, che in linea di principio avevano il sopravvento sull'istituzione suprema del Paese: la decisione di Usta Murad di ridurre d'un quarto l'importo della paga massima dei membri della milizia fu tale da aumentare la loro inquietudine.

Conclusione

È vero che negli anni '30 del Seicento i convertiti avevano raggiunto un potere così straordinario e sorprendente da nutrire le fantasie degli osservatori occidentali. Coll'elezione d'Osta Morato nel 1637 i rinnegati si erano impadroniti della Cittadella. Si racconta che il genovese aveva fatto pubblicare una legge con la quale era vietato stabilire in futuro altri turchi nella carica di *Pascià*, ma solo dei rinnegati. In realtà in quell'epoca si era raggiunto l'apogeo del movimento di penetrazione dello Stato da parte dei convertiti, nei vincoli del potere politico come nella carriera militare e nella

marina e, da questo punto di vista, l'elezione di Murad *Dey* fu un trionfo senza futuro. Quando il genovese morì nel 1640, fu sostituito da un ufficiale turco, Uzun Ahmed, segretario del divano, che ricevette il consenso unanime dell'esercito senza eccezioni, come annota Ibn Abi Dinar [10], la cui insistenza su questo punto è forse un'allusione alle condizioni in cui Usta Murad stesso era salito al potere.

Così la parentesi che si aprì con l'arrivo dei Turchi si chiuse. La dinastia dei Muraditi diventò tunisina e non si vide mai più a capo dello Stato personaggi così esotici come Murad Cursu e Osta Morato genovese. Il ruolo dei convertiti nella gestione della Tunisia non era però terminato. Li troveremo nella forma più classica di mamelucchi comprati o importati e usati nel governo, anche se in numero limitato.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Note

[1] Eugène Plantet, *Correspondance des Beys de Tunis et des consuls de France avec la cour, 1577-1830: 1577-1700*, F. Alcan, Paris, 1893: 10. Nota 1.

[2] André Raymond, *Tunis sous les Mouradites: la ville et ses habitants au XVIIe siècle*, Cérès éditions, Tunis, 2006: 26.

[3] È intorno al 1591 che appare il primo titolare della carica del *Bey*, Ramadan *Bey* chi manterrà queste funzioni fino al 1613. Era figlio di un *'askar* (soldato) di Algeri installato a Tunisi e di una prigioniera cristiana. Durante il suo governo Ramadan *Bey* si circondò di *Mamelucchi*.

[4] André Raymond, *Tunis sous les Mouradites: op cit*: 27.

[5] Ibn Abì Dinar, *Al Mu'nis fi akhbari Ifriqia wā Tunes*, Edizione Nazionale, Tunisi, 1682: 196.

[6] I Bey muraditi sono: Murad Bey I (1628-1631), Hamouda Pascià (1631-1662), Murad Bey II (1662-1675), Muhammed II (1675-1675), Ali primo (1675–1675), Muhammed III (1675-1675), Muhammed II per la seconda volta (1675-1676), Ali primo (1675-1688), Muhammed II per la terza volta (1688-1695), Ramadhan Bey el-muradi (1695-1698), Murad Bey III (1698-1702). Malgrado la lotta per il potere tra i discendenti di Murad *Bey* come dimostrano le date, il secolo Muradita sembra sia stato un periodo di restauro per una città rovinata dalle crisi del secolo precedente. Secondo Ibn Abì Dinar, la città godette di un intero secolo di calma che fu solo temporaneamente sconvolto dai due interventi algerini. La situazione economica sembra sia stata generalmente favorevole.

[7] Salvatore Bono, *I Corsari Barbareschi*, Edizioni Rai Radiotelevisione Italiana. Torino, 1964: 366.

[8] Originario di Ferrara, vissuto nel XVII secolo, fu un rinnegato, che riuscì ad acquisire a Tunisi prestigio e potere, essendo diventato uno dei più stimati e fedeli servitori di Youssef Bey, il quale svolgeva le mansioni di intendente (commissario reale) della casa e ne gestiva gli affari.

[9] S. Bono, *I Corsari…, op, cit:* 364.

[10] Ibn Abì Dinar, *Al Mu'nis, op cit.*:198.

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.

Verga, la letteratura come antropologia

di *Alberto Giovanni Biuso*

Premessa da allievo

Questo testo è nato dalla lettura del più recente libro di Giuseppe Savoca: *Verga cristiano dal privato al vero* [1]. Lettura che mi ha permesso di vivere alcuni giorni in compagnia di Giovanni Verga, della sua famiglia, dei miti e dei fantasmi, di un amore totale verso la scrittura e la bellezza che la scrittura sa creare. In compagnia e dentro il mondo arcaico, disincantato e complesso da cui Verga e la sua arte sono germinate. La scrittura di Savoca infatti fa toccare, vivere, vedere quel mondo; scrittura analoga al modo in cui più di quarant'anni fa le lezioni di questo giovane professore dell'Università di Catania mi introducevano alla profondità di Proust, di Tozzi, di Svevo. Una scrittura che è appunto sempre rimasta singolarmente *giovane* e anche per questo coinvolgente. Nel lavoro critico di questo studioso ci sono una stupefacente dottrina e un limpido argomentare. Ma c'è soprattutto la capacità di far emergere la dimensione *teoretica* della letteratura. Questo è ai miei occhi il suo merito più grande anche nel libro dedicato a Verga cristiano.

Letteratura e antropologia

Ogni scrittore, tutti i romanzieri, ovunque vivano e qualunque sia la loro epoca offrono anche e fondamentalmente una testimonianza antropologico-esistenziale del loro tempo, oltre che del proprio ambiente e di se stessi. Nel caso di scrittori siciliani le differenze di stile, di ideologia, di immediato contesto storico non cancellano, anzi mettono ancor più in risalto, alcune costanti, che

sono dell'Isola ma sono di tutti. La Sicilia è infatti simbolo, emblema, sineddoche dell'intera umanità.
Il primo di questi elementi è la *lotta*, è la vita come diffidenza, imbroglio, fatica. Anche per questo, perché profondamente legato alla lotta, un altro elemento centrale è la *solitudine*: «Nel mondo dei *Malavoglia* tutti sono soli»[2]. Lotta e solitudine che accadono dentro l'arcaismo, il caos, la potenza senza scopo della natura. Sono anche questi gli elementi che plasmano la *Stimmung* dei siciliani, i loro sentimenti, al tempo di Verga come nel nostro. In Verga essi si esprimono nella particolare tonalità di una disincantata razionalità che si coniuga all'assurdo metafisico, che osserva come «tutte le cose umane dànno una mano alla ragione e l'altra all'assurdo» (*La coda del diavolo*: 15) [3], che «la verità…la verità…Non si può sapere la verità» (*Il peccato di donna Santa*: 697), sino a generare «uno sconforto amaro, un senso desolato del nulla d'ogni cosa umana, se non dura nemmeno il dolore» (*Passato!*: 770).
Dolore che intride le esistenze di tutti gli umani, qualunque sia la loro condizione di vita, di carattere, di situazione, di spazio, di tempo. Umani che sono intrinsecamente, inevitabilmente, «dolorosamente egoisti» (*Frammento per* Messina!: 799). Dolore che li rende consapevoli che la miglior sorte è morire, il non essere, «e se non fosse mai nato sarebbe stato meglio» come Rosso Malpelo dice del *grigio* (168), un asino la cui vita fu una *via crucis*, figura anche cristologica come l'asino Balthazar del film di Robert Bresson (1966), che attraversa la vita e il male in un borgo e nelle campagne francesi. L'occhio oggettivo di Balthazar assiste alle azioni degli umani, alla loro violenza, insensatezza, malvagità. Assiste al loro pianto e alle loro menzogne. Caricato di pesi, ridicolizzato in un circo, oberato di lavoro, frustato e preso a calci, utilizzato per il contrabbando, si spegnerà in un mattino di luce, circondato da un gregge.
Al *grigio* e a Rosso Malpelo è dedicato l'ultimo capitolo del libro di Savoca, il più bello e profondo. Come ricorda Leonardo Sciascia, da ragazzo anche Verga era rosso di capelli e anche Verga sembra spesso volere penetrare dentro, più dentro dove il male è male, così come Rosso Malpelo penetra e si perde nelle viscere della terra che avevano già inghiottito il padre. Malpelo rappresenta un trionfo della morte che affonda anche nei miti ctoni del Mediterraneo. Morte dal ragazzo temuta ma anche alla fine cercata poiché con essa «finiscono le sofferenze, le angherie e le violenze degli altri, ma sarebbe stato meglio non essere mai nati»[4].
Non nascere infatti sarebbe la cosa migliore come sa il saggio Sileno interrogato da Mida, come sanno Leopardi e gli gnostici, come argomentano Emil M. Cioran e David Benatar [5]. Come Amleto, il miserrimo ragazzo delle miniere siciliane pensa che sarebbe stato meglio se la madre non l'avesse partorito. Un'affermazione che Savoca ricorda più volte [6], sino a volgerla in argomento teoretico quando scrive che il «nucleo tragico generativo di tutto *Rosso Malpelo* […] vada collocato nel nodo insolubile della nascita per la morte», nell'«esistere per la morte e con la morte»[7]. Davvero, e saggiamente, nessuna illusione sulla condizione umana, nessuna «speranza di salvezza per nessuno» nella storia e nella natura [8], intrise della ferocia dell'umano verso l'identità e il dolore degli altri animali (*Storia dell'asino di san Giuseppe*); della relazione di dipendenza che ogni affetto intrattiene con le condizioni economiche – «Il guaio è che non siamo ricchi, per volerci sempre bene» (*Pane nero*: 291) – poiché «Denari! tutto sta nei denari a questo mondo!» (*In piazza della Scala*: 338; *Amore senza benda*: 360); di un profondo scetticismo sulla giustizia sia come ideale sia come pratica – «la Giustizia è fatta per quelli che hanno da spendere» (*Don Licciu Papa*: 230) – e la conseguente giustificazione del silenzio, dell'omertà, del chiudersi in se stessi.
Tutti gli umani sono immersi in questo male, qualunque sia il loro nome, appartenenza, condizione, soddisfazione o disperazione. Una solitudine che, come si è detto, segna il dominio della lotta e del *denaro*, che di ogni relazione non serena con gli altri è sempre in qualche modo fonte, ragione ed espressione: «Il tema dei soldi, in tutte le lettere ai familiari, come anche in quelle ai nipoti, è assolutamente centrale e, si direbbe, ossessivo. Non c'è quasi nessuna lettera in cui Verga non chieda ai familiari invio di denaro»[9].
La lotta dei Malavoglia per la sopravvivenza; la fortuna accumulata da Mazzarò e soprattutto da Mastro-don Gesualdo; il costante cruccio per la propria condizione economica che accomuna i

personaggi delle novelle ambientate in Sicilia come di quelle che descrivono Milano, sono tutte espressioni dell'universale guerra che è il vivere e del tentativo di trovare un compenso alla solitudine in una vera e propria religione della famiglia. La *famiglia* costituisce infatti un altro dei nuclei fondamentali dell'antropologia di Verga. Non solo nei *Malavoglia* – ma con particolare chiarezza in quest'opera – il sentimento sacro della famiglia «è sostanzialmente una sublimazione artistica di quella che era la religione della famiglia nell'uomo Verga, ma anche di quella che era la religione 'vera' nella sua famiglia biografica»[10].

La famiglia si pone da un lato come luogo di possibile superamento della solitudine e dall'altro di chiusura, barriera, muro nei confronti del mondo esterno. La famiglia costituisce un elemento sacro perché in essa pulsa un *legame tra i vivi e i morti*, vincolo che è ontologico ed esistenziale, cultuale e prassico; è un filo tenace senza il quale per Savoca non è pensabile né possibile la narrativa di Verga. E infatti il libro non casualmente si chiude proprio su questo elemento: «Il vero pubblico e privato di Verga, dall'inizio alla fine, è che per lui da sempre c'è, cristianamente, oltre al cielo stellato, un Cielo nel quale ci si ritrova e si continua a vivere: 'Gloria e paradiso ai Morti'»[11].

In queste righe compare l'elemento che dà il titolo al libro di Savoca, la centralità dell'elemento religioso e in particolare della *fede cristiana*. In netta opposizione a buona parte della critica che ritiene Verga e la sua opera improntata a canoni e prospettive atee e materialistiche, lo studioso cerca di argomentare esattamente il contrario. E lo fa sempre sui testi, sulle pagine dei romanzi, delle novelle e delle lettere – davvero tante – inviate da Verga alla famiglia.

La potenza della terra, del mare, degli elementi

Ciò che Savoca interpreta nella chiave di una fede cristiana tormentata ma profonda, che altri studiosi attribuiscono invece a una visione disincantata e materialistica del mondo, è in ogni caso un universale antropologico che però assume una luce particolarmente vivida nella «maschera d'indifferenza orientale che è la dignità del contadino siciliano» (*Jeli il pastore*: 130), di questi umani fatti di terra, dalla terra nati come i guerrieri di Tebe nacquero dai denti del drago seminati da Cadmo. Esseri che non credono «né a Dio né al diavolo, sebbene li rispett[ino] entrambi» (*Le storie del castello di Trezza*: 67), che sono ben consapevoli – lo hanno sperimentato sulla propria carne, oltre che sull'anima – di quanto avidi e iniqui siano i religiosi della Chiesa Romana, i loro frati e le monache, i loro ingordi e lussuriosi preti.

Gli umani di Verga sono costituiti degli elementi primordiali del mondo: l'acqua del mare, la durezza della terra, la solitudine dell'aria, la potenza del fuoco. Quest'ultimo vince sempre nelle colate di lava che di tanto in tanto ricordano agli etnei la fragilità del loro stare: «Dal cortiletto davanti al palmento si vedeva la montagna nera che si accatastava intorno alla vigna, fumando, franando qua e là. Con un acciottolio come se si fracassasse un monte di stoviglie, spaccandosi per lasciar vedere il fuoco rosso che bolliva dentro» (*I galantuomini*: 308-309; anche *Un'altra inondazione*: 758).

A questi elementi ancestrali, mediterranei, arcaici appunto, si aggiungono le sciagure storiche che Verga descrive in modi che spesso ricordano Manzoni: il colera – il cui racconto è presente anche ne *I Malavoglia* –, la peste, l'andare dei soldati e il loro saccheggio delle terre. Con Manzoni lo scrittore condivide un altro elemento: Milano. Città da lui evidentemente amata, nella quale l'esistere e il destino della gente è doloroso e miserabile come quello dei contadini siciliani ma che è tuttavia uno spazio aperto al divenire rispetto all'immobilità dell'Isola: «Tutto ciò infine prova che Milano è la città più città d'Italia. […] Il più bel fiore di quella campagna ricca ma monotona è Milano; un prodotto in cui l'uomo ha fatto più della natura» (*I dintorni di Milano*: 765).

Ma sono di ambiente siciliano i romanzi e le novelle più grandi di Verga, quelli nei quali un asciutto e oggettivo dolore intride la parola, plasma l'immaginazione, condivide il pianto. Sentimenti intimi, personali, emotivi, la cui forza è singolare proprio perché scaturisce invece dall'intenzione di un'«opera d'arte [che] sembrerà *essersi fatta da sé*, aver maturato ed esser sorta spontanea come un fatto naturale, senza serbare alcun punto di contatto col suo autore» (*L'amante di Gramigna*: 187). Capolavori della parola, del dolore e della storia sono *Nedda*, *Rosso Malpelo*, *Il Reverendo*, *Libertà*, *L'ultima giornata*, *Un processo*, *Quelli del colera*; novelle dalle quali non cito

nulla perché soltanto una lettura integrale del tessuto narrativo unito al disincanto antropologico può restituirne il significato, l'emblema, la luce. Sì luce, perché nella parola raccontata, nella parola che racconta, nel racconto che il mondo diventa dentro la parola emerge il grande amore, l'esclusivo amore che coloro che scrivono nutrono verso la scrittura, simile a «quella donna che gli aveva irradiato di luce la vita in un attimo, e che amava più della vita» (*Le storie del castello di Trezza*: 84).

Una novella merita più di ogni altra lo stupore che ogni capolavoro desta in chi vi s'accosti. Un racconto nel quale la dimensione epica che intesse tutta la narrativa di Giovanni Verga – i romanzi come le novelle – sembra raggrumarsi in poche e totali pagine. Racconto che inizia nello spazio sconfinato della terra: «Il viandante che andava lungo il Biviere di Lentini, steso là come un pezzo di mare morto, e le stoppie riarse della Piana di Catania, e gli aranci sempre verdi di Francofonte, e i sugheri grigi di Resecone, e i pascoli deserti di Passaneto e di Passanitello, se domandava, per ingannare la noia della lunga strada polverosa, sotto il cielo fosco dal caldo, nell'ora in cui i campanelli della lettiga suonano tristemente nell'immensa campagna…». Racconto che diventa cosmico, come in Alighieri, come in Leopardi, come in ogni altro narratore che attinga la profondità degli enti e degli eventi: «Pareva che fosse di Mazzarò perfino il sole che tramontava, e le cicale che ronzavano, e gli uccelli che andavano a rannicchiarsi col volo breve dietro le zolle, e il sibilo dell'assiolo nel bosco. Pareva che Mazzarò fosse disteso tutto grande per quanto era grande la terra» (256-257). Si intitola, naturalmente, *La roba* questo racconto. La roba è parola tra i siciliani sacra tanto più quanto il rapporto con gli averi, con la fatica necessaria a ottenere roba e averi, descrive ne *I Malavoglia* la malasorte di un uomo – padron 'Ntoni –, di una famiglia – i Toscano/Malavoglia –, di un paese – Acitrezza –, di un popolo – i meridionali –, dell'umanità – i vinti e i deboli di ogni tempo e luogo, i quali «levano le braccia disperate»[12].

Il romanzo nel quale l'epica fa tutt'uno con lo stile, la tenacia con la sconfitta, il progetto con il nulla è *Mastro-don Gesualdo*, capolavoro dell'antropologia letteraria. Un'umanità famelica, miserabile, buia viene scandita da un narrare limpido, lancinante, ironico e oggettivo. La vita di Gesualdo Motta si fa metafora del mondo, della vita, dell'essere tutti contro tutti dentro una società rurale, rassegnata e colma di rancore; scossa di tanto in tanto dall'illusione di un'impossibile giustizia. Si squaderna davanti a noi l'Isola di tripudi e di sfacelo, intrisa di segreta magia e di quotidiana fatica. *Mastro-don Gesualdo* è un romanzo ancestrale, una sintesi della Sicilia, delle sue maledizioni, della grandezza. «Sempre in moto, sempre affaticato, sempre in piedi, di qua e di là. Al vento, al sole, alla pioggia; colla testa grave di pensieri, il cuore grosso d'inquietudini, le ossa rotte di stanchezza»[13], Gesualdo è la solitudine stessa. Dei siciliani, certo, ma anche di ogni umano che non si voglia ingannare sulla propria condizione. «Col cuore grosso dell'ingratitudine che raccoglieva sempre», dinanzi alla morte che un tumore allo stomaco gli prepara – tumore naturalmente psicosomatico, come lui stesso intuisce – «avrebbe voluto distruggere d'un colpo tutto quel ben di Dio che aveva accumulato a poco a poco. Voleva che la sua roba se ne andasse con lui, disperata come lui»[14]. Nell'implacabile epica del mondo, della sua fatica, della morte, Mazzarò e Gesualdo sono la persona umana, fatta di gaudio inquieto, di prestazione, di possesso, di ferocia: «Roba mia, vientene con me!» (*La roba*: 262).

La Sicilia, il sacro

Savoca non nega affatto la presenza di questi elementi ancestrali, ctoni, disperati, nel mondo di Verga. L'elemento cristiano che pur tuttavia vi ravvisa sembra in realtà affondare in un più ampio sentimento del sacro, delle potenze infere del mondo, del male e di un riscatto che è naturale sperare ma che è saggio non pretendere. Si tratta di un elemento sul quale Verga «è stato sempre riservatissimo»[15], un elemento anche sociologico, proprio perché un narratore è sempre anche un sismografo antropologico. Verga infatti «rappresenta un mondo cristiano qual è quello della Sicilia ottocentesca. Ovviamente, la religione non è oggetto primario della sua narrazione, ma è tuttavia un elemento costitutivo, ineliminabile, del mondo rappresentato. Verso questa componente egli non esprime giudizi e non si pone in attitudine di distacco, come non si astiene dal rappresentare le deformazioni di quelle che sono le manifestazioni popolari, intrise di superstizione, o i tradimenti

della vera fede cristiana anche se perpetrati dai ministri del culto»[16]. Ma si tratta soprattutto di un elemento ontologico, radicato in ciò che Heidegger chiama esistenza, *Dasein*.
Il riferimento a Heidegger non è casuale o arbitrario. Pur non facendone il nome, Savoca insiste sull'essere alla morte, *Sein-zum-Tode*, che intride i personaggi di Verga. Personaggi e storie per i quali e dentro i quali la morte è onnipresente e dominante, «e spesso tutto si svolge in relazione a questo evento, che costituisce l'unica verità assoluta dell'esistenza, e insieme la verità indicibile»[17]. La morte in mare di Bastianazzo Malavoglia. La morte solitaria ed epica di Mastro-Don Gesualdo. La morte disperata di Mazzarò. La morte arcaica, struggente, favolosa e crudele di Rosso Malpelo.
Nel tentativo di mostrare e argomentare la fede cristiana di Giovanni Verga, Giuseppe Savoca tocca dunque qualcosa di più ampio e più profondo: un sentimento sacro del mondo e dell'esserci umano in esso, la sacralità della vita come esperienza del morire, il sentimento di Verga «del lutto permanente dell'esistenza»[18]. Un lutto che percorre e pervade la vita e il sentimento del tempo siciliani e quindi la nostra letteratura. Questa terra davvero «impareggiabile», questa luce calda e lontana, quest'Isola della distanza e della gloria è un emblema della potenza suprema che tutti ci sovrasta: umani, altri animali, piante, rocce, stelle, galassie. Dentro le galassie, le stelle, le rocce, le piante, gli animali abita «il genere umano perduto»[19].
Il *Ritratto d'uomo* del più grande dei pittori siciliani, Antonello, parla con lo sguardo e sembra dire: «Lo so, la vita senso alcuno non ha, ma io la godo come la più sensuale delle amanti». La Sicilia è davvero «la chiave di tutto», come scrisse Goethe a Palermo il 13 aprile del 1787. L'Isola plurale appare uguale a se stessa nel tempo e nello spazio ma nel tempo e nello spazio sempre diversa. All'immobilità antica, al «silenzio di secoli»[20], all'indifferenza del cielo, all'arsura del latifondo intorno a Caltanissetta ed Enna, si affiancano le montagne innevate dei Nebrodi e delle Madonie; al nero lavico dell'Etna si uniscono i colori smaglianti dei mari che la circondano; ai templi occidentali si coniuga la dolcezza degli Iblei.
Dal culto greco verso gli dèi e Dioniso Pantocratore, i siciliani sono passati a quello verso il Cristo redentore, transitando per la civiltà islamica. Nel silenzio degli spazi e delle persone, nella bellezza sfrontata dei luoghi naturali e storici, sembra davvero che la contraddizione sia il segno della storia e del carattere siciliani. Perché la Sicilia è un enigma magnifico e doloroso, che rimane più forte di ogni bruttura che la deturpa, di ogni volontà malvagia che la uccide. Ne è prova anche lo sguardo stupito e felice di chi la coglie arrivando da altre terre o di chi in essa è nato e nonostante tutto continua ad amarla, a tornarvi se lontano – come fece alla fine anche Verga –, a nutrirla come pensiero profondo della mente.
Da dove questa terra trae tanta forza? Forse dalla luce ambigua della quale parla Bufalino, intessuta dello «splendore folgorante del sole» ma pure della «sua funebre ombra»[21]. Anche con questa sua inquieta luminosità l'Isola rimane fedele alla sua radice greca, fedele al fasto apollineo dei templi, dei teatri, delle πόλεις, fedele al culto dionisiaco della morte trasfigurante e trasfigurata in mito, pianto, odio. Ancora nella processione del Venerdì Santo del 1930 a Caltanissetta, Antonio Baldini ascoltava attonito «un lamento che rompe acuto da un fondo immemoriale di dolore e di spasimo», nel quale percepiva «il mitico compianto per la morte di Adone, l'approssimarsi dei terrori notturni, l'informe sgomento del poi, l'immotivato sconforto degli adolescenti, il sussulto incontenibile delle isteriche, il vuoto dei monti sopraffatto dalla notte, la solitudine dei mari, la tristezza delle campagne, la somma di vita che se ne va senza più ritorno»[22].
Il dolore dei siciliani è per se stessi, per ciascuno di loro sprangato nella propria solitudine, ma è anche sempre «per il dolore del mondo offeso»[23], del quale sembra metafora il paesaggio e gli umani che lo abitano, apparendo in esso – paesaggi e umani – quasi sempre estremi, pericolosi, belli, desolati e soprattutto, come abbiamo visto con Savoca e con Verga, pervasi di solitudine. L'esser soli è la vera natura di questa terra, la sua identità. A un siciliano è perciò facile capire che «ognuno sta solo sul cuor della terra / trafitto da un raggio di sole»[24], poiché un siciliano «è e si fa isola da sé, e da sé si gode – ma, appena, se l'ha – la sua poca gioia; da sé, taciturno, senza cercare conforti, si soffre il suo dolore, spesso disperato» [25].

Se la festa in Sicilia è vissuta con un'intensità totale è anche perché è nella festa che il siciliano sembra uscire dalla «propria naturale e tragica solitudine»[26]. A un siciliano non sarà troppo difficile trasformare in festa l'intera esistenza, sia che la trascorra in «questa terra grande e infelice»[27] sia che porti altrove il proprio disincanto e la saggezza. Per un siciliano questo è «il terribile: la quiete della non speranza. Credere il genere umano perduto e non aver febbre di fare qualcosa in contrario, voglia di perdermi, ad esempio, con lui»[28]. Perdersi nella storia, nel paesaggio, e quindi nello spazio e nel tempo. Ma dentro questo mondo perduto, dentro la perdita che è il mondo, riuscire anche a fare della vita un tripudio di colori, di suoni, di gaiezza e di forza. Questo è il sacro, questo è la condizione per sopportare l'esistenza, per farsene carico e vincerla. La morte arriverà come un sorriso solo un poco amaro.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Note

[1] G. Savoca, *Verga cristiano dal privato al vero*, Olschki Editore, Firenze 2021.
[2] Ivi: 122.
[3] G. Verga, *Tutte le novelle,* a cura di G. Zaccaria, Einaudi, Torino 2015. Le citazioni da questo volume saranno indicate nel testo con il titolo della novella e il numero di pagina.
[4] G. Savoca, *Verga cristiano dal privato al vero*, cit.: 172.
[5] Sugli gnostici si veda L. Fava*, Un itinerario nel mito gnostico*, in «Vita pensata», n. 18, febbraio 2019: 26-37; su Benatar si veda S. Dierna, «*È il nascere che non ci voleva*». *Introduzione a David Benatar*, in «Vita pensata», n. 26, gennaio 2022: 32-38. Entrambi i testi si possono leggere sul sito della rivista: https://www.vitapensata.eu.
[6] G. Savoca, *Verga cristiano dal privato al vero*, cit.: 133, 167 e 173.
[7] Ivi: 175 e 179.
[8] Ivi: 118.
[9] Ivi: 91
[10] Ivi: 149.
[11] Ivi: 183.
[12] G. Verga, *I Malavoglia*, Mondadori, Milano 1976: 52.
[13] Id., *Mastro-don Gesualdo*, Mondadori, Milano 1963: 78.
[14] Ivi: 260 e 347.
[15] G. Savoca, *Verga cristiano dal privato al vero*, cit.: 161.
[16] Ivi: 42.
[17] Ivi: 164.
[18] Ivi: 165.
[19] E. Vittorini, *Conversazione in Sicilia*, Einaudi, Torino 1979: 5.
[20] L. Sciascia, *Il giorno della civetta*, Einaudi, Torino 1972: 10.
[21] G. Bufalino, in *Le vie del mondo. Viaggi d'autore*, a. IV, n. 22, «Sicilia», Touring Club Editore, Milano 1999: 12.
[22] A. Baldini, in *Le vie del mondo. Viaggi d'autore,* cit.: 98.
[23] E. Vittorini, *Conversazione in Sicilia*, cit.: 134.
[24] S. Quasimodo, «Ed è subito sera», in «Acque e terre», in *Poesie e discorsi sulla poesia*, a cura di G. Finzi, Meridiani Mondadori, Milano 1983: 9.
[25] L. Pirandello, in *Le vie del mondo. Viaggi d'autore*, cit.: 13.
[26] L. Sciascia, *Il giorno della civetta*, cit.: 93.
[27] G. Bufalino, in *Le vie del mondo*, cit.: 14.
[28] E. Vittorini, *Conversazione in Sicilia*, cit.: 5.

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 Epistemologia. 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. I suoi due libri più recenti sono: *Tempo e materia. Una metafisica* (Olschki Editore), *Animalia* (Villaggio Maori Edizioni).

Per Consolo. La parola creativa

Vincenzo Consolo (ph. Giuseppe Leone)

di *Sebastiano Burgaretta* [*]

La mia presenza qui trova una ragione nel rapporto di amicizia del quale Vincenzo Consolo volle onorarmi per un trentennio circa, fino alla sua morte, e che continuò poi con sua moglie, Caterina Pilenga. Se devo dire da che cosa nacque questa amicizia, a distanza di tanti anni mi rendo conto che essa quasi certamente nacque dal comune amore per la parola, per il lógos, quella parola che crea ponti e relazioni, come spiega l'etimologia greca del termine stesso: paraballo>parabola>paraola>parola. Quella parola con cui si può dare la vita ma, ahimè, anche la morte, la parola che dà nome a cose, piante, animali e uomini, e che col nome conferisce identità e dignità. Parola che in Consolo fluiva in poesia, in questa visceralmente traducendo, fra storia e metafora, i dolori del mondo, quantunque filtrati attraverso il vaglio della Sicilia e dell'Italia; quei dolori che riscontrava anche solidificati nelle tracce materiali lasciate dalla storia e davanti ai quali io l'ho visto una volta versare maltrattenute lacrime, mentre accarezzava dolcemente i conci greci di Eloro.

'Na manu ca si pusàu aruçi aruçi
nta 'na timpa stracanciata ri Eloru
scuràu u çel'azzurru ncoddh'î mia,
ca mi ntisi scamminari nfin'all'ossa.
Cci ìu appressu a manu mia picciriddha,
e-ddhu ntagghju si fiçi moddhu moddhu [1].

Consolo, con la sua indefessa, tormentosa ricerca, ha voluto dare nome e dignità a cose e a uomini, specialmente a quanti non hanno parola né di fatto né, peggio ancora, di diritto, consapevole egli com'era che nel nome c'è tutto della persona, c'è la sua identità, c'è la sua storia, col passato e col futuro che questa ingloba e contiene. Ha voluto dare nome ai dolori del mondo. Da qui la sua concezione della letteratura come vigile milizia, come impegno civile, e il deposito storico-memoriale e linguistico come terreno sul quale muoversi nella pagina da scrivere. Da qui il rispetto assoluto che nutriva per la lingua, e il suo distacco, talora anche risentito, nei riguardi degli

ammiccamenti che, strumentalizzando la lingua, qualsiasi lingua, vedeva indirizzati a un certo pubblico, al pubblico che egli definiva telestupefatto dei nostri giorni.
La lingua per lui era sacra, e come tale andava rispettata e non vilipesa, dato il peso enorme che essa ha nel contesto storico-antropologico, civile e politico nel quale l'uomo è chiamato a vivere e operare. Per Consolo non si gioca, non si scherza con la lingua. Nessuno deve arrogarsi il diritto di strumentalizzare o ridicolizzare la lingua, attraverso la quale passano il riconoscimento e la sacralizzazione dell'identità, della dignità, della libertà dell'uomo.

Conseguentemente, per Consolo, non si può prescindere dalla nominazione, attraverso la parola, di uomini e cose. Il nome va dato sempre, nonostante tutto, anche andando controcorrente, sfidando, pure a prezzo personale, incomprensioni e soprattutto il perbenismo dilagante in tempi di omologazione culturale e comportamentale, come quelli che stiamo attraversando in questi anni, anche, mi disse una volta, se occorre, «sputando nel piatto in cui si mangia», in nome della libertà. Egli credeva in questo e lo viveva, fin forse all'autolesionismo e al prezzo dell'emarginazione, cui lo si relegava comodamente, se non a buon mercato, da parte di alcuni, prezzo che egli era determinato a pagare per la sua scandalosa unicità.
Tutto il suo impegno di uomo e di letterato si è proteso e speso, in ultima istanza, nel dare nome ai dolori del mondo, con i conseguenti contraccolpi e le delusioni che una società perdutamente omologata gli riservava, talvolta anche malevolmente. Questo egli ha fatto sempre, scavando nella creatività della parola, con una tensione etica vissuta e sofferta sotto un registro che non esito a definire religioso, nel senso ampio, laico del termine, anche se è vero che nel linguaggio biblico il nome contiene, comporta la persona e la sua identità, per cui si crede, per esempio, che nel nome di Cristo c'è la presenza di lui con tutto il suo potere.
Da qui la sofferenza che a Consolo comportava la scrittura, e i tempi lunghi della sua gestazione, da qui l'identificazione, nella sua opera tutta, di pagina e vita, di scrittura e testimonianza civile, con agganci alla sua esperienza esistenziale, umana e familiare, ambiti nei quali credo che si debbano anche orientare nel futuro gli studi su di lui. Etica ed estetica erano tutt'uno in Vincenzo Consolo, come raramente succede di riscontrare in letteratura.
Questo bisogno, questa necessità di nominazione, salvifica per l'uomo, Consolo vive e proietta nel cuore, nella mente e nella bocca di Petro Marano, quando questi, deluso e sconfitto ma non rassegnato, dice a chiusura di *Nottetempo casa per casa*:

«Cominciava il giorno, il primo per Petro in Tunisia.
Si ritrovò il libro dell'anarchico, aprì le mani e lo lasciò cadere in mare.
Pensò al suo quaderno. Pensò che ritrovata la calma, trovate le parole, il tono, la cadenza, avrebbe raccontato, sciolto il grumo dentro.
Avrebbe dato ragione, nome a tutto quel dolore»[2].
Petro accoglie in sé, perché lo vive nella sua esperienza dal basso, il lasciato "testamentario", scandalosamente e inaspettatamente proveniente dall'alto della rinnovata coscienza del barone Mandralisca, che nel *Sorriso dell'ignoto marinaio*, dice:

«Ah, tempo verrà in cui da soli conquisteranno que' valori, ed essi allora li chiameranno con parole nuove, vere per loro, e giocoforza anche per noi, vere perché i nomi saranno intieramente riempiti dalle cose»[3]

e poi ancora, rivolto all'Interdonato:

«…com'io spero, la storia loro, la storia, la scriveran da sé, non io, o voi, Interdonato, o uno scriba assoldato, tutti per forza di nascita, per rango o disposizione pronti a vergar su le carte fregi, svolazzi, aeree spirali, labirinti…»[4]

Questo amore per la parola salvifica, contro le imposture della storia scritta dai potenti di ogni rango e classe, e la consequenziale tensione etica verso l'uomo credo che ci abbiano

accomunato, perché questo stesso interesse credo abbia intuito in me, dopo che lesse il mio *Api e miele in Sicilia*, uscito nel 1982. E questo è documentato da decenni di rapporti amicali e di conversazioni in presenza e per telefono, oltre che per corrispondenza epistolare e cartacea. Questo amore per la parola, e la sua capacità di nominazione, risuona chiaramente, direi quasi programmaticamente come in un manifesto ideale, in alcuni specifici luoghi delle sue opere, oltre che in tutto il contesto di esse. Qui, a riprova di quanto sto enucleando, voglio riportare due di questi luoghi, che a me paiono particolarmente significativi. Il primo è preso dal racconto *I linguaggi del bosco*, compreso nel volume *Le pietre di Pantalica*:

«Scelsi subito Amalia come mia compagna. O fu lei a scegliere me. Ché selvatica com'era e solitaria, aveva una sua sottile seduzione e una sua autorevole ed esclusiva possessività. Divenimmo inseparabili.
Dietro i porci e le capre al pascolo, fu lei a *rivelarmi* il bosco, il bosco più intricato e segreto. Mi rivelava i nomi di ogni cosa, alberi, arbusti, erbe, fiori, quadrupedi, rettili, uccelli, insetti… E appena li nominava, sembrava che da quel momento esistessero. Nominava in una lingua di sua invenzione, una lingua unica e personale, che ora a poco a poco insegnava a me e con la quale per la prima volta comunicava. Ma Amalia poi conosceva altri linguaggi: quello sonoro, contratto, allitterato con cui parlava alle bestie; conosceva il sampieroto, col quale comunicava con la famiglia; conosceva il sanfratellano e il siciliano coi quali comunicava cogli estranei»[5].

E ricordo benissimo quella volta in cui mi portò al Bosco della Miraglia, a vedere i resti del casello e a indicarmi i luoghi in cui era vissuto bambino, da *zigaga* debole e fragile con la selvaggia e forte Amalia.
Il secondo è tratto dall'*Olivo e l'olivastro*:

«Una piccola terra quella di Jano, con una casetta in mezzo a un frutteto, peri e granati e meli, fichi dolcissimi e rigogliosi ulivi, limoni cedri, aranci, sorbi, gelsi, corbezzoli, azzeruoli, un giardino fitto di perenni zagare e di frutti, e cespi, e siepi d'arbusti, cedrina, alloro, menta, basilico, rosmarino… Accolsero festanti l'amico in viaggio Rosa e i figli. Jano gli parlò delle sue ricerche d'etnologo, dei suoi studi sulle api e il miele, delle feste d'Avola, gli lesse le sue poesie.
Nella bellezza di quella casa, nella serenità degli ospiti, sembrò al viaggiatore d'essere in un luogo in disparte, lontano dagli uomini che mangiano pane, lontano dai Ciclopi, d'essere ai confini del mondo, in un'isola di sopravvivenza d'una umana misura ormai perduta»[6].

Se ne evince un terreno di identificazione, di coincidenze, di consonanza e di comune ricerca di luoghi, di pietre e di piante, d'armonia interiore, cui dare nomi e con ciò stesso vita. Ne è conferma la corrispondenza interna, nello stesso libro, tra queste affermazioni e quelle relative all'accoglienza che Ulisse riceve a Scherìa nella reggia di Alcinoo:

«Così Ulisse entra a Scherìa dalle fertili zolle, nella terra dei Feaci che sono vicini agli dei, nel regno dell'utopia, nella reggia di Alcinoo, in seno ad un'alta civiltà, in un paese remoto, incontaminato. Tutto qui è opposto al desolato, periglioso, infecondo mare, opposto a tutti i passati approdi infidi e disastrosi: Alcinoo e il rigoglioso giardino, la sua fastosa reggia, la saggia moglie regina, i figli belli e valorosi, l'accogliente corte, il popolo amico; e l'esercizio in loro della ragione, l'amore per il canto, la poesia. Ma i Feaci…

... una volta abitavano nell'ampia Iperea,
vicino ai Ciclopi, uomini oltracotanti
che li depredavano ed erano più forti.

Fuggono quindi da quella violenza, da quella incivile convivenza, fuggono fino a Scherìa, una terra in disparte, nel mare ondoso, ai confini del mondo, per fondare una città ideale, un regno d'armonia»[7].
Da questo comune interesse per la vita dell'uomo e per la parola salvifica germogliò un continuo scambio di notizie, di informazioni che io gli davo e che egli mi chiedeva, lungo il tempo, su svariati argomenti e su tanti termini. Non passavano più di dieci giorni, al massimo, che non ci sentissimo al telefono. Ricordo qui, a volo d'uccello, qualcuno di questi termini su cui ci

confrontavamo: totano, pupa, quella cioè delle api, la capra Melissa, i *lupinari*, cioè i lupi mannari, al tempo della scrittura di *Nottetempo casa per casa.*
Se da lontano comunicavamo per telefono, quando eravamo insieme in qualsiasi posto della Sicilia, si andava in giro a visitare luoghi, siti archeologici, città, monumenti, ed era ogni volta un profluvio di parole e termini, che, pullulando, obbedivano al rito della nominazione di luoghi legati all'archeologia o alla storia, nonché di piante, di fiori. Eloro, Cittadella dei Maccari con le sue rovine e il suo ginepro coccolone, Vendicari col suo sale e i suoi uccelli, Noto Antica, Avola Antica con la masseria del caso Gallo, Cava Grande del Cassibile con le sue orchidee selvatiche, Palazzolo Acreide con la Casa-museo di Antonino Uccello e il teatro greco, e poi Apollonia, Alcara Li Fusi coi suoi grifoni, Capo d'Orlando e tanti altri luoghi in Sicilia ci videro camminare insieme, puntualmente nominando piante e pietre.
Consolo registrava nella sua mente ogni cosa, ogni particolare. Non so come facesse. Aveva una memoria prodigiosa, perché era davvero raro che prendesse qualche appunto per iscritto. Una sola volta, ricordo, mia moglie, forse a Palazzolo Acreide, gli diede un foglietto di taccuino, perché egli aveva bisogno di fermare qualcosa sulla carta. Solitamente immaginavo che, tornato a casa o in albergo, lì si mettesse a scrivere quanto gli avevo comunicato. E devo ammettere che io non ero parco nell'elencare nomi di contrade, di riferimenti storici, di piante, di animali, soprattutto nella versione siciliana. Ero loquace nella continua spiegazione e informazione di dati, descrizione di luoghi, che egli ascoltava e recepiva volentieri con una curiosità e, direi voracità quale ha descritto nel celebre e citatissimo incipit del racconto Comiso pubblicato nelle *Pietre di Pantalica*:

«Io non so che voglia sia questa, ogni volta che torno in Sicilia, di volerla girare e girare, di percorrere ogni lato, ogni capo della costa, inoltrarmi all'interno, sostar in città e paesi, in villaggi e luoghi sperduti, rivedere vecchie persone, conoscerne nuove.
Una voglia, una smania che non mi lascia star fermo in un posto. Non so. Ma sospetto che questo sia una sorta di addio, un volerle vedere e toccare prima che uno dei due sparisca»[8].

A me pare che dietro queste parole covi una tensione misticamente religiosa, nel senso di cui ho detto sopra. E come non pensare, a tale proposito, al disperato afflato orante con cui Consolo, proiettandosi ancora una volta in Chino Martinez, chiude *Lo Spasimo di Palermo* e al tempo stesso la sua carriera di narratore:

«Si sollevò, stordito, sanguinante, alzò le braccia, gli occhi verso il cielo fosco.

Cercò di dire, ma dalle secche labbra non venne suono. Implorò muto

O gran mano di Diu, ca tantu pisi,
cala, manu di Diu, fatti palisi!»[9]

con ciò spingendosi oltre il limite davanti al quale si era fermato Sciascia nella chiusura del *Cavaliere e la morte*:

«Il gomito non lo sostenne più, ricadde. Vide il volto bello e quieto della signora Zorzi animarsi di malizia; lo vide poi dissolversi, nella fine del tempo di cui stava varcando la soglia, nei titoli dei giornali dell'indomani (…). Pensò: che confusione! Ma era già, eterno e ineffabile, il pensiero della mente in cui la sua si era sciolta»[10].

Ricordo infine, in particolare, con grande piacere le escursioni nelle trazzere della Montagna di Avola, durante le quali egli era curioso di tutto, si soffermava su ogni pianta, officinale o meno, tenendo tra le dita un rametto ora di timo ibleo, ora di rosmarino selvatico, ora di nepitella, e inebriandosi dei loro profumi, mentre chiedeva di ognuna nome e repertorio d'impiego negli usi locali. A tavola poi, ai Làufi, gustava con la gioia di un fanciullo i piatti che preparavamo per lui, la frutta lì appena raccolta, i dolci fatti in casa, dei quali chiedeva nomi locali e procedimenti di preparazione. Di questi bei momenti e della gioia fermata e dipinta nel suo volto conservo varie foto

scattate in occasioni diverse. Erano pomeriggi e serate conviviali rallegrate dai sorrisi e dalle barzellette che lo scrittore sapeva elargire agli amici, quando se ne creavano le condizioni; incontri ai quali più volte hanno partecipato vari amici comuni, tra i quali Jean-Paul Manganaro, Paolo Di Stefano, Pino e Gina Di Silvestro, Peppino Leone e altri ancora.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

[*] Testo letto in occasione del Convegno dedicato a Vincenzo Consolo per il Decennale della morte, organizzato a Catania il 25 gennaio 2022 a cura del Centro Universitario Teatrale di Catania

Note

[1] S. Burgaretta, *Na timpa ri Eloru*, in Idem, *L'ala del tempo*, C.U.E.C.M, Catania 1995:75; cfr. Idem, *Alle soglie del témenos*, Le Fate Editore, Ragusa 2021: 7-11.

[2] V. Consolo, *L'opera completa*, a c di G. Turchetta, Mondadori, Milano 2015: 755.

[3] Ivi: 217.

[4] Ivi: 219.

[5] Ivi: 610.

[6] Ivi: 843.

[7] Ivi: 768.

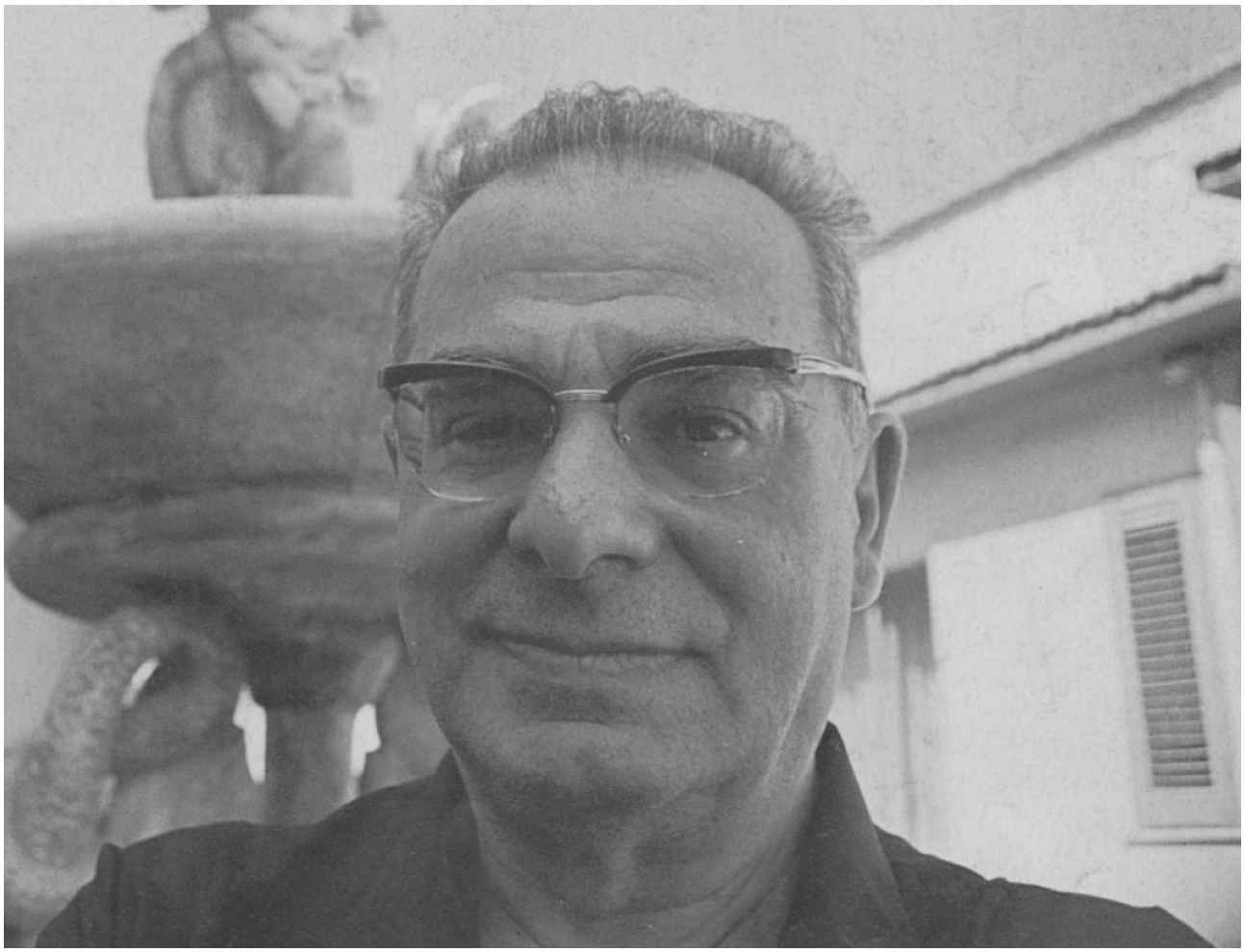
[8] Ivi: 632.

[9] Ivi: 974.

[10] L. Sciascia, *Il cavaliere e la morte*, in Idem, *Opere*, volume I, a c di P. Squillacioti, Adelphi, Milano 2012: 1188.

Sebastiano Burgaretta, poeta e studioso di tradizioni popolari, ha collaborato con Antonino Uccello e, come cultore della materia, con la cattedra di Storia delle Tradizioni Popolari dell'Università di Catania. Ha curato varie mostre di argomento etnoantropologico in collaborazione col Museo delle Genti dell'Etna, con la Villa-museo di Nunzio Bruno, con la Casa-museo "A. Uccello", col Museo teatrale alla Scala di Milano. Ha pubblicato centinaia di saggi e articoli su quotidiani, riviste e raccolte varie. Tra i suoi volumi di saggistica: *Api e miele in Sicilia* (1982)*; Avola festaiola* (1988); *Mattia Di Martino nelle lettere inedite al Pitrè* (1992)*; Festa* (1996)*; Sapienza del fare* (1996); *Retablo siciliano* (1997)*; Cultura materiale e tradizioni popolari nel Siracusano* (2002)*; Sicilia intima* (2007)*; La memoria e la parola* (2008); *Non è cosa malcreata (*2009)*; Avola. Note di cultura popolare* (2012)*; Verbumcaru* (2020)*; Riti e usanze popolari ad Avola* (2021); *Alle soglie del tèmenos* (2021); *I giorni del corona* (2021); *La giostra delle apparizioni (*2021).

Uno scrittore siciliano con accenti toscani



Angelo Fiore

di *Antonino Cangemi*

Nell'autunno del 1945 Angelo Fiore giunse a Bisacquino con un incarico annuale per l'insegnamento della Lingua Inglese presso la Scuola Media e il Ginnasio "Vittorio Emanuele". ‹‹Un pomeriggio di novembre, la corriera automobile scaricò nella piazza di B… insieme con gli altri viaggiatori e i bagagli, Attilio Forra, venuto a fare il supplente››. Così l'incipit de *Il Supplente,* il più noto dei romanzi di Angelo Fiore.
È evidente che "B" è Bisacquino, piccolo centro del Palermitano, e che Attilio Morra ha in sé molti tratti temperamentali di Fiore. Che fu un uomo schivo, ombroso, spigoloso, dal carattere per nulla facile, assai somigliante alle sue creature letterarie: spiriti vaganti e irrequieti, senza pace, lacerati dal tarlo dell'inquietudine, divorati da angoscia ancestrale. Uomini senza qualità, nevrotici e scostanti, incapaci di comunicare, che scontavano la pena – che era pure la pena dell'autore – di un'esistenza priva della luce della speranza, in cui l'assenza di Dio aveva spento ogni bagliore.
Fin dall'infanzia, la vita di Angelo Fiore si rivelò difficile. La convivenza dei suoi genitori era tutt'altro che idilliaca: continui i litigi e i dissapori tra il padre e la madre, troppo distanti per ragioni anagrafiche e per sensibilità. Quel matrimonio combinato generò solo contrasti e nel padre, rimasto orfano a soli due anni e spirito introverso, il rimpianto di un altro amore contrastato vissuto da ragazzo senza successo. L'inquieto clima domestico ebbe riflessi sull'animo del figlio che si manifestò fin dall'adolescenza turbolento e malinconico.

Come Attilio Forra, Fiore era ‹‹prossimo ai quarant'anni›› quando ebbe il suo primo incarico di docenza a Bisacquino. Lo scrittore palermitano, infatti, cominciò a insegnare tardi, dopo altre esperienze lavorative. Nel 1932, quando aveva 24 anni (era nato nel ventre della Palermo antica, nei pressi di Casa Professa, il primo giorno di febbraio del 1908), Fiore trovò un impiego presso gli uffici del Genio Militare, che manterrà per un decennio. La vita burocratica non faceva per lui, come si evince dai suoi diari e dai ricordi della sorella: ‹‹Non andava d'accordo con nessuno…Lui era in ufficio…a litigare con tutti. Fra l'altro era il periodo fascista e lui era antifascista, perciò aveva continui urti, controurti››[1]. È questo il periodo in cui Fiore manifestò l'intento, privo di seguito, di ritirarsi a vita monastica. I temi religiosi lo assillarono sempre, e la mancanza di un indizio divino, o meglio l'impotenza nel coglierlo, è la ragione principale dell'infelicità dei suoi personaggi. Uno di essi dice: ‹‹Esista Dio o non esista, noi non siamo come Lui. Lui fa a modo suo, noi facciamo a modo nostro››.

Ed è anche il periodo in cui si iscrisse alla Facoltà di Lingue dell'Università di Napoli, dove conseguirà la laurea nel 1942, anche grazie alla convalida di alcuni esami superati a Giurisprudenza, studi prima intrapresi (e interrotti) per volontà del padre che lo voleva magistrato malgrado per i codici non nutrisse interesse.

Da insegnante Fiore girovagò per vari istituti facendosi notare per la sua introversione e per l'indole scorbutica. Nicolina Tiolo, per molti anni preside dell'Istituto Tecnico Commerciale "Crispi" di Palermo, dove Fiore insegnò a lungo, lasciò di lui questo ricordo: ‹‹Timido e introverso, …tutto preso di sé. Non si aveva notizie delle sue opere. Non era un cattivo professore, ma non aveva confidenza con i giovani. Una natura chiusa. Viveva una vita interiore e sembrava che tutto il resto, la vita esterna, non lo toccasse minimamente. Schivo e brontolone, viveva come un orso››[2].

Mario Farinella che, dopo l'uscita de *Il Supplente*, lo intervistò per "L'Ora", così descrisse lo scrittore-insegnante: ‹‹Non intrattiene rapporti con i suoi colleghi…All'istituto lo chiamano "l'estraneo" e anni fa corse il rischio di venir destituito a causa di certe sue impennate al cospetto di un preside che lo riteneva uomo senza qualità››[3].

Fiore trovò nella scrittura, a cui si dedicò quasi segretamente (il fratello seppe del suo primo libro casualmente scorgendolo esposto in una libreria) una valvola di sfogo. Che però non gli procurava sufficiente soddisfazione. Tanto da scrivere nel suo diario: ‹‹Da molti, moltissimi anni scrivo…; ma è come una disciplina e insieme uno sfogo. Tuttavia non basta a esaurire la mia personalità, il mio mondo; eppure non ho altre possibilità, altre forme di sfogo…››[4].

Malgrado coltivasse il demone della scrittura in silenzio e appartato, curando pochi contatti con gli ambienti letterari, del talento non comune di Fiore si accorsero fior di letterati: Bilenchi, Luzi, Pampaloni in particolare; guarda caso toscani, come toscano era l'autore più vicino alla sua poetica e al suo periodare intermittente: Federigo Tozzi. Se nella sua biografia vi fosse stato scritto che era nato a Firenze e non a Palermo, nessuno ci avrebbe fatto caso.

Fiore è un caso particolare nel nutrito gruppo di scrittori siciliani del Novecento che nell'Isola, per Sciascia metafora dell'universo, trovarono il principale motivo ispiratore. Né il paesaggio siciliano né la specificità caratteriale degli isolani assunsero rilievo nei suoi romanzi. Al riguardo Giacinto Spagnoletti ha notato: ‹‹Non teneva affatto alle sue origini siciliane (e forse per questo insegnava inglese e ignorava il dialetto)››[5].

Le sue opere (*Un caso di coscienza, Il supplente*, *Il lavoratore*, *L'incarico*, *Domanda di prestito*, *L'erede del beato*) furono pubblicate da editori di qualità (Lerici, Vallecchi, Rusconi), accolte in genere benevolmente dalla critica, ma non dal grande pubblico. D'altra parte la sua non fu una scrittura tesa ad accattivare il facile favore dei lettori. Fiore diede vita a una prosa ardua e originalissima: nervosa, singhiozzante, in cui il punto e virgola spezza le frasi brevi, i discorsi fatui e frammentari di personaggi volutamente incompiuti. Natale Tedesco a proposito ha osservato: «Anche il linguaggio risulta alla fine tormentato, spigoloso e come vergato con freddo furore. Non è però una scrittura disarticolata, a sprezzo della logica e della sintassi, perché lo scrittore avverte che

la lingua deve dare forma all'informe››[6]. E riguardo al suo sistema d'interpunzione, e in particolare al punto e virgola ossessivo, Silvio Perrella ha scritto: ‹‹È come un singulto, una risata trattenuta che sommuove il corso della frase: è insieme una sosta e uno strappo in avanti››[7].
Se oggi conosciamo i romanzi e i racconti di Fiore, i meriti furono in primo luogo di Arturo Massolo, Romano Bilenchi e Mario Luzi, oltre naturalmente Pampaloni, il suo mentore. Come si legge nel suo Diario, Fiore manifestò la volontà di pubblicare i suoi scritti all'amico Massolo, filosofo siciliano docente all'Ateneo di Urbino. Massolo contattò Carlo Bo, che però non aveva tempo di leggere i manoscritti, e li spedì, come suggerito dal critico ligure, a Romano Bilenchi, direttore, insieme a Luzi, della ‹‹Collana narratori›› presso la casa editrice Lerici. Nel plico che giunse a Bilenchi vi erano i testi di quattro opere [8].
Il primo a essere pubblicato fu *Un caso di coscienza* nel '63, una raccolta di undici racconti che proietta in un universo quasi kafkiano. La critica non ne rimase entusiasta, sull'"Espresso" apparve la tiepida recensione di Paolo Milano che si soffermò sull'ambientazione in una Sicilia ‹‹plumbea, il cui unico pittoresco è la nevrastenia di chi vi abita››[9]. Ciò non raffreddò l'entusiasmo di Bilenchi, che continuò a progettare la pubblicazione del secondo manoscritto contenuto nel pacco di cui fu destinatario, come risulta dalla corrispondenza con Fiore, scegliendo il romanzo *Il supplente*. Tuttavia, chiusa la ‹‹Collana Narratori››, Bilenchi inviò a Geno Pampaloni, direttore di collana alla Vallecchi, i rimanenti tre romanzi. Pampaloni si rese conto subito della straordinaria qualità della narrativa di Fiore. Fece pubblicare immediatamente nel '64 *Il supplente* che, a differenza di *Un caso di coscienza*, riscosse ampio credito da parte della critica e ottenne il premio "Città di Castellamare".
Nel '67, per i tipi di Vallecchi, vide la luce *Il lavoratore*, un romanzo con al centro la burocrazia in cui il protagonista Paolo Megna, ‹‹impiegato straordinario›› ed ex studente universitario, si muove nella nebbia di atmosfere oniriche e assillato da tormenti religiosi. Anche *Il lavoratore* fu apprezzato dalla critica e Milano, che aveva mosso delle riserve su *Un caso di coscienza*, ammise: ‹‹Di libro in libro, la statura di Angelo Fiore cresce››[10]. Seguirono *L'incarico* edito da Vallecchi nel '70 con prefazione di Pampaloni e *Domanda di prestito* nel'76 che, conclusasi l'esperienza di Pampaloni alla Vallecchi, fu pubblicato da un piccolo editore ed ebbe limitata diffusione. Il romanzo, pervaso da deliri allucinatori e in molti aspetti allegorico, ancora una volta punta i riflettori su una grigia burocrazia e su un'umanità sordida su cui non si proietta la luce di Dio.
L'ultimo suo romanzo, *L'erede del beato*, ebbe una vita editoriale piuttosto travagliata. Il fatto che non si trovasse un editore indusse Pampaloni, che lo aveva spedito all'Adelphi, a scrivere una lettera aperta di protesta: ‹‹Credo che l'opera di uno scrittore come Fiore sia patrimonio comune ed è umiliante vederla umiliata››[11]. La protesta ebbe come esito la pubblicazione da parte di Rusconi nel 1981. Che però non promosse sufficientemente il romanzo e lo ritirò presto dal mercato per gli esiti fallimentari delle vendite. Fiore si lamentò con Pampaloni della scarsa attenzione dell'editore milanese: ‹‹Rusconi non mi ha mandato che un esemplare dell'edizione, cioè la "copia-staffetta"; e già sono passati tre mesi dall'uscita del libro. Non ho neppure ricevuto l'elenco dei critici a cui detta Casa dovrebbe mandare il volume per un'eventuale recensione››[12].

Giorgio Bàrberi Squarotti segnalò, rammaricandosene, il silenzio che circondò *L'erede del beato*, romanzo di ‹‹un'epicità grandiosamente oscura›› che conduce all'‹‹inevitabile fallimento di ogni eroe››[13]. Per Pampaloni il romanzo in cui Fiore raggiunge l'apice della sua maturità, *L'eredità del beato* si sviluppa, attraversando più secoli, attorno alle vicende della famiglia Bernava destinata a fare i conti con un misterioso lascito con risvolti spirituali e si carica di significati metaforici: tutti, nella nostra esistenza, ereditiamo un compito inesplicabile e oscuro.
Fiore visse povero a Palermo, vagabondando tra alberghetti di terzo ordine e case di cura. Ogni volta che cambiava residenza – e lo fece con sempre maggiore frequenza nei suoi ultimi anni – portava con sé in capienti sporte le sue povere cose, tra di esse prime tra tutte i suoi scritti, di cui era gelosissimo.

Poche le sue frequentazioni, anzi rare, soprattutto dopo essersi dimesso dall'insegnamento senza avere acquisito il diritto alla pensione. Non solo non cercava amici o comunque contatti col prossimo, ma li rifiutava. A un magistrato che venne a cercarlo nel suo alberghetto incuriosito dagli elogi che gli elargiva Pampaloni e che chiese di lui, rispose: ‹‹Non lo conosco››[14]. A un giornalista della radio che cercò di intervistarlo, così si rivolse: ‹‹Dovete spiegarmi perché vi siete ricordato di me, che sono uno scrittore dimenticato››[15].
Gli furono compagni una dignitosa indigenza (sapeva arrangiarsi e vivere con poco) e un'ironia irriducibile e amara. Così lo descrisse il poeta marsalese Nino De Vita, che tentò di essergli vicino: ‹‹Indossava, d'estate, un pigiama bianco a righe blu; d'inverno, invariabilmente, una vestaglia marrone: macchiata, bruciacchiata. Rideva spesso, parlando. Ascoltava. Concludeva con una battuta e rideva. Cercava di spostare il discorso, quasi sempre, verso il tono scherzevole: era come un fuggire, un alleggerire, quanto di pesante e meditativo era dentro di sé››[16].

Fiore vinse più di un premio letterario, tra cui, due volte, quello di "Città di Castellamare del Golfo", nel 1981 con *L'erede del beato*. Il giurato Giacinto Spagnoletti, ricordando l'evento sottolineò l'atteggiamento particolare di Fiore: ‹‹Non voleva prendere atto di questo riconoscimento, voltava la testa da una parte e la dondolava, come per dire: ciò non mi appartiene, tutto quello che state dicendo non appartiene a me. Ed era lieto di disinteressarsi dei discorsi della giuria››[17].
Leonardo Sciascia, venuto a sapere per iniziativa di Nino De Vita delle sue condizioni di miseria, si adoperò per fargli assegnare i benefici previsti da una legge regionale. Ma invano: Fiore, bastian contrario fino alla fine e quasi intendesse la sua esistenza come un passaggio di espiazione, si oppose. Nei suoi ultimi giorni chi andò a trovarlo fu colpito dal suo aspetto quasi spettrale. Così Stefano Vilardo, amico fraterno di Sciascia (frequentarono assieme il Magistrale a Caltanissetta) e autore di *Tutti dicono Germania Germania*, uno dei punti di riferimento della letteratura siciliana sull'emigrazione, che lo ritrasse in questo modo: ‹‹Camminava a piccoli passi, dolorosamente lenti. Gli occhi d'un grigio spento, lontani. Aveva uno scialle sulle spalle, sul capo una vecchia berretta a caciotta. La morte gli camminava a fianco››[18].
Lo scrittore si spense, colpito da ictus cerebrale, alla clinica Noto il 12 novembre del 1986. Senza che se ne accorgessero in tanti. Eppure Geno Pampaloni, uno dei più acuti critici letterari italiani, aveva scritto: ‹‹Se Angelo Fiore non è uno scrittore di prima grandezza, io ho sbagliato mestiere››[19].

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

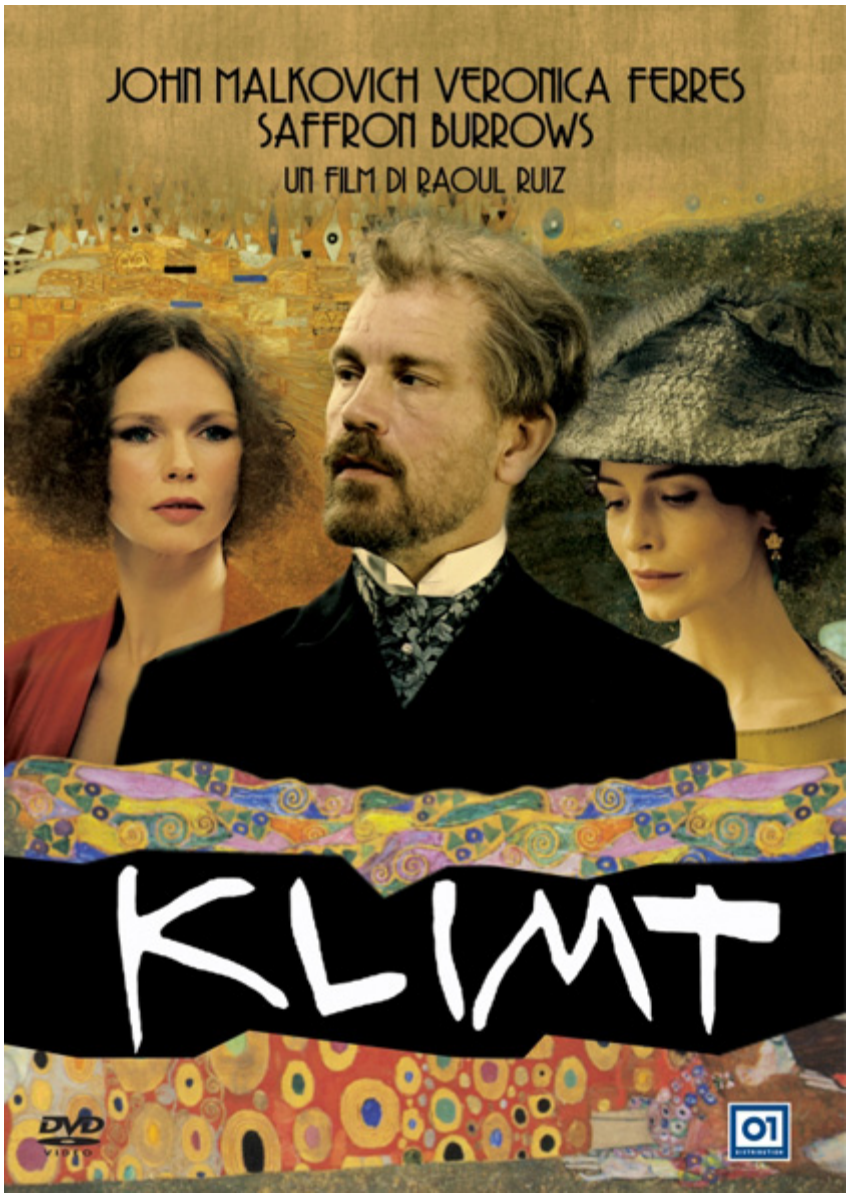
Note

[1] Cfr. *Intervista a Maria Vittoria Fiore*, in *Un prepotente spirituale. Appendice al Diario di un Vecchio. Antologia letteraria e Testimonianze Critiche e Umane* a cura di Cesare Cellini, Catania, 1989:180.
[2] In Sergio Collura, *Introduzione a Diario d'un Vecchio,* cit.: VIII.
[3] Cfr. Mario Farinella, *Un palermitano qualunque succede al Principe di Salina*, L'Ora, 1-2 ottobre:5.
[4] *Diario d'un vecchio*, cit.:130.
[5] Giacinto Spagnoletti, *In tema di fallimento. Angelo Fiore, in Il teatro della memoria. Riflessioni agrodolci di fine secolo*. Roma, 1999: 113.
[6] In Natale Tedesco, L'alternanza figurale di Angelo Fiore, in *Testimonianze siciliane*, Roma-Caltanissetta, 1970: 265.
[7] Introduzione di Silvio Perrella in Angelo Fiore, *Un caso di coscienza*, Messina, 2002: 9.
[8] Cfr. Antonio Pane, *Una vita fuori corso*, in Angelo Fiore, *Un caso di coscienza*, cit.: 223-237.
[9] Cfr. Paolo Milano, *Sicilia plumbea o incandescente*, L'Espresso, 30 giugno 1963: 13.
[10] Cfr. Paolo Milano, *Storie di Ufficiali e il lavoro di Dio*, L'Espresso, 23 aprile 1967: 19.
[11] Cfr. Geno Pampaloni, *Un autore da non umiliare*, Tuttolibri-La Stampa, 14 giugno 1980: 24.
[12] Cfr. Antonio Pane, *Una vita fuori corso*, in Angelo Fiore, *Un caso di coscienza*, cit,: 223-237.
[13] Cfr. Giorgio Bàrberi Squarotti, *Nessuno s'è accorto che era un bel romanzo,* Tuttolibri-La Stampa, 20 febbraio 1982: 2.
[14] Cfr. Intervista a Maria Vittoria fiore, cit.: 187.

[15] Cfr. Tommaso Pomicio, *28 Giugno 1986*, in *Un prepotente spirituale*, cit.: 201-202.
[16] Cfr. Nino De Vita, Camera numero 109, in *Un prepotente spirituale*, cit.: 199-200.
[17] Cfr. Giacinto Spagnoletti, *Fiore e i suoi personaggi*, in *Atti Convegno Nazionale di Studi. Le opere e i giorni di un grande scrittore, Angelo Fiore (1908-1986)*, a cura del Movimento Giovani per un Nuovo Umanesimo, collaboratori scientifici Sergio Collura e Salvatore Rossi: 11.
[18] Cfr. Stefano Vilardo, Dopo Piazza Bologna, in *Un prepotente spirituale*, cit.: 205-207.
[19] Cfr. Antonio Pane, *Una vita fuori corso*, in Angelo Fiore, *Un caso di coscienza*, cit,: 223-237.

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

Klimt e Schiele. Dall'Art Noveau all'Espressionismo tra visioni e suggestioni oniriche



di *Laura D'Alessandro*

Ci sono dei film che colpiscono in modo particolare la nostra sfera emotiva e la nostra sensibilità al punto che li ricordiamo sempre, rievocandone immagini e battute. E che siano proprio determinati frammenti a renderli indimenticabili: una sola battuta o una sola immagine al di là della riuscita complessiva del film. Si tratta di una percezione che coinvolge la sfera culturale ed emotiva di ciascuno, risultato di una sedimentazione e stratificazione costante nel tempo della cultura e delle esperienze secondo processi del tutto personali. Dunque, una sola immagine che riempie l'intero schermo e rende quel film indimenticabile. È il caso del film *Klimt* [1] del regista Raúl Ruiz del 2006.
Il film inizia con Egon Schiele [2] che va a trovare all'ospedale l'amico Klimt [3], ormai morente e quasi privo di conoscenza, steso su un lettino da dove rievoca in flashback la sua vita di artista, gli incontri significativi della sua vita. Il regista sceglie deliberatamente di tralasciare la descrizione più

accurata e scolastica della vita di Klimt, soffermandosi invece sulle emozioni e sulle angosce del pittore riuscendo a trasformare la coscienza di un uomo in una casa animata da personaggi reali o sognati. Emergono dal film l'erotismo e le ossessioni che trasudano dalle opere dell'artista, attorniato costantemente da figure femminili da cui prese ispirazione per le sue opere. Il flusso di immagini e di ricordi rimanda anche a quando i due artisti si conobbero nel 1906 in un caffè viennese. Per Schiele fu l'incontro che gli cambiò la vita. Klimt, infatti, lo introdusse nell'ambiente artistico, facendogli conoscere ricchi mecenati e procurandogli varie modelle da ritrarre nei suoi dipinti. Klimt diventò suo maestro e mentore, lo aiutò a sviluppare un suo stile personale, lontano dall'accademismo e soprattutto segnato dagli eventi personali e dal contesto sociale, in disaccordo con le istituzioni.
Non si tratta di un film riuscitissimo, nonostante la magistrale interpretazione di John Malkovich che impersona l'eclettico artista. Eppure c'è una scena, un'immagine in movimento talmente suggestiva da rendere indimenticabile il film. Accade tutto, e per pochi secondi, al minuto 56. Dunque, Klimt si trova nel suo laboratorio quando Serena Lederer [4] sbatte violentemente la porta della stanza provocando il sollevamento delle leggerissime foglie d'oro che l'artista stava utilizzando per i suoi dipinti.

Una pioggia d'oro riempie la stanza creando un ambiente onirico e meravigliosamente klimtiano. *Klimt e la pioggia d'oro* è il titolo che ho pensato per questa breve scena, per darle la dignità che merita. È il capovolgimento del tradizionale schema. È quell'immagine il film stesso e il resto è solo il contenitore creato per darle il giusto spazio. La musica di Jorge Arriagada [5] potenzia l'effetto della scena della pioggia d'oro che scende, quasi magicamente, su Klimt.
L'artista, utilizzò l'oro per un periodo piuttosto lungo, ispirato da una visita ai mosaici di Ravenna e dall'arte bizantina. Nel 1903 visita, infatti, ben due volte Ravenna, rimanendo incantato dall'oro dei mosaici. Cartoline autografe documentano i viaggi in Italia di Klimt, che, oltre a Ravenna, visitò Trieste, Venezia, Firenze e Pisa. Soggiorni che per lui furono importanti per lo sviluppo e l'evoluzione nella caratterizzazione della sua ricerca creativa. D'altra parte, Klimt era figlio di un orafo incisore originario della Boemia, e sicuramente la memoria dell'artigianato paterno esercitò una suggestione ben percepibile sul futuro sviluppo della sua arte. E non solo, perché grazie alla frequenza presso la Scuola d'arti applicate apprese tecniche diverse, come il mosaico o la lavorazione dei metalli, oltre che di un repertorio di motivi decorativi tratti da epoche e culture diverse. E in effetti, con affascinante eclettismo Klimt fonde suggestioni diverse e decide così di esperire fino in fondo le potenzialità del metallo prezioso: è il suo periodo d'oro, che coincide con il pieno rigoglio della sua maturità creativa. La peculiarità del periodo aureo, in cui l'artista fece un massiccio e seducente uso dell'oro puro in foglia e carta dorata, consiste anche nel ruolo strutturale che questo colore assume nella pittura: come nel mosaico bizantino osservato in San Vitale (Teodora e la sua corte), l'oro klimtiano intende trasfigurare la realtà e fissare l'immagine in una eterna sublime trascendenza, congelandola nella distanza e nella perfezione del metallo. Klimt estenderà la metallizzazione dello scenario anche ai ritratti, prevalentemente femminili.
Per comprendere pienamente le figure di Klimt e di Schiele, della loro arte e forme espressive, occorre richiamare il contesto culturale di Vienna, una città che ormai da tempo è una vera miniera per gli storici interdisciplinari, caratterizzata da una concomitanza di geni senza precedenti. In quale altro periodo troviamo attivi tutti insieme personaggi come Sigmund Freud, Ludwig Wittgenstein, Arnold Schönberg? E se l'aver dato i natali alla psicoanalisi, alla moderna filosofia del linguaggio e alla musica atonale non dovesse sembrare abbastanza, si potrebbero aggiungere i nomi di Gustav Mahler e quelli dei due discepoli di Schönberg, Anton Webern e Alban Berg, degli scrittori Hugo von Hofmannsthal, Karl Kraus Robert Musil, degli architetti Otto Wagner, Josef Hoffmann e Adolf Loos…e l'elenco potrebbe continuare.

Contesto e atmosfera, splendidamente riprodotte nel docu-film *Klimt & Schiele – Eros e Psiche* del 2018, anno delle celebrazioni del centenario della morte dei due artisti. Il grande schermo ha

rievocato e narrato con una ricca documentazione e belle immagini un intreccio di storie di personaggi della Vienna dell'epoca che animano i corridoi, i musei come il Leopold Museum [6] o l'Albertina [7], le case private e le strade della città, intersecandosi con ciò che accadeva in Europa, la politica, la guerra e le sue tragiche conseguenze, e con storie di personaggi del tempo meno noti, ma che hanno toccato, in qualche modo, le vite degli altri. Con il docu-film si viene trasportati indietro nel tempo, alle atmosfere di un periodo storico in cui sembra quasi che gli dèi si siano messi d'accordo per far coincidere tutto: pace, ricchezza, stabilità sociale, avanguardie artistiche, menti geniali, scienze in cui speriamo ancora e discipline mediche a cui chiediamo aiuto cent'anni dopo. E poi, gli scandali, le ossessioni, le passioni, il gossip di un'epoca d'oro. Tutto riunito e mescolato in un'alchimia come poche volte accade. La regia è firmata da Michelle Mally [8] mentre i testi sono di Arianna Marelli [9].
Un docu-film in cui si seguono diverse storie, personaggi e migliaia di immagini: Klimt e Schiele sono due punti di partenza, una *excusatio* narrativa per fare un punto sulla rivoluzione culturale nel primo ventennio del '900. La voce narrante di Lorenzo Richelmy, i rimandi di storici dell'arte, musicologi, collezionisti e direttori di museo fanno da guida di un viaggio a passo di danza (potrebbe essere un valzer?). Il regista non ci mostra solo i quadri (bellissimi e terribili), che da soli basterebbero con la loro magia e straordinarietà, a riempire l'intero spazio del film. Ci sono anche le fotografie dell'epoca, le strade e le stanze, i caffè e le case di vacanza a bordo lago.
Egon Schiele che ai suoi soggetti disegna i propri occhi spalancati e Gustav Klimt che si veste di caftani disegnati dalla sua compagna, Emilie Flöge. Gli stessi caftani con cui ama adornare le sue aristocratiche modelle. Intorno a loro ci sono i musicisti che rivoluzionarono la musica e firmarono la colonna sonora di quell'epoca e di quel mondo e di quella Vienna d'oro. Gli architetti che la costruirono e la decorarono. La fotografa Dora Kallmus che la fermò per sempre nei suoi scatti. E ovviamente c'è anche il Dottor Sigmund Freud che le lesse dentro, ascoltò il suo disagio e ne interpretò i sogni. Dopo aver visto, *Klimt & Schiele. Eros & Psiche* non si può non desiderare di recarsi a Vienna e visitare il Museo Belvedere e il Leopold Museum, il Palazzo della Secessione Viennese dove Klimt ha disegnato, sotto la guglia di foglie dorate, una quinta teatrale che è esoterismo ed erotismo puro. Un viaggio che dovrebbe prevedere la lettura de *Il mondo di ieri* di Stefan Zweig [10], magari all'interno di un caffè dal sapore retrò. Il libro può considerarsi la più bella guida di Vienna, ma non una guida in senso tradizionale, piuttosto un diario di chi c'era e andava nei caffè, ai musei, negli atelier, nei teatri.

Anche Schiele ha richiamato l'interesse cinematografico. A lui è stato dedicato, nel 2016, un film dal titolo *Egon Schiele* del regista Diter Berner [11]. E c'è una scena in questo film molto suggestiva, quando il giovane Egon, appena sveglio, scrive a grandi caratteri sulla parete della sua stanza la frase *L'opera d'arte è immortale*. È evidente l'intento del regista di focalizzare l'attenzione sul potere salvifico dell'arte puntando al messaggio che in fondo sono le nostre stesse passioni a salvarci e a tenerci in vita. Dal film emerge anche il ruolo di Klimt sulla sua vita artistica e il rapporto che ebbe con il suo mentore. Rapporto che non rimase solo a livello stilistico e contenutistico. In uno schizzo di cartolina postale per la *Wiener Werkstätte* [12], Schiele rivela per la prima volta la sua ammirazione per Klimt. In modo idealizzante, ma non per questo non riconoscibile, egli si raffigura insieme al suo maestro: su un monumentale piedestallo ci rappresenta due figure maschili con nimbo ed abiti monacali, suggerendo così l'idea di un legame quasi sacrale.
A testimonianza del rapporto di reciproca ammirazione, c'è un episodio raccontato da Arthur Roessler [13] in cui

«Klimt andò a trovare Schiele nel suo studio in Grünbergstrasse, vicino a Schönbrunn. L'ormai celebre maestro si fermò a lungo davanti ai grandi quadri del giovane, guardandoli attentamente senza parlare, e al giovane quel tempo sembrò un'eternità. Poi il maestro gli strinse la mano e gli disse: "Invidio l'espressione dei volti che ha dipinto in questi quadri". Schiele arrossì, si commosse, sorrise e tacque imbarazzato. Anni dopo, spinto da una inalterata venerazione, desiderando possedere uno o più disegni del maestro, gli propose un cambio, dicendogli ingenuamente che gli avrebbe offerto alcuni fogli per averne uno suo. Klimt replicò:

“Perché vuole un cambio? Lei disegna meglio di me”. Tuttavia, accettò, anzi volle acquistare alcuni disegni di Schiele» [14].

L’episodio è raccolto nel libro *Gustav Klimt. Lettere e testimonianze* [15], in cui scopriamo, attraverso lettere da lui scritte (alcune scoperte solo di recente), testimonianze di amici e familiari, l’indole dell’artista, le sue angosce, i suoi tormenti e suoi limiti. Come quando sosteneva: «Non valgo molto con le parole, non sono capace di parlare o di scrivere, soprattutto se devo dire qualcosa di me e del mio lavoro. Anche se devo scrivere una semplice lettera mi prende l’angoscia, come se avessi la nausea». Per questo amava ripetere: «…chi vuole sapere qualcosa di me come artista (che è l’unico che valga la pena di conoscere) deve guardare attentamente i miei quadri. Solo così potrà capire chi sono e cosa voglio» [16].
Successivamente Schiele raffigurerà se stesso e Klimt come due *Eremiti*, non più con un’aura mistica, ma un labile equilibrio che li unisce. Il più vecchio, Klimt, è raffigurato simile alla morte ed il più giovane, Schiele, con una cupa espressione del volto, alludendo al ruolo dell’artista isolato e condannato dalla società a soffrire. Il suo modo di dipingere è la testimonianza del malessere della sua tormentata anima. Le figure contorte prendono vita in un cozzare di piani senza volume né prospettiva, e hanno le sembianze di esseri umani dai contorni così precari da risultare irreali. Quasi 350 dipinti, 2800 disegni e acquerelli che parlano di un continuo scavo nell’umana fragilità, nei limiti del corpo, negli abissi della sessualità, della malattia, della morte.
Occorre poi richiamare il movimento d’avanguardia, la Secessione, di cui Klimt fu il presidente, oltre che elemento trainante e catalizzatore. Dal movimento emergeva con forza l’esigenza della modernità, espressa pienamente nel motto scelto dai secessionisti, “*al tempo la sua arte, all’arte la sua libertà*” [17]. Ciò che la Secessione riuscì a realizzare negli otto anni che fu fondata fu qualcosa di straordinario che influì fortemente sulla visione artistica austriaca e europea e in generale dell’arte. Un’impresa immensa, rievocata sino ai nostri giorni e che sicuramente continuerà nell’arte futura. Con le sue leggendarie mostre, la Secessione ha cambiato radicalmente il mondo di quell’epoca grazie ad un concentrato di idee e di opere che avrebbero scosso il mondo della cultura, del raffinato linguaggio figurativo e in generale di un’arte che avrebbe lasciato un segno infinito.
Dopo l’uscita dalla Secessione, Klimt tornò a dedicarsi intensamente alla propria pittura. In questo periodo, l’artista realizzò alcuni dei suoi capolavori come il ritratto di *Adele Bloch-Bauer* nel 1907. Ed è proprio il dipinto *Adele Bloch-Bauer* al centro del film *Woman in Gold* [18] che merita di essere richiamato. Diretto da Simon Curtis, nel film si racconta la vera storia di Maria Altmann [19], interpretata magistralmente da Helen Mirren, una donna di origini ebraiche fuggita da Vienna proprio durante l’occupazione nazista. Alla morte della sorella, Maria trova delle lettere che certificano una battaglia legale contro il governo austriaco. Oggetto della causa è il recupero dell’opera di Klimt, *Ritratto di Adele Bloch-Bauer I*, che ritrae la zia della donna, confiscato dai nazisti appena prima dello scoppio della Seconda guerra mondiale ed esposto nella Galleria del Belvedere a Vienna. La donna decide di proseguire nella lotta e riprendersi finalmente l’opera come risarcimento simbolico per la sofferenza subita durante le persecuzioni naziste da lei e dalla sua famiglia. Per affrontare questa battaglia chiede aiuto a Randol Schönberg (interpretato da Ryan Reynolds), un giovanissimo avvocato, nipote del più famoso musicista Arnold Schönberg [20], che resterà affascinato dalla storia che si cela dietro il quadro e Maria. Deciderà di portare avanti la sua battaglia per avere giustizia. I due si mettono in viaggio e tornano in Austria, dove riaffiorano tutti i ricordi del passato della donna. Cominciano a mettersi alla ricerca di una copia del testamento della zia, la donna ritratta da Klimt. Sebbene ci siano gli elementi, il governo austriaco non si mostra disponibile alla restituzione dell’opera. Maria, però, non ha alcuna intenzione di arrendersi e lo stesso il giovane avvocato, scosso dal viaggio a Vienna. Riusciranno a vincere e a riprendersi il quadro ed ottenere finalmente un po’ di giustizia che, comunque, non lenirà come sperava le sofferenze patite per la perdita della sua famiglia e della sua vita a Vienna a causa del regime nazista. Attualmente il quadro è esposto, insieme agli altri quadri recuperati, nel museo *Neue Galerie di New York di Lauder* [21], come richiesto dalla stessa Maria Altmann.

Trasposizioni cinematografiche dell'arte di Klimt si ritrovano anche in altre pellicole come nello *Lo schiaccianoci* del 2011 del regista russo Andrei Konchalovsky [22]. Anche in questo caso non è l'artista il protagonista della storia ma la sua arte che riempie gli spazi fisici finendo per farci immergere completamente in essi e dimenticare per qualche istante la trama del film stesso e lo svolgimento degli eventi. L'intera opera pittorica di Gustav Klimt decora le pareti della casa della piccola Mary – protagonista indimenticabile del racconto – mentre il dottor Freud, lo "zio Albert" passeggia per le vie di Vienna. L'atmosfera generale del film, ideata e creata dallo scenografo Kevin Phipps, è quella di una Vienna "immaginaria" degli anni 20; il culmine di quel periodo esaltante della Secessione, tra *Art Nouveau* e *Art Déco*. Al film va riconosciuto il merito di aver riportato alla luce le sfumature più cupe del racconto originale. Konchalovsky rivisita l'universo inquieto di Ernest Hoffmann [23], autore del racconto, innestandovi un complesso apparato iconografico e simbolico. Passato e presente, atmosfere retrò e richiami allegorici, realtà e dimensione onirica, incanto e meraviglia riflessi negli occhi di Mary.

Un vero e proprio tributo a Klimt, nell'anno in cui si celebravano i 100 anni dalla sua morte, proviene dal percorso multimediale immersivo *Klimt Experience* [24]. Anche la tecnologia della visualizzazione avanzata si è lasciata, dunque sedurre dal fascino delle opere dell'artista viennese con esiti altamente suggestivi e coinvolgenti. Realizzato nel 2018 in varie città d'Italia [25], l'ambizioso e innovativo progetto contribuisce in un modo affascinante ad approfondire la conoscenza dell'uomo e dell'artista, la comprensione delle sue opere, la lettura stilistica attraverso la messa in scena spettacolare dei dettagli e della sua tecnica pittorica. *Klimt Experience* è un vero e proprio viaggio onirico, un invito a lasciarsi trasportare dal flusso continuo di emozioni grazie alla forza espressiva della narrazione per immagini e suoni, dal magico caleidoscopio di segni e figure che si susseguono nelle pareti, sul pavimento e sul soffitto. Un format del tutto innovativo, che ha proposto al visitatore un percorso totalmente immersivo, in un mondo simbolico, enigmatico e sensuale, dove si realizza il trionfo di un'arte senza confini. Sarà per questo che «i molti volti che l'artista ci mostra attestano il suo continuo aprirsi a impressioni nuove» [26].

Testimonianze dell'influsso che inevitabilmente l'innovativa e originale arte di Klimt ebbe sugli artisti italiani si possono riscontrare nella mostra attualmente in corso a Roma a Palazzo Braschi dal titolo *Klimt. La Secessione e l'Italia* [27]. Con l'esposizione l'artista austriaco torna simbolicamente a Roma, dove più di 100 anni fa – in seguito alla sua partecipazione con una sala personale alla Biennale di Venezia del 1910 – fu premiato all'Esposizione Internazionale d'Arte del 1911. La Mostra ripercorre le tappe dell'intera parabola artistica di Gustav Klimt, sottolinea il ruolo nella Secessione viennese e – per la prima volta – indaga sul suo rapporto con l'Italia, narrando dei suoi viaggi e dei suoi successi espositivi.

Klimt, il pittore dell'oro e delle donne/dee e Schiele, quello dei corpi che sembrano bombardati "dall'interno". Due generazioni diverse e ravvicinate. Come i loro quadri. In mezzo c'è il loro mondo di ieri che per noi si riavvolge e rivive davanti ai nostri occhi. Due artisti, geni dall'animo tormentato, ma, soprattutto, indimenticabili personalità che, con le loro opere, hanno dato vita a nuovi modi di concepire l'arte pittorica e lasciato una traccia che affascina e suggestiona sempre.

E infine la morte, li raggiunge entrambi nel 1918. Mentre un'epoca si chiude con il crollo dell'Impero austroungarico, Klimt è colpito da un ictus il 6 febbraio 1918 all'età di 56 anni. E sei mesi dopo Schiele, a soli 28 anni, si lascia portar via dall'influenza spagnola, tre giorni dopo aver visto morire sua moglie Edith.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Note

[1] Il film *Klimt*, è stato proiettato al Festival di Berlino del 2006 e, nello stesso anno, è stato presentato fuori concorso al Torino Film Festival.

[2] Egon Leon Adolf Schiele (1890-1918), meglio conosciuto come Egon Schiele, è stato un pittore e incisore austriaco. Pupillo di Gustav Klimt, Schiele è stato uno dei maggiori artisti figurativi del primo Novecento, nonché esponente della Secessione viennese.

[3] Gustav Klimt (1862-1918), pittore e incisore austriaco e fondatore della Secessione viennese.

[4] Serena Pulitzer Lederer (interpretata dall'attrice Sandra Ceccarelli) era la moglie del magnate industriale August Lederer, amico intimo di Gustav Klimt e strumentale alla costituzione della collezione delle sue opere d'arte.
[5] Jorge Arriagada (1943), autore della colonna sonora del film, è un compositore cileno.
[6] Nel Leopold Museum, è presente la più grande collezione al mondo di opere di Egon Schiele.
[7] L'Albertina è un palazzo, in parte fruibile come museo.
[8] Michelle Mally è un regista esperto in film e docu-film d'arte.
[9] Arianna Marielli è una sceneggiatrice. La voce narrante è di Lorenzo Richelmy.
[10] Stefan Zweig (1881-1942), è stato uno scrittore, drammaturgo, giornalista, biografo, storico e poeta austriaco naturalizzato britannico.
[10] Titolo originale del film: *Egon Schiele. Tod und Mädchen*.
[12] Laboratori fondati da J. Hoffmannn e K. Moser per promuovere l'artigianato.
[13] Arthur Roessler, (1877-1955), è stato editore, scrittore, consulente d'arte, storico dell'arte e critico d'arte viennese.
[14] Arthur Roessler, *Erinnerungen an Egon Schiele*, in Fritz Karpfen, Das *Egon Schiele Bauch,* Wien 1921: 86.
[15] *Gustav Klimt. Lettere e testimonianze*, di E. Pontiggia (a cura di).
[16] Ibidem, cit: 11.
[17] E. Di Stefano, *klimt*, Art Dossier, Giunti.
[18] *Woman in Gold*, è un film del 2015 presentato in anteprima alla 65ª edizione del Festival internazionale del cinema di Berlino.
[19] Maria Viktoria Altmann (Vienna, 18 febbraio 1916-Los Angeles, 7 febbraio 2011) è stata un'imprenditrice austriaca naturalizzata statunitense. A causa della sua origine ebraica fu costretta a lasciare casa, beni e famiglia, fuggendo dal suo paese. Deve la sua notorietà alla lunga battaglia legale contro la Repubblica d'Austria per ottenere la restituzione di cinque quadri dipinti da Gustav Klimt, trafugati dai nazisti.
[20] Arnold Franz Walther Schönberg (1874-1951) è stato un compositore austriaco naturalizzato statunitense. È stato uno tra i primi, nel XX secolo, a scrivere musica al di fuori dalle regole del sistema tonale, ed è stato, con Josef Matthias Hauer, uno dei teorici del metodo dodecafonico, basato su una sequenza (detta *serie*, da cui il termine musica seriale) comprendente tutti i dodici suoni della scala musicale cromatica temperata.
[21] Il *Neue Galerie New York* (tedesco di: "Nuova Galleria") è un museo d'arte e disegno degli inizi del XX secolo di opere tedesche e austriache, collocato a Manhattan, New York. Fondato nel 2001, è una delle aggiunte più recenti al rinomato *miglio dei musei*, che va dalla 83ª alla 105ª strada su *Fifth Avenue* nella *Upper East Side* di Manhattan.
[22] Andrei Konchalovsky (1937), è un regista, sceneggiatore e produttore cinematografico sovietico, dal 1991 russo.
[23] Ernest Hoffmann, (1776-1822), è stato uno scrittore, compositore, pittore e giurista tedesco, esponente del Romanticismo.
[24] Pensata e realizzata dal regista Stefano Fake, prende vita, nel 2018, ad altissima definizione e a 360°, la summa dell'inimitabile arte klimtiana, evocata dalle opere selezionate dallo storico dell'arte Sergio Risaliti. Una mostra imponente ed evocativa: 700 immagini riprodotte con definizione maggiore del Full Hd dai proiettori laser del sistema Matrix X-Dimension, che si accompagnano alle accuratissime ricostruzioni 3D della Vienna dei primi del Novecento e alla straordinaria potenza della colonna sonora, diffusa da un impianto Dolby Surround di ultima generazione. A completamento di questa eccezionale avventura, sono state create delle postazioni e dei supporti scenografici fisici per vivere un'esperienza di realtà virtuale all'interno di alcune opere di Klimt, percependone tridimensionalmente ogni dettaglio figurativo e cromatico. Prodotto e organizzato da Crossmedia GROUP.
[25] Nel Complesso Monumentale San Giovanni Addolorata a Roma; nella splendida Reggia di Caserta; nel Complesso Santo Stefano al Ponte di Firenze; nel MUDEC – Museo delle Culture di Milano.
[26] AA.VV., *Klimt Kokoschka, Schiele. Dall'Art Nouveau all'Espressionismo*, Mazzotta, 1999, cit.: 49.
[27] *Klimt. La Secessione e l'Italia*, è una mostra promossa da Roma Culture, Sovrintendenza Capitolina ai Beni Culturali, co-prodotta da Arthemisia che ne cura anche l'organizzazione con Zètema Progetto Cultura, in collaborazione con il Belvedere Museum e in cooperazione con Klimt Foundation.
A seguito del ritrovamento di "Ritratto di Signora" nel dicembre 2019, la Galleria d'Arte Moderna Ricci Oddi di Piacenza, rimasta orfana dell'opera per più di 20 anni, ha realizzato un progetto triennale iniziato nel

2020 con l'esposizione del dipinto in una nuova teca, seguita nel 2021 dalla mostra *Klimt e i maestri segreti della Ricci Oddi*, per approdare alla mostra più complessa, ***Klimt intimo,*** che sarà inaugurata il 5 aprile prossimo. Attraverso questo evento, si esplorano le vicende personali dell'artista, fino a opere e documenti che ne rivelano gli aspetti meno noti.

Riferimenti bibliografici

Aa.Vv., *Klimt Kokoschka, Schiele. Dall'Art Nouveau all'Espressionismo*, Mazzotta, 1999.
P. Daverio, *Klimt*, RCS MediaGroup, 2021.
E. Di Stefano, *Klimt*, Art Dossier n. 29, Giunti Editore, 1987.
E. Di Stefano, *Klimt. L'artista e le opere*, Giunti, 1999.
E. Di Stefano, *Klimt*, Giunti Editore, 2018.
E. Di Stefano, *Klimt. Il Modernismo*, Art Dossier n. 282, Giunti Editore, 2017.
E. Di Stefano, *Klimt e le donne*, Giunti Editore, 2002.
E. Di Stefano, *Schiele. Gli autoritratti*, Giunti editore, 2004.
E. Ferri, *Klimt. Le donne, l'arte, gli amori*, Tre Lune, 2012.
S. Gaddi, F. Smola, *L'abbraccio di Vienna. Klimt, Schiele e i capolavori del Belvedere.* Catalogo della mostra Como, 15 marzo – 20 luglio 2028, Silvana Editoriale, 2008.
R. Leopold, F. Smola, *Schiele e il suo tempo*, Skira, 2018.
M. V. Marini Clarelli, (a cura di), *Klimt. La Secessione e l'Italia*, Catalogo della Mostra Museo di Roma, 27 ottobre 2021-27 marzo 2022, Roma 2021.
T. G. Natter, *Gustav Klimt. Tutti i dipinti*, Taschen, 2018.
G. Néret, *Klimt*, Taschen, 2015.
E. Pontiggia (a cura di), *Gustav Klimt. Lettere e testimonianze*, Abscondita, 2005.
S. Scarpetta, *Arte e pittura in Klimt*, Laboratorio Montessori.
R. Steiner, *Schiele*, Taschen, 2005.

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

Appartenenze multiple, migrazioni e mediazioni

di *Chiara Dallavalle*

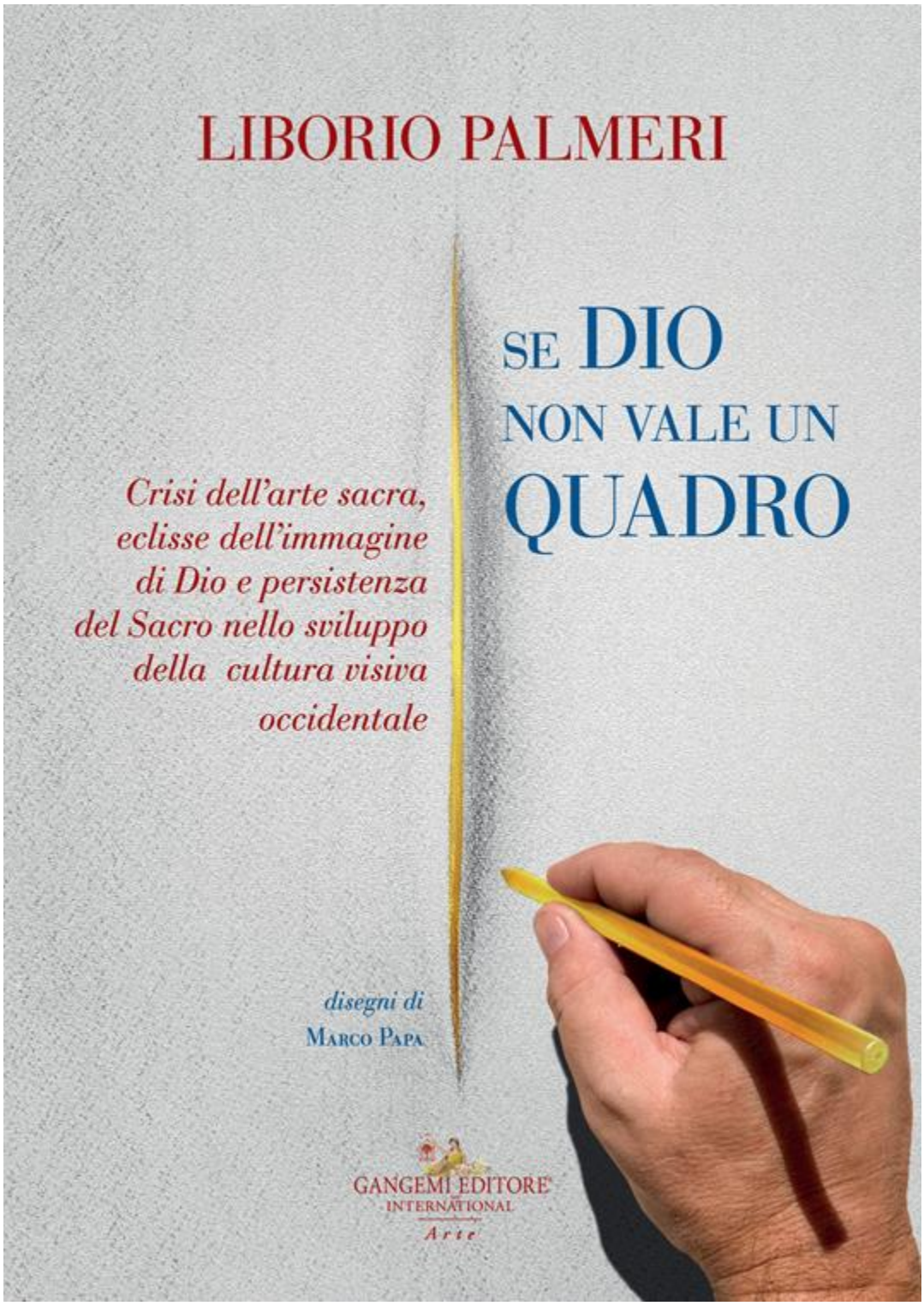
I libri di narrativa sono sempre più storie di vite, un genere letterario che si va affermando ai confini dell'antropologia con scritture in bilico tra verità autobiografica e finzione romanzesca. Nella trama dei fatti realmente accaduti si mescolano suggestioni dell'immaginario, trasposizioni metaforiche e invenzioni fantastiche. A volte, la storia di vita che si racconta è invece, pur sul filo di una narrazione di ispirazione letteraria, il frutto di una rigorosa e rispettosa ricerca etnografica, la testimonianza che ha valore di documento di un incontro tra chi racconta e chi ascolta, tra il protagonista e il narratore. Le due voci si incontrano, si mescolano, si fondono fino a confondersi in un testo che appartiene alla letteratura quanto all'antropologia.
É il caso della storia di Ameze raccontata nel libro di Brigitte Atayi e Vanessa Maher, *Ameze. Mondi che si incontrano* (Gabrielli editore, 2021), la storia autobiografica di un viaggio, il viaggio di una donna coraggiosa – ovvero Brigitte – che cerca la sua strada nel mondo. Il racconto è l'esito di lunghe e assidue conversazioni con l'antropologa Vanessa Maher che ha restituito le vicende narrate e le ha accompagnate e arricchite con sue conoscenze ed esperienze sul campo. È un viaggio innanzitutto fisico, perché la protagonista vive in prima persona l'esperienza della migrazione,

allontanandosi dalla natìa Africa più volte e per trasferirsi di volta in volta in Paesi anche molto diversi tra di loro. Ma è soprattutto un viaggio tra le relazioni, in cui Ameze si muove alla ricerca di una propria appartenenza, attraverso il superamento di stereotipi e pregiudizi che di volta in volta le vengono attribuiti.
La prima migrazione di Ameze è africana, ed è l'effetto della separazione dei genitori. Ameze nasce in Nigeria ma a soli 8 anni è costretta a trasferirsi in Tanzania per vivere con il padre, che nel frattempo si è risposato. La Nigeria è un Paese che ritorna spesso nei discorsi sulla migrazione. Se ne parla in relazione all'infelice esperienza della tratta, un fenomeno che in Italia coinvolge migliaia di giovani donne nigeriane costrette a prostituirsi. Ma se ne parla anche rispetto alla costante situazione interna di instabilità e violenza in cui il Paese si trova da anni, e che provoca l'emigrazione di tanti giovani verso l'Europa. Tuttavia, senza voler negare tutto ciò, la protagonista di questo romanzo ci presenta un'Africa diversa dai soliti cliché di Paese povero e sottosviluppato.
Ameze nasce in una famiglia agiata, cresce in un contesto culturalmente stimolante e abitato da membri dell'élite locale e straniera, quali diplomatici, liberi professionisti e docenti universitari. Il padre di Ameze tiene molto all'educazione dei propri figli, e questo le consente di proseguire gli studi anche a livello universitario, spingendosi fino a Londra dove sceglie di studiare recitazione. In quegli anni Ameze si muove fluidamente tra l'Inghilterra e l'Africa, cogliendo gli aspetti positivi di entrambi i Paesi. Una volta laureata, decide di ritornare in Tanzania dove fonda una compagnia teatrale. Negli anni della sua giovinezza, Ameze è una persona che lotta per affermare i propri sogni e riesce a trasformare la sua passione in realtà. La scelta di lasciare l'Inghilterra per tornare in Tanzania, apparentemente incomprensibile, fa di lei una giovane donna professionalmente realizzata, economicamente indipendente e capace di vivere di ciò che ama. Una condizione ad oggi quasi irrealizzabile per molti giovani che in Italia, nonostante titoli di studio elevati, faticano a trovare un'occupazione che consenta loro di affrancarsi dalla famiglia di origine. Colpisce quindi il fatto che la scelta di Ameze di rimanere in Africa le consenta di realizzarsi dal punto di vista del lavoro, una condizione che poi andrà a perdere con l'emigrazione in Italia.
In quegli anni l'unica cosa che manca ad Ameze è una famiglia. La protagonista del libro desidera intensamente sposarsi e avere dei figli, ma, nonostante abbia avuto diverse relazioni, sembra non riuscire ad incontrare l'uomo giusto. È proprio grazie al lavoro, al progetto di un laboratorio di teatro in una scuola per bambini ciechi, che Ameze incontra l'uomo che poi diverrà suo marito. Simone è un sacerdote missionario che dirige l'istituto in cui Ameze inizia a lavorare come insegnante di recitazione. Il loro rapporto, inizialmente squisitamente professionale, diventa sempre più profondo, finché Ameze rimane incinta e la coppia decide di trasferirsi in Italia. Nonostante Ameze abbia già sperimentato la vita in Europa, questa volta la migrazione è di tutt'altro segno. Al loro arrivo in Italia, Ameze e Simone si trovano subito ad affrontare grandi difficoltà di ordine economico in quanto entrambi sono senza lavoro. Simone ha ormai abbandonato il sacerdozio ed è quindi fuori dalla rete del mondo ecclesiastico dentro cui ha operato per tutta la sua vita. Lo stesso mondo che gli rende particolarmente difficile ricollocarsi come insegnante. Ameze è incinta ma non ha ancora ottenuto un permesso di soggiorno valido perché il matrimonio con Simone non è ancora stato ufficializzato, e ad un certo punto è anche costretta a rientrare in Tanzania per un breve periodo. A questo si aggiunge il fatto che la famiglia di Simone fatica ad accettare la sua scelta di lasciare il sacerdozio e non è di nessun supporto alla coppia. Anche la nascita della loro prima figlia non cambia i rapporti con la madre di Simone e i suoi fratelli.
Nonostante Ameze abbia finalmente costruito la famiglia che desiderava, in Italia non è più la donna indipendente e libera che era in Africa, ma al contrario si ritrova schiacciata dentro un'immagine di sé che non le appartiene e che sente definita dagli stereotipi. Ameze desidera solo preservare la propria famiglia, e, pur di risolvere i problemi economici che attanagliano lei e Simone, si adatta a questi cliché e inizia ad accettare lavori "da immigrata". Pur con le sue competenze e il suo elevato livello di istruzione, prima si prende cura di un anziano e poi inizia a lavorare come babysitter. Paradossalmente è proprio grazie a questi impieghi che stabilisce finalmente un contatto positivo con la società italiana. Stringe le prime amicizie e inizia a coltivare

rapporti genuini con quelle persone che riescono infine a vederla per quello che realmente è. Questo le permette piano piano di diventare un membro attivo della comunità locale, dove nel tempo viene sempre più apprezzata. È questo il momento in cui finalmente Ameze sente di aver trovato un posto tutto suo nel tessuto sociale della cittadina in cui vive, ma anche nel più contesto italiano.
La storia di Ameze racconta l'esperienza di diverse migrazioni e di appartenenze multiple. La Ameze che si sposta a Londra per studiare recitazione è una giovane donna ricca, sostenuta economicamente dalla famiglia, che vive con eccitazione la vita londinese. Al contrario la Ameze che si trasferisce in Italia, pur essendo moglie di un cittadino italiano e madre dei suoi figli, vive sulla propria pelle il razzismo e il peso dei pregiudizi. Le appartenenze multiple che contraddistinguono la storia di Ameze cozzano con la visione spesso dicotomica che le società occidentali, e nello specifico quella europea, utilizzano per rappresentare l'Altro.
Ameze non solo è nata e cresciuta in una famiglia appartenente ad un'élite cosmopolita, ma racconta di una società africana priva di quelle categorie rigide di cui sembra invece intessuto il mondo occidentale. In Africa la maggior parte delle persone parla diverse lingue, è abituata alla convivenza tra religioni e le categorie identitarie appaiono molto più fluide rispetto all'Italia. È qui invece che le differenze si fanno per la prima volta importanti e Ameze capisce il significato profondo e doloroso della parola "immigrata". Le persone che la incontrano non sembrano interessate a conoscerla veramente, a sapere chi sia e che storia abbia, tutte le risposte sono già implicitamente sintetizzate nel suo essere africana.
Ameze è per la prima volta vittima di stereotipi che niente hanno a che vedere con la persona che lei sente di essere, ma che le vengono attribuiti per il semplice fatto di avere la pelle nera ed essere nata in Nigeria. In Italia Simone stesso è vittima di tutta un'altra sorta di pregiudizi, in primis da parte della propria famiglia, che non accetta la sua scelta e che lo vede come una vittima adescata da Ameze per farsi portare in Italia. Simone inoltre vive sulla propria pelle l'ostracismo della comunità religiosa a cui ha appartenuto fino a prima di conoscere Ameze, che non comprende la sua scelta e che, nonostante una valida professionalità guadagnata negli anni nel campo della disabilità, gli fa terra bruciata intorno anche al suo rientro in Italia.
Negli anni in Italia Ameze lotta con forza per affermare le proprie scelte, per difendere la propria famiglia e per ribadire al mondo la persona che sente di essere. Si fa così affermazione vivente della complessità del mondo contemporaneo, che non può essere ridotto a poche semplicistiche generalizzazioni. La sua lotta sembra finalmente concludersi nel momento in cui diventa mediatrice culturale. Qui la sua naturale capacità di muoversi tra mondi diversi si rivela una risorsa anche per gli altri, e Ameze si trasforma in un ponte tra quegli universi che faticano a parlarsi e a comprendersi. La sua dolorosa esperienza migratoria la rende capace di facilitare il dialogo e superare le visioni stereotipate di cui il nostro quotidiano è fittamente intessuto.
Ameze è la Brigitte che si è fatta apprezzare come mediatrice culturale, morta in un incidente stradale in Togo nel 2018, con grande rimpianto dei parenti e della comunità di amici che aveva costituito a Verona. Brigitte è morta ma Ameze continua a vivere grazie alle pagine messe insieme con la diligenza etnografica e con la devozione affettuosa di un ex voto, dall'antropologa Vanessa Maher, anche lei di origine africana, di formazione britannica e con la residenza in Italia.
La storia di Ameze ci insegna che ciascuno di noi vive confrontandosi continuamente con un Altro da sé, sia che faccia un'esperienza di migrazione sia che rimanga per tutta la vita nel luogo in cui è nato. Ciascuno di noi è un'unicità, con la propria storia, il proprio bagaglio di esperienze, le proprie attitudini e le proprie passioni che direzionano le proprie scelte di vita. Incontrare l'Altro significa sempre mettersi in gioco con la differenza e saper andare oltre lo scontato e il prevedibile, anche quando questo ci obbliga ad uscire allo scoperto e a rifiutare una visione del mondo e delle persone precostituita e solo falsamente rassicurante.

Chiara Dallavalle, già Assistant Lecturer presso la National University of Ireland di Maynooth, dove ha conseguito il dottorato di ricerca in Antropologia Culturale, collabora con il settore Welfare e Salute della Fondazione Ismu di Milano. Si interessa agli aspetti sociali e antropologici dei processi migratori ed è autrice di saggi e studi pubblicati su riviste e volumi di atti di seminari e convegni.

La crisi dell’arte sacra nella cultura visuale contemporanea



di *Mariza D’Anna*

Liborio Palmeri è parroco, scrittore di fiabe e storico dell’arte. Così l’autore si identifica nella brevissima biografia nella quarta di copertina del suo ultimo ponderoso lavoro dal titolo *Se Dio non vale un quadro,* per la sezione Arte di Gangemi editore. L’opera, 319 pagine corredate di 117 disegni, concepita dieci anni fa e andata avanti tra accelerazioni e rallentamenti, propone un tema

che a prima vista potrebbe apparire d'interesse solo per gli storici della materia, quindi poco fruibile al grande pubblico, e che invece si rivela di grande interesse grazie alla chiarezza con la quale il "don", come affettuosamente ci è consentito appellare il parroco vicino all'uomo, cristiano o laico che sia, si pone nei confronti dei lettori.
Il tema sonda e scava nei meandri «della crisi dell'arte sacra, eclisse dell'immagine di Dio e persistenza del Sacro nello sviluppo della cultura visiva occidentale»; argomento che pone una serie di interrogativi e, come dice il don, «una lettura trasversale di tanti fenomeni della nostra cultura». Certo l'osservatorio è privilegiato dalla formazione teologica dell'autore, dai suoi approfonditi studi di storia dell'arte e, ultimo ma non ultimo, dal ruolo di direzione che da qualche anno ha assunto del Museo di arte contemporanea che la città di Trapani annovera tra i suoi tesori nascosti dentro il Palazzo San Rocco, nel triangolo tra il Palazzo Lucatelli e il liberty della Casina delle Palme, crocevia di un centro storico che a ragione pretende di rivivere.

Il Palazzo, sul quale vale la pena soffermarsi brevemente, è di proprietà della Diocesi, gestito tramite la Fondazione Pasqua 2000, e ospita i resti della chiesa omonima che oggi si trova pienamente inglobata al Polo museale interdisciplinare nato proprio per la volontà e l'impegno di don Liborio, all'interno del quale è presente una pregevole collezione e di arte contemporanea e sacra con circa duecento opere di 130 artisti di diverse nazionalità. Carla Accardi, Turi Simeti, Adrian Paci, Alberto Gianquinto tra questi.
Su più livelli, le porte a piano terra del Palazzo aprono verso un oratorio che accoglie una piccola abside che custodisce un moderno crocifisso, opera di Marco Papa, l'artista e amico dell'autore che ha curato l'apparato iconografico del libro che si compone del rilevante numero di disegni realizzati a matita liberamente ispirati alle opere citate nel testo. Il percorso museale è composito e vi è una perfetta relazione tra opere esposte e gli spazi, arricchiti da mostre contemporanee senza tralasciare un'ampia e luminosa terrazza che fa da cornice alla grande sala degli Abbracci utilizzata per conferenze, incontri e dibattiti. Il don è un fervente organizzatore di attività museali e culturali e dentro il San Rocco, area religiosa in perfetta correlazione con lo spirito dell'arte, si muove come ottimo padrone di casa.

Per tornare al testo, il ragionamento sull'arte sacra ruota intorno alla sua non recentissima crisi nella quale la Chiesa, scrive Liborio Palmeri, «pur depositaria per secoli dei simboli religiosi dell'Occidente e pur essendo stata una potente fabbrica d'immagini, ha finito con il perdere il contatto vivo con gli artisti più innovativi, adagiandosi alla replica stanca e rassicurante dei moduli del passato». Tra l'Arte e la Chiesa quindi si gioca il complesso lavoro dell'autore che caparbiamente cerca quel filo d'oro che per secoli li ha uniti e che adesso, se non si è definitivamente spezzato, si è fortemente indebolito. Ma questo lavoro per compiersi deve uscire fuori da ogni pregiudizio e fuori anche dall'arte, sporcarsi le mani ponendo domande scomode.
Se Dio non vale un quadro è un titolo tranchant e accattivante che bene sintetizza il significato dell'approfondimento che attraversa i secoli partendo dal IV d. C e arrivando alle "dolenti note" del Novecento, in un excursus che non ha nulla di storicamente definito ma che trova appigli e spunti nell'estetica, nella storiografia, nei soggetti rappresentati, così da portare alla luce autori che hanno affollato autorevolmente l'arte sacra nei secoli.
Per la prima volta nel Novecento, si afferma «il diritto di tutti di essere religiosi senza essere credenti e di avere una spiritualità senza professare una religione (…). «Gli artisti rivendicano il carattere sacro della loro arte senza alcun necessario aggancio alla fede nell'esistenza di Dio o nell'espressione cultuale o dottrinale di una religione».
Nel percorso a tappe don Liborio, nell'introduzione, dà criteri di lettura dei fenomeni artistici «attraverso le categorie antropologiche che caratterizzano l'*homus religiosus*» per arrivare a comprendere «la relazione tra la dimensione religiosa dell'uomo e le sue espressioni artistiche». L'arte sacra quindi funzionerà bene fino a quando alla fine dell'Ottocento verrà messa in

discussione e contestata la religione ("Dio è morto", dice Friedrich Nietzsche), da lì si produrrà «un collasso nel rapporto tra fede cristiana e mondo dell'arte».
Non tutta l'arte religiosa può dirsi sacra, ci dice ancora Liborio Palmeri. «Molte opere di Georges Rouault, pur esprimendo il sentimento religioso dell'artista cristiano verso i deboli e gli esclusi, non sono adatte ad entrare nel culto sacro» per arrivare all'assunto che «un'opera d'arte può dunque esprimere il fortissimo senso religioso dell'artista, la sua domanda radicale, ma non essere adatta alle esigenze degli edifici sacri e dei sacri riti. Tuttavia non dovrebbe succedere il contrario: che cioè un'opera destinata al culto sacro manchi di una sua carica profondamente religiosa, legata ai contenuti del mistero di fede che è chiamata ad esprimere; quindi non basta che un soggetto sia sacro per rendere sacra un'opera d'arte».

L'opera *Sacra famiglia* di Vanessa Beecroft dà l'esemplificazione di quanto detto: dall'esperienza in Africa l'artista italo-americana a contatto con la povertà e con suore e preti missionari rappresenta il soggetto in chiave «universalistica e antirazziale», con Giuseppe che tiene il bambino tra le braccia e Maria non più vergine. Un'eresia cristiana potrebbe definirsi che, se affrontata nella visione appunto universale, diventa una testimonianza di «ricontestualizzazione delle immagini sacre cattoliche», sottolinea Palmeri. «E se la Chiesa ha protestato lo ha fatto sporadicamente e per lo più quando il cattivo gusto degli artisti lo ha richiesto».
Spiega chiaramente Eva Di Stefano, docente emerito di Arte contemporanea dell'Università di Palermo, nella prefazione: «L'autore affronta l'argomento a tutto tondo e si ripropone di risalire alle origini della frattura e parte dal rapporto con le immagini delle tre religioni monoteiste, la questione divisiva della iconoclastia che segna a lungo i primi secoli del cristianesimo e l'alto Medioevo (…) «alla ricerca di ragioni teologiche, filosofiche, e storiche e sociali della moderna incomunicabilità tra arte e religione, nonostante la pregressa centralità del cattolicesimo nella storia dell'arte occidentale». «Cosa, se non l'ansia d'infinito, sprofonda lo sguardo nelle sospensioni di colore di Rothko?»

Il lavoro interdisciplinare di Palmeri è facilmente accessibile grazie all'uso di un linguaggio ironico, divertente e quasi "dissacrante" che dà al contenuto un'aria lieve, dando prova di sapersi esprimere con un approccio da vero scrittore. Inoltre la relazione che, nella seconda parte del lavoro, il testo pone tra l'uomo e il suo tempo da una parte e l'arte sacra dall'altra, sollecita le domande più interessanti tra le quali quelle del perché la Chiesa non si rappresenti più attraverso la bellezza delle immagini, come è accaduto per quasi duemila anni.
La fatica a riconoscere il valore e lo spazio da dare all'arte sacra contemporanea è l'assunto e il principio di indagine che senza condanna, "suggerisce" alla Chiesa, se ben abbiamo compreso, di guardare l'uomo contemporaneo con maggiore profondità e attenzione proponendogli, nell'arte, percorsi e segni comprensibili e di comunione.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

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.

Gli sguardi dei figli degli immigrati sul nostro Paese. Testimonianze dall'Emilia Romagna

Bologna (da Coordinamento Migranti)

di *Lella Di Marco*

Nella pur complicata situazione del periodo che stiamo vivendo, ancora molto più complicata appare la situazione degli immigrati e degli emigranti. L'impegno a scavare oltre l'apparenza per conoscere e governare meglio il fenomeno, si presenta arduo ma non spaventa di certo. Il problema sono le fonti per avere dati non soltanto statistici, in modo da poter capire, senza interessi di parte o manipolazione determinata, *come va il mondo, chi è l 'altro/a che si trova accanto a noi,* per sperimentare una conoscenza reciproca, una convivenza possibile. Si parla di Migranti soltanto come Migrantes per intendere coloro che, provenendo da altrove, se sono riusciti a sbarcare nei nostri porti, hanno trovato muri, chiusure o magari, senza soccorso alcuno, sono rimasti in mare, i cosiddetti dispersi, preda dei pesci e delle mareggiate con morte sicura.
Riporto di seguito le parole di due noti intellettuali dal pensiero politico con il quale mi identifico, anche per introdurre gli appunti di ricerca e spiegare come ho cercato attraverso le esperienze dirette, le relazioni alla pari, di avvicinarmi ad un mondo gremito di silenzi, paure, ansie e frustrazioni, quello dei giovani, bianchi, neri, stranieri, richiedenti asilo o bisognosi soltanto di accoglienza umana.

«Le porte possono anche essere sbarrate, ma il problema non si risolverà, per quanto massicci possano essere i lucchetti. Lucchetti e catenacci non possono certo domare o indebolire le forze che causano l'emigrazione;

possono contribuire a occultare i problemi alla vista e alla mente, ma non a farli scomparire» (Zygmunt Bauman*, la società sotto assedio)*
«Se voi avete il diritto di dividere il mondo in italiani e stranieri allora io reclamo il diritto di dividere il mondo in diseredati e oppressi da un lato, privilegiati e oppressori dall'altro. Gli uni sono la mia patria, gli altri i miei stranieri» (Don Lorenzo Milani)

Bauman, anche se spesso criticato, continua ad essere un faro illuminante per le sue intuizioni. Don Lorenzo Milani, per le sue scelte di vita "politiche" in ogni senso, con la sua pedagogia dell'inclusione, con la creazione della Comunità di Barbiana è ancora oggi un modello di lavoro alternativo per educare, istruire, promuovere consapevolezza e socialità, senso di appartenenza e coscienza dei diritti e dei doveri.
Causa pandemia mondiale, molte cose sono cambiate negli ultimi due anni, a livello esistenziale e collettivo, nelle politiche dei governi e negli assetti sociali. Così frasi che erano declamate, da qualche politico, come slogan politici: *Aiutiamoli a casa loro*, rivolte a stranieri che bussavano alle nostre porte per sfuggire a morte sicura da guerre, malattie, persecuzioni, fame, sembrano di fatto essere state pienamente e drammaticamente inverate.
Il mio modo empirico di indagine per il reperimento delle informazioni è facilmente deducibile anche dal linguaggio che uso: niente burocratismi, niente supponenza accademica, ma soltanto quanto mi hanno detto migranti bianchi o/e neri con i quali sono entrata in relazione come una di loro, tra l'altro anch'io immigrata dalla Sicilia a Bologna nei lontani anni Settanta, magari in una fase storica meno conflittuale e in un diverso contesto economico, in una contingenza quindi più fortunata di loro. Confesso che quando li avvicino, mi qualifico e mi presento come nata a Trapani, poco distante da Lampedusa, ricevo attenzione da parte loro e piena fiducia per il fatto di essere rassicurati che non saranno ingannati né strumentalizzati come stranieri.

I giovani che ho davanti e con i quali mi intrattengo saranno *stranieri,* estranei alla nostra cultura, lingua, comunità, ma non sono arrivati ieri, spesso sono nel nostro territorio da molto tempo ma si sentono, e sono considerati ancora, estranei-stranieri appunto. Per quanto indicati come prima, seconda ed anche terza generazione di immigrati, sono e restano semplicemente stranieri. Ovviamente per parlare con costoro non serve una mediazione linguistica, molti sono padroni della lingua italiana anche se non la parlano a casa, in famiglia. Sulla loro pelle avvertono rifiuto, avversione, diffidenza nei loro confronti. Sentono che l'Italia non è il loro Paese, finiscono col vedere il loro futuro altrove. Forse su questo almeno, la politica dovrebbe interrogarsi.

Uno sguardo sull'Emilia Romagna
Da più parti si continua a dire che il fenomeno migratorio è talmente articolato anche nelle sue mutazioni antropologiche che per decifrarlo occorrono competenze diverse, fondamentali quelle di antropologi in primo luogo, assieme a filosofi, sociologi, demografi etc. Non discuto sulle competenze specialistiche ma a monte, però, ci sono le scelte politiche, che spettano al Parlamento, alle istituzioni regionali e comunali. Senza riserve, rinvii o timidezze.
Io vivo a Bologna da cinquanta anni e ricordo, nelle prime ondate di immigrati, l'impegno della Regione o dei comuni nel promuovere Osservatori comunali sull'immigrazione con profonda attenzione ai cittadini stranieri provenienti da una miriade di Paesi e continenti, con progetti di vita a medio o lungo termine. Non un problema emergenziale, visto esclusivamente come forza lavoro da assistere e proteggere, finalizzato allo sviluppo economico del nostro Paese, il fenomeno, al quale pure quella forza lavoro, anche non specializzata, poteva servire, è stato governato con strumenti di politica lungimirante. Si vedeva il problema nella sua globalità, fuori da ogni settorialità di ricerche per raccogliere tutti i fili e legarli ad una intelligente progettualità elaborata come obiettivo strategico. Per anni l'antropologa Matilde Callari Galli ha lavorato come consulente per il comune di Bologna e, pensando, per il futuro, al formarsi di comunità meticce ha organizzato appositi percorsi politici e culturali come contributi utili all'inclusione sociale. Oggi la ricerca è stata annullata, gli unici dati, oltre quelli anagrafici raccolti dalla Regione Emilia Romagna, sono

opera della Caritas o di altre organizzazioni religiose e private. Il settore pubblico appare in difficoltà ad agire e intervenire in prima persona, mentre continua a finanziare le iniziative private, non sempre adeguate e disinteressate.

Nel ripensare a utili e più recenti ricerche condotte da antropologi, il mio pensiero va a Marco Aime e al suo *L'isola del non arrivo***,** cioè Lampedusa. L'autore ci è andato per una indagine sul campo, non tanto sui migranti ma sulla accoglienza spontanea da parte dei lampedusani e sul cambiamento della comunità a seguito della presenza dei nuovi arrivati. Del resto l'isola per la sua collocazione geografica si trova a essere "Porta d 'Europa" per migliaia e migliaia di africani da oltre un quarto di secolo. Questo lavoro di Aime ci ha fatto capire tante dinamiche "umane" sugli sbarchi, sui modi di fare accoglienza e su come si possa con-vivere senza imposizioni e assimilazione. Ma Lampedusa è e rimane una realtà unica e non riproducibile. Un'isola, nella geografia e nella storia.
L'ultimo Rapporto anni 2020-2021 che consente di meglio definire le tendenze predominanti che caratterizzano il fenomeno migratorio in Emilia-Romagna, certificano, da un lato, una sempre più marcata tendenza alla stabilizzazione della popolazione straniera residente in termini demografici, economici e sociali, e dall'altro lato, una stagnazione dei nuovi ingressi per motivi di lavoro nonché una crescita, a partire dal 2013, di richiedenti asilo e titolari di protezione internazionale e umanitaria, neo-arrivati nell'ambito di flussi non programmati; flussi che peraltro, nel corso dell'ultimo triennio, hanno registrato una drastica frenata.
I dati rilevati dall'Osservatorio regionale, sicuramente utili per accertare alcuni movimenti di persone e interventi istituzionali, non riesce del tutto a rendere l'idea della consistenza del fenomeno. Intanto è doveroso porre attenzione sulla catastrofe mondiale dovuta all'epidemia Covid 19, che ha impedito sia spostamenti interni che esterni in tutto il territorio, dal Nord al Sud della penisola come i viaggi degli stessi italiani all'estero. Basti pensare agli stessi studenti impediti a spostarsi per usufruire dell'Erasmus. Si consideri poi il rarefarsi dei contatti diplomatici e degli aiuti economici verso alcuni Paesi europei per impedire l'emigrazione da Paesi del Medio Oriente o dal Maghreb. Mi ha molto colpito come da questi Paesi tradizionalmente terra di emigranti, con l'aiuto anche dell'Emilia Romagna ci sia insistente l'invito "Investi in Marocco"-"Investi in Tunisia". In pratica si è contribuito alla costruzione di infrastrutture che è valso a sottrarre terreno all'agricoltura e edificare strutture per il turismo o per altre finalità funzionali agli interessi degli investitori stranieri. Si spiegano così certi rapporti privilegiati tra Marocco ed Emilia Romagna, anche come scambio di attività culturali e partenariato.
Meritano maggiore attenzione le piccole iniziative imprenditoriali che vedono protagonisti gli immigrati: dai rivenditori di generi alimentari ai ristoranti e caffetterie etniche. Intere vie o addirittura quartieri di Bologna sono gestiti da marocchini che dal loro arrivo hanno preferito investire su attività commerciali, con un loro percorso migratorio a lungo termine. Hanno in qualche modo ricostruito il loro habitat naturale, portando al seguito moglie e figli, gestendo le botteghe con buone relazioni con la clientela locale e favorendo il sorgere di associazioni con altri immigrati dallo stesso Paese di provenienza. Costoro, riconosciuti come interlocutori fidati a tutti gli effetti, in buona parte garantiscono anche un certo controllo del territorio, contro atti di terrorismo, di vandalismo, di disordine di ogni genere, di molestie o comunque attacchi alle persone anche in difficoltà. Sono gli stessi che, assieme alle collaudate associazioni di migranti, hanno garantito, durante il lockdown, assistenza e soccorso ai connazionali in difficoltà e ai senza fissa dimora e possibilità di consumare quotidianamente almeno un pasto caldo, gestendo a loro spese alcune mense popolari. Hanno contribuito in tale modo ad evitare ulteriore solitudine e disgregazione sociale.

Imprenditoria locale ed etnie
Non è un mistero per nessuno che le scelte di organizzazione sociale, dei servizi della forza lavoro, avvengono non in base ai reali bisogni della popolazione ma in funzione di quanto è più vitale all'economia. In pratica quest'ultima, nullificata la politica ufficiale, si trova a decidere tutto,

sceglie di aiutare eventuali immigrati portando a casa loro l'offerta di produzione delle merci. Così può capitare a noi di indossare una maglietta prodotta in Vietnam, un pigiama confezionato in Bangladesh, o delle scarpe e borsette fabbricate in Cina. Anche qui nulla di sconvolgente, tutto dentro la logica dello sviluppo capitalistico ed è ancora valida l'analisi di Marx che vedeva nelle stesse capacità del capitalismo il modo di superare le sue periodiche crisi fisiologiche. A tale proposito ricordo molto bene, come negli anni Sessanta Bologna fosse piena di casalinghe che producevano in casa merce ordinata dall'allora Unione Sovietica, quando il mediatore era il Partito comunista italiano. Era prestazione in nero, senza garanzie, con lo sfruttamento della forza lavoro e del ruolo femminile nella famiglia. Nello stesso tempo (magari lavorando di notte) la donna-operaia in casa rispondeva al padrone e non abbandonava il ruolo di madre e moglie.
Sempre da confidenze dei miei interlocutori stranieri, sembra che le imprese non abbiano bisogno di manodopera specializzata né di lavoratori sindacalizzati attenti ai loro diritti, ma di fiducia aprioristica. Saltando l'ufficio di collocamento e ogni altra trasparente mediazione istituzionale, si fa ricorso a manodopera fidata, braccia che non faranno rivendicazioni di diritti, lavoratori assunti senza contratto e senza garanzie sul posto di lavoro. Da qui gli incidenti mortali e la rabbia di chi rimane esclusi da questo racket.

Il caso Novellara
Così non è a Novellara dove sono da tempo stabilmente presenti comunità di immigrati indiani sikh, provenienti dal Punjab, esempio eclatante di integrazione con scambio significativo e solidale di prestazioni. La loro immigrazione non è recente ma nel tempo si mantiene costante nelle presenze. Si tratta di piccoli negozianti o ristoratori ma in numero notevole sono i lavoratori nei caseifici e nella gestione delle stalle fra le mucche. Lavorano anche nei campi come agricoltori in questa cittadina di 14 mila abitanti in provincia di Reggio Emilia che gestisce la più grande produzione di parmigiano reggiano con esportazione significativa e un fatturato sempre più in aumento. Ecco una realtà dove la crisi non viene affatto sentita. Gli abitanti nativi e migranti coabitano in armonia con reale rispetto e reciproco riconoscimento, tanto che i locali hanno sostenuto economicamente la costruzione del loro tempio Gurdwara – letteralmente "porta del Guru" sul territorio italiano. Inaugurato nel 2000 da Romano Prodi, allora presidente dell'Ue, è il secondo in Europa per dimensioni, superato solo dallo storico Gurdwara centrale di Londra. Ogni domenica, più di 600 persone da Novellara e dai comuni limitrofi trascorrono parte della giornata in quel luogo con la propria famiglia. La missione dl Gurdwara è aiutare l 'intera comunità: se qualcuno si trova in difficoltà, può contare su un fondo cassa istituito al tempio a cui tutti possono accedere senza distinzione etnica.
La giornata di scambio, di meditazione e incontro è la domenica. Al tempio si entra senza scarpe come nelle moschee, mentre ai piani alti, in locali separati, avvengono la condivisione del cibo, la meditazione al fine di acquisire pace interiore e realizzare maggiore armonia fra gli esseri viventi. Gli uomini diffondono la loro cultura all'esterno della famiglia e dialogano con le istituzioni. La maggior parte delle donne non parla l'italiano, si occupa della gestione della casa e dell'educazione dei figli. Altra faccenda sono i giovani di seconda generazione, che parlano bene l'italiano e che intendono vivere alla pari il rapporto con i loro coetanei, conosciuti fra i banchi della scuola.

A proposito di seconde generazioni
Qualche anno fa ad un convegno sullo stato delle seconde generazioni in Emilia Romagna o comunque in Italia ho ascoltato, con piacere, l'intervento di un giovane pachistano laureato in scienze politiche che con tono piuttosto sicuro ma risentito dichiarava che, loro nati in Italia da genitori immigrati, non sono "secondi a nessuno" e che comunque non avrebbero mai permesso a questo Paese di essere sfruttati ed emarginati come hanno fatto con i loro genitori.
Oggi lo stato sociale ed emozionale non è cambiato ma non esistono rivendicazioni di massa o barlumi di movimento di protesta, con proposte alternative per una convivenza pacifica e dignitosa.

Cresce nell'ombra una massa di giovani scontenti, umiliati, isolati. Si rifiuta, giustamente, perché ritenuta offensiva, la parola tolleranza ma le scelte nel rapporto con il nostro Paese sono e restano individuali. Io ho avvicinato alcuni giovani figli di immigrati per raccogliere le loro voci, conoscere i loro umori, per capire meglio il loro malessere. Di seguito due testimonianze fra quelle raccolte, più o meno dello stesso tono.

M.P. anni 23, nata e cresciuta a Bologna da madre egiziana e padre italiano.
Che significa per te essere figlia di una coppia mista, rispetto all'educazione ricevuta e al clima familiare che sono elementi fondamentali nella formazione della tua identità?
«Mia madre è nata in Egitto in un paesino vicino al Cairo ed è emigrata a Bologna perché mio padre italiano che all'epoca lavorava con un 'impresa edile in quel paese, si era innamorato di lei ancora sedicenne e l'ha chiesta in moglie. Sistemare una figlia con un matrimonio, quasi venticinque anni fa ma in parte anche adesso, in quei paesi è usanza diffusa, vuoi per motivi economici vuoi perché la donna è predestinata a fare la casalinga e ad occuparsi della cura e della educazione dei figli. Probabilmente mia madre non ha avuto neppure la libertà di scegliere, vuoi per mancanza di autonomia vuoi perché attratta dal venire in Occidente sicura di vivere una vita migliore. Così è stato. Una volta sposata è rimasta subito incinta ed io sono la prima di tre figli.
Ho sempre apprezzato mia madre, capendo le sue difficoltà a vivere in un Paese straniero, senza legami familiari che comunque rappresentano sempre un sostegno ed una sicurezza nei momenti di difficoltà. Mia madre, ancora adolescente, si è trovata a doversi ri-costruire interiormente e a gestire il ruolo difficile di madre. Mio padre era già musulmano quando l 'ha conosciuta, altrimenti non avrebbe potuto sposarla, perché alle donne musulmane non è consentito sposare un infedele».

Tu indossi il velo: significa che la tua formazione è decisamente sul piano religioso-culturale legata all'islam e questo determina anche oggi le tue scelte di vita?
«Ragionando serenamente ti posso dire che il velo per me, ancora oggi, fa parte dei condizionamenti che ho avuto. Ho cominciato ad indossarlo per imposizione di mio padre. Non volevo dargli un dispiacere a non ubbidire, ma ti posso dire che mi sento molto laica, in tal senso penso di toglierlo ma prima voglio parlare con un imam per essere consigliata bene da noi, nei momenti di confusione la voce dell'imam è decisiva.
Vedi io vivo due realtà contemporaneamente. É come se io avessi due appartenenze, due case. Se sono felice e mi trovo bene, la mia casa è Bologna, però appena atterro in Egitto è come se respirassi meglio. Dimentico tutto e mi dirigo verso casa mia, anche se in Egitto neppure mia madre ha più una casa. Lì sono rimasti soltanto lontani parenti. Alcuni sono morti altri sono emigrati come una mia zia che ha sposato un palestinese ed oggi vive nella fascia di Gaza».

Ma quanto mi stai dicendo è stata fonte di tuoi conflitti interiori soprattutto nelle fasi di preadolescenza e adolescenza?
«Assolutamente no, anzi spesso ho avuto dei riscontri piacevoli, almeno così li ho vissuti io. Non mi sono sentita mai diversa, non accettata né a scuola né all 'Università. Di una sola cosa sono stata sempre certa, che avrei studiato, mi sarei laureata, per svolgere un lavoro intellettuale che mi piacesse, per essere stimata ed apprezzata anche per il mio sapere e per l 'essere competente e onesta professionalmente. Questo in parte si è realizzato e ne sono orgogliosa anche perché ho faticato e sofferto molto nei miei anni passati. Ma non sono stata mai abbattuta o disperata per questo, neppure quando mia madre andava a lavorare al mattino molto presto e a me spettava il compito di badare agli altri due bambini piccoli. I libri e lo studio mi hanno salvata dal deprimermi anche quando in quel periodo dopo aver tenuto i bambini per tutto il giorno, ero costretta a frequentare la scuola superiore serale per conseguire un diploma ed iscrivermi all 'Università. Così è stato. Ho scelto una facoltà in cui mi è molto utile la mia lingua madre, l 'arabo classico, quello che si impara alle università egiziane, ed io l 'ho imparato dalla mia mamma e dalle sue amiche connazionali. Io sono iscritta ad ARCO per lo studio in Antropologia, Religioni, Civiltà Orientali,

facoltà bellissima con docenti bravissimi, molto apprezzati dagli studenti perché capaci di ascoltarli e comprendere i loro bisogni».

Come sono i rapporti con i tuoi coetanei?
«Ho rapporti alla pari, senza pregiudizi o rifiuti. I ragazzi arabi capiscono subito che sono araba in versione migliorata cioè scolarizzata, aperta alle relazioni ma non sfacciata o invadente. Io parlo e discuto con tutti ma ho il senso del limite e poi comunque il mio riferimento etico è il Corano. Di questo non faccio un mistero. Con le ragazze nessun problema lo stesso, parliamo di tutto e personalmente sono disposta ad ascoltarle e a sostenerle se hanno momenti difficili o sentimentali o scolastici».
Come e dove vedi il tuo futuro a cominciare dal lavoro?
«Per rispondere onestamente devo fare riferimento alla realtà complessiva dell'Università, del clima politico che avanza in Italia, della condizione lavorativa delle donne che ovunque sono penalizzate e poi del clima che si è creato in famiglia con i comportamenti complicati e distruttivi di mio padre. Andando con ordine l 'essere quella dei miei genitori una coppia mista, a lungo andare per noi figli è stato deleterio. Mio padre ha abbandonato la famiglia non appena nato il mio fratellino che adesso ha 12 anni. Nessun rapporto più con noi figli, anzi sfoghi negativi, nessuna affettività, pregiudizi e giudizi negativi nei confronti della mia mamma che non sarebbe stata, a suo giudizio prevenuto e pretestuoso, una brava mamma musulmana. Ma su questo non insisto anche perché è la normalità in moltissime coppie miste. Quelle famiglie sono il luogo più difficile per crescere serenamente. Di questo temo che le mie ferite non siano cicatrizzabili. Poi mi sarebbe piaciuto rimanere a lavorare all'università, magari come ricercatrice ma verifico continuamente che l 'università almeno a Bologna è un luogo chiuso ermeticamente. Se non hai conoscenze, se non sei già introdotta e sostenuta per meriti familiari, non hai accesso neppure nei posti meno qualificati. Poi mi sconforta molto la scarsa considerazione delle intellettuali sul posto di lavoro Tanto risulta da una ricerca tematica sulla differenza di genere condotta nel 2020 da Alma Mater Laurea dell'università, che rileva come le donne laureate più brave dei maschi vengono pagate di meno e come le stesse presentino un tasso di disoccupazione maggiore almeno di 15 punti in percentuale. Tra l 'altro anche il voto di laurea fra le donne è superiore a quello dei maschi ma per entrare nel mondo del lavoro non conta. Per tali motivi reali ritengo difficile la mia permanenza in Italia. Conseguita la laurea, essendo riconosciuta anche nei miei studi universitari, di madrelingua araba non avrei difficoltà come mediatrice culturale a lavorare in una realtà imprenditoriale araba. Sto già prendendo contatti con imprenditori di Dubai e con alcune realtà del Regno Unito per un approfondimento conoscitivo della lingua inglese. In Italia vedo la mia futura vita lavorativa al ribasso».

S.B. anni 23, studente in Accademia: grafico
Come stai vivendo l 'attuale fase della tua vita e che cosa ti sta sollecitando a fare scelte molto radicali anche per il tuo futuro?
«Come sai quelli come me, figlio di una coppia mista, sembrano avere un 'identità doppia, nel mio caso italiana e araba, ma una vita a volte difficile e controversa. Mia madre è bolognese, mio padre marocchino di Casablanca, di discendenza berbera. Ci fu un tempo a partire dalla preadolescenza in cui tale dicotomia mi è pesata molto. Mi sentivo diverso dai miei amici e compagni di scuola. Dover frequentare la moschea per le preghiere, i riti vari o spezzare il digiuno al Ramadan fra famiglie arabe e luogo di culto, mi sembrava una punizione per farmi allontanare dai miei amici. Loro si riunivano nelle case lasciate liberi dai genitori a fare feste, magari trasgredendo, ed io invece a pregare senza divertirmi. Infatti ho capito in seguito che ogni imposizione o divieto senza lasciare la libertà di scelta ad un individuo che sta crescendo e deve ancora capire come va il mondo, non può che essere diseducativa, anzi un modo per indirizzarlo decisamente verso scelte opposte, magari di trasgressione, senza la consapevolezza del limite. Eravamo in Italia, anche se la presenza di arabi era accettata e non rifiutata, come spesso si vede negli ultimi anni. Però

quando in estate andavamo in vacanza in Marocco, quella realtà mi piaceva molto. Noi abitavamo nella casa in cui viveva mio padre da giovane, c'era ancora la nonna, e la casa vicino al centro storico mi appariva una ubicazione molto vivace socialmente. Per strada ambulanti con ogni genere di mercanzia, dal cibo agli animali commestibili, bambini che potevano giocare per le strade e amici o conoscenti che si incontravano in continuazione. Poi c 'era vicino anche un campo di calcio dove si poteva giocare liberamente. Avevamo organizzato delle squadre con altri ragazzini e il divertimento, la compagnia, il tempo da trascorrere all'aria aperta, erano assicurati, Vivere all'aperto è respirare meglio, essere più ossigenati, quindi anche più vivaci nel pensiero. Crescendo, studiando, chiarendo con me stesso le mie predisposizioni attitudinali, anche le preferenze artistico-creative, mi sento arricchito dalla doppia appartenenza, con le due culture. Lo vivo come un privilegio, non mi sento diverso in negativo e non ho più conflitti con mio padre. Capisco di più le sue motivazioni, la sua origine, la sua vita e la necessità della emigrazione alla ricerca di un luogo in cui vivere, sicuro, ospitale, dove i diritti non sono un miraggio. Adesso io sono affascinato e attratto dai movimenti giovanili che sono sorti in Marocco, dai gruppi che si dedicano al restauro di quartieri abbandonati, da chi dipinge murales utilizzando un diverso modello di comunicazione oltre la parola detta. E poi le continue scoperte di capolavori di architettura araba non contaminata come se la produzione artistica di quel luogo fosse ancora tutta da scoprire

Io ho una specializzazione accademica in grafica, accarezzo l 'idea di trasferirmi definitivamente in Marocco anche per esercitare la mia professione per la quale ho studiato, acquisendo anche competenze tecniche. Ecco quel Paese per me in questo momento è in una fase di sviluppo ed io ci vedo la possibilità di realizzare quell'affermazione che in Italia mi sembra negata. soprattutto nel mio cammino verso l 'adultità».

Mai come negli ultimi anni quanto sostenuto dall'antropologo Marco Aime in *Eccessi di culture*, testo pubblicato da Einaudi nel 2004, sembra essere evidente. Nessuno dei molti giovani da me intervistati, pone un problema di cultura di appartenenza territoriale o etnica, di identità da difendere e salvare. Chi oggi ha 20-23 anni, cresciuto in una realtà multiculturale, chi ha studiato e giocato con i coetanei, nativi e migranti, non si pone questioni identitarie. Con l'eccezione dei giovani di origine araba profondamente islamizzati tanto da determinare scelte estremiste, radicali e irreversibili, il disagio che essi vivono nell'attuale fase storica è uguale a quello di tutti i loro coetanei autoctoni. Sono tutti giovani che vivono nella società dell'incertezza, nella globalizzazione dell'economia, nel massimo dell'alienazione e dello sfruttamento lavorativo, in famiglie spesso disgregate per motivi oggettivi, usciti da una scuola inadeguata ai tempi, incapace di educare e formare o di avviare al mondo del lavoro.

Il movimento degli studenti ancora in atto come critica nei confronti dell'istituzione scolastica, della metodologia di insegnamento inadeguata a suscitare pensiero critico e comunque abitudine a produrre pensiero, pur nella sua ingenuità politica e inesperienza in pratiche di contrapposizione istituzionale, ha unificato i giovani, di qualunque estrazione, evidenziando un malessere generalizzato, esistente oltre la scuola. Quale attenzione politica è nei loro confronti e dove cercare quello Stato che dovrebbe proteggerli e garantire almeno i principali diritti umani e costituzionali?

Omar, 22 anni, genitori egiziani con diploma presso scuole tecniche, impiegato nella grande distribuzione alimentare, giornata lavorativa di almeno 12 ore e salario di 900 €. Stimato dai dirigenti di settore e dal datore di lavoro, in grado di soddisfare il contatto relazionale con i clienti, non vede prospettive di miglioramento nella sua condizione di lavoro ed economica né alcuno spazio di rivendicazione salariale o di sindacalizzazione. Vive sotto il ricatto di un licenziamento senza appello. Tale situazione non gli permette né di accendere un mutuo né di affittare una casa vivibile. Non valgono le proteste né le denunce anche legali. Negli uffici del Comune si sente rispondere che loro "stranieri" sono continuamente a pretendere senza dare nulla in cambio. Così parlano le istituzioni, mentre lui soffre il rifiuto di certe persone che, sapendolo islamico e vedendolo con la barba lunga, pensano possa essere simpatizzante dell'ISIS, e lo evitano. Omar è

determinato a lasciare l'Italia con la sua famiglia, per un altro Paese europeo più accogliente o piuttosto per andare in Canada.
Kaled, 22 anni, di origine tunisina ha un diploma di scuola tecnica, sa riparare biciclette e motorini ma nessuna ditta riesce ad assumerlo. Non trova neppure da poter conseguire in materia una maggiore competenza per cercare lavoro e magari una sistemazione adeguata in Tunisia, dove sarebbe disposto a vivere il suo futuro. Guadagna qualcosa facendo il rider.
Come Kaled molti ragazzi si sentono rifiutati, non ascoltati, privi di un ruolo attivo nel Paese Italia. Alcuni di loro di origine araba non sempre rimangono indifferenti alla seduzione del fondamentalismo e alle possibili vie d'uscita con scelte radicali che li fa credere protagonisti e potenti nella società. Le ragazze, invece, anche scolarizzate, consapevoli, determinate nel rivendicare i loro diritti di genere e di esseri umani, vivono una frustrazione interiore con il pericolo di abbracciare rapporti sentimentali autodistruttivi e la speranza di realizzarsi finalmente con l'amore.
Leila, 21 anni, italo-algerina, secondo anno in antropologia e scienze sociali, pur essendo fiera della doppia appartenenza culturale che la rende più ricca anche umanamente, dice di non sapere ancora qual è il suo posto nel mondo. Accarezza l'idea di vivere il suo futuro a sostegno della gente che si trova in zone di eterno conflitto di guerra. Non intende rimanere in Italia, si vede piuttosto proiettata nel mondo della cooperazione internazionale.

Le testimonianze di questi figli di famiglie miste impongono qualche riflessione sulle implicazioni culturali nei processi della loro formazione e crescita. Ancora troppo poco si sa su questa realtà e su quanto incida sui fenomeni di disagio psicologico e devianza sociale. C'è bisogno di tornare a fare ricerca sul territorio, di indagare in profondità sulle dinamiche antropologiche che interessano queste particolari generazioni di giovani. C'è bisogno di una politica culturale più attenta alla promozione e diffusione di conoscenze su quanto accade ai margini di questo mondo che abita nelle nostre città nell'invisibilità dell'opinione pubblica e nella disattenzione delle istituzioni. A Bologna – è vero – non mancano le iniziative promosse da associazioni private che pongono attenzione alle culture delle popolazioni migranti. Recentemente è stata allestita una notevole mostra sulla deportazione degli schiavi dall'isola di Gorèe, in Senegal. Ma – a guardare inerzie, silenzi, omissioni sulla condizione dei giovani ospiti della città – si ha l'impressione che la cultura ci interessa e le persone no, anche se di quella cultura sono portatori, in carne e ossa.
Nel frattempo i giovani figli degli immigrati maturano la decisione di andare via dall'Italia e il loro esodo sembra non essere diverso da quello dei nostri figli che cercano altrove diritti di cittadinanza e dignità di uomini.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Lella Di Marco, laureata in filosofia all'Università di Palermo, emigrata a Bologna dove vive, per insegnare nella scuola secondaria. Da sempre attiva nel movimento degli insegnanti, è fra le fondatrici delle riviste *Eco-Ecole* e dell'associazione "Scholefuturo". Si occupa di problemi legati all'immigrazione, ai diritti umani, all'ambiente, al genere. È fra le fondatrici dell'Associazione *Annassim.*

Culti extraliturgici e possessioni: aspetti rituali, configurazioni di genere nella post modernità

da *Compendium Maleficarum*

di *Annalisa Di Nuzzo*

La complessa configurazione culturale che definisce l'orizzonte di senso di un fenomeno in larga parte, ancora oggi, istituzionalizzato come la possessione nelle sue molteplici declinazioni, ci restituisce il tentativo di stabilire una proficua strada di risoluzione di un oggettivo disagio esistenziale e di codificare una familiarità con ciò che è soggettivamente la scissione del sé, la debolezza dei propri sistemi individuali, in ciò attribuendo un valore reciproco sia alla comunità di appartenenza sia al desiderio del singolo di essere riconosciuto nella sua 'diversità' per essere poi reintegrato in una possibile ma talvolta labile 'normalità'.
Ho lavorato per molti anni con l'equipe di Domenico Scafoglio e di Simona De Luna [1] presso l'Università di Salerno, alle ricerche sul campo sulla possessione e sui culti extraliturgici in area campana, abbiamo esaminato documentazioni inesplorate, percorsi interpretativi articolati che coniugano e restituiscono l'aspetto emico ed etico del fenomeno, e individuato soluzioni antropologiche innovative rispetto al tema possessione. Come per ogni plasmazione culturale emergono i diversi livelli di senso e i diversi protagonisti. Nelle pagine che seguono darò spazio in particolare, alla presenza femminile, alle sue contraddizioni, al ruolo che le donne nella

contemporaneità si sono ritagliate nell'orizzonte di senso di precise strategie culturali che attraversano il tempo e investono la nostra stessa post-modernità.
Il teatro della possessione con tutte le sue correlazioni convoca in scena vari attori e molteplici copioni. Il corpo, forse più di ogni altro, inscrive su di sé i sintomi di un disagio che si configura spesso attraverso il ritorno delle "anime perse" che «incarnano la sventura, lo scacco, apparentemente immeritato, ma avvertito in qualche modo come condanna e in qualche modo come colpa collettiva di cui in qualche modo i posseduti da questi morti diventano a loro volta in molti casi capri espiatori della comunità ma anche talvolta guide riconosciute del possibile legame tra i vivi e i morti»[2].
I corpi, dunque, istituzionalizzano ritmi scomposti, posture sconce, voci deformate, strumenti della dissociazione e spazi per identità plurime che tentano di mantenere un'impossibile coniugazione. Sono state raccolte nel tempo, in una attenta e prolungata ricerca sul campo, storie di uomini e donne, preziosi cammei, micro universi che esplicitano tutti gli aspetti della possessione. Colpisce il numero rilevante delle testimonianze femminili ed è proprio da questo dato immediatamente statistico che si rileva una differenza significativa da evidenziare.

Nel voler tradurre un abusato e logoro pregiudizio popolare, per cui il diavolo ma anche le anime perse, e più in generale gli spiriti come entità oltre umane, preferiscono manifestarsi ed utilizzare il corpo femminile, si ritrovano risoluzioni e traduzioni di senso della diversità di genere che attraversa la possessione sia essa diabolica che benigna, come chiarirò in seguito. Corpi di donne, voci di donne, sovente inascoltate, che la scena della possessione e dei poteri extraumani e sciamanici può accogliere. Uno spazio riservato alla marginalità che offre l'opportunità nelle società tradizionali, incistate nella modernità, di possibili integrazioni e di orientamenti paradossalmente terapeutici. Donne che come Michelina e Giuseppina cercano un modo per esprimere, anche attraverso il loro corpo, la loro parola, i loro gesti, ciò che è impossibile comunicare in altro modo. Atteggiamenti, rifiuti, aggressività sono tollerati dalla comunità che li considera segni della presenza *altra* e che la stessa posseduta/guaritrice accoglie perché non responsabile dell'agito non direttamente ascrivibile al suo vissuto, ma tuttavia desiderato e rimosso. La comunità lascia agire queste figure che, in un momento destabilizzante ma rigorosamente strutturato, sono funzionali di un processo di liberazione destinato a convertire il caos nell'ordine e a promuovere la reintegrazione della diversità. Le società tradizionali, come sostiene Lévi Strauss, hanno questa capacità antropofagica che assegna spazi e risoluzioni insospettate di inclusione delle diversità, anche nelle forme di religiosità popolare presenti – come vedremo – nella realtà campana.
Lo scenario della possessione riabilita e condanna, espelle e reintegra in una dialettica complessa e ricca di piani simbolici e rituali, che può essere letta come dinamica e metafora della commedia umana. Attraverso l'analisi delle storie assume un ruolo significativo un protagonismo femminile che si ritrova in alcuni esempi di donne guaritrici e fondatrici di culti extraliturgici. Si configura una possibile assimilazione a forme sciamaniche, connotate da doti carismatiche, da possessioni benigne di incorporazioni di anime perse ovvero anime di morti a causa di episodi volenti e improvvisi. Sciagure che colpiscono per la loro assurdità e per un senso di perdita inaccettabile. Anime perse che, secondo questa interpretazione culturale, restano sospese tra i due mondi, bisognose di trovare "un posto", di ritrovare un rapporto tra i vivi e i morti e che dunque si impossessano di corpi di uomini. In vicende che di seguito saranno esplicitate, alcune donne diventano guide spirituali delle comunità a cui appartengono.
Appare necessario chiarire, seppure brevemente, cosa si intende per possessione e di essa quanti tipi si possono individuare. Una definizione di possessione è quella che descrive il fenomeno in cui una entità culturale (Dio, angelo, diavolo, spirito) si impadronisce dell'interiorità e del corpo di un soggetto, sostituendosi a lui, in modo da mutare radicalmente la sua personalità. L'entità "cavalca" il soggetto che possiede: il posseduto, nel momento in cui è preso dal diavolo, nel caso della possessione diabolica, assume caratteristiche e mutazioni corporee che lo rendono assimilabili al

diavolo o finisce con l'assumere un mimetismo animale legato alle bestie che simbolicamente hanno a che fare con il demoniaco. Il posseduto scalpita e nitrisce come un cavallo (animale tradizionalmente assimilato al diavolo), si esprime in lingue sconosciute, assume atteggiamenti di repellenza verso oggetti sacri, bestemmia e si esprime con un eloquio sconcio. In molti casi possiede una forza straordinaria e scomposta. L'entità occupante può essere unica o molteplice, quando si crede in più divinità, si può essere invasi da più di uno di essi.
La possessione è spiegata a livello popolare all'interno di un quadro in cui il disagio psicofisico è causato da un intervento esterno, soprannaturale. La possessione si traduce nell'occupazione del corpo e della mente del soggetto, lascia possibili soltanto due scelte: o si accetta la possessione, trasformando in senso positivo, con strumenti culturali, il rapporto con lo spirito invasore (adorcismo), o la si nega ritenendola responsabilità del Diavolo e la si espelle (esorcismo) [3]. Nel primo caso è definita una *possessione benigna*, e lo spirito invasore è creduto un Dio, un angelo o un'anima buona. La scelta è sempre condizionata dai quadri mitologici e dalle credenze popolari e dal tempo in cui si vive.
In epoche pre-cristiane gli spiriti invasori sono di norma spiriti buoni o anime perse, ossia anime di morti vaganti senza pace sulla terra; mentre in un contesto cattolico fortemente controllato dalla gerarchia ecclesiastica la forza esterna è identificata sempre e soltanto col diavolo e la possessione non può essere che di natura diabolica e pertanto rifiutata e dunque sottoposta al necessario esorcismo. Nella possessione lo spirito maligno opera dall'interno, disponendo sia del corpo che della mente della persona. Nel linguaggio demonologico si ha la "vessazione" quando lo spirito maligno danneggia l'uomo nei suoi familiari o nella sua salute e "l'infestazione" quando i luoghi, la casa, il letto portano i segni della presenza dello spirito o demone. Questa distinzione è importante nella teoria cattolica della possessione, nella misura in cui è funzionale alla pratica esorcistica e ai suoi precisi rituali. In area cristiana l'identificazione dell'entità occupante col diavolo comporta che la possessione non venga accettata e che conseguentemente si cerchi di cacciare il diavolo dal corpo e dalla mente del posseduto.
A differenza di quanto è avvenuto ed avviene in altre culture, in cui l'invasore può essere uno spirito positivo, il cattolicesimo ufficiale non ha mai tollerato le possessioni benigne che vengono accettate nel cattolicesimo popolare. Nonostante le repressioni, le possessioni benigne hanno accompagnato tutta la storia del cristianesimo fino ai giorni nostri e il lavoro sul campo ne dà articolata testimonianza. Come vedremo dalle storie, esse cominciano a manifestarsi quando l'invasato dichiara di essere "preso" da un'entità positiva (Dio, angelo o lo spirito di un morto identificabile con le anime del purgatorio e con un'anima persa), ma sia per la dottrina cattolica che per i protestanti, né gli angeli né le anime dei morti possono reincarnarsi nei corpi, perciò i preti sono obbligati a intendere che in questi casi si tratta del diavolo sotto mentite spoglie, e lo costringono con l'esorcismo a rivelarsi e andar via dal corpo posseduto.
Nell'area campana si sono trovate anche tracce di possessione miste, ossia insieme benigne e diaboliche. Nella stessa persona del posseduto, al diavolo, proiezione delle proprie tentazioni e dei sensi di colpa, si oppone l'angelo, incarnazione della parte buona della persona, che lo contrasta e contiene. Nelle società tradizionali ci si ammala, soprattutto quando si parla di malattie mentali, perché si è senza colpa, magicamente aggrediti dall'esterno da forze superiori, oppure si è colpevoli perché è stata violata una norma comunitaria e, in questo caso, la malattia/disagio si configura come punizione ed espiazione; infine ci si può ammalare per espiare colpe dei familiari morti.

La possessione spiritica e diabolica si colloca, sia dal punto di vista eziologico che della diagnostica e cura, in questo quadro che interpreta la malattia e il disagio esistenziale in generale. L'aggressore esterno, inizialmente ignoto, è identificabile con la stessa entità extraumana che si incarna nel posseduto, ma può anche accadere che la colpa commessa da un parente morto ricada sul parente vivo. Le tipologie dell'aggressione sono varie: di solito lo spirito o il diavolo di propria iniziativa s'impadroniscono della persona, altre volte l'iniziativa parte dallo stregone o strega che provocano l'invasione spiritica o diabolica per mezzo della fattura, altre volte il nemico personale si serve dello

stregone, per provocare la possessione. Quest'ultima può anche essere determinata da un'esperienza allucinatoria, provocata dall'impatto casuale con l'extranaturale. Infine la possessione coincide, a volte, con i cambiamenti di casa.
Anche nella dottrina cristiana la possessione si radica in una definizione generale della malattia e la spiega come effetto dell'intervento di forze demoniache, l'associa alla trasgressione individuale e collettiva e al peccato e conseguentemente alla guarigione e grazia: il percorso della malattia ripeterebbe la prima vicenda fondante, l'errore di Adamo ed Eva e la loro punizione, implicante la perdita dell'incorruttibilità del corpo. La distinzione tra possessione diabolica e malattia naturale individuale è una concezione che ha il suo fondamento nella Bibbia, e si è andata poi radicando nella cultura cattolica nel corso del Medioevo, secondo la quale il *malessere* era simbolo dello stato in cui si trova l'uomo peccatore. Spiritualmente, egli è cieco, sordo e paralitico e conseguentemente la guarigione del malato è il simbolo della guarigione spirituale che Gesù viene ad operare tra gli uomini.
In questa logica l'insieme delle pratiche di guarigione trovava un modello nell'esorcismo, così come la possessione era il paradigma di tutti gli attacchi morbosi. Il cristianesimo ha inoltre ripreso la credenza popolare del maleficio, che ha una centralità indiscussa nell'eziologia della possessione, ma ne ha introdotto di nuove, in cui è evidente la preoccupazione di combattere la magia e le sette sataniche. La Chiesa cattolica riconosce dunque nella sua teologia solo la possessione diabolica e la necessità di praticare l'esorcismo, qualora sia accertata la presenza del demonio, secondo un rituale preciso che fu definito nel 1614 e che con alcune recenti modifiche resta sostanzialmente invariato. Solo i preti possono praticare l'esorcismo e non tutti indistintamente. Si devono possedere doti particolari per sostenere lo "scontro" con il diavolo che è subdolo e potente.
I laici, e in particolare le donne, sono esclusi da questa pratica ma nei culti della religiosità popolare le cose stanno diversamente. Le guarigioni e il ripristino della 'normalità' possono essere portati a termine da donne e uomini "toccati" da un'eccezionalità e da un potere extraumano ovvero posseduti da entità benigne che aiutano le guarigioni, annunciano palingenesi spirituali e denunciano i mali dell'umanità peccatrice. Si tratta di lasciare invadere il proprio corpo e la propria mente da un'entità con cui il soggetto condivide la sua esperienza di vita, la sua marginalità e diversità che diventano sintomi e simboli di potere. Con questa entità si elabora un dialogo fatto di momenti estatici e di stati di trance tali da far ipotizzare un rapporto stretto con lo sciamanesimo [4].

Possessioni e sciamanesimo
Elementi dello sciamanesimo sono presenti nelle forme della possessione ed è necessario chiarirne gli aspetti che coesistono all'interno del fenomeno e come sia esso correlato all'esperienza di vissuto delle guaritrici oggetto di studio.
Lo sciamano stabilisce per sé, e ottiene per sé solo, una forma di esistenza che all'origine era di tutti. È il testimone di una condizione di vissuto che era di ciascuno di noi nella primordiale convinzione che la natura e il mondo sia abitato dagli spiriti e che questi ultimi possano continuamente entrare in relazione con noi e aiutarci a superare disagi e momenti di crisi per ricomporre l'ordine del mondo e delle cose. Secondo Gilberto Mazzoleni, «lo sciamano (dall'inglese *shaman*, adattamento del termine tunguso *šaman*) è un operatore rituale che generalmente agisce in stato di trance […]. Attraverso una progressiva attenuazione dello stato di veglia, lo sciamano perde il controllo del sé, consentendo alla propria "anima" di staccarsi dal corpo e intraprendere un viaggio verso quella entità extraumana che gli possa rivelare le ragioni e i rimedi di una crisi, di un malessere o di una minaccia che incombono sulla comunità» [5]. Ed è in questo modo che può dare risposte alle domande più ancestrali: la vita piuttosto che la morte, la felicità piuttosto che il dolore, l'armonia piuttosto che il disordine o il caos.
Le risposte alle domande esistenziali e alle paure più ancestrali, sono inscritte in una concezione ben chiara: l'universo è abitato da enti ossia spiriti che vivono in diverse forme, parti e livelli della realtà, bisogna lasciare che si uniscano questi mondi, e ritrovare la loro antica armonia, i sentieri e

gli strumenti perduti per raggiungere la condizione di questa conoscenza originaria che ora solo alcuni hanno. Il percorso che conduce a questa verità ha un accesso attraverso il corpo e la parola che, come vedremo nel caso delle guaritrici, diventa scrittura scomposta e delirante che sembra accedere alla parola oracolare e divinatoria.
La religiosità popolare si affida dunque ai guaritori/guaritrici toccati da una entità extraumana (che sia angelo o diavolo questo è da definire) e in tal senso diventa labile il discrimine e, a volte, poco definito tra possessione benigna e diabolica. La figura dello sciamano è presente in tutte le culture come un soggetto che diventa guida per la comunità, definendo un rapporto con la natura antichissimo, addirittura già presente dal Paleolitico: sono celebri le pitture scoperte sulle pareti di numerose caverne in Francia e Spagna in cui ci sono scene di caccia e uomini per metà animali con maschere che danzano (la grotta di Lascaux in Dorgogna in Francia). Sicuramente la Siberia è un punto centrale e da qui i sentieri delle diverse culture si intersecano e si contaminano tra Oriente ed Occidente, fino alla Tracia [6]. I misteri orfici, che declinano una particolare forma di sciamanesimo, prendono il nome da Orfeo, che nella mitologia occidentale greca, è rappresentato come poeta e musicista capace di incantare gli animali e soggiogare la natura col suo canto e, dunque, dotato di chiari poteri sciamanici. Cultore del potere della parola e inventore della retorica (secondo Platone), Orfeo, forse figlio di Apollo e della Musa Calliope, nasce proprio in Tracia.

Lo sciamano è capace di intraprendere il viaggio estatico, uscendo dalla dimensione corporea, attraverso la condizione dell'estasi fino al centro del mondo e oltre il mondo dei vivi. Nello sciamano coesistono e non sono ancora differenziate, le funzioni di mago e naturalista, di poeta e filosofo, di predicatore, di guaritore e di pubblico consigliere. Nelle trasformazioni dei diversi contesti culturali, tali funzioni divennero poi progressivamente autonome. Un esempio nella cultura occidentale è dato dai filosofi pre-socratici, che sono stati dei veri sciamani, come Parmenide, Pitagora, Eraclito, ma allo stesso tempo anelli di congiunzione e di trasformazione dello sciamanesimo. Essi riplasmarono questa figura, operandone una razionalizzazione: non più né maghi né poeti. Eric R. Dodds, nel suo libro *I Greci e l'irrazionale*, definisce lo "sciamano" come una personalità psichicamente instabile dotata di vocazione religiosa, in grado di interagire con gli spiriti, in possesso di forze soprannaturali grazie ad uno stile di vita ascetico. Lo sciamano è colui che presiede a tutto ciò che interessa le esperienze dell'anima umana, sa che l'anima è precaria ed è incline ad abbandonare il corpo, è perciò spesso preda dei demoni e degli stregoni. In questo processo lo sciamano ha funzioni di medico e di guaritore, formula diagnosi, cattura l'anima fuggitiva del malato che si allontana dal corpo, la reintegra nel corpo, è di fatto uno psicopompo (psykhḗ 'anima' e pompós 'guida').
Questa qualificazione di terapeuta e di psicopompo la possiede perché conosce le tecniche dell'estasi, perché la sua anima può allontanarsi dal corpo e portarsi lontano, può nel caso del pitagorismo trasmigrare da un corpo all'altro [7]. «L'elezione/investitura del futuro sciamano è data dal suo incontro con un essere divino che gli appare in occasione di un sogno, di una malattia o di altra circostanza; che gli fa sapere, di essere stato "scelto" e che l'incita a seguire, d'ora in poi, una nuova regola di vita» [8].
Tutto questo istituisce una relazione con il mondo che sembrerebbe lontanissima dalla attuale post modernità, ma in realtà ciò che può essere superficialmente liquidato come primitivo e selvaggio continua ad essere compresente in altre forme con altri immaginari e riti, persistendo all'interno delle strutture antropologiche dell'immaginario della natura umana; una sorte di archetipologia che attraversa il tempo assumendo connotazioni metastoriche e trasversali [9].
L'eterno selvaggio, come sosteneva l'etnologo Cocchiara, è in noi e abita nella nostra modernità. Il "primitivo" dominava la natura dandole un'anima, un significato, una voce. In queste culture il compito dello sciamano era di provvedere che le fonti di sussistenza non si esaurissero, di assicurare il successo delle battute di caccia, di aiutare le donne sterili, in altri casi interveniva per le buone condizioni atmosferiche ovvero per provocare tempeste, piogge ecc. Comunque con i suoi percorsi, i suoi riti, le sue conoscenze (veri o falsi che fossero) traeva conseguenze utili a dirigere la vita e a

darle senso e costrutto. Questa atavica necessità, ereditata, riplasmata e coltivata dalle più diverse forme di religiosità, continua ad essere sempre più avvertita nelle società contemporanee che registrano un significativo ritorno al sacro. Riprendendo ancora Eliade: «accontentiamoci di dire che gli sciamani sono degli esseri che si differenziano in seno alle corrispondenti comunità per via di certi tratti che, nelle società dell'Europa moderna, potrebbero apparire come segni di una "vocazione" o, almeno, di una "crisi religiosa. Essi si distinguono dal resto della loro comunità per l'intensità dell'esperienza religiosa che vivono. Dunque lo sciamanesimo è una tecnica estatica a disposizione di una certa élite che dirige la vita della comunità»[10].
La presenza delle donne è trasversalmente presente, come è, per esempio, testimoniato dai lunghi elenchi di donne pitagoriche quali punti di riferimento per le comunità della Magna Grecia. Le sciamane hanno un loro spazio in quasi tutte culture: dai Buriati (Mongolia) ai Bwiti in Gabon, secondo i quali il primo sciamano è stata una donna. Di fatto, le donne sciamane erano predominanti in Cina e in Giappone e ancora in Corea e ad Okinawa, come pure in Sud Africa (San) e nella California del Nord (Karok e Yurok). Gli esempi sono infiniti: nel Cile del sud, troviamo le Machi dei Mapuche, e nelle Filippine le Babaylan e le Catalonan. Le immagini, le tradizioni orali, le descrizioni storiche mostrano invocatrici, guaritrici, erboriste, divinatrici e oracolanti, danzatrici estatiche, donne che potevano cambiare aspetto (*shapeshifters*), sacerdotesse di antiche tradizioni. In Tunisia le dervisce curano gli ammalati dalle possessioni dei *jinn* [11]. In genere bisogna sottolineare che le donne sciamane hanno compiti meno ambiziosi rispetto a quelli maschili e molte volte diventano sciamane solo dopo la menopausa. In altri casi sono generatrici di sciamani come i miti siberiani raccontano. «Gli dei decisero di dare all'umanità uno sciamano per combattere la malattia e la morte e inviarono l'Aquila con l'ordine di concedere il dono dell'arte sciamanica alla prima persona incontrata sulla terra…L'Aquila vide una donna addormentata ed ebbe commercio con essa. Dopo qualche tempo la donna dette alla luce un figlio che divenne il "primo sciamano". Secondo un'altra variante la donna, in seguito ai suoi rapporti con l'Aquila, vide gli spiriti e divenne essa stessa sciamana»[12].
La presenza dello sciamanesimo nelle culture ha sempre subìto una sanzione /opposizione ed è stata vissuta come qualcosa di destabilizzante, specialmente in rapporto all'Occidente che continuava a ratificare la necessità di ricondurre tutto ad un solo percorso di senso e di costruzione culturale legato ad una sola razionalità. In molti casi, come per le forme della religiosità popolare in Occidente, lo sciamano sopravvive o resta nascosto, si insinua in maniera diversa da quello che accade in Asia, in Siberia, in Indonesia, in Oceania, resta appunto tra le pieghe della religiosità popolare a sancire un bisogno atavico di risoluzioni e di armonia e di rimedio alle sofferenze e alle perdite.

Culti extraliturgici, possessioni benigne, genere: Michelina Izzo, Giuseppina Norcia
Il lavoro sul campo e le storie di vita emerse riguardano gli ultimi decenni del Novecento e i primi del Duemila. Lo spazio di indagine si è definito nell'entroterra campano, in particolare l'area di Poggiomarino in provincia di Napoli e del comune di Gallinaro, piccolo paese in provincia di Frosinone nel basso Lazio. Sono entrambe realtà rurali legate alle produzioni a agricole, comunità legate al valore della terra e a sistemi parentali che negli ultimi decenni hanno sempre più subìto il fenomeno dell'emigrazione e della disgregazione della famiglia estesa meridionale.
Numerosissime sono state le storie raccolte in tutta l'area campana. Il lavoro sul campo è stato sistematico ed ha interessato tutti gli attori coinvolti. Le storie di vita, i racconti, le interviste hanno riguardato i preti esorcisti, i fedeli che hanno assistito agli esorcismi, i posseduti e soprattutto due delle guaritrici carismatiche tra le più note, protagoniste di culti di devozione extraliturgici e fondatrici di *chiese spirituali*: Michelina Izzo, Giuseppina Norcia. Necessario è il riferimento alle loro biografie, contrassegnate da eventi per lo più drammatici, ricorrenti nelle storie dei posseduti e di leader carismatici.
Michelina Izzo nasce a Poggiomarino il 12 maggio del 1936. I genitori sono contadini, penultima di quattordici figli, sette dei quali muoiono prima del parto. La sua famiglia sarà segnata come del

resto lei stessa da questo dolore profondo. La madre le insegna il continuo esercizio delle preghiere e quel bisogno radicato del sacro, seppure attraverso una religiosità popolare fatta di devozioni e di pratiche salvifiche. La religione popolare non è una categoria a sé, un'altra religione con connotati chiaramente e nettamente autonomi, ma è la stessa religione ufficiale legata al cattolicesimo ortodosso nel nostro caso, interiorizzata e reinterpretata, vissuta secondo gli umori, le convenienze, gli interessi, le abitudini, gli orizzonti simbolici dell'ambiente storico locale e del territorio di appartenenza [13]. Può così assumere aspetti diversi e può riconoscere consenso e devozione ad un soggetto della loro stessa comunità, individuando i segni di una santità di cui sono gli stessi appartenenti alla comunità diretti beneficiari e gestori del culto. Il leader diventa pertanto il punto intorno al quale ruota tutta l'organizzazione del culto e della rituale che si definisce.
Sia Michelina che Giuseppina interpretano al meglio il loro ruolo, gestiscono e esercitano il loro carisma, dando vita ad un protagonismo femminile che continua a declinare il matricentrismo meridionale, adattandolo ai tempi e alle specifiche connotazioni religiose/teologiche. Michelina è protagonista di una vera genealogia di guide spirituali carismatiche al femminile. Il "dono", come lei stessa lo definisce, le è stato tramesso dopo un lungo periodo di apprendistato, e le viene veicolato attraverso figure femminili che, a loro volta, hanno poteri sciamanici e sono avvezze a gestire incorporazioni benigne di anime perse, segnali di una religiosità fatta di assertività e cura della comunità.
Una assertività e un'autorevolezza che io stessa ho avvertito più volte nei miei incontri con lei: occhi azzurri penetranti, una dolcezza nel parlare mai disposta però a indulgenze o a fare sconti sulle sue affermazioni. Racconta in un dialetto efficace la sua vicenda, il suo percorso di iniziazione, i suoi poteri, le sue profezie, il suo continuo rapporto con le potenze extraumane che sono tutte inscritte nel suo cattolicesimo. I suoi giudizi e le sue condanne, chiare e senza appello. Michelina sente da subito di essere pronta per accogliere visioni e poteri derivati dal mondo extraumano. La sua infanzia è segnata da un primo forte elemento traumatico che è legato alle morti premature dei suoi fratelli. Da questa dimestichezza a vivere e gestire il dolore la sua storia di vita rende manifesta una complessa genealogia familiare e di gruppo al femminile che si connota sempre più radicalmente e di cui lei sarà poi la protagonista. Da qui l'elemento che ha scatenato la crisi, ovvero l'evento traumatico con implicita rivelazione dei poteri soprannaturali in cui viene ricercata l'origine e il dispiegarsi degli eventi successivi, non diversamente da come si verificherà per Giuseppina Norcia.

Accanto alla madre che, come abbiamo sottolineato, le insegna a pregare e ad elaborare il lutto e il dolore ci saranno altre figure femminili su cui vale la pena di soffermarsi. È l'incontro con altre donne segnate da poteri speciali a renderla, come lei stessa mi dice, consapevole di avere un "dono" che si paleserà solo molti anni dopo a Lourdes in un pellegrinaggio che segnerà la sua vicenda successiva. La devozione si manifesta attraverso un'assidua frequentazione della chiesa di Poggiomarino e la partecipazione alle iniziative legate ai pellegrinaggi verso i diversi santuari mariani della Campania. In particolare si lega al Santuario di Pompei e alle pratiche religiose di Michelina Langella che aveva dato vita ad un culto extraliturgico legato alla morte prematura dell'unica figlia Rosa Auricchio, la cui anima si incarnerà nel corpo della madre tanto da diventare protagonista di un fenomeno di possessione benigna. In questo modo Michelina Izzo condivide questa particolare religiosità e, per circa vent'anni, frequenta assiduamente la casa di Pompei, osserva e assiste ai fenomeni di trance, ascolta le profetiche parole che la Langella proferisce. Ma nonostante abbia già avuto visioni e contatti extraumani resta in silenzio, devota e obbediente fino a quando avverrà la sua investitura dopo la morte sia di Michelina Langella, la quale aveva a sua volta ereditato le facoltà carismatiche e profetiche di guaritrice da certa Filomena Elefante. Un susseguirsi dunque di trasmissioni di poteri spirituali in linea femminile, una sorta di contagio/investitura che riguarda questo gruppo di donne con funzioni di guida del gruppo e delle comunità, chiamate a soddisfare richieste e bisogni d'ordine immediatamente mondano, cioè salute, benessere, fertilità, successo, vitalità.

Sono *religioni di guarigioni* [14] in cui l'incorporazione delle anime perse e dunque dell'*adorcismo* ha un posto fondamentale. Un lungo percorso di visioni, sogni, voci di entità divine che diventano il fattore di legittimazione del loro prestigio e la prova della loro elezione e contraddistinguono la vita di queste donne come quella di Michelina. I segnali di questa sua elezione si erano manifestati fin da bambina. La prima visione risale al 1966, quando nel cortile della sua casa le appaiono la Madonna e Gesù crocifisso. Trascorre il tempo, un lungo percorso iniziatico prende sempre più consistenza e si concretizza fino al 1994, quando proprio dalle mani di Filomena Elefante in punto di morte Michelina riceve un chiaro segnale dell'investitura e della trasmissione dei poteri: si uniscono le mani delle due donne e il lenzuolo, che ricopre Filomena in fin di vita, si colora di sangue ratificando inequivocabilmente la successione alla guida carismatica della comunità.

La stessa Michelina mi ha chiarito con lucida determinazione di aver avuto da sempre "la forza" che le viene dalla preghiera insieme alle visioni che fin da bambina l'hanno accompagnata. Così mi confessa: "Sono quarant'anni che sappiamo di avere un dono". Si avverte dal tono delle sue parole la consapevolezza di questo ruolo, di avere una funzione non solo di guaritrice e di sostegno per la sua comunità ma di avere il compito di annunciare, di profetizzare, come effetto delle rivelazioni che riceve dalle varie entità divine, una palingenesi sociale e cosmica, di promettere una liberazione dall'oppressione, l'avvento di un'era di benessere, prosperità, beatitudine.
L'ulteriore prova dell'avvenuta investitura e delle sue capacità extraumane per i fedeli che la seguono, avviene come lei stessa mi racconta durante il pellegrinaggio a Lourdes. La Madonna avrebbe consegnato nelle mani di Michelina un dono consistente in una piccola scatola contenente ventitré perline, simboli dei martiri di Cristo, del velluto rosso come il sangue di Cristo, un rametto di rose che rappresenta le ossa profumate di Gesù, una pietra del sepolcro di Gesù, una medaglia con l'effige della Madonna, ed una scritta in un improbabile inglese: "Grotto stone and rose tree Lourdes" (forse: pietra della grotta e tre rose di Lourdes). Così mi descrive il momento dell'incontro: «Il Signore in quel momento mi impediva di parlare, io ho capito che era la Madonna di Lourdes ma non potevo svelarlo anche agli altri. Tutti quelli intorno a me hanno visto una donna bellissima che mi consegnava qualcosa». Tornata a Poggiomarino la vita di Michelina è sempre più contrassegnata da eventi eccezionali; si definisce e si istituzionalizza la sua possessione benigna. Diverse entità e spiriti benigni "abiteranno" il suo corpo e le indicheranno quanto deve essere fatto da lei in nome e per conto delle entità che rappresenta. Sono diverse le entità che le parlano e da cui è agita [15] . Di volta in volta, Dio stesso, Gesù la Madonna ma soprattutto l'anima di Rosa Auricchio figlia di quella Michelina Langella da cui, di donna in donna, ha ereditato i poteri.
Siamo di fronte ad una vicenda che ha tutti gli elementi di un culto extraliturgico. In particolare Michelina diventa, non solo in senso metaforico, la mano di questi spiriti e mi parla di come le sue mani diventano lo strumento sacralizzato della scrittura e di quanto siano fondamentali per la sua "missione" gli scritti. Per una donna, per di più analfabeta, scrivere decine e decine di quaderni, che "reinterpretano" le Sacre Scritture a partire dal Vecchio Testamento fino alla venuta di Cristo dei Vangeli, rappresenta una occasione significativa per aprirsi a compiti e modalità che esulano dai tradizionali ruoli e compiti femminili. Così da diventare una donna che assume su di sé la responsabilità di interpretare le verità teologiche, di ammonire e giudicare anche le azioni e i compiti della Chiesa di Roma. Si arroga il diritto di utilizzare uno spazio della dimensione sacra, generalmente e quasi totalmente destinato al maschile; con l'aiuto degli spiriti buoni che si impadroniscono di lei per insegnarle la scrittura.
Si apre per lei un universo di senso che le era rigorosamente precluso in quanto donna, analfabeta e senza gli elementi filosofico/teologico che sono caratteristici di una formazione religiosa ortodossa. La sua scrittura è però incomprensibile e illeggibile; è l'intervento divino a rimettere le cose nel giusto modo: ci sarà uno dei suoi fedeli che durante una processione riuscirà miracolosamente a comprendere la grafia, trascriverà da quel momento al computer tutti i numerosi quaderni di Michelina che vengono stampati e diffusi in tutta la Campania. Siamo dunque entrati nella

modernità, in una plasmazione rituale che coniuga elementi arcaici e moderne possibilità di diffusione, esigenze di trovare spazi per una differenza di genere che supera le antiche interdizioni che il femminile ha subìto. Il culto di Michelina si diffonde, i fedeli aumentano e lo scontro con la Chiesa diventa inevitabile. Michelina ha bisogno di uno spazio sacro che sia direttamente gestito da lei e riceve da Dio stesso il compito di costruire nel suo cortile di casa una chiesa dove lei stessa conduce e padroneggia il rito. Edifica pertanto, con l'aiuto del marito, con il quale ha un rapporto di direttività totale, unitamente al sostegno dei fedeli, una chiesa di legno nella quale sono presenti elementi tipici di ogni chiesa cattolica.
La sua giornata è scandita da adempimenti rituali molto precisi: al mattino è impegnata con le entità benigne che le dettano le "Sacre Scritture", di pomeriggio prega genuflessa con le ginocchia su diciassette pietre e resta a digiuno per lunghe giornate. Diventa sempre di più la mediatrice tra il mondo dei vivi e quello dei morti. Cade sempre più spesso in trance, si agita con violenza, parla in lingue straniere, colloquia con le entità benigne e con i defunti delle persone che la incontrano. La Chiesa ufficiale non può esimersi dal condannare quanto accade; scomunica Michelina e impedisce ai suoi seguaci di entrare in chiesa a Poggiomarino con un provvedimento che diventa ufficiale nel 2000.
La frattura è ormai netta e decisa. Michelina nella sua chiesa "concelebra" la messa con due dei suoi fedelissimi devoti, anche se esclude il rito dell'eucarestia, si leggono i suoi testi che vengono anche commentati. Ma un altro lutto devastante la colpisce: la morte della figlia Emilia che si affiancherà a Rosa Auricchio come anima persa benigna, destinata ad entrare a pieno titolo nel pantheon degli spiriti buoni del suo culto extraliturgico. Michelina farà costruire una statua della figlia che porterà in processione per tutto il paese. Nel corso degli anni continuerà a sperare che le autorità religiose ufficiali riconoscano il suo 'dono' e la presenza di nuove sante come Rosa Auricchio e sua figlia Emilia. La Chiesa ufficiale ostacolerà in tutti modi il culto di Michelina Izzo che sarà scomunicata ma il gruppo dei devoti le resterà fedele e il culto continuerà ad avere seguaci.

Non lontano da questo stesso contesto rituale e dall'esperienza di trauma doloroso che dà corpo al disagio per un verso e alla sua risoluzione dall'altro, si inscrive la vicenda di Giuseppina Norcia. Siamo a Galliano piccolo paese in provincia di Frosinone, centro agricolo di 1.100 abitanti, molti sono gli elementi che si ripropongono simili alla vicenda di Michelina Izzo. Giuseppina giovanissima nel 1947, all'età di sette anni, ha la prima visione di Gesù bambino che l'accompagnerà poi nel corso degli anni. L'elemento traumatico che caratterizza la sua vicenda è la morte del marito e la condizione di estremo disagio e di povertà assoluta che ne conseguirà. Si aggiunga che l'insorgere di una forma tumorale la costringerà a letto. Anche per lei è la preghiera continua a dare avvio ai momenti di trance e alle visioni che aveva avuto da bambina. Le appaiono Gesù, la Madonna e San Michele Arcangelo. Attraverso questi spiriti le viene affidata una missione salvifica e viene definita dalle stesse divinità come mediatrice tra loro e l'umanità. Dunque si manifesta la complementarietà tra possessione benigna, doti sciamaniche ed inizio di un vero culto extraliturgico.
Giuseppina accoglie con devozione e determinazione questo ruolo di mediatrice e nel giro di qualche mese guarirà dal tumore. Le visioni e i compiti cui ottemperare si susseguono, è Gesù stesso a dirle di fondare un luogo sacro così come si evince dal racconto: "Figlia mia, vedi, dove cade la punta di questa freccia, lì tu mi dovrai costruire una Cappellina, una piccola culla, dove io possa scendere tutti i giorni fino alla fine dei tempi". Nel 1975 viene costruita la Cappella e da allora quella culla ha visto masse di pellegrini e di fedeli provenienti dalle varie parti d'Italia e non solo. Il pellegrinaggio diventa un elemento fortemente caratterizzante il processo di liberazione e di risoluzione dei disagi, anche per la collocazione geografica del luogo in alta collina difficile da raggiungere. Si parte per andare a guarire ma il partire stesso è già principio di guarigione, i devoti hanno sempre amato i posti lontani e il raggiungerli accresce in loro la speranza di poter vantare particolari benemerenze al momento della richiesta di ritrovare benessere e salute. Il peregrinare del singolo in cerca di soluzioni ai suoi disagi e/o dell'indemoniato in cerca di liberazione è motivato

dalla ricerca del luogo sacro, dotato di maggiore *concentrazione di potenza*, ossia laddove si ritiene maggiore la possibilità di ricomporre la frattura e ritrovare l'armonia dello stare al mondo [16].

A Giuseppina viene riconosciuta questa concentrazione di potenza, la sua Cappellina è un luogo di potere di guarigione e di liberazione, come ogni sciamana ha il dono della bilocazione e può trovarsi contemporaneamente in Cappella e accanto al letto della persona malata. Anche per Giuseppina è determinante l'uso della scrittura. Analfabeta come Michelina, è lei che scrive di suo pugno i messaggi che Gesù le detta e che poi comunica a tutti i presenti nella Cappellina. Il suo rapporto con la Chiesa ufficiale è di rispetto: ogni lunedì si reca dal fiduciario del vescovo di Sora a consegnare i messaggi che riceve da Gesù e dalla Madonna. Mediamente sono circa cinquecento i seguaci che raggiungono la Cappellina, un piccolo luogo di solo nove metri quadrati, al centro c'è un bambinello in coccio posato su un lettino e avvolto da un velo. Al contrario di Michelina, è molto meno disposta ad accentrare l'attenzione su di sé, tende ad essere più dimessa ma comunque decisa nella sua volontà di liberare dal male e di annunciare un nuovo mondo.
Si sente guaritrice e annunciatrice di un nuovo mondo e per questo è molto vicina ai suoi fedeli. Li invita in maniera sommessa ma perentoria alla purificazione e alla liberazione dal male. Giuseppina è convinta che la sua generazione ha un compito preciso di liberazione e di palingenesi e che Gallinaro sarà la nuova Gerusalemme. Ribadisce la prossima fine dei tempi e il ritorno di Gesù sulla terra. Accanto a lei è presente una cerchia sempre più numerosa di seguaci, il suo millenarismo è convincente e il suo carisma efficace; un'ulteriore affermazione di un'assertività del femminile che esce dalle pieghe di una cultura solo marginale e tradizionale ma si riscrive in universi di senso e di bisogni della modernità.
Giuseppina è l'intermediaria fra la terra e il cielo e la Cappellina è il rifugio dei peccatori, l'asilo per i posseduti, un riparo estremo per i condannati dalle malattie, nonché la sede di riunione per fedeli di ogni luogo. Fanno parte dei suoi doni spirituali l'ascolto verso i suoi fedeli, il vaticinio e le guarigioni, come attestano molti suoi fedeli intervistati. Il legame con questi ultimi è profondo, li ascolta con attenzione trasmettendo una grande serenità in maniera discreta, quasi con ritrosia.
Per Giuseppina la sua devozione verso gli altri è totale, si sente al servizio degli altri e di Dio; infatti è sempre in Cappellina solo per pregare e per allontanare il male dal mondo, come Michelina combatte i diavoli e il Maligno. Con i loro poteri le donne come Michelina possono "liberare" chi è posseduto dal diavolo, diventando esorciste in netto contrasto con quanto sostiene la Chiesa cattolica. Entrambe donne sciamane dunque, che governano il rapporto con gli spiriti, entrano periodicamente in trance, combattendo il male con il quale ingaggiano ogni notte battaglie di scontro fisico. Come gli antichi sciamani queste guaritrici curano dalle malattie e ripristinano il rapporto tra il mondo dell'aldilà e quello di qua.
La dimensione post moderna che ha visto l'espansione della medicina e della psichiatria scientifica a livello di massa non ha portato all'estinzione e neppure al declino di pratiche terapeutiche inestricabilmente legate al culto dei santi, ai pellegrinaggi votivi, a luoghi sacri, ma al contrario ad una rivificazione dei culti terapeutici e salvifici di arcaica definizione. Si è acuita, nella perdita di orizzonti di senso condivisi, un'esigenza di rassicurazione magico-simbolica fuori dal contesto dell'ortodossia del cattolicesimo. La rivincita delle forme di religiosità popolare, dopo secoli di pervasivi processi di laicizzazione, sembra essere un dato che è parte significativa della complessità contemporanea: un laicismo ed una secolarizzazione radicata e pervasiva di contro a risvegli di forme di religiosità estrema.
Negli ultimi anni, forme diffuse di religiosità sono diventate un elemento caratterizzante, un nuovo fondamento per la definizione dell'identità, un fulcro importante della ridefinizione di se stessi, una prassi legata ai fenomeni di «indigenizzazione»[17] che attraversano le attuali società e comunità. Il bisogno e la ricerca di religiosità determinano forti ambivalenze. Per un verso, le religioni assorbono e mediano le tensioni sociali e contribuiscono a smorzarle e sdrammatizzarle. Esse collocano su un orizzonte di solidarismo interclassista le aspirazioni dei ceti deboli, affidano i processi di integrazione e di inclusione alla predicazione della pace. Per un altro verso, il fideismo

religioso può rendere inconciliabili le differenze di cultura e di stili di vita e produrre tensioni e scontri.
Alla luce di queste considerazioni generali assume forte rilevanza nella riflessione antropologica la dimensione glocale che tenta di conciliare elementi trasversali: per un verso il disagio individuale da reintegrare, dall'altro il riscatto e la visibilità socio-comunitaria. Queste guide femminili danno prova di rimescolare le carte tra passato e presente, assertività e devozione, carisma e obbedienza, divergenza e disagio, dando vita ad una specificità del femminile che coniuga la cura con la protesta e l'indipendenza, la sofferenza in resilienza, gli aspetti organizzativi e le riflessioni teologico/filosofiche, confermando ancora una volta quanto il femminile sia idoneo a produrre e riprodurre la vita, a controllare e decodificare la complessità del presente e ad attraversare con disinvoltura e aderenza i più disparati piani della realtà. Attraverso i secoli sono state definite streghe, sante, madonne ma forse è tempo di definirle più semplicemente donne che interpretano con autonomia ed autorevolezza il loro ruolo e il loro posto nel mondo.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Note

[1] Ho fatto parte del gruppo di esperti del Laboratorio di antropologia culturale per la comunicazione interculturale dell'Università di Salerno dal 2001 al 2020
[2] Cfr. D. Scafoglio, S. De Luna, *Corpi senza pace*, Gentile, Salerno, 1998: 22
[3] Cfr. D. Scafoglio, S. De Luna, *La possessione diabolica*, Avagliano Cava de' Tirreni, 2003.
[4] Cfr. M. Eliade, *Lo sciamanesimo*, Edizioni mediterranee, Roma, 2005.
[5] G. Mazzoleni, *Maghi e Messia del Brasile*, Bulzoni, Roma,1993:76.
[6] Cfr. K.E. Muller, *Sciamanesimo. Guaritori, spiriti, rituali*. Bollati Boringhieri, Torino,2001
[7] Cfr. M. Eliade*, Lo sciamanesimo*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2005.
[8] ivi: 89.
[9] Cfr. G. Durant, *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Dedalo, Bari, 2013
[10] M. Eliade, *Lo sciamanesimo*, Edizioni mediterranee, Roma, 2005:26.
[11] Cfr. Muller, op.cit.
[12] M.Eliade, *Lo sciamanesimo*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2005: 91.
[13] G. De Rosa, *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Laterza Bari, 1979: 7
[14] Cfr. V. Lanternari, *op.cit.*
[15] Cfr. D. Scafoglio, De Luna, *op. cit*.
[16] Cfr. V. Turner, *Il Pellegrinaggio*, Lecce, Argo, 1977.
[17] Cfr. A. Di Nuzzo, *Conversioni all'islam all'ombra del Vesuvio*, Roma CISU, 2021.

Riferimenti bibliografici

Balducci, C., *La possessione diabolica*, Ed. Mediterranee, Roma, 1988.
Bastide, R., *Il sacro selvaggio e altri scritti,* Jaca Book, Milano,1976.
Cocchiara, G., *L'eterno selvaggio,* Sellerio, Palermo,2000.
De Rosa, G., *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno,* Laterza Bari, 1979.
Di Nola, A. M., *Il diavolo*, Newton Compton, Roma, 1994.
Di Nuzzo, A., *Conversioni all'islam all'ombra del Vesuvio*, CISU, Roma, 2021.
Dodds, E., *I Greci e l'irrazionale,* Rizzoli, Milano, 2008.
Durant, G., *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Dedalo, Bari, 2013
Eliade, M., *Lo sciamanesimo*, Edizioni mediterranee, Roma, 2005.
Guggino E., *La magia in Sicilia*, Sellerio, Palermo, 1978
Guggino E., *Fate, sibille e altre strane donne*, Sellerio, Palermo, 2006
Lanternari, V., *Déi, Profeti, Contadini*, Liguori, Napoli, 1988: 193-194.
Lanternari, V., *Festa, carisma, apocalisse*, Sellerio, Palermo,1989.
La Rosa, C., Lutzenkirchen, G., *Demoni e follia nella tradizione popolare*, in A. Scalera e altri (a cura di), *L'immagine della follia*, Napoli, Liguori, 1984: 65-78.
Lewis, I.M. *Possessione, stregoneria, sciamanesimo*, Liguori, Napoli, 1993
Mauss, M., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1965.
Mazzoleni, G., *Maghi e Messia del Brasile,* Bulzoni, Roma,1993.

Muller, K.E., *Sciamanesimo. Guaritori, spiriti, rituali*, Bollati Boringhieri, Torino,2001
Nathan., T., *La follia degli altri,* Ponte delle grazie, Firenze,1990
Russo, M., Rossi, A., Lombardi Satriani, L., *Mondo magico. Possessione e società dei consumi nell'Italia meridionale*, in D. Carpitella, *Folklore e analisi differenziale di cultura*, Bulzoni, Roma, 1976: 145-62.
Scafoglio, D., De Luna, S., *Corpi senza pace*, Gentile, Salerno,1998.
Scafoglio, D., De Luna, S., *La possessione diabolica*, Avagliano Cava de' Tirreni, 2003
Turner, V., *Il Pellegrinaggio*, Argo, Lecce, 1977.

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 movimento suffragista tra criticità, evoluzioni e finalità politiche dalle origini al primo Novecento

Suffragette in abito carcerario dopo il rilascio, 1908 (ph. V. Davis)

di Margherita Favara

Olympe de Gouges e Mary Wollstonecraft

Una prima forma di movimento femminista può essere attribuita a Olympe de Gouges, scrittrice e drammaturga francese che diede un contributo considerevole alle rivendicazioni di emancipazione femminile durante la Rivoluzione Francese del 1789. Di fatti, la mobilitazione in favore dell'emancipazione ebbe inizio già con la partecipazione delle donne alle istanze di uguaglianza, sostenute nella rivoluzione. Con la convocazione degli Stati Generali, le donne francesi – dalle aristocratiche alle religiose, sino a quelle appartenenti agli strati sociali più poveri – fecero sentire la propria voce in una fase storica caratterizzata da forti mutamenti sociali, in convergenza alle rivendicazioni dell'autonomia e dell'eguaglianza giuridica.

Così, in risposta alla Déclaration des Droits de l'Homme e du Citoyen del 26 agosto 1789, Olympe De Gouges scrisse la Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne pubblicata nel 1791. La femminista sosteneva l'importanza dell'uguaglianza sociale, economica e di voto tra uomini e donne. In particolare nell'articolo 1 Olympe de Gouges esprime le sue idee politiche sulla condizione femminile: «la femme naît libre et demeure égale l'homme en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune» (De Gouges 1789).

Date queste premesse, è naturale che le posizioni di de Gouges, assolutamente moderne ed anticipatrici delle attuali istanze sull'emancipazione, per quei tempi, fossero assolutamente in contrapposizione e critiche di una tradizione sociale che, anche dopo la Rivoluzione francese, rimase immutata, così che, alla fine, la grande femminista francese venne ghigliottinata nel 1793 e proprio a causa delle sue idee così libertarie.

Un'altra importante antesignana del femminismo, è stata l'inglese Mary Wollstonecraft (1759-1797), il cui pensiero è di grande rilievo per le sue idee di uguaglianza e per la critica nei confronti della cultura patriarcale. È nota soprattutto per l'opera *A Vindication of the Rights of Woman* del 1792 (Wollstonecraft 1792), pietra miliare del femminismo: l'autrice individuava, nel modello educativo proposto alle donne, la causa dell'infelicità e dell'insoddisfazione sociale ed esistenziale femminile. Secondo Wollstonecraft, l'oppressione della donna non dipendeva dalla sua natura, ma dall'educazione patriarcale, che riceveva secondo i principi culturali dell'inferiorità e della subalternità sociale. Proprio nell'espressione "diritto di rivendicazione", emerge tutta la rilevanza della concezione politica enunciata da Mary Wollstonecraft giacché, secondo la pensatrice, le leggi e i costumi non possono in alcun modo concedere solo ad alcuni uomini i diritti naturali, privando invece altri di tali diritti (Vantin 2019: 134). In tali termini, il pensiero intellettuale, filosofico e politico della Wollstonecraft, in linea con gli ideali dell'Illuminismo, risulta essere convergente ad una critica radicale della società dell'epoca, nelle sue caratteristiche classiche e tradizionali, colpevoli di bloccare il progresso e, quindi, anche l'educazione e l'istruzione, fondamentali per lo sviluppo sociale.

Per questo motivo, Wollstonecraft si appella alla ragione «considerata quale reale parametro della stessa virtù e come elemento profondamente caratterizzante l'essere umano in quanto tale» (Loche 1991: 252). La fiducia nel futuro e nel progresso della società conduce Wollstonecraft a riflettere sull'importanza di un nuovo modello di educazione capace di spingere, sia gli uomini che le donne, a diventare indipendenti e ad essere in grado di ragionare, con la possibilità che, attraverso l'educazione, essi possano migliorarsi, perfezionarsi e realizzarsi pienamente (Loche 1991: 252). Secondo lei, le donne come gli uomini, potevano sviluppare analoghe capacità razionali ed intervenire nella società: ciò che rendeva le donne mancanti di tale "abilità" era proprio il modo in cui esse venivano educate sin dall'infanzia (Botti 2012: 26).

Il movimento femminista: transizione ed evoluzione

Anche se i tempi per auspicare una effettiva emancipazione femminile, in realtà erano ancora troppo precoci, con la rivoluzione francese, in Europa, si innescò il "germe" di un nuovo cambiamento, oltre che sociale e politico, anche delle coscienze. In particolar modo, le discussioni in ambito femminista – le quali presero corpo dal pensiero di Olympe de Gouges e Mary Wollstonecraft – iniziano a sollevare, da una parte riflessioni sulla concezione dualista e sulla differenza, dall'altra, sull'uguaglianza politica tra donne e uomini.

In tal modo, anche se, nel periodo napoleonico, il movimento femminista subì un violento arresto, a causa dell'adozione del codice napoleonico che limitò sensibilmente la libertà delle donne, specie per quelle coniugate, obbligate all'obbedienza al marito, di fatto, le rivendicazioni per l'emancipazione ripresero con una maggiore incisività e determinazione, già dalla seconda metà del XIX secolo, periodo storico che, da una prospettiva di genere, può essere, senza alcun dubbio, definito il secolo della "rivoluzione femminile".

Si assiste infatti, ad una presa di coscienza delle donne appartenenti alla classe medio-alta, le quali iniziano ad unire le loro voci, per aver riconosciuto lo status giuridico che si deve ad ogni essere umano. A questo proposito, i contributi di Harriet Taylor e John Stuart Mill sono stati fondamentali, poiché finalizzati all'obiettivo dell'emancipazione. In una fase storica caratterizzata dalle trasformazioni sociali, economiche e tecniche, in quel momento in atto nella società europea, il pensiero di questi due autori introduce, chiaramente, una modernità sostanziale che tende a determinare il liberalismo moderno con una impronta femminista. Da una parte Harriet Taylor, filosofa inglese e scrittrice del saggio *The Enfranchisement of Women* del 1851 (Taylor 1851); dall'altra, John Stuart Mill, filosofo, economista, esponente dell'utilitarismo e autore di *The Subjection of Women* del 1869 (Mill 1869), furono legati da un profondo sodalizio intellettuale e

sentimentale, influenzandosi vicendevolmente nelle loro idee politiche: entrambi infatti, erano sostenitori dell'uguaglianza tra i sessi e di una rivendicazione dei diritti politici delle donne.

Il First Wave Feminism e Seneca Falls

Nella direzione dell'emancipazione giuridica e politica, si poneva il femminismo di "prima ondata"; dapprima, correlato alle idee sull'abolizionismo [1], venne guidato principalmente, da donne appartenenti alla classe medio-borghese [2], con un pensiero culturalmente aperto ai valori della democrazia.

La reazione contro il maschilismo, saldamente ancorato al tessuto culturale dell'epoca, comunque subì le contrapposizioni di un movimento, il cui obiettivo era quello di determinare il "superamento", travalicando il "vecchio" sistema sociale imposto dal pensiero classico, che identificava la donna come soggetto fragile sessualmente e intellettualmente, tale da non essere in grado di partecipare alla "vita" pubblica. In tal modo, le donne iniziarono a protestare contro una società, in cui esse erano senza diritti e senza difese; in particolare, la critica sul matrimonio e la maternità diventò funzionale alla protesta femminista, perché individuati quali doveri esclusivamente al 'femminile'. Queste tematiche vennero riprese dal movimento delle donne riunito negli Stati Uniti, a Seneca Falls nel luglio 1848, ad opera di Elizabeth Cady Stanton, promotrice della *Women's Rights Convention*.

Elizabeth e le sue compagne di lotta, tra cui Lucrezia Mott, Martha C. Wright e Mary Ann Mc Clintock, organizzarono la prima convenzione sui diritti delle donne, conosciuta col nome di Convenzione di Seneca Falls: fu la prima assemblea di rivendicazione dei diritti femminili e la prima occasione in cui le donne rivendicarono ufficialmente il loro diritto di voto. Durante il First Wave Feminism ("prima ondata femminista"), ossia, la corrente di pensiero letteraria, storica e filosofica, sorta in Gran Bretagna e negli Stati Uniti tra il 1850 e la fine della prima guerra mondiale (Cavarero, Restaino 2002), il movimento delle donne iniziò a dirigere le sue attenzioni sul tema dell'uguaglianza giuridica ed economica, oltre che sulla questione del suffragio elettorale.

Il movimento delle suffragette: Millicent Garrett Fawcett

Il movimento delle attiviste per il suffragio femminile nasce ufficialmente nel Regno Unito nel 1869, grazie al coraggio di donne che pagarono con il carcere e la tortura la lotta per migliorare le loro condizioni di vita e la loro dignità. Queste donne, che per prime si sono battute per l'emancipazione femminile, sono passate alla storia con il nome di "suffragette", termine usato, per la prima volta nel 1906, dal giornalista Charles E. Hands, in un articolo pubblicato sul giornale britannico *Daily Mail*.

Nel suo articolo, Hands derideva le suffragette e lo faceva adoperando il diminutivo "ette", che serviva a denigrare le azioni di queste donne. Le stesse donne che intendeva ridicolizzare decisero comunque di adoperare il termine suffragette indurendo la "g" e amplificando il suono nella lingua inglese, così, da mettere ancora più in evidenza l'accento sulle loro azioni, con la frase: *to get the suffrage* [3], il cui significato implicava, non solo che le suffragette volevano il voto, ma che intendevano ottenerlo "ad ogni costo".

In tale scenario si colloca la figura di Millicent Garrett Fawcett (Fawcett 1920), intellettuale, scrittrice, politica e attivista. Fawcett si interessò alle cause sociali e alle lotte per i diritti delle donne, dopo aver partecipato nel 1865 ad alcune conferenze pubbliche di John Stuart Mill. Ciò condusse la suffragetta prima alla fondazione della Kensington Society e successivamente ad assumere l'incarico di segretaria della *London Society for Suffrage.* All'epoca, prese le distanze dall'attività militante di un'altra suffragetta, molto attiva in quel periodo: Emmeline Pankhrust. In quest'ottica, la linea politica di Millicent Fawcett – il cui pensiero si esprimeva nella pacatezza e nella ponderazione delle argomentazioni sostenute – venne affermata, da lei stessa, con queste parole:

«I could not support a revolutionary movement, especially as it was ruled autocratically, at first, by a small group of four persons, and latterly by one person only […] In 1908, this despotism decreed that the policy of suffering violence, but using none, was to be abandoned. After that, I had no doubt whatever that what was right for me and the NUWSS was to keep strictly to our principle of supporting our movement only by argument, based on common sense and experience and not by personal violence or lawbreaking of any kind» (Fawcett 1920: 185).

Inoltre, Fawcett può essere considerata una pioniera di alcune battaglie, che per la loro caratteristica erano, certamente, intrise di una grande modernità per i tempi, come la condanna degli abusi sui minori, l'aumento dell'età per il consenso matrimoniale, la prevenzione dei matrimoni precoci, la criminalizzazione dell'incesto e della crudeltà verso i bambini all'interno delle famiglie, la fine dell'esclusione delle donne dalle aule di un tribunale, per quanto riguardava i casi relativi a reati sessuali o di prostituzione. Fawcett, peraltro, concentrò gran parte delle sue energie per fornire alle donne l'istruzione superiore e, per tale ragione, contribuì a fondare il Newnham College di Cambridge. Di notevole rilievo, fu anche la sua attività militante nella National Union of Women's Suffrage, organizzazione volta all'estensione del diritto di voto alle donne. A questo scopo, l'organizzazione svolse opera di proselitismo per convincere gli uomini, i soli che, legalmente, potessero concedere tale diritto. Millicent Fawcett fu anche leader della National Union of Women's Suffrage Societies (NUWSS) e, grazie al suo impegno, milioni di donne inglesi sopra i 30 anni otterranno il diritto di voto nel 1918. Tuttavia, nonostante l'impegno profuso per l'estensione del suffragio elettorale alle donne, il riconoscimento venne ostacolato dall'ostilità politica del Parlamento e, non di rado, vi furono contrasti con la Women's Social and Political Union (WSPU) di Emmeline Pankhurst.
La differenza tra le due organizzazioni, pur appartenenti entrambe al movimento suffragista, consisteva infatti nell'attività violenta della militanza della WSPU, per la quale, al fine di impattare concretamente nell'opinione pubblica, era necessario provocare azioni decise e puntare quindi alla visibilità. Perciò, la distanza tra il movimento di Fawcett e quello di Emmeline Pankhurst, rimase inalterata ed anzi si acuì con lo scoppio del primo conflitto mondiale, laddove le ragioni che condussero ad un allontanamento definitivo tra le due *leaders* furono le opposte idee sulla guerra: da una parte la Women's Social and Political Union di Pankhurst, orientata verso idee belliche; dall'altra, la National Union of Women's Suffrage Societies di Fawcett, con aspirazioni pacifiste.

Emmeline e Sylvia Pankhurst: la battaglia per l'emancipazione
Come si evince dall'autobiografia di Emmeline Pankhurst (Pankhurst 2015), la sua infanzia coincide con il primo periodo di formazione della militanza, legata al tipo di educazione ricevuta in famiglia[4]. Nata Goulden, prese il cognome Pankhurst dal marito Richard e dopo la sua morte Emmeline ricevette la proposta di candidarsi per il consiglio didattico di Manchester; in questo ambiente, insensibile alle proteste di riforma avanzate dai movimenti liberali, prese coscienza dell'ingiustizia di trattamento tra uomini e donne: «mi fu presto chiaro che gli uomini considerano le donne come una categoria di serve della comunità» (Pankhurst 2015: 31).
Nonostante i cambiamenti sociali e politici messi in atto dalla rivoluzione industriale, le donne continuavano a rivestire un ruolo subalterno all'interno della società edoardiana: erano escluse dal diritto di voto, alla pari dei malati mentali e dei criminali. In questo contesto Emmeline Goulden Pankhurst, assieme alle figlie – in particolare Christabel, Sylvia e Adela – diede vita, nell'ottobre del 1903, ad una organizzazione formata da donne unite da un unico scopo: ottenere il diritto di voto. Nacque così la *Women's Social and Political Union* (WSPU), il cui motto era: *Deeds, not words* ("fatti non parole") a cui se ne aggiungeva un altro: *Give Women Vote* ("dare il voto alle donne"). La WSPU era decisa a costringere i partiti politici a non poter più ignorare le loro voci; pertanto, si organizzarono incontri pubblici, petizioni, lettere, articoli e riviste a favore del suffragio, anche se ogni sforzo rimase inascoltato.
Intanto, nel 1905, i candidati del partito liberale che volevano approfittare dell'elezione generale per andare al potere, iniziarono a muoversi dispensando promesse di riforme in tutti i campi, suffragio

compreso. Il movimento si rivolse quindi, anche se inutilmente, ai candidati liberali, ai quali fu chiesto di appoggiare la battaglia per l'estensione del suffragio femminile. Fu così che le attiviste, guidate dalla determinazione di Emmeline Pankhrust, decisero di dare inizio ad una campagna senza precedenti. Infatti, approfittando del giorno di apertura del Parlamento londinese, centinaia di attiviste parteciparono al primo grande corteo per il suffragio e attesero che i liberali discutessero sul diritto di voto alle donne; nonostante le promesse fatte, nessuno si schierò in favore del suffragio.

Questo momento, segnato dall'insuccesso, che per alcuni rappresentò una vera e propria sconfitta per il movimento suffragista femminile, invece per Emmeline assunse un altro significato, ossia il risveglio delle coscienze. Nella sua autobiografia, Emmeline racconta come la sua protesta rivendicazionista «contribuì a rendere il suffragio femminile una notizia; prima non era mai stato così» (Pankhrust 2015: 42). In tali termini, la forza e la dedizione con cui le militanti si dedicavano alla causa, riuscì a "penetrare" nelle coscienze e nell'opinione pubblica, tanto che nel 1907, duecento membri del Parlamento costituirono un comitato pro-suffragio che, ogni anno, proponeva leggi in favore del diritto di voto alle donne.

Con gli anni, tuttavia, la continua assenza di risposte concrete da parte della politica e le reazioni sempre più aggressive della polizia, condussero il movimento a sfidare il potere attraverso azioni esasperate e, a volte, anche violente: lanci di sassi alle finestre degli uffici governativi, ai treni, alle auto su cui viaggiavano i parlamentari, alle loro case; ma mentre per gli uomini tali atti erano tollerati perché considerati «sincera espressione politica» (Pankhurst 2015: 85), per le attiviste erano atti altamente deprecabili e quindi puniti con l'arresto, laddove essere arrestate per le attiviste significava carcere duro, alimentazione forzata, violenze.

Sylvia Pankhrust, figlia di Emmeline, nella prima parte della sua esistenza fu una militante che seguì le orme materne. Entrò nella Women's Social and Political Union e ne diventò la WSPU's first honorary secretary, dopo che la sorella Christabel dovette rifugiarsi in Francia. Partecipò alle innumerevoli iniziative e proteste, messe in atto dalla WSPU e subì più volte, come tante altre attiviste, la dura esperienza della reclusione, che lei stessa desiderò fortemente e a cui non volle sottrarsi, a testimonianza della sua militanza a favore del suffragio femminile (Connelly 2013). In una di queste esperienze di prigionia, Sylvia, essendo arrivata allo stremo delle forze, beneficiò del Cat and Mouse Act[5], venendo rilasciata per il periodo necessario alla ripresa fisica, per poi ritornare alla dura vita del carcere e continuare a scontare il periodo di pena.

Come la madre, Sylvia era profondamente convinta del diritto di ciascun individuo all'uguaglianza economica, sociale e giuridica ed era del parere che le donne delle classi inferiori non sarebbero mai state liberate, fino a quando non fossero state portate fuori dalla povertà; per cui, dopo essersi schierata dalla parte delle donne, abbracciò pure la causa dei diritti delle classi subalterne.

Ad un certo punto, cambiò qualcosa all'interno dei rapporti familiari, con evidenti influssi all'interno del movimento. Infatti, nel momento in cui la lotta suffragista del WSPU, iniziò a sostenere atti violenti di agitazione più energici e spettacolari, come ad esempio le sassate alle finestre degli uffici governativi o gli incendi dolosi, Sylvia, la quale aveva un sentimento pacifista, non condivise questa linea di azione e così finì per allontanarsi dalle azioni della WSPU, anche perché dal 1909, proprio per le sue posizioni, iniziò ad essere relegata ai margini del movimento.

Successivamente, la suffragetta fondò la *E*ast London Federation of the Suffrage; così, Sylvia e sua madre Emmeline si trovarono su due fronti opposti e contrastanti, soprattutto in relazione agli ideali che dovevano connotare il primo conflitto mondiale, in quanto Sylvia era orientata per lo più su idee pacifiste, a differenza di Emmeline, favorevole alla guerra, sostenitrice dell'intervento bellico e ammirata per questo dal governo britannico.

Nancy Astor: suffragismo e attività politica

Nancy Witcher Langhorne nacque in Virginia, da una famiglia alto-borghese. Fu una donna di grande fascino e intelligenza che si inserì facilmente nell'aristocrazia britannica, sposò il politico e Visconte Waldorf Astor – di cui prese il cognome – indirizzandolo verso riforme di carattere sociale

e prendendo parte lei stessa alla vita politica del marito, tanto che nel 1918 si autocandidò tra le file del partito conservatore. La campagna elettorale di Lady Nancy Astor fu, quindi, appoggiata da numerosi circoli femminili e, grazie alla promulgazione del Representation of the People Act del 1918, che concedeva il diritto di voto alle donne di età superiore ai trenta anni, il bacino elettorale inglese aumentò di circa otto milioni di voti.
Nella circoscrizione di Plymouth Sutton, le elettrici erano superiori agli elettori di sesso maschile e fu proprio a queste donne che la Astor si rivolse per vincere le elezioni (Musolf 1999). Con il sostegno del marito, peraltro, affrontò la campagna elettorale con uno stile aggressivo, riuscendo a prevalere contro il suo avversario liberale, Isaac Foot. Con queste parole, Lady Astor motivò l'elettorato femminile a votare per lei: «if you want an MP who will be a repetition of the 600 others MP, don't vote for me. If you want a lawyer or if you want a pacifist, don't elect me. If you can't get a fighting man, take a fighting woman» (Wearing 2005: XIII).
Il 28 novembre 1919, il risultato elettorale per Nancy Astor ebbe esito positivo e fu così che assunse l'incarico di parlamentare, il primo dicembre dello stesso anno. La sua elezione rappresentò una svolta radicale nella storia politica del movimento suffragista. Infatti, Lady Astor fu la prima donna a far parte della Camera dei Comuni e senza poche difficoltà; da un lato, lei dovette fare ricorso a tutta la sua intelligenza e alla sua determinazione per cercare di imporsi in un Parlamento ostile, sessista e misogino; dall'altro, nonostante la caratterizzazione sociale dei suoi interventi a favore delle donne, – in particolare per quelle divorziate –, della tutela dell'infanzia, della parità salariale e dell'istruzione, venne accusata di essere fortemente legata e influenzata dall'ambiente aristocratico, da cui lei proveniva. Nonostante tali ambiguità, resta indubbia, per tutte le donne, l'importanza della sua elezione al Parlamento inglese. Grazie alla sua forza, alle sue convinzioni e determinazione, Astor fu la prima a tracciare un "solco" profondo nella storia del suffragismo britannico.

Conclusioni

Il ciclo storico tra '800 e '900, certamente, si è rivelato come uno dei periodi più importanti, dal punto di vista della rivendicazione dei diritti e, in un certo senso, si potrebbe definire come una vera e propria "rivoluzione" delle donne; da un lato, le battaglie per il suffragio universale, dall'altro lato, le rivendicazioni pubbliche dei diritti spettanti ad ogni persona in quanto essere umano, hanno indubbiamente determinato i primi sconvolgimenti in una società tradizionalmente maschilista, provocando rivolgimenti, più o meno intensi, nella tradizionale concezione del principio di uguaglianza che escludeva le donne dalle possibilità politiche e giuridiche concesse agli uomini.
Grazie alla battaglia per il suffragio, in convergenza ad azioni di forte impatto e dunque, visibili sul piano pubblico, le donne sono riuscite ad emergere dalla condizione di marginalità in cui il dominio maschile le aveva relegate, appropriandosi della facoltà di poter esprimere liberamente se stesse, rivendicando con forza ed orgoglio la loro soggettività, il diritto di voto, di istruzione e l'uguaglianza di genere.
Del resto, il diritto di voto, ossia il suffragio universale, è stato uno dei cavalli di battaglia del movimento, in particolare nel periodo che intercorre tra '800 e '900 e contestualmente alla richiesta di voto, peraltro, sono emerse tutte le altre rivendicazioni, da quelle relative alla parità salariale, alla tutela delle donne lavoratrici, al diritto all'istruzione senza preclusioni o limiti, sino all'accesso alla cultura e alla giustizia sociale, aspetti significativi per la loro rilevanza sociale e che in più sono caratterizzati da una grande attualità, rispetto a temi discussi ancora oggi.

Note

[1] In merito alla relazione tra movimento femminista e abolizionismo, mi sia permesso, il rimando a Sarah Moore Grimké (Grimké 1838).
[2] A differenza della "seconda ondata" che invece, si caratterizzava per la partecipazione delle donne di colore alle lotte per la rivendicazione.
[3] "Ottenere il suffragio" (traduzione mia).
[4] Aveva solo quattordici anni quando la madre la portò alla prima riunione di suffragio femminile.

[5] Il *Cat and Mouse Act* del 1913, era un atto con il quale il governo cercava di affrontare il problema della reclusione delle suffragette in carcere, le quali scioperavano privandosi del cibo e dell'acqua. In tal modo, si risolveva la crisi con il temporaneo rilascio per la cattiva condizione di salute.

Riferimenti bibliografici

Botti Caterina, *Prospettive femministe. Morale, bioetica e vita quotidiana*, Espress, Torino 2012.

Cavarero Adriana, Restaino Franco, *Le filosofie femministe*, Mondadori, Milano 2002.

Connelly Katherine, *Sylvia Pankhrust. Suffragette, Socialist and Scourge of Empire*, Pluto Press, London 2013.

De Gouges Olympe, Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne, Paris 1791, "*Femme réveille-toi!" Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne*, M. Reid (éd), Gallimard, Paris 2014 (nouvelle édition).

Fawcett Garrett Millicent, *The Women's Victory and After. Personal Reminiscences. 1911-1918*, Cambridge University Press, New York 1920.

Grimké Moore Sarah, *Letters on the Equality of the sexes and the Conditions of Woman*, Isaac Knapp, Boston 1838.

Loche Annamaria, *Mary Wollstonecraft e i diritti delle donne*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia» (Università di Cagliari), 1991: XII-XLIX.

Mill Stuart John, *The Subjection of Women*, Longmans, Green Reader and Dyer, London 1869.

Musolf Karen, *From Plymouth to Parliament: A Rethorical History of Nancy Astor's 1919 Campaign*, St. Martin's Press, New York 1999.

Pankhrust Goulden Emmeline, *Suffragette. La mia storia*, G. Testani (a cura di), Castelvecchi, Roma 2015, traduzione italiana di *My own story* (1914).

Taylor Harriet, *The Enfranchisement of Women*, in «Westminster Review», 1851.

Vantin Serena, La teoria dei diritti in Mary Wollstonecraft, in «Governare la paura», aprile, 2019, ISSN 1974-4935.

Wearing J. P., *Bernard Shaw and Nancy Astor: Selected Correspondence of Bernard Shaw*, University of Toronto Press, Toronto 2005.

Wollstonecraft Mary, *A Vindication of the Rights of Woman*, by Peter Edes for Thomas and Andrews, Boston 1792.

Margherita Favara, laureata in Lingue e Culture Moderne presso l'Università "Kore" (Enna), sta conseguendo una laurea magistrale in Lingue per la Comunicazione Interculturale, nello stesso Ateneo. I suoi interessi di ricerca vertono sul femminismo, storia del suffragismo nonché sugli studi di genere. Ha partecipato alla conferenza "Modele pentru un dialog continuu/Models for a continuous dialogue", organizzata dall'Università "Vasile Alecsandri din Bacău – Facultatea de Litere" (Romania), con una relazione dal titolo "The Awakening of Feminist Consciousness in Edwardian England".

Colonialismo e razzismo, un rapporto incestuoso

di *Mariano Fresta*

Sull'esperienza coloniale italiana soltanto negli ultimi quattro decenni si è cominciato a fare ricerca, a parlare e a scrivere, quasi sempre incontrando una certa ostilità da parte di chi aveva taciuto per anni e voleva continuare a tacere. Emblematica, a tal proposito, è stata la controversia (del 1995) tra lo storico Angelo Del Boca, che aveva cominciato a rivelare cosa era successo nell'Africa orientale dai primi del Novecento fino alla fine della Seconda guerra mondiale, e il giornalista Indro Montanelli che alle vicissitudini degli Italiani in Somalia aveva partecipato e che negava con energia le malefatte del maresciallo Graziani nei confronti delle popolazioni indigene, e in specie l'uso militare dei gas asfissianti. Alla fine, Montanelli dovette ammettere che i fatti raccontati da Del Boca erano veri, ma l'episodio dimostra quanto difficile sia stato avviare la ricerca storica su avvenimenti che, rivelati, avrebbero dimostrato la menzogna che si nasconde dietro la frase "Italiani, brava gente".
Si apriva, dunque, con questa polemica un po' rumorosa, la strada agli studi che avrebbero portato alla luce la storia della colonizzazione italiana di quelle regioni che per un certo periodo furono chiamate Africa Orientale Italiana, una storia intrisa di "colonialismo straccione", di razzismo e di repressioni militari, con conseguenti massacri, contro coloro che volevano ribellarsi alla dominazione straniera.
Prima degli anni '80 del secolo scorso su tutta la questione coloniale italiana era stata distesa, dunque, una spessa coltre di silenzio, dovuta forse a vergogna per quello che era stato fatto e per alcune sonore sconfitte subite, ma più spesso per omertà, cui si aggiungeva il tacito rammarico nazionalistico per aver perso territori considerati "italiani". Nemmeno i governi antifascisti del dopoguerra sentirono il dovere di fare autocritica e di chiedere scusa a quelle popolazioni per ciò che i governi liberali prima e il regime fascista poi avevano fatto, anzi brigarono perché i Paesi alleati e l'Onu lasciassero allo Stato italiano una qualche supremazia in quei luoghi, tanto da ottenere l'amministrazione fiduciaria della Somalia dal 1950 al 1960.
Un'analisi delle controverse imprese coloniali italiane non è stata mai fatta fino in fondo, malgrado gli studi storici di Del Boca, Labanca, Filippi ed Ertola [1], né tanto meno il mondo politico ha voluto affrontare la questione almeno per una doverosa informazione dell'opinione pubblica, tanto che anche un membro di governo o per ingenuità, dovuta alla sua giovane età, o forse per scarsa preparazione storica, poté affermare nel luglio del 2019 che gli Italiani non hanno scheletri

nell'armadio perché «non abbiamo una tradizione coloniale, non abbiamo sganciato bombe su nessuno e non abbiamo messo il cappio al collo di nessuna economia»[2].
Così, negli anni successivi al Secondo conflitto mondiale, studiando a scuola la geografia e la storia moderna, si accennava alla perdita delle colonie, ma si taceva sui modi con cui quell'esperienza era stata condotta e come si era conclusa. Anzi, a quell'epoca circolavano ancora le vecchie canzoni colonialiste, come *Faccetta nera*, o quelle addirittura ispirate dalla politica fascista, come *La sagra* (o *saga*) *di Giarabub*:

«Colonnello, non voglio encomi,
Sono morto per la mia terra
Ma la fine dell'Inghilterra
Incomincia da Giarabub!».

Non solo: dal 1956 al 1964 andò in onda sulla televisione di Stato una rubrica settimanale dedicata agli animali. Si trattava di un programma di divulgazione in cui il conduttore, il famoso "amico degli animali" Angelo Lombardi, vestiva una *sahariana*, un indumento di puro stile coloniale ed aveva per aiutante un ex ascaro eritreo, Andalù Ghezzali, anche lui in divisa coloniale, perché aveva fatto parte delle truppe di ascari al servizio dello Stato italiano anche dopo la fine del conflitto. Sciolti questi corpi militari, il Ghezzali, rimasto a Roma, era divenuto l'esotico assistente dello zoologo Lombardi: esotico come gli animali che introduceva nello studio televisivo. Nessuno si scandalizzò o ebbe ad esprimere critiche per questo programma della Rai-tv alquanto intriso di razzismo e di rimpianto per il perduto dominio coloniale. Anche perché sopravviveva nel Paese un'atmosfera ancora più grave, mista di indifferenza e di compiacimento per episodi come quello dell'incontro, avvenuto ad Arcinazzo durante la campagna elettorale del 1953, tra il maresciallo Rodolfo Graziani responsabile delle stragi di Addis Abeba del 1937, e l'allora sottosegretario di De Gasperi Giulio Andreotti.
Questo scarso peso che la questione coloniale italiana ha avuto, sia nella ricerca storica sia nella coscienza dell'opinione pubblica, è stato così giustificato da Nicola Labanca, uno storico che da lungo tempo si occupa del tema [3]:

«Non si può paragonare il colonialismo francese e britannico con quello italiano. Il nostro è stato una piccola cosa rispetto anche ai grandi imperi spagnoli e portoghesi. Una piccola cosa che produceva piccoli guadagni che interessava una piccola parte del Paese e quindi come una piccola cosa è anche ragionevole che se ne parli meno».

Può darsi che abbia ragione Labanca, ma può darsi anche che il silenzio fosse dovuto al fatto che l'avventura coloniale italiana, cominciata alla fine del '800 e conclusasi con la fine del secondo conflitto mondiale, non ebbe risultati molto lusinghieri, tranne che per qualche grande imprenditore e per qualche avventuriero, e spesso dovette subire momenti di alta drammaticità, come quello della battaglia perduta di Adua (1896) e quella dell'Amba Aradam (1936), famosa perché nella parlata quotidiana c'è un modo di dire che si riferisce ad essa per indicare una somma confusione; il silenzio, inoltre, serviva a rimuovere i ricordi delle grandi atrocità commesse nei confronti degli oppositori, veri o presunti, che venivano fucilati in massa o decapitati, e della distruzione di innumerevoli villaggi di civili mediante bombardamenti aerei in cui erano usati anche gas tossici, come la yprite.
Dopo gli storici, ora anche gli scrittori di romanzi hanno fortunatamente cominciato a scrivere e parlare del colonialismo italiano; tra i primi a farlo è stata Francesca Melandri che nella sua opera narrativa *Sangue giusto* (Giunti 2021) affronta il problema dell'occupazione italiana in Africa. Subito dopo, nello stesso anno, è uscito il libro di Igiada Scego, *Figli dello stesso cielo. Il razzismo e il colonialismo spiegati ai ragazzi* (Piemme, Milano 2021), che rispetto a quello della Melandri ha

altri scopi; oltre quello, infatti, di rinfrescare la memoria o addirittura di far conoscere per la prima volta un pezzo di storia che tutti hanno cercato di rimuovere dalla coscienza, come si afferma già fin dal titolo, esso è diretto alle generazioni italiane più giovani. Da ciò deriva uno stile narrativo idoneo all'età dei lettori: non un libro di storia irto di dati e di date e nemmeno un romanzo la cui lettura serva solo per passare il tempo. Pur nella gracilità dell'impianto narrativo, il libro vuole essere soprattutto uno strumento di educazione che induca i più giovani a riflettere sul razzismo e sul colonialismo, due termini fortemente collegati.
Igiaba Scego è figlia di due somali scappati dal loro Paese per sfuggire alla dittatura di Siad Barre (un'altra eredità italiana); è nata a Roma dove ha studiato e si è laureata in Pedagogia, collabora con diversi giornali e riviste, ha vinto un premio Viareggio come narratrice. La sua esperienza riguardante le vicende coloniali non può essere diretta, così per inquadrare storicamente il racconto si avvale sia delle ricerche degli ultimi anni, sia della memoria dei suoi parenti. E difatti il personaggio principale del libro è il nonno paterno Omar, non quello in carne ed ossa, che ormai non c'è più, ma quello che nella finzione letteraria le appare in sogno per raccontarle la sua vita durante l'epoca coloniale.

L'*escamotage* narrativo della Scego è infatti quello del racconto fiabesco, onirico, che le permette da un lato di attirare l'attenzione dei giovanissimi lettori e dall'altro di "fare storia" senza essere pedantesca. Questo nonno, per le sue caratteristiche culturali vuole essere il personaggio ideale che racchiude in sé le qualità di rispetto e di tolleranza di tutte le culture: infatti egli è nato a Brava, una città di mare somala, accogliente, aperta, i cui abitanti sono il frutto di una mescolanza tra popoli diversi: «un frullato di storia, di genti, di lingue, di visioni», una città in cui si imparava a vivere fra "diversi", a sperimentare cos'è la civile convivenza. Tra l'altro, Omar non aveva la pelle nera come tutti i suoi conterranei, perché probabilmente discendeva da qualche antenato meticcio. Brava, però, è una città piccola e il giovane Omar si sente soffocato, impossibilitato a soddisfare i suoi desideri e i suoi sogni, egli vuole andare in città, a Mogadiscio di cui entusiasticamente gli parla il cugino Elias.
L'unico modo per un ragazzo come lui per andare in città è quello di scappare da casa; così arriva a Mogadiscio ed aiutato dal cugino Elias trova lavoro presso una famiglia italiana in qualità di *boy*, cioè in sostanza come servo tuttofare. Adalgisio Sperandio era il capo di questa famiglia, già da tempo in Somalia, che vive il colonialismo secondo una visione del mondo desunta dalle teorie di Cesare Lombroso secondo le quali gli Africani sarebbero naturalmente inferiori ai bianchi; difatti, il primo gesto con cui accoglie il ragazzo è quello di misurargli l'ampiezza della fronte, per valutarne l'intelligenza. Secondo le teorie lombrosiane, Omar sarebbe stato dotato di scarsa intelligenza, cosicché ogni qual volta che il ragazzo dimostrava il contrario il signor Sperandio se lo spiegava pensando che Omar, nato a Brava, avesse avuto un qualche antenato bianco. Nonostante il lavoro svolto, il *boy* era pagato pochissimo e doveva subire gli insulti del padrone. «Perché non ti ribellavi?», gli chiede la nipote. La risposta, rivolta ovviamente ai lettori più che a lei, è chiara:

«Quando c'è una forza brutale che ti sovrasta, non tutti riescono a fare gli eroi, a reagire, a liberarsi. A volte succede che accetti le cose come stanno. E speri che il domani sia migliore, diverso. E speri che qualcuno ti salvi».

In queste poche parole è racchiusa la condizione psicologica di chi si ritrova, senza conoscerne i motivi, in una situazione di sottomissione dalla quale molto difficilmente riesce a liberarsi. Così, quando si seppe che in Italia c'era stato il rovesciamento del regime liberale, quelli che si trovavano nelle condizioni di Omar sperarono che l'avvento del fascismo potesse apportare un miglioramento nelle colonie; in un primo momento, quindi, il regime fascista fu accolto quasi come un avvenimento liberatore, ma ben presto la violenza con cui il governatore Cesare De Vecchi esercitava il potere e la durezza dei comportamenti dei fascisti, nei confronti della popolazione, svelarono il vero aspetto dei nuovi padroni.

I fascisti, tuttavia, avevano anche uno strumento per essere accettati dalla gente: offrivano lavoro e pagavano più dei vecchi colonialisti. Così Omar trovò una nuova occupazione: la sua buona conoscenza della lingua italiana, parlata senza nessuna inflessione, gli consentì di svolgere il lavoro di interprete. Prima lavorò con un commerciante di banane, poi, durante la guerra che De Vecchi mosse alle tribù somale del Nord, fu assunto per fare l'interprete di guerra.

«Fu durissima per me. Un conto è tradurre banane e un altro è tradurre la guerra… Il fascista Cesare Maria De Vecchi ordinava "morte" e io traducevo "morte"… Ho visto tanto dolore, case bruciate così per sfregio, gente ammanettata, fucilata».

Nel suo racconto Scego fa continuamente riferimento alle fonti storiche per inquadrare le sue considerazioni e per spiegare i comportamenti dei vari personaggi. Così sono accennati, ma senza allontanarsi dal racconto, l'impresa di Colombo e il conseguente sfruttamento del Sud e del Nord America e poi dell'Africa. A proposito ricorda lo *Scramble for Africa* del 1884 a Berlino, l'incontro durante il quale i governi europei progettarono come dividersi i territori africani (a guardare una carta geografica del Continente africano si capisce che lo strumento usato per la suddivisione fu un semplice righello). Ricorda ancora l'Esposizione di Torino sempre del 1884, durante la quale un gruppo di assabesi (abitanti della zona di Assab) fu costretto a vivere in un villaggio costruito appositamente sulle rive del Po, per essere esposto e morbosamente osservato dai visitatori come fossero animali esotici di uno zoo.
Tra i racconti più drammatici c'è quello dell'attentato al maresciallo Graziani del 19 febbraio del 1937: durante una cerimonia durante la quale il maresciallo avrebbe elargito una certa somma di denaro alla popolazione, fu fatta scoppiare sul palco delle autorità una bomba. Ci furono dei morti, Graziani rimase ferito. La vendetta fu terribile, perché in quattro lunghi giorni venne massacrata buona parte degli abitanti di Addis Abeba.

Il personaggio del cugino Elias fornisce alla Scego il pretesto per parlare degli "ascari" e della antica politica del *divide et impera* usata dagli italiani, i quali, per combattere i Libici si servirono di truppe reclutate tra gli Eritrei, gli ascari appunto, che hanno fatto parte dell'esercito italiano anche dopo la perdita delle colonie e la fine del conflitto mondiale. Non dimentica nemmeno di parlare del razzismo diffuso nella quotidianità, veicolato da quei termini, all'apparenza innocui, che erano usati per indicare oggetti, cibi e bevande creati dall'incontro con le culture indigene, come le pipe "abissine", i biscotti "tripolini" e "africanette", i dolci "faccette nere" e "negretti, il digestivo "menelik", ecc.
Per far digerire ai colonizzati il peso della sottomissione fu anche adottata una specie di pedagogia indiretta, con l'uso di strumenti che oggi diremmo di *mass media*, come i fumetti e le canzonette, con cui si voleva diffondere il concetto che gli Italiani non erano in Africa per sfruttarne le risorse ma per portare la civiltà e la modernità (da qui la frenesia di costruire strade, fingendo di non sapere che anche le regioni del Sud Italia ne erano prive) e soprattutto per liberare la popolazione da ogni forma di schiavismo. Quest'ultimo concetto fu affidato, tra l'altro, alla canzonetta *Faccetta nera* che aveva il preciso intento di far credere all'opinione pubblica che gli Italiani andavano a liberare gli Etiopi resi schiavi dal Negus. Nonostante ciò, la canzonetta diventò invisa allo stesso Mussolini, perché la ragazzina dalla faccia nera era diventata troppo simpatica e troppo popolare.
Lo stesso esito ebbe *Bilbolbul*, un personaggio dei fumetti disegnato da Mussino (famoso illustratore del *Pinocchio* del Collodi) nei primi anni del secolo e rimesso in circolazione negli anni Trenta. *Bilbolbul* era un ragazzino nero, un po' sempliciotto, ma proprio con la sua ingenuità riusciva a prendere in giro le autorità; per questo divenne simpatico ai lettori, ma insopportabile a chi esercitava ogni tipo di autoritarismo; e difatti dopo un po' il fumetto non fu più stampato.
Per rendere ai giovani lettori più variegato e gradevole il racconto, la Scego inserisce dei quadretti, indicati da un grosso asterisco, che suscitano insieme curiosità e qualche sorriso. Così, per esempio,

assistiamo ai *safari* ridicoli del signor Sperandio e al suo tentativo di attraversare su una zattera poco stabile il fiume Giuba popolato di coccodrilli.
Negli ultimi capitoli la ragazza, da cui Scego si fa rappresentare nella finzione, non parla più con il nonno, ma con una signora che le appare, anche lei, in sogno e che viene indicata come la Poesia. Si tratta di Lia Zevi, una scrittrice che ha fatto dell'antirazzismo il tema principale delle sue opere. Di origine ebraica sa cosa significa essere insultata, emarginata, perseguitata; non dissimile è la condizione di chi non è bianco ed è costretto a vivere in terra straniera e in ambienti in cui è ritenuto inferiore e di chi cade sotto una dominazione straniera che ha per fine solo lo sfruttamento. Così la storia si chiude con considerazioni sul razzismo che in fondo è il genitore maligno del colonialismo.
Ma Lia Zevi oltre ad esserlo della *shoa* è anche una testimone molto importante ed efficace della funzione essenziale che svolge la memoria senza la quale non esisterebbe la storia e con essa anche il passato. La Scego più volte nel libro ribadisce l'importanza della memoria, anzi il racconto stesso è frutto della memoria del nonno che, come nelle fiabe, le compare in sogno e raccontando la sua vita racconta anche la storia della colonizzazione, dei suoi aspetti, dei suoi condizionamenti sulle popolazioni assoggettate, degli errori, delle ingiustizie e dei crimini commessi. Essendo la memoria anche ricerca della verità, è necessario che sia tenuta in continuo esercizio, perché essa ha una natura fragile, spesso cancella gli avvenimenti passati per far luogo a quelli nuovi.
In questo senso hanno grande rilevanza i monumenti che sono più duraturi della nostra memoria e che sono capaci di ricordarci per lunghi anni quello che abbiamo fatto di buono e di cattivo. Dello stesso parere è la Scego che nell'ultimo capitolo parla proprio dei monumenti della città di Roma eretti durante il periodo coloniale italiano. Ma per vedere i monumenti bisogna andarli a cercare; e poi bisogna anche capire cosa vogliono ricordarci, altrimenti si trasformano in oggetti buoni solo per il decoro delle città.
Occorre, dunque, acquisire una cultura storica non disgiunta dal senso critico. E qui subentra, o dovrebbe subentrare, il compito essenziale che deve svolgere la scuola trasmettendo alle generazioni più giovani la conoscenza intera del passato, compresi sia gli aspetti gratificanti, sia quelli di cui dobbiamo vergognarci. La scuola deve fornire a ciascuno di noi le competenze per capire il significato di un monumento e per saper discernere nello studio della storia gli aspetti che appartengono a ciò che chiamiamo "civiltà" e quelli che invece sono il frutto del dominio e dello sfruttamento brutale.
Che è poi il monito che l'autrice del libro rivolge ai giovani lettori nelle sue conclusioni:

«… questo libro non è un processo al passato, soprattutto non è un processo all'Italia. È solo il tentativo di illuminare questo passato, per conoscerlo meglio e soprattutto, come già detto, per non ripeterlo. Conoscere il passato ci serve per costruire una società migliore. Mi raccomando, chiuso questo libro non smettete di ricercare memoria. Sarete voi nel futuro a fare la differenza».

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Note
[1] Angelo Del Boca si è occupato a lungo del colonialismo italiano, di lui basta citare i quattro volumi di *Gli Italiani in Africa Orientale*, Mondadori, Milano 1976-84; di N. Labanca si veda *Oltremare. Storia dell'espansione* coloniale, Il Mulino, Bologna 2007; si vedano poi: F. Filippi, *Noi però gli abbiamo fatto le strade*, Bollati Boringhieri, Torino 2021; E. Ertola, *In terra d'Africa*, Laterza, Bari 2021.
[2] Dalla pagina di Face Book dell'allora sottosegretario agli Esteri Manlio Di Stefano, rappresentante del Movimento Cinque Stelle.
[3] Su questo silenzio Labanca torna di nuovo nella prefazione che introduce la nuova edizione di Del Boca, *I gas di Mussolini*, Editori Riuniti, Roma 2021, *Il passato coloniale come storia contemporanea*.

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.

Percorsi antropologici nel Giardino all'Acquasanta a Palermo

Particolare del monumento funebre del commerciante svizzero Christ Fischer (1801-1858), Cimitero acattolico all'Acquasanta, Palermo (ph. Laura Leto, 2019)

di *Laura Leto*

Ripercorrendo i momenti salienti della mia formazione, mi sono resa conto di aver rivolto sovente le mie attenzioni al rapporto dell'uomo con la morte. Sulle prime due pagine della mia tesina erano riportati i geroglifici "änk" e "met" (vita vs morte) [1], due concetti impegnativi per una bambina che aveva già avuto a che fare con la perdita del suo caro nonno e che evidentemente ne era rimasta profondamente segnata, interrogandosi sul come gli uomini affrontassero questo evento nel corso della storia e come gli intellettuali tentassero di raccontarlo ed indagarlo.
Sulla terza pagina riportavo l'ode di Orazio:

Exegi monumentum aere perennius
regalique situ pyramidum altius,
quod non imber edax, non Aquilo impotens
possit diruere aut innumerabilis
annorum series et fuga temporum.
Non omnis moriar multaque pars mei

vitabit Libitinam; usque ego postera

crescam laude recens […] [2]

L'ode illustra come la piramide, monumento funebre per eccellenza, trasmetta il valore del momento trascendentale del passaggio dalla vita alla morte, in un continuum volto all'eternizzazione del defunto. Non mi dilungherò di certo nel raccontare l'intero elaborato e i contributi del Foscolo, Pascoli, Montale e Ungaretti, ma mi colpisce come inconsapevolmente, dopo diciotto anni, mi ritrovi ad analizzare gli stessi temi… É come se si fosse chiuso un cerchio.
Seppur oggi il mio ambito di ricerca sia limitato all'analisi dell'attuale Cimitero acattolico "degli Inglesi" di Palermo, mi ritrovo ad indagare ancora il 'fenomeno morte' analizzato sia in chiave di coscienza collettiva, sia mediante i monumenti presenti in situ. Questi sono sì strumenti di indagine, ma non bisogna dimenticare il ruolo fondamentale che hanno avuto per le comunità straniere nel processo di elaborazione del lutto, aiutandole a rendere più tollerabile la perdita e a restituire un significato alla morte dei propri cari.
La nazionalità delle persone sepolte al Cimitero dell'Acquasanta è rivelata dall'eterogeneità architettonica che vi insiste. Le sue ridotte dimensioni e la sua forma irregolare testimoniano i mutamenti attuati nel corso dei secoli in relazione al contesto urbano che lo ha ospitato. Ad oggi rimane un luogo di contrasti, ferito dalla speculazione edilizia dell'Amministrazione comunale degli anni '50 e un microcosmo dove sopravvivono specie vegetali dell'area mediterranea che si intrecciano con i monumenti di matrice inglese, americana, tedesca o prussiana, in un incontro tra vita e morte, tra natura e cultura, tra memoria individuale e memoria collettiva. Un recinto – come lo chiamavano i consoli inglesi dell'800 – destinato ai defunti, un 'luogo del morire' che dai suoi albori convive con i 'luoghi dei vivi', quello delle attività igienico-sanitarie, poi balneari ed infine industriali.
In un primo momento il sito era dedicato ad accogliere coloro che non superavano la malattia della quale erano affetti, non dev'essere stato semplice per i ricoverati in quarantena al Lazzaretto affacciarsi alla finestra ed avere il monito della loro fine. Eppure, oltre al senso di smarrimento ed impotenza che la morte incute nell'uomo, essa è intrinsecamente connessa alla ricerca del senso dell'esistenza, antropologicamente intesa sia in chiave spirituale che sociale. La morte – da comprendere come evento non esclusivamente biologico, bensì sociale – è uno degli elementi che più funge da collante all'interno di una comunità, ne rafforza l'identità e la coesione (Hertz 1978).

Nel 1839 a Palermo si dibatteva sulla problematica relativa alla collocazione dei defunti della Comunità inglese ivi abitante, i quali da morti non dovevano mischiarsi col resto della popolazione [3]. Il console Matteo Biscotto chiese al Governo di avere assegnato un'area cimiteriale separata da quella cattolica. La richiesta venne esaudita e all'interno del Camposanto di Santo Spirito gli venne concessa un'area distinta, ma a precise condizioni: oltre la somma di cinquanta onze, gli Inglesi dovevano rispettare determinati vincoli: «il detto pezzetto di terreno di canne quarantadue e palmi due quadrati» doveva essere delimitato da una grata di ferro con cancello e gli ornamenti architettonici dei monumenti funebri non avrebbero dovuto "offendere" – cito testualmente – il Culto della Religione Cattolica. Ciò valeva anche per la celebrazione dei riti funebri.
La questione non riguardava soltanto i cimiteri, ma anche gli altri luoghi del culto, infatti come ha scritto Michela D'Angelo, nel corso degli anni '40 dell'Ottocento, la comunità inglese aveva difficoltà nel trovare fondi per garantire la presenza di un ministro della Chiesa d'Inghilterra che si occupasse del supporto spirituale e dell'istruzione religiosa. La presenza dei pastori anglicani era circostanziale alle navi che rimanevano in porto per un periodo limitato e ai viaggi di piacere che li conducevano sino in Sicilia. Gli atti di matrimonio che ho trovato nel tentativo di ricostruire la vita degli individui inumati all'Acquasanta e a Vergine Maria, celebrati a Malta o a Napoli, sono giustificati proprio da tale situazione [4]. Erano le famiglie di mercanti e banchieri, si pensi a quella

di Rose, Whitaker e Seager, assieme ai consoli che coprivano più di un terzo delle spese. Il console John Goodwin ospitava presso la propria dimora, prima a Palazzo Lampedusa e poi a Palazzo Campofranco, una trentina di fedeli inglesi, americani e svizzeri che volevano partecipare alle celebrazioni religiose, inoltre scriveva periodicamente al Governo della necessità di fondi e dell'urgenza di un ministro che si trasferisse stabilmente in Città (D'Angelo 1995: 279-293).
La situazione migliorò decisamente quando nel 1872 Joseph Whitaker e Benjamin Ingham Junior affidarono il progetto agli architetti britannici William Barber e Henry Christian – quest'ultimo era il fratello della moglie Elisa Sophia Sanderson – per l'edificazione della chiesa anglicana Holy Cross.
Come già anticipato, se da vivi gli Inglesi erano perfettamente integrati nella società palermitana, da morti acquisivano – per quanto si evince dalla storia dei cimiteri acattolici in Città – un valore differente. Sebbene ufficialmente la prima sepoltura del Cimitero all'Acquasanta risalga al 1812 [5], sino al 1852 i rappresentanti delle cariche pubbliche palermitane parlano dei defunti inglesi in associazione ai militari [6], ma soprattutto ai suicidi e agli impenitenti.
Come sosteneva il sociologo Émile Durkheim, l'alienazione dalla società è da sempre la principale causa di suicidio e quest'ultimo storicamente – o meglio astoricamente – rappresenta un elemento che crea una frattura profonda tra una società "normale" e una considerata "patologica"[7]. Inoltre, dal momento che lo Stato era lontano dagli individui, con la sua «azione intermittente e discontinua», l'unica speranza rimaneva la solidarietà della comunità di appartenenza (Durkheim 2007). Pertanto, la coesione tra gli Inglesi e il possesso di luoghi di culto fortemente connotati erano questioni di vitale importanza, indipendentemente dall'accettazione che i Siciliani dimostrassero nei loro confronti e da quanta ricchezza potessero portare alla loro terra.
In una lettera del 1876, inviata dall'amministratore Guglielmo Rose all'Ingegnere municipale, viene denunciato il dispendio di "vistosissime somme" per il mantenimento della sezione acattolica del Cimitero di Santa Maria dei Rotoli, pur non avendone l'uso esclusivo dal momento che le Autorità municipali vi seppellivano individui di culto cattolico. Queste sono soltanto alcune delle considerazioni che venivano affrontate a proposito delle divergenze col Comune di Palermo nella gestione dei cimiteri acattolici. È tragico e allo stesso tempo grottesco che il legame che il Cimitero ha avuto col Comune, ancora oggi dopo secoli, rimanga conflittuale.
La mia ricerca non esamina esclusivamente il Cimitero come luogo fisico, ma ne analizza – oltre la sua storia – le costruzioni culturali operate. Per utilizzare le parole dell'antropologo Gianluca Ligi:

«Il tentativo è dunque quello di costruire un'antropologia dello spazio in cui dialoghino biologia (approccio ecosistemico), psicologia ambientale (percezioni e funzioni simboliche), etnolinguistica (pratiche referenziali di luogo) [al fine di] comprendere quali siano e come operino i dispositivi culturali […] per mezzo dei quali una comunità percepisce e ordina il proprio ambiente» (Ligi 2003: 274).

Il sito si presta perfettamente a questo tipo di analisi. Il Cimitero diviene un vero e proprio strumento che una determinata società utilizza per reagire all'azione distruttiva della stessa, in quanto annientatrice non soltanto della natura biologica dell'individuo ma del suo 'essere sociale' e pertanto minaccia alla coesione del gruppo. I monumenti funebri si fanno testimoni materiali identitari di ogni cultura considerata, dunque fonti da analizzare secondo un processo di narrazione dell'identità, utile alla ricostruzione del profilo delle varie culture.
A pensarci bene, il termine stesso umanità contiene in sé il verbo transitivo latino *umàre* (seppellire), il culto dei morti essendo alla base della civiltà umana, come sosteneva il filosofo napoletano Gianbattista Vico (1668-1744) nella sua *Scienza Nuova*:

«[Le pietre sono] officine di esperienze umane, laboratori ideali per funzioni d'anima, brevi punteggiature di un passato etico, moniti normativi potenzialmente infiniti, e chissà quante altre letture e definizioni si potrebbero individuare per queste "pietre che parlano" con le loro funzioni "celebrative, elogiative e documentarie" di ciò che la storia rivendica viva e indelebile…, di ciò che la storia pretende come pegno

della memoria, di ciò che la vita di ogni uomo si aspetta quando può lasciare di sé una testimonianza morale, di fede e di speranza» (Sangiorgio 2014: 4)
Il luogo infatti rivela – certamente in cornici temporali differenti, analizzate diacronicamente – aspetti della cultura ospitante, nello specifico quella della Sicilia Borbonica e quella delle comunità straniere che per varie ragioni si trovavano sull'Isola.
L'organizzazione dello spazio è strettamente correlata alla rappresentazione culturale della morte e nonostante tutto, per la comunità inglese il Cimitero non era esclusivamente un 'luogo del morire'. A tal proposito, ho voluto inserire nel titolo della mia tesi "Giardino svelato"[8] proprio per sottintendere un concetto che la nostra società non comprende appieno: la concezione di cimitero-giardino che affonda le radici nella tradizione paesaggistica di matrice inglese, forte sostenitrice dei parchi pubblici come elemento edificante per la città, sia da un punto di vista paesaggistico che didattico. I "giardini" vengono classificati come luoghi del ricordo, in quanto stimolano la mente e i sentimenti, luoghi dove trascorrere del tempo, leggere o passeggiare, spazi verdi integrati nella città, espressione della fusione di elementi storico-artistici e storico-architettonici che si fondono con 'il verde', il quale entrando in simbiosi con i monumenti, diviene espressione del 'sentire' di un'epoca.

A partire dal XVIII secolo il modello del cimitero-giardino si diffuse in tutta Europa, si pensi tra gli altri al Cimitero del Père-Lachaise di Parigi o al Dorotheenstädtischer Friedhof di Berlino o al Cimitero di Highgate di Londra. Il progetto di tutela e promozione del Cimitero acattolico all'Acquasanta si muove nella medesima direzione. Nella proposta progettuale che allegherò alla mia tesi e presenterò al Comune di Palermo, ho inserito volutamente la collocazione di panchine, validi strumenti di attivazione di narrazioni visive nei confronti del paesaggio che circonda lo spettatore (Jakob 2014). Auspico che venga restituita anche giustizia all'elemento vegetale al quale è stata negata ogni tutela. Non esistono più i gelsi, i cipressi e i mirti che con il loro profumo e la loro struttura costeggiavano i vialetti: sarebbe bello ripristinarli e affidare a mani esperte il compito di domarne la natura.
Analizzando il Cimitero come parte del Lazzaretto [9], non si può trascurare l'aspetto della 'corporeità', medium di relazione tra il proprio sé e il mondo esterno. La realtà che stiamo vivendo in questi anni di pandemia favorisce l'analisi antropologica del contesto medico-sanitario della realtà di allora, sebbene chi trasgrediva le regole rischiava ben più che una sanzione amministrativa. La stessa malattia che affliggeva il corpo si presta ad un'analisi di tipo antropologico. Essa pone il corpo al centro del processo di costruzione culturale, ma allo stesso tempo lo rende produttore di nuove conoscenze – in questo caso mediche – che lo spogliano della sua connotazione meramente biologica.
Ogni cultura ha il suo modo di definire la malattia, interpretarne i sintomi e offrire una immagine del corpo. L'analisi antropologica si pone l'obiettivo di contestualizzare il corpo a livello sociale e culturale, considerando le conoscenze relative alla malattia come profondamente connotate dalla cultura di appartenenza, interrogandosi su quali conseguenze esse producano (Geertz 1973)
Come ribadisce l'epistemologo francese Georges Canguilhem, il nucleo teorico-pratico della medicina sociale è costituito dalla triade: sanità, salubrità e sicurezza che si sovrappose, a partire dal XIX secolo, alla più vecchia concezione ippocratica: malattia-malato-medico, grazie all'intervento della società, delle strutture sanitarie e dell'assistenza pubblica (Canguilhem 1988: 15-29). Ciò ovviamente non squalifica la figura del medico, il quale assume però un ruolo nuovo, più indirizzato alla prevenzione piuttosto che alla cura, in un'ottica che vede l'abbattimento delle fonti di rischio come priorità, coadiuvato dalla presenza di nuove tecnologie sempre più specializzate che agiscono e controllano i corpi e lo spazio nel quale vivono.

La storia sanitaria di un determinato Paese va esaminata in continuità con la sua storia sociale e la malattia è considerata come struttura della società, rivelatrice della stessa. Questa è uno stato di disordine nel funzionamento del singolo, a livello microscopico, ma ciò che più interessa, della

interazione tra individui. «L'identificazione delle istituzioni sanitarie, della loro architettura, del loro apparato burocratico-amministrativo […] è parte integrante della storia sociale» (Craxì 2013: 57) ed è proprio seguendo questo presupposto che lo studio del Lazzaretto di Palermo si inserisce nel contesto più ampio dello studio della società palermitana a partire dal XVI secolo sino a raggiungere il nostro presente. Esso acquisisce fondamentale importanza soprattutto per quanto riguarda il rapporto delle figure amministrative che lo gestirono e i rapporti col mondo esterno all'Isola, sia da un punto di vista sanitario che soprattutto commerciale. L'evolversi degli Uffici sanitari seguiva il ritmo delle epidemie, e la prevenzione, in quanto protezione da una minaccia esterna, era strettamente legata agli scambi commerciali.

A partire dal XVI secolo, la storia dell'originario Lazzaretto di Palermo è connessa al grande piano di crescita urbana ed economica della Città, finalizzato alla costruzione di una moderna capitale che sarebbe stata nota in tutto il mondo (Guidoni 1983). In particolare, l'evoluzione del porto a nord avrà un impatto determinante per il nuovo assetto urbanistico, il quale acquisirà connotazioni differenti nel corso nei secoli, affidando alla porzione di costa interessata un ruolo chiave nella visione identitaria della Città, come polo commerciale prima, turistico dopo e infine industriale. Oggi la borgata dell'Acquasanta si trova spogliata di tutte le peculiarità delle quali era portatrice, è stato spezzato l'eterno rapporto che la legava all'elemento 'acqua'– sia marina che sorgiva – ingabbiandola nel ruolo di periferia, con tutte le connotazioni delle quali questo termine si fa portatore.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Note

[1] A quel tempo la cultura dell'antico Egitto era la mia ossessione e gli Egizi resero il rapporto vita- morte il fulcro della loro esistenza, fortemente connessa al culto dei morti.

[2] Orazio, *Più forte della morte*, Libro III, Ode 30, vv.1-8.

[3] Atto del 25 maggio 1839 del notaio Mariano Albertini, stipulato tra il signor Matteo Biscotto, in qualità di agente del Consolato britannico e gli amministratori del Cimitero di Santo Spirito. Andp, "Cimiteri Inglesi", Atto del Notaio Albertini del 25 maggio 1839, n° 184 del repertorio.

[4] Tra gli altri, riporto l'esempio di Edward Edes Eayres Gardner (Boston, 16 ago 1815 – †Palermo, 8 sett 1862), il capostipite della famiglia Gardner a Palermo, nonché una delle personalità più note al Cimitero, sposò la ventiseienne Martha Beaumont Thomas of Prior (Londra, 30 gennaio 1817 – Firenze, 1 dicembre 1880) l'8 giugno del 1840, presso la British Chaplaincy di Napoli. Aggiungo uno dei maggiori commercianti e finanziatori in Città Mark Seager (Poole, 24 ottobre 1807 – †Palermo, 13 agosto 1867), il quale celebrò il suo matrimonio il 9 aprile del 1833 con Sophia Graindorge Seager a Napoli, presso la medesima cappella. Della famiglia Seager scriverò presto. Le spoglie *Merchant* sono conservate alla sezione acattolica del Cimitero di Santa Maria dei Rotoli, quelle della moglie e delle figlie "riposano" al Cimitero acattolico all'Acquasanta come ho avuto modo di divulgare nel contributo dal titolo *Il prezioso aiuto di Mr. George Gery Milner-Gibson Cullum*, pubblicato sul n. 53 (gennaio) di "Dialoghi Mediterranei".

[5] Fortunatamente ad oggi rimane traccia di parte del monumento: una stele marmorea dedicata all'inglese Elizabeth (1783 – †12 giu 1812) moglie del magnate dei trasporti John Milbank.

[6] Dal 1808, grazie all'alleanza tra il governo borbonico e quello inglese, furono numerosi i militari che si stanziarono sull'Isola. Non bisogna trascurare la presenza di militari di nazionalità svizzera che dal 1731, a Napoli, giurarono fedeltà ai Borbone. Al Cimitero ne rimane una rappresentanza grazie alla presenza dell'Ufficiale del quarto Reggimento reale svizzero del Regno di Sicilia Walther Von Werdt (Altorf, 15 luglio 1835 – †Palermo, 30 novembre 1855), deceduto a causa del colera.

[7] Durkheim affermava che i protestanti, a differenza dei cattolici e degli ebrei, presentassero una maggiore presenza di suicidi proprio a causa di una minore solidarietà sociale all'interno delle comunità e un maggiore senso individualistico.

[8] La tesi è attualmente in corso.

[9] Cosa che gli è stata negata al momento della esclusione dal progetto di riqualifica dell'ex Manifattura tabacchi grazie ai fondi del Recovery Plan, notizia divulgata dai periodici locali e da un comunicato stampa del Comune di Palermo del mese di maggio 2021. Impossibile parlare di Lazzaretto e di recupero della borgata Acquasanta senza tenere in considerazione il Cimitero acattolico "degli Inglesi"!

Riferimenti bibliografici

Andp, *"Cimiteri Inglesi", Atto del Notaio Albertini del 25 maggio 1839*, n° 184 del repertorio.

P. Ariès, *Storia della morte in occidente,* Rizzoli, Milano 2021.

G. Canguilhem*, Le statut épistémologique de la médecine*, in "History and Philosophy of the Life Sciences", 10, Suppl., 1988: 15-29.

L. Craxì, *Il controllo della salute pubblica nel Regno di Sicilia (secoli XVI-XIX), in Rivista di Storia della Medicina*, Anno XXIII NS (XLIV), fasc. 1 gennaio-giugno 2013.

M. D'Angelo, *I Whitaker e la chiesa anglicana di Palermo,* in *I Whitaker di Villa Malfitano. Seminario di studi, Palermo, 16-18 marzo 1995: atti*, a cura di Rosario Lentini e Pietro Silvestri, Fondazione Giuseppe Whitaker, Regione siciliana, Assessorato Beni culturali ambientali e della Pubblica istruzione, Palermo 1995: 279-293.

E. Durkheim, *Il suicidio. Studio di sociologia*, Rizzoli, Milano 2007.

C. Geertz, *Interpretazioni di culture*, Il Mulino, Bologna 1973.

E. Guidoni, *L'arte di costruire una capitale: Istituzioni e progetti a Palermo nel Cinquecento*, in *Storia dell'Arte Italiana*, vol. XII, Einaudi, Torino 1983.

R. Hertz, *Sulla rappresentazione collettiva della morte: con il saggio La preminenza della* mano destra, Savelli, Roma 1978.

M. Jakob, *Sulla panchina*, Einaudi, Torino 2014.

R. Lentini, P. Silvestri (a cura di), *I Whitaker di Villa Malfitano: seminario di studi, Palermo, 16-18 marzo 1995: atti*, Fondazione Giuseppe Whitaker, Regione siciliana, Assessorato Beni culturali ambientali e della Pubblica istruzione, Palermo 1995.

G. Ligi, *La casa Saami. Antropologia dello spazio domestico in Lapponia*, Il Segnalibro, Torino, 2003.

Orazio, *Più forte della morte*, Libro III, Ode 30, vv.1-8.

M. Pedicini Whitaker, *The Church of the Holy Cross in Palermo*, s.n., Palermo s.d.: 7-22.

N. Sangiorgio, *La storia delle pietre*, [s.n.], Lercara Friddi 2014.

Laura Leto, antropologo e storico, è attualmente impegnata nel Dottorato di Ricerca con la Facultad de Educación, Filosofía y Antropologia de la Universidad del Pais Vasco (UPV/EHU) che ha come oggetto di studio il Cimitero acattolico dell'Acquasanta, 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.

Ma quale visione senza una cultura diffusa?

di *Antonietta Iolanda Lima*

Tralascio di soffermarmi su occasioni d'architettura in Sicilia che ritengo mancate, dallo Zen al post-terremoto del Belice, e inizio con tre considerazioni, calzanti con l'Italia tutta.
- La prima: affermati come nuovi valori i disvalori in cui la maggioranza si riconosce, riassumibili, per me, nel seguente acronimo – *PID*, che sciolto conduce a: *potere immagine denaro*;
- la seconda: Pur non mancando luoghi dove si produce cultura, l'arte e con essa l'architettura ha oggi scarsa dignità in Italia e ancor più in Sicilia;
- la terza: L'architettura, ma qualsiasi intervento nel corpo della città, deve favorire l'interazione e la coesione sociale dando un contributo sostanziale che, per quanto non sempre palpabile né facilmente raggiungibile, è fondamento indispensabile per la fioritura dell'ambiente.

Sono consapevole del rischio implicito nel condensare tre temi così impegnativi in una sintesi più che frugale e tuttavia la ritengo necessaria per la sua capacità di densificare il senso di una sua compiuta argomentazione in una forma semplice e immediata.
Un commento brevissimo su queste tre affermazioni. La prima, il *Pid,* restituisce una emergenza grave in atto, accentuata nei Paesi dove il denaro circola in abbondanza, presente in Italia. Ma in quale altro pianeta è fugata l'etica? Si domandano alcuni; va abiurata rispondono in molti, è noiosa, come la morale, infastidisce le coscienze, aggiungo nel caso in cui se ne sente ancora la voce.
Amara come la prima, la seconda affermazione pone l'accento sul perché il nostro Paese, tranne alcune virtuose eccezioni di cui qualcuna eccellente, non riesca globalmente ad assumere il ruolo di produttore di nuova cultura nello scenario non solo europeo.
Do avvio quindi ad alcune considerazioni che ritengo connesse con tali asserzioni e con l'interrogativo alla base.
Inizio dalla specializzazione. Sia pure necessaria**,** il suo eccesso, sempre più mancante di giudizio critico su stessi come dentro e fuori l'Università, ha diviso invece che unire, ha creato steccati, campi disciplinari non interagenti; ha impedito che si attivasse la capacità di saper guardare

contemporaneamente a ciò che veramente significa l'intervento progettuale nei confronti del paesaggio che lo riceve; intendendo per paesaggio quello spazio, concettualmente polisemico, sfuggente a qualsiasi definizione, fatto di città, di territori, di storia, di cultura e di esseri umani che in esso vivono e agiscono. Sicché, a mio parere, quando si parla di ambiente si parla anche di paesaggio.
In tutt'uno con la settorializzazione, la specializzazione che, sin dall'insegnamento scolastico, ha formato permeando le coscienze, ha via via espunto, con l'avanzare unilaterale della tecnologia, la dimensione umanistica del vedere, del conoscere, del comprendere, dell'interpretare infine. Nel rinunciare a un approccio olistico ai fenomeni, creando e alimentando la cesura dialettica tra umanesimo e scienza, è venuta meno la capacità di attivare quella ginnastica mentale, potenzialmente insita nel prodigio che struttura l'universo e anche le nostre menti, capace di guardare al micro e al macro, al locale e al globale – come è in uso dire da tempo riducendo questa importante polarità ad uno slogan, come tale svuotato di senso.

Quali le conseguenze di tutto questo? Di matrice positivista, ritenuta strumento necessario per risolvere i problemi di un mondo sempre più complesso e in accelerato cambiamento, la specializzazione ha determinato la frantumazione del sapere. Ha ricusato così il confronto con ciò che invece è irrorazione necessaria; nell'alimentare arricchisce, stimola a rivedere le proprie prospettive, a cambiare anche punti di vista.
Si è generata una gravissima perdita di cultura, perché rinuncia alla fertilizzazione feconda che nasce dal guardare oltre la propria disciplina, lasciandosi e lasciandola contaminare, laddove se ne riscontri la positività, da altre espressioni della creatività umana. Né è conseguito un tale depauperamento culturale da incidere negativamente sulla capacità di visione e conseguentemente di azioni adeguate e benefiche per il paesaggio tutto, dal piccolo borgo alle città metropolitane, alle immense megalopoli e al pianeta intero già da decenni in stato di collasso, sempre più prossimo come si evince dallo scenario internazionale.
La cultura non è un superfluo e la dignità è pietra angolare della società, ha detto il presidente Sergio Mattarella nel suo bellissimo discorso a parlamentari sordi e ciechi, nonostante i continui e a mio parere applausi ipocriti. Due affermazioni queste del Presidente che se condivise e messe in atto da ciascuno avrebbero evitato di cadere nell'abisso in cui ci troviamo, in cui 'ruolo' negativo ha a lungo avuto e continua ad avere la mancanza di una autocritica costante; «la distanza/assenza di un autoesame, quando invece dovrebbe essere la condizione preliminare a tutte le altre» (Edgar Morin, *Lezioni di un secolo di vita*, Mimesis, 2021). Ciò che colgo con tristezza e anche con indignazione è molto simile a un vuoto del pensiero, la cui presenza richiede nutrimento. Quale cura dunque se non conoscenza, competenza, cultura, autocritica?
E in Sicilia? Quale visione, mi chiedo, a fronte di un degrado quale questo dell'oggi che, come nei Sud del mondo segnati generalmente da una crisi ancor più accentuata e a plurimi livelli, ha raggiunto un grado di pervasività estremamente elevato.
La crisi in atto investe tutti e tutto prepotentemente, a fronte di problemi irrisolti e sempre più gravi quali l'inquinamento ambientale, il traffico e la rete infrastrutturale, la mancanza di verde, l'incapacità di risolvere lo smaltimento dei rifiuti, il cattivo uso delle risorse, il problema drammatico delle migrazioni, le diseguaglianze sempre più accentuate, la dignità negata a tanti siciliani e dell'Italia tutta. Un degrado la cui massima manifestazione nell'isola è nel modo sciagurato con il quale si è gestita da decenni l'autonomia regionale, in tutt'uno con l'inerzia, l'indifferenza, la non partecipazione consapevole alla "cosa" pubblica dei cittadini congiunta all'offesa che quotidianamente, tranne una minoranza consapevole, è data allo spazio pubblico della città.

Palermo**,** capitale della cultura nel 2018. Al riguardo si sono registrate alcune azioni positive da parte di qualche Istituzione, anche se va rivelata la non avvenuta gestione partecipata, inizialmente promessa dall'attuale amministrazione comunale e chiesta dalla citata minoranza. L'Unesco non è

andato nel profondo; ha tralasciato le sue molteplici ferite urbane, territoriali, sociali. Si è rivolto invece alla ricchezza stratificata generata dal percorso di una storia plurimillenaria e alla sua propensione al sincretismo che l'ha resa a lungo immune dal rifiuto della diversità, anche se oggi iniziano a serpeggiare atteggiamenti opposti.
Manca comunque ciò che costituisce il presupposto indispensabile per una ricezione, da parte del tessuto umano che struttura globalmente la città, non passiva, non superficiale quand'anche questa avvenga, ma consapevole; critica sul valore o dis-valore delle azioni nel corpo strutturale e organico, non solo della città ma anche dell'ampio territorio, urbanizzato e non, che le appartiene, per il carattere metropolitano che concretamente dovrebbe connotarla in base alla legge regionale dell'agosto 2015.
Quale, infatti, il suo attuale scenario, o meglio quale cultura emana la sua realtà comunitaria e sociale? Radicale la mia risposta, avendola fondata da decenni sullo studio, sull'osservazione attenta e continua e sull'ascolto partecipe della città e dei suoi abitanti: tranne una minoranza di intellettuali autentici – sempre più esigua scomparendo via via alcun di essi – che s'impegna, investendo al massimo e con continuità le sue migliori energie per incidere positivamente sull'ambiente e sul corpo sociale nella sua interezza; che lotta, con sofferenza anche nell'essere conscia della sua esiguità quantitativa, ciò che vedo lo ritengo prossimo all'incultura. Una condizione che nega qualsiasi possibilità di emancipazione.
Guardando alle stelle e non ai propri piedi – come a lungo ha sollecitato un gigante del pensiero come Stephen Hawking, città culturalmente consapevoli hanno sterzato l'azione verso nuovi e necessari percorsi mostrando di saper dare risposte adeguate ad una questione drammatica quale, tra le tante, l'ecologica. L'idea di città foresta in alcune di esse è già presente. Le Corbusier poco prima di morire aveva indicato una strada totalmente disattesa. Diceva: «Occorre ritrovare l'uomo. La linea che sposa biologia natura cosmo» e Paolo Soleri nel rivendicare l'interiorizzazione della realtà sollecita una riflessione che solo se autenticamente consapevole può ri-portare il cosmo nella natura dell'essere umano, riacquisendo così la coscienza della sacralità della vita di cui è pregna anche la sua più infinitesima particella in ogni angolo della terra. Occorre per questo coltivare gli spazi dell'anima ponendo l'energia creativa a servizio di un vivere e di una città che siano entrambi principio di una nuova civiltà. La coscienza ecologica dovrebbe vertebrarne lo sviluppo dimostrando così di possedere, comprendendo, la dinamica evolutiva del mondo.
Si aggiunge alla voce dei due grandi pensatori appena citati, quella di Rita Levi Montalcini. Nobel della medicina nel 1986, a fronte della drammatica condizione del pianeta sollecitava un confronto propositivo delle "galassie-menti" sulle strategie da adottare subito per arrestare un percorso da lei ritenuto votato all'estinzione.

Ma a me sembra che in particolare in questa nostra Sicilia non abbia cittadinanza alcuna la riflessione e conseguentemente l'azione su tale problema la cui assenza ha determinato l'attuale «agonia planetaria», così definita da Morin nel 1993 in *Terra Patria*. Eppure è una terra ancora pregna di grandi potenzialità e di una storia che in alcune sue fasi l'ha vista assumere ruoli significativi nello scenario europeo.
Siamo tutti coinvolti; e ancor più, insieme a chi ci governa, ciascuno di noi. É noto che l'Unesco nel 2004 ha introdotto il concetto di città creativa. Con la tempestività che lo caratterizza, Maurizio Carta ne ha fatto tema centrale di una ricerca e di un'operatività fattiva aperta al positivo confronto con lo scenario internazionale. Nell'aderirvi anch'io, alcune brevi considerazioni, riferite alla Sicilia e alla sua capitale, su quanto ne ritengo presupposto, fondamento e strumento: una semplice parola, *cultura*, indispensabile per attivare il percorso di rigenerazione richiesta dalle città per avviare il processo che dovrebbe condurle a 'divenire creative'.
Senza una cultura che, se non tutti, investa almeno una collettività quantitativamente maggiore di una ristretta minoranza, quali le strategie da porre in atto?
Due proposte da attivare contemporaneamente: – la prima chiama in causa gli intellettuali, il governo locale e nazionale, l'Europa anche. Ritengo infatti che, nella attuale condizione, ed anche a

fronte della complessità che oggi è implicita nell'agire responsabile, quelli che in piena coscienza non solo si affermano come tali ma dimostrano con il loro agire di esserlo veramente, devono scendere in campo uniti da un obbiettivo comune: agire per contribuire a restituire qualità all'ambiente e al paesaggio, per diffondere cultura. Ed essendo la qualità un bene desiderato ritengo da tutti e strettamente dipendente dal come si agisce, non solo gli architetti – progettisti, storici, critici – ma gli antropologi, i geografi, gli ingegneri, gli economisti, i filosofi, i promotori di nuove competenze funzionali alla attuale trasformazione del lavoro, e quindi tecnologi, esperti digitali quanto mai necessari in una contemporaneità sempre più vertebrata dalla cibernetica, ma anche i climatologi, gli scienziati, i letterati, gli scrittori, gli artisti, gli insegnanti sin da quelli connessi alla fase iniziale dell'apprendimento.
Richiesta dalla grande complessità del mondo attuale, l'azione degli intellettuali 'veri' deve essere una azione militante e propulsiva, pari a quella che, colma di tensione visionaria, caratterizzò la prima stagione del dopoguerra; un'azione ininterrotta fondata su un programma profondamente meditato, fecondato dall'incrocio e dallo scambio propositivo di tutte le competenze in gioco, che abbia come finalità prioritaria l'alfabetizzazione di quanti abdicando al loro essere persona, perché privi di cultura, diventano massa.

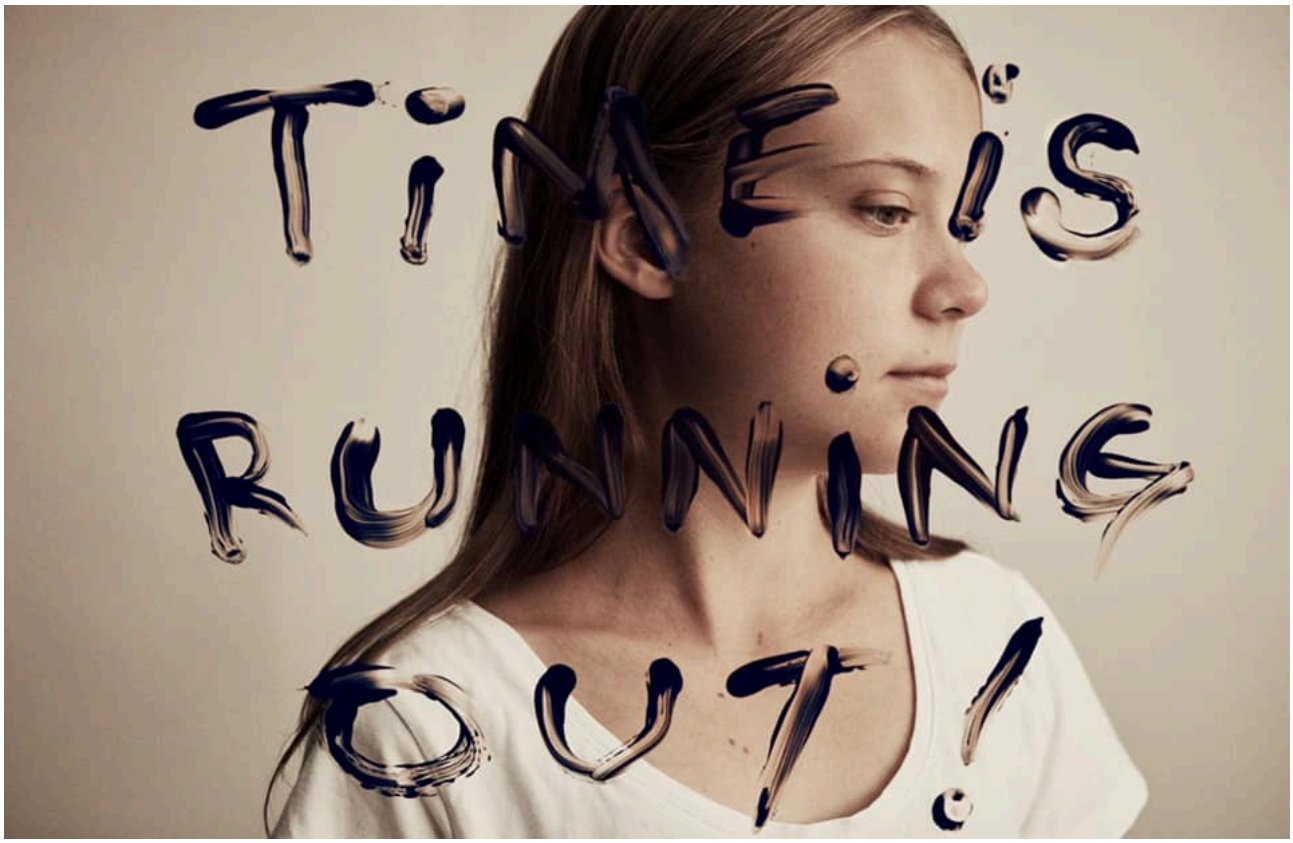
Occorre inculcare il grande valore che nasce dal confronto con i diversi saperi, tralasciando barriere, dando un significato altro all'azione della specializzazione il cui effetto è stato la creazione di campi chiusi entro cui si muovono dalle elementari all'Università insegnanti e allievi, dimentichi che 'il volo di una farfalla si ripercuote nell'intero pianeta'. Ma questa 'azione militante e propulsiva' che, senza dubbio richiede tempi lunghi per produrre effetti di lunga durata, deve rivolgersi a tutti. Sarebbe quindi fondamentale che la partecipazione a cinema, teatri, mostre, e quant'altro diffonde conoscenza, riflessione, cultura, sia 'gratuita' per le persone escluse sino ad oggi perché impediti dalla loro condizione economica. È calpestata la dignità di quanti hanno perso il lavoro. Ma è calpestata anche la Costituzione, in uno dei suoi articoli che amo particolarmente: «rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'uguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti all'organizzazione politica, economica e sociale».
Non solo di sanità pubblica, ma anche di cultura pubblica abbiamo bisogno – la seconda sollecita ancora il coinvolgimento di chi governa la città, Palermo e i territori ad essa connessi su due temi reciprocamente dipendenti: traffico, inquinamento e quindi produzione di Co2, rifiuti, superiori anche al 75%. In relazione ad entrambi, due suggerimenti da porre in atto:
- l'incentivazione del trasporto pubblico, la piantumazione e la manutenzione di alberature lungo tutti i viali (si fece nell'Ottocento), la creazione diffusa di polmoni di verde grandi e piccoli; la valorizzazione di tutte le piazze della città con l'espulsione definitiva in esse dei veicoli automobilistici;
- la riconversione ecologica degli edifici condominiali che dovrebbe sin da ora pretendere il 'superbonus' in atto.
Ma per attuarli entrambi occorre un cambiamento radicale di pensiero e di azione, perché Palermo torni ad essere davvero capitale della cultura. Una nuova visione finalizzata alla fioritura autentica della vita. Una sfida alla quale anche l'Europa dovrebbe partecipare.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Antonietta Iolanda Lima, architetto e professore ordinario di Storia dell'Architettura presso l'Università di Palermo, ha insegnato conoscenza e rispetto per l'ambiente e il paesaggio, intrecciando nei decenni 60-70 anche l'elaborazione progettuale, poi lasciata, seppur con dolore, dando priorità alla formazione dei giovani. Ad oggi continua il suo impegno a favore della diffusione della cultura, promotrice di numerose mostre ed

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

“Bla, Bla, Bla”. Le sillabe di una rivoluzione



di *Luigi Lombardo*

La figura di Greta Thumberg appare quasi d’improvviso, inaspettata, dirompente nell’immobilismo delle nazioni sul tema cruciale dell’ambiente e del riscaldamento globale. Greta viene rappresentata subito come una persona inquietante: nessuno mai aveva visto una adolescente dalle fattezze di una ragazzina parlare così nettamente e agire così in modo tanto deflagrante contro l’establishment. Il potere, in particolare certa stampa, corre ai ripari e subito Greta viene indicata come affetta da sindrome di Asperger, che sarebbe all’origine dei suoi comportamenti, il solito e goffo modo di esorcizzare sminuendo il pericolo incombente. Lei, di converso, è chiara, lapidaria:

«Ciò che speriamo di ottenere da questa conferenza è di comprendere che siamo di fronte a una minaccia esistenziale. Questa è la crisi più grave che l’umanità abbia mai subito. Noi dobbiamo innanzitutto prenderne coscienza e fare qualcosa il più in fretta possibile per fermare le emissioni e cercare di salvare il salvabile».

Invitata, osannata, invocata, parla nei maggiori consessi mondiali sul clima e si spera di coinvolgerla in qualche modo in commissioni di lavoro, smorzando la portata rivoluzionaria delle sue parole e del suo comportamento. Ai potenti della terra si rivolge senza mezzi termini, con i toni e gli accenti di un’invettiva:

«È tutto sbagliato. Non dovrei essere quassù. Dovrei essere tornata a scuola dall’altra parte dell’oceano. Eppure, voi tutti venite da noi giovani per la speranza. Come osate? Voi avete rubato i miei sogni e la mia infanzia, con le vostre parole vuote! Eppure io sono una delle fortunate. La gente soffre. La gente muore. Interi ecosistemi stanno collassando. Siamo all’inizio di una estinzione di massa, e tutto ciò di cui potete discutere sono i soldi, e le favole di una eterna crescita economica! Come osate? Da oltre 30 anni la scienza è stata chiara, cristallina: come osate continuare a guardare da un’altra parte? [...] Voi ci state deludendo. Ma i

giovani hanno cominciato a capire il vostro tradimento. Gli occhi di tutte le future generazioni sono su di voi e, se sceglierete di tradirci, vi dico che non vi perdoneremo mai. Non vi lasceremo andare così. Proprio qui, proprio ora, tracciamo il confine. Il cambiamento sta arrivando, che vi piaccia o no».

Si arriva all'ultima conferenza sul clima, la COP26 ospitata dal governo britannico a Glasgow, in partnership con l'Italia. Naturalmente Greta è invitata d'onore. Si spera di convincere lei e il vasto movimento globale per il clima che si stanno facendo tutti gli sforzi per avviare il cambiamento di rotta. La discussione arriva al punto nodale: frenare lo sviluppo vertiginoso delle economie emergenti e di quelle più ricche: decrescere, come ha già scritto Latouche.
In due pubblicazioni Greta ha illustrato il senso della sua battaglia. Una mi sembra assai premonitrice del suo futuro atteggiamento: *Nessuno è troppo piccolo per fare la differenza* [1]. Ecco prefigurato il tema di questo mio intervento: il tema "troppo piccolo", dell'innocente, che lungi dal lasciarsi intimorire fa ricorso alle armi intrinseche alla sua essenza: fragile e forte, piccolo e grande.
A Glasgow tutti aspettano il discorso di Greta, il rito della sua presenza dirompente deve aver luogo. Ma così non è perché la ragazza risponde con un suono ripetuto a mo' di filastrocca:

«BLA, BLA, BLA». Niente parole ma suoni, sillabe scandite, forti, assolute. E queste "parole" rivolte ai potenti della terra riconduce alla "parola senza giri di parola", all'essenziale, a una comunicazione di base, quasi primordiale, che non articola discorsi ma semplici suoni, che tutti intendono, ma che fanno sobbalzare: esse sono al di qua della comunicazione, sono parole pure quasi prosciugate, elementarizzate, astratte, che ci ricordano suoni e gesti mimetici dell'infanzia, come la boccaccia, lo sberleffo o certi toni che esprimono sfregio, irrisione, canzonatura, dileggio.
Un "linguaggio" fanciullesco, dunque, fatto di suoni rudimentali, di gesti primitivi, di parole che negano l'articolazione fondamentale del linguaggio. Una modalità che è data solo ai fanciulli o ai "pazzi". Ed ecco che questa forma di comunicazione della ragazza innesca nel nostro orizzonte il tema mitico del *trickster*, del monello, del personaggio delle favole che con le sue parole-non parole, i suoi gesti irritanti e sorprendenti sconvolge il comune sentire delle comunità, le mette in crisi, diventa linguaggio clamorosamente "rivoluzionario".
Così Greta non è più Greta: in lei sembrano convergere una molteplicità di temi mitici che ruotano attorno al tema fondativo del fanciullo, a volte saggio, a volte scapestrato, a volte sciocco (apparentemente), in grado di disvelare, decostruire e stravolgere ordini riconosciuti e assetti consolidati.
Ci viene in mente il noto racconto del re nudo, che per essere conosciutissimo, non riporto. Ricordo però che una variante siciliana del racconto, da me raccolta, vede protagonista non il ragazzo, ma Giufà in persona, che da "sciocco" ci pone dinnanzi all'essenza delle cose, la verità. L'ambiguità di Giufà è poi la sua forza, la sua arma vincente. Nella favolistica mediterranea egli era ritenuto un mago e un sapiente, ma, al contempo, un *lucchignu*, *nu babbu*: siamo in presenza di una estrema contraddittorietà che avvicina il nostro Giufà a certe figure che gli antropologi hanno racchiuso nella categoria del *trickster*, comune a tutte le culture umane: cioè bricccone.
Ma vediamo quali sono, secondo l'antropologa Silvana Miceli, le caratteristiche e le qualificazioni del *trickster*.

«Quella di essere un violatore di tabu o di norme e regole sociali, ciò implica e presuppone che di caso in caso … egli viola quelli che una determinata società istituisce come tabù o quelle regole e quelle norme che sono regole e norme di una certa società … ciò che conta è che il *trickster* sia riconosciuto anomalo, violatore, trasgressore rispetto alle norme delle società in cui si raccontano le sue gesta … c'è un modo di per caratterizzare la figura del *trickster* sinteticamente che è proprio quello della sua complessa contraddittorietà […]» [2].

Un *trickster* è un demiurgo, un folle nume che si muove in una zona sempre liminare fra il bene e il male, fra la norma e la sua trasgressione, più vicino a quella forma di "scomunicazione" che è anche

del primo Gesù del Protovangelo di Giacomo, che molto ha del birbante, del monello-saggio, che osa sfidare gli anziani del Sinedrio, infrangendo ogni regola, la stessa che Greta ha osato violare sbeffeggiando i potenti della terra.
E tale appare, dunque, Greta: come colei che squarcia il velo dell'evidenza e lo fa con le armi della comunicazione infantile, un gesto, un suono, una espressione, di cui tutti almeno una volta hanno fatto uso, ma solo tra pari, tra bambini, tra adolescenti: Greta ha con tre sillabe messo a tacere il "Sinedrio bizantino" che discute del sesso degli angeli, i cancellieri, i gendarmi, i plenipotenziari della politica mondiale.
L'etnografia europea ci offre vari esempi di figure di bambini in certo senso fuori degli schemi. In Italia e in Sicilia in particolare uno dei riti più interessanti, di cui è protagonista un bambino, è l'antichissimo rito dell'Episcopello. Come si sa i Santi Martiri Innocenti sono i bimbi fatti trucidare da re Erode, per eliminare il neonato Gesù, re dei Giudei. In questa festa che si svolgeva il 28 dicembre, a Catania nei secoli XV e XVI era consuetudine vestire durante la messa i chierici più piccoli per età con i paramenti vescovili, portandoli in giro per la chiesa in processione: questi ragazzi erano chiamati *piscopelli*. Si tratta di una sorta di cerimonia di inversione rituale a fini satirici, un rito "carnevalesco", che origina forse dai *Saturnalia* romani [3].
Di recente in televisione abbiamo assistito a una esilarante scenetta, protagonista papa Francesco e un ragazzino, che non solo toglie e calza il copricapo del Santo Padre, ma siede accanto a lui (ma penso che avesse in mente di sedere sul trono dei Papi, e forse Francesco glielo avrebbe concesso): un papa di tradizione mai avrebbe concesso simile liceità, ma Francesco è altra cosa e sa il valore e forse anche il significato recondito di quel gesto di cedere a un bimbo uno dei simboli del potere papale, memore della massima evangelica: «lasciate che i bambini vengano a me».
A pensarci bene, a fronte delle prospettive apocalittiche che minacciano il destino del pianeta, la voce sillabata della giovanissima Greta sembra essere *vox clamantis in deserto*, il folle che dice la nuda verità ai ciechi e ai sordi, il piccolo Davide che sfida con la fionda il potente Golia dei filistei, il profeta che lancia l'allarme della casa che brucia, la coscienza rimossa che si ribella alla falsa onnipotenza degli uomini, alle distopie incubate nelle magnifiche sorti e progressive.
L'infanzia e l'adolescenza segnano profondamente la vita di ogni uomo: noi speriamo che tutta questa tensione e attenzione che si sono generati attorno alla figura di Greta non veda compromessa la sua formazione di futura donna e che la sua vita torni, comunque, a "quote più normali", come canterebbe Battiato.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Note

[1] Greta Thunberg*, Nessuno è troppo piccolo per fare la differenza*, traduzione di Sara Crimi e Laura Tasso, Milano, Mondadori, 2019.
[2] S. Miceli, *Il demiurgo trasgressivo. Studio sul trickster*, Palermo, Sellerio, 2000.
[3] L. Lombardo, *La provincia di Siracusa e le sue tradizioni popolari. I miti, le leggende, le feste, la gastronomia nel ciclo dell'anno,* prefazione di A. Cusumano, Siracusa, Zangarastampa, 1996: 234.

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.*

Gli arcana imperii del nostro tempo

di *Nicola Martellozzo*

«Ciò non è permesso, ma se insisti con la forza, fa' ciò che vuoi. Per il re non c'è legge scritta» (*Vita di Alessandro il Macedone*, 2001: 170)

Presentazione

Cosa c'è di più contemporaneo e, al tempo stesso, inattuale del potere? Esso pare pervadere ogni aspetto della nostra vita, e mai come negli ultimi tre anni è stato al centro del dibattito pubblico. La pandemia da Covid-19 ci ha fatto entrare a stretto contatto con il potere delle istituzioni, dello Stato, di enti internazionali come il WHO; un contatto che a molti è sembrato sgradito, eccessivo, finanche pericoloso. Sono numerosi i cittadini, gli intellettuali e i ricercatori che guardano con sospetto alle *biopolitiche* delle nostre istituzioni, temendo di venire schiacciati dalle *strategie* del potere, lasciati inermi ad una mera *nuda vita* preda di un sistema capitalista intrinsecamente *oppressivo*.

È notevole quanto radicalmente si sia diffuso questo lessico nella produzione scientifica degli scienziati sociali, nel tentativo di molti di scoprire i meccanismi del potere, le leggi non scritte che definiscono l'autorità nella nostra società: gli *arcana imperii* del nostro tempo, assolutamente contemporanei, eppure capaci di trascendere i singoli eventi storici.

È questo il termine desueto scelto come titolo per il nuovo numero della "Rivista di Antropologia Contemporanea". Ciascuno dei sei saggi che compongono questo terzo volume mette diversamente a fuoco il tema della "cratofobia". Tale termine, coniato da Piero Vereni che è anche il curatore del numero, non definisce un atteggiamento culturale *sui generis,* bensì uno specifico approccio e posizionamento dei ricercatori sociali rispetto al potere. In particolare, esso viene visto come intrinsecamente malvagio, finalizzato solo alla conservazione e alla riproduzione di se stesso, e pressoché inattaccabile nelle sue strutture.

In sostanza, nella cratofobia la genealogia, la funzione e il funzionamento del potere coincidono. Per il ricercatore la condizione morale di un potere così (in)definito – e in particolare la sua espressione per eccellenza: lo Stato – è inaccettabile per principio, e non lascia spazio alcuno per negoziazioni o compromessi con esso. Anzi, diventa suo preciso compito svelare le verità segrete del potere – gli arcana imperii, appunto – di cui la realtà culturale non è altro che una copertura.

“Arcana imperii” è un titolo piuttosto particolare, che personalmente mi ha rievocato alcune considerazioni di Roberto Calasso ne *La rovina di Kasch* (1983). In un passaggio densissimo, egli ricollega queste regole segrete all’idea e all’origine della sovranità (regale *e* statale) europea:

> «Chi ti ha fatto conte?». Aldeberto risponde: «Chi ti ha fatto re?». Allusione prematura alla singolare intimità, da sempre, di Talleyrand con gli arcana imperii. Il punto pericoloso, per ogni sovranità, è la sua origine. Aldeberto toccava quel punto con insolenza, e con ciò si dimostrava sovrano. Quanto al segreto della sovranità, vi allude il motto dei conti di Périgord: «Re que Diou», «Null’altro che Dio» (diversa interpretazione, ma alla fine convergente: «Nessun altro re che Dio»). La sovranità può essere attaccata riconducendola all’origine, ma la sovranità vince la sua ordalia quando rifiuta di render conto, se non a qualcosa («Diou») su cui nessuno può contare» (Calasso 1983: 81).

In un brevissimo capitolo della stessa opera troviamo, prendendo a prestito il termine di Jan Assmann, una sorta di *cratogonia*: «In origine il potere era diffuso in un luogo, aura e miasma. Poi si raccolse in Melchisedech, sacerdote e re. Poi si divise fra un sacerdote e un re. Poi si raccolse in un re. Poi si divise fra un re e una legge. Poi si raccolse nella legge. Poi la legge si divise in molte regole. Poi le regole si diffusero in ogni luogo» (Calasso 1983: 82). Dispersione e concentrazione: il potere non è mai qualcosa di stabile, ma una continua oscillazione tra questi due poli, di mano in mano, di soggetto in soggetto. Come trasformare il potere in autorità, ossia come rendere legittimo il potere in questi passaggi è un problema che accompagna la teoria politica e giuridica.

Lo vediamo bene in *Arcana imperii*, opera pressoché dimenticata del giurista Pietro De Francisci (1970). Successore di Alfredo Rocco come Ministro di Grazia e Giustizia, e di Gentile come direttore dell’Istituto fascista di cultura, personalità di spicco del governo mussoliniano, De Francisci è un personaggio difficile da inquadrare e ancor più problematico da ricordare. Per l’autore, che nei primi tre volumi esplora le forme politiche dell’antichità, il fondamento va cercato nell’esigenza di imporre un ordine, che in quanto tale si presta a tipizzazioni; criticando gli idealtipi weberiani della legittimazione (tradizionale, razionale, carismatica), egli individua due forme astratte di autorità: quella del *ductus*, fondato su un’autorità personale riconosciuta dal gruppo sociale; quella dell’*ordinamento*, in cui potere del singolo è emanazione di ordine preesistente. La prima forma costituisce una fase primitiva, che precede la seconda o che, al contrario (ma in fin dei conti è lo stesso), da essa si genera durante una crisi. Questa dinamica occulta del potere, questi processi costanti che danno concretezza al diritto, sono ciò che De Francisci riconosce come arcana imperii; il lettore capirà da sé come questa prospettiva fosse profondamente legata alle vicissitudini storiche del tempo. L’opera segna anche un passaggio importante nelle riflessioni del giurista, aprendo una fase dedicata all’analisi dei contenuti spirituali, in cui il potere diventa fatto ideologico, valorizzando la *auctoritas principis*.

Non c’è dubbio che gli arcana imperii affascinino: lo dimostrano i moltissimi autori che si sono cimentanti nel disvelamento delle leggi del potere. A volte, però, questa esigenza è motivata dalla paura e dal sospetto. Dietro ogni teoria della cospirazione, infatti, c’è il terrore del potere, il che rende ogni complottismo una forma paranoide della cratofobia. Lo vediamo all’opera in quella sorta di *ur*-teoria del complotto che è QAnon, che nell’assalto a Capitol Hill ha ricevuto la sua consacrazione, e che nel Covid-19 ha trovato un vettore per diffondersi nel mondo (Martellozzo 2021). Questo movimento si differenzia dalla stragrande maggioranza dei complottismi precedenti proprio per la direzione della paranoia: il pericolo non proviene dall’esterno, da un’alterità minacciosa che si infiltra nella comunità per prenderne il controllo; la minaccia viene dall’alto, da chi *ha già* il potere e governa nell’ombra, come il *Deep State*. Qui la paura degli arcana imperii nasce dal vuoto che si cela dietro al segreto del trono, e che in quanto vuoto può essere incommensurabile e tremendo. Come osservava Eco, «un segreto vuoto si erge minaccioso e non può essere né svelato né contestato, e proprio per questo diventa strumento di potere» (Eco 2015).

Quanto possa essere eloquente un’assenza lo mostra bene il settimo saggio di questo numero della rivista: un contributo che non c’è, un testo di Vereni sul “lancio delle monetine” a Craxi, nel 1993.

O meglio, riguardante la *bagarre* nata intorno a quel testo, dove il professore suggeriva di portare fino in fondo il regicidio – che di questo si trattava – nei confronti di Craxi. Tanto grave, secondo alcune personalità della nostra politica, da meritare un'apposita interrogazione parlamentare. Lasciando da parte l'aspetto ridicolo della vicenda – per quanto sintomatico di una certa temperie culturale – vediamo in che modo un contributo mancante può aver influenzato questo numero. Nel suo editoriale, Fabio Dei ricostruisce *à rebours* il saggio assente, dando contezza ai lettori non solo del suo contenuto, ma delle vicende intorno alla sua mancata pubblicazione; essa infatti solleva «importanti problemi sui limiti dell'analisi etnografica e antropologica – su quello che si può dire o non si può dire nell'analisi delle dinamiche del "potere", specie quando in gioco sono gli stessi contesti di vita sociale della ricercatrice o del ricercatore».

La mia posizione liminale, come recensore di una rivista a cui ho contribuito, mi permette di condividere con il lettore certi retroscena della ricerca che normalmente restano relegati all'aneddotica. Quando ancora pensavo a come strutturare il testo dell'articolo, seppi delle interrogazioni parlamentari riguardo all'*affaire* Vereni, e potei leggere le tanto citate "provocazioni" sul regicidio di Craxi. Le trovai un bel esempio di attacco satirico alla nascente politica populista, e soprattutto interessanti per la capacità di adattare una categoria classica come quella del "regicidio rituale" al contesto contemporaneo. Decisi quindi di dedicare una sezione del mio scritto al caso Moro, riflettendo sulla dimensione simbolica del suo rapimento e del suo assassinio, e sul drammatico gioco – uso volontariamente questo termine – di potere e legittimazione tra Governo italiano, partiti politici e Brigate rosse. Anche se successivamente abbandonai questa linea d'analisi, preferendole una riflessione più specifica sul regicidio, ne rimane comunque un'eco nel testo, come un riverbero silente a quel saggio mancante di Vereni.
Penso che, in fondo, la decisione dell'autore e della Redazione di rinunciare alla pubblicazione di quel testo non vada letta come una sconfitta di fronte allo strapotere della politica e dell'editoria, né come un gesto meschino. Anzitutto perché la sua assenza, come abbiamo detto, è tutt'altro che silenziosa; ma soprattutto perché in questo modo si è evitato di ricadere in quell'atteggiamento cratofobico che questo numero di RAC vuole analizzare criticamente. Non ci si è prestati al gioco dello scandalo, della proliferazione mediatica, della polarizzazione intransigente tra schieramenti ideologici che caratterizza l'arena pubblica contemporanea, e che discende dell'atteggiamento aggressivo e populista che Vereni stesso ha criticato nel suo scritto su Craxi. «L'intera vicenda – commenta Dei – deve semmai esser letta nell'ottica di contingenti strategie di potere locale, riguardanti il mondo giornalistico, politico e accademico, strategie che si ammantano di grandi principi per sostenere interessi molto più piccoli e squallidi».

Scenari oltre la cratofobia

Ripartiamo proprio da Dei, che insieme a Palumbo e Graeber è tra gli autori a cui Vereni, nel suo saggio introduttivo, si riferisce per circoscrivere la cratofobia, e più in generale la prospettiva del *theoretically correct* nell'analisi antropologica del potere. Fabio Dei aveva già sollevato alcune critiche rispetto all'adozione entusiasta di alcune "svolte" dell'antropologia statunitense, originariamente come tentativo di adeguamento a nuovi ambienti intellettuali e accademici influenzati dalla *Theory* dei post-strutturalisti francesi (Dei 2020: 363). Foucault, de Certeau, Agamben diventano riferimenti assoluti, usati dai ricercatori per esplicitare il proprio posizionamento nei confronti del potere istituzionale, prendendo le parti dei deboli e degli oppressi. Questo per Vereni segna un fortissimo limite epistemologico: «la societas, dunque, questo inevitabile processo di integrazione di volontà distinte, non viene mai vista nel suo farsi e può essere solo, dentro la logica cratofobica, respinta come un incubo orrifico o negata in un'inane utopia impensabile». Tale semplificazione radicale del potere ha come effetto una sorta di "fatalismo politico", per cui diventa impensabile cambiare il sistema senza diventare attivisti e

militanti, e che al contempo dona prestigio morale per la sola opposizione ideologica a quel sistema oppressivo.
Su questo aspetto Dei è tagliente: «da qui l'odierna emarginazione dalla sfera pubblica delle discipline egemonizzate dalla *Theory*. Non perché troppo eversive e temute dal Potere, come a molti piacerebbe pensare, ma perché autoreferenziali e grandiosamente distaccate dal buon senso» (Dei 2017: 12). Non riprenderemo la presentazione fatta da Vereni ai saggi del volume; ci limiteremo, prima di delinearli nei loro aspetti principali, a ricordare le tre domande che orientano l'intero numero: qual è il ruolo della dimensione simbolica nei processi rigidamente deterministici delle politiche cratofobiche? L'anarchia può diventare pienamente un oggetto di studio antropologico, o in fondo rimane "solo" un progetto politico cui aderire? Come, infine, si trasformano i concetti di autorità e sovranità nei contesti cratofobici?
A quest'ultima domanda risponde bene il saggio di Adriano Favole, dedicato alla curiosa assenza – e altrettanto curiosa rivendicazione – del concetto di sovranità in antropologia e le sue trasformazioni nei contesti post-coloniali e indigeni nei territori europei d'oltremare. L'autore, affatto nuovo a queste tematiche (Favole 2020), comincia ripercorrendo, quasi genealogicamente, la trattazione inter-disciplinare della sovranità negli ultimi trent'anni. In questo senso, negli anni Novanta Favole individua una decisa svolta in antropologia verso la cratofobia, che avviene incorporando il pensiero di autori come Foucault e Agamben per una lettura sospettosa – quando non irrimediabilmente negativa – del potere e dello Stato. Tale postura teorica ha due controindicazioni: un indebito, quanto superficiale, appiattimento di tutta l'antropologia precedente su posizioni cripto-colonialiste; una graduale reificazione a-storica della categoria di "Stato". Al contrario, essa ha uno sviluppo storico articolato ed eterogeneo, che trova nel Congresso di Vienna uno dei suoi momenti fondamentali. In quell'occasione, Calasso riconosce la capacità di M. de Talleyrand di imporre la propria teoria della legittimità, come reazione alle conquiste napoleoniche, per riformulare l'equazione dello Stato moderno.

Eppure proprio le conquiste, come ricorda Favole, sono state il mezzo con cui gli Europei hanno acquisito la loro sovranità nelle Americhe, in Africa e nel Pacifico a dispetto delle popolazioni indigene. La conquista occulta necessariamente l'origine del potere, dato che "c'è sempre un autoctono conculcato" (Calasso 1983: 58) che viene dis-conosciuto. Oggi però la comunità indigena si muove in modo doppiamente problematico rispetto al modello "assolutista" della sovranità europea, negando anzitutto le premesse di "unicità" e elaborando al contrario forme multiple di sovranità condivise. Favole sottolinea l'importanza delle esperienze di decolonizzazione, tutt'ora in corso nei territori europei d'oltremare, per un'elaborazione originale dei temi del potere, che attinge alla ricchezza del pensiero indigeno. Citando Jean-Marie Tjibaou, storica figura dell'attivismo kanak nella Nuova Caledonia, egli mostra come l'indipendenza dalla madrepatria francese non debba essere necessariamente intesa come una rottura totale, bensì come la facoltà di scegliere autonomamente le reti di inter-dipendenza. Vedremo come la creazione di queste reti, sebbene sotto un'altra forma, ritorni come proposta anche nel saggio conclusivo di Bell e Pei. Un atteggiamento cratofiliaco, di apertura e negoziazione con il potere, sta già permettendo la formazione di nuove sovranità, come in Polinesia, in cui la questione ambientale viene affrontata coinvolgendo poteri indigeni con attività nazionali e internazionali di protezione della biodiversità.
Queste convivenze sono certamente difficili da realizzare, specie quando riguardano organismi internazionali e comunità di milioni di persone; ma anche su una scala minore, esse non perdono nulla della loro complessità, come evidenzia il saggio di Chiara Cacciotti. Nel suo articolo, l'antropologa romana esplora l'esperienza di Action, storico movimento di lotta per la casa nella Capitale, e del suo passaggio da un'intransigente cratofobia verso le istituzioni statali, a un'inusitata apertura a un potere più *divino*: la Città del Vaticano, nella figura dell'elemosiniere apostolico, mons. Krajewski. Definire "divino" il potere della Chiesa non è un mero gioco di parole di chi scrive, ma richiama uno specifico assunto teorico di Cacciotti, che nella propria analisi si rifà alla distinzione tra potere sacro e divino proposta da Graeber e Sahlins (2019). Assumendo la religione

come sorgente del potere, i due antropologi distinguono un potere sacro – dai tratti negativi e da tenere separato rispetto all'ordine profano – da un potere divino, più ambiguo, capace di agire al di fuori dell'ordine legale. Declinato nel caso di Action, le istituzioni statali (Ministeri, Comune di Roma) incarnano un potere sacro da cui storicamente il movimento tiene le distanze, adottando una chiusura cratofobica; al contrario, il progressivo "allacciamento" di Action con il mondo cattolico, culminato nell'intervento dell'elemosiniere nel 2019, sancisce una visione cratofiliaca nei confronti di un potere divino, capace di agire al di là della legge.

In effetti, questo è precisamente quanto accaduto nella palazzina occupata Santa Croce/Spin Time Labs, che nel maggio 2019 si vede privata della corrente elettrica, lasciando decine di famiglie al buio e preannunciando un possibile fallimento dell'occupazione. Dopo infruttuosi tentativi di mediazione con le autorità della Capitale, l'elemosiniere del Papa interviene riallacciando personalmente i contatti, trasgredendo consapevolmente l'ordine legale dello Stato italiano forte della sua immunità. L'occupazione a questo punto si sposta, e dalla palazzina esce nella piazza, impedendo agli operai di staccare nuovamente il contatore, ma soprattutto portando nella strada – letteralmente nell'arena pubblica – le ragioni di Action e degli inquilini che occupano Santa Croce. Tra questi c'è anche la nostra autrice, che nel suo saggio propone non solo una riflessione teorica sul graduale passaggio verso posizioni cratofiliache del movimento, bensì un dettagliato spaccato della quotidianità, delle tensioni interne, delle tante vite con cui ha convissuto. Il suo posizionamento è tanto più complesso perché quello delle occupazioni abusive è un tema quasi esclusivamente trattato attraverso prospettive cratofobiche; con la sua etnografia, Cacciotti ci parla dell'apertura verso un *certo* potere da parte di movimenti per il diritto alla casa, e nel contempo ci mostra come sia possibile per un antropologo adottare una prospettiva non *theoretically correct* e che al tempo stesso non induca in utopismi di mera solidarietà.

Con il saggio precedente il mio contributo condivide la ripresa metodica delle riflessioni di Graeber e Sahlins, ma in un contesto completamente diverso: quello del Sud Sudan. La più giovane nazione al mondo, nata nel 2011 con un referendum popolare che ne ha sancito l'indipendenza dal Sudan, ha dimostrato nel modo più drammatico l'inefficacia della mera adozione di una forma statale nei processi di decolonizzazione, come già ricordava Favole nel suo articolo. Dal 2013 questo Paese è stato attraversato da una lunga serie di conflitti civili, a loro volta alimentati dalla complessa rete di interdipendenze che lega il Sud Sudan al mondo; in questo senso, il Sud Sudan costituisce un formidabile laboratorio geopolitico, e può suonare per certi versi paradossale che al suo interno persista un regno in cui da secoli è prevista l'uccisione rituale del sovrano. Il regicidio del re Shilluk è stato infatti, fin dagli albori dell'antropologia, l'occasione per un lungo dibattito sulla regalità e la natura del potere, che da Evans-Pritchard giunge fino a Graeber. La deposizione del 34° sovrano, Kwongo Dak Padiet, nel bel mezzo della guerra civile sud-sudanese, e soprattutto la sua capacità di riprendere il trono, dimostrano che questa figura è ben lungi dall'essere un fossile culturale di epoche antiche; al contrario, il carisma e le abilità diplomatiche di questo re l'hanno reso un attore di primo piano negli accordi di pace e nei negoziati tra fazioni belligeranti.

Anche la sua deposizione, benché motivata da questioni di assoluta attualità, ha continuato a rispondere a certe forme "classiche" di rimozione del sovrano. Con buona pace di Evans-Pritchard, nel regno Shilluk il regicidio è una pratica tutt'altro che simbolica, e che non deve – né può – essere ridotta a un calcolo machiavellico. Al contrario, essa obbedisce all'imperativo di mantenere il potere divino nelle migliori mani possibili; anzi, nel miglior corpo possibile. La cerimonia di installazione e consacrazione del sovrano Shilluk mobilita l'intera comunità e coinvolge tutto il territorio del regno. Essa, come osserva Calasso, «costringe a ricapitolare la storia dalle origini, finché da essa si sprigioni la minuscola gemma che è l'atto nuovo, protetto e sostenuto da tutti i precedenti» (Calasso 1983: 241).

Il regicidio e il periodo di interregno che ne segue, tradizionalmente interpretati dagli antropologi come momenti di disordine sociale, costituiscono al contrario un esercizio di violenza e competitività che assicura la scelta non di *un* re, ma del migliore sovrano possibile. Durante il Condominio britannico del Sudan questo sistema fu cooptato dal governo coloniale, creando una

rotazione periodica della carica regale tra tre lignaggi attraverso cui si cercò di irregimentare razionalmente la trasmissione del potere. Oggi, Kwongo Dak Padiet ha saputo recuperare quella dimensione carismatica, coniugandola con una serie di performance morali che hanno creato consenso pubblico attorno alla sua figura; in altri termini una legittimazione performativa, risultato di una relazione dinamica tra il sovrano e il suo popolo, un mutuo riconoscimento del diritto a governare e a essere governati.

Tornando al regicidio, è interessante ricordare che questa pratica ha un fondamento "divino" proprio in Europa, dato che la sua prima teorizzazione si trova nel *De rege et regis institutione* del gesuita Juan de Mariana, per coincidenza pubblicato solo pochi anni dopo l'assassinio del re Enrico III da parte del domenicano Jacques Clément. Certo, il regicidio non è mai stato oggetto di nessuna delle diverse teologie politiche della Chiesa cattolica, indagate da Giovanni Salmeri all'interno del proprio saggio. Un altro passaggio da *La rovina di Kasch* ci sembra ideale per chiosare questo quinto articolo: «come si scindano la *auctoritas* e la *potestas*, come si alleino e si scontrino, come si subordinino l'una all'altra […] tutto questo è in primo luogo una sequenza di glosse teologiche» (Calasso 1983: 80). In sostanza, Salmeri analizza il ruolo delle teologie politiche nel definire le continue oscillazioni all'interno della Chiesa tra una sacralizzazione del potere e un suo rifiuto totale, fino alla posizione del cattolicesimo contemporaneo, che anziché definire il potere stabilisce in che modo avere a che fare con esso.
Il percorso scelto dall'autore ha come tappe il dibattito tra Schmitt e Peterson, la teologia politica di Metz, e ovviamente la teologia della liberazione nel Sud America. Da quest'ultima, o per meglio dire dal suo tramonto, Salmeri si sofferma sul contributo di François Daguet intorno a quella che chiama una "teologia della secolarizzazione". In questo frangente, la Chiesa arretra sia dalla scena pubblica che dal politico, inteso come conduzione dello Stato, rinunciando inoltre a influenzare gli orientamenti esistenziali degli individui. D'altro canto, ciò non significa affatto che la Chiesa abbia troncato i suoi rapporti con il potere; la forte enfasi sul laicato, ad esempio, rende possibile mantenere un impegno politico, di presidiare l'arena pubblica con i valori del cattolicesimo, senza coinvolgere le gerarchie ecclesiastiche.
La parte finale del saggio è dedicata all'attuale papato di Francesco, analizzandone le narrazioni nell'ottica di quello che, pare, essere un avvicinamento al mondo profano secolarizzato. Tuttavia Salmeri evidenzia bene come queste retoriche muovano sempre dal medesimo sostrato ideologico tradizionale della Chiesa:
«Che ora l'attenzione sia puntata non più (puta caso) sulla morale sessuale ma sulla morale ecologica non toglierebbe infatti che la dinamica sarebbe in fondo molto simile: attingere cioè a un patrimonio largamente comune di eticità, le cui radici sono individuate in uno strato umano anteriore a quello confessionale, e sulle quali quindi può esserci l'accordo di tutti gli esseri umani che, per riprendere la celebre argomentazione di Tommaso d'Aquino, possono sì rifiutare l'autorità del Nuovo Testamento, possono sì rifiutare anche quella dell'Antico, ma almeno a quella della ragione devono assentire».

E però questo aggancio rischia di essere inefficace, dato che proprio le categorie di "ragione", "natura" e "Uomo" hanno ormai perso quella dimensione universalista grazie alla decostruzione operata dalle scienze umane e sociali.

Chiude la rivista un saggio (tradotto) di Daniel Bell e Wang Pei, che senza dubbio è il più "scandaloso" della raccolta rispetto alle posizioni della *Theory*. I due autori si domandano, infatti, se sia possibile immaginare oggi una sorta di "giusta gerarchia" tra Stati, prendendo ispirazione dalle teorie politiche degli antichi imperi indiani e cinesi; in altre parole, una rielaborazione conservativa di strutture gerarchiche del passato per adattarle al contesto internazionale contemporaneo. Bell e Pei muovono il loro discorso da due premesse: anzitutto, l'attuale sistema di relazioni egualitarie tra Stati è una finzione ipocrita, perché ci sono chiaramente nazioni capaci di influenzare – politicamente, economicamente, militarmente – altri Stati anche in seno a organismi "paritari" come l'ONU; fin qui, un sostenitore del *theoretically correct* non avrebbe nulla da

obiettare, anzi. Ma è il secondo assunto a rappresentare un problema: gli autori sostengono che le relazioni ineguali tra Stati non sono *intrinsecamente* ingiuste, e viceversa l'uguaglianza non implica necessariamente giustizia. A partire da ciò, Bell e Pei provano a rintracciare delle forme moralmente giustificate di gerarchia tra Stati, trovando esempi validi nelle teorie dell'ordine globale gerarchico presenti nel pensiero politico indiano e cinese.

Dopo aver considerato il modello degli Stati *mandala* elaborato da Kautilya, filosofo e uomo di Stato del nascente impero Maurya (322 a.C. – 184 a.C.), concentrano la loro attenzione sul contesto cinese e sulle teorie politiche (e antropologiche) di Xunzi. Considerato tra i fondatori del confucianesimo e dell'ideologia politica che ne è derivata, Xunzi pone il rituale al centro delle relazioni non solo tra Stati, ma anche all'interno della società. Il rituale va considerato come una pratica sociale non-coercitiva e adattabile, che *ordina* la partecipazione dei singoli attraverso forme gerarchiche. Nella sua storia l'impero cinese impiegherà i rituali sia per gestire le relazioni con altre potenze, sia per articolare il proprio sistema tributario, gestendolo attraverso pratiche di reciprocità tra comunità politiche gerarchizzate.
Pur ammettendo il divario tra ideale e realtà, i due autori cercano di adattare quest'ultimo sistema di tributi al contesto contemporaneo, immaginando un sistema gerarchizzato nell'Asia orientale in cui la Cina rappresenta il fulcro. Certo, Bell e Pei sono consapevoli che sancire, anche simbolicamente, status di inferiorità o superiorità tra Stati è incompatibile con l'ideale egualitario; un sostenitore della *Theory* definirebbe questo sistema come il coronamento della decennale strategia cinese di *soft power*. Ma lasciando da parte queste letture cratofobiche, mi domando quanto possa essere d'accordo una realtà come Taiwan, che nasce in opposizione alla sovranità cinese, e che difficilmente potrebbe riconoscere lo Stato confinante come autorità sovrana.
Ad ogni modo, nonostante le perplessità, sono d'accordo con Vereni quando sostiene che quest'ultimo articolo propone delle prospettive «particolarmente stimolanti perché sono elaborate davvero *out of the box* della politologia come si studia nelle scienze sociali accademicamente più riconoscibili»; inoltre, esse hanno il pregio di "scandalizzarci", cioè di farci comprendere quanto radicate siano in noi certi assunti cratofobici. Cratofilia e cratofobia, vale la pena ricordarlo, sono gradienti che probabilmente riguardano quasi ognuno di noi, come atteggiamenti che abbiamo interiorizzato in modo più o meno consapevole e che ritroviamo riflessi nella nostra produzione scientifica e culturale.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Riferimenti bibliografici

Bell, Daniel A., Pei, Wang, 2021, "La giusta gerarchia tra gli stati ovvero il bisogno di reciprocità", *Rivista di Antropologia Contemporanea* 1: 131-160.
Cacciotti, Chiara, 2021, "Aprire è potere. Note sul passaggio dalla cratofobia alla cratofilia di un movimento di lotta per la casa romano, Action", *Rivista di Antropologia Contemporanea* 1: 63-86.
Calasso, Roberto, 1983, *La rovina di Kasch*, Milano, Adelphi.
Dei, Fabio, 2017, "Di Stato si muore? Per una critica dell'antropologia critica", in F. Dei e C. Di Pasquale (a cura di), *Stato, violenza, libertà*, Roma, Donzelli: 9-49.
Dei, Fabio, 2020, "Oltre il campo. Etnografia, teoria e scrittura nella tradizione antropologica", in V. Matera (a cura di), Storia dell'etnografia. Autori, teorie, pratiche, Roma: Carocci: 345-368.
Dei, Fabio, 2021, "Editoriale", *Rivista di Antropologia Contemporanea* 1: 5-7.
De Francisci, Pietro, 1970, *Arcana imperii*, 3 voll. (ed. or. 1947-48), Roma, Bulzoni.
Eco, Umberto, 2015, "Conclusioni sul complotto. Da Popper a Dan Brown", Lectio Magistralis presso l'Università di Torino, 10 giugno 2015, https://www.cicap.org/n/articolo.php?id=278419 [controllato 09/02/22].
Favole, Adriano (a cura di), 2020, *L'Europa d'Oltremare*, Milano, Raffaello Cortina.
Favole, Adriano, 2021, "Sovranità. L'antropologia politica, le prospettive indigene, l'Europa d'Oltremare", *Rivista di Antropologia Contemporanea* 1: 35-62.
Franco, Carlo (a cura di), 2001, *Vita di Alessandro il Macedone*, Palermo, Sellerio.
Graeber, David, Sahlins, Marshall, 2019, *Il potere dei re*, Milano, Raffaello Cortina.

Martellozzo, Nicola, 2021, "Il carisma del re deposto. Reinventare il potere tradizionale nel conflitto sud-sudanese", *Rivista di Antropologia Contemporanea* 1: 87-110.
Martellozzo, Nicola, 2022, "Profezie e folQlore. Il ritorno di Kennedy nella narrazione complottista di Qanon", *Dialoghi Mediterranei* 53, gennaio 2022, http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/profezie-e-folqlore-il-ritorno-di-kennedy-nella-narrazione-complottista-di-qanon/ [controllato 09/02/22].
Matera, Vincenzo (a cura di), 2020, *Storia dell'etnografia. Autori, teorie, pratiche*, Roma, Carocci.
Salmeri, Giovanni, 2021, "Fine della teologia politica? Due storie parallele", *Rivista di Antropologia Contemporanea* 1: 111-130.
Vereni, Piero, 2021, "*Arcana imperii* e le semplificazioni radicali del reale. Una introduzione", *Rivista di Antropologia Contemporanea* 1: 9-34.

Nicola Martellozzo, dottorando presso la Scuola di Scienze Umane e Sociali (Università di Torino), negli ultimi due anni ha partecipato come relatore ai principali convegni nazionali di settore (SIAM 2018; SIAC 2018, 2019; SIAA-ANPIA 2018). Con l'associazione Officina Mentis conduce un ciclo di seminari su Ernesto de Martino in collaborazione con l'Università di Bologna. Ha condotto periodi di ricerca etnografica nel Sud e Centro Italia, e continua tuttora una ricerca pluriennale sulle "Corse a vuoto" di Ronciglione (VT).

Intorno al pesto, tra la Liguria e la Sicilia

Pasta siciliana con l'aglio

di Emilio Milana

La prima menzione dell'odierno pesto genovese – inteso come un "battuto" di basilico, di aglio, di pinoli, di sale marino grosso con aggiunta di olio d'oliva, parmigiano e pecorino – è piuttosto recente e risale a una pubblicazione del *gourmet* genovese Giovanni Battista Ratto, *La cuciniera genovese*, edita a Genova nel 1865 dai fratelli Pagano. La ricetta così recita:
«Prendete uno spicchio d'aglio, basilico (*baxaicö*) o in mancanza di questo maggiorana e prezzemolo, formaggio olandese e parmigiano reggiano grattugiati e mescolati insieme e dei pignoli e pestate il tutto in mortaio con poco burro finché sia ridotto in pasta. Scioglietelo quindi con olio fine in abbondanza. Con questo battuto si condiscono le lasagne e gli gnocchi (troffie), unendovi un po' di acqua calda senza sale per renderlo più liquido».
In Liguria, oggi, il basilico deve essere di Prà, l'aglio di Vessalico, i pinoli di Pisa e si pratica l'usanza di aggiungere alle *trenette* patate e fagiolini, cotti insieme alla pasta, ricercando qualità e leggerezza in tutti gli ingredienti, nel rispetto di una tendenza alimentare verso piatti meno calorici e meno cotti.
In un'epoca, caratterizzata da una voglia frenetica di internavigare e di scoprire radici e novità, molti si sono chiesti se mai il pesto possa vantare degli antenati. E così alcuni lo farebbero derivare dall'*agliata* (*aggiadda* in genovese) – una salsa europea popolare nel Medioevo, con un gusto dominante di aglio, usata per condire e conservare carni e pesci comunque cucinati e insaltate – altri lo farebbero risalire al *moretum* degli antichi romani – un impasto verde a base di formaggio, aglio e erbe aromatiche – la cui preparazione è bucolicamente descritta nel poemetto *Moretum* dell'*Appendix Virgiliana*, e nel *De re rustica* dell'agronomo romano Columella. E nel corso della ricerca non sono mancate le *querelle*, come quella con l'altrettanto famoso *pistou* provenzale, a cui i cugini marsigliesi vorrebbero dare la primogenitura.
Ne emerge l'impressione che il pesto genovese, anzi il "basilico genovese", che i Liguri vedono felicemente sposato all'antica e diffusa "agliata", stia diventando in questi ultimi tempi il simbolo antropologico di Genova. In realtà se scorriamo velocemente i ricettari regionali, gli scritti di cucina o altri documenti come atti notarili, rendiconti di spesa, resoconti di banchetti, dichiarazioni

doganali etc, già a partire dagli inizi del secondo millennio, ci si può rendere conto che il basilico non ha mai avuto una forte valenza gastronomica nell'Italia settentrionale. Qui, nel passato, è stato utilizzato prevalentemente per i suoi valori medicinali o i suoi simbolismi religiosi. La regione invece in cui la "nobile" pianticella ha potuto essere apprezzata per le sue qualità organolettiche, mostrando una decisa connotazione mediterranea, è stata la Sicilia: la si ritrova in piatti siculo-arabi, siculo-francesi, siculo-spagnoli, tutti inventati sotto le molteplici dominazioni che si sono susseguite nell'Isola. La ritroviamo in alcune ricette del *Liber de coquina*, il più antico libro di cucina del Medioevo che si conosca, attribuito a Federico II che lo ha concepito e scritto alla corte di Palermo, antesignano dei "ricettari meridionali", dei "ricettari toscani" e dei "ricettari veneti". Nella ricetta 67, che riguarda una salsa, così si legge:

De sapore pro assaturis:
accipe basilicum et piper et tere in mortario et distempera cum agresta.
Et deficiente agresta, pone succum citranguli vel lumie [1].

È doveroso, però, riconoscere che la sola attestazione di Giovanni Battista Ratto e l'assenza di una testimonianza scritta anteriore a *La cuciniera genovese*, non sono sufficienti a escludere la preesistenza di un "pesto genovese" prima dell'Ottocento. Chiariamolo con una considerazione. Nel corso del millennio passato, ingredienti come l'aglio, il basilico, e le erbe selvatiche in genere erano considerati propri di una cucina povera, non pregni di valore ostentativo come lo erano le spezie e lo zucchero. Le ricette che li coinvolgevano in primo piano non erano degne, pertanto, di essere riprese da quella letteratura gastronomica che, a partire dal *Liber de coquina*, si era sviluppata nel nord-Italia, fino al alla fine del 1700, attraverso la penna di Maestro Martino, di Platina, di Cristoforo da Messisbugo, di Bartolomeo Scappi e di altri.
Questa sorta di cucina scritta, ricercata ed elegante, era risorta, agli inizi del Trecento, dopo un vuoto di secoli iniziato dal ricettario di Apicio della Roma imperiale, perché si era creata la condizione richiesta da un libro per essere scritto: quella di avere un destinatario. Che ora si identificava in una nuova classe sociale, fatta di imprenditori, di professionisti, di piccoli proprietari, di commercianti, di benestanti intellettuali, che si compiaceva di associare alla buona mensa il riconoscimento simbolico del proprio miglioramento sociale, legato al benessere delle nuove attività produttive e commerciali.
La nuova cucina scritta rispecchiava la volontà di esaltare la ricchezza o il potere del signore presso cui veniva praticata e, nello stesso tempo, la professionalità del cuoco che la realizzava. Proprio per questo tendeva a distaccarsi dalla cucina popolare – pur traendo da questa spunti e schemi – eliminando dal proprio repertorio ingredienti ritenuti non sufficientemente nobili perché inseriti nella lista quotidiana della spesa alimentare della gente plebea. Si trattava dei prodotti dell'orto, delle erbe selvatiche, delle frattaglie, della frutta secca e così via. Veniva di conseguenza a marcarsi la differenziazione tra una cucina dei ricchi e una cucina dei poveri. Solo a cominciare dall'Ottocento, con le nuove trasformazioni socio-culturali, si darà avvio, proprio come fatto dal Ratto, a una letteratura culinaria destinata anche a quelli che i prodotti dell'orto li utilizzavano tutti i giorni.
È noto che i componenti fondamentali del pesto provengono storicamente dall'area medio-orientale e che la loro diffusione lungo le coste del Mediterraneo sia avvenuta per opera dei Fenici già a partire dal XII secolo prima di Cristo. Se consideriamo che i primi empori commerciali fenici, dopo il Libano e la Siria e l'Egitto e la Grecia, furono quelli stabiliti nella Sicilia occidentale (Mozia, Palermo, Solunto), è lecito sostenere che, in questa parte della Sicilia, la cultura del basilico, dell'aglio, dell'olio d'oliva, della mandorla e del pecorino si sia ampiamente inserita e consolidata, molto prima che nella nordica costa ligure. Il sale, poi, nella fenicia Mozia è stato un punto di forza commerciale, molto sfruttato dai popoli del mare. Il passo, quindi, per arrivare al concepimento di un pesto da parte dei Siciliani è breve e, infatti, ne ritroviamo oggi uno a Trapani, molto simile al pesto genovese, con un denominatore comune formato da basilico, aglio, sale grosso marino e olio d'oliva. La diversità di quello trapanese consiste nella presenza delle mandorle al posto dei pinoli e

nell'aggiunta, evidentemente postuma e consequenziale alla scoperta dell'America, del pomodoro. Quest'ultimo, oltre a conferire maggiore struttura ed effetto cromatico all'impasto, esalta e contiene nello stesso tempo, con la tendenza dolce e leggermente acidula della sua polpa, l'aromaticità del basilico e l'irruenza dell'aglio, mentre le mandorle aggiungono ancora morbidezza e completano l'opera sul fronte dei profumi con un sentore delicato e avvolgente.

Questo pesto, oggi diffuso nei media sotto il nome di "pesto trapanese", in realtà viene servito come *pasta cu ll'agghia pistata* (pasta con l'aglio pestato), in quanto utilizzato per condire i *busiati*, una sorta di pasta fresca ottenuta facendo avvolgere intorno a un ferretto (*busa*) un filo di impasto di farina e acqua. L'aglio è doverosamente quello rosso di Nubia; il basilico è quello siciliano a foglie piccole; l'olio d'oliva proviene dalle Valli Trapanesi DOP o dalla Valle del Belìce; le mandorle sono di Avola; il pecorino è quello siciliano DOP, non eccessivamente stagionato. Tradizionalmente il piatto è accompagnato da melanzane fritte o da pesce minuto fritto (viole, ritunni, cicirello).
A questo punto viene naturale avanzare l'ipotesi, credibile, sulla base dei dati prima ricordati: Il pesto genovese appare dopo quello trapanese! È doveroso sottolineare che non esiste ancora alcuna testimonianza scritta che comprovi questa conclusione, ma storicamente, logicamente, antropologicamente non può sostenersi il contrario. Anche perché non risulta che i Liguri, in questi due ultimi millenni di storia gastronomica, abbiano dato segni di "esportazione" dei loro stili o delle loro idee. Anzi si potrebbe dire che quando hanno potuto hanno "importato" nel loro repertorio, spacciandole poi come proprie, formule e creazioni culinarie che con la loro cultura non hanno niente da spartire.

Prendiamo, per esempio, la *farinata*! In Liguria è un impasto di farina di ceci e acqua, ridotto in sfoglia e cotto al forno in una teglia ben unta di olio d'oliva. Si presta egregiamente come antipasto, bene abbinato a un vino bianco, fresco, frizzante e sufficientemente alcolico per contrapporsi all'unto rimasto in bocca. È comunemente riconosciuta come una preparazione "ligure". Ma non è proprio così, perché il suo vero antenato è la "panella", una sorta di frittella a forma piana triangolare, fatta con un impasto di farina di ceci e acqua, spolverata con sale e pepe. Venduta ancora oggi per le vie di Palermo e di Trapani, messa dentro un panino morbido, rientra in quella cultura della cucina fatta per strada, chiamata dei *buffettieri* dai tanto amati francesi dei Vespri Siciliani.
Questa cucina, in realtà, affonda le sue radici in quella Sicilia magno-greca di 2500 anni fa, quando bastava recarsi a un *thermopolion* per trovare pesciolini fritti in olio d'oliva punico e verdure crude o bollite, condite probabilmente con un fragrante *pistu cu ll'agghia*, e accompagnate da uno di quei quattordici tipi di pane che solevano prodursi nella Selinunte greca (da: *I Deipnosofisti* di Ateneo di Naucrati). La panella è punica e Trapani è stata punica per secoli fintantoché la potenza espansionistica di Roma non l'ha ridotta suo malgrado a provincia romana. Catone la chiama *puls punica* e così la descrive nel suo *De agricultura,* cap 85:

Pultem punicam sic coquito. Libram alicae in aquam indito, facito uti bene madeat. Id infundito in alveum purum, eo casei recentis P. III, mellis P.S., ovum unum, omnia una permisceto bene. Ita insipito in aulam novam.

La raccomandazione di cuocerla in una pentola nuova fa già pensare quanta considerazione avesse il *Censore* per questa farinata di ceci. Oggi la panella in Sicilia è servita anche con un buon champagne.

Veniamo poi alle *trenette*! Esattamente quelle condite con il pesto genovese. Questa pasta filiforme ha, con alta probabilità, i suoi natali in Sicilia, dove intorno al III secolo dopo Cristo, sotto la regia degli Ebrei, i Siciliani la ricavarono da una sfoglia di grano duro e la chiamarono *tria*, dal termine greco *thrya*, che vuol dire "giunchi filiformi". Gli Arabi, quando arrivarono nell' VIII secolo, adottarono il loro nome *itriya*, nel rispetto di una matrice lessicale tutta siciliana[2]. Non ci vuole

molto a dedurre che *trenetta* provenga da *tria*. Anche i cosiddetti *fidelini* non sono proprio liguri, se si tiene conto che lo stesso tipo di pasta filiforme di grano duro è chiamato dagli ebrei *fidaws*, come attestano i trattati di gastronomia arabo-andalusi apparsi dopo il periodo di dominazione normanna in Sicilia. Ma i liguri non hanno preso dalla Sicilia solo l'idea delle "loro" trenette! Hanno preso anche l'idea di produrle, probabilmente osservandone il processo di produzione nelle industrie di Trabia, vicino Palermo, così come le aveva viste l'arabo Edrisi, geografo di corte di Re Ruggero, al tempo dei Normanni [3].
E arriviamo al *cuscus*! A Carloforte, fondata nel 1738 da una colonia di corallai liguri che provenivano dall'isoletta tunisina di Tabarka, dove si erano trasferiti nel XVI secolo, si fa il *cascà*, una variante del cuscus tunisino condito con verdure. Buona parte dell'informazione gastronomica sostiene che questo piatto abbia trovato dimora lungo le coste del Mediterraneo per opera dei Liguri. In verità è molto probabile che il viaggio del cuscus verso l'Occidente sia partito dalla Sicilia occidentale dove era approdato nel XII secolo, nella versione con carni o verdure ma non ancora col pesce. Quest'ultima versione appare a Trapani nel XVI secolo perché in questa città e in quest'epoca sono presenti nelle famiglie benestanti, come cuoche, molte schiave di colore, depositarie della cultura del cuscus delle aree sahariane e sub-sahariane. Sotto la spinta nord-africana partita dalle cucine e la regia dei signori di casa, nasce, quindi il *cuscusu trapanisi*. È da qui che questo piatto emigra verso l'Italia, verso la Francia e il vicino Oriente assumendo subito i connotati del simbolo, dell'icona, legata a valori dietetici, culturali, religiosi. Il caso isolato di Carloforte non può essere generalizzato e non può fare storia.
Storicamente è lecito pensare che Liguri e indigeni della Sicilia Occidentale siano venuti in contatto, probabilmente in tempi diversi. Osserviamone le motivazioni. Nel Belìce, la ridente valle che si estende tra Trapani e Palermo, più di tremila anni orsono vivevano gli Elimi, che insieme ai Sicani e ai Siculi furono i primi popoli che abitarono la Sicilia. La loro origine è ancora incerta: una versione che fa capo a Tucidide (V secolo a.C.) sostiene che gli Elimi furono un popolo nuovo formatosi per l'inserimento, nel tessuto culturale dei Sicani, di alcuni profughi troiani e focesi; un'altra versione che risale a Filisto di Siracusa (V secolo a.C.) porterebbe a considerarli Sicani, che maturarono una propria evoluzione sotto l'influenza dei Liguri, che, scacciati dalla loro terra dagli Umbri e dai Pelasgi ottant'anni prima della guerra di Troia, approdarono dal mare presso le costa trapanese. Quest'ultima versione sembrerebbe più attendibile se si tiene conto che il dato filisteo è correlabile alla straordinaria coincidenza toponomastica che lega i nomi delle tre città elime di Erice, Segesta ed Entella a quelli di tre antichi siti liguri, vicini tra di loro lungo la costa di levante: la cittadina di Lerici, il fiume Entella tra Chiavari e Lavagna, e la moderna Sestri Levante, il cui nome antico è Segesta Tigulliorum. È probabile quindi che questi contatti abbiano condotto allo scambio di consuetudini e usanze tipiche delle due genti, privilegiando magari l'influenza di quel popolo che al momento risultava più evoluto culturalmente.

Non si vuole con questa analisi associare la paternità del pesto a una o all'altra delle due regioni. Non ha senso chiedersi chi abbia inventato il pesto, o anche l'agrodolce, o gli spaghetti … Sarebbe come chiedersi, nell'ambito filologico della nostra lingua, chi abbia creato la parola "amore" o l'espressione "ti amo". Non c'è risposta semiologica sia dal punto di vista semantico che sintattico. Si può solo parlare, come si è fatto, di anteriorità, di comparsa anteriore o posteriore, nell'arena culinaria, di una creazione rispetto a un'altra dai contorni apparentemente simili. Di essi si può dire che sono espressioni della fantasia delle genti che li hanno diffusi e dello spirito che li accomuna. Se ne possono ricercare le originalità, le antecedenze, le peculiarità, nel segno della ricerca, della curiosità, della cultura, perché, come scriveva il grande Piero Camporesi, «non bisogna dimenticare che la cucina è arte combinatoria, di interpolazione più che di invenzione, i cui processi avvengono sotto il segno della variazione più che della creazione pura; e che la storia della cucina è fondamentalmente storia della morfologia delle pietanze di cui andranno individuati gli elementi variabili e quelli costanti» [4].

Sotto una sintesi ancora più generalista si può pensare che il "pesto", non importa in quale delle sue forme, ligure o siciliana, o in quale del suo tempo di apparizione, rimane allocato all'interno di una famiglia gastronomica decisamente mediterranea, che possiamo definire quella delle "salse e zuppe fredde a base di aglio", la cui base comune rimane costituita da una poltiglia di aglio crudo pestato insieme a sale, legata da olio d'oliva. L'aggiunta di determinati additivi ed eccipienti, raggruppati nelle classi degli aromatizzanti, degli acidificanti, degli addensanti (o fluidificanti) e delle verdure, conferisce poi all'impasto una connotazione precisa, con caratteristiche identitarie legate al paese di origine, alla sua storia, al suo clima, al suo stile. Parliamo della *Lardiata* (Sicilia), del *Sarmurigghiiu* (Sicilia), della *Scurdalia* (Sicilia), dell'*Agliata* (costa tirrenica italiana), del *Salamureci* (Trapani), dell'*Aïoli (*Provenza), dell'A*llioli* (Catalogna), del *Tarator* (Libano, Turchia, Egitto, Africa sett.), dello *Tzatziki* (Grecia, Bulgaria, Armenia, Turchia), del *Gazpacho* (Andalusia), del *Salamorejo* (Andalusia, Cordova), dell'*Ajoblanco* (Andalusia, Granada, Malaga). Di solito l'aggiunta dell'addensante regola la consistenza delle salse, mentre il fluidificante indirizza verso le zuppe. Il basilico e l'origano, come aromatizzanti, dominano nelle preparazioni italiane, conferendo colorazione verdastra e profumi esaltanti. Uovo e varietà di verdure si trovano nelle "freschissime" composizioni di gazpacho spagnolo, dall'aspetto delicatamente rosato. L'acidificante yogurt, al posto del sicilianissimo limone, dà una bianca consistenza allo *tzatziki* greco, turco, armeno. Il pomodoro farà la sua parte, dopo la scoperta dell'America, solo nei paesi che hanno avuto una lunga influenza araba: la Spagna e l'Italia. Molto probabilmente le cucine che ne sono derivate, la Ispano-araba e la Siculo-araba, avevano maturato quei presupposti di "concordanza" e di "contrapposizione" verso la solanacea americana, necessari al raggiungimento di una equilibrata sensazione organolettica. Questa raccolta di preparazioni si può sinotticamente riassumere in una tabella, in cui associando le caratteristiche degli ingredienti e curando una disposizione logica delle voci è possibile evidenziare significati e nessi, difficilmente percepibili attraverso individuali ed estemporanee degustazioni.

Proveniente dal Kirghizistan quattromila anni fa, l'aglio, malgrado la sua salda associazione all'alimentazione contadina e marinara e una pesante acredine, è riuscito a diffondersi in tutte le mense. Bistrattato, come spezia, dai raffinati, dallo stesso Maometto e da insigni voci dell'antichità come Orazio, ha finito con l'istituire, insieme ad altri ingredienti, un'equivalenza simbolica con la cultura culinaria del *Mare nostrum*, stabilendone di fatto un'immagine unitaria.

Sotto questa luce non sarebbe fuori luogo, in conclusione, ipotizzare una *cucina franca mediterranea* come "espressione di unità", estesa a tutti i paesi che si affacciano nel bacino del Mediterraneo, così come è successo per la *lingua franca mediterranea* [5] in seguito alle Crociate. Entrambe devono la loro spontanea apparizione alla rete di condivisione e di reciproco scambio, che da tre millenni a questa parte si sono istituiti tra i popoli civili del *Mare nostrum*. Questa *cucina franca*, così introdotta, non condivisibile con la *dieta mediterranea,* di per sé evanescente e dieteticamente insignificante, ha saputo mantenere distinte le sue preparazioni con connotati chiaramente legati alle identità locali, e conservare una matrice comune di ingredienti che hanno un preciso riferimento al Mediterraneo, con la sua storia e la sua cultura.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Note

[1] *Sul sapore [da dare per migliorare] gli arrosti*: *aggiungi basilico e pepe, e pesta in un mortaio, e amalgama [il tutto] con agresto. Se manca l'agresto, metti del succo di limoncello o di lumie [di Sicilia*].

[2] Su questa pista siculo-ebraica delle origini della pasta filiforme si veda: Emilio Milana, *La scia dei tetraedri,* Ravenna, Ed. Montanari, 2008: 169-172.

[3] Al Edrisi. *Il libro di Re Ruggero,* a cura di Michele Amari, Roma, Ed. Salviucci, 1883: 38.

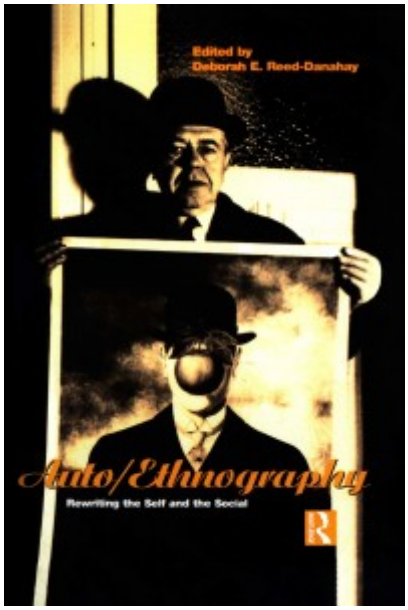
[4] Piero Camporesi, *Introduzione* a: Pellegrino Artusi, *Scienza in cucina e l'arte di mangiar bene,* Torino, Einaudi, 2018.

[5] Per *lingua franca mediterranea*, detta anche *sabir*, si intende un idioma di servizio parlato in tutti i porti del Mediterraneo tra l'epoca delle Crociate e tutto il XIX secolo, anche se probabilmente dovettero esistere lingue franche in epoche precedenti. La più diffusa e persistente era costituita da un lessico al 65-70 %

italiano, al 10% spagnolo e per la restante parte da parole di altre lingue come arabo, siciliano, catalano, sardo, greco. La parlavano i commercianti marittimi, anche gli schiavi di Malta, i corsari del Maghreb e i fuggitivi europei che trovavano riparo ad Algeri. Il primo documento in lingua franca risale al 1296: si tratta del più antico portolano relativo alla totalità del Mediterraneo, intitolato *Compasso da Navegare* (vd. Cifoletti Guido, *La lingua franca barbaresca,* Roma, Ed. Il Calamo, 2011)

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.

Autoetnografia di un viaggio in treno tra stereotipi e identità



di *Davoud Mohammadi*

Io, immigrato iraniano, vivo in Italia e vorrei raccontare la mia storia, le esperienze che ho vissuto sulla mia pelle. L'auto-etnografia è una forma di ricerca qualitativa in cui un autore usa l'auto-riflessione e la scrittura per esplorare l'esperienza aneddotica e personale e collegare questa storia autobiografica a significati e interpretazioni culturali, politiche e sociali più ampie. Essendo una forma di narrazione di se stessi, l'auto-etnografia «colloca il sé in un contesto sociale» (Reed-Danahay, 1997: 9) e mette in luce «strati multipli di coscienza, collegando il personale al culturale» (Ellis e Bochner, 2000:739). Il racconto di esperienze personali viene alternato all'analisi etnografica propriamente detta. Un aspetto interessante del testo auto-etnografico è che il discrimine che oppone l'etnografo agli «altri» diventa incerto. Mentre l'etnografia tende ad essere intesa come un metodo qualitativo nelle scienze sociali che descrive i fenomeni umani sulla base di lavoro sul campo, nell'auto-etnografia è l'autore stesso ad essere il principale partecipante/oggetto della ricerca nel processo di scrittura di storie personali e di racconti.
L'attività narrativa come risorsa culturale di formazione e trasformazione del Sé – la narrazione, intesa come attività di costruzione del significato e come risorsa semiotica per la formazione dell'identità individuale e collettiva. Rappresenta uno strumento universale di socializzazione. In quanto pratica sociale interattivamente prodotta, la narrazione assume un ruolo centrale nell'espressione, trasmissione e trasformazione culturale (Ochs, 2006:21).
Date alcune indicazioni sul significato dell'auto-etnografia, torniamo ora a me. Nell'estate del 2018, i miei genitori sono venuti a trovarmi a Palermo per fare una vacanza insieme. Abbiamo deciso di andare in Austria con il treno. Prima di attraversare il confine con l'Austria, ho comprato un caffè all'interno del bar presente sul treno. Era due euro. In seguito, al confine austriaco, è salito a bordo un gruppo di poliziotti italiani per controllare i documenti dei passeggeri. Nel nostro vagone eravamo insieme ad un gruppetto di italiani e ad un ragazzo di colore; molti passeggeri parlavano tra di loro continuamente.

Arrivati al confine con l'Italia, è salito a bordo un gruppo di poliziotti italiani per controllare i documenti dei passeggeri. Appena hanno messo piede sul treno, improvvisamente tra i passeggeri è calato il silenzio. Ebbi, così, una strana sensazione: era come se il vagone, affollato e rumoroso, si fosse svuotato all'istante, come se fosse diventato uno spazio vuoto; il silenzio non è uno spazio vuoto, ma in questo caso era nato direttamente da noi, come una conseguenza diretta e istintiva dell'arrivo dei poliziotti. Era come se fosse stato il cuore di tutti noi a ispirarlo.
I poliziotti, in maniera educata e gentile, hanno controllato alcuni documenti dei passeggeri; dopodiché, sono passati davanti a me e ai miei genitori e hanno pensato che fossimo italiani, quindi non hanno controllato i nostri documenti. In seguito, sono andati da un ragazzo di colore, seduto accanto a noi, e hanno chiesto i documenti in maniera alquanto sgarbata. Il ragazzo non aveva con sé il documento perché il governo italiano non glieli aveva ancora procurato. I poliziotti allora lo hanno invitato a scendere dal treno.
Se vediamo la questione dal punto di vista di Goodwin, il significato di questa frase è complesso. A volte una stessa frase assume più significati: la frase "Non ho il documento", pronunciata da quel ragazzo, non stava a significare che egli non volesse dare il documento, ma che semplicemente non lo aveva ancora a causa del governo; per il poliziotto, invece, era importante soltanto il fatto che non lo avesse, e quindi doveva scendere dal treno, come se quella frase non contemplasse altro significato che una mancanza da parte del ragazzo. Goodwin, nel suo lavoro, ha dimostrato che il significato di un enunciato può cambiare più volte mentre viene pronunciato (Goodwin, 2003:11).
Per spiegare appieno tutto questo, è necessario fare una parentesi sulla questione dell'identità. Per l'UE, avere un documento ci rende tutti uguali poiché significa avere un'identità; è il documento che ci identifica come persona. Ma, in realtà, l'identità di una persona non è data soltanto da un pezzo di carta, ma da tante altre cose.

È vero, in natura, così come nella cultura, esistono forme stabili, o strutture, che pure ci attraggono: un paesaggio, un quadro, un edificio, immagini più o meno ferme, di cui l'occhio compone i vari elementi in una forma-oggetto individuale. Ma sia in natura, sia nella cultura, esistono anche i fenomeni che potremmo chiamare "di flusso": fenomeni di mutamento incessante da cui le forme emergono e in cui sono destinate a scomparire. Il mutamento è quasi sempre collocato sullo sfondo, considerato come qualcosa di oscuro, indecifrabile, scarsamente rappresentabile. L'identità di una persona, di un "Io", è considerata come una struttura psichica, come un "ciò che rimane" al di là del fluire delle vicende e delle circostanze, degli atteggiamenti e degli avvenimenti, e questo rimanere non è visto come una categoria residuale, bensì come il nocciolo duro, il fondamento perenne e rassicurante della vita individuale. L'identità "dipende": dipende non solo dal nome, ma da un insieme di atteggiamenti e di scelte (tra cui quelle relative alla denominazione). Dipende – potremmo dire – da ciò che vogliamo trattenere di un fenomeno; dipende dal nostro tipo di interessi per quel fenomeno; dipende dal modo con cui intendiamo perimetrarlo, recingerlo, con bordi più larghi o più stretti. L'identità, allora, non inerisce all'essenza di un oggetto; dipende invece dalle nostre decisioni, l'identità è un fatto di decisioni (Remotti, 2001: 3).
Torniamo adesso alla situazione che ho vissuto. Mi porgo le seguenti domande: "Perché non hanno controllato i documenti dei miei genitori, anche se siamo stranieri? Che rapporto c'è tra colore e controllo dei documenti? I poliziotti erano consapevoli o no di andare dal ragazzo di colore? Il comportamento dei poliziotti era il classico 'guardare dall'alto verso il basso' in segno di superiorità rispetto al ragazzo?".
Quest'ultimo, quindi, non aveva i documenti ed è stato invitato a scendere dal vagone. Dopo qualche ora dal passaggio del confine, sono andato allo stesso bar e ho pagato lo stesso caffè ad un prezzo doppio rispetto al precedente. Questo mi ha molto scosso ed ho chiesto al barista il perché di tale comportamento. La risposta è stata: "Perché abbiamo passato il confine". Mi pongo così un'altra domanda: un passeggero, regolare o irregolare che sia, deve pagare la dogana?
Le frontiere non sono soltanto luoghi di pregiudizio razziale ma anche e soprattutto di discriminazione sessuale e di genere. Le donne e, in misura minore, gli uomini rischiano la violenza

sessuale da parte non solo dei banditi e dei contrabbandieri ma anche delle guardie frontaliere. Sui confini lo stupro è una prassi sistematica, consolidata e segue gli stessi modelli in ogni luogo del mondo. Non è infatti una strategia deterrente o punitiva, ma un «pedaggio»: chi cerca di attraversare il confine paga il diritto di accesso con il proprio corpo (Khosravi, 2019:79). Quindi, i migranti, siano essi regolari o irregolari, per passare dei confini devono pagare.

Dopo il nostro viaggio, siamo rientrati in Italia seguendo lo stesso tragitto. Questa volta, nel nostro vagone erano presenti gruppi di persone austriache, i quali, come è noto, avevano quasi tutti la pelle bianca e i capelli biondi. Al confine con l'Italia è salito a bordo un gruppo di poliziotti austriaci per controllare i documenti dei passeggeri. Al loro arrivo sul treno, hanno incontrato gli austriaci i quali li hanno salutati (in tedesco): questo è stato per i poliziotti come un segnale ad indicare la loro cittadinanza e la loro regolarità (altrimenti non avrebbero salutato con tale disinvoltura), e quindi non hanno controllato i loro documenti. Dopodiché, si sono diretti verso me e mio padre, ed essendo noi di una carnagione più scura e con i capelli neri, ci hanno chiesto in maniera sgarbata e senza rispetto, il documento. Inoltre, nonostante avessimo presentato regolare passaporto, il poliziotto ha continuato a visionare più volte il documento, quasi a voler trovare un'irregolarità, e ha pure chiamato l'altro poliziotto per effettuare un ulteriore controllo, quasi a dover decidere se dovessimo scendere o no. A mia madre, invece, non è stato richiesto il documento, in quanto lei ha i capelli biondi e gli occhi chiarissimi come gli altri passeggeri austriaci. È stato il colore dei capelli e della pelle ad attirarli verso me e mio padre. È utile, al fine di capire meglio e di riflettere più approfonditamente, fare una comparazione con un esempio fornito da Khosravi, nel suo libro (*Io sono confine* 2019), racconta un fatto successo gli all'aeroporto di Bristol che gli consente di esprimere il significato di "essere confine":

«Il 18 settembre 2006 atterrai all'aeroporto di Bristol con un gruppo di colleghi dell'Università di Stoccolma. Ero co-organizzatore di un seminario sulla "migrazione irregolare in Europa" che si teneva all'interno del congresso bi-annuale dell'European Association of Social Anthropologists (EASA). Arrivati alla dogana, i miei colleghi biondi proseguirono indisturbati, mentre io fui fermato da una guardia di sicurezza. Nel bel mezzo di un corridoio angusto la guardia inscenò un mini-interrogatorio durato mezz'ora. Il mio status di cittadino svedese era evaporato davanti al discrimine razziale del confine: lì valeva la mia faccia. La guardia prima fece domande su di me: chi ero, dove avevo studiato, dove lavoravo, qual era lo scopo della mia visita a Bristol; poi mi chiese dei miei genitori: come si chiamavano, dove abitavano, che mestiere facevano [...]. Quando rifiutai di rispondere alle domande sui miei genitori la guardia minacciò di trattenermi. La nuova legge antiterrorismo le dava il diritto di mettermi in stato di fermo da nove ore a nove giorni. Non si prese neanche la briga di negarlo: "Voialtri volete ucciderci" disse. "Dovremo pur difenderci". Inutile dire che quel "voialtri" mi metteva nel mucchio con i terroristi. A quel punto decisi di tornarmene subito in Svezia. Non può, mi informò lei: prima dovevo rispondere alle sue domande. Mi aveva messo in una condizione di immobilità paralizzante, non potevo né proseguire né tornare indietro. Ero indistinguibile dal confine. *Ero* il confine» (Khosravi, 2019:168-9).

Ritorniamo adesso nuovamente all'analisi della mia situazione. Il comportamento di questi poliziotti non è un comportamento da uomini di legge: sappiamo infatti che il controllo del documento è necessario per la sicurezza, ma il comportamento che i poliziotti avevano con noi, che già avevamo presentato il nostro regolare passaporto, non era per garantire la sicurezza, ma era dovuto al fatto che, siccome noi eravamo stranieri, come ricorda Sayad (2002: 35), un immigrato è anche e sempre un emigrato. Per loro non poteva esserci una perfetta correlazione fra avere il passaporto e poter passare regolarmente il confine, ma è come se ci fosse un sistema, uno spazio vuoto, un margine d'azione fra legge e documento, che si forma soltanto se non fai parte dell'UE e giustifica tali comportamenti.
Un altro paragone può tornare utile. Boochani, un rifugiato sull'isola di Manaus nella prigione di Kyriarcale, descrive così il sistema nel suo libro, *Nessun amico se non le montagne* (2919):

«Il Sistema Kyriarcale della prigione è architettato per produrre sofferenza. Queste celebrazioni sono una forma di resistenza che dice: "È vero che siamo stati imprigionati senza che sia stata nemmeno formulata un'accusa e siamo stati esiliati, però guardate qui, stronzi… guardate come siamo felici e allegri". Ma si tratta del solito vecchio e semplice trucco cui ricorrono tutti gli esseri umani: sottrarsi alla paura mentendo a se stessi. La performance si svolge in modo talmente naturale che gli stessi prigionieri dimenticano che non c'è alcuna ragione logica per festeggiare [...]. È tutto collegato: la gioia, la paura, l'odio, l'invidia, la vendetta, il dispetto e persino la gentilezza» (Boochani, 2019:151-152).

Alla fine, nonostante tutto, ci hanno lasciato andare e siamo tornati in Italia. Io in realtà non mi sento di aver fatto un viaggio perché avevo un documento. Dovuto al mio colore della pelle, però, per uno Stato sono cittadino italiano, per l'altro uno straniero. Mi sento come se fosse stato il mio corpo, la mia pelle a funzionare da confine.
Penso che l'auto-etnografia sia uno strumento importante per meglio riflettere sulle questioni che ho trattato: significato dell'identità, nozione di confine, relazioni interpersonali. L'auto-etnografia non è solo un metodo di ricerca, ma anche un modo di scrittura, che collega i concetti teorici con l'esperienza vissuta nel contesto socio-politico e storico. Questa è una cosa che mi affascina dell'auto-etnografia: non ha una definizione specifica, ma per me iraniano residente in Italia, è anche una "via di fuga".
Dal mio punto di vista, possiamo paragonare un lavoro accademico ad un'autostrada con tante vie d'uscita, tanti segnali e quindi tanti percorsi che possono essere intrapresi ma con una precisa via di inizio e di fine; l'auto-etnografia, invece, è come una strada senza inizio, senza segnali, senza indicazioni, senza regole prestabiliti: una volta che la intraprendi non sai dove arriverai e a quale conclusione giungerai.
Un lavoro che mi viene in mente per spiegare queste connessioni di cui parlo è *Sonno, sogno e veglia. Quattro variazioni in chiave auto-etnografica,* pubblicato in "Dialoghi Mediterranei".

«Nel sogno, mi trovavo in un grande giardino pubblico e m'imbattevo in un grosso coccodrillo verde. Non so perché decidevo di caricarlo in auto e di portarmelo a casa. Rubavo un coccodrillo? Era questa la sensazione che avevo: di sottrarre di soppiatto qualcosa a qualcuno. A chi? Per farne che? E che posso saperne! Non ricordo di aver fatto nessuno sforzo, tra l'altro. E mi sembra così strano, adesso, da sveglio. Il coccodrillo era di notevoli dimensioni: lungo e panciuto. Eppure, lo ricordo bene, l'ho trasportato in auto senza eccessiva fatica. L'amico che era con me e mio figlio mi ha aiutato. Ma, riflettendoci, ero io che sostenevo gran parte del peso [...]. E questo lo era. Può un coccodrillo, stipato in un'auto, starsene tranquillo in attesa delle persone che lo hanno sottratto al suo ambiente naturale? No, certo che no, nella realtà! Ma può sicuramente avere luogo nell'immaginazione» (Montes, 2021).

L'auto-etnografia è come uno spazio che ti dà la possibilità di osservare la realtà da un punto di vista privilegiato, che per me è quello della persona, non del cittadino, che viene considerato "straniero" o "residente". Quindi, l'auto-etnografia consente di esprimersi e legare insieme diverse componenti della vita.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

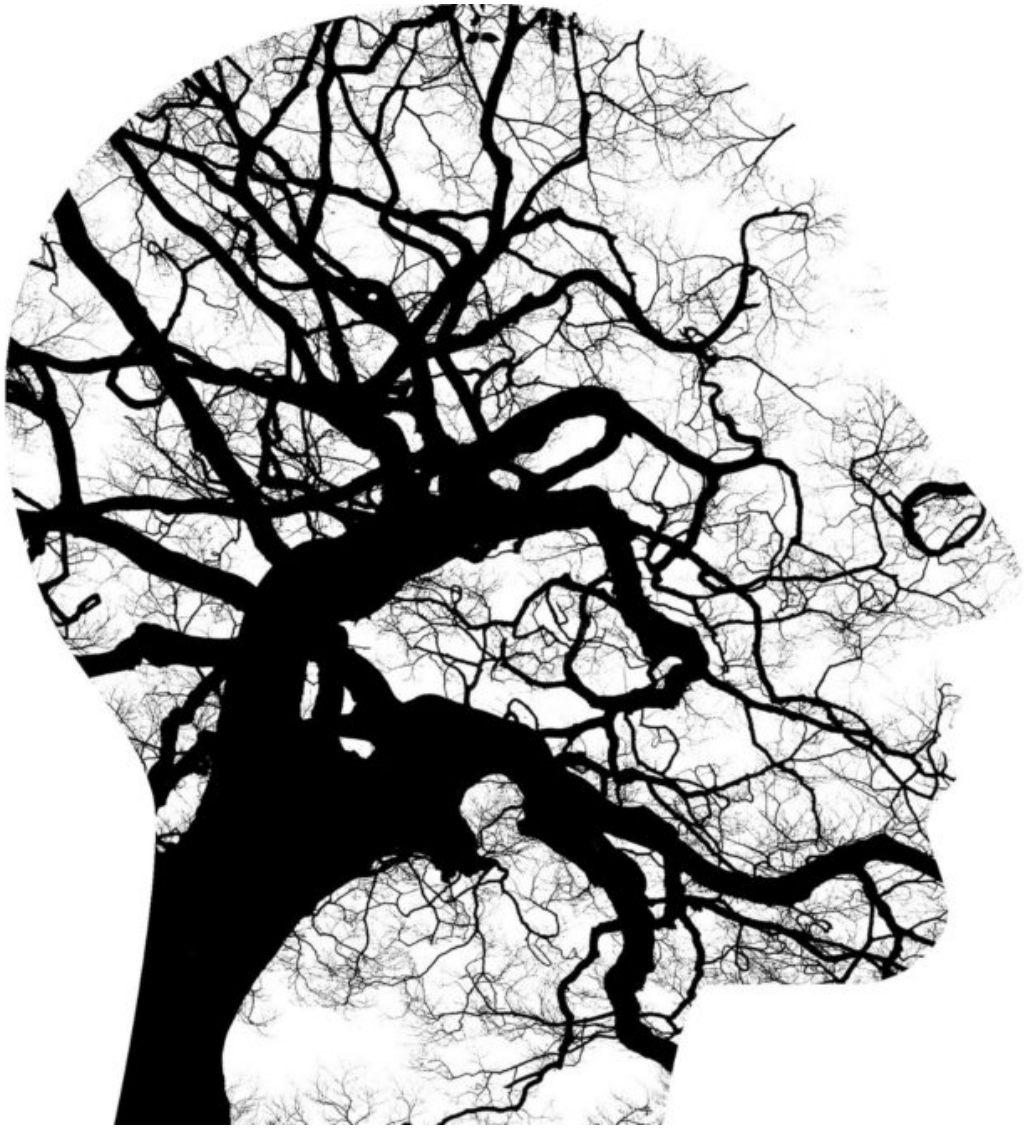
Riferimenti bibliografici

Boochani, B., *Nessun amico se non le montagne*, ADD editore, Torino, 2019.
Ellis, C. Bochner, A. P., "*Autoethnography, personal narrative, reflexivity; researcher as subject,* in N. K. Denzin and Y. S. Lincoln (eds) The handbook of qualitative research, Thousand Oaks. C.A.: Sage New York, 2000:733-68.
Goodwin, C., *Il senso del vedere*, Meltemi, Roma, 2003.
Khosravi, S., *Io sono confine*, Elèuthera, Milano, 2019 (ed. or. 2010).
Montes, S., *"Sonno, sogno e veglia. Quattro variazioni in chiave auto-etnografica",* in "Dialoghi Mediterranei", n. 47, gennaio 2021.
Ochs. E., *Linguaggio e cultura. Lo sviluppo delle competenze comunicative*, Carocci Roma, 2006.
Reed-Danahay, D. E., *Auto/ethnography*, Berg., ed: routledge. New York, 1997.

Remotti, F., *Contro l'identità*, Laterza, Bari-Roma, 2001.
Sayad, A., *La doppia assenza*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002.

Davoud Mohammadi, nato a Teheran nel 1983, si è laureato nel 2014 in Scienze Sociali e Antropologiche presso l'Università di Teheran, con una tesi dal titolo: "Monografia classica su una città iraniana". Nel 2020 ha conseguito la laurea magistrale in Scienze Storiche, Antropologiche e Geografiche presso l'Università di Palermo, con una tesi dal titolo: "Processi migratori e contesti culturali. Una riflessione auto-etnografica".

Nella crisi evolutiva della psichiatria, lo stimolo efficace delle neuroscienze affettive



di *Mario Mulè*

Lungo i percorsi del pensiero scientifico ogni tanto succede che nuove scoperte non possano essere assimilate all'interno dei paradigmi già esistenti. Diventa quindi necessaria la messa in crisi delle teorie precedenti e la ricerca di nuove formulazioni teoriche. Vi sono buone ragioni per ipotizzare, nell'ambito della psichiatria, una crisi provocata dalle conoscenze che ci arrivano dalle 'neuroscienze affettive' e in particolare dagli studi effettuati da J. Panksepp. Infatti la dimostrazione, con metodi scientifici replicabili, della presenza in tutti i mammiferi di sistemi affettivi primari (i cosiddetti "motori primi", di cui è stato possibile trovare localizzazioni, circuiti neuronali e meccanismi biochimici nelle parti più arcaiche del cervello) non si limita ad aggiungere nuove conoscenze. Viene dimostrato, in maniera abbastanza convincente, che questi sistemi affettivi (ricerca, paura, collera, desiderio sessuale, cura, panico/sofferenza) condizionano in modo rilevante sia i processi di apprendimento sia le operazioni mentali di ordine superiore presenti nell'uomo.

Le ricadute possono riguardare: a) la nosografia psichiatrica; b) l'interpretazione della psicopatologia; c) la psicoterapia; d) la psicofarmacologia; e) la pedagogia; f) la pratica clinica; g) più in generale la visione della mente umana.
L'attuale *nosografia psichiatrica* si basa su intuizioni che abbiamo ereditato da "pionieri" come Bleuler, Freud, Kraepelin. Questi autori potevano contare sulle loro osservazioni del comportamento e sui resoconti forniti dai racconti dei pazienti. Non potevano quindi costruire le loro teorie usufruendo delle conoscenze sul funzionamento del sistema nervoso che si sono sviluppate successivamente. Forse è utile ricordare che Freud, dopo un tentativo di capire i fenomeni mentali basandosi sulle conoscenze disponibili alla fine dell'Ottocento, ha dovuto desistere, dichiarando esplicitamente che il suo "Progetto per una Psicologia" era folle, e che doveva essere imboccata un'altra strada.
Peraltro, il sistema diagnostico attualmente dominante è apparso a molti studiosi discutibile per vari motivi, uno dei quali è la moltiplicazione inverosimile delle sindromi psichiatriche nei passaggi dal DSM I al DSM V. E cominciano ad apparire proposte di sistemi diagnostici alternativi che inquadrano i disturbi mentali a partire proprio dai sistemi emotivi primari, basandosi quindi su metodi sperimentali.

I *disturbi psicopatologici* possono essere interpretati (almeno in parte) come alterazioni di ordine quantitativo di alcuni sistemi emotivi di base e come influenze degli stessi sui processi mentali successivi di apprendimento e di pensiero simbolico ed astratto. Ad esempio, una condizione psicotica può essere vista come una disfunzione del sistema della *ricerca*, mediato dalla dopamina. Un'eccessiva attivazione potrebbe essere implicata nella produzione di pensieri irrealistici e di collegamenti impropri, mentre la condizione depressiva potrebbe in parte derivare da una ipofunzionalità dello stesso sistema. Così come un'eccessiva attivazione del sistema della *paura* (per influenze costituzionali o per esperienze acquisite) potrebbe in parte contribuire a capire vari quadri clinici raggruppati come disturbi d'ansia.
Una visione del funzionamento mentale che pone in primo piano i sistemi affettivi primari *non* si pone in contrasto con la *psicoterapia*, anche se ne suggerisce alcune correzioni. Se prendiamo in esame la psicoterapia psicoanalitica, possiamo constatare che Freud aveva riconosciuto i fondamenti biologici alla base della via mentale, ma ne aveva segnalato due soltanto (*eros* e *thanatos)*. Basandoci su quanto emerso dalle neuroscienze affettive, dobbiamo guardare ai fondamenti affettivi come più ricchi e diversificati, riconoscendo *almeno s*ette sistemi primari (ma con la possibilità che se ne possano individuare ancora altri).
Un altro aspetto è relativo ai fattori terapeutici realmente efficaci: basandoci sui dati delle neuroscienze affettive dovremo ancora essere attenti alle sofisticate produzioni simboliche e cognitive degli esseri umani, ma considerando anche il potere influenzante che i "motori primi" continuano ad esercitare per tutta la vita e valorizzando quelli che possiamo considerare nel loro insieme prosociali.
Sono sempre più numerose le ricerche che collegano salute mentale e buone relazioni sociali: l'ultimo numero della rivista "Mind" ha scelto come titolo "Il potere delle relazioni", riportando vari studi che illustrano il ruolo fondamentale delle relazioni prosociali per il benessere psicofisico.

La *psicofarmacologia* potrebbe fare un salto qualitativo se riuscisse a modificare i meccanismi biochimici *specifici* dei vari sistemi affettivi fondamentali. Sappiamo che gli psicofarmaci attualmente disponibili *non* sono specifici, con la conseguenza di numerosi effetti collaterali indesiderati (vedi le terapie con neurolettici) oppure con farmaci attivi su numerose sindromi, come avviene con gli antidepressivi serotoninergici, che non solo hanno effetti collaterali indesiderati, ma presentano periodi di latenza piuttosto lunghi, sollevando dubbi sul meccanismo di azione (riduzione della ricaptazione della serotonina). Alcuni indizi fanno pensare a un'azione riparativa, che può richiedere più tempo, ma che al momento è solo un'ipotesi.

Vi sono stati tentativi di utilizzare molecole più specifiche: per esempio, la bupremorfina, agonista a piccole dosi e antagonista a dosi più elevate dei recettori degli oppioidi endogeni, potrebbe modificare velocemente una condizione depressiva (caratterizzata da un deficit degli oppioidi endogeni) sfruttando la conoscenza dei meccanismi biochimici coinvolti nella depressione. Prospettive certamente interessanti, ma che richiedono conferme attraverso piani di ricerca (ad esempio, studi in doppio cieco, peraltro già in corso) prima di una autorizzazione a un uso in ambito clinico.
Per inciso, vale la pena di ricordare che gli oppioidi interni vengono prodotti all'interno di specifici siti cerebrali attraverso le varie forme di cura, che vanno dalla toelettatura praticata su molti animali alle relazioni di cura attivate nelle relazioni umane; è evidente che questi dati ripropongono l'importanza delle relazioni prosociali nell'ambito psicoterapeutico e nella vita di ognuno di noi.
Nell'*ambito educativo* è decisiva l'osservazione che le nostre emozioni positive possono essere coltivate e rafforzate da esperienze affettive prosociali. Questa convinzione non è certo una novità, dal momento che già tradizioni spirituali di varia provenienza hanno considerato che emozioni prosociali (come la compassione universale o l'amore per il prossimo) sono alla base della salute mentale. Purtroppo ancora non si vede riconosciuta abbastanza l'importanza di tali esperienze nelle funzioni genitoriali e in ambito scolastico, anche se cominciano a realizzarsi esperienze pilota nei contesti educativi e nella pratica terapeutica (Gilbert). A *tutti noi* viene presentata una proposta che vede l'uomo non soltanto portatore di funzioni superiori (*homo sapiens sapiens*), ma come un essere che appartiene anch'esso alla natura, essendo frutto di un lungo percorso evolutivo. Oltre alle funzioni cognitive e simboliche (processi terziari) bisogna considerare anche i processi primari (affettivi) e secondari (di condizionamento e di apprendimento) tra loro intrecciati e interagenti.

Cosa si può dire delle ricadute acquisite con le neuroscienze affettive sulla *pratica clinica*? Posso solo riferire qualcosa della *mia* esperienza di psichiatra e di psicoterapeuta. Forse questo genere di neuroscienze ci permette una visione decolpevolizzante e depsichiatrizzante dei disturbi mentali. Ma non certo deresponsabilizzante: la consapevolezza di una quota irrazionale in ognuno di noi ci obbliga piuttosto ad impegnarci per diventare soggetti (per quanto possibile) del nostro funzionamento mentale. In questo ci possono aiutare alcune pratiche provenienti dal mondo orientale (*mindfulness*) senza sottovalutare quelle di casa nostra, più orientate all'azione (ruminare, riprendere, trasformare come avviene con i tre stomaci della mucca). Tutte funzioni molto utili anche in ambito terapeutico, anche se spesso non risolutive.
Infine proverei a confrontare quanto è stato proposto con il pensiero filosofico e con l'epistemologia contemporanea. Viste le mie scarse conoscenze in questo ambito (e consapevole di poter essere corretto o smentito) mi limito al confronto con quanto proposto da Edgar Morin. Morin definisce l'uomo *sapiens-demens*. L'aspetto *demens* non ha una connotazione negativa: vuole solo indicare la presenza di una dimensione irrazionale, di cui gli aspetti emotivi, provenienti dall'evoluzione, sono una parte rilevante. Ci avverte anche che la parte irrazionale, oltre a costituire una realtà innegabile, è anche fonte di vitalità e di gioia. La sua proposta è quindi di esercitare autocritica e consapevolezza al fine di aumentare la quota di saggezza, senza tuttavia negare o disprezzare quella irrazionale. Una visione lontana dal rinnegare le componenti emotive e che invece valorizzi, pur da un'angolazione diversa, la complessità della natura umana e la necessità di uno sguardo capace di coglierla.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

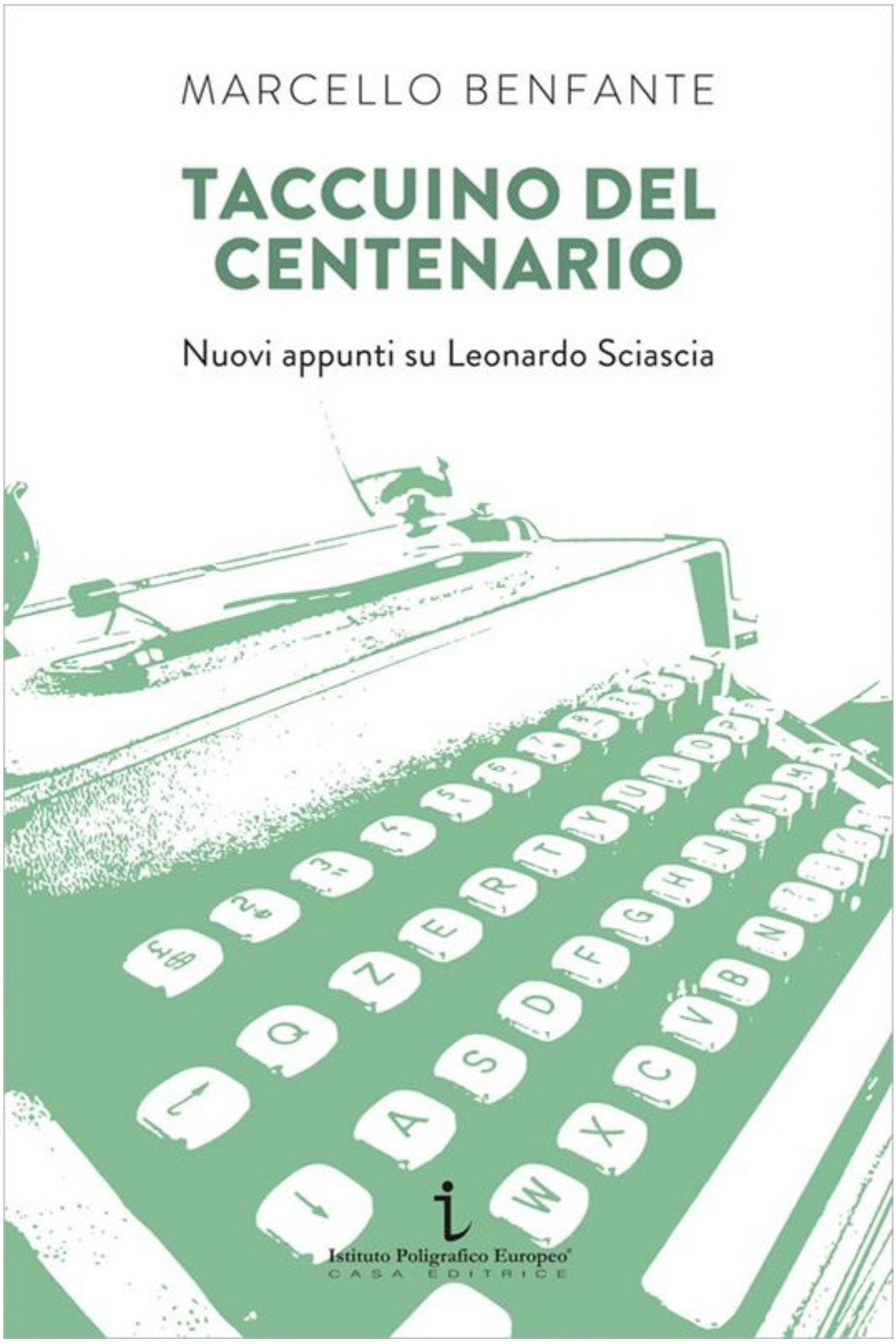
Riferimenti biliografici

M. Cappello, *Le emozioni di base secondo Panksepp. Introduzione e connessioni filosofiche*, e-book edito in proprio, 2017
F. de Waal, *ll bonobo e l'ateo. In cerca di umanità fra i primati*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2013
F. de Waal, *L'ultimo abbraccio. Cosa dicono di noi le emozioni degli animali*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2020.
P. Gilbert, *La terapia focalizzata sulla compassione. Caratteristiche distintive*, Franco Angeli, Milano 2018

D. Goleman, *La forza del bene. Il messaggio del Dalai Lama per una nuova visione del mondo*, Rizzoli, Milano 2015 (in particolare il capitolo 10)
E. Morin, *Amore, Poesia, Saggezza*, Armando Editore, Roma 1999
J. Panksepp-L.Biven, *Archeologia della mente. Notizie neuroevolutive delle emozioni umane*, Raffaele Cortina Editore, Milano 2014
J. Panksepp-L.Davis, *I fondamenti emotivi della personalità. Un approccio neurobiologico ed evoluzionistico*, Raffaele Cortina Editore, Milano 2020

Mario Mulè, psichiatra e psicoterapeuta, ha lavorato sia prima che dopo la riforma Basaglia (1978), anche come primario psichiatra direttore di dipartimenti di salute mentale. Ha sperimentato, per contrastare le patologie mentali, vari strumenti teorico-clinici: psicoanalisi, modello sociale di derivazione basagliana, modello sistemico, teorie cognitive etc. fino alle metodologie di origine orientale (*mindfulness)* e alle neuroscienze affettive. Co-dirige, insieme alla moglie Giovanna Bongiorno, nei pressi del tempio di Segesta, la fattoria sociale "Martina e Sara" per la cura della Terra e la promozione complessiva della persona umana.

Il grande vuoto dopo Sciascia e il suo magistero letterario e civile



di *Antonio Ortoleva*

“I love Sciascia”, squillò con un sorriso di simpatia la studiosa libanese di Oxford quando comprese che ero un italiano di Sicilia. Ci trovavamo, in quel gennaio 2016, con un bel gruppo pensante

attorno al braciere nel meraviglioso giardino dell'hotel Jobner Bagh 47 dell'amico Shiva Gujar, a Jaipur, nel Rajasthan dei maraja, assieme ai compagni di viaggio Oscar Guarnaccia e Rita Mazzarino. Un giardino che nel dopo cena attirava una serie di artisti e intellettuali d'Occidente, richiamati dall'accoglienza e non solo dalla buona cucina. Nada Chaldecott, storica dell'arte indiana e dell'Islam, annunziò che avrebbe allestito di lì a poco una mostra sull'editoria italiana al British Museum, con uno spazio riservato proprio allo scrittore di Racalmuto.
Vorrei con questa immagine indiana aggiungere una conferma personale: pochi dubbi che Leonardo Sciascia sia autore del Novecento tra i più tradotti e apprezzati in Europa. Il curatore dell'opera omnia per Adelphi, Paolo Squillacioti, spiega che "la vera fortuna estera di Sciascia cominciò… con l'uscita del suo romanzo più fortunato, *Il giorno della civetta* (Einaudi, 1961), tradotto in Francia nel 1962, l'anno successivo negli USA (col titolo infelice di *Mafia vendetta*), e quindi in Romania, Ungheria, Cecoslovacchia, Jugoslavia, Svezia".
È stato un fiorire di appuntamenti, iniziative, di ristampe e nuovi saggi nel centenario della nascita appena trascorso, a riprova che il "maestro di Regalpietra" si è salvato dalla quasi scomparsa del '900, il secolo breve, dall'odierno orizzonte letterario. Tra i libri editi, segnaliamo per cominciare *Il tenace concetto*, Rogas edizioni, del nipote regista Fabrizio Catalano (coordinatore degli appuntamenti dell'anno), in collaborazione con i sociologi Alfonso Amendola ed Ercole Giap. Zolfo, dell'editore di Racalmuto Lillo Garlisi, ha dato alle stampe *Dalle parti di Leonardo Sciascia*, di Salvatore Picone e Gigi Restivo, un volume che descrive la vita dello scrittore attraverso i suoi luoghi d'elezione. *In Sicilia con Leonardo Sciascia* (Perrone editore) è il lavoro di Antonio Di Grado, direttore letterario della Fondazione, a quattro mani con Barbaro Distefano. *Sciascia l'eretico* (Solferino Libri), libro uscito un anno prima, è firmato dal giornalista Felice Cavallaro, l'inventore della "Strada degli scrittori". Ricordiamo infine, che è di questa opera che vogliamo occuparci, *Taccuino del centenario* (Istituto Poligrafico Europeo), del saggista e critico letterario di Repubblica Palermo, Marcello Benfante.
Eretico e soprattutto profeta, perché le sue previsioni si sono tutte avverate nel corso del tempo, Leonardo Sciascia ritorna con gentile prepotenza sotto i riflettori della critica letteraria e dei suoi esegeti, ma non sappiamo se e quanto sia ancora patrimonio delle nuove generazioni di lettori. C'è infatti una cesura, una distanza antropologica siderale tra il nuovo secolo e l'altro – proprio quello concluso da poco più di vent'anni – che forse non trovano paragoni nella storia recente dell'umanità. Il secolo delle nevrosi e delle due guerre mondiali, il secolo delle rivoluzioni proletarie, delle dittature e dei fascismi al potere (Italia, Spagna, Portogallo), il Secolo breve che ha incubato la più grande delle trasformazioni del vivere umano – il digitale – è stato, più di altri, un grandioso laboratorio di mutamenti sociali e di invenzione e sperimentazione in tutte le arti, nessuna esclusa, dalla musica all'architettura, verso ogni punto cardinale e oltre, in ogni segmento del pensiero, un secolo affollato di maestri supremi che hanno toccato il cielo e non solo con un dito. La genialità verticale e solitaria ha ceduto oggi il posto al lavoro corale, alla ricerca in équipe. Il deus ex machina si è estinto a favore del collettivo. Nel cinema come nel giornalismo, nelle arti figurative, in letteratura come nella filosofia. Cosa resta dunque del Novecento?

Restano, per dirla in breve, esemplari modelli di completa e lucente maestrìa di scrittura e di etica collettiva, resta il ricordo di un clima culturale dove i talenti nazionali si riconoscevano a prima vista e alle prime parole – e bastava anche il dettaglio calligrafico in una lettera per riconoscere il vero scrittore – si sostenevano a vicenda con incoraggiamenti, offerte di prefazioni e persino con aiuti economici, si aprivano l'un l'altro la strada verso la pubblicazione.
C'è una famosa serie di foto autoriali, scattate da Giuseppe Leone alla Noce, la casa di campagna di Leonardo – che Benfante traduce in una partitura letteraria – e tra queste il grande ritrattista ragusano, che oggi ha 85 anni, raffigura prima il sorriso, poi la risata irrefrenabile del trio degli ultimi grandi scrittori siciliani, tre paesani di Racalmuto, Sant'Agata di Militello e Comiso, tre paesani di respiro europeo, Sciascia, Consolo e Bufalino, accomunati dal pessimismo storico e dalle invenzioni letterarie. Leone spiega in un'intervista recente a Concetto Prestifilippo, altro paesano

piazzese ma anch'egli intellettuale curioso e scopritore di primizie, che quelle foto rappresentano non solo la fine di uno speciale sodalizio, da lì a qualche anno con la morte di Sciascia, ma soprattutto, e con il medesimo allegro pessimismo degli scrittori ritratti, la fine del Novecento letterario. È dunque senza eredi il lascito di questa irripetibile stagione culturale? I nuovi scrittori sono tutti impegnati a intrattenere o divertire i lettori?

Vediamo la questione più da presso. Nel suo *Taccuino*, Marcello Benfante confessa subito di aver vissuto a "pane e Sciascia". «Come giornalista, come critico e credo, in una certa misura, anche come uomo». Atto di autocoscienza pubblica e impegnativa, di una discepolanza morale e intellettuale che segna una vita intera. Già nel 2009, in occasione del ventennale della scomparsa del maestro, Benfante aveva dato alle stampe i suoi *Appunti su uno scrittore eretico*, oggi meglio precisati in questa nuova pubblicazione che, sotto un'apparente frammentazione dichiarata, assume i contorni di un'esegesi filiale priva di qualunque piaggeria.
È un libro "breve" e completo, come uno specchio del formato e delle intensità dei volumi del maestro, e non tralascia nessun prisma del multiforme ingegno dello scrittore. A partire dalla retorica dell'anniversario che quasi coincide con i dieci anni dalla morte di Consolo e il mese a lui dedicato ancora in corso, e con i cento da Giovanni Verga. Benfante nota che nel Paese si sia affermata la tendenza a omologare lo scrittore più irriducibile a qualsiasi etichetta, una «strategia di neutralizzazione dell'alterità di Sciascia», come un Sansone spedito dal barbiere, a «bonificare il suo campo minato», a descrivere un ambiente culturale contemporaneo che non consente mosche bianche e una nuova generazione di autori che di Sciascia e della sua lezione sembrano poterne fare a meno. Eppure l'assenza del maestro da trent'anni provoca un vuoto non ancora colmato. «Ci manca tutto… il respiro internazionale… la sua radicalità… l'onestà e il coraggio della sua intelligenza tagliente… le sue solitarie e temerarie polemiche… il pessimismo della ragione… la sua ironia, così sottile ed elegante… il suo moralismo, il senso altissimo dunrematttiano della Giustizia».
Quindi, a seguire, il suo personale romanzo familiare e intellettuale, gli esordi editoriali, già a cavallo tra saggismo e narrativa, l'amore precoce per il cinema e per Pirandello, il giornalismo al quotidiano L'Ora, del quale presto diventerà pilastro portante, il debutto delle "*Parrocchie*, d'ispirazione neorealista, i racconti ne *Gli zii di Sicilia*. Con *Il giorno della civetta* la risonanza internazionale. D'ora in poi, la produzione sarà instancabile, in direzione diversa e contraria, libri brevi e perfetti nello stile e nell'introspezione dell'animo umano, l'incontro e la collaborazione con Enzo ed Elvira Sellerio, il Corriere della Sera, i trasferimenti a Palermo e (breve) a Parigi, l'indagine politico-letteraria tra Moro e Majorana, l'impegno politico, consigliere comunale del Pci con Guttuso a Palermo, deputato radicale, le atmosfere del racconto giallo, le figure di perdenti, le profezie, le eresie, la clemenza sull'umanità, perché, spiega Benfante, «per Sciascia lo scrivere bene è tutt'uno con il pensare bene, col fare della lingua il tramite cristallino di un ragionamento impeccabile».
Il cinema sarà parte centrale della sua vita. Non ci sarà un autore italiano tanto ridotto sullo schermo, grande e piccolo della tv, come lui. Lunga la lista dei registi che ne fa Benfante, da Elio Petri a Damiano Damiani, da Memé Perlini a Gianni Amelio, sino ai palermitani Davide Camarrone e Salvo Cuccia nel 2000. Ma si tratterà, per lo più, sottolinea, di "operazioni sbrigative", come scrisse Farassino, di un appuntamento mancato.

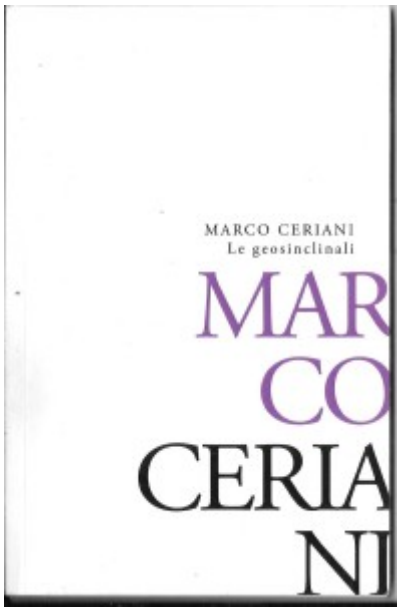
Nell'ottobre 1991, io intervistai il più sciasciano degli attori, il miglior interprete del nostro cinema civile. Gian Maria Volonté era ospite alla Festa dell'Unità ai Giardini Inglesi di Palermo e, incredibile a dirsi, mi aspettava al bar. Il dibattito su Sciascia si era concluso in anticipo. Volonté proveniva dalla Mostra di Venezia, dove aveva ricevuto il Leone alla carriera e presentato il suo quinto film tratto dall'autore di Racalmuto, *Una storia semplice* per la regìa di Emidio Greco. Di

Sciascia disse: «Ho incontrato poche volte lo scrittore, lui mi disse che i suoi personaggi erano in buone mani e l'ho ringraziato per questo». Poche parole, molto riserbo, il medesimo aplomb.
Il *Taccuino* di Marcello Benfante, abbiamo già rilevato, è un libro breve, a modello del suo maestro, che pratica il "piacere del testo", e talmente fitto e completo che ogni rigo comprende una rivelazione, un'apertura di orizzonte, un'avventura stilistica. Anche i titoli dei numerosi capitoletti sono perle, un mondo a parte. Prendiamo quello dedicato al lessico sciasciano de *Il giorno della civetta* divenuto vocabolario comune. S'intitola "La linea del carciofo". E fa la crasi su due concetti, su due modi di definire e spiegare l'evoluzione mafiosa. Il primo riguarda i confini geografici. Sciascia predisse sessant'anni fa che il fenomeno tipicamente siciliano si sarebbe ben presto allargato in Italia e persino in Europa e utilizzò la celebre metafora della linea della palma che s'inoltrava verso nord. Il secondo attiene alla parola "rusticana" cosca, oggi entrata nel lessico internazionale e che proviene, con "rimando botanico", da «quel tipo di piante che sono provviste di spine…la fitta corona di foglie del carciofo…suggerendo l'aguzza intangibilità e impenetrabilità delle relazioni fra i membri della mafia», come verrà spiegato al capitano Bellodi.
Si può essere, poi, d'accordo o meno, con l'antica questione non ancora chiusa de "I professionisti dell'antimafia", lo storico articolo sul Corriere della Sera, che divise il Paese. Una ferita ancora aperta, nella società e nel mondo del pensiero. E sarebbe il caso oggi suturarla con semplici parole: Sciascia ebbe ragione e fu profetico nel prevedere che con l'Antimafia si potesse far carriera, come realmente accade anche con impostori, ma indicò l'esempio di "professionista antimafia" sbagliato in Paolo Borsellino, prescelto dal Csm procuratore a Marsala per competenze in criminalità organizzata a scapito di un collega con maggiore anzianità e nessuna esperienza nel campo. Per nulla sottrarre al magistero stilistico e "politico" di Leonardo Sciascia, così ben descritto da Benfante. «La lezione antiretorica di Sciascia sta sempre nel suo mostrarsi piccolo essendo grande, farsi da parte mantenendo la sua centralità, prendere le distanze cogliendo il cuore del problema».

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Antonio Ortoleva, ex giornalista del Giornale di Sicilia, già direttore e co-fondatore del periodico antimafia "Il Quartiere nuovo" di Palermo e docente di giornalismo a contratto presso l'Università di Palermo. Autore di reportage di viaggi, del volume *C'era una volta l'India e c'è ancora*, Navarra Editore e più recentemente dello stesso editore *Non posso salvarmi da solo. Jacon, storia di un partigiano*.

Cauto attraversamento d'un poème en prose di Marco Ceriani



di *Antonio Pane*

Ho talora fantasticato che la recensione più consona a un libro di Marco Ceriani dovrebbe essere anepigrafa, e infilare una filza di pagine bianche di un bianco così accecante da trascorrere nella più negra nerezza, nella plenitudine di un no che si nega a ogni pur stento dialogo. Una risposta radicale e massimamente provocativa a un autore che da sempre si vuole, con piglio ancor più temerario al tempo della massima socievolezza dei *social*, massimamente insocievole, murato in una scrittura del tutto priva di 'contenuti', a comunicazione zero, e che detta di volta in volta il proprio codice, come Humpty Dumpty con Alice: «When I use a word, it means just what I choose it to mean – neither more nor less». La scrittura di Ceriani non ammette obiezioni; ma se la prendi in parola rimani senza parole, devi giocoforza rinunciare alla velleità di farne commento.
Rinuncerò quindi a questa pretesa per arrischiare un ragguaglio, sommario (molto sommario) ed 'esterno' (molto esterno), dell'ennesima sua stampa in corpo di sfinge, che sfida le sfingi delle sue rare stampe di versi la cui prestigiosa fattura ne difende il non negoziabile nichilismo: *Fergana* (Amadeus, 1987, Premio Mondello Opera Prima); *Sèver* (Marsilio, 1995); *Lo scricciolo penitente* (Scheiwiller, 2001); *Memoriré* (Lavieri, 2010); *Gianmorte violinista* (Stampa 2009, 2014) [1] .
Domiciliata al numero dieci della collana «Il Cappellaio Matto» di New Press (a cura di Vincenzo Guarracino, che firma anche una esemplarmente onesta quarta di copertina), la 'cosa' ha un titolo, *Le geosinclinali*, che ti fa corrugare le ciglia, ma che, volenteroso, sorpassi, saltando a una prefazione, dovuta al germanista Angelo Lumelli, il cui titolo, *Quando chicchirichì cambia la voce*, provoca da sua parte un nuovo *frown frown*.
Ripreso fiato, vai innanzi; squaderni una prosa di quarantanove pagine, suddivisa in due capitoli (o, forse meglio, quadri; o, ancor meglio, ante): l'uno, il 'vestibolo', di sette pagine, è nomato *Anglimanna*; l'altro, con le rimanenti 42, *La «geosinclinale»* (una duplicazione, una *mise en abîme*, che ti viene, chissà perché, da associare al fatto che 42 è un multiplo di sette, e che il totale delle pagine corrisponde, chissà se con dolo, al quadrato del primo capitolo-quadro-anta). Ma non si tratta, potevi giurarci, di prose 'normali', tipograficamente disposte come sono in 49 blocchetti quadrati di undici righe (uno per pagina e perfettamente isometrici), che fanno pensar per un verso alle lasse di una *chanson de geste* (la *Chanson de Roland* è scritta, guarda caso, in anglomanno, la varietà di francese che le classi elevate usarono in Inghilterra dopo l'invasione normanna), e per

l'altro alle progressive configurazioni di un'ipotetica partita a scacchi: cose che rimandano, ciascuna in suo modo, a scenari guerreschi, a (per dirla, non senza motivo, con Kafka) descrizioni di battaglie; pensiero che sembra corroborato sul piano formale dal regime anaforico del testo, dalle 'riprese' e dai reticolati di rimandi che ne scandiscono il decorso (a partire dal memorabile *incipit* «Temporalesca s'era di tregenda conclusa la notte», ribattuto a breve distanza, con minimi scarti, nel «s'era da assai da assai poco conclusa la notte» e nel «s'era da poco conchiusa la notte»), e su quello tematico dalla sua dimensione 'agonistica', legata, almanacchi, al conflitto fra tenebre e luce, «fra *devas* e *asuras*, che si disputano la scacchiera del mondo» di cui parla Titus Burckardt [2], dato che quel che accade (se qualcosa accade) è racchiuso fra il venir meno del buio tempestoso che inaugura *Anglimanna* e l'alba del «giorno plenariamente estivo» con cui si conclude *La «geosinclinale»*.
Questa direzione di marcia dal punto A al punto B sarebbe a suo modo rassicurante se non fosse altamente sospetta. A rifletterci bene, la notte appena terminata e l'aurora appena in boccio sfumano l'una nell'altra, configurano un evo confinario ed elastico: un pertugio pressoché vicino al nulla e insieme infinitamente dilatabile; una scena elusiva che sta lì a smentire l'ingenua e confortevole ipotesi di un 'poema meteorologico' fondato sulla mera dialettica *nox-dies*, *procella-serenum*, a dirti che il contrasto coinvolge ben altro, e ben altro è il suo palio.

Il dubbio ti s'insinua sin dalle primissime 'trincee', dove la notte, il temporale e la tregenda or ora dispersi sono associati a un libro «con artifizî di fuochi» e a «risme di pagine che si burlan di clausole» (vale a dire a un ambito verbale e ai suoi possibili scherzi e luminarie), facendo subito leva su una competizione, un triplo gioco di specchi (il dilemma *achievement of the night*/*achèvement de la nuit* germinato dallo stesso *incipit* e quindi riavvolto in una virtuosistica variazione forse ammiccante all'origine gallica dell'espressione inglese, alla sua 'anglimannicità') che ti introduce in un teatro di operazioni gremito di soldataglie vocali: le «figure di suono», vale a dire le schiere di allitterazioni, assonanze, consonanze, onomatopee, paronomasie prontamente rilevate da Guarracino e Lumelli. E anche se non sei del tutto certo che i protagonisti dello scontro cui vieni ad assistere siano il libro che poco più avanti ne verrà «contuso», i «quinterni dalle pronunce blese corrotte», le sillabe che daranno presto vita all'epica tenzone «*cie*lo»/«*ce*lo» (allegramente definita «una faccenduola d'iotacismi»), non sai sottrarti all'impressione di un dettato che recita sé stesso, la propria vicissitudine: l'affannosa emersione dalla zavorra di parole consunte che cercano di trascinarlo al fondo, di annegarlo nell'informe.
Ti sono perciò di conforto le felpate parole di Lumelli, che nell'atrio del libro ti hanno indicato, col gesto noncurante del *gentleman*, la parabola inarcata dal *joungler des coudes* (lo «sgomitare», il «lavorare di gomito» che chiude la prima lassa, descrivendo secondo il suo lume «l'incedere di una lingua nel mezzo di una ressa») al fotogramma della sfuggente terza persona, appoggiata coi gomiti «alla ringhiera di cui si era l'ospite», che è il sigillo dell'ultima: un gesto di complice divinazione (quasi un affondo preparato da un'abile schermaglia di interrogativi) che cogli al volo. Ti mormori che sei forse implicato in una struggente *struggle of the word*: il furibondo torneo della parola in persona fatta terza persona grammaticale, della parola che vuol tornare illesa, inaudita, con il primevo e insostenibile fulgore del diamante appena affiorato da strati e strati di roccia.
Questa non certo originale, anzi abusata immagine ha però il pregio di rinfrancarti, anche perché potresti agevolmente collegarla (con qualche giro capzioso che ti farebbe sentire, sicuro, un ragazzo assai sveglio) alle famigerate geosinclinali del titolo, che i dizionari da te diligentemente aperti fanno risalire al battesimo di geologi tardo ottocenteschi per talune grandi e oblunghe depressioni colmate da sesquipedali coacervi di sedimenti, e che così alluderebbero, secondo la tua brillante congettura, a una tettonica del linguaggio. Quel che comunque ti sembra fermo e che ti metterebbe un altro po' di zolle sotto i piedi è il fatto che il testo, se si prescinde da quei benedetti gomiti con cui serafico ci saluta, non reca nessuna, nessunissima traccia di presenze umane, di atti riconducibili ai comuni commerci degli uomini. La cosa ti salta agli occhi e risalta ancor più se realizzi in aggiunta che la 'natura' che pure vi brulica (astri, alberi, lampi, prati, e perfino i «canti

d'inaugurazione dei galli» e i «bargigli di complici galli annunzianti il giorno») non è in nulla 'biologica', non 'palpita': ha la rigidità, per non dire il *rigor mortis*, del fiore secco, della figura inscritta in uno stemma.
Se poi ti soffermi quanto basta sulle figure che affollano fiamminghe la prima, più piccola anta, quasi prorompi in un *eureka*: vedi bene che il filo della natura morta vi s'intreccia, in un colloquio serrato e 'mortale', con altre cose morte. Ti accorgi che il «rotolio di botti» (rinterzato dalla «loquela del bottaio dei lampi») riunisce in un indivisibile plesso l'impresa della notte temporalesca e la nota leggenda dei cartaginesi che fanno rotolare il prigioniero Attilio Regolo, recluso in una botte disseminata di ferri, da una collina fino al mare («*Regulus* ne ottuse chiodi con contumelie di tuoni e rampe di crampi depositanti sull'attonita rena»), diceria che come sappiamo rimbalza, a moltiplicare i possibili specchi, nelle arti figurative: in una stampa cinquecentesca di Giovanni Battista Scultori e Giulio Romano, in un dipinto di Salvator Rosa e in vari altri replicanti. Ti accorgi che la meteora del «lampionaio celeste che, in bilico su di uno sghembo biciclo, ve ne lascia di scie, da lungi comete» si riverbera sui compassati ciclisti schulziani di *La cometa* (che viaggiano «nel nero spazio stellare», tracciandovi «strade e sentieri di un'insonne cosmografia»), sulle «macchine-ragno» che con le loro strenue traiettorie danno corso a una nuova costellazione [3].
Ma non si tratta di meri imprestiti, di citazioni chiamate a impolpare lo scheletro testuale; si tratta piuttosto di inneschi che accendono micce ulteriori, giusta un procedimento che sei tentato di definire passamano di analogie, accumulazione caotica del superfluo, predominio dello 'sfondo'. Così le stelle in dileguo saranno assembrate, con un gaglioffo ribaltamento di prospettiva, prima ad «annegati come un Nepomuceno tra i flutti del cielo», quindi al «brigantino che s'infatua di flutti»: consorziando la leggenda del santo praghese fatto affogare da re Venceslao e *A Descent into the Maelström* di Poe. Così la «faccenduola d'iotacismi» (il duello sillabico *celo*/*cielo*) secernerà a sua volta l'impagabile posa (di timbro rimbaudiano, se guardi al celeberrimo *Voyelles*) di «quella *i*, più loquace di uno schiocco di frusta, poiché accovacciata alla turca o messa lì come in tralice», mentre il cielo (o celo) vedrà, complice Galileo, «un'inforcata del *Nuncius Sidereus*». Così la locuzione tedesca *was ist das?* sarà univerbata in «vasistàs che sfiamma da veggenti, vivide faretre», darà corpo alla domanda tombale che suggella il nostro quadro: «Si vis vivere, quid mori optas?».
Resta il fatto che certi dettagli, certi passaggi della spericolata giostra continuano a risultarti opachi, imperscrutabili. Hai, ad esempio, cercato invano di scardinare quella coriacea «urna in diesis» (seguita per soprammercato dall'ermetica iscrizione latina «sacer cantat: et nos tacemus?»), con quei «due tre rintocchi o anche più, per di più in battere, escluso che si possa in un tale levare». Hai sì pensato (per quell'enigmatico riferimento, ancora in latino, cribbio!, alla luna: «luna queri sororem de fratre *suo* barbarico») alla sonata per pianoforte n. 14 di Beethoven, in do diesis minore e intestata appunto «Al chiaro di luna» (ma dove vedervi l'urna?); hai pensato, per tenerti all'ambito musicale, all'urna cineraria che Ravel disegnò per la copertina dello spartito di *Le tombeau de Couperin* (che però è tutto in tonalità intere) o alla sua *Pavane pour une infante défunte* (anch'essa, ahimé, in sol maggiore); hai pensato alla *Pavane* di Gabriel Fauré, in fa diesis minore ma, purtroppo, illune (e tutt'altro che funeraria, celebrando le grazie di una celebre e ben viva contessa). *Rien à faire*.

Maledetta la tua pecoraggine, fatta ammenda delle tue deplorevoli mancanze, decidi di andare comunque avanti, oltrepassi la soglia di *La «Geosinclinale»*. E qui, a un primo sguardo d'insieme, il tuo sgomento tracima in panico. Realizzi infatti che il lenocinio plurilinguistico, che punteggiava con qualche discrezione il primo pannello, si è ora di molto dilatato, come già accadeva in *Gianmorte violinista*. Ai motti in latino, francese e inglese si aggiungono ora i lacerti (caritatevolmente tradotti in nota) dello stridente idioma ceco, i lembi di spagnolo e tedesco, e le lunghe tirate di un idioletto francofono che si avvicendano senza scosse al suono di un italiano cosparso di voci desuete o rare (ad. es. «illècebra», «erubescenza», «strepente», «floculenti», «amenti», «battìo», «sieno», «insavio», «putire», «ruzza», «etra», «scossali», «giornea», «cotticchiati», «aita», «interito») e comprensivo di neologismi come «riccodromo» e «spiritagni»

issati come feticci o spaventapasseri semantici. Realizzi inoltre che la praticabilità di questo ginepraio fonetico, di questo roveto ardente, è ulteriormente minata dall'estremismo ipotattico di una sintassi insidiosa, irta di connettivi falsamente conseguenziali, da un fraseggio prolisso e contorto culminante in una parentesi che si apre a pagina 29 per chiudersi a pagina 39. Ti metti insomma le mani nei capelli, ma, avvezzo come sei a onorare gli impegni, non puoi che insistere nella tua prova.

Ne hai sulle prime compenso in quell'alba «appena sporta al profilo seghettato dei monti» in cui, come i più, non puoi non vedere un omaggio al Manzoni, al suo Resegone, ai «molti suoi cocuzzoli in fila, che in vero lo fanno somigliare a una sega», se non l'invocazione (in punta di poema, come nei tempi andati) alla musa lombarda dell'autore (Ceriani è nato e vive a Uboldo, in provincia di Varese). Una tela serena, protesa com'è sul «giorno plenariamente estivo», che ti fa addirittura esultare allorché vi traluce la terza persona che, come hai detto, tradisce la sola umana parvenza del testo, e perché sei lesto a vedervi il legame con il primo quadro: in quel bilingue interrogativo «Jouant ses coudes jonglant les euménides: for whom?» in cui balena l'attore, sia pur senza sembianze come The Invisible Man, di quel dare di gomito, di quel farsi avanti convulso. Hai un appiglio (per quanto precario, dato che a quell'attività è sottratto lo scopo, o quantomeno il referente: «per chi?»).

Ma la pace dura poco, perché vi subentra il sabba evocato, nella prima epifania del ceco, dal vortice di streghe e scheletri (rej čarodějnic rej kostlivců): un dannato girotondo di figurazioni così accalcate che ti è arduo afferrarne una; e così forti da travolgerti, da lasciarti tramortito sui solchi della scrittura. Così procedi a tentoni, smarrito come un turista giapponese privo della sua Leica, provando a indovinare, da lampi e sprazzi, la tempra dei turbinanti spettri che ti reclamano da ogni dove. E quando, tra il frastuono di «orchestrine da campo afflitte da cémbali ebeti, affanni di gong strenui» (incise, diresti, nel contiguo «grammofono dei tubercolotici»), superata una «fienagione rossigna di sputi», credi di distinguere nelle «cornamuse di tibie» qualcosa di familiare (metti un malandrino richiamo al *Fleita-pozvonochnik*, il *Flauto di vertebre* di Majakovskij), hai un momento di sollievo, ti sembra quasi di poggiare il piede su un suolo amico (subito dispiegato in «ampio tavoliere coronato di alberi» e in «bassorilievo di nanopiano dovizioso di spighe lezioso d'erbe»).

Ti eri illuso, perché sei presto, come il capro dello *Studio per «La pioggia»* di Chagall, sospinto in oceani superni, «acque lassù di un tal qual diluvio», che scompigliano le coordinate appena in registro, e quindi di nuovo invischiato nell'irrisolta controversia *cielo/celo*, dove il primo dei contendenti assurge a quel «primordio di dittongo d'oro piovoso» in cui ti sembra di scorgere un cenno al mito di Zeus che avvolge, pauroso d'Era, l'amata Io in una nuvola dorata e che ti trasporta, restando al mito, pur se giudeo, e sempre per vie d'acqua (in un finimondo di cui l'esclamazione «Sipario! si desti una filodrammatica…» denuncia la natura istrionica e matta), ai quaranta giorni e quaranta notti del Diluvio di tradizione iahvista (e di una indimenticata canzone di Giorgio Strehler e Fiorenzo Carpi).

Qui, tu che hai spiluccato la Bibbia, ti compiaci di scernere nel patriarca in «sì beau chapeau de paille che ti nimba il capo mite e paziente oscillando ai colpi, sulle porche, di zappa o di marra» il Noè contadino di *Genesi* 5, 28, figlio di Lamech e nipote di Matusalemme e nel successivo Noè alle prese con «la turba che ti irride per le tue uscite di senno» l'oggetto di una insigne tradizione figurativa che annovera, per dire, la belliniana *Derisione* e la michelangiolesca *Ebbrezza* della Sistina; ma sei all'istante spiazzato dall'irrompere di quel «prete artrosico, col fastigio del rododendro» che «bussa a porte d'una Tebe alle cui mura arrischia sue sartie insolente cert'edera». Chi sarà mai. Sai solo che il salto (anticipato da quelle «mura ciclopiche» di Tirinto che sono innalzate due volte al giorno ma crollano due volte l'anno) ha prodotto uno shock spazio-temporale, ha immesso nel panorama la vertigine di un universo probabilistico, arena di illimitate possibilità, dove quindi (non senza congratularti per le tue molteplici letture) vedi profilarsi, sollevando strati di millenni, il depresso sembiante di Thomas Stearns Eliot, in atto di intonare una sua celebre tiritera antigiudaica, *Burbank with a Baedeker – Bleinsein with a Cigar*: una voce cui si sovrappone, in un contrappunto alla pari, quella che ne calamita i personaggi eponimi, afferrati per la coda e capovolti,

nei dirupi del tempo, fino a farli esorcisti dell'ebraico Diluvio (Burbank dovrà per questo, invece di scendere nel suo piccolo albergo, attraversare un ponticello, e Bleinstein arrotolare «un sigaro con scuro tabacco»).

A quest'altezza, la pausa 'paesaggistica' che ti riporta allo «spuntar cauto del giorno», all'«alba già in fasce», alle «due fragranti cialde di un'ostia in due, della luna morente e del sole tangente che acclama fornaci», ti fa tirare qualche respiro, prima di consegnarti alla tortura dell'inciso protratto (come avevi, cauteloso, avvertito) per dieci facciate. Durante l'apnea (al cui termine riemergerai al cospetto di un'esclamativa «Giornata meravigliosa», giusto premio al tuo ardire) dovrai attraversare i «colpi di coda» della «buriana», gli «asterischi scrollati dalle sferze del fulmini», rivedervi le convergenti astronomie di Copernico (sosia di Galileo) con i suoi amati «eserciti di dischi», e di Nepomuk che annega «tra flutti»; e dagli aerei capogiri di questi «palcoscenici amenti» essere sbalestrato in quelli, terrestri ma altrettanto ubriachi, delle «fruste che schioccano sulle segature delle piste dei circhi, schioccanti a spronare il cavallo».
Sulle piste di quelle «mani che battevano, disse K., come martelli a vapore», mentre annaspi al centro della parentesi, ti ritrovi così nel cuore pulsante del libro, nel suo supremo azzardo. E gridi: sono salvo. Ti aggrappi alle zampe che l'insondabile Autore si è benignato di porgerti, alle zampe dei famelici spettatori di *In galleria*, la paginetta di Kafka che, nella sua immensa brevità, ti fa piangere di un pianto interiore (il più micidiale) molto, molto prima di giungere al pianto inconsapevole che infinitamente la conclude. Ma ti avvedi altresì che l'invito è fatto invece per portarti fuori pista, perché sotto questo *chapiteau* non vedi roteare la gracile cavallerizza malata di tisi, né la biancorossa bella signora che il sollecito e paterno e untuoso direttore innalza sul pomellato: primattore è qui sua maestà il cavallo (ossia la 'cavallinità', nelle mutevoli forme di «bel ronzino», «vivace puledro», «cavallino leardo», «lipizzano bolso accaldato»), oscillante fra il «bellimbusto stantegli in sella, fantino o *Gentleman Rider*», e la «ballerina nel suo giro di tulle» che finisce per diventare anche lei, in un «evviva» liberatorio, «lipizzano che marina la pista poiché mostra di non sapere che farsene del traguardo annunciato, reputandolo tirchieria insolente e sfoggio di un tale qual bullo».
Il depistaggio ti rinvia alla manovra esercitata sul poema eliotiano, alla gara di emulazione che qui ti sembra attingere un traguardo espressivo, una perfezione che regge più di un confronto. Vorresti isolarla, questa sequenza che quasi non tocca terra, quasi affidata alle punte dei piedi della sua ballerina; farne il pezzo antologico che condoni le oltranze che pure hai accusato. Ma sei solo a metà del chilometrico guado, non ti puoi fermare. Prosegui. E ti ritrovi dov'eri, con gli occhi al cielo (o celo), a contemplare la tenebra appena trascorsa dove, anche se riesci a malapena a distinguere stelle «fuggitive», fai fatica a districarti nell'oscuro ordito che ammassa, fra molto altro, «comitia curiata centuriata tributa» e «procellam equestrem in die», o quel paragone con «sternuti di *columnarii*, gli oziosi perdigiorno che bighellonavano dietro la colonna Mœnia del Foro» – imparentati con un passo di Cicerone (*Familiares*, VIII, 9) – che non sapresti a chi o cosa riferire. Attraversi impavido «battaglie accigliate» di «corpi celesti», offri il petto alle «durlindane che divorziano dalle loro brave custodie, simili a rocce che in schisti si stacchino dalle più ebre molasse, geosinclinali le più celebri» (e che hanno se non altro il merito di ricondurti alle ragioni del misterioso titolo).
La congiunzione di zuffe geologiche, zuffe militari e zuffe planetarie, in un tappeto di zuffe verbali, ti dà parecchio da meditare, ma intanto devi tuo malgrado goderti efferatezze degne di Lucano («bulbi estroflessi da urna d'elmo e spiccati con la nettezza del taglio»; «crani così gravi nel loro smeriglio di zafferano giallastro»; «focaiateste rotolanti come povere biglie») di cui è eletto regista il Kurosawa di *Il castello della ragnatela* alias *Il trono di sangue* (il Kurosawa che nipponizza il *Macbeth,* forte di «cromosomi in torrida arcata sopracciliare da giglio indovino proprio all'inizio del film»). Truculenze che, inorridito, vedi convergere in un «colluttorio insavio del sangue che s'accrebbe in forche di carabine», convocando nell'ordine (in vista di una Farsalo «concimata d'ossa raggrumata di sangue a scapole d'urlanti lance») Goffredo di Buglione, Alessandro il Grande

e Giuseppe Flavio, il cronista delle *Guerre giudaiche* (abbassato però a sternutante «columnario di storie»). Con questo mattatoio hai guadagnato la fine del cunicolo (cosi ti raffiguri la proditoria parentesi) oltre il quale ti attende la luce: il giubilo di quel «Giornata meravigliosa» messo in bocca a un non meglio identificato «egli», fantasma grammaticale, ambigua ombra, dove puoi comunque sentire l'alito di una cosa viva (o in qualche modo vicina alla vita).

Tregua di un attimo. Le confortanti «parole di biada» del fantomatico «egli» si trovano presto a misurare le sorti del maltempo appena attraversato: i «giorni e giorni srotolati in tali tagli di pioggia», che assumono la consistenza, la tangibilità di «dieci cento mille braccia di stoffa» o di una «gagliarda zimarra» (forse memori del «teatro tessile» che Ripellino intravedeva in alcuni racconti di Schulz) [4], per trasformarsi d'un botto in «brace atta a soggiogare nei timbri un fuoco terz'o quart'atto di una suite scespiriana tenuta in terra di Scozia» (con mossa da prestidigitatore che, all'apparizione di «rie gelosie delle finestre» forse da annettere al successivo, anch'esso generico, «borgo», li volge poi in «lacca che borseggiava tegole coi suoi raggiri idrargirî»). Già ti gira la testa, ma devi constatare che non è finita: il gioco delle metamorfosi (e il clima di guerriglia) scende di nuovo, massicciamente, sul campo minato delle lingue, producendo tre fitte pagine di un francese (introdotto dal funereo «cendres de nos Parques tendres à l'équerre du pire») non meno convoluto del convoluto italiano con cui, a tratti, uffa!, fa baruffa. Inoltrandoviti, riesci però a inquadrare quella «pelle qu'à cet endroit tuilé s'humiliait avec des sourds heurts» che dà nuova corda alla tua idea di essere impegolato in una faccenda di scavi e affioramenti (quali che siano), registrando poi la comparsa di una evasiva prima persona che pare proprio prender la sagoma di un trasformista («toute ta joue que j'ai l'air d'emprunter»), il ritorno (da *leitmotiv*) di Lady Macbeth e del suo «sanglant époux», e l'irruzione di una traumatica «Circé tyrannique et cruelle fille aux bizzarres cibles de pluie livide».

Ne esci fuori perigliosamente: in bilico su «cordigliere di tegole abbrunite nel vizio»; esposto alle «dieci cento mille braccia di stoffa ben pettinata o arruffata che pareva scolpire come s'una grezza lamiera martellata da una fucileria di gocce i prati tutt'intorno bollificanti quel giorno che si profondeva nelle tinte più cupe del fosco o, peggio, del nulla del buio in gamma la più acuta»; risucchiato dai «bulbi dei campanili che abbandonaron, per essa, al loro destino, caduti in rintocchi, i fuggitivi quadranti»; stordito dal divisionismo di quei minuti in libertà tramutati in «sessanta chicchi d'avena, soixante points noirs, tostati a puntino» (e sopraffatti dai «canti d'inaugurazione dei galli», dal loro «gran vanto»).

Ti manca l'aria. Tiri un sospirone. Ma non hai scampo. L'ottovolante continua ad andare su e giù senza requie, sciorinando altri tessuti di inganni, come le acquate rapprese in «etra che indossasse bautta di un cielo assiso in Memnone o Manasse» (che ti catapultano ancora in un paradosso spazio-temporale degno di Einstein), come l'acquerugiola fatta di «maglie amercuriche di atomi, fitte maglie a fragili loriche su scialli e scossali», come le tendine-autocrati che «scostavan se stesse appena dietro fiori di trina e di mussola con dita affilate in guanti che bucavano l'aria come da un pertugio con una gazzarra di rondini il cielo turchese». Il cartello «dietro palcoscenico» ti aveva però avvisato, e non batti ciglio se in quel «goutte-à-goutte écossais» senti rigocciolare il sangue del Macbeth. Ti sfugge anzi un sorrisetto se ti avviene di presenziare – in questo antiluogo in cui imperversa una rissa di elementi, nell'occasione di una recidiva «pioggia in fornelli di sparse pozzanghere andate moltiplicandosi come gottosi sputi» – a una nuova, imperdibile, contesa interlinguistica: la vittoria di quel *crachats* («una parola che se ne fugge via nello schifo», perfetta mimesi di «un così protratto disgusto») quasi ti spinge, come Enea, ad abbracciare l'ombra dell'Autore, perché su questo terreno hai modo di condividere il gioco, o almeno di non saperti del tutto estromesso.

Autore che intanto ti sembra acquattarsi dietro la rediviva terza persona, colta a interrogare il transito dalle «piogge a catinelle» al «sereno» che vuol prevalere. La sua domanda («ci allieterà questo terso arioso torso di cielo?, o è una tregua appena, mormorata tra due atti di universo in cancrena?») alza letteralmente il sipario del nostro proscenio (vi vedrai anche «fili di bucati filodrammatici»), dove infine riconosci, e stenti a crederlo, un paesaggio, questo sì, visitabile, una

veduta *à la* Segantini, di cui ti soffermi ad ammirare il «lucido blu che ormai rompeva la cordigliera delle nuvole in fondo al nero che dileguava dove il maltempo se ne fuggiva», le «case sparse come lentiggini sul manto che in quel tratto per incanto riapparve in guizzante e mattutino smeraldo», i «campi che tacevano signoreggiati da alberi o discriminati da vie d'acqua». Ma sebbene la virgiliana arcadia sia presto smentita da «orologi a polvere» che danno punti ai cronometri liquefatti di Dalì, quando leggi che «la divinità della mutezza e il demone dell'espressività si sarebbero condotti alla fin fine insieme, non più l'una all'altro stranieri» e che «*il faut hurler avec les loups*», ti lusinghi di aver scoperto il tranello: il dissidio, il bailamme, è tutto interno alla parola: il testo, ti dici, confessa qui la sua natura ibrida, ancipite: il suo oscillare fra il silenzio e il frastuono, fra la castità del sacerdozio e l'orgia senza freni, e che questa fede va urlata alle orecchie dei sordi. Ti dici che quel «Giornata meravigliosa!», ora ribadito, per chi non avesse compreso, nel «Giorno in un nido favoloso», bandisce il bel tempo del compimento, il conforto del risultato raggiunto, la terra promessa che ti pare allusa nel «paese degli zuccheri d'Abramo».

Credi così di vedere nel turchino del cielo che ora si afferma in trionfo, ma «sospetto per quella sua imperiale veemenza», l'orgoglio di un artefice tuttavia consapevole della sua *hybris*, dell'eterno Prometeo che vive nell'*homo sapiens*. Non ti fai ingannare da quelle spighe che sembrano disegnate dal vero, «di un carnale verde le prime, d'uno jalino esclamativo quelle seconde, e le ultime strinate sull'aria lattiginosa di un Van Gogh», perché a foggiarne le forme e i colori è un «*solicolus*» che ha virtù d'«eloquenza», e il suo «indice lievemente arcuato» è insieme quello del dio michelangiolesco e dell'omerica aurora dalle dita di rosa. Non ti sorprende quindi vederlo indicare un paesaggio di versi (e che versi!): «quelle siepi d'idillio battezzate dal nome di un monte Tabor per esser quegli stessi limiti or abbraccianti sinfonie d'infiniti» (un paesaggio che contempla la santità, e che santità!, di «lupaggini eugubine e lupastre che filavano al loro subbio il bozzolo del puparo dei boschi nei sipari intorno a Gubbio»). Non ti sorprendono l'alludere a «una serena forza creatrice d'un suo così mondo», e le parole che, con variazione 'tessile', ne danno il nome indicibile, un vero *senhal*: «giornea gaudiosa»: come dire, mantello d'esultanza. Non ti sorprende sorprendere ora il presumibile autore di così immani fatiche nell'atto quasi osceno, se non fosse mestamente autoderisorio, di un *selfie*. Eccolo allora offrire il petto «enfiato come saprebbe solo l'astro di un discobolo avvitato al dado del suo stesso lancio», e i penitenziali arti, «dapprima cotticchiati in una gloriuscola di primi atti, quindi stiracchiati e da cui sembrava volersene staccare come da catene che ci avvincono alla tiepida sindone del suo e di ogni nostro letto» (un letto in cui, con afflato fraterno, giace l'inizio della *Metamorfosi* di Kafka: «*fand er sich in seinem Bett*»).
Ti dici: ci siamo. E te ne sembrano prove (all'inizio dell'ultimo paragrafo, alla campana del «Giornata meravigliosa, luce che m'irrori») gli elementi che fanno corona agli atti del risveglio: il «Gaudete» che premia «una gara di corsa» sentita «foriera d'ogni bene» e il plautino (*Trinummus*, atto IV, scena III) «*cave ne bubuli in te*» (bada di non prenderti scudisciate), che «aggéttiva-allori e sperticate lodi lauree» (che mette, traduci, in guardia dall'eccesso di autostima), e l'«acqua lustrale del nuovo dì». Un risveglio, una catarsi, un riuscire alla luce restituito nel suo più lercio, quasi lepidamente gaddiano, realismo che investe le membra «stiracchiate», gli occhi «golosamente stropicciati», orrende «fessure cascanti, che con fatica la spuntavano su murate palpebre e che, quando sforzate finalmente riaperse, ricaddero come il traliccio di rughe di un mantice», «la punta del mignolo mossa ad arco», in atto di «sgombrare una cispa dall'angolo d'un occhio e con la punta della lingua nettarne un'altra all'angolo della insinuante ormai bocca». Citi e citi, allegrato da una trasparenza che non ti aspettavi e cui ora puoi dare il peso che era interrato nell'oscurità bordellesca che la prepara. Credi cioè di aver capito che «la felice arroganza di uno che abbia a sé avocato l'immane boria d'un'assenza di dubbi e di scrupoli circa fato fatto che quella giornata si sarebbe svolta nel migliore dei modi», rimira l'arroganza e la boria dell'autore appena emerso dal cimento notturno, dal sogno-incubo che lo ha visto lottare all'ultima desinenza con le sue 'orribili favelle'.

Non abbocchi all'amo del fotografico *ralenti*, della 'moviola' che segue passo passo il lui senza fattezze che si appresta a conquistare il suo giorno, nel tripudio di parole finalmente terse: «si avviò verso la porta e la riaperse, fu con un balzo felino sull'uscio di cui scavalcò il predellino, fu sui pingui esagoni delle piastrelle, umidicce ancora della guazza notturna, del balcone, alla cui ringhiera s'appoggiò distaccatamente, in modo quasi costruito coi gomiti». E non puoi impedirti di vedere in quella «fieramente cesellata istoriata ringhiera» cui i gomiti, stanchi, supponi, di tanto travaglio, fiduciosi si affidano, l'opera ormai tutta lavorata, complessa e polita, e nello sguardo rivolto «alle intramate rotture dei rami del viciniore giardino», «alle creste dei tetti punteggiati dai loro comignoli», che «se ne restavano lì a ceneri spente a risfavillare col giorno plenariamente estivo», lo sguardo del *dominus* che, esaurito il fuoco creativo, compiuto il calvario, si volge, sussurrandosi «è buona», all'opera cui si è dato in sacrificio e che segna la sua sfolgorante resurrezione.
Non fai in tempo a compiacerti del tuo acume, che già ti morde il tarlo del dubbio. Ripensi al voto di silenzio con cui hai prudentemente esordito e ti dici che l'innocua provocazione aveva forse colto nel segno più di quanto potevi presumere. Il tuo testo non ha porte. È una fortezza senza feritoie, un muro cieco. E la sua compagine è così compatta che non puoi sottrarre un solo mattone senza far crollare l'intero edificio. I grappoli di citazioni che a tuo capriccio hai trascelto e ricomposto e incollato per cavarne uno straccio di senso hanno prodotto un mostro esegetico, un Frankenstein che ti farà a pezzi con la sua sacrosanta rivolta. Tutto o niente. Il tuo testo è un metallo modellato fino allo sfinimento da un orafo longobardo, il poderoso magistero di un fabbro di fonemi, la musica ultimativa di un trovatore insonne, il sudato trofeo di un atleta dei dizionari. È un deliberato anacronismo, un'erma dissepolta che non puoi infastidire con le tue futili domande. È lui che ti interroga e ti sommuove, come un idolo pagano circonfuso di *horror sacri*. Non puoi toccarlo. Puoi solo mirarne a debita distanza gli arcani barbagli. È una maledetta partitura materica, un pollock che, per quanto ti affanni a guatare, a percorrerlo in ogni direzione, non perde un grammo della sua radicale alterità, del suo esiliato furore. Ma non ti lascia indenne. Non lo dimentichi.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Note

[1] Sulla poesia di Ceriani, colpevolmente ignorata dalle consorterie letterarie, si vedano almeno i contributi di Rodolfo Zucco (*Il trasloco dei morti. Intorno e dentro tre quartine di Marco Ceriani*, «Studi novecenteschi», a. XXXIV, n. 74, luglio-dicembre 2007: 509-536; *Piccola palinodia per Marco Ceriani*, Udine, Edizioni del Tavolo Rosso, 2010) e di Paolo Giovannetti (*Memoriré di Marco Ceriani, ovvero dell'ipotiposi che (si) uccide*, «Istmi», n. 31-32, 2013: 223-232). Vi aggiungo, chiedendo venia, le mie modeste letture di *Lo scricciolo penitente* (in *Poesia 2002-2003. Annuario*, a cura di Giorgio Manacorda, Roma, Cooper & Castelvecchi, 2003: 329-330) e di *Memoriré* (*Laconia senza làconi*, «Nazione Indiana», 4 novembre 2011).

[2] Vd. Titus Burckhardt, *Simboli*, Edizioni all'insegna del Veltro, Parma: 29 ss.

[3] Vd. Bruno Schulz, *Le botteghe color cannella*, traduzione di Anna Vivanti Salmon, con un saggio introduttivo di Angelo Maria Ripellino, Einaudi, Torino, 1981: 261-276.

[4] Vd. l'introduzione a Bruno Schulz, Le botteghe color cannella, cit.: XI.

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).

Sciascia: la scrittura della ragione e le ragioni della scrittura

La penna, il bulino, la spada, incisione di Agostino Arrivabene

di *Bernardo Puleio*

Nel mio intervento cercherò di abbozzare le connessioni esistenti tra la scrittura della ragione di uno scrittore dalla vasta e complessa formazione, nella quale spicca la matrice illuminista e francese, che vive nella anomalia di una realtà siciliana che spesso sconfina nella follia, e la pluralità delle ragioni di una scrittura che ha assunto molteplici forme, dal saggio al romanzo, dall'articolo al discorso parlamentare. E anche qui bisognerebbe fare un discorso più complesso che meriterebbe un approfondimento a parte: il maestro di Racalmuto sfugge a ogni catalogazione di genere.
Il saggio e il romanzo si contaminano e, spesso, il giallo una delle linee letterarie predilette, si capovolge in una aporia, in una negazione del giallo classico. Analogamente, la lucidità del ragionamento, anziché chiarire le problematiche, aggiunge complessità e impossibilità di sciogliere inequivocabilmente le matasse della oscurità della realtà. I discorsi parlamentari poi nella consolidata stringatezza e brevità dell'autore, contengono una pluralità semantica dal momento che afferiscono a varie sfere, dal discorso politico ad un ricco sostrato di intelaiature e di citazioni letterarie. Gli articoli di giornale, che non rientrano nello specifico di questo piccolo saggio, sovente diventano attività polemica che si iscrive nella connotazione del panflettista che adopera la *penna come un colpo di spada* senza mai rinunciare ad un discorso ordinato, elaborato nella biblioteca mentale dello scrittore, come frutto di una ragnatela fertile della dimensione letteraria basata sulla trasmissione degli *auctores* che costituiscono il dizionario, l'enciclopedia della scrittura.

Matteo Collura, in *Alfabeto eretico*, ha pubblicato un inedito del diciannovenne Sciascia, scritto nel giugno del 1940, dal titolo *Fantasia agrigentina* (a tutt'oggi questo è da considerarsi l'*exordium* letterario del giovane scrittore): attraverso una descrizione "romantica" profondamente partecipata dei paesaggi, della storia della cultura di Agrigento, emerge già nettamente delineato, il nume tutelare Pirandello. Attraverso le "lenti" inforcate dal grande drammaturgo, in un rapporto di "filiazione", con precoce maturità, Sciascia osserva il "paesaggio" umano siciliano.

Il testo assolve ad una duplice funzione: la scrittura diventa saggio letterario, inglobando una citazione tratta dal pirandelliano *Discorso su Verga* (1931: un testo che colpì moltissimo, fin da giovane, lo scrittore al punto che lo volle rieditare nella silloge *Delle cose di Sicilia*, una raccolta di scritti rari o inediti, pubblicata con la casa editrice Sellerio a Palermo nel 1980), ma assume la connotazione di un'indagine "antropologica" sulla Sicilia e sulla sicilianità [1].

«[....] La Sicilia: un'isola.
I Siciliani Isolani.
Avvertono con diffidenza il contrasto tra il loro animo chiuso e la natura intorno, aperta, chiara di sole; e più si chiudono in sé, perché di questo aperto che da ogni parte è il mare che li isola, cioè che li taglia fuori e li fa soli, diffidano…., Pirandello e Villaroel.
La "Richeri" di Pirandello: queste strade tortuose, grigie, quasi senza speranza: l'ironia di un cielo splendente, la vastità ieratica del mare. Qui è l'oscuro tormento di *Uno nessuno e centomila*, di Luigi Pirandello, "uno e due" dei *Sei personaggi in cerca d'autore*. Qui è la risata aperta de *La giara*.
Riso e dolore: pazzia.
Pirandello ha visto il suo Mattia Pascal per queste strade tetre Il suo Mattia Pascal: – Mattia Pascal-Pirandello. Un occhio strabico, un lungo cappello, la barbetta a punta e i pensieri, i dubbi, le delusioni, la solitudine, le angosce. Il tormento dei personaggi si insinua in queste viuzze, le impregna, le fa soffrire: come cosa viva. [....] ma lo spettro c'è sempre, c'è sempre. Chissà che a sera non ci si incontri con Pirandello vagante senza scopo nella sua Girgenti!».

In *Una storia semplice*, l'ultimo testo scritto, per meglio dire dettato alla figlia, nel 1989, l'anno della morte, il professore Franzò, sfogliando alcune lettere, resta impressionato: «A diciotto anni Pirandello pensava quel che avrebbe scritto fin oltre i sessanta» [2]. Allo stesso modo, si può asserire che Sciascia, a diciannove anni, ha già perfettamente delineato il percorso che seguirà fino alla piena maturità: Pirandello è l'interprete "realista" travagliato e lacerato della Sicilia.
Ne *La Sicilia come metafora*, così si esprime lo scrittore sulla sua formazione:
«Quando finalmente trovai e lessi *Il fu Mattia Pascal*, e poi qualche volume di novelle, ne ebbi una rivelazione. La rivelazione che dentro il mondo pirandelliano io ci vivevo che il dramma pirandelliano – l'identità, la relatività – era il mio di ogni giorno. Me ne venne una specie di mania, di follia. Chi sono -come sono- come mi vedono gli altri… domande che mi spingevano all'isolamento alla solitudine.
Per uscire da tale condizione che – che non era libresca, astratta, mentale ma di vita quotidiana, di pirandellismo in natura – mi aggrappai alla ragione, all'altra faccia delle cose e al modo di "ragionarle" di cui avevo esempio in Diderot, in Courier, in Manzoni» (S. M.: 11).

Il rovello pirandelliano è un tarlo corrosivo [3] che appare come un dato connaturato alla realtà siciliana, non astratto, non filosofico ma realistico e *popolano*, secondo una lettura di uno degli autori più cari a Sciascia: Antonio Gramsci [4]. In Pirandello, padre putativo del maestro di Racalmuto, è possibile riscontrare, secondo Gramsci, un autore contestualmente paesano, nazionale ed europeo: un giudizio nel quale, Sciascia, evidenziando una seconda filiazione nei confronti del piccolo grande sardo [5], si identifica pienamente [6], elaborando la teoria che il massimo della sicilianità coincida con la universalità [7].
A giudizio dello scrittore di Regalpetra, con *mirabile intuizione*, e *fulminea chiarezza*, (III: 1029) Gramsci coglie nei personaggi pirandelliani la realtà di *persone vive e non loici fantocci*. È Gramsci a fornire la linea interpretativa di riferimento sul *realismo* di Pirandello, già intuito, come si evince da *Fantasia agrigentina*, nel 1940. E tuttavia il realismo pirandelliano designa un mondo che sconfina nella dolorosa follia. Da qui deriva una inestricabile affilatissima e irrisolta dialettica sciasciana che sarà incentrata sulla ricerca di una complessa indagine sulla ragione, abbracciando soprattutto i modelli francesi.
Il nome di Paul-Louis Courier, vignaiolo della Turenna, seguace delle spedizioni napoleoniche in Italia, insigne grecista, "colpevole" di avere versato inchiostro, nella Biblioteca Laurenziana, sul manoscritto di Dafni e Cloe, autore di alcuni ironici e taglienti pamphlets (*La petizione alle due*

Camere, *Il pamphlet dei pamphlets*), è assai noto agli sciasciofili. Per il piccolo giudice di *Porte aperte* (1987), Courier è sinonimo di diritto e ragione.

«Il nome di uno scrittore, il titolo di un libro, possono a volte, e per alcuni, suonare come quello di una patria: e così accadde al giudice sentendo quello di Courier, sul cui volume delle opere complete, trovate nel solaio di un parente che non sapeva che farsene, aveva cominciato a compitare francese e ragione, francese e diritto» (III: 366).

Come potesse essere finito in un solaio di Racalmuto, un testo raro, come quello di Courier, è la domanda che ha fatto scattare la dotta e documentata ricerca di Caronna [8], attento studioso dell'intellettuale francese. Nell'introduzione a *Le parrocchie* (1956), il nome di Courier è significativamente presente ed è associato a giustizia e ragione.

«Ho tentato di raccontare qualcosa della vita di un paese che amo, e spero di avere dato il senso di quanto lontana sia questa vita dalla libertà e dalla giustizia, cioè dalla ragione [...]. La povera gente di questo paese ha una grande fede nella scrittura, dice – basta un colpo di penna – come dicesse – di spada – e crede che un colpo vibratile ed esatto della penna basti a ristabilire un diritto, a fugare l'ingiustizia e il sopruso. Paolo Luigi Courier, vignaiolo della Turenna e membro della Legioni d'onore, sapeva dare colpi di penna che erano colpi di spada; mi piacerebbe avere il polso di Paolo Luigi per dare qualche buon colpo di penna: una "petizione alle due Camere" per i salinari di Regalpetra per i braccianti per i vecchi senza pensione per i bambini che vanno a servizio. Certo, un po' di fede nelle cose scritte ce l'ho anch'io come la povera gente di Regalpetra: e questa è la sola giustificazione che avanzo per queste pagine» (I.: 9-10).

Affermazioni queste, da cui si evince che l'ingiustizia, l'arretratezza delle condizioni socio-economiche di Racalmuto, inducono Sciascia a "sguainare" la spada – la letteratura come buona azione dunque – contro i soprusi, nel nome di Courier, confidando nella scrittura- ragione, la più alta forma di letteratura intesa come forma di giustizia. È evidente uno scopo ideologico: la speranza che la penna-spada possa infliggere qualche buona stoccata e permettere a salinari e braccianti di migliorare, nel nome del diritto, la propria condizione. Il nome di Courier, dagli esordi, dal '56 fino all'87, è associato, insieme al francese, alla cultura francese[9], al diritto e alla ragione. Nelle *Parrocchie*, è presente un chiaro intento moralistico: la ragione per cui, alla maniera di Courier, Sciascia vuole assestare dei buoni colpi di penna, coincide con la ragione dei salinari, dei braccianti, dei vecchi senza pensione, dei bambini che vanno a servizio.
Durante un incontro organizzato a Palermo nel 1965, alla presenza del sociologo triestino Danilo Dolci, lo scrittore insisteva, citando Courier, sull'intento moralistico della letteratura, considerata (manzonianamente?) una buona azione, utile a cambiare il mondo, a far conseguire progressi (qui l'eco gramsciana è forte): prima dei risultati letterari conta la realtà, l'attualità della realtà.

«Io concepisco la letteratura – sarò anche di gusto sorpassato tutto quello che si vuole – come una buona azione. Il mio ideale letterario, la mia bibbia – e mi pare che l'abbia scritto molte volte – è Courier, l'autore dei libelli. Courier si occupava di piccole cose, delle disposizioni di un prefetto di polizia contro una festa da ballo, per esempio. E a un certo punto incappò in un processo. Il pubblico ministero definì un suo libello come un'opera pericolosa e velenosa… A me interessa dibattere cose di oggi; cose che interessano quante più persone possibile, tenendo come assolutamente secondari i risultati letterari. Se ci sono non mi interessano»[10].

Può essere interessante osservare che lo scrittore concludeva l'intervento, riponendo con umiltà, grande attenzione nel giudizio del pubblico dei lettori. Nella prefazione alla edizione del 1967 delle *Parrocchie*, Sciascia spiega

«Credo nella ragione umana, e nella libertà e nella giustizia che dalla ragione scaturiscono; ma pare che in Italia ci si affacci a parlare il linguaggio della ragione per essere accusati di mettere la bandiera rossa alla finestra»» (I: 9).

Tuttavia, qualche anno dopo, nel 1971, proprio dalla "bandiera rossa" cioè dal Partito Comunista, o per meglio dire da importanti dirigenti di quel partito [11], sarebbero stati lanciati acuminati strali contro Sciascia, autore ne *Il contesto*, di una ironica e raffinata analisi sul doppiogioco dei rivoluzionari (i comunisti), pronti a *malgovernare* col partito di maggioranza [12]. I colpi assestati dalla penna-spada tratteggiano la decadenza dell'Italia, un Paese contraddistinto da una *desertificazione ideologica.*

«Un paese dove non avevano più corso le idee, dove i principi – ancora proclamati e conclamati – venivano quotidianamente irrisi, dove le ideologie si riducevano in politica a pure denominazioni nel giuoco delle parti che il potere si assegnava, dove soltanto il potere per il potere contava» (II: 95).

Il Contesto narra la vicenda di Cres, un farmacista ingiustamente condannato, che ordisce un folle disegno di vendetta: uccidere giudici innocenti, depistando gli inquirenti per potere assassinare Riches, il presidente della Corte Suprema. A Rogas, poliziotto colto, lettore attento di Voltaire, viene affidata la delicata indagine. Il centro del libro è costituito dal dialogo tra Riches e Rogas. Il giudice è convinto, in maniera del tutto fanatica, che l'errore giudiziario non possa esistere perché, quasi come in una sorta di religione trascendente, come nell'atto della Eucarestia, anche se il sacerdote è indegno, in ogni caso avrà luogo la transustanziazione, così, anche nel momento in cui verrà pronunciata una sentenza, anche se il giudice è una persona corrotta, la validità dell'atto non potrà mai essere messa in discussione. È una mentalità autoreferenziale che postula *religiosamente*, in maniera inquisitoriale, lo stato di colpa dei cittadini.

«Quella religione è vera, quel potere legittimo, che rendono l'uomo a uno stato di colpa: nel corpo, nella mente. E dallo stato di colpa è facile estrarre gli elementi della convinzione di reato più che dalle prove oggettive che non esistono» (II: 75).

Riches e Rogas sono su posizioni diametralmente opposte: il giudice nega uno dei fondamenti della ideologia di Rogas-Sciascia: il *Trattato sulla tolleranza* di Voltaire. Il testo, scritto nel 1763, traendo spunto da un grave errore giudiziario, nella Francia ancora insanguinata, all'interno delle stesse famiglie, da conflitti di natura religiosa, sviluppa alcuni concetti fondamentali: il perdono e la pietà, il rispetto verso le opinioni degli altri, il valore della solidarietà. In altri termini, diritto e ragione. Per esempio, nel *Dizionario filosofico*, Voltaire fornisce la seguente definizione della tolleranza [13]:

«Che cos'è la tolleranza? È l'appannaggio dell'umanità. Noi siamo tutti impastati di debolezze e di errori: perdoniamoci reciprocamente le nostre balordaggini è la prima regola di natura».

Nella prima pagina del *Trattato sulla tolleranza* è presente uno dei fondamenti della ideologia dello scrittore di Racalmuto: la difesa del diritto e della ragione nel nome del garantismo. Scrive Voltaire [14]:

«Dove il pericolo e lo svantaggio sono uguali lo stupore cessa e la pietà stessa si attenua; ma se un padre di famiglia innocente è abbandonato nelle mani dell'errore, o della passione o del fanatismo; se l'accusato non ha altra difesa che la propria virtù; se gli arbitri della propria vita non rischiano facendolo sgozzare che di sbagliarsi: se possono uccidere impunemente con una sentenza, allora si leva la pubblica protesta, ciascuno teme per se stesso, ci si accorge che nessuno è sicuro della propria vita di fronte a un tribunale istituito per vegliare sulla vita dei cittadini».

È un passo di capitale importanza nella ideologia di Sciascia. In primo luogo perché attorno a questo passo viene costruito, ne *Il Contesto*, il punto di vista del personaggio vicario Rogas, che addirittura, uscendo dall'abitazione di Riches si imbatte in Cres, comprende di avere di fronte il potenziale serial killer e ne diventa complice consentendogli di uccidere il giudice, reo di avere attaccato fanaticamente il *Trattato* di Voltaire: Riches espia con la morte l'attacco contro la ragione di Voltaire. Va comunque osservato, in secondo luogo, che le riflessioni del filosofo illuminista

costituiscono il faro delle battaglie e delle polemiche delle ragioni della scrittura, basata sulla difesa della ragione, cioè del diritto e del garantismo, contro ogni idea precostituita e pregiudizievole di un potere assoluto. Nel libro-intervista del 1979, *La Sicilia come metafora*, Sciascia, anche dopo la parodia contenuta nel finale di *Candido* [1977], ribadiva l'esemplarità di Voltaire, uno degli *auctores* più rilevanti nel sistema delle idee dello scrittore siciliano:

«[…] ritengo che Voltaire sia ben piazzato sulla linea d'arrivo – ammesso che essa esista – degli scrittori. Voltaire, quest'esempio di professionalità della scrittura, questo modello di scrittore, chiaro, svelto, conciso, intelligente, sintetico, ironico: ecco tutto ciò che per me rappresenta la chiave della scrittura e del vero mestiere» (S. M.: 57).

Ovviamente si potrebbero anche citare passi in cui l'autore si diverte a smentire la filiazione con Voltaire ma, alla luce di tanti importanti continui riferimenti, ai quali si può aggiungere il celebre saggio *Il Secolo educatore* che esalta il Settecento illuminista e la figura di Diderot, si può asserire che, anche al cospetto del pessimismo, la barra della navigazione è fermamente tenuta dal timone della ragione. Non falliscono gli ideali della ragione, semmai la società e le classi dirigenti si allontanano, per ignoranza, per cinismo per sete di potere, dalla ragione, creando condizioni di vita non ragionevoli, cioè ingiuste. Prende piede una concezione complessa, caratterizzata dall'eroismo tragico, dalla solitudine dell'eroe sciasciano:

«Tutti i miei libri in effetti ne fanno uno. Un libro sulla Sicilia che tocca i punti dolenti del passato e del presente e che viene ad articolarsi come la storia di una continua sconfitta della ragione e di coloro che nella ragione furono personalmente travolti, annientati». (Prefazione all'edizione del 1967 delle *Parrocchie*, I: 5).

Il pessimismo dello scrittore non scaturisce dalla negazione o dalla insufficienza della ragione, ma dal tradimento continuo, nella società e nella classe dirigente, delle istanze di diritto e giustizia, cioè delle ragioni della ragione, di cui si alimenta la sua scrittura. Da qui le ragioni di una scrittura che denuncia il potere, la degenerazione del potere.
Il 3 giugno 1973, Sciascia pubblica un'illuminante nota su *La stampa*, a proposito dell'anarchico Bertoli e della strage compiuta, davanti alla questura di Milano, in occasione della scopertura del busto del commissario Calabresi. Nell'articolo su *La stampa*, lo scrittore denuncia la criminalità insita nel potere, la presenza di un vero iperpotere occulto che, attraverso le stragi e la delegittimazione del potere ufficiale, serve a mantenere lo *staus quo*. Le considerazioni riportate in quell'articolo gli piacquero a tal punto che furono riproposte in *Nero su nero* (II: 730):

«Tutti gli avvenimenti delittuosi che si sono avuti in Italia negli ultimi anni e che appaiono rivolti contro lo Stato, il governo, lo status quo, l'autorità, le istituzioni, in realtà servono con l'inevitabile scompenso di una perdita di prestigio, a mantenere queste cose effettualmente in tutto, così come sono. Tutto è emanazione del potere e del potere e del modo di gestirlo: anche se coloro che sono al potere nulla ne sanno….Ciò vale a dire che in Italia c'è un iperpotere cui giova, a mantenere una determinata gestione del potere, l'ipertensione civile, alimentata da fatti delittuosi».

Questo iperpotere, proseguiva lo scrittore, ha dato prova di sé a partire dalla strage di Portella della Ginestra (in provincia di Palermo, dove, il I maggio 1947, furono uccise 13 persone che si erano radunate per ascoltare il comizio di uno dei più grandi capi comunisti isolani: Girolamo Li Causi) con la morte di Giuliano e di Pisciotta.

«Cose tutte, fino ad oggi, avvolte nella menzogna. Ed è da allora che l'Italia è un paese senza verità. Ne è venuta fuori, anzi, una regola: nessuna verità si saprà mai riguardo a fatti delittuosi che abbiano, anche minimamente, attinenza con la gestione del potere».

Lo scrittore elabora la teoria della contrapposizione dei poteri formulata nel dialogo tra due delle vittime sacrificali de *Il cavaliere e la morte*, il dottor Rieti, funzionario dei servizi segreti e il Vice:

«[…] C'è un potere visibile, nominabile, enumerabile; e ce ne è un altro, non enumerabile, senza nome. Senza nomi, che nuota sott'acqua. Quello visibile combatte quello sott'acqua, e specialmente nei momenti in cui si permette di affiorare gagliardamente, e cioè violentemente e sanguinosamente: ma il fatto è che ne ha bisogno… Spero che lei mi perdoni questa spicciola filosofia: ma non ne ho altra riguardo al potere […]. Si può sospettare dunque, che esista una segreta carta costituzionale che al primo articolo reciti: La sicurezza del potere si fonda sull' insicurezza dei cittadini» (III: 442).

C'è un aspetto dell'attività di Sciascia che non è stato molto studiato e che invece andrebbe messo maggiormente in luce e riguarda la sua attività di parlamentare svolta a partire dal 1979 quando, a sorpresa, si candidò e fu eletto all'interno del Partito Radicale. Pannella volle che Sciascia diventasse capogruppo radicale a Montecitorio. Il 10 agosto 1979, lo scrittore, a nome del Partito Radicale, spiegò le ragioni del voto di sfiducia al costituendo governo Cossiga. Il discorso del *cittadino* Sciascia – sembra che riecheggi la precisione delle acuminate riflessioni di un Robespierre o di un Courier – è molto tagliente: Cossiga era stato Ministro degli Interni all'epoca del sequestro Moro, la sua Presidenza del Consiglio, nel momento in cui si sarebbe insediata la commissione Moro, di cui anche lo scrittore avrebbe fatto parte, con grande fastidio di comunisti e democristiani,

«[….] non può non suscitare legittima preoccupazione o suspicione […]. Tutto ciò che in questo paese è ingovernabile, eversione e criminalità principalmente incluse, risiede appunto nel modo di governare. Ed ho l'impressione, signor Presidente del Consiglio, che lei sappia bene, o che abbia a un certo punto saputo bene – e spero non l'abbia del tutto dimenticato – in che cosa consista l'ingovernabilità di cui parlo. Non si spiegherebbero altrimenti le sue dimissioni da ministro dell'interno, all'indomani del tragico scioglimento dell'affaire Moro… come cittadino ritengo che avrei avuto il diritto di conoscere le precise ragioni per cui lei si è dimesso, e ritengo di averne ancora il diritto, poiché lei non solo non si è ancora ritirato dalla vita politica, ma si affaccia oggi a presiedere il governo della Repubblica» [15].

Si tratta di un discorso stringato, privo di retorica, assolutamente *letterario*, del modo di intendere secondo ragione e diritto la letteratura, perfettamente in linea con quanto lo scrittore ha pensato ed elaborato nei suoi testi demistificatori: le ragioni della scrittura, di una scrittura di smascheramento dell'impostura, arrivano direttamente nella sede del potere politico della Nazione. Nella seduta del 26 febbraio 1980, l'autore del *Giorno della civetta* chiede che nella lotta alla mafia i controlli patrimoniali siano estesi

«[....] anche a noi che sediamo su questi banchi, a coloro che siedono sui banchi del Senato, a coloro che siedono nelle assemblee regionali o nei consigli municipali, non trascurando nemmeno certi funzionari e certi ufficiali che hanno il compito di prevenire e reprimere il fenomeno mafioso»[16].

Non rientra nell'oggetto di questo piccolo saggio l'analisi della scrittura del polemista, dei tanti colpi di spada assestati attraverso articoli che spesso hanno assunto la forma dell'affaire Sciascia[17]. Tuttavia non è forse fuori luogo soffermarsi sull'ultima polemica, non molto nota, sostenuta dallo scrittore nel marzo del 1989 sulle colonne del quotidiano *La Stampa*.

Sciascia polemizza con Luciano Canfora, autore del libro *Togliatti e i dilemmi della politica*, nel nome di Gramsci. L'oggetto del contenzioso riguarda una lettera scritta dal militante comunista Grieco, nel 1928, da Mosca e indirizzata a Gramsci, incarcerato dal tiranno fascista. Era chiaro che la lettera indirizzata ad un detenuto politico così illustre sarebbe stata sottoposta all'inquisizione giudiziaria del tribunale speciale fascista. Questa lettera, ritenuta autentica dal fondatore del PCI, quantomeno intempestiva, ne avrebbe potuto aggravare la già tribolata posizione giudiziaria. Canfora ritiene che la lettera sia stata una montatura organizzata dall'OVRA, la polizia politica fascista, per ordire un complotto ai danni di Gramsci. Sciascia con due interventi sulla *Stampa* del 17 e del 21 marzo, dopo aver puntigliosamente riletto alcune parti delle *Lettere dal carcere*,

sottolineando che Gramsci riteneva autentica la lettera di un militante personalmente conosciuto – autenticità confermata dallo storico ufficiale del Partito Comunista, Paolo Spriano – smentisce la tesi di un complotto organizzato dall'OVRA: la lettera non è stata inclusa tra le prove a carico dell'onorevole Gramsci e il magistrato giudicante così allusivamente si è espresso[18]: «Onorevole Gramsci, lei ha degli amici che certamente desiderano che lei rimanga un pezzo in galera». Pertanto Sciascia arriva alla conclusione di una affinità tra il caso Gramsci e il caso Moro: ambedue abbandonati se non addirittura traditi dai propri partiti.
Fino all'ultimo, le ragioni della scrittura coincidono con la verità e con una visione eretica contraria ad ogni logica di potere. Sciascia si mostra attento e appassionato ammiratore gramsciano, anche se il suo primo intento è quello di stabilire una lettura anticonformista e veritiera dei fatti, anche se traspare tutta la sua ostilità nei confronti di una cinica e immorale *real politik*, anche se Moro e Gramsci vengono accomunati in uno stesso destino di martirio, appare evidente la diversità, la centralità del ruolo esercitato dall'intellettuale sardo.

«E non voglio fare un confronto tra le due figure in sé diversissime e di diverso ruolo nella nostra storia e nella nostra coscienza, ma tra l'affaire Gramsci e l'affaire Moro, nelle loro condizioni di prigionieri, c'è obiettiva rassomiglianza: in mano ai nemici, e abbandonati dagli amici. E peggio che abbandonati, anzi»[19].

La diversità a cui qui si allude non è frutto solo di una precisazione storica o di una distinzione ideologica, è il riconoscimento del peso morale e intellettuale svolto dal dirigente comunista: sulla figura di Moro, non si dimentichi il seguente giudizio molto caustico contenuto *nell'Affaire Moro*: «Né Moro né il partito da lui presieduto avevano mai avuto il senso dello Stato» (II: 482).
Il 1989 è l'anno della morte e, significativamente, Sciascia conclude la sua esistenza, nel nome dei padri Pirandello, spesso citato in *Una storia semplice*, e Gramsci, ma rievocando anche le ragioni di una scrittura che parteggia per gli uomini soli e abbandonati, prigionieri della retorica di un potere spietato che obnubila l'intelligenza della ragione, omologando il sentire pubblico: e oggi, finita la dittatura fascista, finita l'egemonia culturale comunista, sono ben evidenti e tangibili le forme della tirannide più ipocrita e più asservita al potere, la tirannide dei nomi apparentemente inclusivi, degli intellettuali buonisti, una tirannide che lascia inalterata la condizione di disuguaglianza, il fascismo del politicamente corretto.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Note

[1] M. COLLURA, *Alfabeto eretico*, Longanesi, Milano, 2002: 154-5

[2] Una breve legenda per quanto attiene alle abbreviazioni presenti nel testo: con l'indicazione I, seguita dal numero della pagina si fa riferimento a L. SCIASCIA, *Opere (1956-71)*, vol. I, Milano 1987; l'indicazione II rimanda a L. SCIASCIA, *Opere (1971-83)*, vol. II, Milano 1989; con l'indicazione III, si fa riferimento a L. SCIASCIA, *Opere (1984-1989)*, vol. III, Milano 1991. Infine, l'abbreviazione S. M. rimanda a L. SCIASCIA, *La Sicilia come metafora*, intervista di M. PADOVANI, Milano 1979. La citazione presente nel testo si trova in III, 755.

[3] Cfr. la lettera indirizzata a Gian Carlo Prandstraller, inserita in, A. MOTTA, *Leonardo Sciascia, La verità l'aspra verità,* Lacaita, Manduria (Le) 1985: 175: «[…] ho vissuto e vivo dentro una realtà pirandelliana: dentro un pirandellismo, per così dire di natura. Un giuoco di contrasti e di conflitti, di dilacerazioni, di crisi che anche nella mia famiglia ha avuto tragiche declinazioni. Mi sono sempre sentito come sospeso sul baratro dell'irrazionale, dell'assurdo: e da questa condizione ho tratto forza per tenermi alla ragione. Non senza disperazione in certi momenti della mia vita; e particolarmente nel momento del trapasso dall'adolescenza alla giovinezza, quando proprio attraverso Pirandello venivo scoprendo la realtà in cui vivevo».

[4] Cfr. A, GRAMSCI, *Quaderni dal carcere*, vol. III: 1670-2, a cura di V. GERRATANA, Einaudi, Torino, 2001 (Quaderno 14, *Il teatro di Pirandello*). «In realtà, non pare si possa attribuire al Pirandello una concezione del mondo coerente, non pare si possa estrarre dal suo teatro una filosofia e quindi non si può dire che il teatro pirandelliano sia filosofico. È certo però che nel Pirandello ci sono punti di vista che possono genericamente riallacciarsi a una concezione del mondo, che all'ingrosso può essere identificata con

quella soggettivistica. Ma il problema è questo: 1) questi punti di vista sono presentati in modo filosofico, oppure i personaggi vivono questi punti di vista come individuale modo di pensare? Cioè la filosofia implicita è esplicitamente solo cultura ed eticità individuale, cioè esiste, entro certi gradi almeno, un processo di trasfigurazione artistica nel teatro pirandelliano? E ancora si tratta di un riflesso sempre uguale, di carattere logico, o invece la posizioni sono sempre diverse, cioè di carattere fantastico?; 2) questi punti di vista sono necessariamente di origine libresca, dotta, presi dai sistemi filosofici individuali, o non sono invece esistenti nella vita stessa, nella cultura del tempo e persino nella cultura popolare di grado infimo, nel folclore?

Questo secondo punto mi pare fondamentale ed esso può essere risolto con un esame comparativo dei diversi drammi in dialetto e dove si rappresenta una vita paesana, dialettale e quelli concepiti in lingua letteraria e dove si rappresenta una vita super dialettale, di intellettuali borghesi di tipo nazionale ed anche cosmopolita. Ora, pare che, nel teatro dialettale, il pirandellismo sia giustificato da modi di pensare storicamente popolari e popolareschi, dialettali; che non si tratti cioè di intellettuali travestiti da popolani ma di reali, storicamente, regionalmente popolani siciliani, che pensano e operano così, proprio perché sono popolani e siciliani. Che non siano cattolici, tomisti, aristotelici non vuol dire che non siano popolani e siciliani; che non possano conoscere la filosofia soggettivistica dell'idealismo moderno non vuol dire che nella tradizione popolare non possano esistere filoni di carattere dialettico e immanentistico. Se questo si dimostrasse, tutto il castello del pirandellismo, cioè dell'intellettualismo astratto del teatro pirandelliano crollerebbe, come pare debba crollare. […] Ma non mi pare che il problema culturale del teatro pirandelliano sia ancora esaurito in questi termini. In Pirandello abbiamo uno scrittore "siciliano", che riesce a concepire la vita paesana in termini "dialettali", folcloristici (se pure il suo folclorismo non è quello influenzato dal cattolicesimo, ma quello rimasto "pagano", anticattolico sotto la buccia cattolica superstiziosa), che nello stesso tempo è uno scrittore «italiano» e uno scrittore "europeo". E in Pirandello abbiamo di più; la coscienza critica di essere nello stesso tempo "siciliano", "italiano", ed "europeo", ed è in ciò la debolezza artistica del Pirandello accanto al suo grande significato culturale».

[5] Per il rapporto di affiliazione di Sciascia verso il padre Gramsci, rapporto diuturno ben al di là degli anni 50-60. Cfr. B. PULEIO, *I sentieri di Sciascia*, Kalòs, Palermo, 2003: 121-34. Molti sono i punti di contatto tra i due isolani a partire dalla concezione del giallo come di una *lavanderia* delle paure ancestrali e metafisiche che Sciascia declina laicamente in una sorte di non giallo: si vedano gli *Appunti sul giallo*, pubblicati sulla rivista *Nuova corrente* nel 1954. Ma anche la raffinatissima *Breve storia del romanzo poliziesco*, inserita in *Cruciverba* (1983) contiene elementi riconducibili a Gramsci. Resta un punto di fondamentale divergenza: Sciascia fu sempre scrittore disorganico, anzi inorganico per usare una sua celebre definizione

[6] Il passo gramsciano viene integralmente citato da Sciascia in *Pirandello e il pirandellismo* (1953), III: 1028-9, e poi più sinteticamente in *Pirandello e la Sicilia* (1961), III: 1051.

[7] L. SCIASCIA, *Un pirandellismo introvertito*, introduzione a Gesualdo Bufalino, *The Plague lower*, ora in, Id. *Per un ritratto dello scrittore da giovane*, Adelphi, Milano 2000: 126. Pirandello dimostra «come il massimo di sicilianità coincida con il massimo della universalità».

[8] G. CARONNA, *Paul Louis Courier, Pampblets*, Edizioni della Battaglia, Palermo 2002. Molto dotta e curata la nota introduttiva, che ricostruisce la vita di Courier

[9] Diritto e ragione sono associate, nel nome di Rousseau, dall'avvocato palermitano Francesco Paolo Di Blasi, eroe vittima di ferocissima tortura ne *Il Consiglio d'Egitto*: «"Hai scritto che la tortura è contro il diritto, contro la ragione, contro l'uomo: ma su quello che hai scritto resterebbe l'ombra della vergogna se tu non resistessi… Alla domanda *quid est quaestio?* hai risposto in nome della ragione, della dignità: ora devi rispondere col tuo corpo, soffrirla nella carne, nelle ossa nei nervi" […]. Il dolore colava nella sua mente come inchiostro, ad accecarla. Il suo corpo era un contorto tralcio di vite, una vite di dolore: grava di racimoli, incommensurabile. I racimoli di sangue, lo scuro dell'uomo. "Nella tortura l'uomo perde la nozione del proprio corpo: tu non lo riconosceresti più, il tuo corpo, nelle tavole del Vesalio, nella iatrapologia dell'Ingrassia; e tanto meno nella creazione d'Adamo che è in Monreale. Il tuo corpo non ha più niente d'umano: è un albero di sangue… Bisognerebbe farla provare ai teologi, ché finalmente capiscano che la tortura è contro Dio, che devasta l'immagine di Dio che è nell'uomo…» (I: 609).

[10] M. COLLURA, *Il maestro di Regalpetra*, Longanesi, Milano 1996: 181

[11] Cfr. A. MOTTA, *Leonardo Sciascia. La verità l'aspra verità*, Lacaita Mandria (Le), 1985: 394-416. Sul quotidiano socialista *L'Avanti*, Walter Pedullà imbastì una specie di processo a Sciascia "colpevole", «bisognoso di un medico capace di guarirlo dai suoi malanni ideologici e linguistici». Su *L'Unità*, Napoleone Colajanni accusò lo scrittore di avere perso il senso dell'uomo e, dopo la difesa illuminata del comunista

Guttuso che invitava, inutilmente, il partito a sentire la voce degli intellettuali, la pietra tombale su Sciascia fu posta da Emanuele Macaluso che accusava lo scrittore di aver screditato «la politica dei comunisti e della sinistra in chiave qualunquistica e antidemocratica».
[12] Il cinico ministro di polizia svela il suo progetto, condiviso anche da molti sedicenti rivoluzionari assettati di potere: «Il mio partito che malgoverna da trent'anni ha avuto la rivelazione che si malgovernerebbe meglio insieme al Partito Rivoluzionario Internazionale» (II: 59).
[13] VOLTAIRE, *Dizionario Filosofico*, Mondadori, Milano, 1974: 620
[14] VOLTAIRE, T*rattato sulla tolleranza*, Feltrinelli, Milano, 2014: 33
[15] *Atti Parlamentari VIII legislatura*, seduta del 10 agosto 1979: 1188-89
[16] *Ivi*: 10217
[17] Si potrebbe dire che tutta l'opera di Sciascia abbia un carattere scandaloso. Cfr. G. GIUDICE, *Leonardo Sciascia,* G. GIUDICE, *Leonardo Sciascia*, L'Ancora del Mediterraneo, Napoli, 1999: 10: «Avviene spesso che una denuncia di un affaire divenga spesso un affaire Sciascia. Così fu per l'affaire Moro e così per le puntualizzazioni sull'"antimafia". Lo stesso uso che fa della letteratura è *scandaloso*: un giallo *in piscem*, il mistero programmatico di certi suoi libri, come *Il contesto* e *Todo modo*, dove il testo si fa complice del mistero. Lo stesso successo dello scrittore è in ogni tempo un brillare di scandali. La militanza letteraria di Sciascia ha questa singolare natura».
[18] L. SCIASCIA, *Gramsci e quella strana lettera da Mosca*, in *La Stampa*, 17 marzo 1989.
[19] *Ibidem*

Bernardo Puleio, insegna Lettere al Liceo Umberto di Palermo. Tra le sue pubblicazioni: *I sentieri di Sciascia* (Palermo, Kalos, 2003); *Il paradigma impossibile: nuovi saggi su Leonardo Sciascia* (Palermo, Nuova Ipsa, 2005); *Il linguaggio dei corpi straziati. Potere e semantica del potere nell'Italia del XVI secolo* (Firenze, Clinamen, 2007). È redattore dei *Nuovi Annali* del Liceo Umberto I di Palermo.

Come fiumi nel mare. Un’esperienza di artigianato identitario

Yemanjà 2021, Artigianato Identitario®-by-Rekrei®.

di *Lisa Regina Nicoli*

Fatima è in India, in piedi davanti allo specchio di un albergo dello Stato di Tamil Nadu e si osserva. I capelli lunghi le coprono la schiena come un mantello morbido mentre colori caldi del *saree* [1] che ha scelto illuminano la stanza.
Si gira lentamente, la cavigliera e i bracciali tintinnano lievemente mentre liscia il tessuto sui fianchi. Corruga le sopracciglia, in apparenza ogni cosa è finalmente dove dovrebbe, eppure la sensazione di disagio dice chiaramente che qualcosa che non va. Forse il *Bindi* [2] rosso sulla fronte le permette di guardare più in profondità, di guardarsi dentro. Improvvisamente le manca il respiro. Deve spogliarsi per non soffocare in quella mattinata calda e umida di agosto.
Torno con la mente a molti anni prima di incontrare Fatima, a quando ero piccola. Ho avuto un'infanzia felice. Lo so perché i ricordi di me bambina evocano una sensazione di pienezza e di serenità nella bocca dello stomaco. Questa memoria positiva rappresenta il corredo della struttura emotiva che ha contribuito a sorreggere nel tempo la mia identità di adulta, certamente complessata ma mediamente stabile.
Ho vissuto quello che in pedagogia viene definito "attaccamento sicuro", un legame emotivo tra il bambino e le sue figure di riferimento che gli consente di esplorare il mondo in autonomia, nell'illusione di cavarsela da solo sapendo però di poter contare sulla relazione educativa in caso di necessità. È una sorta di sintonizzazione emotiva, una mano immaginaria che accompagna il bambino a crescere e sviluppare la propria identità in modo autentico e indipendente, guidato ma non oppresso (Bowlby, 1989). È un processo sottile, quasi invisibile, infatti non ho ricordi narrativi della mia felicità, ma principalmente fotografici. Flashback di momenti di gioia e pienezza che mi fanno sorridere.
Di alcune esperienze significative se mi concentro posso sentirne ancora l'odore o il sapore: il calicanto in fiore nel giardino, il fieno tagliato, la minestra di latte. Di altre percepisco la sensazione che provavo quando le ho vissute, la morbidezza delle ali del pipistrello in una scatola di cartone, il calore dell'acqua del mare in un bagno al tramonto, la dolcezza di un albero di cachi in una casa in rovina.
Altri ricordi ancora sono legati a oggetti presenti nella mia crescita. Della casa in cui ho vissuto ho l'immagine chiara di una poltrona di modernariato in legno con due grandi cuscini, tipicamente anni '50 su cui mia madre si sedeva per allattare prima me e, cinque anni dopo, mio fratello. Faceva parte di un salottino composto da due poltrone e un divano di cui gli altri pezzi sono andati dispersi, erano stati comprati dai miei nonni materni per avere qualcosa su cui sedersi quando si erano trasferiti nella loro nuova casa, da Padova a Como.
Mia madre l'aveva portata con sé per avere qualcosa su cui sedersi nella sua nuova casa a Bergamo una volta sposata, e così ho pensato di portarla con me per avere qualcosa su cui sedermi nella mia casa nuova di Bologna, e già che c'ero anche successivamente in quella di Modena. Una sedia che ha sempre fatto parte della mia vita, come se fosse un piccolo utero in cui riposare.
Un luogo, non solo un oggetto, che ha abbracciato mia nonna dopo un grande dolore e le ha dato l'energia mentale di ricominciare, lo spazio che ha accolto mia madre mentre studiava per il concorso della sua vita, il veliero che portava me e mio fratello in giro per il mondo. Conserva una parte di attaccamento sicuro che ha contribuito a rendermi una donna solida. Potente se ci si pensa.
Se da piccoli fossimo stati consapevoli dell'importanza dei ricordi e degli oggetti che ci circondano nella costruzione della nostra identità di adulti, forse saremmo stati più attenti a ciò che ci accadeva di significativo, ma, *ça va sans dire*, eccoci qui, bambini felici, cresciuti adulti abbastanza stabili, catapultati in una modernità liquida che sembra volerci affogare, nostalgici della spensieratezza di bambini ma vittime del fenomeno del *disembedding* [3], lo sradicamento, il male della contemporaneità occidentale (Giddens, 2001).
Ho sempre immaginato il processo di costruzione identitario dell'individuo come un corso d'acqua dolce, che dalla sorgente, scendendo verso la valle si arricchisce dei nutrimenti che strappa alle rocce e al terreno con il suo eterno scorrere. Nel corso delle loro vite i fiumi sono soliti mischiarsi in altri fiumi e tuffarsi nei mari o nei laghi, dove si alimentano di altre energie, e a volte le foci sono

lontanissime dalle fonti. Eppure, il luogo da cui sono nati e la terra che per prima li ha nutriti determineranno la qualità delle loro acque e di quelle in cui si mischieranno, in eterno.
Il problema della consapevolezza della propria origine, delle proprie radici come fondamentale passaggio di riconoscimento del "chi sono io" soprattutto nella relazione con l'altro e con il mondo è un tema centrale in sociologia come in psicologia perché traccia il punto di partenza da cui si snoda la complessità dell'individuo e la costruzione della sua identità e perché no, della sua stabilità emotivo-relazionale. In antropologia diamo una profonda importanza alla terra che ci nutre, il nostro contesto di riferimento e riteniamo che l'individuo venga influenzato e plasmato dall'ambiente in cui si sviluppa a prescindere dalle sue origini biologiche; tuttavia queste, le radici, giocano un ruolo così profondo e sottile nella costruzione di un futuro remoto che rischia di essere sottovalutato se non adeguatamente considerato.
Tornando alla pedagogia, cosa succede ad esempio se l'attaccamento sicuro viene minato da un contesto poco tutelante? O se l'identità risultasse difforme all'aspettativa che l'individuo ha costruito di sé? O se lo spazio abitato dovesse apparire sconosciuto o persino inospitale? Quali sarebbero le conseguenze per l'identità della persona?
Una volta cresciuta, gli anni dell'università a Bologna sono stati incredibili, vivevo in una casa fatiscente poco lontano dalla stazione dei treni, le pareti erano ricoperte di carta da parati verde e mi sembrava un castello. Avevamo recuperato le reti dei letti dai cassonetti dell'immondizia e la mia poltrona occupava decisamente troppo spazio.

Per me era una reggia e sapeva di libertà. Per mia madre era un buco sotto il cavalcavia della stazione probabilmente pieno di malattie e troppo vicino ad un centro sociale. Niente a che vedere con il convitto di suore in cui mi aveva lasciato pochi mesi prima. Attaccamento sicuro un corno!, deve aver pensato.
È stato proprio in quegli anni splendidi che ho conosciuto Fatima e il suo casco di ricci morbidi e fitti che di notte ungeva e intrecciava strettissimi nella speranza rimanessero stirati, lisci e domati. Era stata adottata a poco più di un anno e aveva raggiunto l'aeroporto di Bombay, oggi Mumbay dalla regione del Kerala nascosta in un sacco di juta, tra frutta e verdura con l'*affidavit* [4] in tasca; Fatima, dal nome musulmano e dai capelli ricci, era indiana ma non lo sembrava e questo generava in lei un senso di grave frustrazione.
Così aveva iniziato un processo di profonda adesione ad un modello indiano che potesse avallare le sue origini e si facesse conferma della sua identità di fiume impetuoso così lontano da casa. Tra una lezione e l'altra mangiava esclusivamente indiano, tra gli esami opzionali sceglieva materie affini alle sue origini, studiava l'hindi, immaginava un matrimonio indiano e pianificava un futuro che la vedesse rispondere all'immagine a cui necessariamente sentiva di dover aderire per trovare legittimazione ad essere come si sentiva.

«Ho vissuto un conflitto che contrapponeva due parti di me stessa: quella italiana e quella indiana. Quella indiana era ancorata all'idea di un'India che avevo solo nella mia mente e che era stata socialmente e culturalmente costruita e idealizzata attorno ad un immaginario che vedeva l'Oriente come luogo di bellezza e ricchezza. Quella italiana era diventata un rifiuto ed era quella con la quale facevo i conti tutti i giorni e che si affermava ogni volta che mi guardavo allo specchio.
Ho vissuto anni molto dolorosi, che sicuramente venivano anche esasperati dal periodo adolescenziale, ma che mantenevano un loro epicentro: quello del rifiuto di me stessa in tutte le mie sfaccettature identitarie in nome di una unica, perfetta e immobile identità! L'identità doveva essere una e definita, caratterizzata da specifici canoni che però entravano in collisione ogni volta che mi vedevo davanti a quello specchio o che desideravo fare qualcosa di diverso rispetto a quello che quel canone mi diceva di essere. Volevo (o dovevo) essere la ragazza indiana, con un nome indiano, con il capello liscio che voleva solo tornare a casa, nella sua India. Odiavo i miei capelli, il mio nome e il mio essere un misto indefinito senza nessuna identità» (Rekrei.eu).

Le catene di Fatima si spezzano infine pochi anni più tardi, in quell'albergo, quando rimirandosi finalmente con il vestito tradizionale, non si riconosce.

«Ho realizzato così di essere solo Fatima. Non avevo più bisogno di sentirmi Indiana in Italia o Italiana in India. Ero solo io, me stessa e sì, finalmente, ero tornata a casa: patria di me stessa. In quella terra dove abitava la mia vera e poliedrica identità in continua trasformazione, che mi rendeva quella che ero, finalmente libera dalle mura dentro le quali mi ero chiusa per proteggermi dalle mie paure, dai miei giudizi, e che invece avevano nutrito un razzismo endemico che mi aveva messo al rogo» (Rekrei.eu).

Il viaggio che Fatima ha fatto attraverso il percorso di adozione e le sue molteplici identità l'ha portata a ragionare in modo approfondito sulla relazione tra spazio fisico e costruzione identitaria, e sulla necessità che spazio fisico, identità e benessere emotivo debbano trovare un equilibrio armonico in favore del benessere e della felicità della persona. Per stare bene con gli altri era importante che l'individuo riconoscesse se stesso e lo spazio abitato come protettivo, sicuro, accogliente. Era fondamentale che la casa e gli oggetti che la componevano non fossero solo arredi dello spazio ma anche arredi dell'anima, perché non facessero mai sentire l'abitante difforme, escluso, fuori posto, che producessero sensazione di benessere e di estasi. Il Rasa [5].
Nasce così il progetto *Rekrei® – Artigianato Identitario®. Rekrei*, che in esperanto significa "ricreare-creare di nuovo" è il progetto di artigianato di design con cui Fatima esercita la convinzione che gli oggetti che ci appartengono o che ci sono appartenuti, possano continuare a trasformarsi insieme a noi per raccontarci, come elementi vivi dell'identità a cui appartengono.
Se *Rekrei Made* è un vero e proprio laboratorio di artigianato in cui Fatima elabora, ricrea e restituisce vita ad oggetti, creando prodotti che poi rende disponibili come pezzi singoli o collezioni, *Rekrei – Artigianato Identitario* rappresenta un vero e proprio laboratorio esperienziale, cuore dell'attività artigianale e artistica di Fatima. Un progetto che vuole parlare di noi stessi a noi stessi attraverso gli oggetti che ci appartengono e che rappresentano lo specchio della nostra narrazione, con l'obbiettivo di abitare spazi in cui sentirsi realmente a casa, felici, dove felicità è l'intimo riconoscimento di essere esattamente dove si desidera stare.

Attraverso un progetto di *Artigianato Identitario* Fatima accoglie un ricordo, un'immagine che il cliente associa ad un aspetto della propria vita e lo sviluppa, con la guida e sul filo del racconto di chi lo ha vissuto. *Artigianato Identitario* significa quindi superare il concetto di artigianato in quanto pratica legata ad un territorio culturalmente definito e socialmente determinato, per connetterlo e definirlo ad una pratica legata al territorio del sé, al proprio spazio intimo. Lavorare ad un pezzo di *Artigianato Identitario* significa uscire da sé, farsi squadra, porsi in ascolto e relazione tra artista e cliente al fine di produrre un dialogo interpersonale con le varie tappe dell'identità che l'oggetto in questione ha attraversato insieme al proprietario, per conoscersi e riconoscersi e stabilire i confini delle nuove appartenenze.
Questo percorso può avvenire in presenza di un oggetto, com'è stato per la mia poltroncina – *Rekrei your story*, oppure in presenza del ricordo di un oggetto che Fatima ricrea – *Rekrey a story*, oppure addirittura nell'elaborazione di un intero spazio che rifletta il vissuto e l'identità di chi lo richiede – *Rekrei your spac* [6].

In un mondo soggetto al *disembedding*, è molto faticoso per noi fiumi sfociati in una grande marea liquida, rallentare il nostro corso per parlare di noi e delle nostre vite. È doloroso e a prima vista può apparire persino insensato, eppure, quando Fatima mi ha parlato del progetto ho subito sentito di doverle raccontare della mia poltroncina, e facendolo ho sentito una cascata di sentimenti che non avevo mai verbalizzato scendere fino ai miei piedi. Le ho raccontato del fallimento di mio nonno e dei soldi che mancavano, di mia nonna che da Signora dovette adattarsi a fare ogni lavoro, del trasloco, e del fatto che non avrebbero potuto permettersi altro che quelle poltroncine. Della foto di

mia madre e di sua sorella sedute insieme sul cuscino a studiare, di come mi ricordasse quando mio figlio si siede insieme a suo padre per leggere un libro. Di quando mia madre allattava mio fratello e io mi addormentavo serena perché la sentivo presente nella stanza insieme a noi e il buio non mi faceva più paura. Delle notti infinite ad allattare prima Tiago e oggi Odara. E mentre raccontavo a lei sentivo di raccontare a me stessa la mia storia, come in un abbraccio di comprensione e riconoscenza.
Quante volte ci riconosciamo in oggetti di affezione che hanno rappresentato qualcosa nella nostra storia, senza tuttavia interrogarci sulla reale importanza del bagaglio emotivo che trasmettono? Quanto tempo dedichiamo alla valorizzazione della memoria e dei suoi significati?
Partecipare ad un progetto di *Artigianato Identitario* è un esercizio di emotività. È lasciarsi attraversare dalle emozioni, dal dolore, dalla gioia, da tutti passi che compongono le nostre storie. Accettare che siamo sempre noi, che siamo sempre stati noi, seppure oggi ci vediamo molto diversi.

Quanto a me, non mi ero accorta di quante radici ci fossero nella mia poltroncina. Tanto che quando gliel'ho affidata mi sono quasi sentita in colpa. Eppure oggi il progetto *Yemanjà* ™, realizzato sulla sedia, sento che ha svolto un ruolo molto importante nel contrasto al senso di sradicamento che la modernità liquida gioca sulla nostra pelle. Fatima ha saputo mettere il suo talento e la sua competenza a disposizione del cliente in un processo di ascolto e comprensione che si traduce nella realizzazione di un servizio che porta alla rinascita di un oggetto unico, che si riappropria di uno spazio autentico per abbracciare chi lo ha desiderato e dirgli, *ciao, sei a casa*.
Rasa. Il succo, l'essenza. Una sensazione che non può essere descritta a parole ma solo provata. Il sentire emotivo che nasce da un'esperienza di bellezza che genera un sentimento talmente intenso da avere il potere di elevare e liberare chi lo vive.
Come è accaduto con la mia poltroncina *Yemanjà*™, che per me è la mia spiritualità, la madre di tutte le teste, Fatima ha accompagnato moltissimi altri oggetti alla rinascita, tutti sono tornati ai loro proprietari con un proprio documento di identità, come l'*affidavit* che ha accompagnato una piccola Fatima dal Kerala verso l'Europa, una *Lettera parlata*™ in cui l'oggetto stesso si ri-presenta e racconta la sua storia di trasformazione, di tutte le tappe, di gioia e di fatica che l'hanno reso ancora più importante, specchio sicuro dell'identità a cui è appartenuto, utero in cui riposare, accogliere, creare; oppure racconta la sua storia di trasformazione, il cambiamento che l'ha attraversato tanto da produrre una nuova storia da raccontare, in cui riconoscersi nuovamente ma allo stesso tempo in cui continuare a sentirsi a casa.

«Memoria è recupero di un'emozione, una sensazione, di un'esperienza provata, di un ricordo che si cela negli oggetti e negli spazi. Recuperare perciò un oggetto significa non solo recuperare un oggetto materiale, ma anche tutto quello che esso rappresenta per noi se si tratta di un ricordo, oppure trasformarlo affinché possa essere qualcosa che ci rappresenti. In definitiva memoria è recupero di qualcosa che abita dentro di noi e recupero è un salvataggio di qualcosa che andrebbe perso e sul quale possiamo intervenire per sentirlo più nostro» (Rekrei.eu).

L'esperienza pandemica ha evidenziato molti degli aspetti di sradicamento e di disagio identitario che l'individuo vive oggi come singolo e come membro di una comunità più o meno disgregata, liquida. L'impossibilità di vivere in sicurezza gli spazi esterni, intesi sia come luoghi fisici sia come spazi sociali, ha creato una dicotomia dentro/fuori, dove esterno significava pericoloso, mentre domestico poteva ritenersi sicuro. Questa dualità è stata vissuta in modo estremamente differenziato a seconda dei significati che ognuno di noi era solito attribuire all'interno e all'esterno, inteso sia come ambiente contestuale, sia come ambiente individuale e relazionale. Emerge senza dubbio che un ambiente accogliente, in cui ci riconosciamo e a cui sentiamo di appartenere appare protettivo e viene vissuto in modo più sereno, rispetto ad uno spazio in cui non sentiamo di riconoscerci.
Le riflessioni che pone Fatima e le soluzioni creative con cui agisce sugli oggetti, sugli spazi e sulle persone, le trovo classiche e rivoluzionarie allo stesso tempo, come se fossero l'ago e il filo che si propongono di riassemblare i legami sfasciati e insicuri del *disembeddig* Giddensiano, partendo

dalla singolarità della persona ma riconoscendo ad ogni individuo una straordinaria ricchezza, un valore fondamentale in primis per se stesso ma di riflesso per l'intera collettività, come se ciascuno di noi fosse il singolo mattoncino di una costruzione sociale più ampia, che non si liquefa ma anzi si struttura, forte di ogni singolarità, nutrita dalla bellezza che ciascuno di noi porta nella sua memoria e trasforma in valorizzazione di uno spazio, che da domestico si fa sociale.
«La memoria non è ciò che ricordiamo, ma ciò che ci ricorda. La memoria è un presente che non finisce mai di passare», ha scritto il grande poeta messicano, Premio Nobel per la letteratura, Octavio Paz.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Note

[1] Abito femminile tradizionale indiano
[2] Decorazione a goccia posta sulla fronte molto diffusa in vari paesi dell'Asia. Rappresenta la capacità di trattenere la saggezza ed è associato al tantrismo. Nella modernità viene utilizzato anche come semplice decorazione estetica.
[3] Il concetto di "disaggregazione" o "sradicamento" è stato coniato dal sociologo Anthony Giddens in relazione al mutare della società sempre più globalizzata, liquida secondo le definizioni del sociologo Zygmund Bauman dove l'identità individuale perde valore a discapito di un sistema volto principalmente a produrre. Le relazioni sociali perdono così il loro radicamento e rinascono e si risignificano nel quotidiano, in spazi sociali e temporali scarsamente definiti.
[4] Documento giuridico certificante l'affidamento di un soggetto, la sua provenienza e la destinazione. Nei percorsi adottivi sostituisce il documento di identità
[5] *Rasa* – succo, essenza. Nelle arti indiane è la sensazione emotiva derivante dall'osservare o percepire una qualsiasi arte che non possa essere descritto a parole, ma solo a livello di piacere percettivo.
[6] www.rekrei.eu

Riferimenti bibliografici

Bachelard G., *La poetica dello spazio*, Ed. Dedalo, Bari, 2015.
Bauman Z., *Modernità liquida*, Laterza, Bari, 2011.
Boccali G., Torella R., *Passioni d'Oriente. Eros ed emozioni in India e Tibet*, Einaudi, Torino, 2007.
Bowlby J., *Una base sicura. Applicazioni cliniche della teoria dell'attaccamento*, Cortina Raffaello, Milano, 1989.
Calambur Sivaramamurti, *Storia universale dell'arte. Sezione seconda – India, Ceylon, Nepal, Tibet,* Ed. Utet, Torino, 1988.
Coomaraswamy A. K., *Il grande brivido. Saggi di simbolica e arte,* Adelphi, Milano 1987.
Giddens A., *Identità e società moderna*, Ipermedium, Santa Maria Capua Vetere, 2001.

Sitografia

Pinna M.P., *Sostenibilità e identità nella moda e nel design – tutelare un marchio che rappresenta (anche) un valore etico e identitario.*www.mariapaolapinna.com Consultato in data 03/02/2017
www.rekrei.eu

Lisa Regina Nicoli, antropologa e ricercatrice esperta di religioni afro-brasiliane e afro-caraibiche, si occupa dello studio delle culture e tradizioni di matrice africana, con focus specifico sulle religioni Vodoun. Da dieci anni si occupa di migrazioni internazionali, della tratta ai fini dello sfruttamento sessuale e dei sistemi di accoglienza dei richiedenti asilo e rifugiati.

La strana storia del termine “eresia”

Il rogo di Jan Hus, boemo, 1485

di *Elio Rindone*

Si sa che il significato delle parole cambia col passare del tempo, ma che arrivi addirittura a capovolgersi non succede tutti i giorni. È, invece, ciò che è accaduto al termine *eresia*, che deriva, come è noto, dal sostantivo greco αἵρεσις, e quindi dal verbo αἱρέω, che significa *prendere* ma anche *scegliere*. Nel mondo greco era usato comunemente per designare una scuola o setta o corrente di pensiero, come per esempio quella degli stoici o degli epicurei, cui si decideva liberamente di aderire.

In ambito cristiano questo termine, col suo significato originario, compare più volte negli *Atti degli apostoli*. Qui, per esempio, Paolo, da tempo impegnato nella predicazione del vangelo, dichiara al governatore Felice: «io adoro il Dio dei miei padri, seguendo quella Via che chiamano setta [αἵρεσιν]» (24,14). Il termine, perciò, non ha alcuna valenza negativa, tanto che nel passo citato è usato per designare il cammino indicato da Gesù, ed eretico era quindi colui che aderiva a un determinato movimento religioso, scelto per libera convinzione.

Ma col passare degli anni e col sorgere di divisioni e contrasti all'interno delle comunità cristiane, ecco che il termine *eresia* comincia ad acquistare un significato negativo. La seconda lettera di Pietro, per esempio, avverte la necessità di mettere in guardia i fedeli: «Ci sono stati anche falsi profeti tra il popolo, come pure ci saranno in mezzo a voi falsi maestri, i quali introdurranno fazioni [αἱρέσεις] che portano alla rovina» (*2 Pietro* 2,1).
E man mano che il messaggio evangelico si diffonde e si differenziano le sue interpretazioni, il termine *eresia* non indica più una corrente di pensiero, scelta liberamente, ma un errore, una deviazione, una corruzione della verità, o almeno un'accettazione parziale di essa che ne compromette l'integrità. Tanto che già con Giustino (100-162) e Ireneo (130-202) si sente la necessità di combattere i movimenti cristiani considerati devianti. Quando poi la nuova religione viene riconosciuta dal potere politico, essa è imposta con la forza, e non solo le interpretazioni differenti di essa ma anche le altre religioni vengono ridotte al silenzio. Basti qui ricordare il Concilio di Nicea convocato da Costantino nel 325, che ha condannato come eresia l'arianesimo, o l'Editto di Tessalonica di Teodosio del 380, col quale unica religione ufficiale dell'impero diventa quella professata dal pontefice romano.

La verità contro l'errore
Da secoli, dunque, il significato originario del termine *eresia* è stato capovolto: da espressione di libera scelta è diventato sinonimo di errore, che non può essere tollerato perché compromette la salvezza e disgrega la società. All'autorità, sia religiosa che politica, spetta il compito di difendere la verità con ogni mezzo, perché con l'errore non si può venire a patti: l'eretico o si pente o va condannato. E infatti quella del cristianesimo è una lunga storia di eresie e di relative condanne, e ancora oggi, con la *Congregazione per la Dottrina della Fede* che ha preso il posto del *Sant'Uffizio*, la Chiesa cattolica continua a vigilare sull'ortodossia dei suoi teologi.
In effetti, se da una parte c'è la verità e dall'altra c'è l'errore, non ci può essere dialogo, confronto, arricchimento reciproco. Rifiutata l'idea che ogni uomo debba fare liberamente le proprie scelte in campo religioso, filosofico, politico, morale…, per secoli ogni novità, ogni ricerca, ogni dissenso – superfluo sottolineare quanto tutto ciò abbia ostacolato il cammino dell'umanità! – sono stati a priori combattuti e rigettati. La lotta contro l'eresia è stata, di fatto, la lotta contro il libero pensiero, e infatti proprio i sostenitori della libera ricerca erano considerati i nemici più pericolosi. Si capisce, quindi, come sia stato necessario arrivare alla metà del XIX secolo per trovare un'ampia e articolata difesa del valore della libertà, senza che il suo autore, l'inglese John Stuart Mill (1806-1873), corresse i gravi rischi personali che ancora era impossibile evitare nel Seicento e nel Settecento.

Un'apologia della libertà
Il suo saggio *Sulla libertà* è del 1859, ma ancora oggi, in questi problematici primi decenni del terzo millennio, vale la pena riproporne gli argomenti, perché sarebbe un errore credere che in questo campo tutti i problemi siano risolti. Stuart Mill dichiara subito il suo obiettivo: fissare il criterio che deve regolare «i rapporti di coartazione e controllo tra società e individuo, sia che li si eserciti mediante la forza fisica, sotto forma di pene legali, sia mediante la coazione morale dell'opinione pubblica».
E il criterio che propone è chiaro: «il solo scopo per cui si può legittimamente esercitare un potere su qualunque membro di una comunità civilizzata, contro la sua volontà, è per evitare danno agli altri. Il bene dell'individuo, sia esso fisico o morale, non è una giustificazione sufficiente. […] Su se stesso, sulla sua mente e sul suo corpo, l'individuo è sovrano». La libertà è, dunque, «quella di perseguire il nostro proprio bene come meglio crediamo, purché non cerchiamo di privare gli altri del loro, né li ostacoliamo nei loro tentativi per conseguirlo. Ognuno è il vero custode della propria salute, sia essa corporea, mentale o spirituale. L'umanità trae maggiori vantaggi se permette a ciascuno di vivere come meglio crede, anziché costringerlo a vivere come gli altri ritengono meglio».

Nessuna autorità, perciò, ha il diritto di decidere cosa è bene per i singoli cittadini: non ha, per esempio, il diritto di proibire, come accade ancora in tanti Paesi, l'eutanasia o l'uso delle droghe. Ciascuno, se non danneggia gli altri, ha il diritto di fare ciò che meglio crede: la libertà dell'individuo ha un solo limite, e cioè il rispetto della libertà altrui. Se ci fossero verità assolute e immutabili, l'autorità avrebbe certo il diritto di imporle, ma questa tesi è smentita senza ombra di dubbio dall'esperienza: «Nessuna epoca e quasi nessun paese» seguono le stesse regole; eppure «la soluzione di un paese o epoca è lo stupore degli altri». Ciò si spiega facilmente se si considera la forza dell'abitudine, per cui «gli uomini di qualsiasi singolo paese, o epoca, non ne sospettano mai le difficoltà, come se l'umanità fosse sempre stata unanime su questo argomento. Le regole secondo cui vivono sembrano loro ovvie e autogiustificantesi. Quest'illusione del tutto universale è un esempio della magica influenza della consuetudine, che non è solo, come afferma il proverbio, una seconda natura, ma viene continuamente scambiata per la prima».
Liberarsi da tale illusione è, dunque, la condizione per imparare a pensare e scegliere liberamente. La prima libertà riguarda «la sfera della coscienza interiore, […] libertà di pensiero e sentimento, assoluta libertà di opinione in tutti i campi, pratico o speculativo, scientifico, morale, o teologico». La libertà di pensiero implica poi necessariamente quella di «esprimere e rendere pubbliche le proprie opinioni» e quella di «modellare il piano» della propria vita e dei propri comportamenti secondo le proprie convinzioni.
Violare la libertà di pensiero e di parola, «impedire l'espressione di un'opinione», anche quella che può sembrare più infondata, costituisce per Stuart Mill un vero "crimine", perché «significa derubare la razza umana, i posteri altrettanto che i vivi», di possibili nuove scoperte, mentre la consapevolezza di essere ricercatori più che possessori della verità ci rende disponibili alle novità. Possiamo infatti conservare con tanta più sicurezza le nostre idee quanto più esse hanno superato, scrive Stuart Mill anticipando Karl Popper, la prova della falsificazione: «Le nostre convinzioni più giustificate non riposano su altra salvaguardia che un invito permanente a tutto il mondo a dimostrarle infondate».
Il male peggiore non è perciò lo scontro, anche duro, fra opinioni nettamente contrapposte, perché «finché la gente è costretta ad ascoltare le due opinioni opposte, c'è sempre speranza; è quando ne ascolta una sola che gli errori si cristallizzano in pregiudizi, e la stessa verità cessa di avere effetto perché l'esagerazione la rende falsa». Disposti, invece, a rivedere le nostre certezze, «possiamo sperare che, se esiste una verità migliore, essa venga scoperta quando la mente umana sarà in grado di recepirla; e nel frattempo possiamo avere la sicurezza di esserci avvicinati alla verità nella misura a noi possibile». E Stuart Mill sintetizza così le ragioni che giocano a favore della libertà di opinione e di espressione, libertà necessaria, sottolinea, per il «benessere mentale dell'umanità (da cui dipende ogni altra forma di benessere)»:

1. «ogni opinione costretta al silenzio può […] essere vera. Negarlo significa presumere di essere infallibili». 2. «anche se l'opinione repressa è un errore, può contenere, e molto spesso contiene, una parte di verità; [… perciò] è soltanto mediante lo scontro tra opinioni opposte che il resto della verità ha una probabilità di emergere». 3. «anche se l'opinione comunemente accettata è non solo vera ma costituisce l'intera verità, se non […] contestata, la maggior parte dei suoi seguaci l'accetterà come se fosse un pregiudizio, con scarsa comprensione e percezione dei suoi fondamenti razionali». 4. una dottrina non criticata «perderà il suo effetto vitale sul carattere e il comportamento degli uomini: come dogma, diventerà un'asserzione puramente formale e priva di efficacia benefica, e costituirà un ingombro e un ostacolo allo sviluppo di qualsiasi convinzione, reale e veramente sentita, derivante dal ragionamento o dall'esperienza personale».

Pericoli attuali

Un ulteriore merito di Stuart Mill è quello di avere individuato il potere che non solo l'autorità ma anche l'opinione pubblica esercita sugli individui. Infatti, «la protezione dalla tirannide del magistrato non è sufficiente: è necessario anche proteggersi dalla tirannia dell'opinione e del sentimento predominanti, dalla tendenza della società a imporre le proprie idee e usanze a chi

dissente, a ostacolare lo sviluppo – e a prevenire, se possibile, la formazione – di qualsiasi individualità discordante, e a costringere tutti i caratteri a conformarsi al suo modello». E, inoltre, non solo riconosce l'influenza che l'opinione pubblica ha sull'individuo, ma anche, in singolare sintonia con Marx, mette in evidenza che

«dovunque vi sia una classe dominante, la morale del paese emana, in buona parte, dai suoi interessi di classe e dai suoi sentimenti di superiorità di classe. L'etica dei rapporti tra principi e sudditi, tra padroni e servi, tra uomini e donne è stata per la maggior parte creata da questi interessi e sentimenti di classe, e i sentimenti così generati reagiscono a loro volta sulla morale dei membri della classe dominante nei loro rapporti reciproci. Dove, d'altra parte, una classe non sia più dominante, o il suo predominio sia impopolare, i sentimenti morali prevalenti sono frequentemente improntati a un'impaziente avversione per la sua superiorità».

Con queste osservazioni, come nota Carlo Sini, Stuart Mill si è dimostrato capace di intuire con molto anticipo esperienze di cui noi siamo oggi testimoni: egli ha «compreso per primo che una nuova e forse più grave forma di schiavitù minaccia l'individuo […], la schiavitù nei confronti della pubblica opinione» [1]. E la nostra società è andata oltre le peggiori previsioni: «la società consumistica e postindustriale dei nostri giorni, ipnotizzata dai mass media, […] dalla cultura da supermercato delle idee […] ha verificato in pieno i timori di Mill relativi alla sottile […] minaccia di una totale schiavitù delle coscienze, depotenziate, incretinite, abbassate ad 'anime da televisione', sulle quali facilmente speculare e dominare da parte di coloro che sono privi di scrupoli e riducono la civiltà dei mezzi tecnici al loro personale tornaconto» [2].

Piccoli uomini

Se la dimensione religiosa, nella società odierna, non ha più il ruolo che aveva in passato, l'eredità di questa lunga intolleranza per il libero pensiero è però ancora presente. Gli Stati totalitari del Novecento, infatti, hanno appreso presto la lezione, imponendo un'unica ideologia, e negli Stati democratici il potere non ha affatto rinunciato ad usare strumenti, certo molto più raffinati, per controllare l'opinione pubblica.

E il risultato, che è sotto i nostri occhi, è proprio quello previsto da Stuart Mill: «Uno Stato che rimpicciolisce i suoi uomini perché possano essere strumenti più docili nelle sue mani, anche se a fini benefici, scoprirà che con dei piccoli uomini non si possono compiere cose veramente grandi, e che la perfezione meccanica cui ha tutto sacrificato alla fine non gli servirà a nulla, perché mancherà la forza vitale che, per far funzionare meglio la macchina, ha preferito bandire».

A giudicare la situazione attuale del nostro Paese, e non solo del nostro, non pare che Stuart Mill avesse proprio ragione? Non corriamo davvero il rischio di vivere in società costituite sempre più da 'piccoli uomini', con un sempre più basso livello culturale, un ridotto senso critico e un ripiegamento su obiettivi grettamente borghesi?

Se le cose stanno così, all'inevitabile domanda *che fare?* non si può che rispondere con Hans Jonas: «Le grandi decisioni, per il bene e per il male, avvengono […] sul piano politico. Ma noi tutti possiamo preparare in modo invisibile il terreno cominciando da noi stessi. L'inizio, come tutto ciò che è buono e giusto, è ora e qui» [3].

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Note

[1] C. Sini, *I filosofi e le opere. L'età contemporanea*, Milano 1986: 250.
[2] *Ivi*: 251.
[3] H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica*, Torino 1997: 54.

Elio Rindone, docente di storia e filosofia in un liceo classico di Roma, oggi in pensione, ha coltivato anche gli studi teologici, conseguendo il baccellierato in teologia presso la Pontificia Università Lateranense. Per

tre anni ha condotto un lavoro di ricerca sul pensiero antico e medievale in Olanda presso l'Università Cattolica di Nijmegen. Da venticinque anni organizza una "Settimana di filosofia per… non filosofi". Ha diverse pubblicazioni, l'ultima delle quali è il volume collettaneo Democrazia. Analisi storico-filosofica di un modello politico controverso (2016). È autore di diversi articoli e contributi su Aquinas, Rivista internazionale di filosofia, Critica liberale, Il Tetto, Libero pensiero.

Parole scritte sulla carne

di *Marco Scalabrino*

L'anima avivi accussì chiara e aperta/ ma ju ci nun potti mai tràsiri dintra./ Circai n'accurzatura,/ li trazzeri,/ li passi di muntagna stritti e difficili./ Sulu pi strati larghi si juncìa/ a la to anima./ Mi priparai na scala,/ àuta, pirchì pinzava a mura àuti,/ chi tu avivi a vardiani di l'anima./ Ma la to anima era senza difisi,/ senza mura e senza sticcati./ Circai la porta stritta pi putìrici tràsiri,/ ma nun avìa porta la to anima,/ tantu era libira./ Unni principiava? E unni finìa?/ Arristai pi sempri assittatu fora,/ davanti a la curuna di luci di la to anima.

Abbiamo scelto di aprire questo essenziale *excursus* sulla silloge di Bia Cusumano *Come la Voce al Canto* (Edizioni Il filo di Arianna, La Spezia 2021) con l'adattamento in siciliano di un testo di Pedro Salinas, dal titolo *L'anima avevi*, perché è nostro avviso che, oltre e più che a una silloge d'amore (di malamore), ci troviamo di fronte, in queste circa cento pagine, al trasalimento di un'anima, al fiotto di sangue sgorgato da un cuore, a una laica catartica confessione.
E dunque, a meno che noi (ma non siamo propensi a crederlo), come per il protagonista del testo di Salinas appena letto, non si voglia rimanere fuori a osservarne solo i contorni sfumati, l'odierno nostro incontro con Bia Cusumano, con la sua scrittura, con la sua anima non è cosa di poco conto! Esso viene infatti a costituire l'ulteriore inderogabile tassello di un più complesso processo, quello ovvero (dopo l'autrice essersi "sgravata" dell'opera con la pubblicazione) del giro di boa, della consegna, del passaggio di testimone da lei a noi; una fase che ci investe direttamente, che ci chiama in causa profondamente, che ci addossa una responsabilità immane, perché lei così ci si affida, ci affida non – come a considerare distrattamente potrebbe parere – un libro, una risma dei fogli di carta magari pure ben stampati, ma tutta se stessa, ci promuove a suoi confidenti, ad ascoltatori e lettori privilegiati e attivi, si appella a noi a viso aperto affinché, oltre a esserne custodi, con la nostra compartecipazione, la nostra dedizione, il nostro pieno coinvolgimento emotivo e sensoriale, noi si completi e si perfezioni il processo da lei a suo tempo iniziato.
La veste certo, la forma è quella lirica, quella tipica del componimento in versi, ma la nostra tesi, la proposizione esposta in esordio di questo elaborato, non paia velleitaria! Essa trova adeguati riscontri e sostegno giusto in una citazione, mutuata da Carl Gustav Jung e altrove riportata dalla stessa Bia Cusumano, che recita: «Chi obbedisce alla sua anima può fare a meno delle ingiurie come delle lodi» ed è implicita nelle pieghe di tutta la raccolta, la quale altro non appare essere se

non la ascesa alla luce dopo il *descensus ad inferos*, la faticosa conquista della consapevolezza di sé, il dono di tutta se stessa al lettore; beninteso al lettore avvertito, a colui che, mercé le parole che lei ha impresso su quelle facciate, abbia la capacità, l'acume, la raffinatezza di rinvenire la chiave di accesso alla poesia e perciò alla sua visione del mondo, alla sfera più intima, più recondita di lei e dunque alla sua anima.
L'amore, d'altra parte, è qui dappertutto, è pervasivo sin dalla ulteriore citazione, che *in toto* la pertiene e di sicuro non scelta e posta lì a caso, da Gabriele D'Annunzio premessa ai testi: *"Io ho quel che ho donato / perché nella vita / ho sempre amato*.

Una terza citazione, che sa di dedica e che l'autrice ha voluto incidere sul frontone della porta di ingresso del suo volume, riporta: "*A Te che mi hai ricondotto / a me stessa / come la Voce al Canto*". Ecco, quest'ultima ci induce a un paio, anzi a una terna di considerazioni. La prima: "*mi hai ricondotto / a me stessa*". Non vi sembra di scorgere, di cogliere in questi due scarni versi il senso di un ritorno, la circostanza di un ricongiungimento, la sopraggiunta urgenza di rincollarsi a se stessa dopo essersene, per le vie tortuose e travagliate della vita, allontanata e da lì il preludio a un nuovo capitolo dell'esistenza?
La seconda: già nel titolo dell'opera, qui nella citazione e in seguito di sovente nel corpo dei testi, utilizzando un canone non in uso nella lingua italiana ma prassi in quella tedesca e ovviamente con finalità differenti (qui per dare rilievo, enfasi a quello specifico termine e alla sua valenza nell'ambito nel quale esso si colloca; lì perché è norma che a tutti i sostantivi si attribuisca quella prerogativa), la nostra autrice scrive in maiuscolo il carattere iniziale di taluni termini. Ne sono esempi fra gli altri: Luce, Bellezza, Dolore, Verità, Madre, Neve, Amore, Destino, Lava, Cielo, Tempo, Passione, Attesa, Desiderio, Benedizione, Mondo, Natura, Morte, Distanza, Perdono. Appurata l'assenza di Armonia (tuttavia presente in minuscolo e d'altronde come avrebbe potuto essa regnare in quel contesto?), abbiamo pertanto motivo di ritenere che essi siano termini "sensibili" per lei, di particolare rilevanza, chiavi di un pensiero denso, e che a lei prema che nei riguardi degli stessi noi si ponga speciale attenzione. L'autrice afferma così, come fossero faraglioni neri in un mare d'azzurro, con il "corpo", con il ricorso alla maiuscola dei termini dei quali si avvale, i concetti che in essi si stagliano, il pensiero che vi si snoda, il sentimento che vi emerge, l'emozione che si fa quasi masticabile in bocca e tra i denti del lettore.
La terza: "*A Te*". Te… è la poesia, è l'autrice stessa che appunto si è ritrovata, è la vita che torna a rifiorire? "Ovunque voglio esserti". Solo tre parole, come nella ben nota canzone (ma, lì, esse sono le più accordanti: sole, cuore, amore). Passiamole in rassegna una per una.
Voglio! Prorompe in modo risoluto, con un netto pronunciamento di volontà, con un imperativo la silloge di Bia Cusumano! "Voglio" non ha lo stesso peso di "desidero" o di "gradisco" o di "agogno". "Voglio" è "pretendo", "esigo", "comando"; il tono, la pronuncia includono piglio, esprimono volontà ferma, non ammettono frapposizioni, ostacoli, tergiversazioni! Non credete allora che in esso, in quel "voglio", si possa ravvisare l'odierna inconfutabile tempra della nostra autrice, insista l'indole di chi ha surclassato le vicissitudini che fuor di dubbio ne hanno segnato l'esistenza?
"Ovunque voglio esserti"; "Ovunque voglio restarti". "Ovunque darmi e dirti". Ovunque è palesemente anafora, verosimilmente la forma retorica fra quelle righe più diffusa (a qualche incollatura si piazza la similitudine). Ne sono altri esempi ai quali vi rimandiamo: "Torni da me" in *Assoluzione*; "Ancora", in *Sottopelle*; "Restare" in *Come la voce al canto*; "Benedico" in *Passione*; "Nessuno" in *Condanna*; "Dirsi tutto" in *Dirsi tutto*; "Restiamo qui" in *Restiamo qui*; "Lasceremo che sia" in *Infinita Bellezza*; "Non dire" in *La posa degli amanti*… eccetera. Fra le similitudini, decisamente inconsueta "come le fibre ai tendini", ma in seguito, nel testo titolato *Calvario*, in un solo spietato lemma se ne potrà scoprire la derivazione, ci sarà rivelato il perché delle "fibre rotte del mio corpo", la fonte e la ragione dell'immagine "bombe nelle ossa".

“Esserti” infine e, in prosieguo nello sviluppo del medesimo testo, “restarti, dirti, tacerti, pregarti”, sono verbi che chiaramente sottendono un tu di riferimento, alludono a un soggetto altro da sé, comprendono l’inequivoco collegamento a un partner. Ma non è necessario che noi lo si individui, lo si identifichi! Ci basti sapere che c’è… stato. D’altronde in tutto il libro non se ne fa il nome.
Le parole, asserisce Bia Cusumano, sono “fragili creature alate”. Questa felice enunciazione, questa inusitata locuzione, questa celeste figurazione, come poc’anzi per “Ovunque voglio esserti” solo tre lemmi, è superba! Non che siano difettati, dacché l’umanità l’ha avuta in dono, i singolari accostamenti, tutt’altro! Tant’è che essa è stata di volta in volta articolata in: buona parola, giochi di parole, parola d’onore, parole povere, mezza parola, parola d’ordine, storpiare le parole, sante parole, pesare le parole, parole in libertà, mancare di parola e in mille altri costrutti; ma la formulazione lirica schierata da Bia Cusumano è parimenti meritevole di essere vagliata.
Posti alla base “parola”, voce tardo latina che significa parabola, discorso, e “creatura”, da creare, e posta al vertice “poesia”, i tre termini (daccapo, come già in precedenza, la reiterazione di tre lemmi), in apparenza lontanissimi fra loro, in verità si attagliano l’un l‘altro, si riverberano, sono parenti stretti ben più di quanto si possa congetturare. A fondamento della comunicazione verbale umana e, per quanto più da vicino ci attiene, a fondamento della poesia, che fra le comunicazioni umane è forma fra le più elette, insiste da che mondo è mondo la parola. E “poesia” che (Stephane Mallarmé *docet*) di parole si nutre, è sostantivo di derivazione dal verbo greco *poiein*, il cui significato, quello di fare, creare, è giustappunto correlato all’abilità del poeta, alle sue doti di facitore, di costruttore, di creatore di parole.
“Alate”, dotate quindi di ali. “La poesia – osservò Michelangelo Buonarroti – è l’ala che Dio ci ha dato per salire sino a lui”. La creazione/poesia, così, avvicina la creatura/poeta al suo Creatore, gli restituisce un po’ della somiglianza del suo Creatore! Che altro più può pretendere l’uomo!
“Fragili”? “Ne uccide più la parola che la spada”! Ci siamo permessi di sostituire il termine “penna” con “parola”; ma il concetto quello rimane! Le parole (lo sappiamo bene) possono avere un peso e degli effetti devastanti sugli altri. “Fragili”?
Alla domanda che cos’è la poesia, Stephane Mallarmé rispose: «Magia». E aggiunse: «Il poeta è un sacerdote di riti misteriosi»; «Compito del poeta – sostenne Franco Fortini – è di trasformare in coscienza la più gran parte possibile di esperienza»; «Qualsiasi cosa – assevera Donatella Bisutti – può diventare argomento di poesia» e soggiunge: «Non dire ‘io’, ma fare parlare le cose». Dando per scontato che di poesia qui si sta trattando, assodato che nel caso in esame non ci sfiora nemmeno l’ombra del dubbio circa la simbiosi fra l’esperienza e la coscienza, tanto è lampante, in relazione agli assunti appena esposti qual è la direttiva principale della poesia di Bia Cusumano ci chiediamo. In quali cose essa si invera? E c’è la mallarmiana magia? Ebbene, per dirla con una sola parola che possa un po’ afferire a tutti e tre i quesiti, la risposta affatto celata, affatto mistificata, affatto soffocata la si può riassumere nel… Dolore (dolore che, come detto sopra, lei scrive con la “d” maiuscola).

Ma, correggendo un po’ il tiro e ampliando lo spettro di interpretazione, potremmo meglio affermare che la sofferenza sia l’alveo maestro del suo fare poesia. Perché il dolore lo si intende perlopiù come uno stadio acuto ma tutto sommato passeggero della patologia, lo stadio al quale in qualche modo, in un lasso di tempo comunque tollerabile si può porre rimedio; la sofferenza viceversa, almeno in tal guisa in questa nostra occorrenza la si deve intendere, ne è (diremmo oggi) la variante consolidata, è la patologia che si prolunga, che si radica, che si cementa, che si impadronisce di noi sino a divenire nostro amaro pane quotidiano.
E, si badi bene, non il dolore e la sofferenza per sentiti dire, non il dolore e la sofferenza altrui magari ben confezionati e riferiti, pure affettivamente e sinceramente condivisi, non il dolore e la sofferenza nella loro plurale astrattezza ma il dolore e la sofferenza sperimentati in prima persona, vissuti nella realtà sulla propria pelle, subiti in dose massiccia nelle due loro macro-aree: quella fisica più evidente: “rami / secchi… le mie ossa”, “notte e giorno… le vene e le ossa sdrucite”, “il

Dolore… urla da ogni / grammo d'anima"; e quella psicologica più carsica, subdola, aggregato di mortificazioni, denigrazioni, insulti, minacce.
E l'amore? Non ci viene in questi frangenti l'amore in soccorso, non lenisce le nostre pene, non ci unge col suo balsamo salvifico? Vediamo! "Amarti fu darti in pasto / la mia anima"; "L'Amore / è calvario senza salvezza. / È sostare ai margini / della vita. Mai dentro. Mai fuori"; "L'Amore non è risposta. / È Massacro e Cura". "Mi hai reso / donna di due vite" è inoltre dichiarazione che la dice lunga!
A riesumare peraltro l'eterno *Odi et amo* di catulliana memoria, i sentimenti potenti e opposti che albergano allo stesso tempo nell'individuo e di conseguenza la terribile sofferenza che lo dilania, a certificarne l'andamento talora zigzagante, non di rado lo spezzettamento, il ciclico non infrequente ritorno, giacché "il cuore [pur] livido / di dolore batte sepolto / tra le sue macerie", ecco: "la tua voce è l'unico posto / che amo al mondo"; "l'Amore è strappo e ferita. / Luce e sangue"; "l'Amore disobbedisce / alla morte". Un amore, di sensi e di carne, senza riserve, totalizzante: "accucciata tocco / i lembi del tuo odore. La tua pelle è il mio altare"; "baci / di cui non tenere il conto / [e] ci scorderemo di invecchiare"; "senza il tuo corpo mi sfibro, / mi consumo, / avvizzisco, muoio".

Un amore controverso, tribolato, che fa male, che, in contrasto con la ragione e con l'evidenza dei fatti, malgrado le "promesse infrante", "le cicatrici infette / della Distanza", la fine conclamata dalla constatazione che "del futuro che fummo / resta un sogno", la sua definitiva mutazione in un "lago di Non Amore"; malgrado ormai si sia ridotto a "parola distratta… sguardo fuggitivo…. bacio insapore… lieve morire ad occhi aperti… non più lo stesso passo… [non più] lo stesso sonno… [non più] lo stesso sogno"; malgrado il silenzio calato, "l'ultimo linguaggio / degli amanti", e lui, il nostro soggetto non identificato, appaia già "sfocato… nel riflesso di un'altra"; malgrado "si [sia] sciolto il nodo. / Si [sia] pagato il conto. / Si [sia] svelato l'inganno", l'amore non vuole mollare, non vuole piegarsi, vuole restare. Restare contro ogni logica, contro ogni assennatezza, contro ogni sano egoistico istinto di conservazione: "Restare è il solo verbo che voglio / coniugare". Un percorso, e quello in causa non vi fa eccezione, tragicamente canonico! Da "Amore Divina Visione", "Amore che commosse il cielo", "Amore che capovolge il mondo" si è passati ad "Amore… treno desolato", "Amore / senso di questo inferno", "Amore… lama sottile [che] affonda". In mezzo, il logorante tira e molla, l'inquietante altalena fra gli opposti, "Torni da me. / Senza motivo". Ma… *too late*, *trop tard*, *zu spät*, troppo tardi, "L'Amore non replica"!
"Noi due bimbi seduti su un ponte di scalini. / Noi due ragazzi camminare sotto / gelsi incantati. / Noi due adulti e smarriti"; "Sono stata bimba senza via di casa, / madre senza grembo… fiore nell'abisso. / Sono stata ogni cosa / di questo mondo, trucidata e tradita". Potrebbero questi sembrare atteggiamenti marchiati da bande nichilistiche indelebili, irrimediabili se non fossero esse riscattate, sopravanzate, spazzate via dalle chiuse "l'Amore / sa anche morire / per sopravvivere", nel testo *La fine*, e "l'Amore / mi ha restituito / il Canto", nel testo *Lo strappo*.
Prova lampante ne sia (qui autobiografia e memoria collettiva si mescidano e componimenti di questo tipo assurgono a pezzi di repertorio) il Cretto di Burri in Gibellina (TP), una monumentale opera d'arte a poca distanza da Castelvetrano, città della valle del Belice dove vive e opera la Nostra. Il Cretto ci rende manifesto che "dalle macerie si può tornare [a risplendere], che da un labirinto di dolore si può fuggire", che da un passato sventrato dalla forza della natura può riemergere lo stupore della bellezza.

Il mio segreto

Scomporre il cuore ogni giorno.

Ricomporlo nei sogni ogni notte.

Donarlo a te, senza un preciso perché.

Sei l'unico che conosce il mio segreto.

Non so amare se non ciò che si disfa.

“Tu sei il mio segreto”; “Sei l’unico che conosce il mio segreto”; “Un patto segreto ci tiene avvinti”. Il segreto è “ovunque sia” e “ovunque sia” è un segreto. “È un posto… senza porte, / senza mura. Ma nessuno lo trova, / nessuno lo vede. Ovunque sia è un canto di dolore”, un luogo della mente, dell’anima, “Ovunque sia, sopravvive ad ogni morte. Da lì ti scrivo lunghissime / lettere come singhiozzi rotti, / come sillabe sparse che ti cercano”.
Vi rammentate in apertura il testo di Pedro Salinas? Non riscontrate una ragguardevole similarità? Registriamo *en passant* che “lunghissime / lettere”, appena stralciato, e parimenti “ogni / grammo d’anima” nonché “l’ultimo linguaggio / degli amanti” costituiscono tre esempi di *enjambement*, procedimento stilistico altrimenti denominato scavalcamento, che – come è noto – consiste nella spezzatura «di una breve frase o di un gruppo sintattico intimamente unito tra la fine di un verso e l’inizio del verso successivo».
Pulita, fresca, Bella (con l’iniziale maiuscola in ossequio all’autrice), la scrittura di Bia Cusumano si fregia “naturalmente” di suggestioni, esiti lirici, soluzioni di rara levità. Nel suo spasmo di edificazione del verso, di ricerca di figurazioni sempre nuove, inusitate, la nostra autrice concepisce e perviene ad accostamenti inediti e a invenzioni di assoluto pregio; immagini “semplici”, laddove la semplicità sottende complessità risolte, per quanto il loro rifulgere calco nero sul foglio bianco è imprevisto, efficace, esaltante: “Gemmano dalle mie pupille / parole nuove… madri amorevoli / del mio destino”. “Questo cuore dilaga / fin nella tua stanza”; “Invecchio solo se non ci sei. / Il resto del tempo è benedizione che scende sui nostri corpi”.
Ma… “giochiamo a scacchi stasera”? E il finale di partita è volta per volta aperto. Stavolta il re (si) arrocca, sacrifica la regina. “Non mi è concesso / viverti accanto. / Ma dentro, come accade / ai semi. E di morire / ogni giorno senza te”. Questo “è il solo futuro che so / plasmare tra la mia pelle / e le tue buone ragioni”. “Ti lascio i mei occhi / come sentieri di pietra”, bisbiglia lei con un fil di voce alle nostre orecchie. Perché, come le mosse di una partita a scacchi, le stagioni della vita si susseguono incessantemente, sempre le stesse e sempre altre, si alternano inesauste e le parole arrecano sì “giorni / incastonati di Bellezza, / lì dove la ruggine / del rimpianto non corrode” ma, nel loro frenetico implacabile spendersi, altresì “prosciugano / i sogni e sperdono gli incanti”.
“Mi neghi asilo tra le tue vene / e i tuoi respiri”. “Dove sono finite / le nostre parole?”, lei si interroga. E se la parola sta al poeta come il bisturi al chirurgo, la tavolozza al pittore, l’archetto al violinista, è sconvolgente il messaggio che scaturisce dalle immagini integrate nelle risposte: esse, le parole, sono state “scucite dalla lingua / scollate dai denti… bruciate vive / accecate e lapidate / seviziate [sia] di silenzio [che di] rabbia”.

Il treno
Il treno arrestò la sua corsa.
Tra dirupi e ghiacciai sconfinati.
Non vi fu urto né esplosione.
Si fermò rapito da una mano feroce.
Muti scesero i passeggeri.
Il macchinista senza volto
e la donna senza cuore.
Sopravvissuti e sventrati.
Nessuna parola tra i due.
Lei si accasciò tra i ghiacci.
Lui si smarrì tra i dirupi.
Ancora si cerca il suo cuore.

Ancora il volto di lui.
Dopo notti di gelo e stridore,
i due si guardarono inorriditi.
Il petto divelto e una valigia rossa.
Senza volto, con una poltiglia di cuore.
Muti congiunsero i corpi.
Ora lui aveva gli occhi.
Lei una fanghiglia di cuore.

Volge l'ora adesso, malgrado una miriade di cose avessero sollecitato il nostro interesse, resterebbero ancora da trattare e avremmo voluto condividere con voi, di concludere. Non prima però di avervi segnalato, benché per sommi capi e senza un ordine preciso, un campionario delle peculiarità che disseminate in quelle pagine abbiamo ravvisato:
- termine latino americano, *curandero* significa guaritore sciamano. Al femminile, *Curandera*, nell'eponimo testo, chi scrive si interroga su chi ella sia. Dapprima si adombra che "la parola che cade / nell'abisso" sia la guaritrice ma immediatamente dopo, con un colpo di scena, ecco che il soggetto acquisisce altra identità e ci costerna apprendere che lei, l'autrice stessa è "la parola che cade nell'abisso";
- "trapassi il mio ventre"; "questo umido ventre"; "il mio ventre… squarciato"; "un gheriglio nella neve"; "aggrappato / alle sue ali di neve"; "di lava e neve sciolgo / in canto i miei occhi", come già per "ossa" (di cui si sono dati esigui esempi) anche "ventre" e "neve" sono lemmi che ritornano, che pervadono la silloge ben più di quanto questi magri esempi lascino presumere. La loro reiterazione accusa una angoscia che persiste, scandisce un tormento straripante che sconquassa;
- un canovaccio assai prossimo a Gaio Valerio Catullo in *A Lesbia*: "baci / di cui non tenere il conto, / ci scorderemo di invecchiare / e ci ameremo senza mai dirlo";
- una terna (ancora) di scenari ossimorici: opposti, apparentemente inconciliabili, come in "carezze acuminate", o che, sfidando ogni equilibrio cosmico, come in "le nostre mani intrecciate / come agave e mandorlo", in tutta consapevole incoerenza, qui si attraggono con le fatali inevitabili conseguenze; ovvero, in una sorta di rimpiattino alla Herbert George Wells, come in "Se sarà tardi, tu arriva presto. / Se sarà presto, fermati a lungo", gioca col tempo, lo relativizza, lo plasma a suo piacimento;
- una allusione ai non idilliaci rapporti familiari: "Madre. Ogni figlio è freccia mortale";
- una sua collaudata sentenza: "Al bene si giunge attraversando galassie di Dolore";
- una invocazione: "Proteggi la donna… proteggi la figlia… la sposa orfana… proteggi l'Amore… cura l'Addio ribaltato in Ancora";
- la constatazione che alla fine "il segreto [che sia tale, finisce con l'essere] affidato alla parola".

E, non fossero bastati i precedenti, ulteriori e più spinosi arbusti attecchiti nella fitta foresta dell'amore: "Ho voluto vedere / se dentro i tuoi occhi / c'era posto per i miei"; "Perdersi è un Amore inverso"; "Nessuno ci revocherà la condanna / di essere diventati infelici, / lontani e smarriti". La poesia (Juan Ramon Jimenez) deve essere come una stella, che è un astro e sembra un diamante. Per comprendere la poesia (Franco Fortini) bisogna leggerla come se essa fosse la cosa più importante del mondo, perché essa è stata tale per chi l'ha scritta. La poesia è il sorriso di Dio. Bia Cusumano lo ha raccolto e ce lo ha girato.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Marco Scalabrino, poeta in italiano e dialetto, studioso del dialetto siciliano. Ha pubblicato anche testi in prosa e le sue poesie sono state tradotte in varie lingue straniere. Ha tradotto Nat Scammacca, Duncan Glen, Nelson Hoffmann, Airo Zamoner, Stanley H. Barkan. Ha pubblicato diverse raccolte poetiche nonché studi

su autori e scrittori della letteratura siciliana: Vito Mercadante, Salvo Basso, Ignazio Buttitta, Alessio Di Giovanni. È stato componente della equipe regionale del progetto L.I.R.e.S. promosso dal Ministero dell'Istruzione dell'Università e della Ricerca – Ufficio Scolastico Regionale per la Sicilia, per lo studio del dialetto siciliano nella Scuola.

Dinamiche rivoluzionarie e connessioni storiche

di *Maria Sirago*

Nelle grandi sintesi storiografiche è spesso possibile fare emergere gli snodi fondamentali delle vicende umane, sol che l'autore riesca a cogliere i nessi, i percorsi e i crocevia che contribuendo alla comprensione dei fatti nei contesti spaziali e temporali più ampi, epifanicamente disvelano le realtà di lunga durata d'ispirazione braudeliana. È quanto riesce a fare Antonino De Francesco nel suo ultimo lavoro, *Repubbliche atlantiche. Una storia globale delle pratiche rivoluzionarie 1776-1804* (Raffaello Cortina Editore, 2022). In un breve arco temporale si svolgono tre vicende rivoluzionarie (americana, francese e haitiana) che rivelano nella loro fase costitutiva una pluralità di intrecci: proprio questi intrecci, secondo l'autore, valgono da soli «a definire un preciso terreno di studio, dove l'interesse per le pratiche politiche, dominate dalla reciprocità delle influenze, sembra di gran lunga più promettente di quanto non possa invece suggerire la declinazione per ambito territoriale soltanto dei fatti rivoluzionari».
Il lavoro del De Francesco è distinto in tre parti che seguono un ordine cronologico. Nella prima si ricostruiscono genesi e sviluppi della rivoluzione americana (che riguardava solo la metà delle colonie americane), una rivoluzione su cui sin dal 1776 si sviluppò un grande interesse nei Paesi europei. Ma si sottolineano anche i numerosi tratti negativi: intolleranza, contrasti sociali, guerra civile, governo autoritario, e l'insolubile nodo della schiavitù, presenti in modo simile nella Rivoluzione francese. Nell'analizzare la genesi della Repubblica americana l'autore sottolinea che si considera solitamente «la dichiarazione d'indipendenza degli Stati Uniti d'America, approvata dal Congresso il 4 luglio 1776 a Filadelfia, … uno snodo decisivo nella costruzione della modernità politica (…) «Gli estensori del documento parlavano di eguaglianza fra tutti i cittadini, individuavano tra i diritti dell'uomo la ricerca della felicità e stabilivano che il potere esecutivo dovesse essere improntato a quelle specifiche finalità, salvo essere passibile di venire rovesciato dal popolo sovrano qualora nella propria azione se ne fosse discostato».

Naturalmente fin dal 1776 nel Vecchio mondo si sviluppò una grande attenzione «per le notizie politiche di là dell'Atlantico, di cui danno prova i molteplici scritti presto pubblicati sulle origini del conflitto» e sulle «immediate conseguenze d'ordine costituzionale cui avrebbe condotto la rivolta delle colonie», soprattutto in Francia. Qui arrivò Benjamin Franklin, «l'uomo di cultura americano più conosciuto al tempo, che dopo aver atteso alla stesura della carta costituzionale della sua

Pennsylvania raggiungeva la Francia per rappresentarvi il Congresso e perorare la causa di una solida intesa politica e militare».
Nel secondo capitolo De Francesco analizza "il passaggio del testimone" dall'America alla Francia. Egli osserva: «Quando la Convenzione si riunì a Filadelfia per rivedere la prima Costituzione degli Stati Uniti le migliori menti del tempo erano ancora attonite a fronte dei drammatici sviluppi della crisi economica che attanagliava il loro Paese», una crisi che si riverberò poi in una crisi politica. In queste pagine viene esaminata la genesi della rivoluzione di Francia, vista alla luce di quella statunitense «sotto il segno della stabilizzazione costituzionale». Ma poi la rivoluzione di Santo Domingo, dell'estate 1791, che portò nel febbraio del 1794 all'abolizione della schiavitù, «obbligò presto a ripensare il modello rivoluzionario e favorì un radicalismo politico, che portò al crollo della monarchia».

Nella terza ed ultima parte, "Un mondo repubblicano (1794-1804)" vengono studiati i rapporti tra le due Repubbliche, Stati Uniti e Francia, «correlandone le vicende politiche al ritmo degli avvenimenti di Santo Domingo», fino alla drammatica conclusione della spedizione ordinata dal primo console Napoleone Bonaparte per riportare sotto il suo diretto controllo la colonia.
L'autore ha voluto porre a confronto le tre esperienze rivoluzionarie sottolineando le analogie invece delle differenze e «l'impatto che l'esempio degli avvenimenti altrui ebbe sulle pratiche politiche delle singole realtà». Perciò egli ha scelto la vicenda della nascita di Haiti come momento conclusivo di tutto il testo, augurandosi che vi sia una rinnovato interesse per queste vicende lontane. La vicenda di Haiti segnò infatti «il fallimento del sogno atlantico di Bonaparte e avviò una nuova stagione destinata a molto divaricare le tre diverse esperienze politiche».
In conclusione, egli osserva che il sorgere agli inizi del 1804 di un'altra Repubblica nel mondo atlantico, scaturita dall'enorme sommovimento di libertà innescato sia dalla rivoluzione americana che da quella francese, era un sogno effimero. Difatti alla fine dello stesso anno l'incoronazione di Bonaparte come imperatore dei francesi mise fine all'esperimento rivoluzionario avviato nel 1792; e di conseguenza anche per la nuova Repubblica di Haiti venne ben presto "il tempo della punizione" e scese il silenzio «sulla drammatica conclusione del sogno americano di Bonaparte», perché «l'indipendenza della colonia rappresentava un grave *vulnus* per la sua immagine».
Le tre vicende rivoluzionarie sono state studiate nel quadro di una simile pratica politica, in cui riemerge una storia comune che nel corso dell'Ottocento le storiografie nazionali finirono per nascondere, una storia che l'autore ha voluto riprendere ed analizzare, fornendo anche una "postilla bibliografica" conclusiva di corredo al suo lavoro, per offrire un quadro delle opere di riferimento.

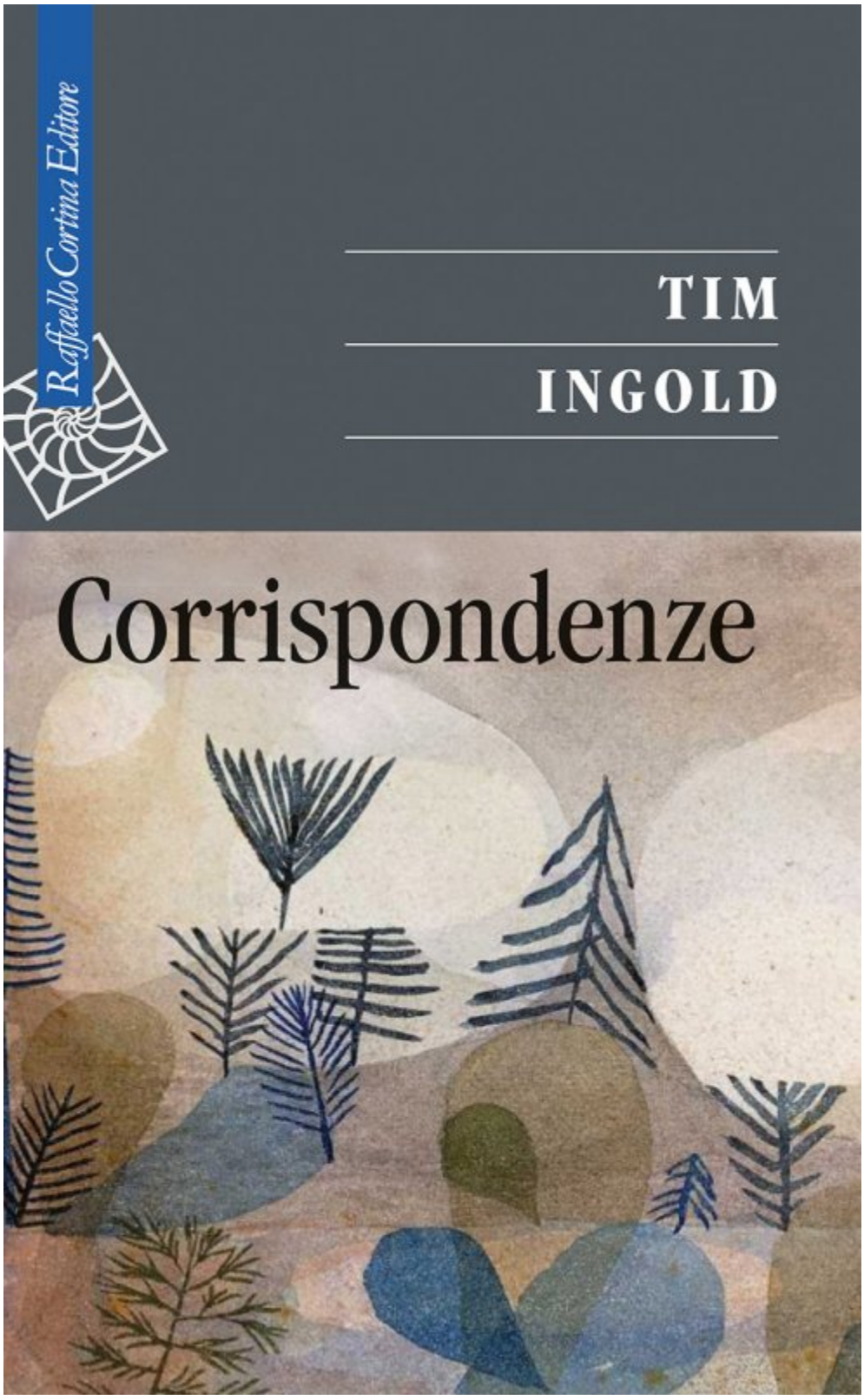
Il lavoro del De Francesco parte dall'esame della vicenda rivoluzionaria americana che ha avuto tanta parte anche nel Regno di Napoli, dove nel 1799 si è costituita la Repubblica Napoletana. Dopo la stipula del trattato di Parigi (1783), quando fu formalizzata l'indipendenza degli Stati Uniti dalla Gran Bretagna, si stabilirono relazioni diplomatiche anche tra la nuova Repubblica e il Regno borbonico, per cui vennero organizzate spedizioni commerciali dalle navi mercantili meridionali mentre gli Stati Uniti manifestavano vivo interesse per il porto franco di Messina.
Nel 1784 Benjamin Franklin, in missione a Parigi, supportato da John Adams e Thomas Jefferson, presentò un piano per stipulare un trattato di commercio con il Regno borbonico: il trattato non fu stipulato ma i rapporti commerciali vennero incrementati. Franklin conosceva bene il Regno di Napoli grazie ad un continuo scambio epistolare con Gaetano Filangieri.
In questo epistolario, conservato a Napoli nel Museo Filangieri, pubblicato da Eugenio Lo Sardo, si evince l'interesse del "padre della patria americano", per il pensiero dell'illuminista napoletano. Franklin aveva letto l'opera del Filangieri, la *Scienza della Legislazione*, in quattro volumi, che l'illuminista napoletano, man mano che venivano pubblicati, inviava a Parigi all'amico americano. In questi ultimi anni si è studiato a fondo il rapporto tra Franklin e Filangieri e si è chiarito che molti contributi di Franklin alla Costituzione americana derivano proprio dal pensiero del

Filangieri. Poi dagli anni Novanta nel Regno borbonico si sono diffuse le idee giacobine dei rivoluzionari francesi che hanno portato alla costituzione della Repubblica Partenopea.
Anche per questo lo studio del De Francesco sulle Repubbliche atlantiche e sulla storia globale delle pratiche rivoluzionarie è un utile tassello per ripensare alla diffusione di quel crogiuolo di idee sviluppatesi tra fine Settecento e inizi Ottocento, destinato ad aprire la via alla formazione degli Stati moderni.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

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.

Per una nuova epistemologia del pensiero scientifico



di *Orietta Sorgi*

Le problematiche più critiche del nostro tempo, riferibili soprattutto alle pandemie planetarie che da qualche anno ci affliggono, ma anche alle catastrofi ecologiche e alle guerre o alle carestie dei popoli migranti verso l'Occidente, hanno imposto un ripensamento di quelli che sono stati i pilastri epistemologici del pensiero scientifico contemporaneo. Si è andata via via affievolendo l'idea di una centralità dell'uomo come unico essere pensante sulla terra, che lo dotava della facoltà di controllo ma anche del potere di sfruttamento delle risorse disponibili in natura. Si è ritenuto così, a torto più che a ragione, che tale accumulazione progressiva dei beni materiali, fosse garanzia del benessere economico delle società a capitalismo avanzato e di un miglioramento costante della qualità della vita delle popolazioni interne al sistema.
Malauguratamente le cose non sono andate secondo le previsioni profetiche di una filosofia liberista, dal momento che le tragedie che sono oggi sotto gli occhi di tutti, appaiono piuttosto come gli effetti disastrosi di una politica ambientale distorta e dissennata.
Da qualche anno numerosi studiosi, da varie parti del mondo, hanno tentato di correre ai ripari, facendo appello ad un maggiore equilibrio fra l'uomo e la natura, nel rispetto di ciò che ci circonda e nella considerazione che anche le diverse specie viventi e non viventi, animate e inanimate possano, a vari livelli, dire qualcosa e abbiano il diritto di essere ascoltate.
Le scienze antropologiche in particolare, che avevano incentrato, già a partire dall'evoluzionismo ottocentesco, la propria riflessione sul rapporto natura/cultura, considerando quest'ultima una prerogativa esclusiva dell'uomo come essere sociale, sono state costrette a interrogarsi e chiamate a rivedere le proprie posizioni. Ne è nata l'esigenza di una nuova antropologia che possa spingersi oltre l'umano, superando confini e barriere che hanno escluso la natura da ogni pensiero razionale e da ogni facoltà comunicativa. Bisognerebbe invece riconsiderare il cosmo come un tutto vivente, interrelato nelle diverse componenti e animato da molteplici potenzialità di espressione.

Basti ricordare i più recenti contributi di Descola, Viveiros De Castro, Latour e Kohn per capire come la distinzione fra ragione umana e realtà esterna sia stata in fin dei conti un prodotto relativo e transitorio, riferibile alla storia economica e sociale dell'Occidente. Gli studi e le ricerche etnografiche condotte da questi studiosi presso società geograficamente e culturalmente lontane dalla nostra come la foresta tropicale dell'Amazzonia, hanno dimostrato la labilità di certi confini e hanno messo in luce un diverso modo di percepire segni e segnali da parte di tutto l'universo.
Un'ulteriore spinta verso posizioni più radicali volte al ribaltamento dell'idea stessa di conoscenza, arriva dall'ultimo contributo di Tim Ingold, dal titolo *Corrispondenze*, edito da Raffaello Cortina (2021). Un titolo strategico che – come vedremo – diverrà la chiave di lettura e il *leit motiv* di tutta la sua riflessione. Col termine 'corrispondenza' l'autore intende infatti un diverso approccio verso il mondo circostante, destrutturando così le modalità tradizionali dei processi conoscitivi. Finora – osserva l'antropologo – la conoscenza è stata considerata, nel sistema capitalistico, come progressiva accumulazione di saperi e trasmissione di contenuti: uno scarto metabolico fra input e output, in vista del raggiungimento di obiettivi prefissati. Questa concezione accademica del sapere ha determinato una separazione settoriale fra le varie discipline che, a secondo del proprio ambito di studi, si sono impegnate nell'enunciazione di modelli teorici e nella loro possibilità di una verifica ritenuta oggettiva.
La conoscenza è invece una forma di corrispondenza, intesa non come relazione "tra", ma come relazione "con", nel senso di un procedimento congiunto verso un cammino senza meta, aperto e in divenire, privo di alcuna finalità. Proprio come il rapporto epistolare fra due vecchi amici, che avviene in senso dialogico, con i suoi tempi di attesa fra una lettera e la sua risposta: un percorso comune che cresce di volta in volta, acquisendo stimoli esterni, talvolta in modo puramente casuale, che si sovrappongono e attraversano la dimensione esperienziale del mittente e del destinatario.
Questa diversa percezione della conoscenza come corrispondenza trova una sua esemplificazione diretta nella struttura stessa del volume: ventisette saggi brevi, introdotti da una nota preliminare, in cui si enuncia ogni volta l'occasione contingente che ha fatto da stimolo alle riflessioni seguenti. Lo sguardo verso un'opera d'arte o un'installazione, un'intervista, un seminario. Da qui il dipanarsi di

una serie di pensieri in più direzioni, senza enunciati né conclusioni, in una modalità di registro mai assertivo.
Si ha la sensazione, leggendo queste pagine, di essere in viaggio o meglio di attraversare un labirinto, soffermandosi di volta in volta ad ascoltare le voci del mondo esterno per registrarne le diverse storie che hanno camminato con noi. Una passeggiata nel bosco può, ad esempio, divenire occasione per riflettere sulla convivialità di quell'intreccio di alberi che prima e dopo di noi hanno continuato e continueranno la loro esistenza; oppure il ricordo di un luogo vissuto dall'autore in prima persona, che ha accompagnato le diverse fasi della sua vita, circondato e immerso in un paesaggio lacustre dove un grosso macigno sta sempre in bilico trattenuto dai muschi e dalla vegetazione. Altrove l'antropologo scozzese si ritrova a riflettere sul significato dell'ombra, come prova del carattere effimero della vita in generale, col suo svanire e riapparire in relazione ai movimenti del sole.
Ogni situazione descritta è, in definitiva, un invito al lettore ad accostarsi alla realtà esterna con stupore e meraviglia, allo stesso modo di un bambino che si affaccia per la prima volta alla vita. Un invito alla cura e all'attenzione verso ogni esperienza vissuta, per essere in grado di percepirne i mutamenti, garantirne la massima apertura e il confronto fra tanti approcci possibili.

Eloquente, a questo proposito, è il caso della pietra di Selinunte, a cui l'autore dà voce per raccontarne l'evoluzione: la sua nascita in acqua e poi la sua lenta formazione fino a raggiungere lo stato solido, estratta dalla cava per divenire colonna da assemblare per la costruzione di un tempio, e di nuovo a terra per gli effetti del terremoto, rovina da ammirare sotto lo sguardo dei visitatori, infine sollevata da una gru per volere degli archeologi e ritornare in posizione eretta.
Ogni materia, ogni elemento della natura ha una storia da raccontare. L'antropologia deve saperla cogliere e restituirla in una forma narrativa, deve farsi racconto per destare nel lettore un coinvolgimento emotivo, sensoriale. Ma per seguire questa missione e restituire al mondo tutte le sue possibili metamorfosi, l'antropologia deve spogliarsi del ruolo accademico che ha rivestito finora, non deve più trasmettere un sapere dogmatico ma, al contrario, porsi come l'arte e la filosofia, cogliendo la vita allo stato nascente.
A questo punto il progetto di Ingold assume un significato etico e politico che fa appello all'educazione intesa come continua percezione della vita nel suo perenne morire e rinascere. L'esercizio dell'antropologo è pertanto un esercizio riflessivo in un sentire e pensare l'esterno e l'interno attraverso l'osservazione e l'auto-osservazione. Non più l'osservazione partecipante della ricerca etnografica finalizzata alla raccolta dei dati e alla loro restituzione attraverso la scrittura antropologica. Ma, al contrario, un «continuo imparare a imparare con meraviglia» – sono parole dell'autore. L'educazione non può essere intesa come istruzione e trasmissione di contenuti, un insieme di norme calate dall'alto. Questo ha fatto sì che la cultura sia stata considerata un processo di progressiva accumulazione, in senso frammentato e divisivo, determinandone la chiusura e la capitalizzazione e, in ultima analisi, la colonizzazione del sapere.

Per questo Ingold guarda al tramonto della civiltà industriale, tecnologica e meccanica, auspicando un ritorno del "sentire-pensare" artigianale: mentre la prima segue standard prefissati e procede per strade collaudate, affinché il risultato sia riconoscibile, il bravo artigiano prosegue sempre su misura, verificando l'esito di volta in volta. Il sentire/artigianale non è una replica passiva, imitazione meccanica, ma è ogni volta una creazione.
Da qui l'elogio della scrittura a mano su carta, che contrariamente a quella digitale sulla tastiera, consente la trasposizione fluida di un pensiero che si dispiega in modo lineare sulla superficie attraverso il contatto della punta della penna sul foglio. Proprio come l'archetto che toccando le corde di un violoncello, fa scaturire il suono musicale quasi per magia.
Ingold insiste in sostanza su una nuova pratica intellettuale che opponga «in luogo dell'accumulo del modello lineare e progressivo, l'economia saggia della parsimonia del modello circolare; in

luogo dell'informazione, la formazione; in luogo della quantità dei dati, la loro elaborazione qualitativa».
Si tratta, in definitiva, di una radicale inversione di tendenza trasversale, su cui è opportuno riflettere e che richiama gli antropologi, in primo piano, ma tutti gli studiosi in generale, a nuove responsabilità, nel tentativo di fermare l'impoverimento e il declino del mondo contemporaneo.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Riferimenti bibliografici

Descola, Philippe
2014 *Oltre natura e cultura*, trad. it. E. Bruni, SEID, Firenze
Kohn, Eduardo
2021 *Come pensano le foreste*, Nottetempo editore, Milano
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)

De Martino, Fanon, Risso. Ai margini del caso Riace

Riace, la marcia di solidarietà per Lucano, 6 nov. 2021 (ph. Sergio Todesco)

di *Sergio Todesco*

L'*etnocentrismo critico* di cui sessant'anni fa ci parlava Ernesto de Martino si proponeva certamente l'allargamento della coscienza culturale dell'Occidente di fronte alle sfide costituite dall'incontro etnografico con culture diverse, attraverso l'acquisizione di una consapevolezza critica dei limiti della propria. La formula metteva infatti in discussione «le stesse categorie di osservazione di cui lo studioso dispone all'inizio della ricerca». Con questa tensione etico-speculativa si poteva realizzare, secondo l'etnologo napoletano, quell'*umanesimo etnografico* che implicava un'opera di storicizzazione di sé e della propria cultura, e di riflessione critica sul proprio *télos*. Tale posizione non comportò mai però per lo studioso la rinunzia a credere in un primato della civiltà occidentale, i cui modelli più avanzati, costruitisi faticosamente attraverso una lunga e sofferta storia culturale che dai filosofi greci al diritto romano, dal Cristianesimo all'Umanesimo e al Rinascimento, dall'Illuminismo al Socialismo, all'Idea liberale (nei loro motivi di verità), e finanche – si potrebbe oggi aggiungere – al voto alle donne, al Sessantotto, al movimento ecologista e alla teoria della decrescita felice, era giunta a riconoscere il valore centrale della persona umana.
Il modello della civiltà "europeo-occidentale" appariva a de Martino, in questo senso, più avanzata non tanto sul piano del sapere scientifico, della tecnologia e dello sviluppo culturale, quanto su quello dei diritti umani e della scoperta della *origine e destinazione integralmente umane di tutti i beni culturali*.

«Che si debba mantener fede alla ragione, come télos dell'umanità rappresentato in modo eminente dall'Occidente, o che si debba invece abdicare davanti all'irrazionale e tornare a fare di esso il tema fondamentale della vita: questa alternativa si chiama Europa, poiché noi europei la stiamo vivendo con una drammaticità che non ha l'eguale in nessuna altra civiltà del nostro pianeta. Che il viver civile debba essere ordinato secondo le forme di una democrazia socialista o debba sostanzialmente muoversi nel margine di scelte possibili per entro la democrazia borghese, anche questa alternativa si chiama Europa, perché in Europa ebbero le loro radici le condizioni sociali e la tensione di pensiero che prepararono questi due messaggi, che oggi polarizzano intorno a sé le altre umanità dell'ecumene. Il prodigioso sviluppo delle scienze e la attuale prospettiva della conquista degli spazi cosmici si chiama ancora Europa, da Galileo a Einstein: le altre civiltà non ci propongono a questo riguardo nulla di radicalmente nuovo e più alto, ma, se mai, scelte per noi improponibili come, per esempio, il viaggio psichico degli sciamani asiatici verso i superi e versi gli inferi, o la sapienza dei Veda, o quella di Confucio, o lo Yoga o il Buddhismo Zen, per tacere dei vari occultismi europei, cui indulgono le anime stanche e i cervelli deboli. Senza dubbio il naturalismo e il tecnicismo costituiscono per noi un pericolo mortale, in quanto perdono l'uomo nel mondo delle cose e ne compromettono il ritorno a sé, la presa di possesso di sé, lo scoprirsi come margine oltre la natura, insomma tutto quanto fonda l'umanità occidentale come ethnos operativo. Ma contro questo pericolo la difesa sta nella storia interna dell'Occidente, cioè nel far progredire la "ragione" oltre i limiti storici in cui sinora l'Occidente ne ha avuto coscienza. Abbandonare la ragione e abbracciare sistemi di scelte estranei al suo télos, non diremmo che l'Europa non possa, ma certo non deve: e non deve perché le scelte culturali non sono arbitrarie, permutabili a piacere, ma formano coerenze e fedeltà che comportano anche rinunzie definitive».

Povero Ernesto! Sessant'anni fa si illudeva ancora che l'Occidente avesse sviluppato in tal grado una sua forte identità *razionale e democratica* da potersi porre come metro per misurare il tasso di *Zivilisation* raggiunto dal resto del mondo!
Allora proviamo, così per gioco, a modificare aggiornandolo un aureo passo di Carlo Marx tratto dall'*Ideologia Tedesca*:

«Le *narrazioni* della classe dominante sono in ogni epoca le *narrazioni* dominanti; cioè la classe che è la potenza materiale dominante della società è in pari tempo la sua potenza spirituale dominante. La classe che dispone dei mezzi della produzione materiale dispone con ciò, in pari tempo, dei mezzi della produzione intellettuale, cosicché ad essa in complesso sono assoggettate le *narrazioni* di coloro ai quali mancano i mezzi della produzione intellettuale. Le *narrazioni* dominanti non sono altro che l'espressione ideale dei rapporti materiali dominanti, sono i rapporti materiali dominanti presi come *narrazioni*: sono dunque l'espressione dei rapporti che appunto fanno di una classe la classe dominante, e dunque sono le *narrazioni* del suo dominio…».

Se al termine "idee" sostituiamo "narrazioni" ci rendiamo conto di come, nel generale flusso comunicativo nel quale siamo oggi immersi e che ci avvolge come placenta, sia ormai regola invalsa e da tutti subìta quella di scambiare la realtà con le sue innumerevoli e assai spesso fallaci rappresentazioni. In realtà nel tempo che viviamo si è imposto l'uso di un linguaggio malato. Purtroppo un linguaggio malato se reiterato diventa contagioso (la madre delle spugne è sempre incinta) e sortisce pian piano l'assuefazione alla malattia, in breve una società malata e per di più inconsapevole di esserlo.
Nel mese di novembre dell'anno scorso mi sono recato, insieme ad altri messinesi, ad altri italiani che la pensano come me, a Riace per rendere omaggio e manifestare solidarietà a quell'eroe dei nostri tempi che è Mimmo Lucano. Una solidarietà che ha visto radunarsi in questo paesino un migliaio di persone, poeti artisti musicisti, e che ha registrato la presenza di Alex Zanotelli, di Luigi De Magistris, di Gad Lerner, oltre che di una nutrita rappresentanza di persone e *comunità resistenti* provenienti da varie parti d'Italia, non ultimo – per quanto riguarda la Sicilia – l'ex sindaco di Messina Renato Accorinti.
Ho scritto eroe, ma forse avrei fatto meglio a scrivere martire. È proprio infatti dei martiri andare incontro a sofferenze per aver testimoniato una verità che agli occhi del potere dominante appare

eretica, scomoda in quanto potenzialmente in grado di scardinare i comodi, tranquillanti equilibri sui quali si regge l'esercizio e il mantenimento del potere stesso. L'eresia di Mimmo Lucano è stata ed è tuttora quella di ritenere che i migranti, la massa di disperati e di emarginati che in gran numero abbandonano i propri angoli di mondo e lasciano la vita nel Mare Nostrum (*mare mostrum*/*male nostrum*), costituiscano per il languido, crepuscolare e pavido Occidente una ricchezza e una risorsa piuttosto che un problema e un pericolo. Credendo in ciò, egli ha anteposto a una legge farraginosa e spietata la pietà e la verità, agendo da uomo giusto che obbedisce alle leggi del cuore e della ragione prima ancora che a quelle dei codici e degli egoismi.
Mimmo Lucano è un tipo che ha compreso, molto meglio di tanti politici e uomini di pensiero, che se alla globalizzazione delle merci non si accompagna la globalizzazione dei diritti, il nostro pianeta è condannato alla conflittualità senza fine dell'*homo homini lupus*. Ha compreso che se avere una vita normale o averne una orrida altro non sono che delle variabili dipendenti dal destino che assegna a caso l'angolo di mondo in cui si nasce, allora è diritto di tutti poter scegliere in libertà in quale angolo di mondo vivere.
Sono stati recentemente resi disponibili, con dolore e strazio di molti che hanno avuto modo di vederli, alcuni documenti video sulle spose bambine afghane (bambine, ripeto, di 8, 9 anni), che vengono vendute per pochi soldi dalle loro misere e miserabili famiglie a vecchi sporcaccioni bavosi che non vedono l'ora di violare i loro fragili corpi per soddisfare il proprio io malato. Quelle famiglie si privano delle loro creature con uno strazio mille volte maggiore di quello da me provato, ma lo fanno per disperazione, perché sono ridotte a una miseria totale che non lascia scampo e non permette loro di vivere neanche al grado infimo della dignità umana. Quelle bimbe, vendute per pochi denari, sono loro il Cristo dei nostri giorni.

Qualche benpensante osserverà che queste sono cose che non ci riguardano, che se gli Afghani sono oggi costretti a subire il ritorno dei talebani tali orrori sono una conseguenza della loro scelta politica sciagurata (ammesso e non concesso che tale scelta essi siano stati messi in condizione di farla). Bene, Mimmo Lucano non la pensa allo stesso modo, per lui, come per il poeta John Dunne (come, ai nostri tempi, è stato per Gino Strada), la campana che suona a morto suona sempre anche per ognuno di noi, in quanto nessun uomo è un'isola e tutti noi umani non siamo altro che emergenze di un unico planetario continente sommerso.
Da qui la rivoluzione, l'utopia divenuta realtà della Riace di Lucano, che combattendo contro mafie e istituzioni si è affermata in tutto il mondo come un modello di società nuova, dinamica, accogliente, multietnica, meticcia, volta all'abbattimento di qualunque muro reale o simbolico più che alla creazione di barriere reali e simboliche tra esponenti dell'unica razza plausibile, quella umana. Mimmo Lucano ha realizzato tutto ciò creando lavoro, ripopolando spazi demograficamente desertificati da migrazioni e false promesse di sviluppo, ridotti per decenni a non-luoghi e restituiti alla gioia di un'esaltante esperienza comunitaria. Lo ha fatto non aggirando o violando le norme, ma leggendo e mettendo in pratica queste stesse norme secondo il loro più intimo motivo di verità costituzionale, quello secondo cui tutti gli esseri umani sono uguali e hanno, devono avere, eguali diritti.
Se tale fedeltà allo spirito delle regole piuttosto che alla loro mera camicia burocratica è potuta apparire agli occhi di una giustizia distratta e altalenante (la Procura di Locri – uno dei territori maggiormente interessati dall'azione della 'Ndrangheta – che si accanisce contro una persona impegnata da una vita a contrastare le mafie) un cumulo di reati, di "ribellioni" contro l'autorità costituita, bene, nessun motivo di sorpresa. Mimmo Lucano altri non è che l'ultimo eroico esponente di un folto gruppo di *ammutinati* che conta tra le sue fila, tra gli altri, Antigone, Socrate, Giordano Bruno, Mahatma Gandhi, Nelson Mandela, Don Milani, Danilo Dolci, Erri De Luca, e come capostipite ideale quel giovanotto nazareno a detta del quale «*il sabato è stato fatto per l'uomo, e non l'uomo per il sabato*».
Per tenere fede a tale principio, a tale valore superiore a qualunque codicillo, Mimmo Lucano ha speso energie, e oggi possiamo dire l'intera sua vita, sforzandosi di riconferire dignità di persone e

speranze di futuro a “dannati della terra”, come li chiamava Frantz Fanon con ciò intendendo ridefinire l’identità di un pezzo di umanità sottratta al giogo coloniale. Identità! Ecco ritornare sempre questo concetto, che un tempo designava realtà in genere “nobili”, sensi di appartenenza che si nutrivano di contenuti in genere umani, non escludenti, tendenti a marcare diversità e non esclusione. Com’è agevole oggi notare, le forme di identità che più frequentemente nel nostro tempo si determinano sono viceversa quelle “costruite”, in genere per finalità ideologiche o addirittura trivialmente populistiche.

Il “prima gli italiani” giornalmente sbandierato da politici che qualche decennio fa non avrebbero potuto estendere il proprio raggio d’influenza oltre quello di un tavolo da bar, non costituisce altro che una furbesca strategia di distrazione di massa volta a creare una rappresentazione della realtà diversa e mistificata rispetto alla sua effettuale natura. Una realtà nella quale chi viene da fuori toglie il lavoro a quelli che stanno (asserragliati) dentro, ozia, abitualmente delinque (ennesima declinazione di un lombrosianesimo che periodicamente ritorna nell’immaginario italiano), è portatore di oscure e devastanti malattie (con buona pace delle stragi etniche perpetrate – anche a livello virale – dall’Occidente presso i cosiddetti popoli primitivi).
Mi pare allora che l’esigenza, sacrosanta, di poter disporre di forme plausibili di identità non possa essere perseguita e soddisfatta se non attraverso un nuovo approccio ai meccanismi della trasmissione ereditaria, sottratti alla logica chiusa della cultura autoreferenziale, e debba pertanto costruirsi attorno alla ricerca di nuove percezioni, più ampie e allargate, del concetto di eredità. Se giungessimo infatti a riconoscere che la coesistenza umana non può fondarsi su rapporti di diffidenza e di ostilità repressa ma sull’approfondimento della conoscenza reciproca, unica via per raggiungere consapevolezza sulle radici comuni di una comune umanità, non ci rimarrebbe che promuovere sempre maggiori e non banali occasioni di incontro, scambio e trasmissione “ereditaria” tra le diverse tribù di questo nostro pianeta.
Il campo più efficace su cui misurare la possibilità di sperimentare nuove forme di “eredità” è probabilmente quello offerto dal viaggio. Ogni viaggio, sia esso frutto di un’esigenza migratoria (oggi dolorosamente presente nelle nostre giornate storiche) ovvero riconducibile a finalità conoscitive (dal turista, al geografo, all’antropologo, al *flaneur*), comporta in egual misura tanto una – sia pur parziale e provvisoria – “prudente sospensione” della propria cultura, messa per così dire in crisi dall’incontro con sistemi culturali diversi (e spesso oltremodo diversi) dal proprio, quanto il bisogno di ri-negoziare secondo forme nuove e nuovi equilibri, la propria identità, che nel nuovo contesto territoriale ed esistenziale richiede perentoriamente di essere declinata in maniera differente che nelle forme già note.
All’interno di tale – spesso drammatica – dialettica si giocano i meccanismi sottesi alla trasmissibilità dei saperi, dei tratti culturali, delle esperienze, della memoria dei luoghi; in una parola, la stessa “eredità culturale” si scompone e ricompone innumerevoli volte e finisce con lo smarrire il carattere monolitico e un po’ ottuso che la nostra tradizione culturale gli ha di solito assegnato.
Viaggiatori sono stati i migranti che hanno avuto la fortuna di approdare a Riace, luogo in cui un’Amministrazione consapevole e illuminata ha sperimentato e attuato con successo un modello di integrazione tra popoli e culture divenuto esemplare anche fuori dei confini nazionali. Nella comunità creatasi a Riace in questi anni gli orizzonti comunitari avevano determinato memorie condivise e nuove “tradizioni”. Oggi quella Amministrazione, nella persona del suo coraggioso sindaco, viene punita per aver voluto attivare una strategia di *rianimazione* del territorio attraverso il mescolamento di persone, saperi, esperienze esistenziali, orizzonti culturali diversi ma – laddove ravvicinati da un incontro, da un reciproco sguardo d’intesa – destinati a trovare nuovi equilibri, nuovi orizzonti, nuove eredità. Sogni rinnovati.
Chi crede che il Pianeta sia patria comune a tutti gli uomini, non può che indignarsi e reagire civilmente a tale repressione. Il mondo falsamente opulento difeso da chi condanna Lucano crede che la propria sopravvivenza sia legata alla continua disperata costruzione di argini contro gli

ultimi. Già, gli ultimi. Ormai siamo abituati a considerarli quasi una categoria metastorica, come nell'antichità, quando Aristotele sosteneva che «un essere che per natura non appartiene a se stesso ma a un altro, pur essendo uomo, questo è per natura schiavo» e la povertà, la condizione di paria, si riteneva fossero state stabilite da un destino cieco. Adesso che questo mondo si trasforma sempre più rapidamente in una sorta di Torre di Babele, in cui riesce sempre più difficile sillabare un discorso elementarmente umano, a me pare che "ultimi" siamo ormai divenuti tutti, ammaliati da una coazione a permanere ognuno nel rispettivo stato di avidità, egoismo, ferocia, paura, pigrizia, disperazione, solitudine.
Francesco Remotti ci ricorda invece che le forme di umanità e le varie fogge che esse assumono non sono mai date una volta per tutte, che le aperture e i confini tra l'una e l'altra sono sempre labili, porosi, passibili di sconfinamenti. Sconfinare comporta quasi sempre smarrire a tratti i propri punti di orientamento, proprio come avvenne al vecchio pastore calabrese narratoci da de Martino, che portato in auto fuori dal suo paese del quale non riusciva più a scorgere il campanile aveva iniziato a manifestare un'angoscia sempre maggiore, avendo perduto il punto di riferimento «del suo estremamente circoscritto spazio domestico».
Stiamo parlando della stessa Regione in cui oggi si consuma il dramma della comunità di Riace, strappata da una sentenza ingiusta a un assetto territoriale e sociale che comportava l'inizio di nuovi stili di vita, nuove utopie, il riconoscimento di una nuova patria. Nuovi campanili. L'angoscia del vecchio pastore di Marcellinara, il sentimento di "perdita della presenza" era, in qualche modo, la medesima angoscia di questi migranti accolti da Mimmo Lucano, che avevano perso i riferimenti ai luoghi domestici in cui sentivano di avere senso, e che nella Riace di Lucano ritrovavano un senso nuovo, diverso certamente ma utile a riconferire orientamento ai propri percorsi di vita, laddove in contesti divenuti irriconoscibili era la propria stessa identità a entrare in crisi.

Gli episodi calabresi mostrano plasticamente come la perdita degli ancoraggi culturali (in senso antropologico) sottragga senso al mondo. Come il pastore non ritrovava più il suo campanile, così oggi i migranti avvertono di avere smarrito il proprio spazio esistenziale, costruito sulla consuetudine quotidiana di scambi, di incontri in una situazione di comunanza e familiarità. L'esperienza di spaesamento ai nostri giorni è infatti in larga misura rappresentata dal viaggio forzato e dal conseguente perdersi per le strade del mondo. La privazione di un "centro del mondo" crea spaesamento e squilibrio. *Heimweh* è il termine tedesco che indica la nostalgia di chi si trova lontano da casa, ma in senso lato anche la condizione di chi soffre di spaesamento esistenziale, sentendosi privato di una casa comune cui rapportarsi. Michele Risso, etnopsichiatra, utilizza la metafora della *mezza parete* a proposito della condizione di anomia culturale e psichica cui vanno incontro i migranti. L'allusione è all'alpinista che si trova in parete e, rimasto bloccato, non sa più in che direzione andare.
A me personalmente è capitato tanti anni fa di osservare il comportamento di alcuni anziani abitanti della Gibellina ricostruita, che ripercorrevano attraverso i bianchi cunicoli del Cretto di Burri lo spazio perduto del vecchio paese, alla ricerca del luogo in cui prima del terremoto sorgeva la loro abitazione. Attraverso tale "pellegrinaggio" essi, in qualche modo, riguadagnavano uno spazio simbolico che li riscattava dell'assenza di quello realistico ormai non più disponibile. Esaminando gli attuali, epocali, trasferimenti di enormi masse di persone dal loro originario contesto territoriale e culturale nell'Occidente massificato, il fatto che tutti i rifugiati abbiano perduto la casa, la madrepatria, i Lari domestici che di quel consistere erano garanti, fa sì che essi esprimano un profondo senso di struggimento nostalgico e che desiderino riparare tale condizione di perdita, senza peraltro avere ormai dei sistemi di "difesa immunitaria".
Nostalgia è il termine usato per descrivere l'intero fascio di tutti quei sentimenti, reazioni, speranze, timori, sogni espressi da chi non possiede più una patria culturale. In quest'ottica la nostalgia non può essere separata da ciò che la "casa" rappresenta soprattutto a livello simbolico. In particolar modo per i rifugiati, il disorientamento deriva dall'impossibilità di stabilire con esattezza la causa reale di una perdita che non si limita a quella tangibile di una casa *tout court*, intesa nella sua

materialità, ma si allarga alla perdita di tutte le relazioni che il soggetto intrattiene con il proprio *oikos*, con il prossimo e con l'ecosistema in cui egli è inserito.
Migrazione e malattia mentale si pongono dunque come nodi critici irrisolti, proprio in quanto la loro genesi ha luogo all'interno di un sistema sociale come il nostro, meccanicistico e cinicamente votato al profitto come unico fine. *Esilio* e *memoria* sono i temi attorno ai quali si sviluppa la tematica dello spaesamento. Per chi è costretto a lasciare la propria terra, il tempo e lo spazio cessano di essere coordinate domestiche, tramutandosi in realtà ignote e perturbanti. Sparigliato dal viaggio, il corpo del migrante si trasforma quindi in una cartografia confusa che ha smarrito la propria funzione di mappa, veicolando viceversa un grumo esistenziale destinato a tradursi in enigma identitario, in cibo mal digerito assai arduo da metabolizzare. Sotto i colpi delle vicende umane anche i punti cardinali e i riferimenti geografici si sgretolano e si fanno elusivi. Il viaggio, trasferimento di corpi da un luogo all'altro, scava solchi profondi, dischiude l'esperienza di universi irrelati e disgiunti. Ripropone drammaticamente l'eterna domanda sul senso del proprio essere nel mondo.
Ciò che è desolante, in questo desolante quadro che investe nodi cruciali del nostro tempo ma coinvolge e permea in modo più o meno distorto le menti deboli di migliaia di italiani, è constatare come negli ultimi decenni la paura dell'altro abbia finito con l'occultare i problemi reali del Paese, dell'Europa, del Pianeta. Nell'attuale sistema neoliberista (come pare ormai evidente, un capitalismo finanziario egemone a livello planetario) il venti per cento dell'umanità consuma l'ottantacinque per cento delle risorse disponibili nel pianeta. All'ottanta per cento restante, la parte più grande tanto in termini numerici quanto sotto il profilo della terra occupata, rimane quel quindici per cento di briciole, destinato a diminuire sempre più.
Ci sono dunque segmenti di umanità che ritengono, *et pour cause* dal loro egoistico punto di vista, che il proprio sia il migliore dei mondi possibili. E viceversa dannati della terra per i quali soltanto vige, crudelmente, quella che Martin Heidegger riteneva fosse la cifra costitutiva della condizione umana, un "essere scagliati nel mondo" (*Geworfenheit*) privo di qualunque speranza di riscatto. Cosa farebbe ognuno di noi al posto di questi dannati della terra? Rimarremmo buoni a subire pazientemente guerre, malattie, carestie, persecuzioni, fame (si badi bene, tutte realtà prodotte, indotte, favorite, finanziate, "esportate" da quel famelico venti per cento)? O non cercheremmo, piuttosto, di trovare nuove terre e nuovi contesti umani entro cui iniziare una nuova e meno tribolata esistenza?

Il problema è tutto qui. E qui risiede, anche, l'enorme ipocrisia dei muri, degli steccati, degli "aiutiamoli a casa loro". Casa loro, e casa nostra, è il mondo, e se noi pensiamo che il mondo da noi abitato – apparentemente civile e sereno – ci appartenga esclusivamente perché ci siamo nati e cresciuti, ebbene è giunto il momento di prendere coscienza che questo universo così ordinato, questa *Aufklärung*, si è costruito sul sangue degli abitanti di tanti Cuori di Tenebra sparsi per il pianeta.
Anche ai cittadini nomadi di Riace, costretti oggi a subire una nuova diaspora, possono quindi bene adattarsi le parole che, da intellettuale disorganico del Mezzogiorno d'Italia, Ernesto de Martino dedicava settant'anni or sono alle povere ed emarginate plebi rustiche lucane:

«Dinanzi a questi esseri mantenuti a livello delle bestie malgrado la loro aspirazione a diventare uomini, io – personalmente io intellettuale piccolo borghese del Mezzogiorno – mi sento in colpa. Altri, forse, ravviserà nel fondo di questa situazione una testimonianza del peccato originale: si libererà così del peso di un'analisi incomoda, trasfigurando in cielo la responsabilità interamente umana di questa condizione umana. Ma io trovo qui solo la responsabilità della mia colpa, non della colpa. Io non sono libero perché costoro non sono liberi, io non sono emancipato perché costoro sono in catene. Se la democrazia borghese ha permesso a me di non essere come loro, ma di nutrirmi e di vestirmi relativamente a mio agio, e di fruire delle libertà costituzionali, questo ha una importanza trascurabile: perché non si tratta di me, del sordido me gonfio di orgoglio, ma del me concretamente vivente, che insieme a tutti nella storia sta e insieme a tutti nella storia

cade. Io provo anzi vergogna del permesso concessomi di non essere come loro, e quasi mi sembra di avere rubato solo per me ciò che appartiene anche a loro».

Colpevole dunque Mimmo Lucano? Attendiamo fiduciosi gli ulteriori gradi di giudizio. In ogni caso sarà la storia, il mondo di domani alla cui costruzione ognuno di noi è chiamato a lavorare, a dire da che parte risiedeva il diritto, da che parte la colpa. Spero che questa triste segregazione planetaria da virus possa indurci a valutare con maggiore apertura e senza pregiudizi qualunque altra società fatta da uomini e donne che, come noi il nostro, ricercano – ognuno a suo modo – i propri angoli di mondo.

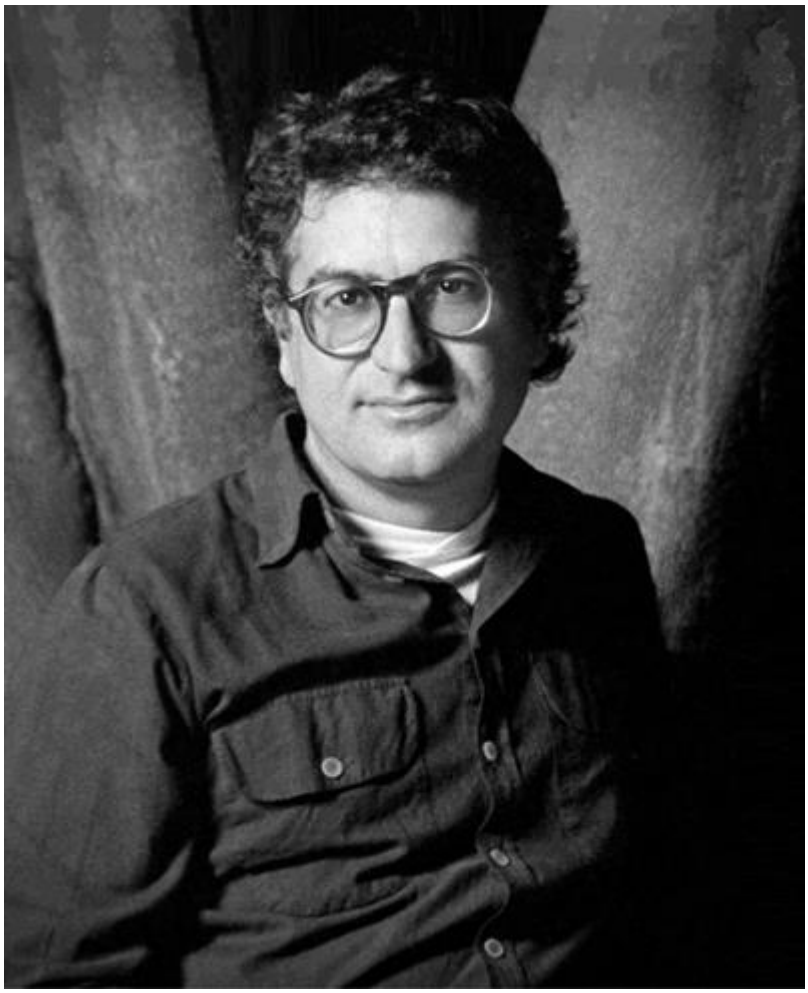
Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Riferimenti bibliografici

Aristotele, *Politica*, voll. I-II, Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, 2014-2015.
Roberto Beneduce, *Frontiere dell'identità e della memoria*, Milano, FrancoAngeli, 1998
Giordano Bruno, *De l'infinito universo e mondi*, Stampato in Venetia, Anno 1584.
Erri De Luca, *La parola contraria*, Milano, Feltrinelli, 2015.
Ernesto de Martino, *Promesse e minacce dell'etnologia*, in Id., *Furore simbolo valore*, Milano, Il Saggiatore, 1962: 65-103.
Id., *Note lucane*, in "Società", 6 (1950), n. 4: 650-667, poi in Id., *Furore simbolo valore*, Milano, Il Saggiatore, 1962: 107-121.
Id. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Torino, Einaudi, 1977 (nuova ed. a cura di G. Charuty, D. Fabre, M. Massenzio, Torino, Einaudi, 2019).
Danilo Dolci, *Esperienze e riflessioni*, Bari, Laterza, 1974.
John Dunne, *Meditazione XVII,* in *Devozioni per occasioni d'emergenza*, Roma, Editori Riuniti, 1994: 112-113.
Frantz Fanon, *I dannati della terra*, Torino, Einaudi, 1961.
Delia Frigessi Castelnuovo, Michele Risso, *A mezza parete. Emigrazione nostalgia malattia mentale*, Torino, Einaudi, 1982.
Mahatma Gandhi, *La mia vita per la libertà* (a cura di B.V. Franco), Roma, Newton Compton, 1991.
Heidegger, *Essere e tempo* (a cura di P. Chiodi), Torino, Utet, 1986.
Nelson Mandela, *Lungo cammino verso la libertà. Autobiografia*, Milano, Feltrinelli, 1995.
Martin Karl Marx, Friedrich Engels, *L'ideologia tedesca* (tr. F. Codino), Roma, Editori Riuniti, 1972.
Don Lorenzo Milani, *La scuola della disobbedienza*, Milano, Chiarelettere, 2015.
Platone, *Apologia di Socrate* (tr. G. Reale), Milano, Rusconi, 1993.
Francesco Remotti, *Prima lezione di antropologia*, Bari, Laterza, 2007.
Sofocle, *Antigone* (tr. E. Romagnoli), Bologna, Zanichelli, 1924.
Vito Teti*, Nostalgia. Antropologia di un sentimento del presente*, Torino, Marietti, 2020.
Vangeli di Marco (2, 23-28) e di Luca (14, 1-6).

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; *L'immaginario rappresentato. Orizzonti rituali, mitologie, narrazioni* (2021).

Dario Bellezza: la pena di vivere, l'amore in poesia, la morte come compagna



Dario Bellezza

di *Francesca Traìna*

Pasolini di lui scrisse: «ecco il miglior poeta della nuova generazione». Il suo avallo, quello di Moravia e di altri noti scrittori del tempo, gli assicurò una fama precoce dalla quale Dario Bellezza (1944-1996) trasse quella sicurezza che gli permise di scrivere e pubblicare moltissime opere.
Se l'infelicità fosse uno dei caratteri più urgenti e fatali della poesia si potrebbe dire che quella del poeta romano è la più infelice e tragica che la Letteratura del ventesimo secolo abbia prodotto. Una profonda spaccatura attraversa verticalmente la sua opera e la sua vita; una ferita insanabile, aperta a quanto, ancora di più, la incide come se il suo condursi nel metaforico sanguinamento lo accostasse alla finitezza del mondo per avvertirne l'illusoria infinità. E la poesia dell'artista, infatti, rivela il contrasto alla vita attraverso il valore della morte, suprema istanza morale per guarire il mondo, gesto estremo di verità; morte inneggiata, rifiutata, temuta e subita con la violenza della malattia, l'Aids, che mina il corpo e lo spirito del poeta strappandolo al tormento il 31 di marzo del 1996. Morirà in solitudine dopo aver dato e ricevuto amore vivendone l'omosessualità in modo intenso e conflittuale.

Da *Morte segreta* a *L'avversario*, passando per *Invettive e licenze* e *Io*, la poesia si snoda nel lacerante colloquio del poeta con la morte, nel costante rovello sul proprio io. È questa l'espressione più alta della sua sensibilità, il "singhiozzo della creatura", la soglia su cui sostare per paura di credere e di avere fede; puro atto d'amore verso gli esseri umani e verso gli animali che non hanno voce per protestare, ma che possiedono «la purezza della natura vittoriosa».
Ed è la morte l'enigma e il segreto della poesia di Bellezza, l'impossibilità di possederne la chiave per svelarne il mistero avendo tuttavia consapevolezza che, in quanto mistero ed enigma, la morte non può appartenergli. In tal modo incarna la tragedia del poeta moderno come altri/e prima di lui e come Rimbaud, poeta amato, la cui intera opera tradusse per Garzanti.
"Qual è la verità?" chiede e si chiede nella perdurante, profonda, accorata interrogazione al mondo e a se stesso. Il poeta sa che non c'è risposta come non c'è verità, ma resta nell'auscultazione lirica della propria ricerca che diventa egotismo salvifico, fierezza d'una diversità che lo rende poeta maledetto, straordinariamente tenero e innocente.
La poesia di Bellezza può apparire, a volte, come un tentativo di fuga, di nascondimento, un'incessante alternarsi di simulazione e dissimulazione dove nessuna prospettiva è data e dove non c'è concessione alla possibilità di comprenderla. Tutto questo potrebbe sembrare tortuosità, limite, ma, in realtà, è forza: la materia più autentica e genuina del poeta. E l'artista prova a corrodere dall'interno la sonnolenta e acquiescente borghesia romana, la cui dissoluzione è, tuttavia, in atto. Quella borghesia non può rappresentare la città al centro dell'anima del poeta, quella Roma capace d'asilo per la bellezza del suo abbraccio che sconfina nell'eterno, quella Roma centro di tutti i mondi perché nelle sue pietre e nelle sue acque è scritto il passaggio dei popoli. D'altra parte scrittori e scrittrici hanno scelto Roma per viverci o solo per morirvi. Dario Bellezza vi coniuga vita e morte, presenza e assenza.

La strada dell'eversione che il poeta mette in atto passa, anzitutto, attraverso l'affermazione dell'alterità sessuale, pur se questa è una strada crepuscolare e obliqua che sembra già percorsa, perché l'onda d'urto provocata dalla contestazione inizia, oramai, a scemare e la scena nazionale viene attraversata e scossa da tensioni più tragiche. Bellezza, pur portando all'estremo il modello di Pasolini, lo libera da tutte le prospettive morali e politico-ideologiche trasformandosi dolorosamente in vittima del male e mettendo in scena, nei suoi versi, angosce, turbamenti, desideri, risentimenti, fino a teatralizzarli, a renderli forme e oggetti dell'assoluto con un rigore tale da far pensare, come scrisse lo stesso Pasolini, alle bottiglie e ai vasi di Morandi. E al centro del suo teatro c'è l'eros. Il poeta lo proclama nella fissità lunare delle notti romane dove trascorre le sue fragili disperazioni e le conseguenti, inevitabili, degradazioni.
Nell'amore rimasto orfano d'amore, nel totale disincanto, Bellezza compie quel percorso, quasi obbligato, che lo spoglia del portato d'innocenza e tenerezza (che lo avvicinava a Penna) per rivestirlo di sessualità precaria e maledetta fino all'incontrastabile regno della morte. Queste istanze sono al centro di *Invettive e licenze* (1971), opera salutata da Pasolini come la più grande della sua generazione; il libro riscuote successo di pubblico e di critica al punto che, da quel momento, le qualità poetiche di Bellezza diventano indiscusse. Pasolini suggella l'opera scrivendo un'intensa nota sul risvolto di copertina.
Sull'onda di un consenso così ampio, Bellezza si radica sempre più nella poesia e vorrebbe fortemente diventare il poeta italiano più celebrato. Non a caso va ad abitare in una casa vicino a Campo de' Fiori, luogo-simbolo che diventerà custode e testimone di tutta la sua produzione letteraria e della sua intera esistenza.

Ma quale sesso ha la morte? / È ragazzo. È ragazza. Spaventosamente / materna mi abbraccia al limitare del sonno, / quando l'alba affretta la sua agonia / e il giorno calza i suoi occhi di malinconia […] Ho paura. Lo ripeto a me stesso / invano. Questa non è poesia né testamento. / Ho paura di morire. Di fronte a questo / che vale cercare le parole per dirlo / meglio. La paura resta, lo stesso. / Ho paura. Paura di morire. Paura / di non scriverlo perché dopo, il dopo / è più orrendo e instabile del resto. / Dover prendere atto di questo: / che si è un corpo e si muore […]

Dentro / il cuore si agita invano la parola chiave, morte, / morte terrena, morte eterna, ed è il corpo trionfante / bestia che si accalda a dimostrarlo in attesa / di diventare freddo come un marmo. / Questo corpo che vesto e nutro e lavo / e accordo ai separati corpi altrui, costringo ad amare, / manometto, chiedo il perdono della sua putrefazione / perenne in una erezione instabile e impotente, sterile, / senza figli severi e solari per confortare vecchiaia. (Invettive e licenze, 1971).

Ad un certo punto del travagliato cammino esistenziale e artistico diventa insostenibile, per il poeta, il peso della colpa, del vizio, dello scandalo della morte. Prova ad invocare un Dio che non vede e non sente più. Lacerato nell'anima e nel corpo segue un destino "segnato" pur disprezzando, come avviene in *Morte segreta* (1976), i valori di una società tradizionalista e precostituita. Finisce così per cantare la propria intima finitudine e, malgrado l'acuzie della pena, s'immerge totalmente nella pienezza della vita, quella vita vissuta, o "malvissuta", nell'amore e nell'alternanza dei tanti amanti cui incondizionatamente si dà. I versi diventano un lamento elegiaco pur sempre provocatore, ma teso alla ricerca di un respiro ampio, di una visione che, ineluttabilmente, s'inabissano nella consunzione. Il canto del poeta vibra di passione ma, al contempo, disvela al mondo lo strazio di un'anima ferita a morte:

Se un poeta, io, regalo al cupo silenzio / della notte metà del tempo che m'incalza / ostinato inquisitore di un corpo / sbalordito dall'abitudine, decomposto, / in ansia perpetua di non lasciare traccia / di sé nei corpi altrui o stampo caldo / nelle fresche leggere menti adolescenti / né la Storia, l'ordalia infernale / dei tiranni assetati di sangue e morte / non considero, ne viene anzi, rabbia, / sgomento, urlo lontano nella gola secca, / pianto sommesso o gridato, abbiate pietà!

E ancora:

Un amore vorrei elegante e sporco per ancora eccitarmi / onde sacrificare la speranza di amare al bisogno osceno / dei corpi da torturare. Ma non amare, questa è l'aspra / verità; spero soltanto nell'inganno banale del tradimento, / nella compiaciuta analisi di chi è servo sensuale / dei propri atti. Allora mi dilungo in estasi oblique / di infingibili realtà che non riguardano le donne. / Non ho vagheggiamento del mio futuro destino / tutto intrappolato nell'estasi di una macchinazione / lamentosa contro l'acuta sensibilità decadente / e malata degli snob immaginari del mio sepolto passato.

Questi versi tratti da *Libro d'amore* (1982), trasmettono il disincanto della vocazione, il rifiuto del dolore che tuttavia ricerca ancora l'amore, anche se ingannevole, a cui sacrificare la purezza stessa dell'amore fino al punto da accettarne il tradimento, banalizzarlo o, addirittura, invocarlo. Sembra di assistere alla scissione del sentimento dove gli opposti convergono verso un medesimo punto: l'affanno spasmodico che però aspira a dolcezze e felicità conosciute, sebbene scarnificate e depredate dalla crudeltà della morte.
D'altra parte Bellezza ama la vita come ama i corpi ai quali donarsi, ma il suo approccio rimane estremamente fragile, quanto ostentato e provocatorio. Ancora oggi, tuttavia, malgrado la possibilità che si ha di conoscerlo intimamente attraverso i suoi testi, viene marchiato da etichette false dettate da grande superficialità che denota e connota solo l'ignoranza di chi lo giudica senza aver sentito, o capito, l'autenticità della sua parola poetica.
L'artista rimane sempre estraneo e lontano da quella borghesia letteraria che ha segnato la via maestra del nostro Novecento ancora oggi dominante e, pur al centro della vita letteraria, ne rimane volontariamente ai margini, disperato di solitudine e veemente di dolcezza, vagante alla ricerca del nulla tra la vita metropolitana e postmoderna.

Non dimentichiamo, come elemento conoscitivo fondamentale, che Dario Bellezza nasce a Roma, a Trastevere, ma non per questo è un artista amato e cullato dalla sua città "caput mundi", al contrario, è un romano nel quale convivono la Suburra, il quartiere più degradato, e la maestosità

delle cupole che sfidano il cielo, il vizio dei corpi incontrati per strada e la fede cattolica, la presenza di un Dio invocato e negato: il contrasto, il conflitto, il dissidio sono, dunque, il centro e al centro di tutta la sua vita e la sua arte che si snodano tra rimorsi, sensi di colpa che non cedono mai alla rinuncia delle cause scatenanti, ma ricercano costantemente l'incontro dei corpi amanti.
Già adolescente sente l'urgenza della scrittura e da subito manifesta la sua diversità all'interno di una società codina e perbenista che condanna l'omosessualità considerandola tabù, muro di granito che nessuno può permettersi di scalfire. Dario soffre, sente un disagio profondo causato dal giudizio del mondo ma, soprattutto, di quanti lo circondano. Inizia così la sua fuga dalla famiglia, dal quartiere dove vive e da ogni codice borghese che pretende di costruire le esistenze altrui secondo modelli predeterminati da una cultura neutra e patriarcale. Fugge da ogni esistenza che ai suoi occhi appare "regolare", così che la precarietà affettiva, amorosa, economica, diventeranno le sole, fedeli compagne della sua vita.
Ha 24 anni il poeta quando si annuncia, dirompente, la magia del '68, un anno che stravolgerà interamente la sua vita. Avrà la fortuna di conoscere Enzo Siciliano ma, soprattutto, Pier Paolo Pasolini con il quale nascerà una profonda amicizia che darà luogo ad un sodalizio collaborativo e lavorativo di notevole spessore. Tutto questo sfocerà presto in un rapporto intenso di confidenza, complicità, incontri letterari nei salotti della buona borghesia e incontri, nelle notti romane, con i tanto desiderati e amati "ragazzi di vita": una vita densa, frenetica, appassionata e allo sbando.
Ma non è questa la pienezza desiderata dall'insaziabile Dario. Egli avverte, continuo, il bisogno di sedare l'ansia che opprime il suo cuore e gli toglie il respiro, lo spasmo che necessita di tregua. Così tutte le notti, come bestia ferita, si aggira per le strade di Roma alla ricerca di sesso, il solo anestetico, il solo balsamo in grado di sanare le sue ferite, lenire il dolore, riempire il vuoto, dargli una pace pur breve dopo la quale il dolore, le ferite, il vuoto si riapriranno nell'anima e nel corpo facendolo sprofondare in una voragine senza fine. Una sorta di consolazione alla sua vita avviata al totale e autodistruttivo annientamento, sono le conoscenze e le amicizie che, in quegli anni travagliati, lo legano a Sandro Penna, Elsa Morante, Anna Maria Ortese, Aldo Palazzeschi. Amicizie importanti e stimolanti che, tuttavia, non acquietano l'animo del poeta.

Ma ecco che la tragedia della morte violenta di Pier Paolo Pasolini raggiunge improvvisamente e inaspettatamente il mondo come una scudisciata; l'Italia è colpita profondamente dalla notizia, così come tutta la società letteraria. Scompare un gigante, la sua luce si spegne proprio ad Ostia, luogo fisico e simbolico, precario approdo di tante inquietudini, infelicità, gioie, piaceri, passioni; luogo prescelto per gli incontri notturni con i suoi "ragazzi di vita" e di morte.
La fine di Pasolini, così altamente simbolica, sconvolge drammaticamente la vita di Dario Bellezza. Oltre allo strazio per la morte ingiusta dell'amico, il poeta avverte un oscuro presagio, un presentimento che nel tempo diventa certezza e che gli fa intravedere un orizzonte altrettanto tragico come quello dell'indimenticabile e amato Pier Paolo.
Non mi rassegnerò mai alla tua morte. / Sei stato così indispensabile per me, così necessario / che a pensare che la terra più non ti prevede, e la / vita ti ha abbandonato urlo di un dolore / senza tregua o pace in qualche conforto. L'idea / che non avevi nessuna voglia di morire, pur / se come tutti i poeti la morte l'avevi tante volte / invocata, fino ad esorcizzarla, mi fa terrore. / Non volevi morire, lo so; non così almeno, ucciso, / dilaniato, calpestato, e questo limite assurdo / del destino mi colpisce come una violenza incredibile. / Vieni a dirmi perché sei morto, perché ci hai lasciato, / se esiste Dio in qualche parte del Creato! […] (L'avversario 1994).

Ma il poeta, malgrado una nebbia fitta lo costringa a rifugiarsi in se stesso, sente che, finché gli sarà dato, c'è ancora un quotidiano da vivere:

Ma il quotidiano insiste. Ed io volo / verso il tarlo segreto della notte / per non saperne di più. Insiste così / il quotidiano, e stinge addosso la sua pece / o pace perduta, incontrando i mostri / attigui dell'eros metropolitano / che ormai costano troppo sul mercato / degli schiavi. Insiste dunque il quotidiano: / la poesia è merce o merda, voli di gabbiani / in tempesta mentre si pensa a sorella Morte, / o la Musa vagante

in clinica, in crisi / di astinenza, / l'astinente essendo io / gioioso immondo testimone di un giorno / di pioggia: calamitoso e sventurato giorno / solfeggiando in mortale voragine il buio / di domani o ieri o il tempo che scorre / verso eternità imprendibili.
La mia religione dunque non fu / amore in questo dopo millennio di paure / scontate che di notte fanno capolino / nei sogni di un malato; / o fughe verso il nulla / nulla cenere, nullo destino / o legge primordiale del pensiero / che scateni simmetrie giuste al Paradiso / Paradiso confuso di ricordi / vissuti in mezzo al guado di Caronte (Serpenta 1987).

Serpenta è libro amaro, dolente; il congedo dalla vita, il tragico commiato. L'agonia di Serpenta, donna amata, riflette poeticamente e realmente l'agonia del poeta, ma anche quella di un'intera epoca. Malgrado sia devastato dalla malattia, Bellezza ha ancora la forza di rivolgere il suo sguardo addolorato al mondo e nel vano tentativo di assuefarsi alla morte incombente, non può evitare di cogliere ovunque i segni di un disfacimento che è soltanto il proprio. Si aggrappa allora ai ricordi, alla memoria che gli restituisce le immagini della giovinezza trascorsa, l'invasamento erotico, i giorni dell'esaltazione. La nostalgia che lo pervade, tuttavia, non è consolatoria e presto si trasforma in una sofferenza maggiore, in uno staffile che gli perfora il cuore.
Nel 1990 pubblica *Libro di poesia*, un testo struggente così commentato da Franco Brevini nel risvolto di copertina:
«il desiderio erotico si fa contorcimento e gesticolazione. Attraverso gli inferni della devianza metropolitana, tra interni asettici e mortuari, caserme e stazioni, il poeta trascina un disperato desiderio di abbattere il muro di una solitudine che si richiude ogni volta su di lui».

Un suggello al quale nulla si può aggiungere perché ben testimonia la fine, la desolazione, il buio definitivo che avvolge l'uomo e l'artista.
Una nota a parte merita *Morte segreta* del 1976, fra i libri più belli del secondo Novecento italiano con il quale Bellezza vince il premio Viareggio. Nell'approfondimento di questo testo mi ha guidato una intensa empatia, quella forma complessa della conoscenza dove il mettersi nei panni altrui non è mai un sovrapporsi, ma diventare capaci di vederne e mostrarne la vita lasciando che colui o colei di cui si parla resti una persona e non diventi un personaggio. Non resti imprigionato, cioè, nella nostra interpretazione. Questa lezione ci viene dalla filosofia, da Boella soprattutto che riprende pensatrici quali Maria Zambrano e Hannah Arendt.

Morte segreta rappresenta l'acme di tutta la poetica di Dario Bellezza. È una poesia implacabile e, al contempo, arrendevole dove la pena e l'amore si incontrano in una struggente sintesi. Il poeta guarda se stesso, si ausculta, ma senza alcuna pietà, vittimismo o indulgenza, restituendoci versi asciutti e scarnificati da sovrastrutture sentimentali. Si consegna definitivamente al mondo e alla malattia. La sua è una resa senza condizioni: preda consapevole dell'Aids aspetta la fine senza tentare di fuggire o nascondersi dietro allucinate illusioni, ma guardando in faccia il suo male.
Si spegne con accanto la sua poesia, compagna di tutta una vita, e la povertà cui era stato costretto negli ultimi anni. La sua morte rispecchia interamente la sua vita e la sua opera poetica, il coraggio e la determinazione che le hanno contraddistinte: l'essere stato sempre se stesso, fedele al suo sentire. Tutto questo, a dispetto delle critiche perbeniste, ne fa un grande, autentico artista.
Ho scelto di ricordare Dario Bellezza per affermare la sua voce contro l'omofobia ed ogni forma di discriminazione in questa società che avanza in tutto tranne che nel rispetto e nel riconoscimento della libertà di essere ciò che si è e non ciò che si deve apparire per convenzione socio-culturale. Ho voluto ricordarlo perché ha aiutato autori e autrici non accettati/e dall'editoria canonica o esordienti, come Anna Maria Ortese e Goliarda Sapienza, a pubblicare i loro testi. Ho voluto ricordarlo perché è riuscito insieme ad Adele Cambria e a Beppe Costa a far applicare la Legge Bacchelli a sostegno degli artisti e delle artiste in difficoltà economiche.
Lo ricordo nell'ultimo saluto:

Li saluto tutti come da una partenza / senza ritorno, senza pianti speciali / o maledizioni per il mare lasciato / indietro; per il mare che ci sanò / per il mare che ci seccò / per la vita stessa che non urla più niente dentro / tranne la vita del giorno / dopo con un cappuccino in mano / e una siringa d'ospedale […] (Serpenta 1987).

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

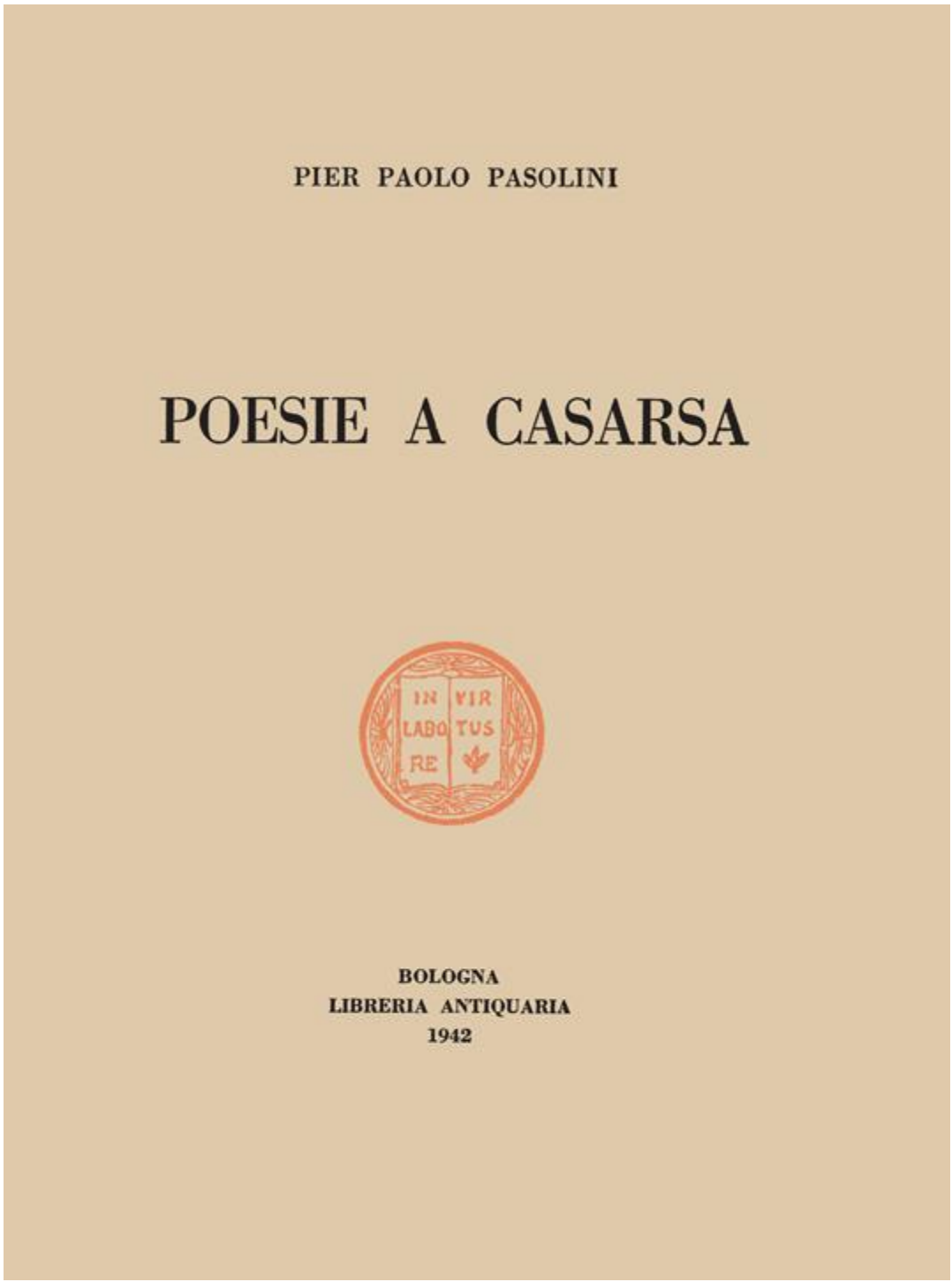
Riferimenti bibliografici

Invettive e licenze (Garzanti, 1971), *Morte segreta* (Garzanti, 1976, Premio Viareggio), *Morte di Pasolini* (Mondadori,1981), *Libro d'amore* (Guanda, 1982), *Io 1975-1982* (Mondadori, 1983), *Serpenta* (Mondadori, 1987), *Libro di poesia* (Garzanti, 1990), *L'avversario* (Mondadori, 1994), *Proclama sul fascino* (Mondadori, 1996), *Poesie (1971-1996)*, Milano, Mondadori, 2002). Narrativa: *L'innocenza* (De Donato,1970), *Lettere da Sodomia* (Garzanti, 1972), *Il carnefice* (Garzanti, 1973), *Angelo* (Garzanti, 1979), *Storia di Nino* (Mondadori, 1982), *Turbamento* (Mondadori, 1984), *L'amore felice* (Rusconi, 1986), *Nozze col diavolo* (Marsilio, 1995). Teatro: *Salomè* (Libria, 1991), *Testamento di sangue* (Garzanti, 1992). Saggistica: *Il poeta assassinato. Una riflessione, un'ipotesi, una sfida sulla morte di Pier Paolo Pasolini* (Marsilio, 1996). Per Garzanti ha tradotto l'intera opera di Arthur Rimbaud, suo poeta di riferimento soprattutto negli anni della giovinezza.

Francesca Traìna, vive a Palermo dove fino al 2015 ha diretto uno dei più antichi istituti scolastici della città. Studiosa di letteratura e poesia italiana e straniera con particolare riferimento alle figure femminili, ha vinto il "Premio Internazionale di Poesia Eugenio Montale" e ha ottenuto altri numerosi riconoscimenti. È autrice di saggi sulla poesia contemporanea e critica letteraria pubblicati su volumi collettanei, antologie, periodici e riviste. Ha fatto parte della redazione della rivista "Issimo. I Segni della Poesia" e "Mezzocielo", bimestrale di politica, cultura e ambiente pensato e realizzato da donne. Ha pubblicato numerose sillogi poetiche: *Luce obliqua,* Il Vertice Palermo; *Il Poeta muore*, Vanni Scheiwiller, Milano; *Dentro gli anni*, Salvatore Sciascia CL/Roma; *Neve di Marzo*, CD con musiche originali dell'armonicista Giuseppe Milici, Istituto Gramsci Siciliano Palermo, nella ricorrenza delle stragi di Capaci e via D'Amelio; *Linee di ritorno, racconti e poesie*, Manni, Lecce; *Trame del mondo* Diecirighe; *Cronaca poetica e iconografica dalla rivista Mezzocielo* con fotografie di Letizia Battaglia e Shobha, Navarra Sicilia.

—

Poesia e politica nel giovane Pasolini (1943-1949)



di *Francesco Virga*

Fontana di aga dal me paìs.
A no è aga pì fres-cia che tal me pais.
*Fontana di rustic amou*r [1].

Poesie a Casarsa è il titolo del primo libro di Pasolini, pubblicato a sue spese, dalla *Libreria Antiquaria Landi* di Bologna nel luglio 1942, quando il regime fascista è ancora solido. Pier Paolo ha appena vent'anni e studia Lettere nell'Università della sua città natale. In quegli anni non poteva aver letto Gramsci, allora ancora inedito; ma a Bologna ha studiato filologia romanza e ha avuto modo di conoscere gli studi del goriziano Graziadio Isaia Ascoli che, oltre a dare una chiara spiegazione delle ragioni storico-culturali che hanno condotto il fiorentino a diventare lingua nazionale, si era anche soffermato ad analizzare la posizione singolare delle diverse parlate friulane rispetto agli altri idiomi della penisola [2].
Casarsa è il paese friulano dov'è nata la madre del poeta e dove quest'ultimo trascorreva le vacanze estive. Ma Casarsa e il Friuli, fino a quel momento, sono più un mito che una realtà [3] per il giovane poeta. Lo ha riconosciuto lo stesso Pasolini:

«Io scrissi i primi versi in friulano a Bologna senza conoscere neanche un poeta in questa lingua e invece leggendo abbondantemente i provenzali. Allora (nel '41-'42) per me il friulano era un linguaggio che non aveva nessun rapporto che non fosse fantastico con il Friuli» [4].

Eppure questo libretto, che a prima vista sembra fatto a tavolino «col Pirona, dizionario friulano-italiano accanto»[5], colpì immediatamente l'attenzione di un lettore attento come Gianfranco Contini, allora docente di filologia romanza all'Università di Friburgo. Nella famosa recensione che ne fece, censurata dall'Italia fascista che mal tollerava le realtà regionali con i loro dialetti, e pubblicata dal *Corriere di Lugano* il 24 aprile 1943, il critico – «il solo critico italiano i cui problemi siano stati i problemi letterari di Gramsci», secondo il singolare e impegnativo giudizio che lo stesso Pasolini ne darà tanti anni dopo [6] – oltre a fiutare «l'odore […] della poesia, in una specie inconsueta, per di più in una di quelle non so se dire quasi lingue o lingue minori che era mia passione e professione frequentare», intravedeva profeticamente nell'opera del giovane autore lo «scandalo ch'esso introduce negli annali della letteratura dialettale».
Sarà lo stesso giovane Pasolini, in un articolo dell'aprile 1944 intitolato *Dialet, lenga e stil* a spiegare, col suo tipico stile pedagogico che ritroveremo intatto ancora negli ultimi anni della sua vita[7], la radicale novità rappresentata dal suo uso inedito della lingua friulana, rispetto alla tradizione dialettale, che nel Friuli aveva avuto come massimo esponente Pietro Zorutti. Ne riproponiamo di seguito i passi che mostrano, tra l'altro, come egli avesse perfettamente assimilato la lezione dell'Ascoli:

«Di certo, paesani, non avete mai pensato ai rapporti che intercorrono fra le idee di "dialetto", "lingua" e "stile". Quando parlate […] adoperate quel dialetto che avete imparato da vostra madre […].E sono secoli che i bambini di questi posti succhiano dal seno delle loro madri quel dialetto […]. E per impararlo non servono sillabari, libri, grammatiche; lo si parla così, come si mangia o si respira. Nessuno di voi saprebbe scriverlo, questo dialetto, e, quasi quasi, neanche leggerlo. Ma intanto lui è vivo, […] nelle vostre bocche, […], nei petti dei giovanotti […].
Così il dialetto è la più umile e comune maniera di esprimersi, è solo parlato, a nessuno viene mai in mente di scriverlo.
Ma se a qualcuno venisse l'idea? Voglio dire l'idea di adoperare il dialetto per esprimere i propri sentimenti, le proprie passioni? No, tenetelo bene a mente, non per scrivere delle stupidate da far ridere, o per raccontare due tre storielle vecchie del proprio paese (perché allora il dialetto resta dialetto, e basta), ma con l'ambizione di dire cose più elevate, difficili, magari; se qualcuno, insomma, pensasse di esprimersi meglio con il dialetto della sua terra, più nuovo, più fresco, più forte della lingua nazionale imparata nei libri? Se a qualcuno viene quella idea, ed è buono a realizzarla, e altri che parlano quello stesso dialetto lo seguono e lo imitano, e […] si ammucchia una buona quantità di materiale scritto, allora quel dialetto diventa "lingua". La lingua sarebbe così un dialetto scritto e adoperato per esprimere i sentimenti più alti e segreti del cuore.
Così, dovete sapere – […] che l'Italiano una volta, tanti secoli fa, era anche lui solo un dialetto, parlato dalla povera gente, dai contadini, dai servitori, dai braccianti mentre i ricchi e quelli che avevano studiato parlavano e scrivevano in latino.

Il latino era insomma come adesso è per noi l'Italiano (con il Francese, lo Spagnolo, il Portoghese) era un dialetto del Latino, come adesso, per noi, l'emiliano, il siciliano, il lombardo… sono dialetti dell'italiano. Ma ecco che saltano fuori, in Toscana, scrittori e poeti che vogliono sfogare con più sincerità e vivacità i loro affetti, e in modo che li capiscano: e così si mettono a scrivere nel loro dialetto toscano. In dialetto toscano Dante scrive la sua *Divina Commedia,* in dialetto toscano Petrarca scrive le sue poesie, e così quel dialetto un poco per volta diventa lingua e sostituisce il Latino. E siccome tutti gli altri dialetti non danno né documenti scritti né poeti, la lingua toscana si impone su tutti e diventa lingua italiana. […].
Purtroppo il Friuli, per tante ragioni, non ha avuto in nessun tempo un gran poeta che cantasse nella sua lingua e che gli desse splendore e rinomanza; il Friuli ha sempre dovuto adoperare quella parlata per i poveri lavori dei contadini, dei montanari […] per ordinare o chiedere di mangiare, di bere, di fare l'amore […]. Con questo non voglio dire che il friulano non sia mai stato scritto, che non abbia avuto neanche un poeta; tanti ne ha avuti, ma quasi tutti […] con poca fantasia, che non andavano più in là di quelle poesiole sentimentali, paesane e insipide, […]. Ma, […], scrittori di quelli che fanno diventare, scrivendolo, il dialetto lingua il Friuli non ne ha avuti. Non è detto però che non debba averli! […]. Verrà bene il giorno in cui il Friuli si accorgerà di avere una storia, un passato, una tradizione! […]. Quando un dialetto diventa lingua, ogni scrittore adopera quella lingua conforme le sue idee, il suo carattere, i suoi desideri. Insomma ogni scrittore scrive e compone in maniera diversa e ognuno ha il suo "stile". Quello stile è qualcosa di interiore, […], individuale. Uno stile non è né italiano né tedesco né friulano, è di quel poeta e basta» [8].

Oltre che un'«ottima lezione di filologia romanza»[9], il testo, che abbiamo voluto riproporre quasi per intero, è uno dei primi documenti in cui il giovane Pasolini espone la sua poetica. Da esso trapela, insieme alla fede romantica nella naturale forza educatrice della poesia, la convinzione che il dialetto, usato per esprimere grandi sentimenti, si trasforma naturalmente in lingua e quindi in poesia [10].
Sul periodo vissuto in Friuli il poeta tornerà più volte negli anni della maturità. Queste sue dirette testimonianze vanno tenute presenti, non tanto per la ricostruzione obiettiva dei fatti, quanto piuttosto per capire il senso e il valore che queste esperienze intellettuali rivissute hanno avuto per lui. Particolarmente significativo appare, da questo punto di vista, quello che dirà, alla fine degli anni '60, a Duflot:

«Il friulano non è la mia "lingua" materna […]. In effetti, si parlano tre "lingue" in Friuli: il vecchio friulano, che è una lingua completa, autonoma, come può essere il catalano o il bretone; il veneziano, parlato dalla piccola borghesia; e l'italiano. Io mi sono imbevuto del dialetto friulano in mezzo ai contadini, senza mai però parlarlo veramente a mia volta. L'ho studiato da vicino solo dopo aver iniziato a fare tentativi poetici in questa lingua. Qualcosa come una passione mistica, una sorta di felibrismo, mi spingevano ad impadronirmi di questa vecchia lingua contadina, alla stregua dei poeti provenzali che scrivevano in dialetto, in un paese dove l'unità della lingua ufficiale si era stabilita da tempi immemorabili. Il gusto di una ricerca arcaica… Avevo diciassette anni. Scrivevo queste prime poesie friulane quando era ancora in piena voga l'ermetismo, il cui maestro era Ungaretti […]; in poche parole, tutti i poeti ermetici vivevano nell'idea che il linguaggio poetico fosse un linguaggio assoluto. […]. Presi molto ingenuamente il partito di essere incomprensibile, e scelsi a questo fine il dialetto friulano. Era per me il massimo dell'ermetismo, dell'oscurità, del rifiuto di comunicare. Invece è successo ciò che non mi aspettavo. La frequentazione di questo dialetto mi diede il gusto della vita e del realismo. Per mezzo del friulano, venivo a scoprire che la gente semplice, attraverso il proprio linguaggio, finisce per esistere obiettivamente, con tutto il mistero del carattere contadino. All'inizio ne ebbi una visione troppo estetica, fondavo una specie di piccola accademia di poeti friulani… Col passare del tempo avrei imparato ad usare il dialetto quale strumento di ricerca obiettiva, realistica»[11].

Questa testimonianza – che conferma l'altra «I primi anni più importanti della mia vita sono contadini, come lo sono, nel significato letterale della parola, le mie prime prove poetiche nel periodo friulano»[12] – è illuminante anche perché consente di capire meglio come la scoperta del mondo contadino in Pasolini è mediata dalla lingua e come tutto ciò abbia contribuito a creare il primo nucleo del mito della civiltà contadina nella sua opera.

In questo contesto va inserita la fondazione della *Academiuta di lenga furlana* nel febbraio del 1945. Nell'atto costitutivo si ritrova l'ennesimo rimando alle teorie linguistiche ascoliane e all'ideologia delle "Piccole Patrie":

«Stabilito filologicamente (cioè con un volontario ritorno alle teorie ascoliane) che il nostro friulano non può essere considerato un dialetto […]. Il Friuli si unisce, con la sua sterile storia e il suo innocente, trepido desiderio di poesia, alla Provenza, alla Catalogna, ai Grigioni, alla Rumania e a tutte le Piccole Patrie di lingua romanza».

Nonostante il nome altisonante dato a questa sua ultima iniziativa, in polemica con il circolo filologico di Udine, Pasolini si proponeva di rompere con la tradizione friulana folcloristica, nel senso deteriore del termine, per favorire la nascita di una nuova coscienza civile e culturale. Lo spirito è, quindi, quello antiaccademico di sempre. Con il cugino Naldini, il pittore Zigaina ed altri, continua a registrare le parlate locali in interminabili uscite in bicicletta, curioso di conoscere culture diverse da quella piccolo borghese in cui è stato educato. Così lo stesso poeta – iniziato "per nascita" al «mistero di quella lingua speciale ch'è la lingua letteraria»[13], ovvero «il nuovo latino»[14] – s'impegna attivamente a dare dignità di lingua al dialetto parlato dai contadini di Casarsa fino ad usarlo, come vedremo tra poco, per comunicare e scrivere, anche in manifesti murali, le sue nuove convinzioni politiche.

Nonostante il suo sempre maggiore radicamento nella realtà friulana, Pasolini non perde i contatti con il suo primo recensore, Gianfranco Contini, e con la cultura europea. Così nel giugno del 1947 pubblica il *Quaderno romanzo* che accoglie una antologia di poesia catalana, inviatagli dal monaco antifranchista Carles Cardò, conosciuto tramite il Contini. Si tratta di uno dei documenti che meglio spiegano come la giovanile passione per la filologia avesse in nuce un risvolto politico. Particolarmente eloquente appare la presentazione che ne fa:

«La dittatura fascista di Franco ha condannato la lingua catalana al più duro ostracismo, espugnandola non solo dalla scuola e dai tribunali, ma dalla tribuna, dalla radio, dalla stampa, dal libro e perfino dalla Chiesa. Ciò nonostante, gli scrittori catalani seguitano a lavorare nelle catacombe in attesa del giorno […] in cui il sole della libertà splenderà di nuovo su quella lingua, erede della provenzale, che fu la seconda in importanza – dopo l'italiana – nel Medio Evo e che oggi è parlata in Spagna, in Francia […] e in Italia […] da non meno di sei milioni di persone»[15].

Come si vede Pasolini, seguendo una tradizione consolidata, fonda il diritto all'autonomia politica della Catalogna sull'autonomia della lingua catalana rispetto a quella castigliana. Così come il diritto all'autonomia politica del suo Friuli – su cui si era già pronunciato, un anno prima, con diversi articoli pubblicati in giornali e periodici friulani – si giustifica con la scoperta del *ladino* fatta dall'Ascoli verso la fine dell'800.
Il 1947 è l'anno in cui Pasolini, non solo aderisce al PCI, ma diventa segretario della sezione comunista di San Giovanni a Casarsa. Anche se le ricostruzioni autobiografiche vanno sempre prese con il beneficio dell'inventario, ci sembra attendibile quello che Pasolini ha scritto di sé a proposito della decisione d'iscriversi al PCI nel 1947, due anni dopo l'uccisione del fratello Guido da parte di un gruppo di partigiani comunisti [16]:

«Ciò che mi ha spinto a essere comunista è stata una lotta di braccianti friulani contro i latifondisti, subito dopo la guerra (*I giorni del Lodo De Gasperi* doveva essere il titolo del mio primo romanzo, pubblicato invece nel 1962 col titolo *Il sogno di una cosa*). Io fui coi braccianti. Poi lessi Marx e Gramsci»[17].

Anche se c'è chi dubita dell'effettiva partecipazione di Pasolini alla lotta dei braccianti del dopoguerra, rimane un dato di fatto il continuo rimando a questa esperienza che il poeta, in più luoghi, fa e che costituisce lo sfondo de *Il sogno di una cosa.* Particolarmente sincera ci sembra, fra

tutte, quella riferita l'8 luglio 1961 su *Vie Nuove*, soprattutto perché rivela il percorso *lungo e complicato* seguito dal giovane:

«Allora io vivevo in Friuli, che era un po' un paese ideale, quasi fuori dallo spazio e dal tempo, una specie di sentimentale e poetica Provenza, per me, che scrivevo poesie rimbaudiane o verlainiane o lorchiane in friulano. Quei mesi di lotte contadine, a cui ho fisicamente partecipato, occhi e orecchi ben tesi, hanno trasformato il Friuli in un paese reale, e i suoi abitanti da antichi provenzali in esseri viventi e storici. Sembrerebbe una cosa così semplice: invece è stata lunga e complicata: ho dovuto compiere con la ragione tutto un viaggio di ritorno dal territorio in cui mi ero addentrato con la più folle, turbata e univoca delle fantasie […] è stata la diretta esperienza dei problemi degli altri che ha trasformato radicalmente i miei problemi: e per questo io sento sempre alle origini del comunismo di un borghese una istanza etica, in qualche modo evangelica»[18].

Tra i pochi documenti della breve ma intensa militanza di Pasolini nelle file del PCI ci sono rimasti alcuni manifesti, scritti di suo pugno in friulano, verso la fine degli anni '40, per le campagne elettorali condotte dalla sezione che dirigeva.

La cosa più sorprendente che salta agli occhi leggendoli è constatare come in essi si ritrovi, tra l'altro, la prima espressione di un tema particolarmente caro al Nostro – il rapporto che lega il cristianesimo al comunismo – ripreso lungo tutti gli anni '60 fino agli ultimi suoi scritti. Si ripropone di seguito il testo di uno di questi manifesti, intitolato *L'anima nera,* scritto nella lingua parlata realmente dai contadini di Casarsa, ben lontana da quella concepita in laboratorio per scrivere le sue prime poesie:

Se e sia duta sta pulitica ch'a fan i predis cuntra di nualtris puares?
A saressin lour cha varesin da vei il nustri stes penseir;
a ni par che i nustri sintimins a sedin abastanza cristians!
Sers democristians a si fan di maraveja se i Comunisc a van a Messa
quant che i comunisc a podaressin fasì a mondi di pì maraveja par jodi
che i democristians ch'a van a Messa cu l'anima nera coma il ciarbon [19].

In queste parole di denuncia dell'ipocrisia dei preti democristiani del tempo noi intravediamo la stessa motivazione etica della critica serrata che, negli anni successivi, Pasolini condurrà contro l'intera classe dirigente nazionale.

Questi manifesti pare che siano stati particolarmente efficaci se, come ha rilevato Enzo Siciliano, hanno contribuito a far vincere le elezioni ai comunisti di San Giovanni, in una regione dove la DC aveva la maggioranza assoluta. Al contempo hanno suscitato invidie e malevoli attenzioni. Così il 15 ottobre del 1949 Pasolini viene segnalato ai carabinieri di Cordovado per presunta corruzione di minorenni. Prima ancora della sentenza giudiziaria che lo assolverà, arriva l'espulsione dal partito per *indegnità morale* con un comunicato pubblicato su l'*Unità*:

«Prendiamo spunto dai fatti che hanno determinato un grave provvedimento disciplinare a carico del poeta Pasolini per denunciare ancora una volta le deleterie influenze di certe correnti ideologiche e filosofiche dei vari Gide, Sartre e di altrettanto decantati poeti e letterati, che si vogliono atteggiare a progressisti, ma che in realtà raccolgono i più deleteri aspetti della degenerazione borghese».

Decisa e puntuale sarà la replica del poeta:

«Non mi meraviglio della diabolica perfidia democristiana; mi meraviglio invece della vostra disumanità; […] parlare di deviazione ideologica è una cretineria. Malgrado voi, resto e resterò comunista, nel senso più autentico della parola»[20].

Secondo Roberto Roversi questa dolorosa esperienza va considerata «nodale» nella storia di Pasolini [21]. L'essere stato messo al bando della società civile, l'aver perso il lavoro, l'essere stato espulso dal partito nel quale militava, l'aver sentito su di sé la condanna e l'esclusione dalla sua classe di appartenenza, hanno sicuramente contribuito a farlo sentire particolarmente vicino al

mondo del sottoproletariato romano negli anni ‘50, al residuo mondo contadino sopravvissuto nel Meridione d’Italia degli anni ‘60, e a tutti i “dannati della terra” fino all’ultimo dei suoi giorni.
Questa sommaria ricostruzione della vita e dell’opera del giovane Pasolini lascia in ombra altri aspetti della sua complessa e sfaccettata personalità. Al riguardo vanno segnalati, tra i tanti, almeno due importanti recenti studi: il primo si deve alla compianta Angela Felice [22] ; il secondo all’originale monografia di Claudia Calabrese, *Pasolini e la musica, la musica e Pasolini. Correspondances.* Roma 2019, che abbiamo recensito in questa stessa rivista nel n. 44 del luglio 2020 [23].

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Note

[1] Con questi versi friulani, intitolati *Dedica, si aprono le Poesie a Casarsa, scritte da Pasolini ventenne, che tanto colpirono Gianfranco Contini. Nella revisione del 1974 questi stessi versi, con lo stesso titolo, diventeranno “Fontana di aga di un paìs no me. / A no è aga pì vecia che ta chel paìs. / Fontana di amòur pur nissun”. Cfr. P.P. Pasolini, La nuova gioventù. Poesie friulane 1941-1974, Einaudi 1975, I edizione. Noi abbiamo utilizzato la ristampa del 2002, arricchita da un saggio filologico di Furio Brugnolo. Le poesie citate si trovano, rispettivamente, nelle pp. 7 e 167. Il significato letterale degli ultimi versi – dedicati ancora a G. Contini, «e sempre con amor de loinh».*

[2] G.I. Ascoli (I829-1907) è stato uno dei primi studiosi delle tre isole linguistiche che caratterizzano il Friuli Venezia Giulia. Il giovane Pasolini mostra di conoscere i suoi *Saggi ladini* del 1873, frutto di una accurata ricerca sul campo, ed applicherà le stesse tecniche di rilevazione del famoso glottologo negli anni del suo soggiorno a Casarsa. Pasolini tornerà ad evidenziare l’importanza dell’Ascoli nella rubrica che curerà, nei primi anni ‘60, sul settimanale *Vie Nuove* e nei famosi saggi linguistici che nel 1972 raccoglierà in *Empirismo Eretico.* È probabile che, proprio tramite l’Ascoli, Pasolini abbia iniziato ad avere quella particolare sensibilità nei confronti del valore sociale dei problemi linguistici. D’altra parte è stato ampiamente documentato da Franco Lo Piparo – in *Lingua intellettuali egemonia in Gramsci*, Laterza 1979 – quanto sia stata decisiva l’influenza dell’Ascoli nella formazione del concetto gramsciano di egemonia.

[3] Quanto sia stretto in Pasolini il rapporto tra realtà e mito è abbastanza noto. Giuseppe Zigaina ha dimostrato che, per l’amico poeta, decisiva è stata la lettura del libro *Mito e realtà* di Mircea Eliade, dove si afferma che il mito è alla radice del linguaggio. Meno convincenti risultano però altre ipotesi avanzate da Zigaina in *Pasolini e l’abiura. Il segno vivente e il poeta morto,* Saggi Marsilio, Venezia 1993.

[4] P.P. Pasolini, *Lettera dal Friuli*, in *La Fiera letteraria*, 29 agosto 1946, ora in Saggi sulla letteratura e sull’Arte (d’ora in poi abbreviato con SLA) Tomo I, Meridiani, Mondadori: 173-174.

[5] E. Siciliano, *Vita di Pasolini*, Rizzoli, Milano 1978: 73. Sarà, comunque, lo stesso Autore, a riconoscere che il friulano del suo primo libro non era quello realmente parlato a Casarsa ma «un friulano inventato sul Pirona». Cfr. P.P. Pasolini, *Al lettore nuovo* Introduzione a *Poesie,* Garzanti, Milano 1970. Questo testo, concepito dall’Autore appositamente per la pubblicazione in edizione economica di una parte della sua produzione poetica, è uno dei documenti più ricchi di dati ed informazioni utili per la ricostruzione della biografia intellettuale del poeta.

[6] P.P. Pasolini, recensione di G. Contini, *La letteratura italiana*, tomo IV, ora in SLA, Tomo II: 2204. La recensione di Contini, che fece ballare di gioia il giovane poeta, venne pubblicata dal *Corriere di Lugano* il 24 aprile 1943. Tre anni dopo sarà lo stesso Pasolini a ricordare che quella recensione era stata respinta dalla rivista romana “Primato” per la nota ostilità del regime fascista nei confronti dei dialetti.

[7] Basti pensare all’incompiuto *Trattatello pedagogico* pubblicato postumo in *Lettere luterane,* Einaudi 1976.

[8] L’articolo pubblicato nell’aprile del 1944 dalla rivista *Stroligut di cà da l’Aga*, oggi si trova riprodotto, anche in versione friulana, nel primo volume dei SLA.: 61-67.

[9] C. Segre, *Introduzione a SLA*, op. cit.: XVIII.

[10] Il carattere romantico dell’articolo in questione è provato, soprattutto, dal suo ancoraggio al mito delle origini, che trapela già dall’epigrafe di Shelley che lo apre: «Nell’infanzia della società ogni autore è necessariamente un poeta, perché il linguaggio stesso è poesia».

[11] P.P. Pasolini, *Il sogno del centauro*, a cura di Jean Duflot, Editori Riuniti, Roma II ediz. 1993: 11-12. D’ora innanzi questo testo, che raccoglie una delle più importanti interviste rilasciate da Pasolini, tra la fine degli anni 60 ed i primi anni 70, sarà citato con l’abbrev. Duflot.

[12] Ibidem: 18. Corsivo mio. Vedi pure P.P. Pasolini, *Le belle bandiere*, Editori Riuniti, Roma: 108. Gli anni trascorsi in Friuli, ininterrottamente dal 1943 al 1949, sono decisivi per la sua formazione. Qui riscopre

«il gusto della vita e del realismo». Per una puntuale ricostruzione de quegli anni si rimanda al libro di Nico Naldini*, Un paese di temporali e di primule*, Guanda, Parma 1993. Molto utile risulta, inoltre, la lettura dell'epistolario di Pasolini pubblicato in due volumi da Einaudi a cura dello stesso Naldini.
[13] Pasolini, *Passione e ideologia*, Garzanti, Milano 1960: 164.
[14] Pasolini, *Al lettore nuovo,* cit.: 8.
[15] Pasolini, *La letteratura catalana*, in *Quaderno romanzo,* ora in *L'Academiuta friulana e le sue riviste*, a cura di N. Naldini, Neri Pozza, Vicenza 1994: 31. In questa stessa pagina si trova un bel profilo storico della lingua Catalana che di seguito trascriviamo: «La lingua catalana, distaccatasi dalla provenzale verso la metà del sec. XIII, fu per tre secoli il verbo culturale dell'antica corona d'Aragona, che signoreggiò tutto il mediterraneo. Il suo contatto con la cultura italiana fu sì profondo che i migliori scrittori catalani imitarono i sommi poeti e prosatori italiani di quel tempo: Ramon Llull fu figlio di San Francesco come poeta, di San Bonaventura come filosofo, Bernart Metge imitò il Boccaccia, Jordi de Sant Jordi ed il grande Ausiàs March furono seguaci del Petrarca, e catalana fu la prima traduzione […] della *Divina Commedia.* L'unione delle Corone di Aragona e Pastiglia e la conseguente formazione della Spagna sotto l'egemonia casigliana, diede alla lingua catalana un colpo che sarebbe stato mortale se mortali fossero le lingue parlate da popoli forti e coscienti. Il catalano scese lentamente alla categoria di dialetto, subendo una sorte simile a quella dei suoi fratelli di oltre Pirenei, i dialetti dell'antica gloriosa lingua d'Oc». Per l'approfondimento dell'analisi dei rapporti tra Pasolini e la cultura spagnola si rimanda alla monografia di Francesca Falchi, *EI Juanero. Pasolini e la cultura spagnola*, Atheneum, Firenze 2003.
[16] A proposito di questa dolorosissima esperienza che ha segnato nel vivo il giovane Pasolini, il poeta tornerà più volte. A noi qui piace rimandare alla sobria ricostruzione dei fatti che farà nel 1961 su *Vie Nuove,* e ricordare la sua chiosa finale: "nulla è semplice, nulla avviene senza complicazione e sofferenze". Ora in *Le belle bandiere,* op. cit.: 110-112.
[17] P.P. Pasolini, *Al lettore nuovo* (1970), op. cit.: 10.
[18]P. P. Pasolini, *Le belle bandiere*, op. cit.: 108.
[19] «Che cos'è tutta questa politica che fanno i preti contro noi poveri? Dovrebbero essere loro ad avere il nostro stesso pensiero; ci sembra che i nostri sentimenti siano abbastanza cristiani! Certi democristiani si meravigliano se i Comunisti vanno a Messa quando i comunisti potrebbero meravigliarsi di più a vedere quei democristiani che vanno a Messa con l'anima nera come il carbone».
[20] L'intera vicenda è ben ricostruita nella biografia di Enzo Siciliano, op. cit.: 140-144.
[21] Roberto Roversi, «La tenerezza vitale di Pasolini», in Aa.Vv., *Per conoscere Pasolini*, Atti del Convegno svoltosi al Teatro Tenda di Roma, dicembre del 2007, Roma: Bulzoni & Teatro Tenda editori, 1978:59-63
[22]Angela Felice, *Narcisi, Turchi, fanciulli, elfi, 'frus'. Mitologie della gioventù nel Pasolini friulano.* Ora in Aa.Vv. *"L'ora è confusa e noi come perduti la viviamo". Leggere Pasolini quarant'anni dopo.* Roma Tre-Press, 2017
[23] http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/pasolini-tra-incanto-e-disincanto/

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).

Pastoralismo, progetti locali, ecomusei, sullo sfondo del Covid e della guerra

il centro in periferia

di *Pietro Clemente*

La curva che discende

In questi anni di COVID siamo stati invasi dalle statistiche, usate per lo più per discorsi pubblici finalizzati ad informare, a rassicurare o a giustificare scelte negative e difficili per le persone. Pur non essendo un esperto, devo dire che, nella loro mediazione giornalistica, le statistiche perdono la forza della ricerca oggettiva per mostrarsi nella loro nudità nel sostituire analisi approfondite, risposte adeguate e nel colmare lacune per cui finiscono per avere una funzione rassicurante o giustificativa. Solo a piccoli tratti abbiamo potuto avere idea della potenza analitica del lavoro sui grandi numeri e sui processi collettivi.

In qualche caso ci sono stati studi che hanno mostrato sguardi più ampi rispetto a quello nazionale mettendo in dubbio ciò che veniva quotidianamente comunicato ai lettori e ai telespettatori. Insomma vi è un cattivo uso della statistica: i professionisti del settore dovrebbero ribellarsi. Per parte mia continuo a sentirmi parte di una delle voci che quotidianamente compaiono nelle statistiche sulla pandemia. Mi sento parte potenziale del gruppo dei morti che sono per lo più miei coetanei, vaccinati e non.

É da diversi giorni che viene annunciato che i contagi scendono e che a breve saremo fuori della pandemia. Ma ci sono quei 200-400 morti al giorno (ma anche 50–100 sarebbero tanti) sui quali i giornalisti sorvolano. Viene detto che il numero dei morti è l'ultimo a calare, che il numero è diminuito rispetto al giorno prima, che c'è stato un ricalcolo, o addirittura viene sostenuto che non si può dire che sono morti per COVID ma per altre malattie a questo associate. Come dire: se c'è una cifra che non cala è colpa della cifra e non dei dati di fatto. Ogni tanto si sente dire che l'Italia ha l'indice di mortalità più alto d'Europa e che la 'speranza di vita' è già calata di vari punti. Noi e i

giapponesi non eravamo i più longevi della terra? Una volta ce ne vantavamo, ora ci imbarazza. Mi auguro che, quando tutto sarà finito, qualcuno indaghi sulla strage di anziani che c'è stata negli ultimi due anni. Una delle stragi più pesanti della storia degli ultimi due secoli. Ne attribuisco la responsabilità alle generazioni di mezzo portatrici di una cultura opportunista e crudele, incapace di vedere negli anziani e nella loro tutela un futuro di ricchezza vitale. Una cultura meschina e miope.
Come antropologo, ho cercato di capire giorno per giorno quali potessero essere le ragioni culturali dell'*altro* nel tempo del COVID. L'*altro* sarebbero le persone ostili al vaccino, quelle che lo rifiutano, quelle che sentono come forme di controllo autoritario gli strumenti messi in atto per evitare il contagio. In tutta questa variegata alterità non ho percepito una cultura comune. Per alcuni si tratta di quel che gli illuministi chiamavano superstizione, credenze diffuse senza un vero fondamento. Per altri si tratta di frammenti di cultura connessi alla figura di Ivan Illich, al tema della descolarizzazione e del ritrovamento di un mondo di pratiche dirette e non mediate e di una critica alla civiltà, forse erede di Rousseau. Questa critica del nostro tempo è una forma interessante e tutt'altro che banale ma contraddice l'esigenza di una nuova medicina territoriale dove si capisce che sono necessarie istituzioni più articolate e sensibili ai bisogni delle comunità e non da istituzionalizzare; questa critica si accompagna spesso alla convinzione che, vivendo meglio e in modo meno istituzionalizzato, il virus non ci sarebbe e non si diffonderebbe. C'è poi una componente religiosa, assai rispettabile, ma per lo più non riconosciuta dagli stessi protagonisti, che riguarda il carattere "sacro" del corpo, e che richiama è il caso dei testimoni di Geova.
L'unica cosa che accomuna queste diverse forme è la rivendicazione della 'libertà' di non vaccinarsi. Che non è libertà di espressione, di giudizio, di movimento. La libertà di non obbligare nessuno a vaccinarsi sostanzialmente difende la libertà del virus e non quella degli esseri umani. La Costituzione non difende la libertà del virus ma dei cittadini. E quindi o si negano le malattie virali o si afferma che la libertà individuale in campo sanitario può comportare un diritto inedito, quello di contagiare. Vi è inoltre un filone di critica dello Stato e del potere, che nasce da una cultura radicale di sinistra, ma che usa argomenti che sono o del tutto anarchici (l'individuo contro lo Stato) o pregiudiziali, in modo perfino banale per cui se il sistema vaccinale è diretto da un militare allora le ASL sono militarizzate.

In queste posizioni c'è un eccesso di teorie deduttive che riguardano lo Stato e il potere, teorie che vedono le attività della vita quotidiana della gente guidate da poteri occulti o rivelatori di una coscienza 'colonizzata' dal potere. Tra i sostenitori di queste tesi ci sono anche colleghi che stimo, e sono davvero stupito di vedere, sul piano della democrazia di questi ultimi due anni, analisi che parlano di un mondo fascistizzato dal neoliberismo, peggio che nella Russia di Putin. Mi pare strano che i colleghi che si battono a favore dei beni comuni e della medicina di base, non ammettano che la vaccinazione collettiva, il chiudersi in casa per un comune obiettivo di sanità pubblica, ha creato, forse per la prima volta, una grande comunità di esperienze e il senso di essere parte di un destino comune.
Quando mi sono vaccinato ero consapevole del tasso di rischio, basso ma possibile, che correvo, ma sentivo di doverlo correre proprio in quanto membro di una grande comunità in cui – davanti a un rischio comune – il singolo individuo ha una importanza secondaria. É stato come anteporre gli altri, in forma di collettività umana, al singolo. I critici del Green pass sostengono un individualismo radicale di comportamenti, contrario alla idea di un bene comune come la salute. Quando ho letto le prime interpretazioni di Agamben sul Covid, mi sono ricordato di certi estremismi giovanili degli anni '60 quando tutto era intriso dalla volontà del potere e dall'inganno consumista: tutto era illusione che nascondeva potere. Per fortuna le analisi radicali e insieme elitarie di quegli anni furono temperate e aperte nella cultura della sinistra dalla lettura di Gramsci, dalla consapevolezza delle articolazioni della vita, dalla complessità del potere, dalla polifonia della società civile e dello stesso Stato.
Come è stato detto da molti: perché prendersela con il green pass e non con le carte di identità, la geolocalizzazione degli smartphone, le videocamere davanti ai negozi, Facebook, ed un mondo di

tecnologie ambigue e potenzialmente usabili da poteri illegittimi? Quindi, se questo insieme di posizioni contro vaccino e green pass non ha un chiaro senso visibile e comprensibile forse nasconde un significato ulteriore. Ernesto De Martino ne *La fine del mondo* si chiede di fronte al magico, quale razionalità nascosta sta dietro la coscienza ignara, l'incoerenza, la evidente non corrispondenza col mondo della vita? Trasponendo il concetto di magico di De Martino all'antivaccino, si può fare l'ipotesi che queste rappresentazioni nascano da *una crisi della presenza* che ha ragione di essere ed è assai diffusa. È un sentimento di disagio e di vuoto che proviene dalla mancanza di progetti condivisi per una società futura, di processi di cambiamento visibile di una realtà dove l'ingiustizia e il conflitto sono sempre più drammatici e dove la mancanza di una opposizione significativa sui temi delle disuguaglianze è molto forte.
In questo momento la sinistra, 'realisticamente' avvinghiata a Draghi per paura di perdersi, offre un panorama sconfortante e forse è così anche in Europa. Il fatto che l'Europa abbia perso centralità come riferimento della cultura e dei diritti fa parte di una crisi epocale di valori e di progetti di cui siamo parte. Così il tema del vaccino diventa occasione per costruire una conflittualità radicale, per mettere in atto conflitti che bruciano una domanda collettiva di cambiamento in ideologie e battaglie, che la riducono a un estremismo senza orizzonte. Sarebbe utile invece che la ricerca sociale facesse una analisi fine ed aggiornata delle trasformazioni, dei mutamenti della vita, degli stili e delle idee, delle possibilità collettive di misurarsi con la solidarietà e col cambiamento che sono stati al centro in modi e momenti diversi della pandemia. La solidarietà in questi due anni è stata praticata a livello di massa da chi ha scelto di vaccinarsi, ed è da qui che si può configurare una prospettiva, un segno, un progetto ulteriore di società ricca di beni comuni, di accoglienza e di uguaglianza. Non si tratta di qualcosa di vicino, ma di una utopia *praticabile* della quale riconoscere e potenziare le tracce. Temi che sono al centro della nostra riflessione in *Il centro in periferia.*

Ecomusei

Dopo il dibattito di qualche anno fa su *Dialoghi Mediterranei* (n.41- 44) sul rapporto tra musei e aree interne [1] mi sembra importante aprire *Il centro in periferia* a una riflessione sugli ecomusei [2]. Questi ultimi, pur in un quadro definitorio complesso, e entro leggi regionali diverse e non presenti ovunque, sono programmaticamente legati alla specificità dei territori sui quali insistono e quindi essi hanno come missione intrinseca quella di porre il centro in periferia. Il che significa attivare comunità, reti, partnership, connettere attività produttive e culturali, turismo e protagonismo dei residenti. Gli ecomusei hanno incorporato nel loro stesso nascere il tema del 'Riabitare l'Italia', anzi ne sono una possibile coniugazione.
Con la *Rete Ecomusei Piemonte* si è convenuto, a partire da questo numero, di avviare un'autopresentazione dei vari ecomusei che ne fanno parte in un quadro generale della missione e della legislazione di riferimento piemontese. Quasi per caso nel numero è presente anche il racconto della vita dell'Ecomuseo delle Acque di Gemona, e i due testi è come se si rinforzassero a vicenda sui principi e sulle pratiche. Ho detto 'quasi per caso' perché l'*Ecomuseo delle acque* è anche l'editore della pubblicazione del volume di De Varine *L'ecomuseo singolare e plurale. Una testimonianza su cinquant'anni di museologia comunitaria nel mondo,* che fa un bilancio dell'esperienza ecomuseale dalla sua nascita. Qui nel *Centro in periferia*, ne viene proposta una recensione densa e critica che dialoga benissimo con gli altri testi. Avendone l'occasione, mi è parso importante dare spazio e conoscenza all'Ecomuseo "I luoghi del lavoro contadino e dell'artigianato" legato a Buscemi e all'area degli Iblei, e avvicinare queste esperienze a quella del *Parco Archeologico di Himera, Solunto e Iato*, e al progetto di rigenerazione, nel quadro di uso comunitario del territorio. della grande area ex manicomiale di San Salvi a Firenze, Sono sei testi che, con qualche intersezione relativa a principi generali e indirizzi internazionali [3] mettono in campo esperienze e progetti il cui tratto comune è quello della valorizzazione delle diversità dei territori storici, la creazione di reti per attivare processi locali in cui i cittadini residenti siano coinvolti e protagonisti. Con le ambiguità del termine e del dibattito che li caratterizza le 'comunità' e i territori sono il cuore dell'esistenza di queste realtà.

Alme d'eroi

Dai ricordi del liceo mi torna spesso alla mente un verso dell'apertura dell'*Iliade* dedicato alla guerra che: «molte anzitempo all'Orco/generose travolse alme d'eroi». Questo verso mi fa pensare ad amici, a maestri, che nella mia vicenda hanno avuto un ruolo che mi sento di considerare 'epico'. Ed ora quel verso mi viene alla mente per Giorgio Vezzani, che in queste pagine viene ricordato per il suo tenace lavoro di rete verso la cultura dei cantastorie della musica e delle tradizioni popolari. Sempre dietro il sipario, Vezzani, uno studioso e cultore appassionato, ha cucito esperienze, storie, eventi nella sua rivista *Il cantastorie* e ha incontrato con bonomia e burbera timidezza artisti di strada e professori che non hanno mai smesso di apprezzarlo. É uno degli eroi del nostro mondo che nasce tra cultura popolare e culture subalterne, che oscilla tra localismo e universalismo, tra mondo e campanile, che – per il Ministero dei beni culturali prima e della Cultura poi – sta sempre in periferia e al margine.

Eroi della diversità, della località, del mondo che cambia palmo a palmo sotto l'universo della globalizzazione e dell'urbanesimo come forma di vita alla deriva, eroe anche della cultura del ritorno alle aree interne come forma di ribellione e di rinascita. L'Orco o l'Ade accoglieranno insieme Giorgio Vezzani e Gianluigi Bravo, che in altra parte della rivista viene ricordato in un'intervista fattagli da Piercarlo Grimaldi. Bravo, docente di Antropologia a Torino, si racconta astigiano, legato al mondo del folk come alla musica di Paolo Conte, come uomo che ha coniugato insieme jazz, judo, folk. Si troverà facilmente al tavolo dell'Osteria dell'Ade a chiacchierare con Vezzani sulle culture legate ai mondi locali, dai vini, ai canti, ai cibi.

Esperienze

Davanti a questi mondi di culture locali mi pare molto interessante il racconto in queste pagine del *Festival delle periferie di Rom*a, promosso dal RIF – Museo delle Periferie (Azienda Speciale Palaexpo nell'ambito di Roma Culture). Qui si parla dell'evento "Periferie. biografie, teorie e politiche dei mutamenti globali al tempo della pandemia" che ha messo insieme quattro testimonianze sulla perifericità nate nelle periferie romane, in quelle insulari della Sardegna, in Norvegia e nell'India/Stati Uniti. Un modo davvero denso di mettere in scena la categoria della perifericità alla scala del mondo. Forse questa è la dimensione più lungimirante dell'idea stessa di un centro in periferia, perché serve a guardare il nostro mondo da fuori. L'insistenza di tanti intellettuali a considerare finita la centralità storica dell'Europa, a vedere l'Europa stessa come periferia del mondo, è preziosa per decentrare lo sguardo e progettare un futuro differente.

Un punto forte de *Il centro in periferia* è dar voce e rilievo ad esperienze plurali, a realtà specifiche e originali. E ce ne sono molte in queste pagine legate a corsi di formazione, a mostre, a progetti ed eventi. In questo numero mi colpisce particolarmente il tornare in scena del 'pastoralismo' non più – come spesso è capitato negli studi antropologici – come oggetto di studio, ma come proposta di futuro, come ambito di formazione sia teorica che pratica. Forse per la mia storia 'sarda' il pastoralismo è sempre un fenomeno inquieto, mai pacificato. Le attività di molti enti e associazioni propongono la pastorizia come modo per salvare il paesaggio dal declino, come modo di ottenere sia sviluppo che sostenibilità ambientale. É un mondo che ha tanti volti ed ha orizzonti straordinari in tanti studi. In queste pagine ho recensito con entusiasmo il film di Anna Kauber *In questo mondo* [4] sulle donne pastore. Il mondo della pastorizia mi fa pensare alla storia orale di Colitti [5], ma anche a Zio Josfett [6], ai bifolchi della mezzadria toscana ed emiliana, alle figure più specializzate del mondo contadino, e per lo più caratterizzate da una 'vocazione' che veniva trasmessa nella famiglia [7] . Penso soprattutto al grande classico dell'antropologia i *Nuer* di Evans Pritchard, dove i maschi parlano delle loro mucche cui sono più affezionati che alle loro spose. Una dimensione di una civiltà locale diversa basata su un sentimento di comunanza e di affetto tra mondo umano e mondo degli animali. L'idea di una alleanza tra i viventi, guidata da greggi di pecore e di mucche.

Nelle nostre pagine sono i borghi (o uno dei vari sinonimi di questa parola) ad avere la scena, sia direttamente, come nel caso della progettualità culturale e ambientale del Comune di Santu

Lussurgiu, nell'ambito PNRR, o della Festa del vino Novello di Sardara, sia nel resoconto di una mostra dedicata alla vicenda di Antonio Leonardo Verri, uno scrittore salentino radicato nel mondo tramite la sua terra. Spesso gli scrittori tracciano linee di rapporto col territorio che sociologi, economisti, antropologi non sanno trovare. Cosa che vale anche per una ulteriore mostra quella su *Avvicinàti amici… c'è Busacca! Mostra di cartelloni, fotografie e documenti del grande poeta-cantastorie siciliano Cicciu Busacca (1925-1986)*, un fondatore della poetica dei paesi contadini e delle loro migrazioni. Infine il tema dello spreco alimentare esaminato da un punto di vista locale, e connesso soprattutto alla dispersione delle risorse nella dimensione urbana. Poche statistiche e qualche racconto mostrano la quasi assenza di spreco nella dimensione della vita quotidiana dei piccoli paesi.

Anniversari

La rassegna di esperienze e progetti del mondo dei piccoli paesi che ho voluto chiamare *Il centro in periferia* (detta sinteticamente *CIP* dal direttore Cusumano e da me), avrà compiuto a settembre, il quinto anno di vita. Il numero 54 registra il 27° atto di presenza. Questa rubrica che è una parte della rivista ha forse bisogno di un bilancio, di una messa a punto. Ancora non sono in grado di farlo. Percepisco una certa frammentarietà dei testi, la perdita di luoghi comuni di incontro extrarivista, la mancanza del dibattito su come va avanti il progetto di Riabitare l'Italia. Il *CIP* sta al fianco e vicino all'associazione *Riabitare l'Italia* e alla collana che l'Editore Donzelli ha dedicato a questo tema, è contigua ai progetti della *Società Italiana dei Territorialisti*, segue le vicende non sempre politicamente fortunate della *Strategia Nazionale Aree Interne*, guarda alle iniziative dell'UNCEM [8], alle pagine di *Dislivelli* e di altre riviste.

Ma nascendo dall'esperienza di un piccolo gruppo di associazioni locali che non si incontravano fisicamente (a Roma, a Soriano Calabro, a Paralup, ad Armungia) il CIP ha difficoltà a fare il punto. La proposta editoriale che il direttore mi aveva offerto per un libro che raccogliesse i vari testi del CIP mi ha visto in difficoltà sia di legittimazione che di completezza. Tra i testi di ricerca sui luoghi e i testi che danno voce al lavoro nei luoghi c'è sempre una differenza di stile. Possono coesistere in una rassegna ma non in un libro. Inoltre quale prospettiva strategica anima questi scritti? In un libro è necessario dichiararla.

Il mondo dell'associazionismo mirato allo sviluppo locale è vario e composito, facile al conflitto interno, sensibile alle accuse di 'borghismo modaiolo', accomunato da pochi termini come: coscienza di luogo, ritorno e/o restanza, riabitare, principi territorialisti. Io preferisco che tutte le scelte e tradizioni, di moda o no, stiano fatte insieme, perché è così debole la forza numerica dei protagonisti che non è il caso di perderne nessuno. Mi pare necessario realizzare una polifonia complessa. Ma ancora non vedo nelle varie iniziative un avvio di coordinamento delle diversità come in un coro. Vedo un caleidoscopio che non ha ancora trovato la forma di insieme, un puzzle molto lontano dal produrre l'immagine ricercata.

Nel momento in cui torna l'immagine della guerra in Europa tutto questo rischia di essere sconfortante. Per me che sono 'entrato nella storia' con le manifestazioni antiamericane sul Vietnam, e con una associazione pacifista nel tempo della minaccia atomica, questo nuovo conflitto, rischia di configurarsi come un paesaggio tragico. Certo non cambiano le scelte di svolta di civiltà che ci spingono verso le zone interne e i piccoli centri. Anzi si rafforzano perché da sempre i mondi contadini e pastorali sono stati contro le guerre e sono – anche oggi – più vicini al futuro che non uno schieramento di carri armati di ultimo modello, ma queste circostanze chiedono forse di più al nostro lavoro di riflessione e di racconto di esperienze. Qualcosa di più per cui mi riprometto di fare un bilancio per il numero di settembre. Accogliendo proposte da tutti.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Note

[1] Aperto da P. Grimaldi, D. Porporato, *I musei etnografici. Forme e pratiche di resilienza alpina* [2012], in "Dialoghi Mediterranei", n. 41, 2020.

[2] Sul n.44 de *Il centro in periferia* era apparso uno scritto di Andrea Rossi sull'ecomuseo del Casentino: Andrea Rossi, *Gli ecomusei e la sfida del contemporaneo: considerazioni e esperienze*.

[3] Convenzione europea del paesaggio (2000), Convenzione Unesco sul Patrimonio Culturale Immateriale (2003), Convenzione di Faro (2005).

[4] P. Clemente, *Donne pastore. "In questo mondo" di Anna Kauber* in "Dialoghi Mediterranei", 2020, n.42.

[5] G. Colitti, *Il tamburo del diavolo. Miti e culture del mondo dei pastori*, Roma, Donzelli, 2012.

[6] Si tratta dello zio 'bifolco' di Ettore Guatelli, che era innamorato delle sue vacche, e le cercava anche quando era malato in ospedale.

[7] Un racconto tra i tanti dell'Archivio di Pieve Santo Stefano è quello di Margherita Ianelli, vincitrice del Premio Pieve nel 1996, col suo libro *Gli zappaterra,* Milano, Baldini e Castoldi, 1997. É stato pubblicato anche il suo *Storie dei miei amici animali,* Bologna, Ponte Nuovo, 1993.

[8] Unione Nazionale Comuni Comunità Enti Montani.

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).

Ecomusei: la storia dei luoghi, lo sguardo al futuro

Ecomuseo del Freidano (TO)

il centro in periferia

di *Ilaria Testa*

Passato e futuro, tradizione e innovazione: parole diverse, apparentemente in contraddizione, eppure complementari nel momento in cui si parla di ecomusei. Questi ultimi sono infatti i soggetti che, all'interno di un territorio, salvaguardano il passato ma, soprattutto, preparano e creano il futuro. E sono proprio gli ecomusei ad aver dato vita, in questi anni, a un'esperienza progettuale che ha potenziato gli strumenti a disposizione delle comunità locali per conoscere, conservare e valorizzare le proprie risorse culturali e ambientali, le proprie tradizioni, la propria storia. Lo hanno fatto, e continuano a farlo, puntando sul capitale umano e sociale, sulla ricchezza di un patrimonio (spesso definito "minore") considerato non tanto per il suo valore economico ma per ciò che rappresenta per i suoi cittadini e, ancora, su un territorio che è visto come l'insieme di tante e complesse relazioni, passate e presenti, frutto di saperi e memorie, tradizioni e valori, modi di vita e paesaggi. Lo stesso Hugues de Varine, creatore del concetto di ecomuseo e massimo esperto in materia, quando parla del territorio su cui agiscono gli ecomusei, lo definisce uno spazio che ha un senso per una popolazione che lo abita e lo condivide e possiede inoltre un'unità e una identità geografica, storica, culturale ed economica.
Da queste poche righe si possono già intuire gli ambiti di riferimento, i confini entro cui si muove l'ecomuseo ma di cosa si tratti esattamente, definirlo, è altra cosa. Ci vengono in aiuto le parole dello stesso de Varine:

«Per me (l'ecomuseo) è un'azione portata avanti da una comunità, a partire dal suo patrimonio, per il suo sviluppo. L'ecomuseo è quindi un progetto sociale, poi ha un contenuto culturale e infine s'appoggia su delle culture popolari e sulle conoscenze scientifiche. Quello che non è: una collezione, una trappola per turisti, una struttura aristocratica, un museo delle belle arti etc. Un ecomuseo che sviluppa una collezione importante e ne fa il suo obiettivo non è più un ecomuseo, poiché diventa schiavo della sua collezione»[1].

Eppure, anche se da queste prime indicazioni sono trascorsi quasi cinquant'anni e sebbene gli ecomusei si siano diffusi in tutto il mondo, non si è ancora giunti, nonostante i molti interrogativi sulla loro natura e identità, a una definizione condivisa (Jalla 2010: 195). E allora, restando nei confini dati dal termine stesso, e senza disturbare i tanti autori che hanno aggiunto nel corso del tempo numerosi e validi tentativi di definizione, ecco che la parola "ecomuseo" ci suggerisce da sola molte cose.
Lo stesso Georges-Henri Rivière, ideatore insieme a de Varine del concetto, parla di ecomuseo come di «un museo dell'uomo e della natura, un museo ecologico che fa riferimento a un dato territorio, nel quale vive una popolazione che partecipa alla concezione ed evoluzione permanente del museo, laboratorio permanente sul campo, strumento di informazione e presa di coscienza della popolazione» (Rivière 1992: 440-5). De Varine mette in risalto il fatto che «nel termine stesso, l'elemento "museo" si riferisce esclusivamente al linguaggio delle cose reali» mentre «il prefisso "eco" fa riferimento al concetto di ecologia umana e ai rapporti dinamici che l'essere umano e la società stabiliscono con la propria tradizione, il proprio ambiente e i processi di trasformazione di questi elementi quando hanno raggiunto un certo stadio di consapevolezza della propria responsabilità di creatori» (de Varine 2005: 249-50).

L'attenzione verso la popolazione locale, l'ampliamento del raggio d'azione sul territorio e una nuova sensibilità verso il proprio territorio e la propria storia, diventano le basi di un rinnovato modo di vedere la cultura e di occuparsene e accade così che i temi e i fondamenti che stanno alla base dell'ecomuseo trovino una sempre più ampia applicazione (dapprima in Francia e poi in Italia e nel resto del mondo). Tale situazione è però anche il riflesso di un diverso modo di concepire il patrimonio, il paesaggio e i soggetti che si occupano di gestire e valorizzare i beni culturali; e non è un caso che il termine ecomuseo nasca proprio all'inizio degli anni Settanta del secolo scorso quando il dibattito investe le istituzioni in generale e tra queste anche il museo che troverà un senso solo uscendo all'esterno del proprio edificio per andare ad incontrare il territorio e la comunità.

«Il nuovo interesse nei confronti della fruizione museale, progressivamente sposta l'attenzione dall'oggetto in sé e dall'espressione culturale, al processo che lo ha generato e alle trasformazioni che tale processo ha nel tempo, direttamente o indirettamente, prodotto sul contesto. È la stretta relazione che lega l'uomo e il luogo» (Riva 2009: 97).

Da qui inizia un periodo di intensi dibattiti e discussioni che mettono il patrimonio culturale in un'accezione sempre più ampia tanto da dare origine, anche e soprattutto in campo normativo, a una vera e propria trasformazione della nozione di patrimonio considerato, finalmente, in tutte le sue componenti.
Una prima testimonianza di questo si ha nel 2003 con la *Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale* in cui all'art. 2 si legge:

«Per patrimonio culturale immateriale s'intendono le prassi, le rappresentazioni, le espressioni, le conoscenze, il know-how – come pure gli strumenti, gli oggetti, i manufatti e gli spazi culturali associati agli stessi – che le comunità, i gruppi e in alcuni casi gli individui riconoscono in quanto parte del loro patrimonio culturale. Questo patrimonio culturale immateriale, trasmesso di generazione in generazione, è costantemente ricreato dalle comunità e dai gruppi in risposta al loro ambiente, alla loro interazione con la

natura e alla loro storia e dà loro un senso d'identità e di continuità, promuovendo in tal modo il rispetto per la diversità culturale e la creatività umana».

Si va, quindi ben oltre una concezione di patrimonio quale sommatoria di beni culturali. Il centro dell'interesse non è più solo l'oggetto ma il modo di crearlo, di usarlo, di viverlo. Viene sottolineato il suo carattere vivente, il suo legame inscindibile con la comunità e, soprattutto, esso non è più qualcosa di statico, da conservare immutato nel tempo, ma cambia e si trasforma a seconda dei cambiamenti che agiscono sulla comunità di appartenenza.
Nell'art.4 della *Convenzione sulla protezione e la promozione delle diversità delle espressioni culturali* del 2005, troviamo la definizione di "diversità culturale":

«Diversità culturale rimanda alla moltitudine di forme mediante cui le culture dei gruppi e delle società si esprimono. Queste espressioni culturali vengono tramandate all'interno dei gruppi e delle società e diffuse tra di loro. La diversità culturale non è riflessa unicamente nelle varie forme mediante cui il patrimonio culturale dell'umanità viene espresso, arricchito e trasmesso grazie alla varietà delle espressioni culturali, ma anche attraverso modi distinti di creazione artistica, di produzione, di diffusione, di distribuzione e di apprezzamento delle espressioni culturali, indipendentemente dalle tecnologie e dagli strumenti impiegati».
Sempre nel 2005 il Consiglio d'Europa promuove la *Convenzione quadro del Consiglio d'Europa sul valore del patrimonio culturale per la società*, detta anche Convenzione di Faro (ratificata in Italia solo nel settembre 2020). Il documento, rivoluzionario sotto molti punti di vista, introduce nell'Art. 2 un nuovo concetto, ampio e innovativo, di patrimonio visto come «un insieme di risorse ereditate dal passato che le popolazioni identificano come riflesso ed espressione dei loro valori, credenze, conoscenze e tradizioni, in continua evoluzione». Prosegue poi con la definizione di comunità di eredità o patrimoniali: «un insieme di persone che attribuisce valore ad aspetti specifici del patrimonio culturale, e che desidera, nel quadro di un'azione pubblica, sostenerli e trasmetterli alle generazioni future».

Il testo riconosce innanzitutto il diritto all'eredità culturale, strettamente collegato al diritto a partecipare alla vita culturale, così come definito nella *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*; ma non si ferma qui perché definisce la stessa eredità culturale come una responsabilità individuale e collettiva, e sottolinea che la sua conservazione e il suo uso (sostenibile) hanno come obiettivo lo stesso sviluppo umano e la qualità della vita. I cittadini assumono un ruolo diverso nei confronti del patrimonio: da una parte è necessario che siano promosse «azioni per migliorare l'accesso al patrimonio culturale, in particolare per i giovani e le persone svantaggiate, al fine di aumentare la consapevolezza sul suo valore, sulla necessità di conservarlo e preservarlo e sui benefici che ne possono derivare» (Art. 12). Dall'altra diventano soggetti attivi e responsabili nei confronti del proprio patrimonio, assumendo un ruolo di primo piano nella sua conoscenza e individuazione così come nella cura e trasmissione.
Massimo Montella, il direttore de *Il Capitale Culturale*, parla di un «profondo rovesciamento complessivo: dell'autorità, spostata dal vertice alla base; dell'oggetto, dall'eccezionale al tutto; del valore, dal valore in sé al valore d'uso e, dunque, dei fini: dalla museificazione alla valorizzazione».
E poi c'è il paesaggio che nella *Convenzione Europea del Paesaggio del 2000* è definito come una «porzione di territorio percepita dalle popolazioni, il cui carattere deriva dall'azione di fattori naturali e/o umani e dalle loro interrelazioni». Da qui la sua importanza culturale, ambientale, sociale, storica quale componente del patrimonio europeo ed elemento fondamentale a garantire la qualità della vita delle popolazioni.
Di tutti questi cambiamenti e nuove definizioni l'ecomuseo si nutre e al tempo stesso ne è precursore: esso pone un ragionamento sul territorio di riferimento, cercando di capirne confini e caratteristiche, allarga il concetto di patrimonio abbracciandone tutte le componenti, materiale e immateriale, offre uno sguardo al paesaggio per comprendere come questo è vissuto e trasformato da chi lo abita. Ma soprattutto coinvolge direttamente le comunità locali per portarle, attingendo e

imparando dal passato, verso un futuro in cui la parola sviluppo assume un ruolo fondamentale. Il tutto in un'ottica di sostenibilità che è ambientale, culturale, sociale, economica.

Ecomusei e comunità locali

Gli ecomusei si pongono, fra i tanti, l'obiettivo di far innamorare gli abitanti del proprio territorio e del proprio patrimonio, rendendoli consapevoli dell'eredità ricevuta, da tramandare alle generazioni future e da vivere nel presente. Le realtà locali divengono interpreti insostituibili per affrontare in modo efficace, risolutivo ed equo i grandi e i piccoli problemi connessi con la conservazione del patrimonio, materiale e immateriale, e per definire processi di sviluppo fondati su criteri di sostenibilità. Il desiderio, l'orgoglio e la consapevolezza di appartenere a luoghi unici e di essere i veri detentori di un patrimonio importante, sono gli elementi che gli ecomusei vogliono ricercare nel cuore delle comunità e diffondere attraverso una serie di attività da svolgere concretamente.
Da qui, da questi obiettivi, si comprende l'importanza che assume, all'interno della progettualità ecomuseale, la popolazione locale. L'ecomuseo accoglie e ospita volentieri il pubblico, manifestando così la sua volontà di creare reti e relazioni, ma non è fatto solo per i visitatori; è prima di tutto fatto per sé stesso, per la sua comunità. Tutta l'attività degli ecomusei è orientata a trovare occasioni, strumenti e condizioni perché tutte e tutti partecipino attivamente alla discussione e all'elaborazione di progetti e idee, senza escludere nessuno: dai bambini fino alle persone più anziane così come le persone che arrivano dall'esterno.
L'ecomuseo, nel lavoro svolto dal coordinatore e dai suoi collaboratori, è il soggetto in grado di mediare le molte e variegate esperienze e conoscenze dei suoi abitanti per far emergere gli elementi della storia personale e collettiva rimettendo in circolazione il patrimonio immateriale che è alla base del legame con il proprio territorio e la propria storia. Un compito da facilitatore che non si ferma però solo al proprio ambito di riferimento perché ogni ecomuseo, anche se è al servizio del suo territorio, può aiutare i territori limitrofi a progredire verso una gestione più partecipativa e sostenibile del loro patrimonio. Non è necessario, né possibile, fare ecomusei ovunque, ma lo spirito dell'ecomuseo, una ecomuseologia e una museografia dei territori possono irrigare intere regioni e rivelarsi fonte di ispirazione per i responsabili locali, alimentando progetti e favorendo la cooperazione degli attori. Un ecomuseo è, per meglio dire, una rete di ecomusei che possono costituire una vera e propria agenzia di studi e servizi per lo sviluppo, giacché gli ecomusei esistenti sono fonte di competenze e di formazione (de Varine, 2016)[2].

Ecomusei e sviluppo locale

Il coinvolgimento diretto delle comunità è utile e fondamentale per costruire quello che viene definito "capitale sociale", cioè l'insieme delle relazioni che agiscono all'interno della comunità – associazionismo, cooperazione, solidarietà, fiducia in sé e autostima, individuale e collettiva. Questo capitale va costruito e diventerà la base dello sviluppo sostenibile (de Varine 2010: 39) messo in atto dagli ecomusei che, con i loro progetti e le loro attività, apportano un profondo cambiamento nei territori di riferimento, in termini di crescita socio-culturale, benessere e coesione. Le persone devono avere un ruolo attivo in tutto ciò che riguarda filiere corte, economia circolare, contrasto all'abbandono e ricerca di uno sviluppo sostenibile.
In quest'ottica, l'ecomuseo è il soggetto che può svolgere la funzione di guida, di indirizzo e di stimolo verso i soggetti produttivi locali. Esso è in grado di mettere il visitatore di fronte a una lettura integrata di paesaggi umani e naturali facendo sì che siano valorizzati tutti quegli aspetti di un'area che, visitati singolarmente, apparirebbero slegati e di poco interesse. Può attivare microeconomie grazie alla riscoperta e alla valorizzazione di produzioni e saperi tradizionali spesso dimenticati ma che, se correttamente ripresi, possono portare a creare nuove fette di mercato, domanda, economia. Certo, il consumatore, sia esso abituale o occasionale, deve essere sensibilizzato rispetto alla specificità del prodotto e del suo stretto collegamento con l'identità

locale. Rimettere in piedi produzioni e mestieri a rischio di estinzione vuol dire infatti rendere consapevoli i fruitori rispetto al valore aggiunto del prodotto locale: alta qualità, unicità, rispetto delle tradizioni locali, naturalità e distintività di origine.

> Un discorso a parte merita, sicuramente, il rapporto tra turismo ed ecomusei. Se è vero, come accennato in precedenza, che l'ecomuseo rivolge il proprio lavoro e le proprie finalità alla comunità di riferimento, questo non significa che non ci possano essere contatti e relazioni con l'"esterno" e che, nel tentativo di fare economia sul territorio, non si possa parlare di turismo anche nei luoghi ecomuseali. Tra gli obiettivi degli ecomusei si trovano spesso, infatti, la creazione e la promozione di itinerari culturali e turistici, così come l'integrazione con i programmi di valorizzazione territoriale e i sistemi turistici locali.

Un turismo, quello gestito e voluto dagli ecomusei, che non è certo quello di massa tipico delle grandi città culturali ma un turismo sostenibile in grado di portare reali vantaggi al territorio sotto molti punti di vista. L'ecomuseo diventa così promotore di alcuni valori legati al recupero ambientale, alla conoscenza e valorizzazione del paesaggio, al riuso dei manufatti tradizionali, alla realizzazione di reti per l'offerta di ospitalità e servizi di qualità. Per gli abitanti, la possibilità di mostrare a chi viene da fuori qualcosa che per la comunità è prezioso, può rafforzare il legame con il proprio territorio, favorendo così la voglia di prendersi cura del proprio patrimonio e di "attirare" i turisti attraverso conoscenza, creatività e innovazione.

La Rete Ecomusei Piemonte

Come si può immaginare anche da quanto descritto fino a qui l'ecomuseo, sebbene siano molti i tentativi di teorizzarlo, trovarne una definizione condivisa e inserirlo in una qualche disciplina scientifica o accademica, trova la sua massima espressione e manifestazione nelle attività e nei risultati che negli anni sono stati realizzati sui vari territori. L'Italia, fin dagli anni Novanta del secolo scorso, ha visto la nascita e lo sviluppo di moltissime realtà su tutto il territorio nazionale e secondo modalità diverse l'una dall'altra sotto diversi punti di vista: gestionale, normativo, culturale, organizzativo ed economico-finanziario. Il Piemonte, in particolare, è stata la prima regione a dotarsi, nel 1995, di una legge in materia [3] e a introdurre per il supporto tecnico scientifico, nonché economico, alcuni organismi istituzionali. La Regione Piemonte ha infatti dato vita a un vero e proprio ufficio dedicato, il Laboratorio Ecomusei, che opera ancora oggi nel coordinamento e nella gestione degli ecomusei istituiti dall'ente. Nel 2009 nasce la Rete Ecomusei Piemonte che accoglie non solo gli ecomusei del sistema regionale ma anche altre realtà che operano sul territorio piemontese. Essa, oltre a collaborare strettamente con il Laboratorio regionale, si pone alcuni obiettivi fondamentali tra cui lo svolgimento di attività di ricerca, studio, riflessione, confronto, progettazione e valutazione su tematiche di interesse comune nonché la possibilità di lavorare in rete anche con altri enti e istituzioni per ottimizzare azioni e risorse.
Attività concrete della REP sono: la collaborazione e il confronto con gli enti locali e sovra locali, la messa in campo di iniziative di scambio e collaborazione con altre realtà ecomuseali, la promozione e la sensibilizzazione rispetto ai temi tipici degli ecomusei, sia a livello nazionale sia internazionale, il trasferimento di buone pratiche [4].

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Note

[1] Tratto da: S. Buroni, Piccolo dialogo con Hugues de Varine sugli ecomusei, 29 Luglio 2008. L'intervista completa è su https://terraceleste.wordpress.com/2008/07/29/piccolo-dialogo-con-hugues-de-varine-sugli-ecomusei-di-stefano-buroni/

[2] Tratto dall'intervento di Hugues de Varine al Convegno "Ecomusei, 10 anni dopo" – Villa Manin – 9 aprile 2016.

[3] La legge qui citata è la L.r. n. 31 del 14 marzo 1995 recentemente sostituita e aggiornata dalla L.r. 13 del 3 agosto 2018 "Riconoscimento degli ecomusei del Piemonte".
[4] Per conoscere meglio le realtà che fanno parte della Rete si consiglia di visitare il sito https://ecomuseipiemonte.wordpress.com/

Riferimenti bibliografici

Baldin L., *Musei, patrimonio diffuso e paesaggio*, in E. Gennaro (a cura di), *Musei e paesaggio. Da tema di ricerca a prospettiva d'impegno*, atti del XVI Convegno "Scuola e Museo", Provincia di Ravenna, 2011.
Bindi L., *Fare spazio. Patrimonio immateriale, ecomusei e sviluppo territoriale*, in C. Grasseni (a cura di) *Ecomuseologie – Pratiche e interpretazioni del patrimonio locale*, Guaraldi ed., Rimini, 2010
Cancellotti C., *L'écomusée n'est pas musée. Gli ecomusei come laboratori produttori di cultura, territorio e relazione*, in *Altre modernità*, 5, Milano, 2011.
Davis P., *Ecomuseums: A Sense of Place*, Leicester University Press, London and New York, 1999.
De Varine H., *Le radici del futuro. Il patrimonio culturale al servizio dello sviluppo locale*, a cura di D. Jalla, CLUEB, Bologna, 2005.
De Varine H., Ecomusei *e Comunità. Il patrimonio immateriale del territorio e della comunità: contesto, ispirazione e risorsa dello sviluppo locale*, in C. Grasseni (a cura di) *Ecomuseologie – Pratiche e interpretazioni del patrimonio locale*, Guaraldi ed. Rimini, 2010.
Del Duca A., Pidello G., *Ecomusei e paesaggio*, in *Musei e paesaggio da tema di ricerca a prospettiva d'impegno*, «Quaderni di didattica museale», 12, Ravenna, 2011.
Dell'Orso S., *Musei e territorio. Una scommessa italiana*, Electa per le Belle Arti, Milano, 2009.
Jalla D., *Epilogo* al volume C. Grasseni (a cura di) *Ecomuseologie – Pratiche e interpretazioni del patrimonio locale*, Guaraldi ed., Rimini, 2010.
Porcellana V., *A proposito di musei, ecomusei e comunità. Leggendo de Varine a Gressoney*, in C. Grasseni (a cura di) *Ecomuseologie – Pratiche e interpretazioni del patrimonio locale*, Guaraldi ed., Rimini, 2010.
Riva R., *Il metaprogetto dell'ecomuseo*, ("Studi e Progetti"), Maggioli Editore, Rimini, 2009: 97.
Riva, R. (2015). *Ecomusei e turismo*. *Ri-Vista. Research for Landscape Architecture*, *10*(1): 41-48. https://doi.org/10.13128/RV-17264
Rivière G-H, *L'Écomusée, un modèle evolutif (1971-1980)*, in *Vagues : une anthologie de la nouvelle muséologie. Textes choisis et presentés par André Desvallées*, Éditions W-MNES, Mâcon, Savigny-le-Temple 1992, vol. I.

Ilaria Testa, architetto di formazione, giornalista pubblicista dal 2006, dopo un master in Comunicazione ambientale presso *IED Torino* ha fatto parte, dal 2002 al 2012, del Laboratorio Ecomusei della Regione Piemonte occupandosi del coordinamento, della comunicazione e della promozione delle 25 realtà del sistema. Negli stessi anni è stata coinvolta in diversi momenti formativi e progettuali riguardanti la nascita e l'istituzione di nuove realtà ecomuseali in tutta Italia. Dal 2009 collabora con la Rete Ecomusei Piemonte nell'ambito della comunicazione e della valorizzazione del patrimonio culturale. Dal 2014 lavora stabilmente presso l'Ufficio Beni Culturali della Tavola Valdese come responsabile della comunicazione. Si occupa, inoltre, di elaborare, gestire e coordinare progetti in collaborazione con altri uffici ed enti del territorio.

L’Ecomuseo delle Acque del Gemonese, un’agenzia per lo sviluppo sostenibile del territorio

Cantiere del paesaggio ad Artegna (ph. Graziano Soravito)

il centro in periferia

di *Maurizio Tondolo*

Introduzione

In generale l’ecomuseo rappresenta l’evoluzione del museo verso una dimensione territoriale. Il modello si rifà ai concetti della Nuova museologia che vede il museo aperto al territorio e non più racchiuso in un edificio, e che sposta i princìpi alla base dell’istituzione museale dalla collezione al patrimonio in senso olistico, da un’impostazione disciplinare a una modalità di organizzazione interdisciplinare, dalla gestione pubblica dei beni culturali a forme di cittadinanza attiva in favore del patrimonio nella sua più ampia accezione. In più gli ecomusei sono chiamati a promuovere e a sostenere le attività di inventariazione e catalogazione relative ai patrimoni culturali presenti sui propri territori rendendo partecipi le comunità dei processi di ricerca, valorizzazione, fruizione e promozione dei beni materiali e immateriali, comprensivi dei saperi e delle pratiche tramandati localmente.

L’ecomuseo è per sua natura un processo dinamico che si arricchisce degli apporti provenienti dalle azioni e dalle iniziative di cui si fa promotore, è un modello di governo del territorio che permette di valorizzare congiuntamente le risorse naturalistiche, storiche e culturali locali, ma è anche un contenitore spaziale e concettuale in cui si esprimono le esigenze di riconoscibilità di una comunità attraverso la messa in valore delle proprie caratteristiche peculiari. La connessione e l’integrazione tra la memoria del passato e la persistenza sul territorio di elementi qualificanti (e unificanti)

rendono l'ecomuseo uno strumento di analisi e riflessione di notevoli potenzialità, per una più corretta gestione del patrimonio nel quadro di progetti sostenibili e condivisi.
La valorizzazione del patrimonio culturale locale è una delle missioni di un ecomuseo, che ha il dovere di incidere in positivo sul territorio di appartenenza, salvaguardandolo e riqualificandolo (ovviamente nell'ottica della sostenibilità e della partecipazione). Questa azione deve misurarsi con un concetto, quello di "bene culturale", che va allargandosi sempre più: il bene culturale non è solo un oggetto o un monumento, ma si configura come un complesso aggregato di natura e storia, abitudini, lingua e tradizioni. Ne deriva un cambio di prospettiva: a una politica di conservazione e tutela del bene deve aggiungersi un'azione di valorizzazione che assume un'importanza fondamentale nel processo di ricerca e riscoperta dell'identità culturale di un territorio. Il bene culturale, che si colloca in stretta relazione con il territorio che lo ha prodotto, diventa quindi "risorsa", termine che più di altri contiene un riferimento implicito all'evoluzione e alla progettualità.

L'Ecomuseo delle Acque
L'Ecomuseo delle Acque del Gemonese, il primo ad attivarsi in Friuli Venezia Giulia (sorto nel 2000, è stato riconosciuto di rilevanza regionale nel 2006; comprende i comuni di Gemona del Friuli, Artegna, Buja, Majano, Montenars e Osoppo), nei suoi vent'anni e passa di attività si è particolarmente distinto nell'interpretare, conservare e valorizzare il patrimonio "vivo", non tutelato, materiale e immateriale, naturale e costruito, che costituisce l'eredità culturale della popolazione locale. È un museo diffuso e partecipativo, che svolge il ruolo di orientatore e facilitatore di processi che puntano a "patrimonializzare" i beni territoriali, rafforzando l'identità e la coesione della comunità, stimolando sinergie e legami tra le varie attività presenti localmente.
L'area di riferimento è rappresentata dal Campo di Osoppo-Gemona, un'unità geografica che assume una posizione baricentrica nell'ambito del territorio regionale: si tratta di una pianura alluvionale completamente circondata da rilievi, solcata ad ovest dal fiume Tagliamento che è l'artefice della sua formazione. L'area comprende numerose salienze, naturali e antropiche, legate tra loro dalla stessa storia geologica e da un'attività comune, quella dello sfruttamento dell'acqua a fini irrigui, produttivi e domestici. A dimostrazione che un territorio non è fatto di soli ambienti, con le loro componenti biotiche e abiotiche, ma ingloba pure la storia degli uomini che lo hanno abitato e lavorato nel passato (e che continuano a farlo) e le tracce che l'hanno segnato.
I progetti promossi in questi anni dall'Ecomuseo evidenziano come un territorio a vocazione ecomuseale può diventare un laboratorio privilegiato per diffondere buone pratiche e sperimentare nuove strategie di sviluppo, essendo l'ecomuseo il luogo di informazione, formazione e ricerca per eccellenza. Si tratta di progetti che si occupano "attivamente" del territorio, affrontano una serie di argomenti strettamente intrecciati e complementari (esplicitando la vocazione "interdisciplinare" dell'ecomuseo), intervengono sulla qualità della vita e del paesaggio, creano una rete di scambi e relazioni con enti, istituti e associazioni da cui attingere informazioni ed esperienze. L'ecomuseo punta a far emergere l'identità delle comunità locali e ad avviare processi di sviluppo e valorizzazione attraverso la tutela attiva e la reinterpretazione del patrimonio culturale e ambientale. Di questo patrimonio il *pan di sorc*, le uccellande storiche, i muri in pietra a secco, le latterie turnarie rappresentano una testimonianza tangibile, assumendo dei valori che trovano espressione nel paesaggio, come elemento di identificazione e legame della comunità con i suoi luoghi di riferimento. I progetti che li riguardano sono esempi paradigmatici del *modus operandi* dell'Ecomuseo, affinatosi e consolidatosi nel tempo. E poi c'è l'attività per così dire ordinaria, quella dell'autoformazione (il Festival "Sguardi sui territori"), dell'educazione al territorio (il Laboratorio sul terremoto) e dei servizi (il Paniere).

La filiera del *pan di sorc*
Il progetto ha consentito di recuperare una piccola filiera agroalimentare per la produzione di un pane della tradizione locale, sperimentando un'effettiva chiusura del ciclo commerciale

(produzione-trasformazione-commercializzazione). Il *pan di sorc* è un pane dolce e speziato che è stato prodotto fino agli anni Sessanta utilizzando la miscela di tre farine – frumento, segale e mais cinquantino (*sorc* in lingua friulana) –, noci, fichi, semi di finocchio selvatico. L'abbandono della pratica della coltivazione del mais a ciclo vegetativo breve e i mutati gusti alimentari avevano estinto commercialmente il prodotto che "sopravviveva" ancora in qualche famiglia. La ricetta originale è stata raccolta intervistando testimoni, panificatori e mugnai ancora in vita.
Il progetto si è posto sin dall'inizio una serie di obiettivi: a quelli generali – la riscoperta e la valorizzazione del territorio attraverso un prodotto della tradizione, la conservazione della biodiversità agraria, il recupero del ruolo dell'agricoltura nella gestione del territorio e come strumento di riqualificazione e salvaguardia del paesaggio, la trasmissione intergenerazionale di saperi e pratiche – si sono aggiunti una serie di obiettivi specifici: la creazione di una filiera di raccordo tra produttori, trasformatori, ristoratori e consumatori; il recupero di vecchie varietà di cereali un tempo coltivate diffusamente, poi dimenticate o circoscritte a piccolissimi areali di coltivazione; l'organizzazione di una rete di "conservatori" che si impegnano a preservare parte del germoplasma presente a livello locale; l'ottimizzazione e differenziazione delle pratiche agricole attraverso la rotazione delle colture; la sperimentazione di tecniche agronomiche sostenibili dal punto di vista ambientale, sociale ed economico.

Dalla rete di singoli, gruppi, enti, istituzioni e associazioni, sostenuta e coordinata dall'Ecomuseo, ha preso forma una filiera provvista di un marchio collettivo che garantisce l'origine e la qualità del prodotto, collegandolo a uno specifico disciplinare di produzione. Nell'ambito della filiera, rigorosamente biologica, è stata introdotta la cosiddetta "certificazione condivisa", per consentire anche a hobbisti e piccoli produttori di aderire a pieno titolo al progetto.
Attualmente fanno parte della filiera numerosi coltivatori e hobbisti che hanno rimesso a dimora la popolazione di mais cinquantino e coltivano frumento e segale, un mulino a pietra che effettua la macinazione dei cereali, un panificio che ripropone il pane con la tradizionale lievitazione con pasta madre utilizzando per la cottura un forno a legna, vari ristoratori e gestori di agriturismi che hanno inserito il *pan di sorc* nei loro menù. Tutti sono oggi riuniti nell'Associazione Produttori Pan di Sorc, che promuove il prodotto e collabora con l'Ecomuseo per iniziative formative e divulgative. Infine, la disponibilità degli hobbisti a raccogliere manualmente le pannocchie del mais ha consentito di riattivare la produzione di piccoli oggetti in cartoccio. La bontà del prodotto e la qualità del progetto sono stati riconosciuti anche da Slow Food che ha inserito il *pan di sorc* tra i Presìdi italiani e da ICOM Italia, che ha premiato il progetto qualificandolo «eccellente pratica nella relazione tra museo e paesaggio culturale».

La Carta dei princìpi delle latterie turnarie
«Dietro ogni formaggio c'è un pascolo d'un diverso verde sotto un diverso cielo», scrive Italo Calvino in *Palomar*. Con queste parole il grande scrittore mette a fuoco un elemento fondamentale: il legame inscindibile fra formaggi e territorio. Ma affinché un formaggio conservi l'impronta del territorio servono allevatori consapevoli e orgogliosi del proprio lavoro, che producano latte di alta qualità curando l'alimentazione e la salute delle vacche; casari appassionati e tenaci, capaci di trasformare il latte crudo rispettandone le peculiarità che esalteranno le proprietà olfattive e organolettiche del formaggio; consumatori attenti e informati sulle qualità del prodotto e sulla storia di persone, animali e territori che i formaggi, straordinariamente, ci portano in bocca. In Friuli questo ragionamento può essere ricondotto, a buon diritto, al modello turnario ovvero alla caseificazione collettiva.
Le latterie turnarie erano un tempo capillarmente diffuse in tutto l'arco alpino, al servizio di un sistema insediativo fortemente radicato anche nelle aree più marginali. Ogni borgo aveva la sua latteria turnaria. Era il modo per poter utilizzare tutto il latte prodotto nella stalla: una parte veniva trattenuta dall'allevatore per il consumo giornaliero della famiglia e una parte portata in latteria per

fare il formaggio. La quantità conferita veniva segnata in un libretto, accumulando così un credito in formaggio e burro da riscuotere periodicamente.
Nella prima metà degli anni Sessanta si contavano in Friuli 652 caseifici turnari, distanti anche solo un paio di chilometri l'uno dall'altro. Il terremoto del 1976 ha portato alla chiusura di molte stalle e alla concentrazione degli allevamenti. Le latterie rimaste si sono mantenute ancora per pochi anni e poi hanno iniziato a chiudere per la progressiva scomparsa dei piccoli allevamenti familiari a causa di una politica agroalimentare che ha spinto i produttori a riunirsi o ad aderire a consorzi di grandi dimensioni per ottenere una maggiore penetrazione nel mercato della grande distribuzione che in quegli anni si stava affermando. Oggi le latterie turnarie che ancora operano in Friuli sono una mezza dozzina, in Italia una decina. Il numero continua a calare di anno in anno poiché i soci diminuiscono, spesso sono anziani con poche vacche in stalla che cessano l'attività. Se i volumi di latte lavorati calano eccessivamente, non è più economico mantenere in piedi la struttura di caseificazione e la latteria chiude o viene rilevata da privati.

Da oltre dieci anni l'Ecomuseo delle Acque sostiene e valorizza la Latteria turnaria di Campolessi di Gemona. Lo ha fatto coinvolgendo Slow Food (nel 2013 il formaggio della latteria è diventato Presìdio), promuovendo la campagna "Amica mucca" che prevede da parte del consumatore l'adozione di una mucca, producendo con l'Ecomuseo della Val di Peio il film documentario "Latte nostro" di Michele Trentini, stampando annualmente un lunario dedicato al modello turnario. Ha redatto con Slow Food la "Carta dei princìpi delle latterie turnarie" a cui hanno aderito le latterie di Campolessi (UD), Peio (TN) e Valmorel (BL), a cui si aggiungerà presto un microsistema cooperativo per la lavorazione del latte presente in Slovenia nei dintorni di Tolmin. La Carta definisce un decalogo di valori in cui le quattro latterie si identificano, evidenziando i princìpi che comprendono tutti i passaggi della filiera riassumibili in alcune parole chiave: turnazione, alimentazione naturale, benessere animale, latte di qualità, formaggio artigianale, biodiversità e paesaggio, conduzione familiare, economia di relazione, prodotti diversificati, condivisione. La prossima iniziativa dell'Ecomuseo consisterà nella realizzazione di una mostra itinerante dedicata ai protagonisti delle latterie che si riconoscono nella Carta, da allestire nei paesi che fanno ancora da cornice a queste straordinarie realtà economiche e sociali.

I roccoli di Montenars

I roccoli sono boschetti a pianta circolare, piantumati e attrezzati un tempo per la cattura degli uccelli. Nel Comune di Montenars a metà del secolo scorso ce n'erano una cinquantina su selle e crinali lungo una delle rotte migratorie più battute. Solo alcuni sono sopravvissuti sino ai nostri giorni, ben conservati, pregevoli per le dimensioni e il fascino delle forme. Il progetto "Un futuro per i roccoli di Montenars", promosso dall'Ecomuseo, ha proposto una conversione delle uccellande dal punto di vista scientifico, didattico e turistico, puntando ad evidenziare il modo con cui la comunità locale percepisce e attribuisce valore al proprio territorio, partendo dal recupero della sua storia.
La raccolta delle testimonianze sulla vita di un tempo incentrata sui roccoli è stato il punto di partenza per approfondire aspetti del patrimonio, del paesaggio e della tradizione della comunità. È stato distribuito un questionario a tutte le famiglie del Comune con l'obiettivo di individuare le persone un tempo attive nelle pratiche di cattura, analizzare le conoscenze attuali degli abitanti sull'argomento, ma anche valutare consensi e adesioni sulla possibilità di utilizzo dei roccoli a fini didattici e scientifici. Ha fatto seguito un'attenta ricerca storica condotta in archivi pubblici e privati, allo scopo di comprendere meglio il contesto socio-economico del territorio nel secolo scorso. Sono seguite le interviste che hanno dato la possibilità di raccogliere e registrare la testimonianza dei protagonisti che in prima persona hanno vissuto l'esperienza dell'uccellagione. Nell'occasione si è fatto uso della lingua friulana, che ha consentito di raccogliere termini specifici e desueti legati agli impianti, agli uccelli e alla toponomastica.

La localizzazione degli impianti di cattura un tempo attivi è stata particolarmente complessa (i roccoli abbandonati sono spesso inglobati in nuove formazioni forestali). I rilevamenti hanno riguardato le strutture ancora esistenti o con tracce visibili. Sulla scheda sono state riportate, nel corso di numerosi sopralluoghi, tutte le informazioni possibili. Le localizzazioni dei roccoli non più esistenti o sopraffatti dal bosco sono state desunte dalle testimonianze di anziani informatori.
Il progetto ha provveduto a riconvertire e valorizzare gli impianti. È stato recuperato un sentiero ad anello che collega i quattro roccoli superstiti; nei roccoli vengono ancora oggi condotte le scuole per approfondire materie e argomenti legati al paesaggio; sono stati promossi eventi culturali che utilizzano lo spazio scenico di cui i roccoli dispongono, come *reading*, letture sceniche, concerti; nei roccoli sono stati organizzati corsi di potatura e manutenzione arborea e "cantieri del paesaggio" aperti al pubblico per la costruzione e il ripristino dei muri in pietra a secco.

I cantieri del paesaggio
L'Ecomuseo delle Acque ha avviato un progetto che punta a recuperare, conservare e valorizzare i muri e le altre tipologie di manufatti in pietra a secco presenti nella piana di Osoppo-Gemona e sui primi rilievi prealpini. Il paesaggio murato e terrazzato è un carattere distintivo del territorio del Gemonese, anche se a rischio di scomparsa per la mancanza di manutenzione e il conseguente abbandono, con il degrado e il cedimento delle opere. Questo comporta la perdita dei valori culturali, ambientali, identitari propri di un "patrimonio vivente" riconosciuto dall'Unesco con l'iscrizione dell'arte dei muri a secco nella lista dei beni immateriali dichiarati Patrimonio dell'Umanità.
Per questo l'Ecomuseo sta rilevando e catalogando sistematicamente tutte le opere murarie del territorio in cui opera. In più dal 2015 organizza, nei comuni di Artegna, Montenars e Majano e in stretta collaborazione *c*on ITLA Italia, i "cantieri del paesaggio" con l'obiettivo di valorizzare i muri in pietra a secco e il paesaggio che ne deriva evidenziandone funzioni e caratteristiche. I cantieri mettono in contatto persone e istituzioni e facilitano lo scambio di conoscenze e buone pratiche, si propongono di acquisire maggiore visibilità nei confronti dell'opinione pubblica e in particolare delle comunità locali, coinvolgendole in progetti di recupero e salvaguardia del proprio territorio. Si tratta di corsi gratuiti che si propongono di fornire ai partecipanti il metodo base e i consigli pratici su come recuperare i muri a secco. L'attività dei cantieri prevede l'approfondimento delle tecniche di taglio delle pietre, il calcolo dell'angolo di inclinazione del muro e del suo spessore, la costruzione e posa delle calandre, la posa delle pietre di fondazione e l'elevazione del muro. Con i corsi si è consolidata una tradizione di collaborazione tra civici volontari, appassionati, cittadini e istituzioni, che permette di tramandare un'arte antica, accrescere cultura e capacità personali e nel contempo restituire al territorio una parte della sua storia.
Alle varie edizioni dei "cantieri del paesaggio", che costituiscono ormai una vera e propria scuola regionale sui muri in pietra a secco, hanno aderito negli anni oltre un centinaio di aspiranti artigiani. Nel 2021 all'attività pratica si sono aggiunti gli insegnamenti teorici nell'ambito di un convegno a cui hanno preso parte esperti provenienti da tutta Italia e una visita guidata alle opere murarie ripristinate, anche con la funzione di cogliere la biodiversità di quello che è un vero e proprio habitat verticale, costituito da materiali naturali come la pietra e la terra.

La mappa di comunità
Si è trattato di quattro progetti in cui la comunità è stata coinvolta a pieno titolo. Per farlo l'Ecomuseo si è valso di uno strumento innovativo e con ampie ricadute sociali e culturali: la mappa di comunità. È un percorso partecipato che, attraverso il confronto con i residenti, la raccolta di memorie e immagini e la riflessione collettiva sulle prospettive future di sviluppo, mira a intrecciare in maniera creativa il passato, il presente e il futuro di un territorio. Il risultato finale è una rappresentazione cartografica in grado di segnalare non solo gli elementi del patrimonio materiale e immateriale, ma anche le trasformazioni sociali, economiche e paesaggistiche riscontrabili

localmente. La mappa di Godo frazione del Comune di Gemona del Friuli (per il *pan di sorc* e le latterie turnarie) e le mappe di Montenars e della Parrocchia di S. Maria Maddalena (per i roccoli e i muri in pietra a secco), sono nate dal desiderio delle comunità coinvolte di raccontare la propria storia, il patrimonio, il paesaggio, i saperi in cui si riconoscono e che vogliono conservare. Nei numerosi incontri che hanno accompagnato i processi partecipativi è stato possibile mettere assieme vari tasselli e affrontare diversi argomenti, frutto di ricordi, racconti, ricerche condotte negli archivi familiari. Si è riusciti nell'impresa di ripercorrere la storia locale, valorizzando la memoria collettiva e interpretando le trasformazioni che hanno mutato il territorio, fino a giungere alla realtà attuale e a definire una visione per il futuro.
Particolarmente interessante e coinvolgente, per l'entusiasmo e lo spirito comunitario manifestati e i tempi adeguati di lavoro (una decina di mesi), il percorso collettivo che ha coinvolto la piccola comunità di Flaipano, a nordest del Comune di Montenars, costituita da una quindicina di persone. Tra i temi e gli argomenti affrontati dalla mappa, vanno segnalati quelli relativi al cosiddetto patrimonio immateriale, con il recupero di racconti, filastrocche, proverbi, modi di dire e la riscoperta della ricchissima toponomastica della zona, che comprende oltre duecento nomi tra località, corsi d'acqua, sentieri e insediamenti, evidenziando in modo particolare l'impronta slava che da secoli caratterizza il territorio. Altri temi oggetto di approfondimento e confronto sono stati la gastronomia, incentrata sul recupero dei piatti tipici locali e la riscrittura delle ricette, e le attività artigianali tradizionali.

Il Festival "Sguardi sui territori"
Dal 2017 l'Ecomuseo delle Acque organizza con cadenza biennale il Festival "Sguardi sui territori. Antropologia visuale ed ecomusei", che si propone di creare un momento di confronto e di scambio tra gli ecomusei (ma anche musei di comunità e musei etnografici) che producono o promuovono documentazioni audiovisive territoriali, al fine di mettere a fuoco le questioni metodologiche connesse con la restituzione video-filmica degli aspetti della vita delle popolazioni locali. Il Festival si articola in presentazioni, conferenze, seminari, incontri e proiezioni aperti al pubblico, costituendo un'occasione importante di confronto e dibattito tra operatori ecomuseali, antropologi, antropologi visivi, sociologi, videomaker, documentaristi.
I filmati presentati nelle tre edizioni del festival hanno consentito di avviare riflessioni e confronti tra vari punti di vista. Considerando la "naturale" vocazione antropologica degli ecomusei, per l'intimità culturale con le persone, per la promozione di attività integrate con i territori, per lo sguardo attento al dettaglio, è "naturale" fare tesoro dell'impostazione metodologica che è propria dell'antropologia visuale, un indirizzo disciplinare che ha avuto grande sviluppo negli ultimi cinquant'anni in Italia. Entro tale cornice alcuni aspetti (condivisione con gli attori sociali, osservazione prolungata, riprese sul campo contestualizzate, attenzione ai dettagli, uso del piano-sequenza, suono-ambiente ecc.) risultano sicuramente efficaci per rappresentare i luoghi e le persone attraverso contenuti performativi che, proprio in quanto tali, acquistano anche un forte valore informativo.
Il festival 2021, pur svolgendosi online, ha mantenuto una continuità con le due precedenti edizioni. Ha comportato la visione collettiva e partecipativa di una serie di filmati preselezionati, presentati dagli autori e discussi, nei contenuti e nelle forme, da un'ampia e variegata platea di interlocutori. L'attenzione si è rivolta ai territori dell'arco alpino. Sono state individuate quattro strutture ecomuseali/museali fra quelle che in vario modo hanno contemplato, nelle loro attività, la documentazione audiovisiva dei contesti umani di riferimento: l'Ecomuseo della Pastorizia (Piemonte), il Museo Maison Gargantua (Val d'Aosta), il Museo Ladino di Fassa (Trentino) e il Museo Etnografico Canal di Brenta (Veneto). Ciascuna realtà ha fatto da referente a una giornata di proiezioni ed è stata responsabile, insieme al comitato scientifico presieduto da Roberta Tucci, delle selezioni filmiche operate e dell'individuazione dei relatori per la discussione.

Il Laboratorio didattico sul terremoto

La didattica e l'educazione al territorio e all'ambiente sono tra le principali attività che l'Ecomuseo ha strutturato sin dalla sua costituzione. Negli anni, il territorio si è trasformato in un'aula all'aperto dove la storia, la geografia, la geologia, la biologia sono state trasmesse sul campo mediante visite e laboratori. Ogni scuola ha trovato nel servizio educativo dell'Ecomuseo un valido supporto per studi e approfondimenti. Prima della pandemia numerose erano le classi che raggiungevano i luoghi dove maggiori sono le possibilità di intrattenere i ragazzi facendoli riflettere sugli aspetti fisici e biologici del territorio del Gemonese, sulle interazioni dell'uomo con l'ambiente, sulle tracce e testimonianze che la storia, antica e recente, ha lasciato sul territorio. Oggi l'Ecomuseo sta lavorando per riproporre tutte queste esperienze anche a distanza, continuando a essere un riferimento per le nuove generazioni.
Nel centro storico di Gemona l'Ecomuseo ha allestito il Laboratorio didattico sul terremoto, che offre la possibilità di un apprendimento multidisciplinare del fenomeno sismico attraverso un approccio fortemente interattivo e partecipativo. È costituito da un percorso espositivo con cui vengono approfonditi argomenti complessi (la struttura della Terra, la teoria delle placche, l'origine e la tipologia dei terremoti, gli strumenti di rilevazione e misurazione, le misure di prevenzione, la geologia dell'Italia, del Friuli e del Gemonese) attraverso un linguaggio accessibile ma rigoroso. Ai pannelli riccamente illustrati si accompagnano alcuni *exhibit*, vere e proprie postazioni interattive che consentono di "simulare" i fenomeni o di scomporli in modo da individuare fattori e dinamiche. Il Laboratorio fa parte di un percorso territoriale sul terremoto in Friuli comprendente una serie di itinerari per valutare sul campo le tracce e i segni dei fenomeni che sono alla base della formazione e dell'evoluzione del territorio del Gemonese e le modalità con cui si è proceduto nella ricostruzione assurta a modello nazionale.

Il Paniere

L'Ecomuseo promuove e valorizza i prodotti e i produttori del territorio. Lo fa con il Paniere, che è il felice risultato della collaborazione tra contadini, allevatori e artigiani che intendono rafforzare e rilanciare le potenzialità produttive della campagna gemonese e la ricchezza dei saperi ad essa collegati. L'Ecomuseo con il Paniere affianca le aziende, le promuove, utilizza i mezzi di comunicazione, propone eventi per dare visibilità a prodotti e produttori. "Un po' di tutto e di alta qualità" è la regola di fondo. I produttori che aderiscono al Paniere si impegnano a collaborare attivamente a favore dello sviluppo locale per un'agricoltura rispettosa dell'ambiente, del paesaggio, dei suoi abitanti e della loro cultura. Credono ai princìpi della solidarietà e della partecipazione, promuovono colture sostenibili per l'ambiente e rispettose della stagionalità, conciliano la cura del territorio con la redditività dell'azienda, sostengono la filiera corta che valorizza il lavoro sul campo e offre prodotti di qualità a un prezzo equo. Il progetto coinvolge mugnai, panificatori, agricoltori, allevatori, viticoltori offrendo una vasta gamma di prodotti.
La conclusione non può che essere questa: l'Ecomuseo delle Acque nel 2022 è a tutti gli effetti un'agenzia che opera per orientare lo sviluppo del territorio del Gemonese in una logica di sostenibilità ambientale, economica e sociale, di responsabilità e partecipazione dell'intera comunità locale.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Maurizio Tondolo, coordinatore dell'Ecomuseo delle Acque del Gemonese e direttore del Centro di Educazione Ambientale "Mulino Cocconi". Per l'editore Utopie Concrete ha curato recentemente l'edizione italiana del libro *L'ecomuseo singolare e plurale* di Hugues de Varine

---

Ecomuseo di Buscemi. Esperienza unica ed esemplare in Sicilia

il centro in periferia

di *Mario Sarica*

«Il tempo vola, ed il progresso ogni dì incalzante spazza istituzioni e costumi. La scomparsa è fatalmente necessaria nel corso degli eventi: onde urge che si fissi il ricordo di questa vita vissuta in migliaia di anni da milioni e milioni di persone semplici».
È quanto scrive Giuseppe Pitrè nell'Avvertenza alla sua ultima opera, il venticinquesimo titolo della sua monumentale Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane, ovvero *La famiglia, la casa, la vita del popolo siciliano*, che vede la luce nel 1913. Un altro luminoso e acuto sguardo, l'ultimo, quello del padre nobile della demologia siciliana, che ha appena il tempo di affacciarsi sull'orizzonte epifanicamente tragico del Novecento, lo lascerà infatti nel 1916, sommerso dai battiti di morte dei tamburi della prima devastante guerra mondiale.
Nel breve incipit del Pitrè riaffiorano temi fondativi del dibattito che da più versanti, da quello filosofico a quello sociologico, a quello antropologico, animeranno le diverse teorie del XX secolo, tumultuoso e devastante, sulla nozione di tempo, di cultura, di storia, di economia, di sviluppo e modernità, e ancora, dello stretto legame fa passato e presente, e di conservazione della memoria individuale e collettiva, e dei suoi artefatti, dunque delle sue forme materiali e immateriali delle società fondate sui saperi di tradizione orale, dunque senza scrittura. E questo articolato dibattito a più voci approda inevitabilmente e opportunamente ad un radicale ripensamento della funzione svolta dai musei, da rigenerare, nel più ampio scenario della comunicazione culturale, nel sempre più problematico e complesso confronto fra passato, presente e futuro.

Lo studioso palermitano, ci piace ricordare, con la sua memorabile mostra etnografica palermitana di fine Ottocento rappresentativa delle più emblematiche espressioni di secolari tradizioni dell'intera Isola, fortemente voluta e faticosamente allestita, che prenderà forma compiuta nel 1910, ci offre l'archetipo del museo demoetnoantropologico del Novecento.
Le sue preziose collezioni, miracolosamente giunte fino a noi, nonostante le tante traversie patite, sono oggi come si dice finalmente fruibili, grazie ad un recente restyling espositivo del tutto godibile, in linea con i nuovi indirizzi museografici. Dentro la cornice del contemporaneo, dominata dalla figura mitica della tecnica e del vitello d'oro dell'economia e della finanza, una sorta di religione laica, votata al consumismo indiscriminato, cui ci si affida ciecamente per un improbabile salvezza del mondo, non è mai tuttavia venuto meno da parte dei pensatori più acuti il tema centrale della ricostituzione di un'identità culturale multipla ancorata alle memorie del territorio.
Scosso dalle fondamenta al cielo, da un homo sapiens, prima predatore e saccheggiatore delle risorse, e ora colpito dalla pandemia, il futuro del pianeta terra, sofferente e malconcio, appare tenebroso. E allora ecco il grido di allarme che si leva da ogni dove parte, e significativamente anche dalle nuove generazioni, sull'urgenza di un radicale ripensamento dei modelli di società e di sviluppo, intravedendo nella polifonia delle voci dei pensatori più acuti, non sempre consonanti, le flebili luci di speranza di rinascita, che non può prescindere dalla valorizzazione del patrimonio culturale comune di ogni territorio e dei suoi segni antropici più rappresentativi.
Una corsa collettiva e planetaria per salvare il salvabile, ricostituendo, se mai sarà possibile quell'armonia da troppo tempo perduta, perché andata in frantumi, fra uomo, ambiente, territorio e culture locali. Gli slogan, si sa, sono transizione digitale, energie rinnovabili, mitigazione del rischio climatico, riduzione dei gas serra, sviluppo sostenibile…saranno sufficienti per salvare il genere umano e il pianeta?
«Nessuno – ammonisce papa Francesco – vuole tornare all'epoca delle caverne, però è indispensabile rallentare la marcia per guardare la realtà in un altro modo, raccogliere gli sviluppi positivi e sostenibili, e al tempo stesso recuperare i valori e i grandi fini distrutti da una sfrenatezza megalomane». E noi aggiungiamo, che bisogna arrestare questa deriva sfrenata, rischiosa e alla fine autodistruttiva, perché non ci può essere salvezza senza fede, ricostituendo «forme di cooperazione e di organizzazione comunitaria che difendano gli ecosistemi locali dalla depredazione (…) È necessario ricorrere anche alle diverse ricchezze culturali dei popoli, all'arte e alla poesia, alla vita interiore e alla spiritualità», ci suggerisce accorato papa Francesco.
Rivolgendo lo sguardo alla Sicilia, o meglio alle cento Sicilie per dirla con Gesualdo Bufalino, sul tema della ricostituzione di quella trama culturale multietnica e interculturale, di cui le forme culturali di tradizione, nei diversi registri performativi, costituiscono, testimonianze vive, fortemente radicate e sentite identitarie dalla stragrande maggioranza delle comunità, lo scenario che si dispiega nel paesaggio siciliano, fra natura e cultura, passato e presente appare in chiaroscuro.
Dentro un'ampia rete di musei etnografici variamente connotati, in gran parte autogerminati negli anni Ottanta, grazie a solitari appassionati, eroi romantici, sullo sfondo di un dibattito a dire il vero che in più occasioni ha chiamato a raccolta, soprattutto a Palermo, gli addetti ai lavori, si osserva quasi sempre una distanza o peggio una cronica indifferenza istituzionale preoccupante, e soprattutto l'assenza di figure professionali e competenti all'altezza della sfida del presente e del futuro.
Dopo i promettenti anni Ottanta, quando la Regione Siciliana diede vita con l'assessore Luciano Ordile e il direttore dell'assessorato Alberto Bombace ad una rivoluzione copernicana, riservando a sé la governance dei patrimonio dei beni culturali siciliani, dai musei ai siti archeologici, alle biblioteche, oltre che dotarsi di Soprintendenze provinciali, nati come presidi territoriali di salvaguardia e tutela con interventi di restauro e valorizzazione, comprese le dirigenze e unità operative per i beni demoetnoantropologici, unitamente alla nascita del Cricd, ovvero del centro di documentazione e di produzione editoriale regionale, anche successivamente con notevoli opere multimediali, sembrò aprirsi una stagione radiosa e innovativa. Invece, sul finire del secolo scorso, fino al primo ventennio del terzo millennio, c'è stato un inesorabile declino dell'interesse

istituzionale e politico regionale sul tema, con interventi parziali, con decisioni verticistiche controverse, a parte eccezioni quale l'istituzione dei parchi archeologici e quelli subacquei, voluti dal compianto Sebastiano Tusa, ma in contemporanea si è assistito ad un ridimensionamento drastico delle Soprintendenze, con la soppressione della sezione autonoma a tutela dei beni demoetnoantropologici.
Su questo versante, tra i pochi segnali positivi, l'istituzione del Museo silvo-pastorale G. Cocchiara di Mistretta, unica espressione etnografica istituzionale regionale, come dire politica, e ancora l'acquisizione del Museo del Carretto siciliano di Terrasini, e quello della Casa Museo di Antonino Uccello di Palazzo Acreide. Una figura quella di Antonino Uccello che emerge a tutto tondo, imprescindibile sulle sorti della conservazione e difesa dei beni demoetnoantropologici siciliani, che ha colto come Pitrè lo spirito del tempo che fugge via veloce, trascinando con sé le millenarie storie del territorio. Ricercatore instancabile, scomodo per certi versi, consapevole che il secondo dopoguerra avrebbe segnato per sempre la fine di quel mondo contadino e pastorale millenario raccontato in versi da Teocrito, Antonino Uccello è stato autore prolifico di testi fondamentali sulla cultura di tradizione iblea. In più è stato capace di dialogare e attrarre attorno a sé le nuove generazioni, che da lui, maestro elementare di professione emigrato al nord, hanno ereditato un insegnamento di vita e di rispetto e di dignità per la cultura popolare davvero unico. E fra i suoi giovani amici prediletti non posso non citare Luigi Lombardo, storico e antropologo di razza.
E se oggi Buscemi, ad un tiro di schioppo da Palazzo Acreide, vanta l'unico Ecomuseo siciliano, voluto fortemente trent'anni fa dal visionario e ricercatore competente, appassionato e instancabile, Rosario Acquaviva, che ha imparato fino in fondo la straordinaria lezione di ricerca e studio etnografico sul campo svolto da Antonino Uccello. Ma Rosario Acquaviva, raccogliendo l'eredità di Uccello ha svolto lo sguardo più avanti, anticipando temi oggi di grande attualità rispetto alla conservazione del patrimonio di beni demoetnoantropologici entro l'orizzonte geografico che li ha prodotti, dentro dunque lo spazio e il tempo del paesaggio fra natura e cultura, che ne ha determinato i caratteri e profili demoetnoantropologici unici ed esclusivi. Ed è davvero singolare ed esemplare l'azione di recupero, valorizzazione e trasmissione dei saperi dell'area iblea ad opera di Rosario Acquaviva, che trova una esemplare corrispondenza con quanto recita la Convenzione quadro del Consiglio d'Europa sul valore del patrimonio culturale per la società, adottata a Faro, in Portogallo, nel 2005, ovvero sull'importanza delle risorse ereditate dal passato, attraverso le quali le persone si possono identificare con la riflessione sulle loro memorie, e sull'insieme di credenze, tradizioni e conoscenze in costante evoluzione.

Ma in più Rosario Acquaviva con la sua azione tenace, non priva di ostacoli e sordità istituzionali, ha posto un altro tema decisivo nei rapporti spesso ambigui e sfuggenti con la politica e la gestione dei beni demoetnoantropologici. Ha teorizzato e dimostrato che è necessario fare una distinzione fra il valore intrinseco della cultura materiale e il valore aggiunto che invece deriva dal processo di conservazione; dal modo in cui conserviamo il passato deriva lo sviluppo di un sentimento di appartenenza e la percezione di una continuità all'interno della collettività di un patrimonio condiviso e riconosciuto identitario. In più, dal momento che è impossibile ricostruire il passato perduto, ovvero le esperienze fondative delle forme culturali materiali ed immateriali di tradizione, l'orizzonte dei luoghi del lavoro contadino, pastorale ed artigianale diventa la chiave di volta per trasformare i lacerti del passato, segmenti di vita di un abitare il mondo, in significanti riconoscibili dentro lo spazio del museo *en plein air*, che è appunto l'Ecomuseo.
Un'esperienza pilota quella di Buscemi "Paese Museo. I luoghi del lavoro contadino", itinerario etnoantropologico tra Buscemi e Palazzolo Acreide, che peraltro ha certamente esortato a livello regionale l'istituzione, solo la scorsa legislatura, di una normativa ad hoc sugli Ecomusei, che ancora, in verità stenta a prendere forma. È appena il caso di precisare quanto il tema degli Ecomusei imponga una riflessione attenta alle teorie più recenti sulla memoria, suggerendo, fra l'altro, come sia necessario riflettere sulle diverse interpretazioni soggettive della nozione di conservazione e fruizione del passato, per produrre espressioni di significato identitario condiviso,

così cercando di comprendere sempre più e meglio il rapporto dialettico fra passato e futuro, tra forze conservatrici e spinte innovatrici.
Per conoscere e approfondire queste questioni abbiamo volute incontrare Rosario Acquaviva che ci racconta come Buscemi si configuri come un grande teatro naturale che domina la valle dell'Anapo, circondata dalle vestigia di Akrai e dalla necropoli di Pantalica.
«Un'area, aggiunge Rosario, dove si è sedimentata nei secoli un'economia agropastorale, che ha fortemente segnato l'ambiente fisico e socioculturale del territorio, entrata in crisi irreversibile con il miraggio dell'industrializzazione, ma cristallizzata, perché distante dagli appetiti voraci della modernità, e tuttavia a rischio di totale estinzione, perché non funzionale ai nuovi bisogni della comunità. In quella stagione irripetibile degli anni Ottanta io ed altri giovani, consapevoli che era urgente intervenire per mettere in salvo un patrimonio di beni demoetnoantropologici di inestimabile valore, sullo sfondo di un più vasto dibattito, e guidati dalla figura carismatica di Antonino Uccello, ci siamo rimboccate le maniche per recuperare le testimonianze della millenaria cultura di tradizione in una nuova prospettiva, quella del rapporto tra l'uomo e l'ambiente , secondo una visione ecologica, conservando e valorizzando gli stessi oggetti d'uso lavorativo e domestico nelle realtà fisiche, ovvero case e luoghi di lavoro, dove si sono sedimentati nel tempo, così definendo la trama socioculturale della comunità su tutto l'orizzonte dell'abitare. Rigenerare, riabitandoli, le dimore dell'uomo con i suoi segni e le forme del tempo, questo l'obiettivo principale.
Al consueto prelevamento-isolamento dei beni demoetnoantropologici, per inserirli dentro un contenitore da musealizzare, ci è sembrato quanto mai vivificante e coinvolgente individuare i luoghi canonici di lavoro dei cicli agricoli (palmenti, frantoi e mulini) come siti primari, in grado di parlare e raccontare il loro vissuto. Poi si sono aggiunte le botteghe artigianali, quella del fabbro, ad esempio. Si è riavviato, dunque, il film della tradizione dentro gli spazi di fatica, di lavoro, di gioia, di festa, di nascita e morte, che hanno scandito per secoli il tempo stagionale e il vissuto individuale e collettivo di questa comunità».
Una sfida non facile, quella di Rosario Acquaviva, vinta a pieni voti, il suo sogno si è realizzato. Il suo paese museo è diventato realtà, richiamando oggi più che mai tutti i paradigmi che animano il dibattito su come conservare le tracce del passato di ogni territorio, generando nuovo sviluppo, declinando passato e futuro.
«Un'esperienza davvero unica, di cui andiamo orgogliosi, aggiunge Rosario, perché illuminati da sempre da un pensiero guida, ovvero che un museo della vita popolare, come a me piace definirli, deve puntare non tanto e non solo alla conservazione passiva e muta degli oggetti, ma soprattutto ai contesti e ai livelli di cultura di cui gli oggetti sono elementi costitutivi. In più, attraverso la creazione di un linguaggio che trasponga al proprio livello e nella propria dimensione – come ci ricorda Alberto Cirese – quella vita di cui ha il compito di raccogliere, conservare e presentare i documenti. Con il "Buscemi Paese Museo", si è voluto offrire il contesto culturale di una comunità nel suo vero rapporto tra l'uomo e la natura, attraverso il fluire del tempo. Ha colto bene il significato profondo del nostro lavoro Salvatore Testa, quando scrive che "il patrimonio storico dell'antica civiltà contadina degli alti Iblei riconosce in Buscemi un sicuro presidio ai fini della sua conservazione e valorizzazione secondo i criteri definiti dall'esemplare opera di Antonino Uccello".
La costituzione del paese-museo della civiltà contadina di Buscemi ha il merito del tutto originale di aver rigenerato un'intera comunità riscoprendo un sentimento di appartenenza smarrito, con ricadute anche sul versante del turismo culturale e didattico. Vi confesso che non è stato facile, ma grazie ad uno spirito combattivo, e soprattutto convinti della bontà del nostro progetto, abbiamo affrontato e superato ogni difficoltà. Lungi dall'equivalenza museo-morte, il nostro *paese museo* non ha mai perso di vista l'obiettivo principale, ovvero la riappropriazione della nostra cultura con finalità didattiche e di sviluppo sociale e turistico. Lo attestano le tantissime iniziative culturali organizzate, in particolare con il supporto e la collaborazione della Casa Museo Antonino Uccello di Palazzo Acreide, secondo una strategia di rete, oggi quanto mai indispensabile».

Nove le unità museali: *a casa ro massararu*, la casa del Massaro, *u parmientu*, il palmento, *a putia ro firraru,* la bottega del fabbro*, a casa ro iurnataru,* la casa del bracciante, *a putia ro quarararu*, la bottega del calderaio, *a putia ro falegnami*, la bottega del falegname, *a putia ro scarparu e r appuntapiatti*, la bottega del calzolaio e del concia brocche, il mulino a acqua Santa Lucia, il laboratorio didattico e le sezioni dedicate al ciclo del grano, agli scalpellini, all'arte popolare, alla sartoria, all'abbigliamento. Un passaggio di ulteriore crescita del progetto, racconta ancora Rosario, è stato l'ampliamento d'interesse di ricerca sul territorio ibleo, con l'istituzione del Centro di documentazione della vita popolare iblea, che comprende oltre 240 ore di filmati, 17 mila immagini tra diapositive, negativi e foto d'epoca. Una scelta non casuale necessaria al linguaggio degli Ecomusei che non è quello di proporre in vitro frammenti di vita del passato, ma piuttosto di comunicare e rappresentare la vita che ha bisogno di ritrovare le saldi e rassicuranti radici della storia collettiva smarrita.
Ma Rosario ha fatto qualcosa di più, dopo questo affascinante viaggio fra passato e presente, ha promosso un confronto decisivo e risolutivo tra i soggetti istituzionali deputati ad assumere la titolarità di questa singolare realtà etnografica siciliana, declinata secondo i ritmi di una *full immersion* esperienziale. A leggere gli ultimi atti formali prodotti dal Comune di Buscemi siamo confortati per la piena e matura consapevolezza espressa dal sindaco e dalla giunta comunale che ha fatto tesoro di quanto realizzato da Rosario Acquaviva, per assicurare ai "luoghi del lavoro contadino di Buscemi" un futuro dalla governance affidabile.
Risale solo al 12 gennaio scorso la Deliberazione della Giunta Municipale per «l'approvazione dello schema di protocollo di intesa per il coordinamento delle attività tecnico scientifiche, culturali, tutela e valorizzazione dei siti museali "I luoghi del lavoro contadino" Buscemi-Palazzolo Acreide, autorizzando il sindaco alla sottoscrizione del Protocollo d'intesa, con la Regione Siciliana, Assessorato Regionale Beni Culturali e dell'Identità Siciliana, la Galleria Regionale di "Palazzo Bellomo" (Museo Interdisciplinare) di Siracusa, il Comune di Buscemi, il Comune di Palazzolo Acreide e l'Associazione per la conservazione della cultura popolare degli Iblei per il coordinamento delle attività tecnico-scientifiche, culturali, tutela e valorizzazione del sito museale». Nell'articolo protocollo presto alla firma di tutti gli attori istituzionali, fra l'altro, emerge nel secondo capoverso che «il Museo di Buscemi rappresenta in Sicilia il primo modello rilevante è consistente di "Museo diffuso", caratterizzandosi per il suo riferimento spaziale e di rilevanza ambientale che interessa due ambiti territoriali Buscemi e Palazzo Acreide, per l'interpretazione e valorizzazione in situ, per il coinvolgimento della comunità locale, profondamente legata al territorio: aspetti fondamentali della mission dell'ecomuseo, nonché un raro esempio, condotto con encomiabile rigore tecnico-scientifico, di buona prassi inerente l'impegno di soggetti privati nei confronti della salvaguardia di beni materiali e immateriali, mobili e immobili, nel settore demoetnoantropologico». A rafforzare normativamente quanto si legge nel comma successivo si dichiara l'itinerario etnoantropologico intercomunale Buscemi-Palazzolo Acreide di interesse culturale (ex art 13 del D. Lgs 42/2004; D.D.S. n.3719 del 29/11/2013 e con D.D S. n.391 del 24/02/2914).

Rosario Acquaviva, che con ulteriore gesto d'amore per la sua terra ha donato oltre 3000 reperti, può dunque essere rassicurato avendo affidato il suo sogno a mani istituzionali accreditate. A me pare che questa singolare esperienza di salvaguardia di un patrimonio demoetnoantropologico di inestimabile valore, attesti con forza una confortante maturità da parte degli amministratori locali e dirigenti regionali, e siamo certi che le migliori energie profuse da Rosario Acquaviva per quarant'anni nella conservazione e valorizzazione di ogni aspetto della vita popolare del territorio ibleo, non corrano il rischio di essere mortificate e vanificate. La memoria d'altra parte, nella sua accezione di reperti oggettuali, a vario titolo rappresentativi di una cultura scomparsa eppure viva nel ricordo, non ricostruisce solo il passato, ma organizza, rielabora criticamente e progetta anche l'esperienza del presente e del futuro dentro il paesaggio mutevole del contemporaneo.

Mario Sarica, formatosi alla scuola etnomusicologica di Roberto Leydi all'Università di Bologna, dove ha conseguito la laurea in discipline delle Arti, Musica e Spettacolo, è fondatore e curatore scientifico del Museo di Cultura e Musica Popolare dei Peloritani di villaggio Gesso-Messina. È attivo dagli anni '80 nell'ambito della ricerca etnomusicologica soprattutto nella Sicilia nord-orientale, con un interesse specifico agli strumenti musicali popolari, e agli aerofoni pastorali in particolare; al canto di tradizione, monodico e polivocale, in ambito di lavoro e di festa. Numerosi e originali i suoi contributi di studio, fra i quali segnaliamo *Il principe e l'Orso. Il Carnevale di Saponara (1993), Strumenti musicali popolari in Sicilia (1994), Canti e devozione in tonnara (1997); Orizzonti siciliani* (2018).

Musei e Parchi in Sicilia: creative esperienze di comunicazione social

il centro in periferia

di *Stefania Monreale*

L'abilità comunicativa di un bene culturale rappresenta oggi un «elemento strategico per raggiungere in maniera diretta ed efficace il pubblico di riferimento, per accrescere il numero di visitatori, per dialogare con le istituzioni e con l'opinione pubblica, per ottenere il consenso del territorio e della comunità locale»[1]; si tratta, dunque, di una competenza necessaria, attraverso la quale passa la comprensione, il riconoscimento e l'identità stessa del bene. Un bene culturale, infatti, si identifica come tale se mantiene delle relazioni con i visitatori: il suo valore è un valore di relazione.
È chiara, quindi, l'importanza di costruire una rete di relazioni tra bene e visitatori, che non può non passare da un'esperienza di comunicazione e, solo in seguito, di fruizione del bene il più positiva e appagante possibile.

Il patrimonio culturale può e deve entrare in dialogica comunicazione con i propri visitatori utilizzando diverse modalità: può farlo tramite una campagna di comunicazione esterna, attraverso l'uso di pannelli informativi posti nelle prossimità del sito culturale che incuriosiscano il visitatore e lo attirino verso il sito (un valido esempio è quello di Arslantepe in Turchia, di cui si è occupato Dario Mangano [2]), può comunicare attraverso scelte espositive precise, percorsi di visita definiti, costruzioni architettoniche e dispositivi di illuminazione chiari (su queste analisi si basano gli studi di Santos Zunzunegui); la comunicazione può avvenire tramite pannelli esplicativi interni, analogici o digitali, che abbiano un *tone of voice* preciso e rintracciabile (di cui hanno ampiamente scritto studiosi come Stephen Bitgood, Paulette McManus, Anne-Sophie Grassin).
Da qualche anno, diverse istituzioni culturali hanno implementato un tipo di comunicazione legata al mondo social, che si svolge all'interno dei principali social network (in maggior misura Facebook, a seguire Instagram, YouTube, Pinterest). Oggi gli italiani che utilizzano i social media

sono circa 36,5 milioni, ovvero ben il 60% dell'intera popolazione. Di questi, 9 milioni usano i social per entrare in contatto con musei, gallerie d'arte, siti archeologici.
Alla luce di questi numeri è chiaro quanto la comunicazione social si riveli un'arma fondamentale nel processo di interazione tra bene culturale e fruitore e quanto rappresenti una risorsa notevole nell'intercettare quel pubblico che, per una serie di motivi, rimane spesso marginale rispetto alle attività proposte dal e all'interno del patrimonio culturale.

Un ottimo esempio di campagna di comunicazione social è rappresentato dal lavoro svolto dal Museo archeologico regionale Antonino Salinas già nel 2015, anno in cui il museo era chiuso ai visitatori, grazie agli interventi del social media manager Sandro Garrubbo e della direttrice Francesca Spatafora. Con il lancio della campagna 'Chiusi per restauro, aperti per vocazione', il Salinas è riuscito in una impresa impensabile: attrarre moltissimi visitatori ancor prima di aprire le porte al pubblico.

«Il Salinas è riuscito a trovare una propria 'identità' comunicazionale sui social media: la sua comunicazione si basa su parole chiave come incuriosire, attirare, coinvolgere e ispirare. L'indizio, il richiamo ad altro, la metafora, l'allusione, l'accostamento al vissuto quotidiano, il 'dietro le quinte', l'uso di emoticons nei testi dei post sono solo alcuni degli strumenti con cui il Museo ha creato un proprio stile nella comunicazione e una propria strategia di content planning. A questo si aggiungano foto accattivanti accompagnate da hashtags scelti con cura e da una descrizione che non è più semplice didascalia tassonomica ma diviene 'racconto'. Abbandonando il tecnicismo linguistico della comunicazione archeologica tradizionale, si sono adottate tecniche specifiche dello storytelling diretto (in cui il Museo è voce narrante) come strumento di avvicinamento al pubblico e di apprendimento» [3].

La capacità di creare un'identità museale riconoscibile e coerente, l'abilità nel sapere comunicare concetti importanti e assolutamente validi da un punto di vista scientifico ma alla portata di ogni lettore, la bravura nella creazione di uno storytelling accattivante e attrattivo, tutto ciò ha permesso al museo Salinas di ampliare il numero dei propri visitatori e supporter e di creare una vera e propria comunità social e non, in cui si interagisce e si collabora per promuovere la collezione del museo. Una sfida e un successo indiscusso che oggi, a distanza di anni, continua a dare i suoi frutti.
Gli esempi di comunicazione social virtuosa, all'interno della quale la strategia comunicativa dello storytelling è centrale, fortunatamente, sono diversi anche se

«rispetto al panorama italiano, la comunicazione culturale istituzionale in Sicilia – Regione a statuto autonomo e con competenza esclusiva in materia da parte dell'Assessorato Regionale dei Beni Culturali e dell'Identità Siciliana – è stata finora del tutto priva di strategie uniche e di politiche di digitalizzazione e di valorizzazione culturale»[4].

Nonostante le evidenti difficoltà e resistenze che ancora oggi gravano sulle istituzioni culturali siciliane, sembra ormai assodato che

«se un museo vuole essere significante deve raccontare storie […] storie che parlino di persone comuni, storie attraverso cui gli ascoltatori possono identificarsi e partecipare alla creazione di significato, per se stessi e per la comunità»[5].

Ed è proprio partendo da questa consapevolezza che si è sviluppata la campagna di comunicazione social condotta dal Parco archeologico di Himera, Solunto e Iato durante il 2020 [6], alla quale ho avuto il piacere di partecipare. Il progetto prevedeva lo studio, l'analisi e la sperimentazione di forme comunicative capaci di catturare l'attenzione dei fruitori dei social network, attrarre un numero maggiore di visitatori e creare un legame tra la comunità locale e il bene culturale.

Per la sperimentazione è stato scelto il Parco Archeologico di Himera, Solunto e Iato, sito archeologico dislocato in tre diverse realtà cittadine facenti parte della Città metropolitana di Palermo, poiché, nonostante la sua bellezza e l'innegabile peso storico-culturale, non riusciva ad attrarre un grande numero di visitatori e non rappresentava per la comunità locale, un luogo-simbolo della propria identità collettiva.
Il Parco Archeologico di Himera, Solunto e Iato caratterizza molto bene la vita della Sicilia antica e, soprattutto, delle etnie presenti sul territorio che, per molto tempo e nonostante inevitabili scontri, hanno convissuto nella parte occidentale dell'Isola. I popoli a cui si fa riferimento sono quelli degli Elimi, dei Punici e dei Greci di cui, rispettivamente, troviamo traccia a Iato, a Solunto e a Himera [7]. Da subito ci si è resi conto che per valorizzare al meglio il sito era necessario costruire una identità del Parco forte e coerente, in grado di trainare la comunicazione. Sposando la linea dettata dalle recenti politiche della città di Palermo, votate all'elaborazione e all'implementazione di strategie comunicative finalizzate ad una maggiore integrazione e interazione tra le culture differenti che coesistono all'interno della città (basti pensare al logo ideato nel 2018, anno in cui Palermo è stata capitale della cultura), si è pensato di legare l'immagine del Parco al multiculturalismo e all'inclusione culturale. Himera, Solunto e Iato, senza voler forzare la mano, raccontano infatti una storia di multietnicità e inclusione.

«Nelle contemporanee società multiculturali, i musei sono chiamati a rinnovare il rapporto con i propri visitatori e interlocutori, e a divenire centri di elaborazione culturale dei e nei territori, motore per lo sviluppo di una nuova cultura dell'inclusione sociale e della partecipazione alla vita culturale della società. […] Le tematiche della multiculturalità, dell'incontro, del confronto e della negoziazione interculturale sono particolarmente rilevanti per i musei demo-etno-antropologici, ma anche per tutti quei musei che, in virtù del loro contesto geografico o per la natura delle proprie collezioni, possono avviare nuove riflessioni»[8].

Si è quindi ritenuto opportuno focalizzare l'attenzione sulla mescolanza di etnie diverse che per molto tempo hanno convissuto sul territorio siciliano e quindi, nel caso specifico del Parco Archeologico, si tratta di Elimi, Punici e Greci, popoli diversi tra loro ma che, tra scontri e compromessi, hanno caratterizzato la vita della Sicilia occidentale di quel tempo. Questo tipo di identità multiculturale si sposava perfettamente, per altro, con la narrazione portata avanti dall'ormai noto percorso arabo-normanno. Anzi, ci è sembrato di poter asserire che la storia del Parco poteva configurarsi come un fisiologico 'prequel' rispetto alla storia raccontata attraverso il percorso arabo-normanno. Puntare quindi ai temi del multiculturalismo, dell'integrazione, della tolleranza e della mescolanza tra etnie poteva rivelarsi una strategia comunicativa valida e, tra le altre cose, avrebbe potuto aiutare a raccontare di una Sicilia ancora poco conosciuta e sentita come troppo lontana e differente da quella odierna.
Una volta deciso quale sarebbe stata l'immagine che il Parco voleva dare di sé, si è deciso di scegliere come social network per la comunicazione, Facebook. La scelta è ricaduta su questa piattaforma per comodità: il Parco archeologico, infatti, aveva già una pagina Facebook che utilizzava per promuovere iniziative e comunicare con la propria comunità virtuale. La stesura di un piano editoriale, arrivata dopo mesi di studio sulla storia di quella parte di Sicilia e sulle vicende istituitive del Parco archeologico, ha permesso di gestire molti contenuti in modo chiaro e organizzato, così da garantire le pubblicazioni con intensità di entità media (una pubblicazione ogni due/tre giorni) e la creazione di rubriche e approfondimenti. I post sono stati suddivisi in categorie differenti:
- Contenuti *Branded*, rivolti soprattutto a far conoscere il Parco, la sua storia, l'identità che vuole trasmettere;
- Contenuti Istituzionali, relativi a comunicazioni istituzionali come orari di chiusa o apertura straordinari, partecipazione a particolari iniziative e progetti;
- Contenuti Satellite, ovvero promozione ad eventi che interessano in qualche misura la vita del Parco;

- Contenuti *User Generated*, relativi all'interazione con i fruitori e i visitatori della pagina;
- Contenuti Speciali, in cui vengono proposti giochi, indovinelli, video-interviste alla direttrice/all'archeologa, promozioni speciali.

Sono state inoltre ideate delle rubriche con cadenza settimanale:
- #LoSapeviChe, rubrica dedicata a curiosità, aneddoti che riguardano la storia del Parco Archeologico
- #ChiacchierandoconlaDirettrice, brevi video in cui la direttrice Spatafora racconta di un pezzo della collezione del Parco
- #LaPasseggiataconlArcheologa, brevi video in cui l'archeologa Di Leonardo spiega quale è stato e quale continua ad essere il lavoro dell'archeologo all'interno del Parco
- #Glossario, rubrica dedicata alla diffusione di parole legate alla storia del Parco e alla sua collezione
- #Focus, rubrica di approfondimento
- #ArcheoQuiz, gioco a quiz in cui si chiede agli utenti di rispondere a delle domande che riguardano il Parco e la sua collezione
- #Miti&Leggende, racconti mitici i cui personaggi sono legati alla storia del Parco

Uno strumento valido all'interno di questa campagna di comunicazione per la promozione del Parco Archeologico di Himera, Solunto e Iato è stato quello dello storytelling che, come ricordava Gary Carson, è la condizione principale per rendere un sito culturale rilevante per le persone e un potente mezzo attraverso il quale passa il moderno apprendimento [9].

Il filone narrativo ideato per la campagna di comunicazione del Parco Archeologico si è basata sull'idea di multiculturalità e integrazione che da sempre ha caratterizzato la Sicilia e, in particolare, sui rapporti tra Elimi, Punici e Greci nella Sicilia arcaica. In questa ottica, sono stati ideati diversi percorsi narrativi che legano i tre siti archeologici all'interno del Parco:

1. La figura di Eracle (hashtag: #PerlabarbadiEracle) ovvero il legame che tra Eracle e Solunto è giunto fino a noi tramite una leggenda: Eracle, durante le sue peregrinazioni, approda presso il promontorio di Solanto e lì incontra il feroce gigante antropofago Solunto. I due combattono ed Eracle vince e quel luogo prende il nome del nemico battuto. La figura di Eracle è anche presente all'interno del contesto di Himera; la leggenda narra, infatti, che Eracle esausto, una volta giunto ad Himera, viene accolto dalle ninfe del luogo, le quali fanno sgorgare acque termali per l'eroe. Il culto di Eracle però è presente anche a Iato, sito nel quale sono state rinvenute diverse monete raffiguranti il gallo sacro di Eracle. Inoltre Eracle è assimilabile alla divinità punica Melqart; le due figure sembrano essere perfettamente coincidenti.
2. Afrodite (hashtag: #HelpAfrodite): il culto di Afrodite – è noto – è molto diffuso in tutta la Sicilia Occidentale fin dall'antichità. A Solunto, a Himera e a Iato la dea veniva venerata e a lei venivano innalzati templi. Inoltre la figura di Afrodite è totalmente assimilabile a quella della Grande Madre Fenicia Astarte.
3. Provenienza del popolo elimo (hashtag: #EliMistero): del popolo elimo si sa veramente poco; non conosciamo la loro origine, ma nel corso degli anni sono state diverse le ipotesi proposte dagli studiosi. Sicuramente tra le più accreditate, è doveroso citare quella italica. Ma è bene inserire all'interno di questa rosa, anche l'ipotesi più mitologicamente affascinante, che vede nell'origine del popolo elimo una matrice troiana.

Per ognuno dei siti del Parco Archeologico, inoltre, sono stati pensati dei percorsi narrativi da proporre ai visitatori:

Solunto – #TofetperBaal, ovvero un percorso narrativo incentrato sul culto di Melqart (dio fenicio, per altro in seguito identifico con l'Eracle greco) e sui tofet (aree sacre all'interno delle quali avvenivano i sacrifici rituali tanto graditi al dio);
- #AcasadiLeda, ovvero un percorso narrativo che, partendo dalla Casa di Leda (che si trova presso il sito) racconta della vita della cittadella e, in particolar modo, delle donne dell'epoca.

Iato – #ElimoeFiero, percorso narrativo incentrato sulla storia del popolo elimo che, nonostante le continue influenze provenienti dall'incontro con gli altri popoli, ha mantenuto una propria distintiva identità culturale e linguistica;
- #CheTeatro, ovvero un percorso narrativo che parte dalla visita del teatro del sito (che poteva ospitare fino a 4500 persone), per continuare parlando del teatro greco e delle opere maggiormente apprezzate a quel tempo.
Himera – #TelodiceStesicoro, percorso narrativo incentrato sulla storia di Stesicoro, noto poeta greco, nato e cresciuto proprio ad Himera (un'attenzione particolare è stata rivolta alla favola del cavallo e del cervo, proposta da Stesicoro per mettere in guardia i suoi concittadini dal rischio derivato dall'alleanza con Falaride, ai danni dei Selinuntini).

La scelta di adottare un filone narrativo dal taglio fortemente multietnico ha permesso di sviluppare un'ipotesi interessante riguardo alla possibilità di coinvolgere un target di utenti spesso tagliati fuori dal meccanismo di promozione adottato dai beni culturali: le minoranze etniche presenti sul territorio [10]. Nella città metropolitana di Palermo risiedono quasi 40 mila cittadini stranieri che, seppure ben integrati nel tessuto sociale della città, non mostrano particolare interesse per il patrimonio culturale presente nel territorio. Una spiegazione possibile a questo fenomeno potrebbe essere legata al fatto che gli stranieri sono curiosi di visitare quei luoghi che sentono più culturalmente vicini. Grazie al Parco Archeologico di Himera, Solunto e Iato è stato possibile tracciare un percorso, molto più antico dell'ormai noto itinerario 'Palermo arabo-normanna', che vede nella multietnicità un punto di forza della storia siciliana: quello relativo alla storia degli Elimi, dei Punici e dei Greci. In merito a questa intuizione, il presente lavoro di ricerca ha prodotto una presentazione che è stata scelta per partecipare alla Biennale dell'Educazione al Patrimonio 2020, presso l'Università degli studi di Foggia.
Dall'11 al 17 maggio 2020 il parco ha inoltre partecipato alla *Museum Week*, evento globale online e offline che vede il coinvolgimento di musei, associazioni e istituzioni culturali che intendono promuovere e valorizzare il proprio sito culturale. La Museum Week ogni anno propone sette temi, a cui sono legati hashtag precisi, da utilizzare nei sette giorni dell'evento. Partecipare a questo tipo di manifestazione è stato strategicamente molto importante per una realtà come quella del parco per diversi motivi: la possibilità di fare rete con altre realtà museali, lo sviluppo di una accoglienza digitale verso utenti e futuri visitatori, l'aumento dell'influenza del brand online, la promozione del patrimonio custodito.

Note

[1] Pace, Miglietta, Boero, *Comunicare nel Museo: i pannelli esplicativi come strumento di mediazione culturale* in "Museologia Scientifica nuova serie" (2008) 2 (1-2): 118-126

[2] Mangano, *Il progetto del senso. La musealizzazione del sito archeologico di Arslantepe in Turchia* in "Il design dei beni culturali. Crisi, territorio, identità" (2013): 86-95

[3] Bonacini, "Comunicare i musei siciliani" in Per fare cultura in Sicilia (2016): 46-47

[4] Bonacini "Il Museo Salinas: un case study di social museum…a porte chiuse" in *Il capitale culturale* (2016): 227

[5] D'Amore, "Tecniche di comunicazione per la cultura online: storytelling e content management" in *Comunicare la cultura online: una guida pratica per musei* (2014)

[6] La campagna di comunicazione è stata realizzata all'interno di un progetto finanziato dall'azienda Sicilia, in collaborazione con l'Università degli studi di Palermo e con la direttrice del Parco Francesca Spatafora e l'archeologa Laura Di Leonardo, sull'analisi di strumenti e strategie di comunicazione per la valorizzazione del patrimonio culturale siciliano.

[7] Spatafora, *Interazioni e commistioni nella Sicilia nord-occidentale di età arcaica: contesti funerari come indicatori archeologici* in "Convivenze etniche, scontri e contatti di culture in Sicilia e Magna Grecia" (2012) vol. 7: 59-90

[8] Salerno, *Narrare il patrimonio culturale. Approcci partecipativi per la valorizzazione di musei e territori*, in "Rivista di scienze del turismo" (2013)

[9] D'Amore, *Tecniche di comunicazione per la cultura online: storytelling e content management* in *Comunicare la cultura online: una guida pratica per musei*, a cura di De Gottardo, D'Amore, Gasparotti, Raimondi Cominesi, Giannini, Colella, D'Eredità, 2014: 48-65

[10] ECCOM*, Il patrimonio culturale come strumento di integrazione sociale*, 2003, vol. I, II, III

Riferimenti bibliografici

Albanese Procelli Rosa Maria, *Sicani, Siculi, Elimi*, Milano, Longanesi, 2003

Alfieri Alessandro, *La riflessione di McLuhan, tra antropologia dei media e teoria dell'arte* in "Lo sguardo – Rivista di Filosofia" 4, III (2010)

Antinucci Francesco, *Musei virtuali*, Bari, Laterza, 2007

Antinucci Francesco, *Comunicare nel museo,* Bari, Laterza, 2014

Ariano Giuseppe, *MiBACT social: tra Pubblica Amministrazione e MuD –Museo Digitale in atti del convegno in Comunicare il Museo oggi*, atti del convegno (Sapienza Università di Roma, dipartimento di Storia dell'arte e spettacolo – 18/19 febbraio 2016)

Bonacini Elisa, *Il museo contemporaneo. Fra tradizione, marketing e nuove tecnologie*, Aracne Editrice, Roma 2011

Bonacini Elisa, *"Aperti per vocazione". Il Salinas 2.0 e l'anomalia siciliana in chiave social* in "Tafter Journal. Esperienze e strumenti per cultura e territorio", 85 (2015)

Bonacini Elisa, *Il Museo Salinas: un case study di social museum… a porte chiuse* in "Il capitale culturale", XIII (2016)

Brachesi Lidia, Curzi Valter, Mandarano Nicolette, *Comunicare il museo oggi,* Milano, Skirà, 2016

Cerizza Angelo e Pagliani Maria Luigia, *Musei testi e contesti*, Firenze, Nardini Editore, 1997

ECCOM, *Il patrimonio culturale come strumento di integrazione sociale*,2003, vol. I, II, III

Geertz Clifford, *Opere e vite*. *L'antropologo come autore*, Bologna, Il Mulino, 1990

Giannitrapani Alice, 2013, *Semiotica dello spazio*, Roma, Carocci, 2013

Jalla Daniele, *Il museo contemporaneo. Introduzione al nuovo sistema museale italiano*, Torino, UTET, 2003

Mangano Dario, *Il progetto del senso. La musealizzazione del sito archeologico di Arslantepe* in Turchia in "Il design dei beni culturali. Crisi, territorio, identità" (2013)

Marrone Gianfranco, Sanfilippo Maddalena, Vicari Federica*, Idee per la riqualificazione di due spazi museali palermitani* in "Spazio pubblico fra semiotica e progetto" (2014)

Pace Rosaria, Miglietta Anna Maria, Boero Ferdinando, *Comunicare nel Museo: i pannelli esplicativi come strumento di mediazione culturale* in "Museologia Scientifica nuova serie" (2008) 2 (1-2)

Palumbo Bernardino, *L'UNESCO e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*, Roma, Meltemi, 2003
Spatafora Francesca*, Interazioni e commistioni nella Sicilia nord-occidentale di età arcaica: contesti funerari come indicatori archeologici* in "Convivenze etniche, scontri e contatti di culture in Sicilia e Magna Grecia" (2012) vol. 7.

Stefania Morreale, laureata in Antropologia culturale ed Etnologia presso l'Università degli studi di Torino, è giornalista pubblicista e collabora con diverse testate giornalistiche. Esperta in cultura albanese e impegnata nella salvaguardia del patrimonio arbëreshë, ha lavorato per diversi anni presso l'associazione culturale Italb-Integrazione. Ha anche collaborato con l'Università degli studi di Palermo in progetti finalizzati alla valorizzazione del patrimonio culturale siciliano. Oggi si occupa principalmente di comunicazione e ufficio stampa.

San Salvi, le tappe della memoria

Catasto dell'area di San Salvi, 1873. Fonte: Castore, Regione Toscana

il centro in periferia

di *Eliana Martinelli*

Periferie urbane, periferie dell'esistenza

Le trasformazioni che hanno investito l'area dell'ex ospedale psichiatrico di San Salvi a Firenze negli ultimi centocinquant'anni concorrono alla definizione di un caso studio emblematico, nel quale l'accezione di "periferia" può essere declinata in rapporto alle centralità urbane, umane ed esistenziali.

Possiamo individuare tre diversi momenti, in cui affrontare la questione. Il primo, contestuale all'istituzione del manicomio, vede la coincidenza tra periferia urbana a periferia umana. Il manicomio era posto esternamente alla città perché fuori da essa dovevano stare coloro che non erano considerati cittadini: i matti, ma soprattutto i poveri, le ragazze madri, gli omosessuali.

Il secondo momento, determinato dall'espansione urbana, vede il manicomio come eterotopia [1] interna alla città stessa, una "città negata" nella "città affermata". L'area cessa di essere periferica, ma resta tale nella memoria dei fiorentini, perché permane lo stigma. Il superamento del manicomio come istituzione richiederà più di vent'anni.

Oggi, l'area è considerata parte della città, così come la malattia mentale è riconosciuta e curata nei presidi territoriali. Tuttavia l'architettura, con i suoi muri fisici, permane a testimonianza di una storia ingombrante, rendendo il luogo non ancora compiutamente integrato nella memoria collettiva.

L'istituzione del manicomio

Nel 1865 l'area di San Salvi, che dal catasto leopoldino del 1781 faceva parte della comunità di Rovezzano, venne inglobata nel comune di Firenze in vista dell'espansione urbana di Firenze

capitale. Si trattava di un'area molto vasta a carattere preminentemente rurale, su cui sorgeva l'Abbazia di San Salvi, confinante a sud con la linea ferroviaria.
Nel 1886 la commissione amministratrice del futuro manicomio, con la consulenza degli psichiatri Tamburini, Grilli e Pellizzari e dell'architetto Giacomo Roster, individuò nell'area di San Salvi il luogo ideale per la costruzione del nuovo ospedale psichiatrico, intitolato alla memoria dello psichiatra Vincenzo Chiarugi (1759-1820). La costruzione fu intrapresa l'anno successivo, con lo scopo di realizzare una struttura moderna, in linea con le nuove teorie che si stavano allora definitivamente affermando in campo psichiatrico.
L'ospedale di San Salvi, inaugurato ufficialmente nel 1891, andava così a sostituire la vecchia e inadeguata struttura di San Bonifazio, che era sorta nel 1788 e fu diretta per molti anni dallo stesso Chiarugi. Per volere di Tamburini, fu realizzata una struttura a villaggio ordinata e rigorosa, costituita da un grande edificio centrale e da padiglioni che ospitavano diversi tipi di "pazienti". L'intera architettura nella quale erano ospitati i matti era intesa come terapia al "disordine delle passioni" causato dalla malattia mentale: un ordine assoluto ricorreva dalla composizione delle strutture e delle facciate, all'organizzazione degli spazi, fino all'allestimento degli interni. Nelle fotografie del fondo Alinari, perfino i degenti sono disposti in ordine, in spazi a loro volta arredati in maniera assolutamente rigorosa. Sappiamo, invece, che la vita di coloro che erano rinchiusi all'interno dell'ospedale psichiatrico era soggetta a ogni tipo di sopruso e la loro condizione era spesso causa di una patologia psichica a posteriori. Il manicomio, dunque, aveva la duplice valenza di rappresentare da un lato lo strumento di cura, dall'altro un mezzo di apparente tutela per il resto della società.
Ordine e gerarchia governavano anche l'impianto planimetrico. Lungo l'asse maggiore e orizzontale del complesso, lungo circa 400 metri, erano collocate le strutture mediche maschili (a ovest) e femminili (a est), prevalentemente su due livelli. I diversi edifici erano collegati tra loro e con il palazzo direzionale tramite camminamenti che correvano sui muri di confine, per la sorveglianza notturna. I padiglioni più vicini all'area centrale ospitavano pazienti ritenuti meno pericolosi, mentre nelle aree periferiche erano situate le strutture che ospitavano i "furiosi" e "agitati". Sull'asse minore e verticale di circa 180 metri erano ubicati i servizi di amministrazione, di servizio e di culto. Separatamente rispetto agli altri settori, erano collocati i comparti per pensionati. Perfino il recupero degli edifici preesistenti, come la vecchia cascina riconvertita in Villa Fabbri, teneva scarsamente conto dell'impianto tipologico originario ed era volto a ricomporre un'idea di austero ordine, soprattutto in facciata.

Il grande parco si sviluppava all'interno di un muro di cinta, di forma ellittica, alto circa 4 metri. Anche il progetto del verde rispondeva ad un impianto gerarchico: gli alberi di alto fusto separavano i settori nosografici, mentre la vegetazione bassa si concentrava nelle corti tra i padiglioni[2]; il viale ellittico alberato, prima a lecci, poi a tigli, metteva in evidenza la simmetria del complesso.
Pertanto, vi era una "periferia nella periferia": la volontà di ricondurre tutto ad un ordine gerarchico rispondeva esattamente all'intento di creare diversi gradi di segregazione:

«[…] lo spazio segregato, con le sue pietre e con il suo ordine ossessivamente ripetitivo, deve servire a contenere il caos dello spirito, a ricacciarlo nel profondo, a ricostituire l'ordine mentale, sì che il malato possa apprezzare la bellezza della natura che lo circonda e lo difende, insieme alle mura finché egli non dimostri di essere pronto a tornare al suo dovere, cioè a tollerare le angosce che la città e il mondo dei sani gli procurano. La trappola sta nel fatto che quasi sempre il ritorno in quel mondo sarà comunque impedito dal rifiuto degli altri e della città» [3].

Dagli anni Cinquanta, l'introduzione degli psicofarmaci nelle terapie determinò la progressiva trasformazione della struttura, da luogo di asilo permanente a vero e proprio ospedale, con degenze più brevi, con l'obiettivo di contrastare il progressivo aumento degli internati. Fu istituito un servizio di igiene mentale fuori da San Salvi, al fine di garantire un supporto farmacologico ai dimessi. Il progetto di un nuovo grande ospedale psichiatrico nella periferia di Firenze fu

abbandonato negli anni Sessanta, con l'avanzare dei primi movimenti antipsichiatrici, che proponevano «un nuovo modo di far psichiatria nel territorio, andando a ritrovare la follia là dove si sviluppa e cresce, fra la gente, nelle famiglie, nella città, e lì tentando dì restituirle uno spazio libero, che non fosse più esclusione e segregazione» [4].

Il superamento del manicomio

La rivoluzione, normativa e culturale, avviene con la cosiddetta Legge Basaglia, n. 180 del 13 maggio 1978, che sancisce la chiusura dei manicomi civili e regolamenta il trattamento sanitario obbligatorio, istituendo i servizi di igiene mentale pubblici. Tale legge quadro ha reso l'Italia il primo paese al mondo ad abolire gli ospedali psichiatrici. Tuttavia, il processo di definitiva chiusura non fu uniforme nel territorio nazionale e richiese molti anni. La legge 180, infatti, non prevedeva finanziamenti specifici e l'operatività era delegata alle Regioni. L'ospedale neuropsichiatrico di San Salvi fu definitivamente chiuso solo nel 1998.

La scelta politica di destituire i manicomi si legava a una ben precisa visione dell'istituzione manicomiale: non strumento cura, ma di controllo sociale della parte più povera della popolazione, quella che non poteva esprimere soggettivamente la propria sofferenza esistenziale, conoscendo solo la sofferenza della sopravvivenza [5].

«Il problema fondamentale» secondo Basaglia «consiste (…) nell'andare al di là della 'follia istituzionale' e riconoscere la follia là dove essa ha origine, cioè nella vita» [6]. Se trasponiamo la questione ad un contesto ambientale, ciò può essere tradotto nel superamento del manicomio non solo come istituzione totale, ma anche come luogo fisico, riconoscendo la città come teatro della vita, e dunque anche della follia. Tuttavia, come afferma Basaglia in un celebre intervento a Trieste, «aprire l'istituzione non è aprire le porte»[7]. L'istituzione (così come lo stigma) resta, seppur declinata in spazi diversi.

Negli anni successivi alla dismissione di San Salvi, cresce il dibattito inerente al futuro dell'area e al suo rapporto con l'intero sistema urbano: «deve questo spazio 'potenziale' essere in qualche modo omologato allo spazio della città (ma quale città?) o si può più ambiziosamente pensare che diventi lo strumento (o uno degli strumenti) per costruire una nuova città che si ponga concretamente alla ricerca della salute»? [8]

Il contributo intellettuale più importante è stato quello di Giovanni Michelucci, che avvia una serie di ampie riflessioni incentrate sul tema del superamento dei luoghi di detenzione e dei contesti di isolamento a Firenze, tra cui l'ex manicomio di San Salvi, ultimo avamposto di emarginazione. La ricerca di Michelucci è testimoniata dalla rivista *La nuova città*, su cui scrivono i più importanti nomi della psichiatria basagliana, oltre ad architetti e intellettuali rinomati.

Negli anni Ottanta il dibattito sulla legge 180 è ancora vivo, così come le critiche alla mancata risposta delle istituzioni nel curare le persone affette da patologie psichiche al di fuori della famiglia. Michelucci ritiene che la malattia mentale non può non essere conseguente alle condizioni ambientali, e dunque il più importante riferimento operativo è la città stessa, dove anche il folle vive:

> «cominciando ad enumerare gli spazi della città che si sono rivelati inutilizzabili per i folli, si scopre che non vi è posto capace di accoglierli. La casa, dove spesso il malato di mente è rientrato, dopo la Legge 180, a detta delle famiglie, è diventata invivibile. Gli altri ospedali, che ospitano questo tipo particolare di pazienti, hanno solo una funzione temporanea rispetto alle implicazioni e alla gravità del problema. I matti allora vagano spesso in città, sollecitando l'insofferenza dei passanti e soprattutto dimostrando, sulla loro pelle, che la città contemporanea offre spazi per la follia collettiva, ma nessuno per il delirio individuale»[9].

L'unica alternativa possibile alla disseminazione di spazi manicomiali nel territorio, è la realizzazione di una struttura urbana che, sgravando le famiglie, sappia rispondere ad esigenze

sanitarie, culturali e produttive; una "città-scuola" dedicata non tanto alla cura del malato, quanto alla complessa rete di rapporti ambientali e interpersonali che determinano il disagio psichico.
Michelucci ritiene che il futuro di una parte di Firenze risieda in un grande progetto di riqualificazione:

«limitandoci al carcere delle Murate e al manicomio di S. Salvi, questi due spazi vivono nei loro rispettivi quartieri come una tramontata ipotesi di ordine e di controllo sociale. Difficilmente potranno perdere il peso della loro precedente destinazione, a meno che il nuovo non abbia una forza vitale talmente dirompente da dissolverla progressivamente, trasformandola, da elemento di vincolo nel quartiere, a momento di crescita per tutta la città» [10].

Propone dunque di insediare in questi quartieri strutture al servizio del mondo universitario, nell'idea che la cultura sia il motore per utilizzare in maniera unitaria le due aree e intensivamente alcuni spazi. Parla, a questo proposito, di "centro mobile", capace di attivarsi diversamente in base a circostanze e interessi: anziché dividere il territorio in zonizzazioni separate, il progetto dovrebbe prevedere un sistema "polifonico" di diverse attività culturali, ricreative e scientifiche[11].

San Salvi oggi

L'area di San Salvi, con un'ampiezza di circa trentadue ettari e un patrimonio architettonico e ambientale di grandissimo valore, non ha ancora trovato un futuro certo, nonostante i numerosi progetti che si sono susseguiti negli ultimi venti anni. Attualmente ospita soprattutto uffici e laboratori della Asl.
L'unico presidio culturale permanente è quello della compagnia teatrale Chille de la balanza, che entrò a San Salvi nel 1997 per volere dell'ultimo direttore dell'ospedale psichiatrico Carmelo Pellicanò. Psichiatra vicino al pensiero basagliano, Pellicanò aveva già coordinato il processo di deistituzionalizzazione del manicomio di Volterra, curando al suo interno esperienze di teatro e di incursioni artistiche. La chiusura di San Salvi fu dunque accompagnata dalla volontà di accogliere un "germoglio" di comunità nella struttura, durante la fase di dismissione. Pellicanò riteneva che il superamento del manicomio fosse una questione innanzitutto culturale, volta a recuperare la follia come concetto appartenente all'individuo e alla società. Per farlo, era necessario operare in maniera interdisciplinare e collettiva, con l'apporto di architetti e urbanisti, recuperando le strutture manicomiali e aprendole alla città[12].
Il Dipartimento di Architettura dell'Università degli Studi di Firenze, in partenariato con Chille de la balanza, Simbdea e Fondazione Basaglia, sta portando avanti una ricerca biennale (2020-2022) denominata *Stages of memory. Regeneration of San Salvi heritage community*. L'obiettivo è sviluppare un progetto di rigenerazione, a carattere transdisciplinare e partecipato dai cittadini, in grado di trasmettere e al contempo rielaborare la memoria del luogo, nella speranza che San Salvi, un giorno, entri definitivamente a far parte della complessa architettura della città, e cioè della vita di una comunità.

Dialoghi Mediterranei, n, 54, marzo 2022

Note

[1] Quei luoghi «che hanno la curiosa proprietà di essere in relazione con tutti gli altri luoghi, ma con una modalità che consente loro di sospendere, neutralizzare e invertire l'insieme dei rapporti che sono da essi stessi delineati, riflessi e rispecchiati». Da Foucault M. (1994), *Eterotopia. Luoghi e non-luoghi metropolitani*, Mimesis Edizioni, Sesto San Giovanni (MI): 13.

[2] Ajroldi C., Crippa M. A., Doti G., Guardamagna L., Lenza C., Neri M. L., a cura di (2013), *I complessi manicomiali in Italia tra Otto e Novecento*, Mondadori Electa, Milano: 202.

[3] Germano G. (1984), *Dal manicomio di San Salvi una sfida per Firenze*, in *La Nuova Città* n. 3 "Città e follia": 104.

[4] *Ivi*: 107.

[5] Basaglia F. (2018), *Se l'impossibile diventa possibile*, Edizioni di Comunità, Città di Castello (PG): 21-22.

[6] *Ivi:* 28.

[7] *Ivi*: 29-44.

[8] Germano, *op. cit.*: 108.

[9] Michelucci G. (1984), *Dal diario di un architetto,* in *La Nuova Città* n. 3 "Città e follia": 4.

[10] Michelucci G. (1984), *Il crollo di un antico limite. Un'immagine di Firenze tra il carcere delle Murate e il manicomio di San Salvi,* in *La Nuova Città* n. 5 "Ordine e disordine": 10.

[11] *Ivi*: 12.

[12] Pellicanò C. (1984), *Se parlo della città parlo anche dell'uomo*, in *La Nuova Città* n. 3 "Città e follia": 113-114.

Riferimenti bibliografici

Ajroldi C., Crippa M. A., Doti G., Guardamagna L., Lenza C., Neri M. L., a cura di (2013), *I complessi manicomiali in Italia tra Otto e Novecento*. Mondadori Electa, Milano.

Basaglia F. (2018), *Se l'impossibile diventa possibile*, Edizioni di Comunità, Città di Castello (PG).

Germano G. (1984), *Dal manicomio di San Salvi una sfida per Firenze*, in *La Nuova Città* n. 3 "Città e follia"

Lippi D. (1996), *San Salvi. Storia di un manicomio*, Olschki, Firenze.

Michelucci G. (1984), *Dal diario di un architetto,* in *La Nuova Città* n. 3 "Città e follia"

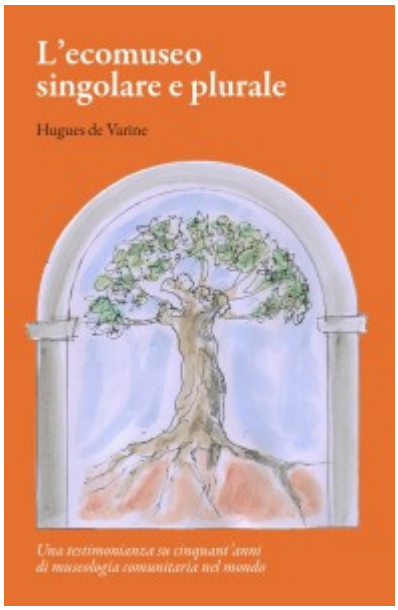
Michelucci G. (1984), *Il crollo di un antico limite. Un'immagine di Firenze tra il carcere delle Murate e il manicomio di San Salvi,* in *La Nuova Città* n. 5 "Ordine e disordine"

Pellicanò C. (1984), *Se parlo della città parlo anche dell'uomo,* in *La Nuova Città* n. 3 "Città e follia"

Roster G. (1900), *Il nuovo manicomio di San Salvi a Firenze*, in *L'edilizia moderna*, fasc.1:10-11.

Eliana Martinelli, architetta e ricercatrice, dal 2012 svolge attività di ricerca accademica e professionale tra Italia, Germania, Turchia e Marocco. Nel 2017 ha conseguito *cum laude* il dottorato di ricerca in Composizione Architettonica presso l'Università IUAV di Venezia. È stata titolare di incarichi di insegnamento presso l'Université Euro-Méditerranéenne de Fès (Marocco), l'Università di Pisa, l'Università degli Studi di Firenze e l'Università Federico II di Napoli. È membro dell'unità di ricerca Dar|Med (DiDA Unifi), nella quale si occupa di progetto architettonico e urbano nel mondo euro-mediterraneo, con particolare riguardo alla Turchia e al Maghreb. Sui medesimi temi, promuove e coordina workshop di progetto e partecipa a convegni e seminari internazionali. Ha all'attivo una monografia e numerose pubblicazioni su volumi e riviste internazionali. Dal 2019 è assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Architettura dell'Università degli Studi di Firenze nell'ambito della rigenerazione architettonica e urbana, con particolare attenzione al tema della memoria e al coinvolgimento della comunità nella valorizzazione del patrimonio materiale e immateriale.

Mezzo secolo di esperienza degli Ecomusei nel racconto di de Varine



il centro in periferia

di *Claudio Rosati*

«Ho inventato la parola *ecomuseo* per caso. Mille altri le hanno dato un contenuto, o meglio più contenuti, ogni volta diversi». Raramente un incipit riesce a dare, in modo così conciso ed esplicito, il senso di un libro. Si potrebbe dire che chi conosce molte parole, ne usa poche: quelle che servono. É il caso di Hugues de Varine che racconta mezzo secolo di esperienza nel mondo dei musei e della fortuna di un termine che ha suscitato e interpretato attese diverse dall'Europa al Canada, dal Brasile alla Cina. Lo fa in *L'ecomuseo singolare e plurale. Una testimonianza su cinquant'anni di museologia comunitaria nel mondo,* uscito per i tipi di Utopie concrete, una piccola casa editrice legata all'Ecomuseo delle Acque del Gemonese che denota in questo modo l'iniziativa militante dell'impresa editoriale.
Hugues de Varine ha avuto con l'ecomuseo di Gemona – «un'agenzia che promuove lo sviluppo sostenibile del territorio», lo definisce Maurizio Tondolo curatore dell'edizione del libro – un rapporto significativo, come con altre situazioni in tutto il mondo. «È mosso da una grande curiosità, è disponibile all'ascolto, è aperto al dialogo e al confronto rimarcando una generosità che non è di tutti i suoi colleghi», tratteggia Tondolo. Ci restituisce così lo spessore dell'autore, immerso nella pratica e nella riflessione, consapevole, forse, come diceva un suo connazionale, che l'esperienza non ci fa saggi, ma tutt'al più esperti. La prima edizione del libro è apparsa in Francia, nel 2017, per L'Harmattan. La traduzione italiana è di Alessandra Boccalatte e la revisione di Daniele Jalla, autore anche dell'introduzione.

Ricordi, incontri, personaggi
Il racconto di de Varine, sostenuto dall'osservatorio privilegiato che ha avuto dal 1965 al 1976 come direttore dell'International Council of Museums, illustra la complessità di un movimento, che ha innovato, a partire dagli anni '70 del Novecento, la museologia e la pratica museografica, muovendo dalla «critica sostanziale del museo statico ereditato del XIX secolo». L'ecomuseo ha rappresentato l'eresia del "museo senza collezione" che nasce privata e associata, in genere, all'emergere di una classe. A lungo la collezione è stata performativa dell'idea stessa di museo.

Negli anni ’60 il comitato internazionale di Icom più numeroso e che funzionava meglio era proprio quello della conservazione. «Volenti o nolenti, – scrive Daniele Jalla – siamo tutti prigionieri di un’immagine di collezione, tradizionale e comune alla storia del collezionismo e del museo, che porta a vederla come insieme di oggetti materiali, mobili ed esponibili da custodire all’interno di luoghi e istituzioni a questi deputati: i musei».
Nella riflessione di de Varine, la collezione perde la sua centralità referenziale e viene rifunzionalizzata nel discorso ecomuseale del “patrimonio vivente” che si riflette nelle memorie, nei saperi, nei saper fare, nelle tradizioni e nei riti. É questo patrimonio l’obiettivo dell’ecomuseo, tanto che de Varine suggerisce che sia lasciato alle amministrazioni pubbliche il compito di tutelare e valorizzare il “patrimonio culturale”. Non è una prospettiva limitata e il caso italiano ne dà un esempio con ecomusei e musei, per lo più spontanei, che hanno recuperato e restituito alla fruizione pubblica manufatti di edilizia rurale e popolare che pur il Codice dei beni culturali e del paesaggio identifica, in alcuni casi, come beni culturali. Si tratta, quindi, di una pratica di sussidiarietà e di tutela diffusa che contrasta con la visione centralista che spesso si ha sul tema. De Varine – e non credo che sia casuale – non fa mai riferimento alla Convenzione di Faro del 2005, anche se la sua idea di patrimonio ha di fatto anticipato quella del documento del Consiglio d’Europa. Le sue sono sempre considerazioni che emergono dalla pratica di campo. A partire da quelle sui personaggi di cui dà un profilo spigliato anche con la matita di Marisa Plos. Quasi tutti non accademici nella disciplina museologica, sono quegli “inventori”, dalle biografie irregolari, a cui l’autore rende omaggio. Il libro scandito da pratiche, battaglie e invenzioni dell’ecomuseologia, ha il ritmo incalzante del diario di campo. E mette sul tavolo molti argomenti.
Conviene, allora, procedere per temi, seguendo le parole dell’autore, per coprire possibili punti di interesse per il lettore italiano, soprattutto se impegnato nelle attività degli ecomusei.

Una parola inventata per caso
Di fronte al successo planetario che il termine ha avuto, la dichiarazione che abbiamo riportato all’inizio sembra quasi un espediente retorico, ma non lo è. L’autore ricorda come abbia inventato la parola *ecomuseo*, quasi all’impronta, per convincere un ministro francese dell’ambiente, che avrebbe dovuto tenere il discorso di apertura in una conferenza generale di Icom, ma che recalcitrava a usare la parola museo perché non amava i musei, li trovava polverosi e fuori moda. De Varine voleva coinvolgerlo per stabilire una relazione tra i musei di scienze naturali e la nascente preoccupazione politica globale per l’ambiente. La trovata del prefisso eco, come abbiamo visto, ha successo. Sul momento contingente con il ministro e nella realtà, «perché il mondo del patrimonio, dei musei e dell’educazione popolare era pronto per la nascita di un movimento innovativo e di apertura a nuove idee e nuove realtà».
Ecomuseo diventa così un termine polisemico, non senza qualche confusione. Può scegliere strade diverse di azione e per questo motivo ogni ecomuseo è unico ed è, soprattutto, un processo. Fa parte, allo stesso tempo, di un ambito più ampio del suo alveo tematico. Ecomuseo e museo comunitario (preferito da de Varine) si intersecano. Ecomuseologia, nuova museologia e museologia sociale hanno, a loro volta, punti di contatto, ma anche differenze che si confrontano e qualche equivoco. Quello che accomuna gli ecomusei e la museologia comunitaria, è la logica di servizio: non si serve l’ecomuseo o il museo, ma il patrimonio («un corpo vivo, in cui non c’è distinzione tra il patrimonio materiale, tangibile, e quello immateriale, intangibile»). L’ecomuseo è un mediatore tra il patrimonio e la comunità. Quella che potrebbe apparire come una condizione fluida è in realtà ben circoscritta da quelli che de Varine chiama i tre pilastri: territorio, comunità, patrimonio che concorrono allo “sviluppo locale”. Consideriamo che la parola sviluppo entra per la prima volta nella definizione che Icom dà di museo nella IX conferenza generale dell’associazione: il museo è «al servizio della società e del suo sviluppo». Ma anche patrimonio, in questa accezione, come abbiamo già accennato, rappresenta un altro anticipo della stagione patrimoniale dei nostri tempi.

De Varine, già dagli inizi allontana l'ecomuseo da una concezione ambientale o etnologica per ancorarlo allo sviluppo locale. «L'ecomuseo – scrive – è un'istituzione che gestisce, studia, utilizza per scopi scientifici, educativi e in generale culturali, il patrimonio globale di una comunità che comprende la totalità dell'ambiente naturale e culturale di questa comunità. L'ecomuseo è quindi uno strumento di partecipazione popolare alla pianificazione territoriale e allo sviluppo comunitario». «Rimpiango – aggiunge rispetto a quanto scritto nel 1978 – di aver usato la parola *istituzione,* alla quale preferirei oggi *progetto,* ma non avevo ancora scoperto che l'ecomuseo è prima di tutto un processo».
Oggi quello che in Italia, forse, si avvicina di più a questa esperienza è l'Ecomuseo del Casilino "ad Duas Lauros" che nasce nel 2010, «un po' per caso e un po' per sfida», da un'urgenza precisa. L'abolizione di un vincolo paesaggistico in un quartiere già gravato da problemi di congestione urbana e da cattiva qualità dell'aria, mette in allarme gli abitanti. Dopo una titubanza iniziale, si vede nell'ecomuseo uno strumento di partecipazione alle vicende del territorio. Si vuol proporre così un modello alternativo a quello delle eccellenze monumentali che spuntano, quasi fossero carciofi, nella mappa turistica della città e opporsi alla retorica della bellezza che esclude la pluralità delle estetiche. Sempre da un'urgenza sociale si sviluppa anche l'Ecomuseo delle Acque del Gemonese che accompagna la ricostruzione e la ricucitura del territorio dopo il terremoto del 1976.
Abbiamo visto finora come parole storicizzate nel lessico del patrimonio abbiano nella pratica ecomuseale un'accezione specifica. Così è anche per comunità, categoria scivolosa e ambigua, che de Varine toglie dalle secche dell'essenzialismo. «Molto semplicemente per me la comunità è un insieme di persone che condividono il territorio in cui vivono». Al di là dell'apparente linearità della definizione, c'è nell'autore anche la consapevolezza del significato che la comunità ha nella storia del suo paese. «In Francia – scrive – una legge che risale alla Rivoluzione, la Legge Le Chapelier (14 giugno 1791), afferma che la comunità non è un interlocutore politico (…). La Francia non riconosce intermediari fra il cittadino (individuo) e il potere politico (Stato, Comune, ecc.). L'obiettivo, all'origine, era quello di sradicare i vecchi sistemi di organizzazione sociale ereditati dal feudalesimo dalla Chiesa e dalla monarchia: le comunità di villaggio e in particolare le corporazioni (…). La cultura politica francese non ammette quindi né un intermediario legittimo tra cittadino-individuo e potere politico (Comune, Regione, Stato) né la condivisione della responsabilità degli affari pubblici con soggetti non eletti o non nominati». «Negli ultimi cinquant'anni – prosegue – gli analisti della società francese e molti politici hanno ripetutamente esaltato il *vivere insieme,* cercando la *coesione sociale,* promuovendo la solidarietà tra cittadini che potrebbe voler dire rafforzare le pratiche comunitarie e l'azione collettiva. Ma questi discorsi sono immediatamente accompagnati da dichiarazioni che affermano il primato dell'individuo, del cittadino sul gruppo. Ciò spiega perché gli ecomusei in Francia, a partire dagli ecomusei dei Parchi Naturali Regionali (PNR), siano stati e siano ancora essenzialmente musei del territorio emanazione di una volontà politica, amministrativa o di pochi. Anche quando il loro status giuridico è quello di un'associazione, questa è poco rappresentativa e poco mobilitatrice della comunità, cioè artificiosa, altrimenti sarebbe considerata un pericolo per il sistema repubblicano e in concorrenza con il potere locale».

Modelli, miti e cambiamenti

La lunga citazione, che potrebbe apparire una chiosa eccentrica rispetto al nostro tema, serve in realtà a illuminare la realtà della terra degli ecomusei che ha costituito, a lungo, un riferimento per tanti. In modo particolare penso all'Ecomuseo Le Creusot-Monceau, nella regione della Borgogna-Franche-Comté, a lungo meta di visite di studio. L'ho visitato nel 1987 e leggendo oggi le pagine di *Ecomuseo singolare e plurale,* mi rendo conto, nonostante l'incontro cordiale e ricco di spunti che ebbi con il direttore Philippe Jessu, di quanto poco ne avessi colto la realtà. Allora mi colpirono *le pilon,* il maglio a vapore più potente del mondo, all'ingresso della città, e la vecchia

scuola, *La Mine et les Hommes,* Nella scuola, ancora attiva, erano tre aule, allestite secondo epoche diverse, per dare conto dell'evoluzione della società e del sistema di istruzione. A partire dalla stessa immagine della *Marianne* che appariva in un busto in gesso nell'angolo di un'aula. Il maestro in pensione, che guidava la visita, fece notare una sottigliezza. La donna che dà immagine alla Francia era qui a seno scoperto. Si trattava della versione dei più accesi sentimenti repubblicani. Lui l'aveva tenuta in classe anche quando non era proprio richiesto. Quel maestro e i suoi colleghi, che a turno accoglievano i visitatori, mi avevano subito fatto pensare al protagonismo della comunità. E il maglio, incontrato all'ingresso della città, ne manifestava l'orgoglio. Non aveva tenuto di conto di una realtà, come sempre, più variegata.

Condizionati dalla permanenza del museo, se non dalla sua apparente fissità, ci sfugge che l'ecomuseo è qualcosa di mobile, un processo come il "patrimonio vivente" di cui si occupa. Alcuni ecomusei hanno così cambiato il nome per diventare "musei del territorio". Altri ancora, pur non essendolo formalmente, agiscono come ecomusei. La cartina di tornasole resta quella dell'utilità sociale. Se non è riconosciuta, «l'ecomuseo serve solo ai fondatori o a un piccolo gruppo di persone che lo animano». Lo stesso ecomuseo di Le Creusot-Monteceau, preso spesso, suo malgrado, come modello, conosce fasi diverse e contraddittorie. Le sue radici risalgono agli anni 1972-73. Dopo poco più di dieci anni di prosperità, nel 1984, l'ecomuseo chiude un «periodo di invenzione, sperimentazione, sviluppo» che aveva visto la consulenza di Georges Henri Rivière, il "mago delle vetrine", per il suo lavoro, in modo particolare, al Museo delle Arti e Tradizioni Popolari a Parigi, da lui fondato nel 1937, e in realtà una delle menti più fervide della scena museografica del Novecento. Poi la crisi, a seguito di quella industriale dell'area.
A partire dal 1989 si ha una rinascita con un nuovo statuto, mentre negli anni Duemila sarà nuovamente una crisi, questa volta finanziaria, a investire l'Ecomuseo che reagirà, nel 2012, ancora una volta, con uno statuto rinnovato rispondendo alle richieste dello Stato. «Anche se era mantenuta la parola *ecomuseo,* nella realtà era divenuto un museo pubblico a dominante industriale, dedicato alla gestione di una grande collezione. *L'Association écomusée* si trasformò in *Association Patrimonies de la Communauté,* basata esclusivamente sul volontariato e senza vocazione all'acquisizione di collezioni». Le Creusot-Monceau è, quindi, esemplare della mutevolezza, quasi costitutiva, dell'ecomuseo sempre in tensione tra il raggiungimento dei suoi obiettivi e l'adeguamento dei mezzi per raggiungerli, nei condizionamenti dei contesti in cui opera.

Il caso italiano
Hugues de Varine dà ampio spazio all'Italia tanto da farne un caso. C'è da chiedersi perché l'ecomuseo abbia avuto qui un tale seguito e quali siano state le componenti del terreno che lo hanno fatto attecchire in modo diffuso. Sarebbero attivi più di cento ecomusei. Credo che si possano, tra altre, ipotizzare almeno due condizioni. L'Italia è un Paese policentrico. La retorica dei paesi e dei territori è nella stessa vicenda storica del Paese che ha avuto anche 8 mila Comuni, senza raggiungere, tuttavia il primato della Francia che è arrivata a contare fino a 44 mila municipi. Ma quello che resta fondamentale è la varietà storico culturale del territorio. Cento chilometri di distanza, spesso, segnalano differenze più marcate che in altri contesti.
Negli anni '70, soprattutto in ambito educativo, ma non solo – penso alla pedagogia di Francesco De Bartolomeis – vi è un ritorno ai temi del territorio e alle culture locali. Un ritorno favorito anche dal protagonismo degli enti locali a seguito dell'avvio del processo regionale. Sono gli anni, è bene ricordarlo, in cui negli enti locali si costituiscono gli assessorati alla cultura che insieme a una nuova attenzione per biblioteche, musei e teatri sostengono la creazione di luoghi e patrimoni culturali. Si proiettano, soprattutto, nel territorio. Lo stesso de Varine dà una conferma indiretta di questo quadro.
«Come mai l'ecomuseo, il cui nome è in molti Paesi ancora legato alla sua origine francese ha, per così dire, fallito proprio in Francia? La prima spiegazione – risponde – sta nella storia (…) che fa

riferimento al centralismo amministrativo e intellettuale del Paese, assai poco disponibile all'innovazione e alle iniziative *dal basso».* A differenza della Francia, l'Italia è un Paese dove alla debolezza del senso dello Stato hanno corrisposto una vivacità associativa e una estesa organizzazione dal basso. Potrebbe, pertanto, essere stato questo un humus favorevole allo sviluppo degli ecomusei.
L'altra condizione è, invece, attinente alle vicende del patrimonio culturale. Andrea Emiliani ha messo in evidenza come nella formazione dello Stato unitario e del modello di tutela si sia manifestata «una sorta di rigetto da parte delle popolazioni, di ogni residuo interesse verso i beni culturali» che si sono «identificati e quasi del tutto sovrapposti alla povertà, spesso alla miseria, delle quali essi stessi erano sontuosi ma impotenti testimoni». A questa lunga durata si aggiunge la preminenza che il museo storico-artistico ha avuto in Italia, rispetto ad altri luoghi della cultura, costituendo in alcuni momenti un caso europeo. Una prevalenza che avrebbe inibito in qualche modo un approccio più ampio al patrimonio. L'ecomuseo sarebbe stata così una delle risposte a un'esclusione vissuta in modo più o meno esplicito. A queste condizioni si può, in parte, far risalire anche lo straordinario sviluppo dei musei della cosiddetta *civiltà contadina.* Nel complesso saremmo di fronte, quindi, pur con tutte le cautele del caso, a un fenomeno di democrazia culturale.
Proprio per questo retroterra, in parte extraistituzionale, può sorprendere un altro primato italiano: quello del primo Paese ad avere leggi regionali per il riconoscimento degli ecomusei. In Italia, come si sa, le Regioni hanno una potestà legislativa *concorrente* nel campo della valorizzazione dei beni culturali*;* contribuiscono, cioè, con lo Stato a disciplinare la disciplina. La richiesta di riconoscimento legislativo, fortemente voluta dagli ecomusei, si inscriverebbe, quindi, nella rivendicazione di una specificità ma anche di una parità di trattamento con gli altri musei, a esclusione di quelli statali non disciplinati dalle Regioni.
Altri elementi del caso italiano sono costituiti dall'importanza che viene data al paesaggio, dalla pratica, a partire dagli anni '90, delle *mappe di comunità,* ispirate alle *parish map* sperimentate in Gran Bretagna*,* e dal lavoro della rete Mondi Locali che ha aperto anche un fronte sul piano della valorizzazione delle produzioni alimentari e artigianali locali. De Varine pubblica, infine, in appendice il "Manifesto degli ecomusei italiani" (2016) che considera il testo «a oggi più avanzato nella definizione di una politica ecomuseale nazionale elaborata dagli stessi ecomusei senza l'intervento dell'autorità pubblica o dei teorici».

Un progetto educativo

É più o meno sottotraccia, ma resta evidente, l'importanza che nel libro si dà alla dimensione educativa, anche nel senso di autoformazione civica al patrimonio. L'importanza della sussidiarietà, a cui inopinatamente per il campo museale, più volte ci richiama, ne è un altro segno. L'attenzione non è rivolta, quindi, alla funzione didattica del museo, a quello che Georges Henri Rivere chiamava "il metodo del dito puntato". Si guarda, piuttosto, a un'educazione attiva, ad «azioni permanenti indirizzate ai giovani e agli adulti» che si sviluppano nel farsi della pratica quotidiana. L'ecomuseo lavora nel territorio, a «un patrimonio integrato, a una comunità partecipativa e a favore dell'ambiente come atto educativo per l'ecosviluppo», secondo le parole della dichiarazione di Oaxtepec (1984).
Nelle pagine sono poi molti i riferimenti al pensiero e all'opera di Paul Freire, soprattutto per l'influenza che l'educatore ha avuto in Brasile nella proposta di un «museo liberatore» o di «una museologia della liberazione». Da Freire de Varine prende l'idea della "coscientizzazione" che abbina alla "capacitazione", traducendo dal portoghese il termine che indica il processo che fa le persone capaci di comportarsi in modo autonomo e di acquisire "saper fare". Ma la tensione educativa è comunque sempre presente e si rileva anche nell'eterno e discusso tema del turismo, quando riappare nelle forme compatibili per l'ecomuseo di turismo sostenibile o di vicinato. Sul tema, "ampio e spinoso", lo definisce, l'autore ha una posizione pragmatica che stronca la retorica del turismo cui spesso si ricorre per giustificare un'impresa culturale. É molte volte una pretesa

illusoria perché il patrimonio «spesso non è così spettacolare da giustificare flussi turistici di massa, in grado di contribuire in modo significativo all'economia locale, al di là di ciò che esisteva già prima dell'ecomuseo». Si lavori piuttosto, dice, sull'educazione dei visitatori. É un fronte di impegno che è stato aperto, a esempio, da Matera quando nel 2019 si è impegnata, da capitale europea della cultura, a considerare il turista come un "abitante temporaneo" con gli stessi diritti e doveri degli altri abitanti.
Il tema dell'educazione risalta, peraltro, nel momento in cui la funzione educativa del museo è stata messa in discussione nella tormentata e non ancora conclusa vicenda della nuova definizione di museo da parte di Icom.

Una conclusione

Se si dovesse fare un bilancio dell'esperienza degli ecomusei, il risultato più evidente sarebbe sicuramente quello dell'influenza, non sempre riconosciuta, che hanno avuto sul mondo dei musei, anticipando spesso visioni e pratiche, anche contro facili infatuazioni. Si pensi, a proposito, alla retorica della *partecipazione* e ai *pubblici* che la museologia comunitaria ha declinato in modo più profondo di quanto si veda correntemente nei luoghi di cultura. L'ecomuseo può aver, quindi, disatteso molte promesse della sua missione ma resta indubbio il valore esemplare che ha avuto nel formulare le ragioni di un museo nuovo.
Auguriamoci che questo impegno continui anche con i riconoscimenti e gli accreditamenti dei musei che caratterizzano l'attuale stagione, soprattutto in Italia, e che non sempre corrispondono, nonostante le enunciazioni di inclusività, a ragioni di qualità reale. In questo senso il lavoro di de Varine è un utile strumento per procedere nel mondo dei patrimoni, con la consapevolezza che si ha cultura là dove si organizzano le diversità. «La combinazione dei patrimoni, che non è un meticciato, è un buon metodo».
«Un *anti manuale* – lo definisce Daniele Jalla – che, per l'antidogmatismo di fondo del suo autore, è il *miglior manuale* che ci si potesse aspettare in un campo privo di regole certe, condizionato dalla specificità dei contesti e dalle mille variabili che intervengono nell'applicazione dei princìpi che lo fondano, prima fra tutti la qualità, umana e professionale, dei suoi protagonisti, la loro singolarità e pluralità».

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Claudio Rosati, autore di musei, saggista e docente di Antropologia museale e Comunicazione dei Beni Culturali in corsi universitari. Presiede il collegio dei probiviri dell'International Concil of Museum-Comitato italiano ed è socio fondatore della Società Italiana per la museografia e i Beni Demoetnoantropologici. Ha diretto il settore Musei della Regione Toscana. Ha pubblicato recentemente presso i tipi di Edifir, *Amico Museo. Per una museologia dell'accoglienza*.

Giorgio Vezzani (1937-2022): note per una biografia

Giorgio Vezzani, anni 60 (ph. Romolo Fioroni)

Il centro in periferia

di *Gian Paolo Borghi*

La rivista "Il Cantastorie" e le ricerche di Giorgio Vezzani

Lo scorso 12 gennaio è deceduto a Reggio Emilia Giorgio Vezzani, figura di rilievo nell'ambito degli studi di cultura tradizionale e costante punto di riferimento per coloro che un tempo venivano definiti "ricercatori di base". Nato a Reggio Emilia il 15 luglio 1937, nel 2015 ha donato il suo monumentale archivio all'Istituto Superiore di Studi Musicali "Peri-Merulo" di Reggio Emilia, ivi depositato nel 2004. L'istituzione reggiana sta meritoriamente procedendo alla sistematica inventariazione e digitalizzazione dei materiali, come si può rilevare dal suo sito Internet istituzionale.

Giorgio Vezzani ha dedicato quasi un sessantennio della sua vita alla ricerca, con l'autentica passione del *dilettante* (nella più felice accezione del termine), privilegiando in primo luogo lo spettacolo popolare italiano di tradizione, dai cantastorie ai burattinai, dai marionettisti ai pupari. Un'attenzione di pari rilievo ha pure incentrato sulle varie fenomenologie del "maggio" (lirico, sacro e profano, e drammatico), con sistematiche indagini sul campo tra Emilia e Toscana, in collaborazione con Romolo Fioroni, ricercatore e autore di copioni di maggi drammatici.

Le sue indagini sono state soprattutto divulgate attraverso la rivista di tradizioni popolari "Il Cantastorie", da lui fondata e diretta dal 1963 al 2011. Le motivazioni della nascita del periodico

traggono origine dai suoi incontri con i cantastorie, in particolare della terra emiliana e romagnola, l'attività dei quali documenta minuziosamente (con fotografie, registrazioni magnetofoniche e raccolta della loro produzione, inedita o stampata) sia durante i loro *treppi* nelle piazze, ai mercati e alle fiere, sia ai loro spettacoli sul palcoscenico, finalizzati alla loro sopravvivenza artistica, minacciata dalle restrizioni dei regolamenti municipali e dal contemporaneo mutare dei gusti musicali del loro pubblico.

Per i cantastorie, Vezzani è *il giornalista* per antonomasia e affidano alla sua penna i problemi e le voci del loro mestiere popolare in caduta libera. Marino Piazza e Lorenzo De Antiquis, *leaders* dei cantori itineranti padani, lo convincono a stampare la rivista e gli propongono testimonianze e materiali che pubblica a puntate nella loro versione integrale: i primi numeri de "Il Cantastorie" riservano, infatti, spazi di rilievo alle vicende e ai repertori di questi artisti. Nel corso degli anni e con la collaborazione degli stampatori delle *sfojose*, ovvero dei fogli volanti, acquisisce una soddisfacente conoscenza di quel mondo, ulteriormente facilitata anche dagli incontri alle annuali Sagre Nazionali dei Cantastorie che vengono organizzate in vari centri emiliani dal 1960 al 1975.
Commenta Giorgio Vezzani nel primo numero ciclostilato de "Il Cantastorie" del 1963 riferendosi agli ultimi artisti ambulanti tradizionali:

«E i cantastorie di oggi? I cantastorie degli anni sessanta conducono un'esistenza dura e difficile: in un'epoca come la nostra, dominata dal progresso della civiltà meccanizzata, rappresentano una nota patetica. Se fino a qualche decennio fa avevano un notevole pubblico che li ascoltava in occasione di fiere e mercati, oggi non è più così. Giornali, radio, televisione sono i rapidi mezzi di divulgazione delle notizie che fanno scadere, quasi ovunque, la funzione del cronista ambulante. A questo si aggiunge una inspiegabile quanto persistente avversità da parte delle autorità di alcuni comuni che regolarmente vietano ai cantastorie di esibirsi nelle piazze e nei mercati, abbassandoli al livello dei suonatori girovaghi e dei mendicanti».

Alla fine degli anni '70, i cantastorie lo invitano a far parte della loro associazione che, dalle originarie finalità sindacali, si è trasformata in sodalizio per la difesa culturale della professione. Vezzani viene ripetutamente eletto consigliere nazionale e, in quest'ultimo decennio, è nominato, *ad honorem*, referente della stampa e della comunicazione. All'Associazione Italiana Cantastorie, oggi dedicata alla memoria di Lorenzo De Antiquis, riserverà costantemente spazio pubblicando, tra l'altro, i suoi bollettini periodici informativi. Vari numeri della rivista, inoltre, saranno specificamente riservati al sodalizio e ai cantastorie, a iniziare dal numero 13, datato 1967, celebrativo del ventennale dell'Associazione e della VI Sagra Nazionale dei Cantastorie.

Il suo rapporto con i cantastorie si sviluppa *in progress* anche con la pubblicazione dei loro canzonieri (alcuni saranno distribuiti al pubblico durante gli spettacoli, emulando i *Canzonieri* di un tempo), a volte come "estratto" dalla rivista: il bolognese Marino Piazza ne preparerà ben quattro (il primo è compreso nel numero 17 (1969) della rivista), cui seguiranno due repertori del romagnolo Lorenzo De Antiquis e del modenese Giovanni Parenti e i canzonieri del maremmano Eugenio Bargagli, dei savonesi Giampaolo e Agnese Pesce e dei catanesi Vito Santangelo e Franco Trincale (quest'ultimo, attivo soprattutto a Milano). Fedele alle scelte metodologiche originarie, Vezzani non correda analisi critiche ai testi pubblicati, riservando spazio esclusivo alle impressioni, al pensiero e alle motivazioni del comporre da parte degli stessi gli autori popolari.

Nel 1968, attiva una collaborazione con la Società del Maggio Costabonese di Costabona di Villa Minozzo (Reggio Emilia), presieduta da Romolo Fioroni, della quale pubblicherà in numeri speciali della rivista i copioni dei maggi epici di molte sue stagioni, anticipando di vari anni la più generale opera di divulgazione svolta dal Centro per le Tradizioni Popolari della Provincia di Lucca, diretto da Gastone Venturelli, con la collaborazione di Maria Elena Giusti. Questi i primi copioni che gli vengono affidati: *Fermino ovvero I misteri del Monte Orziero* (15, 1968), *Amorotto* (18, 1969), *I*

figli della foresta (2, n.s., 1970), *Ventura del leone* (5, 1971). Qualche anno più tardi, curerà la stampa anche di *Francesca da Rimini,* della Compagnia Folkloristica del Maggio di Cerredolo (Reggio Emilia) e gli verrà pure commissionata l'edizione dei copioni delle compagnie emiliane partecipanti alla Rassegna Nazionale del Maggio del 1981 (III s., 3, 1981). Anche per i 15 copioni che complessivamente pubblica, applica la metodologia adottata per i canzonieri dei cantastorie.
L'attenzione di Vezzani è comunque estesa a tutto il mondo del maggio, al quale dedica costantemente articoli, studi e aggiornamenti, anche con la rubrica "Notizie dal Campo del Majo".
La sua opera di divulgazione del Teatro di Figura, attestata fin dai primi numeri de "Il Cantastorie", si estrinseca sia attraverso la specifica rubrica "Burattini, Marionette, Pupi" sia soprattutto con l'apporto di Otello Sarzi Madidini, magistrale fondatore e coordinatore artistico del "Teatro Setaccio Burattini e Marionette", con sede a Reggio Emilia.
Il sodalizio tra Vezzani e Sarzi, documentato nel numero 18 (1975) della nuova serie della rivista, darà pure vita, nel 1979, a "Ribalte di Fantasia", un'associazione informale tendente al rinnovamento dei copioni del Teatro di Figura e, in particolare, del Teatro dei Burattini. Nel 1988, "Ribalte di Fantasia" (con il coordinamento di Vezzani, Sarzi e Gian Paolo Borghi) si concretizza in un annuale concorso nazionale, abbinato al Premio "Campogalliani d'Oro" (del quale Vezzani è componente della giuria), riservato ai maestri della tradizione burattinesca italiana, che da quello stesso anno verrà conferito alla Fiera Millenaria di Gonzaga (Mantova), allora attenta alla cultura del mondo popolare di tradizione. Il Concorso "Ribalte di Fantasia" è tuttora organizzato al Centro di Documentazione del Mondo Agricolo Ferrarese di Ferrara.
Per un decennio, e fino al 1977, Giorgio Vezzani stabilisce, inoltre, una collaborazione giornalistica con l'editoriale "Le Gazzette": la sua rubrica, "Il Treppo", occupa mensilmente una pagina di quotidiano nelle edizioni di Reggio Emilia, Modena e Ferrara e gli facilita i contatti territoriali con i protagonisti dello spettacolo popolare nella sua regione.
Fin dai primi anni della rivista, quando esercita la sua professione di impiegato a Brescia e a Milano (ritornerà a Reggio Emilia negli anni '70), coltiva una profonda amicizia con Roberto Leydi, che conosce durante le Sagre Nazionali dei Cantastorie, e con Sandra Mantovani, che produrrà proficui rapporti di collaborazione culturale, a partire dal suo contributo sul maggio epico per il prestigioso periodico culturale "Marcatrè" (numeri 34/35/36 del 1967: 44-52), dal titolo *Alla ricerca delle Scholae Cantorum del mondo popolare.*
Tra le sue non folte collaborazioni istituzionali, cito le esposizioni che la Biblioteca Municipale Panizzi di Reggio Emilia gli commissiona, come, ad esempio, una mostra di fogli volanti della sua raccolta (1990) e, qualche anno più tardi, l'esposizione *Le storie cantate*, specificamente dedicata alla Tipografia La Reggiolese, di Reggiolo Emilia (calendari, canzonieri, fogli volanti e Pianeti della Fortuna di una nota stamperia per cantastorie e girovaghi), una sintesi della quale è tuttora visibile sul sito Internet della Biblioteca. Ma l'allestimento più rilevante è la mostra-studio su *La tradizione del Maggio*, esposta dal 23 maggio al 31 luglio 1983, corredata dell'omonimo catalogo, edito dalla stessa biblioteca, che gli consente, tra l'altro, di operare una sintesi sullo stato di questa forma di teatro popolare all'inizio degli anni '80:
«Il Maggio epico o drammatico è una delle più antiche forme di teatro popolare ancor oggi esistenti nell'Appennino emiliano e costituisce una delle più interessanti realtà della cultura del mondo popolare della nostra Regione: si tratta di un vero e proprio spettacolo teatrale (si svolge durante i mesi estivi, all'aperto, in anfiteatri naturali tra i boschi o nelle piazze di paese), che ha quasi completamente perduto l'antica matrice rituale e da alcuni anni sta conoscendo un crescente interesse. Le ragioni di questa ripresa vanno cercate, oltre che nell'effettiva validità di questa forma artistica, anche negli sforzi sostenuti dagli animatori dei vari complessi, coscienti della necessità di continuare una tradizione, rinnovandola, usando gli strumenti moderni offerti dalla società attuale, pur nel rispetto dell'essenza del Maggio».

In stretto collegamento con quella mostra, è pure il saggio che redige in collaborazione con Romolo Fioroni, pubblicato come estratto del "Bollettino Storico Reggiano" (56, 1983), *"Vengo l'avviso a dare": appunti per una bibliografia della drammatica popolare. Indagine sull'attività dei complessi del Maggio dell'Appennino reggiano e modenese. 1955-1982*. Tra gli ulteriori contributi

di ricerca sul maggio drammatico, cito il suo apporto (con Romolo Fioroni e Gian Paolo Borghi), nel 1987, al catalogo omonimo della mostra nazionale itinerante *Sulle orme di Orlando. Leggende e luoghi carolingi in Italia*, a cura di Anna Imelde Galletti e Roberto Roda, edito da Interbooks di Padova. Il titolo del contributo: *Orlando e il Maggio drammatico. Alcuni esempi di testi nell'area emiliana* (alle pagine 83-98). Tra le iniziative editoriali legate a "Il Cantastorie", sono da ricordare due pubblicazioni: *Il popolo è giusto. Un mito di città. Il popolo giusto di Santa Croce*, di Antonio Canovi (1988) e *Il Carnevale di Benedello*, di Giuliano Biolchini e Gian Paolo Borghi (2011).
Attento alla realtà dello spettacolo popolare, è tra i fondatori, nel 1994, dell'Archivio Nazionale "Giovanna Daffini", istituito dal Comune di Motteggiana (Mantova), luogo di nascita della nota *folk-singer* padana, nonché del Concorso Nazionale a lei intitolato, tuttora in essere. Il suo impegno in questa iniziativa culturale lo vedrà pure curatore (con Wainer Mazza e Gian Paolo Borghi) del sesto dei "Quaderni de Il Giorno di Giovanna", *Esperienze, progetti, lavori in corso,* stampato nel 2006, e (con Massimo Zamboni e Gian Paolo Borghi) della riedizione in Compact Disc (2014 e 2018) del disco *Giovanna Daffini, L'amata genitrice. Le canzoni di Giovanna Daffini (1963-1965). Dall'archivio di Roberto Leydi* (a cura di Roberto Leydi, I Dischi del Mulo, DdM 03/92, 1992). Dopo la chiusura de "Il Cantastorie", il Municipio di Motteggiana organizzerà un incontro di studi dal titolo *Convegni da ricordare: i cinquant'anni della rivista "Il Cantastorie" (1963-2012)*, i cui atti sono affidati alla cura di Gian Paolo Borghi e Maria Chiara Periotto ("Quaderni de Il Giorno di Giovanna", 13, 2013).

Con caparbia ostinazione e pressoché ignorato dalle pubbliche amministrazioni, Vezzani continua a mantenere in vita "Il Cantastorie", i cui costi economici ricadono sempre più pesantemente sulle sue spalle. Determinato a raggiungere i cinquant'anni di ininterrotta attività, agli ultimi numeri, inoltre, allega un Compact Disc (con la collaborazione tecnica dell'etnomusicologo Giuliano Biolchini e del musicista-editore Giuliano Piazza) con preziosi contributi sul maggio drammatico e sui cantastorie. Questi sono i titoli, editi con la casa discografica bolognese Italvox: *Una storia vera e magna. Il Maggio drammatico dell'Appennino emiliano*, ITGV 01 ("Il Cantastorie", III s, 75, 2008); *I cantastorie settentrionali*, ITGV 02, riedizione ampliata, in Compact disc, del disco *I Cantastorie*, a cura di Roberto Leydi, "Italia Canta", MP 33, 1963 ("Il Cantastorie, III s. 76, 2009); *La ricerca sul campo con Romolo Fioroni (1963-1982). 1. Dalla Carbonaia a Riolunato*, ITGV 03 ("Il Cantastorie", III s., 77, 2010); *La ricerca sul campo con Romolo Fioroni (1968-2004). 2. La Toscana*, ITGV 04 ("Il Cantastorie", III s., 78, 2011). Altri due Compact disc, infine, sono uniti ai due volumi *Quellodelcantastorie: appunti per la storia di una rivista: Il Cantastorie, 1963-2011*, Il Treppo, 2012: *Cantastorie in Emilia e Romagna*, 1 e 2 (con G.P. Borghi), ITGV 05 e 06. Giorgio Vezzani affiderà in seguito gli aggiornamenti della sua attività al suo sito Internet www.quellodelcantastorie.it.
Per altri aspetti della vita e delle attività di Giorgio Vezzani, rimando alla sua *Autobiografia*, in "Erreffe. La Ricerca Folklorica" nel numero monografico su *Autobiografia dell'antropologia italiana. 2*, a cura di Glauco Sanga e Gianni Dore (73, 2018: 139-143). Importanti notizie sulla sua produzione sono pubblicate *on line* su "Il Cantastorie on line" e "Fogli volanti" (www.rivistailcantastorie.it) , a cura di Claudio Piccoli e Tiziana Oppizzi.

Altre pubblicazioni di Giorgio Vezzani
Con il suo carattere introverso, Giorgio Vezzani non ha mai gradito porsi al centro della scena come autore, ma una sia pur rapida scorsa alle sue pubblicazioni fa comprendere come lo studioso abbia realizzato lavori di rilevante spessore culturale, anche se spesso ha voluto privilegiare la cura della rivista all'attività pubblicistica "esterna".
Inizio con l'elencazione in ordine cronologico della sua discografia, che va ad integrare la produzione citata in precedenza:

Musiche e canti popolari dell'Emilia. 1. Il mondo infantile, il mondo magico e rituale, le romanelle, i balli strumentali, a cura di Stefano Cammelli, Roberto Leydi e Bruno Pianta, Albatros VPA 8260, 1975 (LP). Con registrazioni di Giorgio Vezzani.
Musiche e canti popolari dell'Emilia. 2. La ballata, l'osteria, le risaiole e i braccianti, forme e stili marginali, la zirudela, a cura di Stefano Cammelli, Roberto Leydi e Bruno Pianta, Albatros, VPA 8278, 1976 (LP). Con registrazioni di Giorgio Vezzani.
I protagonisti. I cantastorie di Pavia, a cura di Roberto Leydi e Giorgio Vezzani, Regione Lombardia. 8, VPA 8341 RL, 1977 (LP).
Riverita e colta udienza. Teatro popolare dell'Appennino, a cura di Giorgio Vezzani, Cetra, LPP 362, 1978 (LP).
La Società Folkloristica Cerredolo. Francesca da Rimini, a cura di Giorgio Vezzani, Fonoprint, Il Treppo, IT 1001, 1979 (LP).
I cantastorie padani, a cura di Gian Paolo Borghi e Giorgio Vezzani, Fonoprint, Il Treppo, IT 1002, 1979 (LP).
Documenti di tradizione orale in Emilia e Romagna. 2. Emilia Romagna, a cura di Paolo Natali, Comune di Ferrara (Teatro comunale e Centro Etnografico Ferrarese), "Il Cantastorie" e Centro Etnografico provinciale di Piacenza, Harmony Sound, H 701, 1989 (LP). Alcune registrazioni di Giorgio Vezzani.
Sigfrido Mantovani. Un suonatore ambulante attraverso il '900. Le origini bergantinesi di un protagonista delle piazze italiane, a cura di Gian Paolo Borghi e Giorgio Vezzani, Comune di Bergantino (Rovigo) e Provincia di Rovigo, Italvox, NSCD 49, 2011 (CD-Book).
Giorgio Vezzani aderisce anche al Laboratorio di Musica Popolare dell'Istituto per i Beni Culturali della Regione Emilia-Romagna, diretto da Roberto Leydi e Tullia Magrini, con il quale collabora alla realizzazione di due guide bibliografiche e di uno studio sul maggio drammatico:
Il territorio di Reggio Emilia, in *Guida allo studio della cultura del mondo popolare in Emilia e in Romagna (I). I canti e la musica strumentale*, a cura di Roberto Leydi e Tullia Magrini, Istituto per i Beni Artistici Culturali Naturali della Regione Emilia-Romagna, Alfa Editoriale, Bologna 1982, alle pagine 83-100 e *Appendice ai territori di Reggio Emilia e Modena* (con Gian Paolo Borghi), alle pagine 179-185.
Varie schede bibliografiche su *Teatro e spettacolo rituale*, *Cantastorie e declamatori* e *Teatro di animazione*, in *Guida allo studio della cultura del mondo popolare in Emilia e in Romagna* (II), a cura di Tullia Magrini e Roberto Leydi, con la collaborazione di Gian Paolo Borghi, Istituto per i Beni Artistici Culturali Naturali della Regione Emilia-Romagna, Nuova Alfa Editoriale, Bologna 1987.
Gli autori del Maggio drammatico. Dizionario bio-bibliografico, in *Il maggio drammatico. Una tradizione di teatro in musica*, a cura di Tullia Magrini, Analisi, Bologna, 1992, alle pagine 351-410 e *Bibliografia del Maggio emiliano*, alle pagine 411-418 (con Gian Paolo Borghi e Tullia Magrini).

Concludo questo contributo citando cronologicamente alcune tra le altre principali pubblicazioni di Giorgio Vezzani, incentrate sul maggio lirico e sui cantastorie:
Il Maggio nell'Appennino emiliano, in *Canti e balli popolari in Emilia e Romagna*, a cura di Roberto Leydi e del Gruppo di ricerca per la comunicazione orale e tradizionale in Emilia-Romagna, Regione Emilia-Romagna e Provincia di Ferrara, 1975, alle pagine 53-58.
Il treppo: fotografie di Giorgio Vezzani, in *L'albero del canto. Storie, mestieri, melodie*, a cura di Italo Sordi, Formicona, Pavia 1985, alle pagine 41-53.
"Ascoltate in silenzio la storia". Cantastorie e poeti popolari in Romagna dalla seconda metà dell'800 a oggi, Maggioli, Rimini 1987 (con Gian Paolo Borghi):
C'era una volta un treppo… Cantastorie e poeti popolari in Italia Settentrionale dalla fine dell'Ottocento agli anni Ottanta, 2 volumi, Forni, Sala Bolognese (Bologna) 1988 (con Gian Paolo Borghi).

"Sentite che vi dice il cantastorie…". Lorenzo De Antiquis, un grande artista popolare romagnolo, Maggioli, Santarcangelo di Romagna (Rimini) 1990 (con Gian Paolo Borghi e Romeo Zammarchi).
"Il Maggio delle Ragazze" di Riolunato. Antologia di studi e di contributi (1906-1954), Comune di Riolunato (Modena 2004 (curatela con Gian Paolo Borghi).
Il repertorio dei Cantastorie Dario Mantovani e Nadir Bernini, ovvero della Compagnia Canzonettistica "Taiadela", Comune di Ferrara- Centro Etnografico, Associazione Culturale Flexus, Fiesso Umbertiano (Robigo) e rivista "Il Cantastorie", Ferrara 2008 (curatela con Gian Paolo Borghi e la collaborazione di Alberto Bononi).

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Gian Paolo Borghi, etnografo, è coordinatore e consulente scientifico di musei e archivi etnografici. Già direttore dei Servizi di Documentazione Storica/Centro Etnografico del Comune di Ferrara, si occupa da molti anni di studi e ricerche di cultura tradizionale, dallo spettacolo alla religiosità, dai riti calendariali all'*oral history*. È autore e coautore di numerosi volumi su queste tematiche, nonché curatore di dischi e di mostre. Per i suoi studi sullo spettacolo popolare ha ricevuto vari riconoscimenti, tra i quali i premi nazionale "Mario Fontanesi" (1999) e internazionale "Sirena d'Oro" (2013). Dal 1975 al 2017 ha operato in collaborazione di ricerca e pubblicistica con Giorgio Vezzani.

Caleidoscopio periferie

il centro in periferia

di *Elena Bachiddu* [*]

Al di là del mare, nell'isola. A sud est di Roma Capitale. A nord di Oslo. Nel nord est degli USA. Queste le posizioni periferiche attraversate nelle loro biografie dai quattro studiosi qui convocati in videointervista a riflettere sulla nozione di *periferia*. Arjun Appadurai, Thomas Hylland Eriksen, Pietro Clemente, Barbara Pizzo. Tre antropologi e un'urbanista con posizionamenti disciplinari e percorsi teorici diversi, ma nel nostro caso concettualmente complementari. Campi di ricerca geograficamente distanti e prospettive politiche convergenti su una nozione osservata a diverse scale.
Cresciuto nella parte socialmente più agiata di una città cosmopolita come Mumbai, Arjun Appadurai racconta come esperienza periferica non già la sua appartenenza di origine, ma la sua collocazione negli USA in un'istituzione universitaria periferica – rispetto all' Ivy League anglosassone statunitense, nella quale negli anni '67-'68 il punto di vista sull'essere periferici coincide con la riflessione sulla razza, sul potere, sulla guerra.

Tomas Hilland Eriksen «Sono cresciuto in una piccola città fuori Oslo, periferica rispetto al centro di Oslo. Per un lungo tempo abbiamo sentito che la Norvegia fosse periferica, in antropologia la Scandinavia è in qualche modo periferica, perché ci confrontiamo con grandi centri come la Gran Bretagna, la Francia, gli Stati Uniti. […] Sentivamo questa asimmetria di potere. Ma poi […] dall'inizio degli anni '90 con la globalizzazione, sono cambiati i mezzi di comunicazione, ci siamo sentiti più connessi con il mondo, […] a Oslo fare la spesa in un negozio asiatico, comprare *India Today*, comprare il curry […] sentirti integrato nel mondo in un modo prima impossibile. La globalizzazione ci ha avvicinato gli uni agli altri».
Pietro Clemente «Per me l'esperienza della perifericità è stato essere nato in un'isola, la Sardegna. Dunque con il tratto della distanza dai possibili centri. […] Poi da piccolo durante la guerra, lo sfollamento in un piccolo paese dell'interno, a 100 km da Cagliari, nel flusso collettivo dalle città alle campagne – che è stato una prima esperienza di massa della perifericità, […] con 8 ore di treno, un lungo viaggio con l'uovo sodo e il pane, e poi con il carro a buoi per 4 chilometri […]. Era questo un mondo di distanze che poi quando sono cresciuto è diventato che stando in un'isola dovevo attraversare il mare. Poi la mia seconda periferia è stata l'Università di Siena, […] dove

vivo da 40 anni, è una città storica ma è una delle città più marginali della Toscana, rispetto a Firenze o Arezzo. […] E poi le periferie sono state le esperienze di lavoro di ricerca che hanno sempre riguardato i piccoli paesi».

Barbara Pizzo «[…] Ho sempre vissuto nella periferia romana, ma ho sofferto parzialmente una condizione di marginalizzazione. Abito in periferia ma la mia vita sociale e lavorativa è connessa con un centro, a esempio con l'università. E questo mi permette di avere un punto di vista privilegiato, di sperimentare le mille contraddizioni della città di Roma, che emergono in me e attraverso di me».
Il rimbalzo tra le biografie personali e quelle intellettuali nei discorsi di questi quattro studiosi potrebbe essere ricompreso in una cornice comune nella quale periferia è, come concetto relazionale per definizione, visioni situate nelle quali si producono ribaltamenti multipli e rispecchiamenti tra i molteplici *centri* e le relative *periferie*.
Perché poi, per estensione dal suo stretto senso etimologico (*peripherīa*, circonferenza) le periferie, appunto, non sono riducibili agli spazi geografici 'attorno' ai centri, non ne costituiscono necessariamente e solo il *bordo* che li racchiude, ma sempre più assumono la connotazione di luoghi distanti, anche molto distanti e *separati* dagli innumerevoli centri con i quali si determinano relazioni di potere e conflitti. Luoghi dotati di una propria anima, tali per cui il moto di pensiero, le rappresentazioni e il movimento spaziale verso il quale ci sentiamo sospinti è riassumibile nell'immagine *il centro in periferia*. Siano essi le *jungles*, le montagne o i mari attraversati dai migranti ai confini degli Stati occidentali, le spopolate aree interne italiane, i quartieri popolari romani più grandi del centro storico, le comunità linguistico- religiose straniere in minoranza, l'antropocene stesso. Con il loro correlato di contese identitarie, economiche e culturali, di riappropriazioni spaziali, ritorni e valorizzazioni.

Arjun Appadurai «Per me periferia oggi è il centro di molte delle nostre crisi, per cui è periferia ma in un certo senso è il nostro centro». Per Appadurai *periferia* è innanzi tutto marginalità sociale. Il suo sguardo si focalizza sui confini della fortezza Europa e su quelli interni ad essa, a cavallo dei quali con i flussi migratori si giocano sfide e contrapposizioni che coinvolgono i destini di tutti «[…] nel senso che i confini definiscono sovranità, identità, sorveglianza» assumendo dunque 'centralità' e condizionando le politiche che si producono nei centri del potere politico ed economico.
Nell'era del capitalismo finanziario, la moltiplicazione dei centri e la loro frammentazione spaziale e dematerializzata rende oggi più labile una loro identificazione geografica stabile e certa. Con analogo riflesso sul costituirsi delle periferie; tanto da far apparire inadeguate le teorie economiciste di Wallerstein relative al sistema-mondo e alla fase del capitalismo moderno dei mezzi di produzione che ha prodotto la macro-divisione tra nord e sud del mondo. Per Appadurai il nostro tempo vede una moltiplicazione delle crisi che, a prescindere dalla loro specifica collocazione spaziale, assumono centralità per l'intero pianeta.
Uno sguardo che si espande fino alla dimensione planetaria dunque, per cui l'antropocene stesso, oltre l'era della globalizzazione, può essere pensato come periferico all'interno di altri grandi processi di cambiamento cosmologico e delle condizioni di difficoltà della specie.
«Forse l'umanità stessa e il nostro pianeta stanno diventando periferici rispetto ad altri grandi processi di distruzione o di cambiamento cosmologico […] forse noi stessi stiamo diventando una sorta di piccola realtà periferica, in un ampio mondo fatto di più agentività».
Tra le difficoltà per noi inedite, la pandemia da covid19. Con gli esiti contraddittori che iniziamo a vedere. A un tempo livellamento e dislivelli di potere. Per cui da un lato le restrizioni sanitarie riattivano nuove morfologie di classe: «Si stanno delineando delle distinzioni soprattutto nelle grandi città come Roma e New York, dove non tutti hanno le stesse opportunità nel fronteggiare il virus, nel prendere la malattia, curarsi […]. Quindi il privilegio di classe e il potere fanno una

grande differenza su come viene esperita questa crisi». Dall'altro la dimensione globale della pandemia minaccia l'umanità tutta, nessuno escluso.
Inoltre, con il "boomzoom", per chi ha accesso al digitale, vediamo un altro grande processo di livellamento e di democratizzazione dell'accesso, ovvero di esclusione. Una sorta di democratizzazione world wide, su scala mondiale. E questo crea la possibilità per le periferie di essere ospitate.
Per *Eriksen* questo processo di centralizzazione delle periferie geografiche produce d'altro canto un'ulteriore accelerazione digitale e un aumento della comunicazione deterritorializzata. Nelle nuove dinamiche tra il mondo fisico e quello digitale, la ritrovata lentezza e la distanza fisica convivono con una crescente iperaccelerazione digitale.
Queste trasformazioni sociali per entrambi i nostri antropologi si combinano in qualche modo con altre trasformazioni, per cui nasce una riflessione su come «la natura della dimensione sociale si stia in qualche modo trasformando [...] perché la natura del sociale, con la digitalizzazione e l'isolamento e il distanziamento sociale – che sono la nostra attuale realtà di base – dunque la fisica e la chimica dell'essere umano, sono cambiate. Questa è la grande domanda, e forse occorre riscrivere le leggi basilari della vita sociale» (*Appadurai)*.
Fenomeni che ridisegnano processi sociali e che richiedono di affinare gli strumenti di analisi.

Per *Eriksen* la questione della democratizzazione dei media implica da parte dei soggetti sociali spinte identitarie che arrivano al centro delle politiche nazionali e che nascono da impulsi imprescindibili, «[…] il diritto di definire chi sei alle tue condizioni e non di essere definito dall'esterno, di non essere invisibile, il diritto di essere visto e ascoltato, sempre privilegio del centro». Il diritto di avere voce da parte delle minoranze di ogni genere ha guadagnato centralità nella rappresentazione culturale.
Al contempo, nelle relazioni centro-periferia, le minoranze linguistico-religiose vivono la condizione necessaria di doversi misurare e di dover apprendere i discorsi egemonici. A partire dalle lingue. E questa necessità di apprendimento si può configurare come una sorta di *potere delle periferie*. È così nel campo degli studi in ambito scandinavo, ma anche «nei sobborghi e nelle periferie di Oslo, vere periferie della Norvegia popolate da immigrati […] somali, pakistani, vietnamiti ecc. Oggi molti vengono dall'Europa dell'est come operai edili, persone in parte integrate nella società norvegese. Dico loro che sì, c'è razzismo strutturale e discriminazione ma anche che loro hanno una risorsa che la maggioranza non ha, quella di conoscere due mondi e di avere l'abilità di passare da un mondo all'altro».
Per tradizione gli antropologi lavorano su mondi marginali, e oggi nei luoghi 'lontani' vedono come vive più forte la consapevolezza della condizione di marginalità. Perché da un lato per chi vive in aree periferiche l'accesso a Netflix, Facebook e il turismo rendono evidente la distanza, l'isolamento, la differenza. Ma dall'altro, attraverso la comunicazione si ha accesso ai centri di potere lontani da cui apprendere. In questi mondi locali e marginali, inoltre, per Eriksen, ampliando l'analisi oltre il principio unico del potere economico, si giocano ulteriori e significative relazioni tra centralità/marginalità culturali. L'esempio della cultura Creola dominante a Mauritius, o della capacità di influenza di un leader musulmano nei sobborghi di Oslo costituiscono forme di centralità di minoranze culturali e religiose in contesti locali.
Ma poi, salendo di scala, al livello geopolitico, Eriksen si chiede se l'avanzare della potenza economica della Cina coinciderà con una sua nuova centralità culturale capace di prevalere sulla cultura occidentale nord-atlantica. Lo spostamento verso le economie asiatiche ridefinirà le relazioni centro-periferia disarticolando la teoria del sistema mondo di Wallerstein – fondata sull'analisi delle diseguaglianze economiche e sull'eredità postcoloniale del dominio culturale europeo sul mondo?
Il dibattito sull'antropocene, sulle emergenze ambientali e la crisi del pianeta si connette poi nella riflessione di *Pietro Clemente* a quei mondi lontani a noi più vicini. *Periferia* è per l'antropologo italiano la questione del recupero delle aree interne italiane, del tracollo demografico dei piccoli

paesi isolati, dello spopolamento dei territori rurali, con la conseguente perdita dei patrimoni culturali locali. E ancora torna su un'altra scala l'inversione dello sguardo che riconosce centralità ai luoghi finiti ai margini dei grandi processi produttivi e dello sviluppo industriale. La periferia è qui il correlato dei processi di globalizzazione, nei quali «lo sviluppo crea la periferia».
I piccoli paesi, ampie aree rurali e montane della dorsale appenninica e delle alpi detengono ancora oggi la ricchezza delle molteplici varietà locali di tradizioni e saperi pratici del lavoro legati all' «esperienza di civiltà che l'uomo ha prodotto nel rapporto uomo-natura». Oggi questi territori, nelle molteplici esperienze di ritorno e recupero, rappresentano preziose risorse per pensare e realizzare processi di riconversione ecologica e delle grandi filiere alimentari con la rivalorizzazione dell'agricoltura non estensiva.
Si tratta di progetti costruiti in dialogo con gli urbanisti, gli architetti, gli economisti e gli studiosi del territorio, ispirati appunto all'idea di reinvestire nelle periferie ridando loro centralità. Attraverso percorsi di recupero della storia produttiva e lavorativa dei territori, guardando alla memoria lunga di cui sono portatori e alla concreta possibilità di 'riabitarli'. Progetti ai quali si è orientata la ricerca di Clemente che dagli anni '90 ha più nello specifico dedicato la sua riflessione all'Italia dei paesi, *all'Italia come un paese fatto di paesi* nel quale il gioco delle molteplici identità locali non è mai sostituito da un senso dell'identità che abbia una *marcata forza dello Stato*.
Dialoghi e progetti congeniali a pratiche antropologiche di impegno oltreché nel recupero del patrimonio anche in esperienze di comunità e di costruzione di contropoteri culturali nella direzione di un'inversione dei processi produttivi che concentrano gli investimenti principalmente nelle grandi imprese e nei grandi poli economici.
Lo sfondo ideale è quello di una specie di *utopia concreta* che metta al centro la nozione di "coscienza di luogo": una sorta di aggiornamento della coscienza di classe nell'indicare la possibilità di uno «straordinario cambiamento epocale dei rapporti sociali e produttivi, che sceglie la centralità dei luoghi, la conoscenza minuta, quei tratti che sembravano appartenere alle società passate e che oggi appaiono come una ricchezza e risorse nuove per le nuove generazioni».
Controcampo ideale e spaziale delle aree interne italiane è la prospettiva che apre *Barbara Pizzo* su Roma capitale e sulle periferie urbane.
«Le periferie non esistono, perché non esistono in natura ma sono il risultato di costruzioni sociali e politiche. Le periferie urbane sono la materializzazione di molteplici forme di marginalizzazione».

Se infatti i flussi di popolazione determinati dallo sviluppo industriale hanno coinciso lungo il '900 con l'abbandono dei piccoli paesi, con i processi di urbanizzazione e con il conseguente fenomeno dello spopolamento delle aree interne, negli ultimi decenni con la globalizzazione i processi di gentrificazione hanno a loro volta svuotato i centri storici delle grandi città dalla maggior parte dei loro abitanti, sospinti progressivamente ai margini e all'esterno verso le aree metropolitane.
Ne è un esempio eloquente lo sviluppo urbano di una città come Roma. Che, come ci racconta Pizzo, è avvenuto radialmente lungo le antiche vie consolari della capitale, a partire da un unico centro geografico, che in essa coincide anche con quello storico, simbolico e politico. Caso in cui il divario centro-periferia, che nel corso degli ultimi decenni si è sempre più accentuato, ha coinciso con uno scollamento sociale sempre più difficile da recuperare tra lo spazio del centro storico, abitato dal potere politico ed economico dei decisori, e le diverse aree periferiche a intensa densità demografica cresciute a cavallo del GRA, dove il disagio sociale raggiunge i suoi più alti indicatori.
Le periferie anulari sono divenute così mondi separati, *sacrified zone*, «terre sconosciute e sorprendenti, oggetto di meraviglia coloniale». A indicare, potremmo dire, la loro radicale alterità socio-culturale.
Sono questi gli esiti di lungo periodo e gli effetti deteriori, ci ricorda Pizzo, delle mancate e fallimentari politiche sullo sviluppo urbano di Roma. Con le quali si è passati dal piccolo e medio abusivismo delle periferie storiche, all'egemonia della grande rendita edilizia che ha costruito le più recenti grandi periferie dell'edilizia popolare, drammaticamente carenti di servizi, collegamenti, manutenzione e infrastrutture.

Viene naturale aggiungere, e per chi lavora su questi territori è da lungo tempo evidente, che è lì che si misurano l'epi-centro dei fallimenti delle politiche locali e più in generale i riflessi della crisi della democrazia.
Di nuovo, è nelle crisi ben visibili delle molte periferie distanti dai centri del potere che si manifestano i segni più evidenti della crisi delle nostre società 'avanzate'. Fino all'attuale emergenza pandemica, nella quale le già note diseguaglianze socioeconomiche si sono ulteriormente disvelate e acuite (rapporto Oxfam 2022). Nelle grandi città l'emergenza sanitaria si è tradotta nell'impatto diversificato del contagio e nella sua maggiore incidenza nelle periferie urbane più povere, dove minore è la possibilità per le fasce sociali più deboli di farvi fronte nel quotidiano. Innanzi tutto in relazione alla scarsità dello spazio abitativo a disposizione delle famiglie. Questo dicono a esempio i dati relativi ai diversi municipi romani. Più che altrove – come nei piccoli paesi più prossimi a territori scarsamente antropizzati – nelle grandi città e negli agglomerati suburbani rivive quella *certa morfologia di classe nel fronteggiare il virus* di cui ci parla Appadurai.
Anche il privilegio della 'riscoperta lentezza' (Eriksen), il rallentamento collettivo legato ai lock down, da più parti enfatizzato, abbiamo in effetti visto come non abbia riguardato i lavoratori delle fabbriche, dei servizi essenziali e i nuclei familiari numerosi che a Roma vivono in 45 mq nelle torri dell'edilizia popolare a Tor Bella Monaca, con i figli che fanno i turni sui cellulari per la didattica a distanza.
Durante l'emergenza sanitaria il sovraffollamento urbano ha per l'appunto generato la necessità di spazi di socialità all'aperto e verdi fruibili dai cittadini. E il conseguente fenomeno di *nuove forme di sfollamento*, con una nuova domanda – o il recupero – di seconde case verso le aree rurali, montane o marine. E quindi anche un movimento a riabitare le zone interne, e un ritrovato rapporto con la natura (Clemente).
Tendenze spontanee anche di reti associative ma che hanno bisogno di politiche di intervento pubblico e di investimenti strutturali finalizzati ai *luoghi*, tanto nelle città quanto nei territori. Per i quali, restando in Italia, il PNRR, se articolato anche in senso spaziale e secondo i temi che l'Europa propone come centrali nel Recovery Fund, rappresenta un'occasione importante (Clemente, Pizzo).
Occasione per la quale coniugando i temi della riconversione ecologica, dell'equità sociale e della necessità di sviluppare infrastrutture e reti digitali che garantiscano l'equità dell'accesso nelle aree italiane più povere e marginali, è necessario un disegno e una visione che riconnetta le azioni ai diversi luoghi.
Forse così, con l'occasione di un significativo impulso in controtendenza, le 'nostre' diverse periferie avrebbero l'opportunità di riacquistare una nuova centralità strategica.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

[*] Nei giorni 21-22-23 maggio del 2021, per la prima volta si è svolto il Festival delle periferie di Roma, promosso dal RIF – Museo delle Periferie (Azienda Speciale Palaexpo nell'ambito di Roma Culture), curato e diretto da Giorgio De Finis.
Sono stati tre giorni animati da un ricchissimo programma di eventi (incontri, performance artistiche, videoarte, concerti, film, documentari, lezioni e tavole rotonde) dal vivo e/o accessibili su una piattaforma multicanale interattiva. Un'occasione rara di immersione nei temi delle mille periferie urbane e non, che ha dato spazio ad artisti, musicisti, urbanisti, architetti, antropologi, filosofi e registi, ognuno con il suo punto di vista sull'argomento.
Dalla sede nomade di Tor Bella Monaca, il Festival ha lanciato un messaggio al di qua e al di là del GRA (Grande Raccordo Anulare di Roma):
«Il Festival è un modo per far vedere che la periferia non è morta, non è un dormitorio, non è triste, grigia e pericolosa. È come se decidessimo di mandare un segnale luminoso nello spazio accendendo nello stesso istante tutte le realtà che quotidianamente operano nei territori attraversati dal GRA: l'effetto sarà di un grande anello luminoso intorno alla città» (Giorgio de Finis).

"Caleidoscopio periferie" è una breve introduzione critica alla visione del video che abbiamo prodotto per l'occasione, realizzando quattro interviste con Arjun Appadurai, Thomas Hylland Eriksen, Pietro Clemente, Barbara Pizzo: Periferie. Biografie, teorie e politiche dei mutamenti globali al tempo della pandemia (Progetto: Piero Vereni, interviste realizzate da: Piero Vereni e Elena Bachiddu, Realizzazione video a cura di Elena Bachiddu e Simone Cerulli, https://iperfestival.it/portfolio/arjun-appadurai-periferie-biografie-teorie-e-politiche-dei-mutamenti-globali/).
Questo testo è un'anticipazione di una versione destinata a una prossima pubblicazione a cura di Giorgio de Finis che raccoglierà diversi testi sul Festival delle periferie.

Elena Bachiddu, Antropologa di formazione (Università "Sapienza" di Roma), lavora presso l'Università di Roma "Tor Vergata" (Dipartimento di Studi Filosofici, Letterari e di Storia dell'Arte) e collabora con l'insegnamento di Antropologia Culturale. Promuove progetti sul territorio nell'ambito della Terza Missione dell'Ateneo, in particolare nell'area di Tor Bella Monaca e all'interno dell'Associazione "LaPE- Laboratorio di Pratiche Etnografiche". I suoi interessi di ricerca riguardano le storie di vita orali e le scritture autobiografiche; ha svolto ricerche in Sardegna e presso l'Archivio Diaristico Nazionale di Pieve Santo Stefano, collaborato con l'Università di Firenze e la "Sapienza" di Roma. Ha pubblicato diversi saggi su riviste e in volumi collettanei. Fa parte della redazione della rivista "Lares" – quadrimestrale di studi demoetnoantropologici – per la quale ha curato la rubrica dedicata alle fonti orali.

Il pastore è un guardiano di futuro. Sei riflessioni sul pastoralismo e la salvaguardia dei territori

Piana di Campo Imperatore, Romeo pastore rumeno, 2016 (ph. Mauro Vitale)

il centro in periferia

di *Letizia Bindi, Paolo Coppari*

La pastorizia – allevamento estensivo a pascolo brado di diverse specie – associa tradizionalmente produzioni di qualità e servizi eco-sistemici, bio-culturali, contribuendo al mantenimento della biodiversità, del paesaggio e riducendo i rischi idrogeologici. Nelle aree interne, montane, insulari il pastore con il suo sistema di saperi e pratiche si costituisce come un custode di territori fragili, aggrediti da crescenti fenomeni di destrutturazione socio-culturale e di abbandono. Accanto a questo, la pastorizia offre una forma sostenibile e autonoma di lavoro e di reddito, contribuendo a tenere vivi e produttivi i territori montani, segnati spesso da forte spopolamento e impoverimento.
La transumanza, a sua volta, è una forma particolare di allevamento e sistema di conoscenza-pratica, essenzialmente basata sullo spostamento stagionale dei pastori insieme ai loro animali alla ricerca di pascoli, dalla montagna alla pianura, dalle regioni interne verso la costa e ritorno. Questo particolare modo di allevare animali definisce contemporaneamente una forma di uso del suolo e un modo di conoscere/definire spazi e paesaggi in molte parti del mondo (europee ed extraeuropee) e coinvolge molte specie animali differenti (pecore, mucche, cavalli, renne, camelidi e così via). Si tratta di una pratica che fornisce non solo cibo e altri prodotti derivati da animali, ma anche una serie di servizi ecosistemici e beni comuni: un profondo mantenimento delle aree locali, una rigenerazione della biodiversità del territorio e delle linee animali allevate e il perdurare di specifiche forme di organizzazione sociale e di gestione delle risorse ambientali che spesso vengono oggi additate come alternativa all'insostenibilità dei sistemi di allevamento industriale.
In molte regioni europee gli studiosi hanno documentato la presenza di popolazioni transumanti fin dall'epoca preromana: queste popolazioni sono responsabili di aver plasmato profondamente il paesaggio agrario europeo e di aver generato una rete di mobilità transregionale e transfrontaliera che è alla base anche dei primissimi scambi tra popolazioni e culture europee (Aime – Allovio –

Viazzo 2001; Costello – Svensson 2018). Allo stesso tempo, questa pratica ha dato origine a una potente grammatica degli spazi, con le sue logiche, regole, tempi e interazioni in cui «le impronte (sono) simili alle parole o alla punteggiatura» (Ingold e Vergunst 2008: 9; Palladino 2017; Bindi 2020).
Più recentemente, l'allevamento di ovini, bovini e altri animali è stato trasformato o influenzato da processi di modernizzazione, meccanizzazione e produzione intensiva di latte/carne/lana (Arhem 1984; Aronson 1980; Asad 1970; Ingold 1990; Nori & Scoones 2019; Salzman & Galaty 1990; Schlee 1989; Scoones 1995; Viazzo 1989). Ciò ha generato incertezza, discontinuità e cambiamento nelle pratiche, una diversa forma di trasferimento dei saperi e una vasta trasformazione socio-economica. Tuttavia, in molti Paesi europei la pastorizia estensiva esiste ancora come una forma efficiente di allevamento che plasma in profondità il paesaggio, conserva la biodiversità allevata, tutela l'architettura vernacolare e le strutture sociali tradizionali. Un cruciale senso della convivenza e co-esistenza interspecifica si aggiunge a questo insieme di saperi e pratiche, facendo della tradizionale attività pastorale anche un'opportunità preziosa di riconsiderare la relazione tra cultura e natura, tra uomo e animale.
Anche se i prodotti della pastorizia estensiva vengono apprezzati in modo crescente per la qualità, il rispetto dell'ambiente, del paesaggio e del benessere animale, per la sostenibilità ambientale ed economica, il comparto è attualmente esposto a una grave perdita di numeri, registra una riduzione cospicua delle aziende e fatica a compiere il cambio generazionale. Per questo è sempre più necessario sostenere il settore, aiutando i pastori nei processi di innovazione tecnologica, nell'organizzazione e ottimizzazione dei processi produttivi, nell'innovazione sociale e la generazione di reddito oltre che a gestire in modo adeguato gli ecosistemi salvaguardando l'identità culturale.
Gli spazi di pastorizia estensiva contemporanei si presentano, in certo modo, come «zone di attrito» (Tsing 2000). Da un lato, infatti, la moderna agroindustria intensiva e la tendenza a una produzione agroalimentare "estrattiva" hanno portato al crescente abbandono e/o uso improprio dei pascoli, dall'altro hanno trasformato radicalmente le condizioni di produzione e le interazioni uomo-animale, tipiche della pastorizia estensiva, le economie morali dell'allevare secondo tradizione e in armonia con gli ambienti e i paesaggi. È sempre più opportuno, pertanto, sensibilizzare le giovani generazioni e le persone che vivono lontane dai territori rurali all'utilità e al valore del pastoralismo estensivo e tradizionale: creare una nuova coscienza professionale, aprire a nuove opportunità nel settore delle filiere agro-alimentari, ma anche valorizzare la pastorizia come modo per conservare e tutelare i paesaggi locali. Al tempo stesso un nuovo sguardo alla pastorizia implica una riflessione sulla crescente multifunzionalità degli allevamenti, ma anche sulla vigilanza e gestione condivisa degli usi civici e delle comunanze, sul recupero dei muretti, dei ristori e degli stazzi presenti lungo i tracciati tratturali.

Un campo di ricerca e di azione multidisciplinare
La pastorizia estensiva si presenta come un campo di ricerca multidisciplinare e multiscalare, tra questioni locali, nazionali e internazionali, un campo posizionato tra criticità passate e presenti, che si dispiegano attraverso processi di frammentazione e ricomposizione in una «zona di impegno scomoda» (Tsing 2004) per l'attivismo ecologico, per la valorizzazione del patrimonio culturale e la promozione turistica nello scenario conflittuale contemporaneo.
L'Italia è uno dei tre Paesi europei (insieme all'Austria e alla Grecia, ma un processo di ampliamento di questa nomina UNESCO è in atto per altri sei Paesi europei: Francia, Spagna, Albania, Romania, Croazia, Lussemburgo) in cui è stata riconosciuta la transumanza come bene alla Lista UNESCO per il patrimonio immateriale. Questa inclusione nella ICH List UNESCO impatta, oggi, in modo rilevante sul pastoralismo, ora inquadrato come patrimonio dell'umanità, trasformandolo in una commodity, un bene di consumo turistico, un brand commerciale, una pratica 'folkloristica' profondamente snaturata dalle regole del mercato, dalle certificazioni di qualità, dai disciplinari europei e dalla PAC *(Be*ndix et al. 2012; Grasseni 2011; Bindi, in corso di stampa).

In Europa, il dibattito sulle forme di sinergia tra patrimonio naturale e culturale è incentrato soprattutto sulla conservazione degli habitat e del paesaggio (Magnaghi 2010). La ricerca in questo settore ha messo in luce la pastorizia come pratica bioculturale, all'incontro di saperi e valori tradizionali, paesaggi e biodiversità, un codice consuetudinario connesso a un modo resiliente di guadagnarsi da vivere. Nelle regioni europee e mediterranee caratterizzate storicamente dal pastoralismo estensivo questa pratica ha profondamente influenzato le strutture sociali e i modi di vita, i rapporti di parentela, le rappresentazioni simboliche e gli insediamenti (Delavigne e Roy 2004). Oggi, una certa promozione territoriale fatta di fretta, dall'alto e senza grande attenzione agli elementi di radicamento bioculturale sedimentati nei territori, rischia di cancellare o incrinare questo insieme di saperi e di pratiche.
Le ricerche inerenti implicano una radicale multidisciplinarietà: il contributo delle scienze sociali, del recupero e della pianificazione del paesaggio, dell'economia rurale e degli studi ambientali per la rivitalizzazione e lo sviluppo sostenibile delle aree interne (De Rossi 2019) che riconosce tali spazi come "systemic margins" (Sassen 2014: 238) in cui le persone sono in grado di sperimentare nuove forme di economia locale, nuove forme di appartenenza e una potenziale nuova economia fondamentale (Yuval-Davis 2006; Mee – Wright 2009; Wright 2014; Barbera et al. 2016).
L'attenzione che da tempo è stata riservata ai tratturi e alle vie di transumanza e alle pratiche del pastoralismo tradizionale non ha impedito, tuttavia, l'abbandono e progressiva destrutturazione e obsolescenze delle antiche infrastrutture di mobilità che per secoli hanno rappresentato l'ossatura delle nostre aree interne nella loro vivace e fitta relazione con le piane e la costa. I tratturi sono divenuti, come molte altre porzioni rilevanti dei territori rurali, bene commerciale, oggetto conteso di concessioni e rimborsi, in molti casi ai limiti dell'uso legale di questi patrimoni ambientali, come è stato rilevato negli ultimi anni da chi si è dedicato in modo specifico all'osservazione del sistema più o meno corretto e ufficiale delle quote pascoli e dai gruppi e associazioni che in diversi luoghi stanno, negli ultimi anni, sperimentando la gestione condivisa degli usi civici e delle comunanze.

A differenza di quanto già accaduto da tempo in Francia e in Spagna, l'associazionismo di categoria in Italia ha tardato a strutturarsi e svilupparsi e solo negli ultimi anni si sono costituite associazioni e strutture che dichiaratamente fanno della pastorizia il centro delle loro attività di salvaguardia e valorizzazione, ma anche di advocacy, sostegno, informazione nei confronti degli operatori del settore. Tra queste associazioni (Asso.Na.Pa., Associazione Pastoralismo Alpino, Ruralpini, ecc.) troviamo la Rete APPIA per la Pastorizia che volutamente raccoglie in un'unica realtà associativa operatori del settore, allevatori, pastori transumanti, studiosi, attivisti con la finalità di sostenere e sensibilizzare ai temi del pastoralismo, di supportare gli allevatori e pastori rispetto alle diverse problematiche di carattere pratico, normativo, ambientale: la gestione dei pascoli, la controversa relazione con i grandi predatori, le norme inerenti il pascolamento, la produzione e lavorazione del latte e delle carni, la delicata questione della lana e dell'artigianato ad essa connesso, il crescente interesse turistico verso le pratiche dei pastori, gli ecomusei centrati su aree e pratiche di pascolo e allevamento. La Rete in questo senso si pensa come un soggetto associativo che punta ad assolvere alla funzione di mediatore delle esigenze, urgenze e istanze dinanzi alla complessità contemporanea fatta di politiche agricole comuni (PAC), di protocolli, disciplinari di produzione, normative nazionali ed europee particolarmente stringenti, progetti di sviluppo rurale sostenibile.
In Francia e Spagna da tempo esistono aree riservate e Case della Transumanza che si costituiscono come centri di documentazione sul pastoralismo, ma anche sulla conservazione e valorizzazione della biodiversità allevata (riproduzione e salvaguardia di linee ovine, caprine, bovine in declino) e delle pratiche di custodia dei pascoli e dei tracciati di transumanza e della loro storia. In Italia esiste un'esperienza ecomuseale specificamente dedicata a questo a Pontebernardo, nel Cuneese, che è centrata sulla pastorizia estensiva tra la Valle Stura e la piana de la Crau nell'area di competenza, non a caso, de la Maison de la Transhumance. Analogamente, in area appenninica centro-meridionale, si sviluppano cammini e centri di interpretazione territoriale come l'Ecomuseo Itinerari Frentani che da qualche anno sta ricomponendo il tracciato tratturale e le sue storie

attraverso un sistema di cammini condivisi e di approfondimento animati da un gruppo di cultori delle memorie e delle storie locali (Belliggiano – Bindi – Ievoli 2021).
Sempre in Francia e in Spagna sono attive da alcuni anni delle Scuole di Pastorizia che si propongono la finalità di formare nuove generazioni di pastori e allevatori capaci, avvertiti e in armonia con l'ambiente circostante. Partendo da una certa tendenza alla pastorizia di ritorno nelle giovani generazioni, le Scuole sono pensate per fornire informazioni pratiche e prospettiche, quadri normativi, strumenti di innovazione, consapevolezza del valore patrimoniale e il potenziale turistico delle attività allevatoriali. Anche in Italia, da circa un anno, si sta affinando l'offerta formativa della Scuola Nazionale di Pastorizia (SNAP) che prende spunto dalle esperienze europee già menzionate fornendo informazioni pratiche e riflessioni di sfondo, sollecitazioni culturali e prospettive di sviluppo. L'offerta formativa di SNAP, gestita in modo congiunto da Rete APPIA, CREA, Riabitare l'Italia, Agenform, Università degli Studi di Torino e Fondazione Vismara, sarà articolata in diversi moduli e risponderà a diversi obiettivi e attori del territorio. Contestualmente proprio in questi mesi, un analogo esperimento di Scuola di Pastorizia si sta avviando in Sardegna nel quadro di un progetto regionale, che ambisce però a una fruizione di carattere nazionale, finanziato da un GAL.
Si sono, inoltre, diffuse alcune esperienze di rivitalizzazione del settore della pastorizia estensiva in aree segnate da particolare fragilità, come, in particolar modo le aree appenniniche segnate dai terremoti del 2009 e più recentemente del 2016 e 2017. Alcune comunità laziali, abruzzesi, marchigiane e umbre hanno pensato che la pastorizia e quello che ad essa si connetteva potesse rappresentare un volano di rigenerazione territoriale. Si stanno sviluppando, così, dei gruppi e collettivi impegnati nella salvaguardia e rivitalizzazione delle attività connesse all'allevare, alla caseificazione secondo tecniche tradizionali, alla ripresa della produzione di lana di pecore autoctone e con colorazioni naturali e una serie di proposte di cammini (CAI, Associazioni locali, Cammino delle Terre Mutate, Tratturo Coast to Coast, Cammino del tratturo lungo le linee di transumanza dall'Appennino alla Puglia, ma anche in area alpina le attività di ricerca e i podcast dedicati (*Beh!*) alla pastorizia del Gruppo 'Montagne in Movimento').
A un livello ancora più ampio di valorizzazione e sensibilizzazione negli ultimi anni la FAO ha deciso di aprire un Hub interamente dedicato all'ascolto e l'interlocuzione con le associazioni e soggetti impegnati nella tutela, difesa e supporto dei pastori delle diverse aree del pianeta (Pastoralist Knowledge Hub della FAO, https://www.fao.org/pastoralist-knowledge-hub/what-we-do/who-we-are/en/), così come si è costituito il board internazionale che a livello globale sta cercando di strutturare e dare sostanza a una rete di cooperazione e pressione coesa e sostenibile per richiedere alle Nazioni Unite che il 2026 sia dedicato alla salvaguardia e tutela dei Pascoli e del Pastoralimo (IYRP 2026, International Year for Rangeland and Pastoralism, https://iyrp.info).

La proposta formativa

Abbiamo già rilevato come la pastorizia estensiva costituisca un campo di ricerca di straordinaria ricchezza e vitalità: esso, infatti, può avvalersi dei contributi di molte discipline, può mettere in relazione dimensioni spaziali e temporali differenti, così come una pluralità di ambiti formativi. E, soprattutto, è in grado di attivare, in virtù di queste sue caratteristiche, sinergie interessanti e inedite. È quanto è successo con la progettazione del corso di formazione "*Il pastore è un guardiano di futuro*", nato da una sorta di triangolazione virtuosa: gli studi, le riflessioni e le ricerche sul pastoralismo si sono incontrati con le iniziative dell'Istituto Storico della Resistenza e dell'Età contemporanea di Macerata e con l'offerta formativa dell'Istituto Agrario "Giuseppe Garibaldi" di Macerata. Subito dopo i terremoti del 2016 e dell'inverno 2017, l'Istituto Storico ha iniziato ad operare nelle terre appenniniche con i "Cantieri Mobili di Storia", un progetto itinerante tra passato e presente nei paesi del dopo-sisma caratterizzato da alcuni obiettivi di fondo: lavorare insieme con le comunità perché non perdano l'identità e la propria storia; conoscere quello che i sociologi chiamano "il capitale territoriale", vale a dire le competenze presenti in queste zone, frutto di processi secolari di formazione e sedimentazione. Nel corso dei numerosi incontri con le comunità

appenniniche, il passato dei centri colpiti dal sisma, le tradizioni e i saperi territoriali sono stati lo spunto per discutere su nuove esperienze di imprenditoria e di sviluppo sostenibile, ancorate alle antiche radici e alle competenze presenti nel territorio, ma non ancora sufficientemente conosciute e valorizzate.

L'idea di un corso sulla pastorizia non si sarebbe comunque concretizzata senza l'apporto dell'Istituto Agrario che lo ha inserito nella propria offerta formativa, per aprire il curricolo scolastico ad una comprensione più ampia della complessità culturale e socio-economica del sistema montagna. L'Istituto scolastico è ubicato in un'area geografica contornata dai Monti Sibillini, ed è quindi sensibile nel cogliere tutte le occasioni di riflessione che possano favorire la costruzione di una "cittadinanza ambientale", orientando le giovani generazioni a guardare agli Appennini come un possibile modello di economia sostenibile e a riscoprirne il valore culturale così come le potenzialità socio-economiche. La scuola, inoltre, nella sua lunga storia di oltre 150 anni, ha mantenuto la vocazione alla sperimentazione; non a caso sono state condotte in passato esperienze esplorative di ricerca sul fenomeno della transumanza. Gli studenti hanno avuto modo negli anni scorsi di incontrare esponenti della vecchia e della nuova generazione di pastori nel circondario dei Sibillini; hanno intervistato, osservato e percorso sentieri in montagna per ascoltare storie di vita con l'intento di rilevare le trasformazioni avvenute nell'alimentazione, nelle tradizioni, nei costumi e nel tessuto sociale di piccole comunità; di cogliere gli apporti e le conseguenze determinate dalle innovazioni e di valutare al tempo stesso le cause che nel corso degli anni hanno causato l'abbandono di alcune aree e il depauperamento dei territori.

Il corso che proponiamo è composto di 6 incontri, dedicato ai diversi temi e domande del pastoralismo, che sappia articolare le questioni e le domande, le narrative e le informazioni pratiche nei diversi territori. Al tempo stesso si è pensato di promuovere una riflessione articolata in diversi appuntamenti per formare e informare sui temi sopra delineati, capace di intrecciarsi con la più generale riflessione sul valore culturale e patrimoniale della pastorizia e delle attività agrarie per le comunità della dorsale appenninica, sulla riarticolazione del rapporto tra piane e montagna, tra costa e interno del Paese. L'idea centrale è quella di far crescere la partecipazione degli studenti e dei docenti partecipanti ai processi di rivitalizzazione e patrimonializzazione della pastorizia estensiva e mettere in sicurezza il sistema di trasmissione dei saperi e la consapevolezza del valore di questa attività per le comunità di pratica locali. In questo senso l'offerta formativa pensata si candida a essere ripetibile e adattabile anche ad altre realtà formative, in territori diversi: una proposta di PCTO (Percorsi per le Competenze Trasversali e l'Orientamento) potenzialmente estendibile ad altri contesti che si trasformi in un'occasione di lettura e interpretazione trasversale, multidisciplinare, responsabile della società rurale circostante attraverso l'analisi delle diverse implicazioni del pastoralismo sull'ambiente, le comunità, le politiche, le economie e la cultura.

Il primo incontro –*Paesaggi, storie e patrimoni bio-culturali del pastoralismo* – prevede una sorta di introduzione alla salvaguardia del pastoralismo, come patrimonio paesaggistico, di biodiversità, di saperi e pratiche. I processi di destrutturazione del settore, le frizioni della modernità, le trasformazioni e il recente processo di patrimonializzazione sia in termini di salvaguardia delle infrastrutture paesaggistiche e viarie che di tutela dei saperi e delle pratiche: le trasformazioni e ambivalenze della tarda modernità vengono lette attraverso la lente del pastoralismo. Verranno restituite le esperienze di nuovi pastori, casari, camminatori e appassionati di montagna, transumanze e cammini; le reti nazionali e internazionali di valorizzazione e tutela del comparto (APPIA, Anno Internazionale dei pascoli e del pastoralismo delle Nazioni Unite, Scuola Nazionale di Pastorizia, Ecomusei della Pastorizia e rigenerazione territoriale). Oltre a una introduzione della Dirigente dell'Istituto Agrario che ha dato avvio a questa proposta didattica, Maria Antonella Angerilli e di Paolo Coppari, ideatore insieme con Letizia bindi del Corso di formazione, già presidente dell'Istituto Storico di Macerata, coordinatore dei *Cantieri Mobili di Storia* e del gruppo di lavoro su *Paesaggi/Passaggi tra costa e montagna*.

Vi saranno due contributi: della stessa curatrice del corso, Letizia Bindi, antropologa, docente di Discipline Demoetnoantropologiche presso l'Università degli Studi del Molise, Direttrice del Centro di Ricerca BIOCULT e membro del Board Internazionale dell'IYRP 2026, del Pastoralist Knowledge Hub della FAO, del Direttivo della Rete APPIA per la Pastorizia e del Consiglio Scientifico della SNAP. L'altro contributo sarà di Marco Giovagnoli, docente di Sociologia dei processi economici e del lavoro e di Storia e cultura dell'Alimentazione presso l'Università di Camerino.

Un secondo incontro sarà dedicato ai SERVIZI ECO-SISTEMICI E RAPPORTI COL TERRITORIO. La pastorizia non è solo una forma di produzione di materie preziose per la filiera agroalimentare e di derivati utili alle attività artigianali (lana, pelli, ecc.). Nella pratica della pastorizia estensiva si conserva una forma di cura e vigilanza sui territori che si costituisce come insieme di attività preziose per la buona conservazione dell'ambiente e per una consapevolezza delle urgenze e frizioni ambientali determinate dai cambiamenti della contemporaneità. Sempre più spesso si vuole riconoscere alla pastorizia una valenza di cura e monitoraggio che potrebbe anche corrispondere a sostegni e compensazioni per i rischi connessi al cambiamento climatico o alla relazione tra produzioni, parchi, protezione delle specie animali anche quelle di grandi predatori.

A questo incontro prenderanno parte Luca Battaglini, Docente di Scienze Animali presso l'Università degli Studi di Torino che svilupperà in modo particolare i temi della sostenibilità e dimensione etica dei sistemi produttivi negli allevamenti, con particolare riguardo agli allevamenti estensivi e pastorali in aree montane e alla loro biodiversità, al paesaggio culturale zootecnico e ai servizi ecosistemi connessi. Ne saranno relatori Antonello Franca, Ricercatore del CNR Sardegna, esperto di pastoralismo e sistemi di allevamento nelle loro frizioni e ambivalenze e membro del progetto dell'European Research Council, Pastres e Paride D'Ottavio, docente di Agronomia e coltivazioni erbacee presso il Dipartimento di Scienze Agrarie, Alimentari e Ambientali dell'Università Politecnica delle Marche.

Un terzo incontro sarà centrato intorno a *Pastorizia e agricoltura sostenibili, montagna e pianura, vie d'erba e tutela del patrimonio pastorale*. Il pastoralismo estensivo ha plasmato storicamente il paesaggio rurale europeo e italiano in particolar modo, intessendo una relazione fitta e variegata tra aree interne del Paese e coste/pianure, tra aree a bassa intensità demografica e col tempo sempre più spopolate e aree urbane produttive e progressivamente sempre più industrializzate. La pastorizia estensiva ha rappresentato a lungo uno degli elementi cardine di questa fitta rete di rapporti e scambi: economici e socio-culturali. Al tempo stesso questa relazione può essere oggi riletta e ripensata secondo una nuova idea di aree interne o fragili e aree popolose e produttive, incrinando le logiche estrattive ed egemoniche che hanno in passato segnato la progressiva obsolescenza delle pratiche tradizionali di pastoralismo e che oggi invece tornano a suggerire forme più sostenibili di convivenza e di rispetto. Interverranno al seminario Augusto Ciuffetti, storico, docente di storia economica e sociale presso l'Università Politecnica delle Marche, esperto di storia dell'Appennino e delle relazioni tra aree montane dell'Appennino e aree costiere e urbane della pianura, di reti e relazioni storiche tra componenti e dimensioni culturali diverse del territorio centrale e interno del Paese. Insieme a lui sarà relatore di questo incontro, Marco Moroni, già docente di Storia economica alla Politecnica delle Marche; tra degli ideatori dei Cantieri Mobili, estensore di diversi saggi su queste tematiche oltre che sugli Appennini.

Il quarto incontro sarà centrato su *Biodiversitá, saperi zootecnici, relazione interspecifica, benessere animale*. La pastorizia ha nei secoli garantito la conservazione di numerose specie e varianti genetiche e specifiche razze e ha visto avanzare in modo importante i saperi e le pratiche che hanno permesso di produrre materie prime di qualità, di plasmare le specie animali così come il paesaggio. Dall'altro il pastoralismo tradizionale ha garantito prodotti alimentari di alta qualità, sostenibili, più salubri, garantendo un minor impatto ambientale e una migliore qualità di vita degli animali rispetto agli standard dell'allevamento sedentario e intensivo che riduce gli animali a pura merce. Ne saranno relatori Fabio Pilla, docente di Zootecnia Generale e Miglioramento genetico

presso l'Università degli Studi del Molise, esperto di filiere ovine merinos, di allevamento ovino e bovino transumante e Alessandro Rossetti, Biologo del Parco Nazionale dei Monti Sibillini.
Il quinto seminario mira ad approfondire le *Politiche e i diritti della pastorizia* attraverso l'analisi della gestione e governance dei tracciati di pastorizia e dei pascoli, la loro messa a valore attraverso il sistema delle quote PAC, la delicata questione delle comunanze e degli usi civici. Sempre più spesso i terreni pastorali sono al centro di pratiche ambivalenti quando non esplicitamente illegali e i numerosi casi raccolti nei territori montani e pastorali da studiosi e giornalisti attenti al tema lo dimostra con grande evidenza. Per questo parteciperanno a questo seminario: Lina Calandra, docente di Geografia presso l'Università degli Studi de L'Aquila, esperta di conflittualità ambientale e dinamiche territoriali criminogene e Giannandrea Mencini, giornalista, autore di *Pascoli di carta* (2021), centrato sulle molte controversie e cause giudiziarie inerenti usi e abusi dei pascoli in tutto il territorio italiano.
Per concludere il percorso di sei appuntamenti, l'ultimo incontro sarà centrato sulla *Multifunzionalitá delle aziende e turismo legato alla pastorizia*. Si tratterà di turismo sostenibile e cammini lungo i tracciati di pastorizia, rigenerazione e rivitalizzazione delle filiere agroalimentari e di valorizzazione culturale e turistica in aree di tratturo o di alpeggio. Un particolare focus sarà dedicato agli ecomusei come una delle forme di sviluppo neo-endogeno nei territori caratterizzati dal pastoralismo. Il relatore di questo incontro sarà Angelo Belliggiano, docente di Economia agraria presso l'Università degli Studi del Molise, Presidente del Corso di studi in Scienze e Tecnologie Agrarie e Forestali, esperto di sviluppo rurale sostenibile, neo-endogeno, di filiere lattiero-casearie, di turismo rurale e rigenerazione territoriale delle aree fragili.
L'intero percorso formativo verrà quindi commentato e concluso da Annalisa Cegna, direttrice scientifica dell'Istituto Storico di Macerata, da Grazia Di Petta, responsabile della formazione dell'I.I.S. Garibaldi di Macerata e dagli stessi curatori dell'intero percorso, Letizia Bindi e Paolo Coppari.
La pastorizia rappresenta l'occasione e il campo politico in cui comprendere criticamente le nuove retoriche e le rappresentazioni della ruralità nonché i nuovi processi decisionali sullo sviluppo locale. Il campo pastorale rimodulato e narrato diventa lo scenario in cui emergono con chiarezza le frizioni di un mercato agroalimentare sempre più competitivo e le diverse politiche di sviluppo locale.

Riferimenti bibliografici

Aime Maurizio, Allovio Stefano, and Viazzo Pier Paolo (Eds.), 2001, *Sapersi muovere. Pastori transumanti di Roaschia,* Rome: Meltemi.
Arhem, Kaj, 1984, "Two sides of Development: Maasai Pastoralism and Wildlife Conservation in changing world", *Ethnos* 49: 186–210.
Aronson, Dan R. 1980, "Must Nomads Settle? Some notes toward policy on the future of pastoralism, in *When Nomads Settle: Processes of Sedentarisation as Adaptation and Response*, ed. Philip Salzman: 173–184. New York: Praeger Publishers.
Asad, Talal 1970, *The Kababish Arabs. Power, authority and consent in a nomadic tribe,* London: Berg.
Barbera, Filippo, and Joselle Dagnes, Angelo Salento, and Ferdinando Spina, 2016, *Il capitale quotidiano*. *Un manifesto per l'economia fondamentale,* Roma: Donzelli.
Belliggiano, Angelo – Bindi, Letizia – Ievoli, Corrado, 2021, Walking Along the Sheeptrack…Rural tourism, ecomuseums, and bio-cultural heritage. *Sustainability,* 13.
Bendix, Regina, Anita Eggert, and Angel Peselman. Eds. 2012, *Heritage Regimes and the State,* Göttingen Studies in Cultural Property, Volume 6, Göttingen: Universitätsverlag.
Bindi, Letizia, 2020, *Take a Walk on the Shepherd's Side. Transhumance and Intangible Cultural Heritage,* in *A Literary Anthropology of Migration and Belonging,* Michelle Tisdel, and Cecilie Fagerlid. eds. New York: Palgrave MacMillan.
Bindi, Letizia, in corso di stampa, *Grazing Communities. Pastoralism in the Move and Biocultural Heritage Frictions,* New York/Oxford: Berghahn Books.

Delavigne, A. E., & Roy, F. (2004) (Eds.),"The private life of the shepherd": How documentary films represent the living conditions of the shepherd during summer transhumance, *Revue de Géographie Alpine*, 92-3: 103-112.
Ingold, Timothy, and John L. Vergunst, eds. 2008, *Ways of Walking: Ethnography and Practice on Foot.* London/New: York Routledge.
Ingold, Timothy,1990, *The day of the reindeerman: a model derived from cattle ranching and its application to the analysis of the transition from pastoralism to ranching in Northern Finland*, in: *Nomads in a perspective*. New York: Guilford Press.
Magnaghi, Alberto, 2010, *Il progetto locale. Verso la coscienza di luogo.* Torino: Bollati Boringhieri.
Mee, Kathleen J., and Sarah Wright, 2009, "Geographies of Belonging". *Environment and Planning A*, 41: 772-779.
Mencini, Giannandrea, 2021, *Pascoli di carta. Le mani sulla montagna. Vittorio Veneto*: Kellerman Editore.
Nori, Michele, and Ian Scoones, 2019, "Pastoralism, Uncertainty and Resilience: Global Lessons from the Margins", *Pastoralism,* 9/10. Retrieved 14 July 14 2020 from https://doi.org/10.1186/s13570-019-0146-8.
Palladino, Paolo, 2017, "Transhumance revisited: On mobility and process between ethnography and history". *Journal of Historical Sociology,* 31 (2): 119-133.
Salzman, Carl P., and John G. Galaty, eds. 1990, *Nomads in a changing world,* Naples: Istituto Universitario Orientale.
Sassen, Saskia, 2014, *Brutality and Complexity in the Global Economy*, Cambridge Mass: Harvard University Press.
Schlee, Günther, 1989, *Identities on the move,* Manchester: Manchester University Press.
Scoones, Ian, ed. 1995, *Living with uncertainty – new directions in pastoral development,* London: IT.

Letizia Bindi, docente di discipline demoetnoantropologiche e direttore del Centro di ricerca 'BIOCULT' presso lo stesso Ateneo molisano. Presidente dell'Associazione "DiCultHer – FARO Molise" per la piena attuazione della Convenzione di Faro nel territorio regionale molisano. Si occupa di storia delle discipline demoetnoantropologiche, di rapporto tra culture locali e immagini della Nazione nella storia italiana recente e sulla relazione più recente tra rappresentazione del patrimonio bio-culturale e le forme di espressione digitale. Su un fronte più strettamente etnografico ha studiato negli scorsi anni i percorsi di integrazione dei migranti, alcuni sistemi festivi e cerimoniali, la relazione uomo-animale nelle pratiche culturali delle comunità rurali e pastorali, la transumanza dinanzi alle sfide della tarda modernità e della patrimonializzazione UNESCO. Visiting Professor in varie Università europee, coordina alcuni progetti internazionali sui temi dello sviluppo territoriale sostenibile e i patrimoni bio-culturali (EARTH – Erasmus + CBHE Project con Università Europee e LatinoAmericane) e il Progetto 'TraPP (Trashumancia y Pastoralismo como elementos del Patrimonio Bio-Cultural) in collaborazione con le Università della Patagonia argentina.

Paolo Coppari, già docente di Lettere presso la Scuola Secondaria di I grado, è autore di pubblicazioni di didattica della storia, ha svolto attività di insegnamento presso la Scuola Interuniversitaria di Specializzazione all'Insegnamento Secondario dell'Università di Macerata e collabora da anni con *Clio '92*, Associazione di insegnanti e ricercatori sulla didattica della storia. Nel 2008 è stato tra i fondatori della rete regionale "*Le Marche fanno Storie*" che ha coordinato nei suoi sette anni di attività, con la realizzazione di corsi di formazione nell'ambito dell'insegnamento della storia e dell'educazione alla cittadinanza, la promozione di esperienze di innovazione didattica e l'organizzazione di convegni ed eventi regionali. Dal 2016 al 2019 ha ricoperto la carica di presidente dell'Istituto Storico della Resistenza e dell'Età Contemporanea "M. Morbiducci" di Macerata per il quale segue e coordina i "*Cantieri Mobili di Storia*" nei paesi del doposisma: un progetto itinerante nell'entroterra maceratese.

A Santu Lussurgiu: strategie per i borghi della montagna

Santu Lussurgiu, panorama da sud-est

il centro in periferia

di *Giampiero Lupatelli*

I borghi del XXI secolo: luoghi comunitari della sostenibilità

Il Comune di Santu Lussurgiu ha inteso l'iniziativa riguardo alla *attrattività dei borghi* lanciata dal Ministero della Cultura (MIC) nell'ambito del Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza [1] come una straordinaria opportunità per mettere a fuoco la propria strategia di sviluppo locale sostenibile.

Ancor più, ha individuato questa iniziativa – oltre le sue contingenze frettolose e per taluni versi addirittura distorcenti – come il possibile punto di avvio di una manovra articolata e complessa che l'intera comunità lussurgese ha già da tempo in animo di mettere in campo. Una manovra da condurre con uno sguardo lungimirante e un approccio pro-attivo, necessaria innanzitutto per fronteggiare con successo le gravissime minacce alla sicurezza e alla qualità ambientale del territorio.

Nella stagione appena trascorsa il borgo di Santu Lussurgiu si è trovato drammaticamente esposto al dilagare degli incendi boschivi [2] che hanno trovato una evidente amplificazione del pericolo proprio nella eccezionale condizione ambientale del borgo, collocato alla soglia tra la foresta e i coltivi.

Al centro della strategia per rivitalizzare i borghi italiani, l'iniziativa del MIC mette l'istanza di aumentare la loro *attrattività*, cioè di accrescere la desiderabilità con la quale borghi oggi in parte abbandonati e in declino possono presentarsi alla attenzione di molteplici segmenti di domanda; gruppi di popolazione, diversificati per età, provenienza, aspettative e motivazioni.

La decisione di rivolgere a questi luoghi apparentemente "minori" una porzione più o meno estesa e più o meno intensa della attenzione di queste popolazioni richiede loro lo sforzo di spingersi oltre la pratica – frettolosa e superficiale – del consumo di un prodotto turistico preconfezionato. Sollecita invece l'insorgere di curiosità, interessi e sentimenti più articolati. Curiosità, interessi e sentimenti rivolti, intanto, a riconoscere, nella fisionomia dei luoghi e nel loro paesaggio culturale e sociale, la presenza di un rapporto consistente, equilibrato e sostenibile, tra i borghi e il territorio rurale di cui essi sono, ad un tempo, piena espressione ed elemento ordinatore.

I borghi come nodi di una rete neurale

Dobbiamo intendere il rapporto che lega i borghi con il loro contesto territoriale come un flusso di relazioni costantemente mantenuto e insieme modificato nello scorrere secolare del tempo. Le comunità che hanno fatto dei borghi le proprie sedi di vita e di lavoro hanno sempre giocato questo rapporto sulla capacità di attivare in questi luoghi – così circoscritti ma anche così concentrati – processi e percorsi (tecnologici e sociali) attraverso i quali è stato possibile valorizzare i servizi che la straordinaria generosità e ricchezza dei cicli biologici riesce ad offrire alle esigenze – sempre più articolate e complesse – della vita umana.

Processi e percorsi di trasformazione, di scambio, di ritualizzazione comunicativa che approssimano in maniera davvero emblematica ed eloquente il funzionamento di una rete neurale. Processi che in una economia primaria di sussistenza si manifestano nell'equilibrio degli apporti e dei prelievi regolato dalle consuetudini e dalle tradizioni, solo occasionalmente modificato dalla immissione di informazione e conoscenza di qualche illuminato apporto riformatore. Processi che la stagione della industrializzazione fordista ha drasticamente modificato, riducendo l'apporto umano ai sistemi di utilizzazione delle risorse ambientali, accentuando la natura "estrattiva" dei meccanismi di generazione di valore e ignorando, spesso, le esigenze della durabilità.

Processi che si ripropongono oggi nella assai più sofisticata stagione della Economia della Conoscenza nella forma dei servizi eco-sistemici; servizi di approvvigionamento, di supporto, di regolazione e culturali che la sensibilità e la consapevolezza dei contemporanei fa emergere e che cerca di tradurre in veri e propri pagamenti (per i servizi eco-sistemici ed ambientali); pagamenti capaci di regolare – anche nella equità dello scambio sociale e spaziale, tra nord e sud del mondo, tra città e campagna, tra aree metropolitane ed aree interne – le ragioni e le condizioni di comportamenti conservativi e manutentivi orientati alla sostenibilità.

Con la nuova sensibilità ambientale delle generazioni è infatti maturata la consapevolezza che, per consentire ai cicli biologici di offrire durabilmente sostegno e supporto alla vita umana e alla sua organizzazione economica e sociale, è necessario che sui cicli della biologia l'uomo esprima una azione di manutenzione e di prelievo, rispettosa della loro sensibilità, esercitata in forme che assumano sino in fondo i crismi della sostenibilità, cioè della riproducibilità nel tempo dei processi vitali.

Le funzioni del presidio territoriale

Abbandono e sovra-sfruttamento del territorio e delle sue risorse rappresentano le due facce del venir meno delle condizioni di sostenibilità. Due facce solo apparentemente opposte ma invece identicamente convergenti verso il dramma della insostenibilità per le minacce che da esse conseguono in termini di degrado della qualità ambientale e di messa a repentaglio della sicurezza della vita sociale.

Si parla spesso delle funzioni di *presidio* che l'insediamento umano distribuito e diffuso, dunque innanzitutto i *borghi*, esprimono nei confronti delle condizioni di equilibrio e di sicurezza del territorio. Se ne parla spesso in termini metaforici, senza declinare concretamente le azioni di conservazione, manutenzione e regolazioni attraverso le quali il *presidio* diventa *sicurezza*. Facendole forse derivare come conseguenza – non intenzionale ma scontata – della presenza umana e dello sguardo vigile e ravvicinato che essa propone.

Non in questi termini semplicistici e riduttivi si deve porre invece una più consapevole strategia di sostenibilità che interpreta il *presidio* come esistenza ed applicazione di una concreta e matura consapevolezza della funzionalità ecologica del territorio, delle sue fragilità e delle sue esigenze di conservazione e manutenzione. Una strategia di azione che è pienamente consapevole del fatto che per garantire la funzionalità dei cicli ecologici bisogna applicare al territorio innanzitutto conoscenza e informazione; che questa può essere prodotta solo attraverso azioni di formazione

superiore e di ricerca; che queste stesse azioni di formazione e ricerca vanno alimentate, nella propria economia, da flussi monetari sostenuti dai pagamenti eco-sistemici; che, a sua volta, far emergere il valore dei servizi eco-sistemici e generare le condizioni istituzionali che ne trasformino il valore in prezzo, richiede investimenti in conoscenza, dunque in formazione e ricerca.
Possiamo intendere i borghi del XXI secolo, sedi della vita associata di comunità orientate alla sostenibilità, come il luogo privilegiato nel quale il presidio e la sicurezza territoriale cessano di essere la mera rappresentazione retorica di un desiderio per diventare pratiche sociali alimentate dalla formazione e dalla ricerca. Di questo ruolo pioniere dei borghi del XXI secolo, "alla frontiera della sostenibilità", il borgo di Santo Lussurgiu rappresenta una avanguardia esemplare e ad un tempo una testimonianza eccezionale.

L'eccezione ambientale, del Capitale naturale

Eccezionale è il rapporto con le risorse ambientali, acqua e foresta in particolare, che si presentano con dotazioni di straordinario rilievo e, al tempo stesso, in condizioni di fragilità altrettanto straordinaria, come i drammatici incendi dell'estate 2021 si sono premurati di portare all'attenzione degli osservatori (e speriamo anche dei decisori) non solo locali.
Il grande valore ambientale del contesto territoriale nel confronto del quale il borgo di Santu Lussurgiu si colloca è una sicura e rilevante motivazione di un investimento pubblico di grande rilievo; un investimento che individua nel capitale umano e nella formazione superiore il suo riferimento necessario e che sollecita il comune a costruire relazioni ed accordi con altri soggetti di primo piano sotto questo profilo: dal mondo delle Aree Protette, ai dipartimenti universitari delle scienze ambientali, alla stesse associazioni ambientaliste. Soggetti con i quali la candidatura ha rappresentato già l'occasione per intrecciare contatti e rapporti che dovranno confluire in un più stretto coinvolgimento nella gestione operativa del progetto.
Entro questo contesto di cooperazione per la valorizzazione ambientale del territorio sono collocate anche le azioni immateriali indirizzate a realizzare una attività di ricognizione e progettazione di una rete di fruizione escursionistica che oggi appare carente e che rappresenta invece una essenziale infrastruttura della fruizione ambientale e delle correnti turistiche che a questa si rivolgono.

L'eccezione culturale, del Patrimonio

Eccezionale è il rapporto con la tradizione culturale e la storia delle istituzioni formative; in particolare di quelle istituzioni formative in ambiente rurale che rappresentano una componente singolare e significativa della tradizione sarda. In primo piano è qui la presenza di un bene/istituzione culturale come il Palazzo Carta Meloni, già sede del liceo linguistico dei Padri Scolopi e ora di proprietà comunale; bene di significativa consistenza e di grande valore storico e testimoniale, anche per la ospitalità offerta agli studi del giovane Gramsci.
Il recupero di Palazzo Carta Meloni nei suoi caratteri architettonici e nelle sua vestigia culturali offre un riferimento decisivo per immaginare, progettare e realizzare funzioni di educazione ambientale, formazione superiore (*summer school*, seminari residenziali, etc) e ricerca caratterizzata sul profilo delle scienze forestali, naturalistiche, organico-biologiche; nel rapporto diretto con istituzioni universitarie e di ricerca, nel solco di una tradizione formativa che ha conosciuto storicamente ragioni di interesse e di notorietà, nella prospettiva dichiarata ed espressa dei servizi eco-sistemici e delle *green community.*
Questo posizionamento delle funzioni educative in materia ambientale in un segmento "alto" che è quello della formazione post secondaria- non terziaria e della formazione terziaria, ben si concilia con la possibilità che l'investimento pubblico abbia funzione di magnete nei confronti di investimenti privati di recupero e riabilitazione dei molti volumi inutilizzati presenti nel Centro storico di Santo Lussurgiu, valorizzando peraltro un patrimonio di cultura dell'accoglienza già presente e significativo e costituendo un vero e proprio trampolino di lancio per esperienze di

innovazione organizzativa (Cooperativa di Comunità) che si stanno avviando. Le azioni immateriali previste si rivolgono con particolare attenzione a questo profilo gestionale.
Da ultima una considerazione estemporanea unisce il dato storico della presenza di Antonio Gramsci come allievo del convitto, alla attenzione – che sembra ricevere sempre maggiore considerazione – ai caratteri meno squisitamente politici e dottrinali del suo pensiero, segnalandone altri di più marcata impronta umanistica. Primo tra tutti l'attenzione ai temi di una educazione ambientale *ante litteram* che traspare dalla sua corrispondenza familiare. Non ci è parso irriguardoso scegliere come motto *L'albero del riccio* per un progetto che vuole portare l'educazione ambientale nelle stanze frequentate dal pensatore di Ales.

Una eccezione alla norma
Tanto *eccezionali* sono lo spessore delle sensibilità e delle strategie ambientali del Comune e il valore del suo progetto culturale, da giustificare anche una *eccezione* a quella previsione che "di norma" le linee guida del Ministero della Cultura e poi la Manifestazione di interesse sollecitata dalla Regione Sardegna vorrebbero limitare le candidature a borghi con meno di 300 unità immobiliari. Limitazione che esprime (un po' rozzamente) la ragionevole preoccupazione originaria di escludere da questo campo di interesse – visto il carattere evocativo e impressivo della definizione di borgo e invece la carenza di una tassonomia convincente per la sua classificazione – di realtà attribuibili piuttosto alla condizione urbana. Cosa peraltro che non pare proprio riuscita, a leggere le cronache di Stupinigi.
Città medie e centri storici che certo potrebbero costituire una rilevante destinazione alternativa rispetto alle concentrazioni dei flussi di visitatori nelle maggiori città d'arte (obiettivo non irrilevante per il MIC e le sue Strategie) ma che difficilmente potrebbero rappresentare un contributo allo sviluppo economico e sociale dei territori rurali, di quella Italia delle aree interne e montane che l'investimento sui borghi del PNRR chiama però esplicitamente in causa.
«Gli interventi in questo ambito si attueranno attraverso il "Piano Nazionale Borghi", un programma di sostegno allo sviluppo economico/sociale delle zone svantaggiate basato sulla rigenerazione culturale dei piccoli centri e sul rilancio turistico. Le azioni si articolano su progetti locali integrati a base culturale» [3].

Montagne e Borghi
Montagne e *Borghi* sono legati da un nesso profondo; forse più profondo ancora della comune radice indoeuropea *BhERGh* che li avvicina nell'esprimere una essenziale funzione di difesa che, le une come gli altri, svolgono nei confronti della vita umana. Non che non ci siano borghi fuori dalle montagne o che queste non ospitino (anche) vere e proprie città. Ma la natura dell'insediamento diffuso, isolato, *arroccato* che il borgo esprime con tanta immediatezza ed efficacia, è quella connaturata all'insediamento montano che deve cercare i suoi spazi e le sue economie tra le pieghe di un territorio corrugato ed impervio.
Per questo l'investimento di un miliardo di euro previsto dal Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza per la rigenerazione dei Borghi è un tema cruciale e una sfida essenziale per le politiche della montagna. Ad una lettura che si fermi alla superficie dei fenomeni questo investimento è in linea con una matura consapevolezza sui destini e le *chance* del turismo culturale che del turismo *tout court* è, per l'Italia, una componente essenziale e, specie in termini economici, tendenzialmente prevalente.
Un investimento che ha come obiettivo prioritario quello di diffondere flussi che oggi presentano polarizzazioni sulle grandi città d'arte, troppo accentuate per essere sostenibili; un investimento che parrebbe essere coerente e conseguente alla nuova attenzione rivolta al risiedere *diffuso* e *discosto* che la pandemia ha fatto maturare nelle popolazioni metropolitane e che ha trovato pronta risposta mediatica ai vertici delle professioni del costruire.

Questa interpretazione – ancora esterna al tessuto sociale ed economico della montagna – porta con sè i rischi di una deformazione della visione – un errore di parallasse – gravido di rischi e di minacce. Ci porta infatti a vedere il borgo essenzialmente come spazio costruito. Uno spazio dissanguato dai flussi del lungo declino demografico che le montagne hanno conosciuto nella stagione fordista; uno spazio da riempire di nuovi contenuti: quelli costruiti nell'immaginario delle aspirazioni e dei bisogni delle popolazioni metropolitane e internazionali che qui volgono il proprio sguardo *in fuga dalle città,* sostenuto dalla inattesa scoperta della facile smaterializzazione delle relazioni.

Lo sguardo del PNRR

A questo mondo, alla sua estetica (e alla sua etica, ora sempre più carica dei valori della sostenibilità) può dunque rivolgere la propria attenzione l'investimento sui Borghi, preoccupato di costruire innanzitutto una visione attraente. Può farlo anche in modo consapevole e maturo, senza incorrere nei rischi del pittoresco o nelle forme di una (implicita) colonizzazione culturale degli spazi; può saper essere inclusivo e socialmente responsabile oltre che ecologicamente irreprensibile.
Il guaio, però, è che è proprio il punto di osservazione (e di applicazione) ad essere sbagliato. Quello di una domanda che genera altrove i suoi riferimenti e i suoi modelli poco preoccupandosi di aderire – con la cautela necessaria – ad un tessuto comunitario certo gravemente logorato ma pur tuttavia non assente, come le tante storie del riabitare l'Italia ci hanno mostrato.
Un approccio diverso dovrebbe partire invece, prima che dalla materialità del borgo, dalla trama tenue e lacerata e pur tuttavia di straordinaria anti-fragilità, delle relazioni comunitarie. Relazioni che al borgo hanno dato una vita e una storia; che nel loro appannarsi ed affievolirsi hanno consentito e accompagnato i processi di materiale degrado degli immobili; che nella loro capacità di rigenerarsi, possono riannodare i fili degli interessi – materiali, culturali e sentimentali – di popolazioni diverse, per provenienza e motivazione, e tuttavia capaci di riconoscere i tratti di un sentire comune; capaci di percepirsi ed esprimersi come una *realtà fluida, nomade e provvisoria* che sa farsi comunità.
Comunità depositarie della narrazione retrospettiva che ai borghi conferisce il sapore e il valore storico e culturale che intendiamo come primaria economia d'ambiente, esternalità positiva che offre ai progetti di vita e di impresa che si vogliono accogliere ragioni nuove e diverse di solidità e di successo.
Comunità che ancor più sono il tessuto generativo capace – proprio nella fatica del rigenerare se stesso – di alimentare il sogno di una immagine nuova della quotidianità dei luoghi della montagna, dei suoi *borghi*; nuova nelle attività che vi si svolgono, nelle persone che li frequentano, nelle relazioni che vi si costruiscono, nella prossimità come nel cosmopolitismo delle biografie accolte, prima che delle tecnologie utilizzate.
Comunità (e comuni) che sono le uniche (gli unici) capaci forse di sostenere nella quotidianità il lavoro paziente e intricato necessario a riannodare i fili e a ritessere le trame di un sistema di relazioni radicato nei luoghi ed animato dalla capacità di questi di costruire una *geografia sentimentale* nella quale si riconoscano le popolazioni vecchie e nuove della montagna.
Quelle popolazioni vecchie e nuove che a questi luoghi rivolgono il proprio sguardo con gli occhi della nostalgia e con quelli della speranza, con la miopia dolce che non percepisce tutte le tempeste che si addensano all'orizzonte, ma che non si possono evitare, ma anche con la lungimiranza di chi è consapevole del proprio contributo – per minuscola che sia la scala della sua applicazione – alla sostenibilità della presenza dell'uomo sul pianeta.
Uno sguardo affettuoso che si rivolge ai luoghi, chiedendo loro un medesimo ristoro *sentimentale*.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Note

[1] Con l'Investimento 2.1 *Attrattività dei borghi* della terza Componente, *Turismo e Cultura,* della Missione Uno, *Digitalizzazione, Innovazione, Competitività e Cultura*, del PNRR
[2] Si ricorda che con Delibera del Consiglio dei Ministri 26 agosto 2021 pubblicata in GU n.215 del 8-9-2021 il Governo ha provveduto alla Dichiarazione dello stato di emergenza in conseguenza dell'eccezionale diffusione degli incendi boschivi che hanno determinato uno straordinario impatto nei territori colpiti delle Regioni Calabria, Molise, Sardegna e Sicilia a partire dall'ultima decade del mese di luglio 2021
[3] Cfr. Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza #nextgenerationitalia: 108.

Giampiero Lupatelli, economista territoriale, laureato nel 1978 in Economia e Commercio all'Università di Ancona studiando con Giorgio Fuà e Massimo Paci, dal 1977 opera nell'ambito della Cooperativa Architetti e Ingegneri di Reggio Emilia (CAIRE) dove si è occupato di pianificazione strategica e territoriale concentrando la sua attenzione sui temi della rigenerazione urbana e dello sviluppo locale delle aree interne e montane. Ha collaborato con Osvaldo Piacentini e Ugo Baldini nella direzione di importanti piani e progetti territoriali di rilievo nazionale e regionale. È Vice-Presidente di CAIRE Consorzio, fondatore dell'Archivio Osvaldo Piacentini per cui è direttore della Rivista "Tra il Dire e il Fare", componente del Tavolo Tecnico Scientifico per la Montagna presso la Presidenza del Consiglio dei Ministri, membro del comitato scientifico della Fondazione Montagne Italia, della Fondazione Symbola e del Progetto Alpe del FAI, oltre che del Comitato di Sorveglianza di Rete Rurale Nazionale. Ha recentemente pubblicato il volume *Fragili e Antifragili. Territori, Economie e Istituzioni al tempo del Coronavirus* per i tipi di Rubbettino editore.

L’arca di Bucherer. Una mostra e una collana per Antonio Leonardo Verri

il centro in periferia

di *Eugenio Imbriani*

Una mostra e Bucherer

Antonio Leonardo Verri (1949-1993) è stato un importante scrittore, poeta, intellettuale che ha operato intensamente nel Salento, l’estrema propaggine della Puglia, negli ultimi decenni del secolo scorso. In una vita breve, interrotta tragicamente a causa di un incidente stradale, sono state davvero molte le iniziative a cui ha dato vita e ha partecipato, editoriali (produzione di riviste e collane, pubblicazione di testi poetici e in prosa) e organizzative (mostre, per esempio, varie occasioni di dibattito, e penso anche all’impegno nel Sindacato nazionale scrittori). Aveva la capacità di tessere relazioni, di trovare il bello in figure marginalizzate, dalle vite difficili, come il pittore Edoardo De Candia, che lo ha ritratto, il poeta Salvatore Toma, a cui era legato da una devota amicizia; era proprio questo sentimento, l’amicizia, la base preliminare delle collaborazioni che intrecciava, ci voleva poco a farla maturare.

Alto, barbuto, di statura imponente, accompagnava i suoi movimenti con una spontanea goffaggine che ne palesava il tratto gentile; aveva però un carattere solido, che gli consentiva un’attività intensa, una grande capacità di lavoro e di progettazione. Dopo la sua morte, con l’andare del tempo, Verri non è stato dimenticato, ma, al di là della cerchia di quanti gli erano più vicini, la sua

produzione era poco conosciuta, perché faticosa da reperire, e anche per effetto di una scrittura difficile, sperimentale, complessa, oscura; intanto, tra i giovani studiosi e letterati che non hanno potuto conoscerlo è cresciuta la curiosità per i suoi scritti, il suo pensiero, la sua poetica.

A questa esigenza risponde ora una duplice iniziativa: la riedizione delle opere, a cominciare dall'ultima, *Bucherer l'orologiaio*, postuma, su cui mi soffermerò dopo, e una mostra, che ha luogo nella città di Lecce, dal titolo «Verri Antonio Leonardo. Una stupenda generazione», che prevede tappe e allestimenti aggiuntivi; il primo segmento, che durerà, partendo dal 12 dicembre scorso, fino al 15 aprile prossimo, consiste nella esposizione di una serie di pannelli lungo il muro perimetrale del Museo Castromediano di Lecce, che recano disegni di artisti amati da Verri e brevi citazioni, particolarmente evocative, tratte dai suoi testi; la seconda sezione, «Documentaria», ospitata negli ampi spazi della Biblioteca Bernardini, a Lecce, è stata inaugurata il 29 dicembre 2021, è pensata come un archivio, da implementare, dei materiali prodotti da Verri (prime edizioni, riviste, dipinti, immagini, qualche manoscritto) e da testimonianze relative al contesto in cui ha operato e alle relazioni costruite con la «stupenda generazione» ricordata nel titolo. Le altre iniziative che si prefigurano (una mostra fotografica di Fernando Bevilacqua, la pubblicazione di un catalogo) faranno confluire altra documentazione nell'archivio, e speriamo che si possa costituire anche un fondo dei manoscritti.
La mostra è curata da Mauro Marino, uno dei sodali di Antonio, che, dopo la sua morte, insieme a Piero Rapanà, istituì l'associazione denominata proprio «Fondo Verri» ed ha tenuto viva e attualizzata negli anni, con altri compagni della prima ora (Antonio Errico, Maurizio Nocera, il citato Bevilacqua…), la lezione verriana (cfr. Bevilacqua, Chiriatti, Nocera 1998). L'apertura della mostra è stata accompagnata dall'avvio, presso l'editore Kurumuny di Calimera, della collana "Declaro", curata da Simone Giorgino, in cui verrà ripubblicata l'intera opera letteraria di Verri, a cominciare dall'ultima sua fatica, *Bucherer l'orologiaio*, che uscì postuma nel 1995. Il titolo della collana si riferisce al nome che egli attribuiva al progetto di una sorta di dizionario, un libro delle parole libere da convenzioni e regole, un felice universo parallelo a quello governato dalle grammatiche e dalla storia del mondo reale.
Ma veniamo a *Bucherer*, su cui ora desidero soffermarmi; la nuova edizione (Calimera, Kurumuny, 2021) si avvale di una introduzione di Rossano Astremo e di una nota biobibliografica di Annalucia Cudazzo. Il testo è incompiuto, ma non tanto da celare una sua unità. La trama del romanzo è molto tenue: Bucherer, il protagonista, vuol realizzare un'opera imponente, un'arca in cui ammassare cose di ogni natura, lo fa, riempie spazi, ma questo impegno esasperato si mostra da subito inconcludente, perché all'accumulazione, in prospettiva, seguiranno la disgregazione, la dissoluzione. Mi colpisce molto che il sentimento della fine risulti con evidenza nelle pagine: qui non ci sono gli allegri spiriti demolitori e costruttori di forme sconclusionate, le rane (parole) ribollenti in un uovo costantemente fecondo, che abitavano gli altri suoi lavori (*La cultura dei tao*, 1986; *I trofei della città di Guisnes*, 1988). L'arca di Bucherer si direbbe un ingombro più che un corpo in espansione, come era invece la donna grassa e debordante di creatività che Verri ha battezzato Betissa nella sua opera forse più nota (*La Betissa. Storia composita dell'uomo dei curli e di una grassa signora*, 1987); adesso l'accumulo diventa faticoso e assoggettato, a quanto pare, a una legge entropica. Lo stesso corpaccione dell'orologiaio intaserà la città.

L'immaginifico innalzatore di cattedrali di riso e di castelli di cotone si trova ora a stendere una mappa del nulla, che il montare di nozioni e informazioni non ci aiuta a decifrare: «Le icone di questo fine novecento son delle storie così fugaci, così frantumabili, dei frammenti di storie e di suoni non saldi, che Bucherer, come al culmine di un comando divino, comincia a sistemare in quella che vorrebbe essere la sua Arca Immensa. Quest'oggetto, questa nidiata. Non è facile scriverne» (Verri 2021: 47). Ma, a dispetto di questa difficoltà, ugualmente Verri propina al lettore le figure iperboliche, i meravigliosi elenchi, i giochi de parole, «chimere, frasi in piena» (ivi: 87) che così sapientemente confeziona nel flusso della sua scrittura; né mancano i personaggi

straordinari e mutevoli che accompagnano il narratore: Hallucigenia (*nomen omen*: Mauro Marino mi dice che Antonio si era informato sugli effetti dell'Lsd), Opabinia, la Mosca divoratrice, «uno spurgo di favola» (ivi: 93), il demone Zebel, Sally… Il rischio incombente è che qualcosa di indecifrato e non computato infranga il lucido disegno dell'arca che, a quel punto, inevitabilmente, sarà *Imprecisa*.
Zurigo è la città «sonora, assurda, verticale» (ivi: 87) che accoglie la grande impresa; Verri vi incontra, si direbbe, se stesso, un uomo avvolto in un cappotto, alto, «una ormai non nerissima barba, occhi che fissano senza pesare» (ivi: 88), sopra la sua testa un immenso panno bianco si illumina a tratti, vi scorrono segni, parole, avanzi di scrittura, pezzi di articoli di giornale, lingue strane, immagini: è il *Declaro*, o qualcosa che gli somiglia, il non-libro di tutte le parole, l'oggetto balena, o libro in cartisella, impossibile da completare. Ma a qualche conclusione si arriva: «imperfetto com'ero, ero forse io la Bellezza» (ivi: 98); e ancora: «sui polsini della mia camicia tamburellava, frenetica, solo la mia vita» (ivi: 99); infine: «sicuramente quello che riuscirò a capire sarà sempre imperfetto. E corrotto. È incredibile. Io soffiavo in una contrada di alberi di carta. E fremevo. Ero certo di essere alla fine» (ivi: 98).
Non c'è scampo, tutto andrà nel ventre della Mosca vorace, mai sazia, «preda di una forsennata allofagia» (ivi: 107); questo affannoso affastellarsi, ammucchiare oggetti, riempire vuoti, dilatarsi sarà solo materia di cieco nutrimento e devastazione. Cosa resta? La distopia è servita? Verri leggeva i segnali di fine Novecento e non erano incoraggianti; quasi trent'anni dopo la sua morte improvvisa, con il senno di poi, d'accordo, non troveremo una postura profetica nel seguente passaggio?: «si preparerà l'esca, il condor sarà preso, non riuscirà a volare e l'isola piangerà, e i vecchi se ne andranno e le montagne non avranno il colore della sabbia e la solitudine del condor si propagherà monotona, e salirà un odore di zolfo dove un tempo erano figure svanenti, dove un tempo erano solo bisbigli, e domineranno i toni bassi, la sordina di metallo che darà un tono aggressivo, metteranno la mano nella campana e tratterranno il fiato in bocca, mentre la Mosca si avvolgerà nel suo stesso fiato, col ventre gonfio di birra e di note…» (ivi: 106-107).

Tra Zurigo e i Dogon

La pagina sui Dogon è sicuramente un frammento, arriva in modo piuttosto occasionale, ma, pure *in nuce*, lascia pensare a qualcosa di più impegnativo; se avesse avuto tempo, Verri l'avrebbe sviluppata sicuramente, perché la materia è molto vasta e decisamente a lui congeniale. La sua fonte principale di informazioni (non so se ha letto altro) non può che essere *Dio d'acqua* di Marcel Griaule; il grande antropologo aveva guidato la celeberrima Missione Dakar-Djibouti (1931-1932), finanziata dal governo francese, che aveva il fine di attraversare i territori coloniali francesi e acquisire una documentazione materiale e filmata relativa ai vari aspetti culturali dei territori (archeologia, antropologia, lingua, musica…), da destinare al progettato Musée de l'Homme di Parigi. La spedizione fu ricchissima di risultati. Il primo contatto con i Dogon, sulla falesia di Bandiagara e a Sanga (siamo nel Mali), avvenne nel settembre del 1931. Per i pochi bianchi che vi si erano imbattuti e per i vicini Peul, si trattava di una popolazione selvaggia e pericolosa; costoro li chiamavano infedeli perché non si erano convertiti alla religione islamica. Negli anni successivi, dopo la conclusione della spedizione, Griaule tornò ancora tra i Dogon; risale al 1946 l'incontro con il vecchio cacciatore cieco Ogotemmêli che, in una lunga serie di conversazioni, gli diede conto, in modo sistematico, della ricca mitologia e dell'altrettanto complesso apparato simbolico dogon. *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli* uscì nel 1948; è un libro molto bello, che ha veste letteraria quanto etnografica, ed ha affascinato un numero altissimo di lettori.
Non mi sorprende che sia successa la stessa cosa anche a Verri, così aperto alle fascinazioni e alle suggestioni letterarie e narrative: è davvero un autore molto complicato e non ha pietà per il lettore, spesso è tutt'altro che facile decifrarne le intenzioni. La sua compiaciuta ricerca di parole che *risuonano*, indipendenti dal significato, alimenta nello stesso tempo il suo gioco poetico e la difficoltà di chi legge ed è, tuttavia, ancorato all'ipotesi che qualcosa da capire ci sia. Può accadere, inoltre, che, in un'opera come *Bucherer*, incompiuta, postuma e quindi curata da altri, non

dall'autore, una annotazione, un appunto, possano valere come scrittura definitiva. Prendiamo, per esempio, il seguente brano: «Digitaria, Songo Femmina, è una nuova stella, sede dei mimi, delle anime dei Dogon. Volgeva il volto verso il Nord (il paese dei Bianchi) con accanto il suo paniere e quei tanti oggetti che parevano avere le esitazioni di un arcolaio…» (Verri 2021: 49).
L'ultima immagine, le esitazioni di un arcolaio, appartiene all'esperienza dell'autore che conosce bene l'ambiente domestico e contadino in cui è vissuto nella sua Caprarica, ma teniamo conto che le prime fasi della creazione tra i dogon sono descritte come operazioni di tessitura. *Digitaria exilis* (fonio, nella lingua locale), la «nuova stella», veramente, ci conduce in tutt'altro settore dell'universo dogon: si tratta di una graminacea i cui chicchi rotondi cadono appena sono maturi a un semplice soffio di vento; per questo la pianta doveva essere mietuta rapidamente e altrettanto in fretta bisognava eseguire la battitura, o trebbiatura, che dir si voglia, da parte dei giovani. Ora, questi grani, considerati contaminanti, erano vietati a un gran numero di individui; soprattutto, le mogli legittime si rifiutavano di batterli; i sacerdoti non potevano nemmeno sfiorarne la polvere. Ogotemmêli spiegò al Bianco, o Nazareno, cioè Griaule, a voce bassissima, poiché toccava un argomento proibito, che fonio e mestruo sono la stessa cosa, entrambi impediscono la fecondità, e giustificava questo collegamento con un riferimento molto articolato ai miti di fondazione e alla cosmologia dogon: gli otto antenati (Nommo) che dimoravano nei cieli dovevano vivere separati, ma il primo e il terzo ruppero l'interdizione e, diventati impuri, furono allontanati dagli altri; Dio (Amma), per farli nutrire, diede loro otto grani, tra cui la *Digitaria*. Il primo dichiarò che non ne avrebbe mangiato, ma, dopo aver consumato gli altri sette grani, affamato, lo mangiò: aveva mancato alla sua stessa parola, così nacque la cattiva parola; essa trovò posto nel granaio che discese dal cielo: per questo motivo esiste la cattiva parola ed è legata alla *Digitaria* (Griaule 2002).
Ho riassunto questo passaggio tratto dalla ventitreesima giornata di *Dio d'acqua* per far notare da dove viene quel semplice e oscuro riferimento di Verri e renderlo in qualche misura intellegibile. Il paniere: fu dato al primo antenato, ha la base quadrata e l'apertura circolare, ai quattro lati vi sono altrettante scale, ciascuna di dieci gradini su cui trovano posto, in modo ordinato (ognuno ha la sua collocazione), gli esseri viventi, non fisicamente, ma come simboli, cioè parole; tutto questo insieme si chiama anche granaio ed è il modello che struttura le stesse costruzioni del villaggio. Quando il granaio scende dal cielo, scivolando lungo un arcobaleno, impatta violentemente al suolo e gli esseri disposti sui gradini si diffondono dappertutto. Non serve andare molto oltre, perché, sebbene la *Digitaria* sia diventata una stella sede dei mimi, è dimostrata chiaramente la dipendenza della pagina verriana da Griaule (o da Ogotemmêli). Ma una breve riflessione si può aggiungere.
La cosmogonia dogon è fondata sulla parola: il primo essere nato dall'unione di Dio con la terra è lo sciacallo incestuoso che violerà la madre e diviene possessore della parola esoterica, ingannevole, riservata agli indovini; il settimo degli otto geni chiamati a costruire il mondo è il Signore della parola, l'ottavo è la Parola stessa, tutto dipende dalla parola, la quale, quando si manifesta in forme materiali, conserva il suo potere: ricordate, una donna onesta non può mettere a rischio la sua fecondità battendo la *Digitaria*, attività che invece impegna i giovani, i quali non hanno ancora assunto responsabilità sociali. Il granaio di Ogotemmêli non è dunque un *Declaro*? Certo, in questo caso siamo in un contesto squisitamente orale, mentre Verri cercava la sonorità, nei suoi lavori, attraverso la mediazione della scrittura, ma ugualmente è lecito immaginare che da quella paginetta in cui cita i Dogon qualcos'altro avrebbe tirato fuori, e che, in un futuro mai arrivato, nella letteratura etnologica avrebbe trovato motivi, spunti, modelli per raccontare e inventare il mondo, come aveva fatto giocando con i temi della cultura popolare e contadina (Imbriani 2017).
Verri conosceva la Svizzera. Nato nel 1949 a Caprarica di Lecce, in una famiglia contadina alla quale rimarrà legatissimo, interruppe gli studi universitari e se ne andò oltralpe, a Schaffhausen, sede, tra l'altro, di una nota fabbrica di orologi di lusso. Aveva dimestichezza con il mondo urbano e industriale, così come aveva acquisito l'esperienza del giovane meridionale italiano all'estero, condivisa da molti suoi coetanei all'epoca, temporanea, stagionale; e aveva coltivato la conoscenza della letteratura europea del Novecento: e probabilmente ciò gli consentiva di osservare la cultura popolare dei suoi stessi genitori, del paese, della provincia con uno sguardo penetrante, capace di

smontarla, individuarne i meccanismi, le pratiche, i saperi, le consuetudini; e di trovarvi i motivi che giustificavano la scelta di appartenervi, di apprezzarne i tratti costitutivi, materiali, fiabeschi, narrativi, poetici. Questa duplicità di ispirazione ha alimentato la sua idea di arte, di letteratura, di impegno culturale; decidere di vivere in una piccola località del Salento faceva parte di un progetto ampio, operativo, che stimolava le forze e le intelligenze più innovative, capaci di un respiro non localistico, anzi, e che però "facessero cose" nel territorio, oltre, magari, a studiarlo e scriverne.
In questa impresa Verri fu capace di coinvolgere e di tessere reti con un alto numero di persone, musicisti, studiosi, pittori, poeti, editori che avevano diversa formazione e provenienza, attivi nell'area e in altre località d'Italia e del mondo. In un precedente numero di questa stessa rivista (n. 50, cfr. Imbriani 2021) ho raccontato una delle sue più complicate avventure, la pubblicazione e la distribuzione del «Quotidiano dei poeti» contemporaneamente in alcune grandi città della penisola e oltre: un paese di estrema periferia, Caprarica, teneva le fila di questa ragnatela.
La scelta di Zurigo (città industriale e commerciale) come luogo in cui ambientare la straordinaria vicenda di un insolito orologiaio risiede appunto in quella esperienza giovanile; non solo: nella introduzione (*Il merlo eretico*) alla prima edizione di *Bucherer* Aldo Bello (1995) ha ricordato un viaggio che con Verri lo condusse a Zurigo: un viaggio di ritorno, quindi, sui vecchi passi, tra memorie smussate e qualche disorientamento, ma rivitalizzate quanto è bastato per creare la scena più adatta in cui collocare il maniacale mucchio, l'arca, e far cadere l'immane corpo, smisuratamente gonfio, del personaggio.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Riferimenti bibliografici

Bello Aldo, *Il merlo eretico*, in A. L. Verri, *Bucherer l'orologiaio*, Lecce, Banca Popolare Pugliese, 1995: VII-XX

Bevilacqua Fernando, Chiriatti Luigi, Nocera Maurizio, a cura di, *Antonio Verri fabbricante di armonia*, Melpignano, Istituto "Diego Carpitella", 1998

Griaule Marcel, *Dio d'acqua. Incontri con Ogotemmêli*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002

Imbriani Eugenio, *La strega falsa. Distinzioni e distorsioni in antropologia*, Bari, Progedit, 1987

Id., *Cirese. Approssimarsi al centro*, in «Dialoghi Mediterranei», n. 50, 2021

Verri Antonio L., *La Betissa. Storia composita dell'uomo dei curli e di una grassa signora*, Lecce, Banca Popolare Sud Puglia, 1987

Id., *I trofei della città di Guisnes*, Parabita, Il laboratorio, 1988

Id., *La cultura dei tao*, Lecce, Fondo Verri Edizioni, 2014

Id., *Bucherer l'orologiaio*, Calimera, Kurumuny, 2021.

Eugenio Imbriani, professore associato di Antropologia culturale e Storia delle tradizioni popolari presso l'Università del Salento (Lecce), afferisce al Dipartimento di Storia, società, studi sull'uomo. I suoi interessi sono orientati allo studio del folklore, ai temi della cultura popolare, della scrittura e dell'esperienza etnografica, ai rapporti tra memoria e oblio nella produzione dei patrimoni culturali e delle identità locali. Ha prodotto numerose pubblicazioni, monografie, saggi apparsi su riviste, in volumi collettanei, atti di convegni; è direttore della rivista "Palaver"; dirige la Sezione etnografica del Museo Civico di Giuggianello (Le). Ha conseguito l'abilitazione nazionale alla prima fascia della docenza.

“Avvicinàti amici… c’è Busacca!”. Appunti retrospettivi su una mostra

il centro in periferia

di *Mauro Geraci*

A Giorgio Vezzani, storico e amico di tutti i cantastorie

A Taormina (Messina), nei locali dell’ex chiesa di Sant’Agostino annessi alla Biblioteca comunale, fino all’8 marzo 2022 è possibile visitare *Avvicinàti amici… c’è Busacca! Mostra di cartelloni, fotografie e documenti del grande poeta-cantastorie siciliano Cicciu Busacca (1925-1989)*. Allestita per la prima volta nel 2019 a Roma, in occasione dei trent’anni dalla scomparsa, presso il Museo delle Civiltà – Museo delle Arti e Tradizioni Popolari, in collaborazione con l’Istituto Centrale per i Beni Sonori e Audiovisivi, la mostra ricapitola l’iter poetico e artistico del famoso cantastorie siciliano.
Questo articolo, nel presentarne i retroscena, i criteri espositivi, la selezione dei documenti e l’allestimento, vuol essere un appunto retrospettivo autoriflessivo da parte di chi, come me, la mostra ha progettato, curato e realizzato; come studioso ma anche interprete e continuatore della canzone narrativa dei cantastorie che ha lavorato in stretta collaborazione con Francesca Busacca, presidente della giovane Associazione Cantastorie Busacca di Paternò (Catania), molto attiva nel promuovere i saperi, la letteratura, lo spettacolo dei cantastorie, e con il supporto di Leoluca Cascio attento documentarista che ha messo gentilmente a disposizione parte della sua preziosa collezione. Carissimi amici e colleghi che qui tengo a elogiare e ringraziare di cuore per la competenza e l’amorevolezza con cui si sono dedicati a una mostra improntata al futuro più che al passato e che non si sarebbe potuta realizzare senza la straordinaria disponibilità del Comune di Taormina, del suo sindaco, amico e collega antropologo Mario Bolognari, come di Francesca Gullotta, eccezionale assessore alla cultura, che ringrazio ancora immensamente.

Il senso retrospettivo di questo articolo mi fa sprofondare, anzitutto, nei miei primi, infantili ricordi di Busacca. Con mio padre Giuseppe Geraci, negli anni Sessanta appassionato giornalista di musica e teatro al *Giornale di Sicilia* di Palermo, andavamo spesso a sentirlo in piazza o nei concerti,

ricordo quello di Bivona (Agrigento) assieme a Rosa Balistreri o nei cine-teatri di Patti, Barcellona, Gioiosa Marea nel Messinese. Io avevo meno di dieci anni ed ero solo un piccolissimo ma già appassionatissimo spettatore di Busacca, di Rosa e di colui che poi diventerà il mio secondo padre, il mio maestro cantastorie Franco Trincale con cui ho condiviso tante iniziative e manifestazioni, conosciuto per la prima volta a otto anni in occasione del celebre festival Palermo Pop '70, in un gremitissimo Stadio Barbera dove, la sera, ricevette l'abbraccio solidale di Duke Ellington davanti a ottantamila studenti che protestavano contro la polizia che prima gli aveva spento il microfono durante la ballata *Nixon boia!* contro la guerra in Vietnam (Geraci 2020a: 4, Buonadonna 2020). Poi, per Busacca, il ricordo risale al 1976 in cui, sempre mio padre, già cronista al *Messaggero* di Roma, invitava me quattordicenne a piangere ancora con Cicciu Busacca la morte di Salvatore Scordo e degli altri minatori scomparsi a Marcinelle nel 1956, davanti allo schermo, mentre il cantastorie presentava ai telespettatori della trasmissione *Italia bella mostrati gentile. Viaggio attraverso il canto popolare italiano*, una delle più alte pagine della canzone narrativa mondiale, *Lu trenu di lu suli* (Buttitta I. 1963) scritto dal grande poeta dei cantastorie Ignazio Buttitta, tra i curatori dello stesso programma Rai.

Questi sono soltanto alcuni dei numerosi antecedenti per i quali, da grande e da antropologo culturale, mi sarei a lungo interrogato sullo storico sodalizio tra Busacca e Buttitta (Geraci 1997; 1998: 19-52; 2000) di cui interessantissime tracce restano nella mostra; come sul senso poetico e popolare del pianto del cantastorie (Geraci 2002), in un intenso, intensivo e immersivo percorso di studi che oggi mi ha condotto all'organizzazione della mostra romana e taorminese. Percorso che, negli anni, mi ha visto raccogliere e analizzare la vasta discografia e pubblicistica di Cicciu Busacca, entrare in contatto con gli studiosi dei cantastorie paternesi quali Antonino Buttitta (1957-59, 1963-64), Placido Sergi (1973) e Nino Tomasello (2002), stabilire un campo etnografico di ricerca con la sua famiglia, con gli altri importanti cantastorie di Paternò (Catania) tra cui soprattutto Vito Santangelo (2006) e il fratello stesso Nino Busacca, via via fino alle tante iniziative oggi intraprese con la nipote Francesca e la bell'associazione culturale cui ha dato vita. Tra queste, oltre alla mostra in oggetto, l'acquisizione della casa di Nino Busacca che, con opportuni restauri e adeguamenti, l'associazione vorrebbe adibire ad archivio e centro studi; e l'apposizione di una targa dedicata nel 2019 a Cicciu Busacca e a tutti gli altri cantastorie nella centrale Piazza Regina Elena di Paternò (detta *A Urna*, dalla piccola fonte d'acqua che in tempi remoti vi scorreva), laddove i cantastorie solevano esibirsi liberamente di fronte a un pubblico pronto ancora a riflettere sulla nostra storia come su quella degli altri, torcendone – diremmo col Buttitta di *Un seculu di storia* (1972: 43-53, 53) – il drammatico corso:

Cu camina calatu
torci a schina,
s'è populu
torci a storia.

Dunque, del cantastorie Busacca, la mostra espone: due chitarre, un amplificatore, un altoparlante da palco, il giradischi-radio appartenuto al fratello Nino, alcune riproduzioni dei suoi grandi cartelloni con le storie illustrate (quelli della celebre storia del bandito Salvatore Giuliano, de *L'emigranti in Girmania* come quello di *Spusaliziu di sangu*, realizzato dal sottoscritto sulla base dell'originale custodito assieme ad altri presso il Muciv di Roma), una gigantografia degli anni Sessanta che lo vede esibirsi proprio a Taormina nei pressi di Palazzo Corvaja, diversi libretti a stampa e fogli volanti come dischi e musicassette destinate alla vendita ma anche lettere d'ingaggio, permessi, denunce (ad esempio quella relativa sempre alla storia di Giuliano che avrebbe indotto i giovani alla ribellione), molti quaderni autografi di storie e ballate, numerosissime foto e locandine

relative all'attività in Sicilia come al successivo accostamento al *folk music revival* e al teatro, specie a quello di Dario Fo e Giorgio Strehler.
Alcuni espositori ospitano poi la foltissima rassegna stampa raccolta e ordinata per temi e date dallo stesso cantastorie durante gli anni della sua lunga attività e che, pertanto, molto ci dice sui suoi stessi criteri autorappresentativi, per molti aspetti condivisi con altri cantastorie siciliani (Geraci 2008). Di essa fanno parte i prestigiosi articoli relativi all'ottenimento, *con La storia di Giovanni Accetta. L'innuccenti vinnicaturi*, del primo premio Trovatore d'Italia istituito nel 1957 nell'ambito della I Sagra nazionale dei cantastorie organizzata dall'Associazione Italiana Cantastorie (cfr. Geraci 1998: 126-134); quelli del '58 relativi alla tournée parigina con Buttitta; quelli che ci consentono di osservare le modifiche che Busacca s'è trovato ad apportare al suo modo di narrare, gesticolare, cantare, recitare al momento in cui, sul finire degli anni Sessanta, stabilitosi ormai a Como, venne chiamato a far parte del progetto teatrale di Dario Fo e Franca Rame.
Di questi come di altri passaggi artistici del cantastorie la mostra offre una vasta e inedita documentazione fotografica tratta dagli archivi dell'Associazione Cantastorie Busacca e da quella di Leoluca Cascio. Sul fondo della sala, in uno schermo appositamente collocato, i visitatori hanno anche la possibilità di vedere, ascoltare, riflettere su Cicciu Busacca che si racconta, che spiega le componenti tematiche, comunicative, conoscitive del suo lavoro di cantastorie, attraverso stralci tratti da *Il giullare in esilio*, lo straordinario, ampio documentario realizzato dalla Rai nel 1983 con la consulenza e la regia dello storico del teatro Giovanni Isgrò e di Diego Bonsangue.

Nel complesso si tratta di un ricco, articolato itinerario che, ancora una volta, rivela la dimensione globale, universale perseguita da Busacca e dai cantastorie in genere, dalle povere piazze bracciantili della Sicilia del secondo dopoguerra fino a quelle delle battaglie sindacali, dai circuiti operai e dell'emigrazione, fino alle crescenti lotte contro la mafia, al Sessantotto studentesco e a un *folk music revival* che, non soltanto in Italia, orientava la ripresa di alcuni ambiti della cosiddetta "canzone popolare" a diversi programmi politici di contestazione (Leydi 1972). Itinerario che, nelle varie fasi della sua attività, attesta il costante e autonomo impegno civile di Cicciu Busacca nella denuncia delle prepotenze domestiche, feudali, politiche, mafiose. Un impegno maturato anche attraverso i sodalizi poetici che egli seppe stringere col grande poeta-cantastorie Ignazio Buttitta – celebre il *Lamentu pi la morti di Turiddu Carnivali* (1974: 105-144) sulla uccisione del sindacalista socialista avvenuta a Sciara (Palermo) nel 1955, come il già citato *Lu trenu di lu suli* sulla tragedia di Marcinelle accaduta nel '56, che Buttitta scrisse espressamente per la voce di Busacca – come anche con importanti figure del panorama intellettuale del Novecento quali Carlo Levi e Dario Fo che affidò al cantastorie ruoli centrali in spettacoli popolari di successo quali *Mistero buffo*, *Ci ragiono e canto* e *La giullarata*.

Dal portone d'ingresso della prestigiosa ex chiesetta di Sant'Agostino oggi annessa alla centralissima Biblioteca comunale quale archivio del complesso agostiniano che, in questi mesi, ospita la mostra, due sono i percorsi, uniti e distinti, che danno vita a un intreccio espositivo che ci è parso particolarmente adatto a esplorare vari aspetti storico-antropologici di Busacca cantastorie. Il primo è quello che raccoglie ed espone i documenti per *tipologie*: dalla cartellonistica alle pareti alla discografia che attesta immediatamente (specie in una storia del bandito Giuliano pubblicata a Toronto nel 1962) l'amplissima diffusione della canzone narrativa di Busacca, in piazza, nei mercati, nelle fiere, nelle Feste dell'Unità, nei festival canzonettistici ma anche nelle più vaste reti di vendita di grandi case discografiche nazionali quali la Vik Rca, la Combo, i Dischi del Sole, negli spazi mediatici di radio e televisioni, nei circuiti del *folk music revival* e del teatro come in quelli dell'emigrazione cui si rivolge Busacca come poi Trincale e altri più giovani cantastorie (Geraci 2017; 2020b).

Una disposizione conoscitiva tutt'altro che locale, che riprende e contemporaneamente si rivolge a una piazza già allora e oggi più che mai «deterritorializzata» (Appadurai 2012), universale, di tutti,

dove il cantastorie sollecita il confronto tra lingue e dialetti, saperi diversi, storie e lotte diverse. Apertura socioculturale, politica e conoscitiva sensibile ai contrasti poetici (come quello tra la morte e il miliardario presente in mostra) come alle doppie morali sollevate da ogni vicenda cantata, che ritorna in una rassegna stampa e in una pubblicistica che, alle siciliane quali quelle di Raddusa, Bagheria, Castelvetrano, Paternò alterna le piazze più distanti di Milano, Torino, Firenze come quelle di Ginevra, Marcinelle, Parigi, Bruxelles, Stoccarda, Vienna come di New York e Toronto. Un girovagare di piazza in piazza in cui Busacca riconferma l'importante ruolo di mediazione culturale svolto dai cantastorie sin dalla giullaria medievale. Una riflessione cantata che usa le scintille riflessive che scattano nei rapporti tra le potenzialità conoscitive insite nella scrittura, nella stampa, nella grafica cartellonistica come nell'oralità, nella recitazione, nella musica, nel canto, nel gesto (Goody 1981). Il tutto alla ricerca di verità che non si lasciano intimorire da omelie, ortodossie, verdetti o versioni stereotipate e accreditate della storia ma che, al contrario, Busacca verifica e arricchisce nella viva piazza assunta – ricorda ancora il Buttitta de *U rancuri (discorso ai feudatari)* – quale «cassa armonica che suona per tutti» (1972: 61-70).

Le chitarre, i cartelloni, i fogli volanti, i libretti (tra cui quelli tascabili gentilmente prestati da Leoluca Cascio) come le discografie e nastrografie, le lettere d'ingaggio quale quella del Teatro Piccolo di Milano, i permessi, i quaderni autografi, le foto e locandine dell'attività in Sicilia come del successivo accostamento al teatro e al *folk music revival*, ci conducono ancora a quella che Diego Carpitella (1961) definì come chiave di lettura delle poetiche dei cantastorie che prediligono collocazioni *di mezzo*: tra doppie morali, tra culture egemoniche e subalterne, dimensioni multimediali assieme orali, scritte, musicali, pittoriche, teatrali. Quelle, ancora, tra la *mimesis*, che vedono l'immedesimazione o la *rappresentazione* attoriale del cantastorie restituire al pubblico il *pathos* dei personaggi, e l'estraniamento critico (*scepsis*) con cui il cantastorie si fa riconoscere nella sua funzione di *presentatore* della storia, tramite sofisticati «effetti di estraniamento» (*verfremdungseffekt*) che già Bertolt Brecht, oltre che in Giovanni Boccaccio, apprezzò nei cantimpanca (*bänkelsänger*) della Germania medievale.
Il secondo criterio che, nel procedere della visita, s'intreccia al primo che abbiamo visto essere improntato alla tipologia documentaria, è quello *biografico*, che al contrario tende a raccontare simultaneamente, con la medesima selezione di documenti, la storia di vita del cantastorie Cicciu Busacca. Storia di vita che lo ha visto nascere il 15 febbraio 1925 a Paternò. Contadino e fornaciaio assieme al padre, Francesco (Cicciu) Busacca da bambino rivela l'amore per la poesia creando componimenti augurali in occasione di battesimi e matrimoni. Centro fiorente alle falde dell'Etna, Paternò era meta di canzonettisti ambulanti (*piazzisti*) e più anziani cantastorie quali Orazio Strano (1904-1981) che, con chitarre e cartelloni, facevano la *posteggia* nella piazzetta dell'Urna. Per Busacca e altri giovani cantastorie di Paternò quali Francesco Paparo (detto *Rinzinu*), Matteo Musumeci e Vito Santangelo, questi furono i maestri. Nel '51 fu l'anziano Gaetano Grasso (1895-1978) a invogliare Cicciu a debuttare a San Cataldo (Caltanissetta) con *L'assassinio di Raddusa*, sulla vendetta compiuta da una diciassettenne con la pubblica uccisione dell'uomo che l'aveva violentata. Prima storia del cantastorie Cicciu Busacca di cui la mostra taorminese espone l'originale libretto a stampa.

Dopo le prime comparse col maestro Paolo Garofalo (1914-2016), Busacca dimostrò di essere il "nuovo cantastorie". Assieme ai cartelloni – dipinti da Vincenzo Astuto e Orazio Patanè – iniziò a usare microfoni e altoparlanti, sul tetto di un'auto adibita a palcoscenico ambulante per diffondere nelle piazze l'ideale di un cantastorie che lotta per riscattare il "suo popolo" dalle condizioni di subalternità, da un codice d'onore violento e chiuso, dalla feudalità mafiosa che opprime i deboli. In quest'ottica sbocciano storie quali *Carnificina a Pulignanu a mari*, *L'avvucatu assassinu*, *Petru Taurmina lu sfurtunatu*, *L'emigranti in Girmania*, *Carmelu Ciaramedda. L'omu cchiù sfurtunatu di lu munnu*, *La belva di Lintini*, la *Storia di lu briganti Musulinu*, la fortunatissima *Storia di Turi Giulianu* che ebbe numerose edizioni discografiche e divertenti contrasti poetici sulla moderna vita

domestica o sulle disparità tra ricchi e poveri quali *Cumannanu li mogghi*, *Comu canciari lu munnu*, il *Duellu tra la morti e il miliardariu.*

Nel ’53, presentato dal poeta Turiddu Bella (1911-1989), Busacca conosce il poeta di Bagheria (Palermo) Ignazio Buttitta (1899-1997) con cui stringe un fertilissimo sodalizio che, nel ‘55, quando la mafia assassinò il sindacalista socialista Salvatore Carnevale diede il primo straordinario frutto. Per la sua voce Buttitta compose infatti *Lamentu pi la morti di Turiddu Carnevali*, tra le più alte pagine della poesia siciliana contemporanea, rappresentata per la prima volta a Livorno alla presenza di Carlo Levi. Il successo del *Lamentu*, suggellato dallo stesso Levi che alla prima rappresentazione salì sul palcoscenico abbracciando e dicendo al cantastorie «benedetta quella mamma che ti ha messo al mondo» (Vezzani 1978: 17-20), proiettò l’impegno di Busacca oltre l’isola. Dopo aver preso parte nel ’56 alla rassegna *Pupi e cantastorie di Sicilia* organizzata al Piccolo Teatro di Milano, vinto nel ’57 il titolo di Trovatore d’Italia nell’ambito della I Sagra nazionale dei cantastorie organizzata a Gonzaga dall’Associazione Italiana Cantastorie, nel ’69 Busacca si stabilì a Como avviando un’intensa attività di spettacoli in Italia e all’estero.

L’insostituibile supporto poetico e politico di Buttitta fece sì che abbracciasse un nuovo repertorio di denunce sociali, teso ad affrontare irrisolte questioni quali la mafia, l’emigrazione, il malgoverno, la subalternità economica del Sud. Ciò sarà d’esempio ai più giovani cantastorie quali Franco Trincale (1935), verso il superamento della “pura” cronaca cantata e istanze di rinnovamento. Da qui *Lu trenu di lu suli* sulla tragedia di Marcinelle, *La storia dei fratelli Cervi*, *Che cosa è la mafia?* Più connesse al *folk music revival* sono iniziative quali, nel 1969-70, la partecipazione assieme a Rosa Balistreri allo spettacolo *Ci ragiono e canto* di Dario Fo e il Laboratorio di cultura popolare organizzato tra il ’72 e il ’76 sotto la guida antropologica di Diego Carpitella, Roberto Leydi e Annabella Rossi (che promosse presso il Museo delle Arti e Tradizioni Popolari di Roma l’acquisizione di alcuni cartelloni del cantastorie). Nel ’76 lo ritroviamo, infatti, a Roma in uno storico concerto al Folkstudio come nella suddetta trasmissione Rai *Italia bella mostrati gentile*; nel ’78 con le figlie Pina e Cettina ne *La giullarata* del collettivo teatrale di Dario Fo. Dai primi anni Ottanta, la salute cagionevole, la chiusura delle piazze e il declino del *folk music revival* segnarono la fine delle attività del cantastorie che morì a Busto Arsizio (Varese) l’11 settembre 1989.

Quanto s’è detto a proposito di Cicciu Busacca e della mostra che Roma e Taormina hanno voluto dedicargli, restituisce vive le potenzialità comunicative, conoscitive, politiche dei poeti-cantastorie, a mio avviso tutt’altro che inattuali e scomparse. Anzi ancor più vive ed utili nella piazza telematica e virtuale che crediamo libera del tutto e sconfinata ma che così affatto non è, perché marcata anch’essa da confini invisibili, user, password, controlli, accessi e usi limitati, abusi, violazioni, inganni, censure vere e proprie. In tal senso, Busacca e la sua vicenda da cantastorie, ci esorta a trovare proprio ciò che non viene o non può essere detto, i fatti silenziati o ridotti a trafiletti, ad effimeri *post* o ad allusioni che ancor oggi un cantastorie, con tecniche che riprendono ed espandono quelle trobadoriche medievali, può scovare e trasformare in veri e propri nuovi poemi da cantare. È il cantastorie che s’impegna a porgere la sua voce a chi non ne ha. È così che, ad esempio, Claudio Piccoli e Tiziana Oppizzi – curatori della bellissima rivista *Il cantastorie on line* che prosegue l’impostazione sin dal 1963 data da Giorgio Vezzani (carissimo amico e studioso da poco scomparso cui dedico il presente contributo) a *Il cantastorie*, storica *Rivista di tradizioni popolari* dell’Associazione Italiana Cantastorie – non hanno potuto che aprire una vasta sezione a *Cantastorie e coronavirus*, tanti sono stati i canti narrativi che hanno inteso approfondire le contraddizioni, i silenzi, come gli assordanti clangori della “scienza” e della “politica” in epoca di pandemia. Lo stesso è avvenuto in *Pandemia d’autore*, progetto che ha dato vita al sito www.pandemikon.org.
È in questa logica continuativa che la mostra di Busacca è orientata e orienta ad esaltare le componenti innovative presenti nella poetica d’ogni cantastorie, sempre proteso a trovare nuove

storie da cantare, a uscire dalle piazze rassicuranti e compaesane del Sud per dialogare con quelle di tutto il mondo, ad avvalersi dei nuovi linguaggi e mezzi tecnici di comunicazione. Questo, del resto, è il rinnovato intento laboratoriale dell'Associazione Cantastorie Busacca che intende appunto proseguire quello sperimentale, curioso e aperto che fu di Cicciu, a contatto con le nuove forme di teatro popolare e con le scuole nei corsi che puntualmente, sin dagli anni Settanta, teneva assieme ai suoi figli Paolo, Pina e Cettina. Un intento che – osservava il poeta di Avola (Siracusa), Salvatore Di Stefano – porta ogni cantastorie a osservare continuamente il mondo e «quando vedo qualcosa che non mi quadra: bene! Dico a me, qui c'è da fare una storia!» (Burgaretta 1981). Così, nei quattro versi iniziali de *La moda di lu 1962*, Cicciu Busacca indica con grande risalto il processo per il quale, nell'incessante lavorìo osservativo condotto dal cantastorie, ogni realtà storica tornerà sempre in piazza sotto forma di musica e poesia ad alimentare i pensieri e le voci degli uomini:

Jennu girannu pi tutti li strati
di n'zoccu vidu mi pighiu l'appunti,
e poi cumpongu sti beddi raccunti
e nta li chiazzi li vegnu a cantà.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Riferimenti bibliografici

Appadurai Arjun

2012, *Modernità in polvere*, Raffaello Cortina, Milano (I ed. 1996).

Buonadonna Sergio

2020, *Quando Palermo sognò di essere Woodstock*, Navarra Editore, Palermo.

Burgaretta Sebastiano

1981, «Poesia popolare e poeti dialettali in Sicilia. Incontro con Salvatore Di Stefano», *Il cantastorie. Rivista di tradizioni popolari*, 55, n.s. 3: 270-273.

Busacca Cicciu

La moda di lu 1962, s.l., s.d., foglio volante conservato presso il Muciv – Museo delle arti e tradizioni popolari di Roma.

Buttitta Antonino

1957-59, «Cantastorie in Sicilia. Premessa e testi», *Annali del Museo Pitrè*, VIII-X: 149-236.

1963-64, «Le "Storie" di Cicciu Busacca», *Annali del Museo Pitrè*, XIV-XV: 119-218.

Buttitta Ignazio

1963, *Lu trenu di lu suli*, prefazione di R. Leydi, introduzione polemica di L. Sciascia, Edizioni Avanti!, Milano.

1972, «Un seculu di storia», in *Io faccio il poeta*, prefazione di L. Sciascia, Feltrinelli, Milano, 43-53.

1974, «Lamentu pi Turiddu Carnivali», *Il poeta in piazza*, Feltrinelli, Milano: 105-144.

Carpitella Diego

1961, «Retrospettiva del cantastorie», in F. Rocchi, (a cura di), *Un secolo di canzoni. Fogli volanti*, Parenti, Firenze: XVII-XVIII.

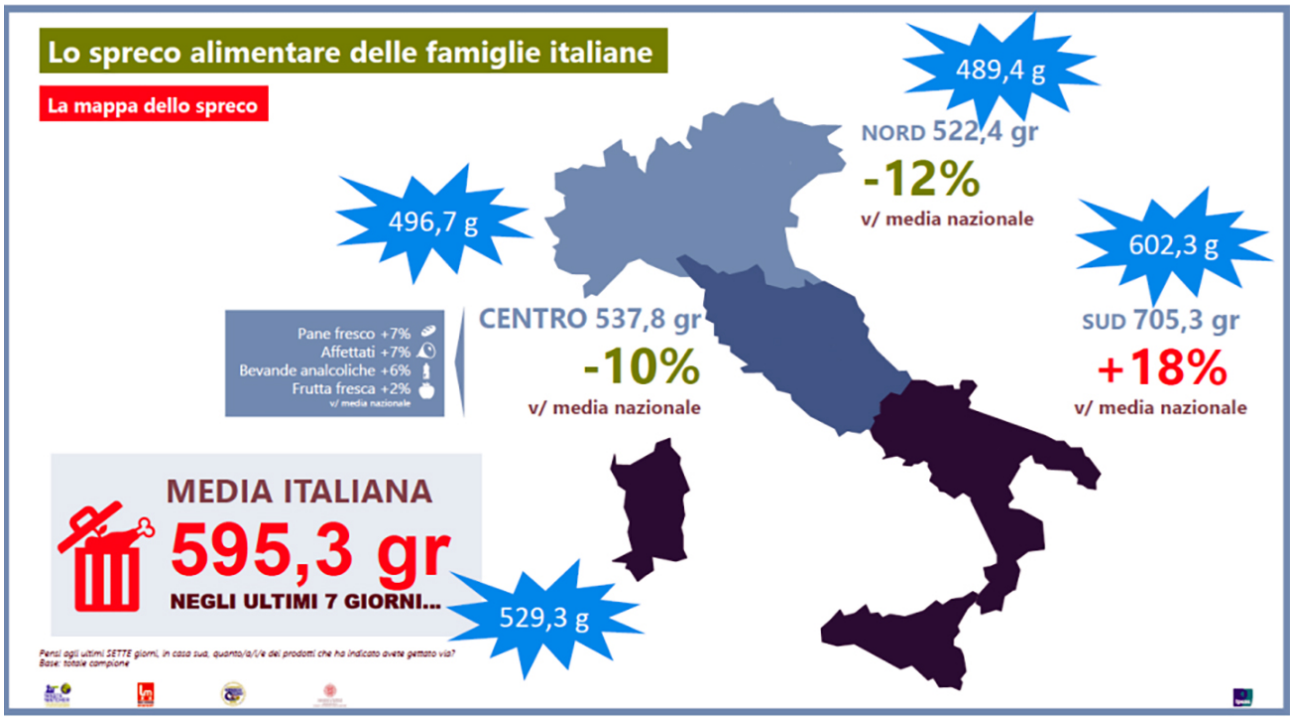
Geraci Mauro

1997, «Ignazio Buttitta: il poeta dei cantastorie siciliani», in M. Branca, P. Clemente (a cura di), *Poesia. Tradizioni, identità, dialetto nell'Italia postbellica*, Le Lettere, Firenze, pp. 151-183.

1998, *Le ragioni dei cantastorie. Poesia e realtà nella cultura popolare del Sud*, prefazione di L.M. Lombardi Satriani, Il Trovatore, Roma (I ed. 1996).
2002, «Cicciu Busacca e l'eredità delle sue lacrime», in N. Tomasello, *Cicciu Busacca. Cantastorie*, ITI Cannizzaro, Catania: 9-13.
2008, «Le vite difficili. Vito Santangelo e le autobiografie dei cantastorie», *Archivio Antropologico Mediterraneo. Semestrale di Scienze Umane*, X/XI, 10/11: 77-108.
2017, «Emigrazione e immigrazione nella canzone dei poeti-cantastorie di Sicilia», *Dialoghi mediterranei. Periodico bimestrale dell'Istituto Euroarabo di Mazzara del Vallo*, rivista on line, 23, gennaio-febbraio: 129-142.
2020a, «La poesia di Franco Trincale: un caleidoscopio per guardare il mondo», in F. Trincale, *Pensu, chiudu l'occhi e scrivu. Poesie e disegni di un cantastorie*, a cura di M. Geraci, Strade Bianche di Stampa Alternativa, Pitigliano (Grosseto): 3-10.
2020b, «Il cantastorie e le lettere della lontananza. Corrispondenze dell'emigrazione italiana nel Fondo archivistico di Franco Trincale», *Humanities. Rivista di storia, geografia, antropologia, sociologia*, rivista semestrale on line, IX, 18, dicembre: 53-86.
Goody Jack R.
1981, *L'addomesticamento del pensiero selvaggio*, Franco Angeli, Milano (ed. or. 1973).
Leydi Roberto
1972, *Il folk music revival*, Flaccovio, Palermo.
Santangelo Vito
2006, *La mia vita di cantastorie. Vicende autobiografiche curate e introdotte da Mauro Geraci*, La Ricerca Folklorica – Testi, Grafo edizioni, Brescia.
Sergi Placido
1973, *Tradizione e personalità nei cantastorie di Paternò*, Marchese, Paternò (Catania).
Tomasello Nino
2002, *Cicciu Busacca. Cantastorie*, ITI Cannizzaro, Catania: 9-13.
Vezzani Giorgio
1978, «Incontro con Ciccio Busacca», *Il cantastorie. Rivista di tradizioni popolari*, 44, n.s. 25: 17-20.

M**auro Geraci**, professore ordinario Antropologia culturale presso l'Università degli Studi di Messina, è autore del volume *Le ragioni dei cantastorie. Poesia e realtà nella cultura popolare del Sud* (1997), primo studio sistematico sulle prospettive poetiche e conoscitive dei poeti-cantastorie siciliani. Da molti anni è anche riconosciuto quale attento interprete e continuatore dei cantastorie siciliani e, come tale, protagonista di una fiorente attività spettacolare. Da anni ha rivolto il suo interesse antropologico all'Albania, dove la letteratura gioca un ruolo centrale nella ridefinizione della memoria storica del paese. Da qui il suo studio *Prometeo in Albania. Passaggi letterari e politici di un paese balcanico* (2014) e la cura, assieme all'archivista Simonetta Ceglie, dell'autobiografia della prima grande scrittrice albanese, Musine Kokalari, *La mia vita universitaria. Memorie di una scrittrice albanese nella Roma fascista. 1937-1941* (2016). Attualmente ha in corso uno studio sulla vita e l'opera dello scrittore e poeta Robert Prifti.

«Quello ‘sse spreca è quello che manca!»



Foodaffairs

il centro in periferia

di Settimio Adriani

L’occasione della *IX Giornata nazionale di prevenzione dello spreco alimentare* [1], celebrata lo scorso 5 febbraio 2022, che quest’anno aveva per focus “*One health, one earth. Stop food waste*”, ha stimolato alcune riflessioni con ciò che, per memoria e testimonianze ancora reperibili (e reperite), sappiamo del nostro passato relativamente ad alcuni usi che nella piccola comunità fiamignanese tendevano e ancora tendono ad annullare ogni forma di sperpero.
Il confronto non è volto ad enfatizzare il mai esistito *bel tempo che fu*, bensì a riferire sulla ferma attitudine al *non spreco* da sempre radicata nei nostri nuclei familiari, non solo per ragioni prettamente *etiche* ma anche per concrete *necessità* e *utilità*.
Dal rapporto “*Il caso Italia*” 2022 di *Waste Watcher International*, basato sui dati rilevati in una indagine condotta da *Ipsos,* emerge quanto segue:

« […] torna a crescere lo spreco di cibo tra gli italiani, interrompendo un trend positivo che si era affermato soprattutto durante la fase più acuta della pandemia. Durante l’ultimo anno, in Italia, si contano 7 miliardi di euro buttati nei rifiuti, una cifra che corrisponde allo sperpero annuo di 1.866.000 tonnellate di cibo (un aumento di circa il 15% in più rispetto all’anno precedente). Ecco alcuni dei principali risultati:
- In media, a settimana, gli italiani gettano nella spazzatura circa 595,3 grammi di cibo, ovvero 30,956 kg annui (circa il 15% in più dell’anno precedente, in cui si sono gettati via 529,3 grammi di cibo).
- La top 5 degli alimenti più sprecati è rimasta pressoché invariata rispetto all’anno precedente. In prima posizione troviamo la frutta fresca (25,5 grammi), seguita da insalate (21,4 grammi), pane fresco (20,0 grammi), verdure (19,5 grammi) e cipolle, aglio, tuberi (18,7 grammi).
- Chi spreca più cibo in Italia? I dati del Rapporto si accentuano al Sud (+18% di spreco rispetto alla media nazionale), nelle famiglie senza figli (+12%), nei ceti medio-bassi (+12%), nei ceti popolari (+7%) e nei comuni medi (+8%).

- Tra le cause che stanno alla base dello spreco alimentare si notano piccole differenze rispetto all'anno scorso. In particolare, quest'anno, alla domanda "*Perché la mia famiglia spreca?*", il 47% degli intervistati afferma di dimenticarsene, trovando il prodotto scaduto/deteriorato. Invece, alla domanda: "*Perché le altre famiglie sprecano?*" la maggioranza degli intervistati (45%) ritiene che acquistano troppo cibo.
- Invece, durante la fase di consumo del cibo, l'86% degli intervistati dichiara di mangiare prima il cibo deperibile oppure di valutare attentamente le quantità necessarie prima di cucinare. L'85% afferma di conservare il cibo avanzato, di mangiare tutto ciò che si è preparato oppure di controllare se gli alimenti scaduti possano essere ancora consumati.
- Quali sono i provvedimenti che possono aiutare le famiglie e i singoli ad adottare comportamenti virtuosi nella lotta allo spreco di cibo? L'89% degli intervistati ritiene fondamentale l'istruzione nelle scuole, l'85% sostiene che sia utile mostrare ai cittadini gli effetti negativi dello spreco alimentare ha sull'ambiente e sull'economia, un altro 83% pensa che si potrebbero migliorare le etichette sulle modalità di consumo» [2].

Non intendo disquisire sulle questioni legate agli aspetti statistici delle variazioni annuali quantitative degli sprechi, poiché ritengo che la pandemia abbia inciso in modo straordinario e profondo da renderli strategicamente poco significativi. Ciò che invece mi interessa analizzare sono la *qualità dello spreco* e la sua *distribuzione socio/geografica*.

Nella minuscola realtà di montagna svantaggiata presa ad esempio è proprio «La top 5 degli alimenti più sprecati» a livello nazionale che ordinariamente vanta uno scarto molto limitato. Ciò è di fatto possibile perché molte delle famiglie stabilmente presenti sul territorio ancora allevano, ad uso quasi esclusivamente domestico, animali di bassa corte (galline ovaiole**,** polli, conigli, ecc.), ed è rilevante il numero di quelle che sempre per consumo privato crescono il maiale (da 1 a 3, nel secondo caso l'eccedenza è destinata alla vendita, limitata alla cerchia amicale), pochi capi di pecora o qualche agnello (questi ultimi donati dai pastori che tolgono alle fattrici i nati numericamente eccedenti le reali possibilità di allattamento naturale, e nutriti col biberon da chi li riceve).
In tale contesto gli avanzi di frutta, verdura, pane e patate costituiscono una vera e propria risorsa, al cui approvvigionamento contribuiscono anche coloro che, pur non allevando in proprio, conservano gli scarti organici a beneficio di una rete relazionale e informale di prossimità.
Persino l'unico negozio di alimentari del paese è da sempre attrezzato per non gettare via nulla, cosicché tanto il pane invenduto quanto la frutta e la verdura che si deteriorano contribuiscono a sostenere gli animali allevati per uso familiare. Nella buona stagione anche il verde e le eccedenze derivanti dalla gestione ordinaria degli orti sono proficuamente utilizzati con analoga modalità. Ovviamente c'è anche chi per vari motivi non aderisce a tale sistema, perché la perfezione non è propria della piccola comunità in questione, anzi… Tuttavia, nel processo di raccolta differenziata in carico al Comune l'organico è nettamente più ridotto di quanto ci si potrebbe aspettare, ovviamente al netto del conferimento della cenere durante la brutta stagione.

Inoltre, andando a ritroso per scoprire le radici della consolidata attitudine al *non spreco*, si deve necessariamente rammentare che un aspetto del *recupero estremo*, probabilmente il meno noto ai più giovani, è andato inevitabilmente perduto: in un passato neanche troppo remoto, l'acqua di cottura della pasta veniva utilizzata per lavare le stoviglie e raccoglierne ogni residuo dei pasti (il sale disciolto fungeva da sgrassante), per poi essere utilizzata come base liquida per il pastone del maiale.
Il risparmio d'acqua e il recupero di ogni minima traccia alimentare erano per la nostra gente una virtù acquisita; non a caso alla base della formazione domestica di ogni bambino c'era il gesto di dover raccogliere la singola briciola che cadesse dalle mani e mangiarla dopo averla baciata. Era la mamma che a tavola faceva le porzioni, dosandole in relazione all'età e al consumo effettivo, e non era ammesso lasciare avanzi nel piatto. Oggi potrà apparire esagerato (e certamente poco igienico) segnalare che, nonostante tale e tanta attenzione a non sprecare, alle galline che razzolavano

liberamente era concesso entrare anche in cucina, cosicché potessero recuperare qualunque minuzzaglia sfuggita al meticoloso controllo.
Era altresì comune che nei rarissimi e fortunati giorni in cui si mangiava la banana si evitava l'uovo, e non per "questioni di linea" ma per semplice risparmio: si riteneva già sufficientemente nutriente la prima e del tutto inopportuno accompagnarla al secondo. Tutto ciò è confermato e sottolineato da mia madre (87 anni) che sto consultando mentre scrivo questi ultimi passaggi.
Per quanto riguarda la questione *socio/geografica* dello spreco alimentare in Italia rilevata da Ipsos, che pone il sud della penisola in cima alla sgradevole graduatoria, mi piacerebbe conoscere nel dettaglio la distribuzione delle residenze (*centro* e *periferia*) nel campione statistico di riferimento. Infatti, è proprio dall'assoluta stima che ho nell'approccio scientifico del monitoraggio in questione, associata alla personale conoscenza delle dinamiche proprie dei piccoli centri delle aree marginali, che faccio seriamente fatica ad accettare la tesi che nei paesini di campagna della Sardegna (in uno dei quali ho vissuto per 6 anni come famiglia migrante), invece che in Sicilia, in Calabria, ecc. si buttino via frutta, verdura e pane in grandi quantità.
Ho il sospetto che il quadro statistico complessivo, presentato per aree così vaste ed eterogenee, non sia completamente esaustivo per il lettore più attento e preparato. Insomma, il rischio concreto è che si produca una visione più o meno simile a quella generata dall'esilarante descrizione del consumo di polli fornita da Trilussa. Secondo l'arguto poeta, *«La statistica [*se grossolana*], […] fa' un conto in generale […] e, se [il pollo] nun entra nelle spese tue, / t'entra ne la statistica lo stesso / perché c'è un antro che ne magna due»* [3]. Per analogia con la questione dello *spreco alimentare*, se c'è qualcuno che *non produce scarto* e qualcun altro che *ne produce troppo*, in *«un conto in generale»* risulta che *tutti ne producano abbastanza*. Questo, a mio avviso, lascia intendere la mancanza di dettaglio che, statisticamente parlando, si potrebbe sintetizzare con l'affermazione *«La media non basta»* [4].
In senso assolutamente generale ritengo che il *difetto etico* (ed *ecologico!*) legato allo *scarto alimentare* sia sostanzialmente da addebitare alle aree metropolitane tanto per il quantitativo pro capite quanto per l'enormemente maggiore numero di abitanti, e sottolineo che i dati così pubblicati, neanche a dirlo, diano immeritato discredito ai piccoli e virtuosi paesi.
Per dare sostegno scientifico ai suddetti postulati vorrei esaminare la *distribuzione topografica* dei singoli elementi del campione Ipsos. Semplificando al massimo, mi chiedo e chiedo: *quanti e quali centri* sono stati monitorati a fronte di *quante e quali periferie*?

Tenuto conto di quanto fin qui premesso, segnalo, in base alle mie competenze e conoscenze, che per loro cultura e in certi casi anche contro le pastoie burocratiche esistenti (si pensi, a solo titolo di esempio, l'imposizione alle attività di ristorazione di non utilizzare a fini zootecnici i resti dei pasti somministrati), *le aree marginali* sono ancora *centri attivi* della lotta allo spreco alimentare, e non ritengo azzardato affermare che tale atteggiamento derivi da un profondo rapporto etico ancora ampiamente esistente (seppure a rischio) con le derrate. A ciò si sommano l'ancora diffusa consapevolezza che negli alimenti non esistono *scarti* bensì *avanzi*; nonché una catena, solitamente familiare o di vicinato, che per consuetudine (talvolta dovuta a *necessità/utilità*) rende gli stessi *avanzi* una vera e propria *materia prima* da impiegare vantaggiosamente nella produzione di nuove derrate (economia circolare? [5]).
Chiudo passando in rassegna tre parole cardine della cultura ancora viva nelle aree *fuori dal centro* che conosco: *risparmio*, *parsimonia* e *riuso*. Sono tanto largamente radicate e indiscusse dalle mie parti quanto in netto contrasto con l'insostenibile e scarsamente etica filosofia *consumistica*, ormai improcrastinabilmente bisognosa di attenta riflessione e profonda revisione. Gli stessi sostantivi indicano, nel contempo, la rotta sulla quale tenere ferma la barra, banalmente tracciata in un nostro detto popolare che inconsapevolmente apre lo sguardo anche sullo scenario globale: *«Quello 'sse spreca è quello che manca!»*.

Note

[1] L'evento è promosso dal *Ministero dell'Ambiente*, in collaborazione con l'*Università di Bologna* (*Dipartimento di Scienze e Tecnologie Agro-Alimentari* - DISTAL) e con *Waste Watcher International*.

[2]https://www.regionieambiente.it/spreco-alimentare-giornata-2/#:~:text=Il%205%20febbraio%202022%20%C3%A8,per%20focus%20%E2%80%9COne%20health%2C%20one

[3] https://www.aretena.it/single-post/la-media-non-basta

[4] ibidem

[5]https://www.europarl.europa.eu/news/it/headlines/economy/20151201STO05603/economia-circolare-definizione-importanza-e-vantaggi

---

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 ha insegnato a contratto presso le Università degli Studi della Tuscia di Viterbo (facoltà di Scienze della Montagna, sede di Rieti), "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.

Etnologia del vino fra rito e materialità: sguardi sul Campidano

Sardara, vini e altri prodotti gastronomici (ph. Nicolò Atzori)

il centro in periferia

di *Nicolò Atzori*

E perché meno ammiri la parola/ guarda il calor del sol che si fa vino,/ giunto a l'omor che da la vite cola (canto XXV, Paradiso).

La grandezza di Dante risiede nella sua straordinaria capacità di conferire una forma poetica e quasi materiale a ciò che apparirebbe altrimenti di difficile intelligibilità, ad esempio i misteri teologici. Nella terzina, il Poeta si propone di dipanare la questione dello sforzo divino di infondere un'anima intellettiva al feto durante la gestazione (fatto che, secondo San Tommaso, avverrebbe durante il quinto mese di gravidanza) e, per riuscirvi, ricorre alla soluzione metaforica, sempre penetrante nel suo dettato. Così, alla "nuova" anima [1] derivante – per mano di Dio – dall'unione tra quella vegetativa e quella, appunto, dell'intelletto (ora indistinguibili), egli accosta il vino che, allo stesso modo, scaturisce dal felice connubio tra calore del sole e umori terrestri della vite. E lì, al punto d'incontro fra elementi mistici, simbolici e alimentari mescolati dal tepore solare, si colloca come il più mediterraneo degli elementi, di cui il vasto mondo culturale latino si è servito fin dalle epoche più remote accettandone, senza troppi patemi, le insidiose implicazioni per la sensorialità umana.

Nel ragionare di sé davanti ad un bicchiere di vino, infatti, l'uomo ha spesso rinunciato ad una misurata capacità di stare assieme ai suoi simili secondo il rispetto di un codice comunicativo e

comportamentale condiviso, a spese di una fetta della propria credibilità morale che è disposto a rinegoziare una volta scemati gli effetti dell'ebbrezza alcolica, prima conseguenza del suo consumo. Nello scambio interumano, dunque, il vino ricopre il ruolo di irresistibile elemento psicotropo, in grado di esprimere «una soglia di tollerabilità tra "misura" e "dismisura" della ragione»; e ancora di promotore e facilitatore di convivialità, dialogo e confronto, elementi alla base del più autentico discorso filosofico (Donà 2003 cit. in Perullo: 11).
Se la cifra del suo utilizzo consente di registrare una fenomenologia intrinsecamente relazionale, il vino resta, prima di tutto, un fatto alimentare, quindi «una sorta di cartina di tornasole per la comprensione della cultura, intesa come totalità sociale» (Teti 2003, 2013: XX). A tal proposito, sembra potersi riconoscere come non esistano elementi tanto capaci di una simile attitudine permeante e alla ri-produzione della socialità, soprattutto fra quelli che possano ricomprendersi nella sfera del nutrimento, aspetto che l'uomo condivide con gli altri esseri viventi e che, nella sua materialità, non può considerarsi scevro da valenze simbolico-religiose; per questo, ha da sempre suscitato l'attenzione degli addetti ai lavori di ogni campo del sapere. Nelle considerazioni che andranno a svilupparsi cercherò, attraverso una postura etnologica ed esplicitamente demologica, di giustificare la trasversalità di un elemento assolutamente in grado, mi sembra, di corroborare onestamente la causa di quell'«oggetto problematico» dell'antropologia che Giulio Angioni individua nel binomio di «pluralità e insieme l'unicità o identità culturale dell'umanità» (Angioni 2011: 267-68).

Una costante culturale

Dall'ambito filosofico a quello economico, dall'artistico al religioso, si rileva nel vino un respiro pratico-epistemologico interculturale, seppure questo contributo intenda principalmente riferirsi ad una precisa area geografica nella Sardegna meridionale, in cui, fra le cui strade di Sardara, la festa del vino *novello* ha ripreso ad animare la vita per concedere nuovamente un valzer di sguardi, sorrisi, sapori e profumi che l'emergenza pandemica aveva costretto nell'angusto anfratto del divieto. Qui, nel cuore della pianura del Campidano, il vino è il colore più acceso della cangiante cultura contadina, con ciò intendendo un «vasto panorama di conoscenze ambientali, saperi materiali, attitudini relazionali e più generalmente modi di vita particolarmente riconoscibili nelle aree cerealicole della Sardegna meridionale» (Atzori 2021), alla quale è associato un palinsesto di quadri sociali, simbolici e tecnici di cui l'antropologia culturale ha forse il compito di rintracciare i tratti di continuità e discontinuità col presente per comprenderne il cambiamento.
A sua volta, il panorama culturale contadino va ragionevolmente collocato su un piano diacronico che, nel lungo corso della storia, ne fa uno stadio di sviluppo della civiltà sarda e il cui retaggio di saperi impliciti e possibilità tecnico-sociali scorge la sua origine già nella preistoria nuragica. Durante questa fase, il vino – o, meglio, un suo "embrione" alimentare – veniva già declinato in plurimi modi, non ultimi quelli simbolici e religiosi.
Sebbene le più antiche tracce di coltivazione della vite siano state individuate nell'attuale Georgia e risalgano a contesti di vita del 5.000 a.C., in Sardegna la sua domesticazione si fa risalire, allo stato attuale delle indagini, al XIV-XIII secolo a. C, fase apogeica della civiltà nuragica. Lo studio attento dei resti rinvenuti in alcuni ambienti del Nuraghe Arrubiu di Orroli documenta, per questo momento, l'utilizzo sia di uve bianche che di uve rosse e, soprattutto, ha potuto attestare la presenza di diversi acidi stanti ad indicare l'avvenuta fermentazione alcolica, il che porterebbe a concludere come la coltivazione della vite fosse principalmente funzionale all'ottenimento di un preciso prodotto: il vino (Marinval 2018: 210-211). La cultura materiale dell'età nuragica è eloquente, e restituisce una grande varietà di manufatti per la sua conservazione e il suo consumo a seconda, ad esempio, che esso fosse collettivo o individuale. Allo stesso tempo, le indagini archeometriche hanno certificato il regolare e ampio utilizzo del prodotto sia per scopi culinari (cottura delle carni) che cerimoniali, come nel caso dell'offerta alla sfera sovrannaturale dei defunti (ibid.).

Sembra opportuno, più generalmente, riconoscere come il vino sembri entrare di diritto nel "codice genetico" della civiltà italiana sia nella sua parte peninsulare che in quella insulare, accomunate da vicende storico-culturali di lungo corso: fra queste, emerge lo stanziamento dei coloni greci nelle regioni italiane della Magna Grecia, avvenuto nel VI sec. a.C. Furono queste genti, infatti, ad importare non già la coltivazione della vite, ben conosciuta *in loco,* bensì una nuova considerazione del vino e dei suoi utilizzi, che esulassero da quelli meramente alimentari per abbracciare le più ampie sfere del commercio e della cerimonialità. In primo luogo, da semplice genere destinato al consumo per sussistenza, il vino divenne anche una moneta di scambio, ovvero un mezzo funzionale al baratto con altri prodotti. Secondariamente, ai greci si dovrebbe l'importazione dell'idea del vino in quanto elemento mitico-religioso, con un suo dio venerabile, Dioniso, garante dell'ebbrezza e dell'estasi (liberatorie, nella cultura greca antica); inoltre, essi svilupparono una rigorosa ritualità connessa al suo culto, poi ereditato dagli etruschi e più tardi dai romani che, però, rendevano onore dapprima a *Libero* e poi a *Bacco,* festeggiato durante particolari celebrazioni note come "baccanali" ma mai in grado di eguagliare il tenore mistico e licenzioso dei riti dionisiaci greci.
I romani appaiono infatti, nello stesso immaginario collettivo occidentale, come un popolo più "pragmatico" rispetto a quello greco, e verosimilmente meno avvezzo alle pratiche estatiche che facilmente rendevano inclini alla perdizione e alla incontrollata dissolutezza. Non è un caso che nel seno della loro struttura amministrativa si svilupparono più accorti (e, certo, redditizi) modi culturali, che previdero l'estensione del consumo del vino anche alle classi sociali più umili e persino agli schiavi, ristorati dagli effetti di un espediente capace di avvicinare agli dèi.
D'altra parte, nel corso della storia avremo prova innumerevoli volte dei benefici accordati al vino in sede medico-sanitaria, quando la bevanda diventa un toccasana per il degente che in esso trovava facilmente un rimedio per vedere inebriati i suoi sensi a svantaggio delle pene della malattia [2]. Per l'età antica, fonte d'eccezione si rivela la stessa Bibbia, dalla quale traiamo notizie utili circa la trasversalità d'uso e l'importanza simbolica del vino, «cosa di prima necessità per la vita dell'uomo» (Sir 39, 26). Nella Scrittura apprendiamo che esso, mescolato alla mirra (Mc 15, 23), «diventava uno stupefacente e venne offerto a Gesù per alleviare i dolori della crocifissione» (cit. in Dell'Oro 2003: 423), oltreché un medicamento nella parabola del buon samaritano (Lc 20, 34) e, secondo Timoteo, una soluzione per le frequenti indisposizioni dello stomaco patite da Paolo (1 Tm 5,23) (ibid.) [3]. Varrà la pena di citare, per rendere un più nitido profilo etnologico del fenomeno, il profondo legame tra vino e mondo arabo sapientemente descritto, ad esempio, nella letteratura dell'epoca abbaside (750-1258), dove pure risulta, ancora una volta, come questa bevanda non si rilevasse utile soltanto per dimenticare gli affanni quotidiani, ma rivestisse un'importanza centrale nella convivialità, al punto che i poeti islamici descrissero atmosfere simili a quelle dei dissoluti baccanali greci, a dispetto della feroce opposizione all'alcool vigente oggi in tante aree del Medio Oriente arabo [4].
Al netto dello stato attuale della parabola del consumo del vino, oggi parzialmente destituito della sua dimensione più mistica, è ragionevole ritenere che, proprio nei meandri del palinsesto sacrale e della ripetitività dei suoi schemi condivisi, vadano ricercati i caratteri primi del suo ruolo nella costruzione di una socialità rituale che, inizialmente funzionale agli aneliti verso l'inconoscibile e ultraterreno, genera ancora le sue forme "laiche" nei micro-contesti che ne sono stati informati per migliaia di anni, in un flebile equilibrio tra sacro e profano, indistinguibilmente amalgamati.
Spostandoci, ad esempio, nell'area mesopotamica della cosiddetta Mezzaluna Fertile, scopriremmo come, secondo la religiosità sumera, proprio l'ebbrezza avvicinasse al mondo del sacro[5], il cui immaginario avvolgente compenetrava gli stessi fatti materiali – immanenti ai modi di vita delle popolazioni – inducendo alla produzione di manufatti funzionali agli apparati cerimoniali e, ovviamente, alla costruzione simbolica della società. In epoca preistorica, infatti, il confine fra utilità e ritualità appariva molto labile, così come quello fra sfera sovrannaturale e terrena, la quale ultima risultava costantemente modulata in funzione delle credenze generalmente animistiche e del

costante confronto con l'esigenza di conferire un significato sovrasensibile agli elementi di una natura ancora assai sconosciuta nel suo esatto funzionamento.

Fra rito e materia

Si rende necessaria, a questo proposito, una puntualizzazione riguardante la stessa densità della cultura materiale cui si è accennato e che sembra legata al più ampio concetto di *memoria culturale.* Questa, nel distinguersi da quella biologica e dunque dal *farsi* della specie nei lunghissimi tempi genetici della selezione naturale, riguarda più direttamente i modi di vivere e pensare prodotti dagli uomini e in essi cerebralizzatisi e incorporatisi nel corso dei secoli e dei millenni (con tempi infinitamente più brevi di quelli genetici), secondo una continua elaborazione di senso e significati del nostro vissuto che ci consente di sistemare un «sapere garante dell'identità di una compagine umana» e tramandabile nel tempo (a partire, ovviamente, dal fatto che la memoria genetica abbia la necessità di produrre una memoria culturale o dei modi di vita, perché «gli uomini non esistono come uomini se non producono il loro modo di vivere» (Angioni 2011: 228).

È Giulio Angioni ad ammonire circa le insidie che potrebbe riservare la nozione di *memoria culturale,* che deve fuoriuscire dall'angusto perimetro dello "spirituale" o dell'astratto per abbracciare un'accezione comprensiva delle «attività concrete vitali del fare, le attività del produrre alimenti e ripari, vesti e strade e quant'altro», senza la quale «la nozione felice di memoria culturale si sfalda e perde buona parte del suo contenuto, quello della materialità del fare umano che usa e trasforma il mondo non solo quando scrive e innalza templi» (ivi: 231). Senza considerare questa intersezione di aspetti, risulterebbe complicato dare conto della complessità rituale legata all'utilizzo del vino nella lunga parabola della storia umana, costellata di bisogni, idee ma soprattutto tecniche, ovvero il più efficace discrimine fra i sapiens e le altre specie, incapaci di dotarsi di protesi materiali in grado di proiettare la propria abilità manuale al di fuori della capacità bio-anatomica.

Risulterà dunque opportuno riconoscere come al vino, nel suo essere fatto umano e quindi prodotto dell'azione razionale (su una risorsa prima), corrisponda una materialità complessa e definita che, derivante dal necessario sforzo individuale di dare forma al mondo per una precisa finalità, annovera nel suo insieme tecnico oggetti, strumenti, gesti, saperi e conoscenze ambientali e climatiche. Per indagare in maniera quanto mai profonda e puntuale le culture con uno sguardo che possa efficacemente dirsi olistico è allora necessario, come osservato, collocarsi anche dal punto di vista concreto dell'elemento materiale, delle "cose" che, «passate attraverso il lavoro umano, sono cariche di simboli immateriali (personali, familiari e sociali) che vengono trasmessi e rielaborati attraverso le generazioni» (Bodei, 2014: 85).

Si pensi all'archeologia, alla quale si deve la restituzione degli oggetti che il vino conservava e che, specie a seconda della loro fisionomia, ne hanno attestate le molteplici destinazioni alimentari – dunque sociali e simboliche – che, in larga parte, ancora oggi scandiscono il tempo dei gruppi umani. In riferimento alla prassi liturgica eucaristica, ad esempio, il vino assume un'importanza centrale fin dai suoi più antichi cerimoniali, tramandati dall'*Ordo Romanus primus,* composto fra VII e VIII secolo. L'opera, nel descrivere lo schema rituale rispettato dal pontefice durante la messa stazionale romana, riferisce della presentazione delle offerte ai fedeli, fra le quali compare ovviamente il vino, che l'arcidiacono riceve contenuto nelle ampolle che ha poi premura di versare nel *calix maior* prima e nel più capiente *scyphus* poi, in preparazione della comunione dei fedeli (Dell'Oro 2003: 426 e ss.)[6].

Rammentando la lezione di Angioni, dunque, emerge come l'uso del vino nella costruzione culturale – a diversi livelli geografici – della civiltà umana, appaia necessariamente ed indissolubilmente connesso alla materialità dell'oggetto e all'implicita gestualità perfezionata dall'uomo nel corso dei millenni, di cui è esito la vivida propensione rituale ancora registrabile nella quasi totalità del mondo europeo. Così, immergendosi nel denso panorama antropologico (e, spiccatamente, ergologico) della cultura contadina [7], sembra particolarmente possibile individuare

alcuni frangenti utili a dare conto della statura culturale del vino nella prassi relazionale e dunque sociale che organizzava le società tradizionali (soprattutto a vocazione cerealicola) della Sardegna meridionale e che – bisogna registrarlo – non cessa di mostrare la sua influenza nella modernità, pure, come vedremo, con alterne versioni ed esiti. Se, ad esempio, per i contadini era usanza conservare e consumare il vino in *sa krokkorìga* ("zucca", in sardo), recipiente per liquidi da portarsi appresso durante il lavoro, per i padroni sorgeva una duplice valenza. Oltre al consumo per il soddisfacimento personale, infatti, il vino era loro utile in quanto alimento gratificante per i servi o braccianti che, nella sua inusuale [8] offerta, individuavano, simbolicamente, un segno di rispetto e riconoscenza per l'entità e la qualità del lavoro svolto, soprattutto durante l'importante fase della mietitura.
Non mancavano circostanze nelle quali la bevanda veniva somministrata addirittura ai bovini in momenti di particolare sofferenza (Angioni 2003: 35 e ss.). Fino almeno ai decenni successivi alla metà del secolo scorso, inoltre, nelle società contadine tradizionali della Sardegna meridionale, la produzione di vino era un aspetto che connotava direttamente, oltre alla spazialità del paesaggio, la stessa fisionomia urbana, dove non era raro osservare, appese fuori delle abitazioni o delle botteghe di alimentari e non, delle piccole bandiere bianche o nere a seconda della tipologia del vino prodotto, come ricorda Luigi, 84 anni, ex maestro elementare di Sardara e figlio di un barbiere e *buttegheri* [9].
In generale, nella cultura contadina sono tanti i momenti che, succedendo alla raccolta del prodotto agricolo, si consumano all'insegna della comunione dei beni in un'atmosfera di più o meno pronunciata goliardia, relitti di modi di vita arcaici che le società tradizionali o pre-capitalistiche avvertivano come garanti di uno stato delle cose dato e sicuro, speso fra i campi e i modesti abitati rurali. È grazie a queste circostanze che il lavoratore della terra guadagnava al logorìo fisico del tempo consumato nei campi e fra le bestie quello invece sospeso del piacere, dello scherzo e del riso, amalgamati dal vino per farsi rito, ogni anno, alle porte dell'autunno.
Dei suddetti momenti, fra i più pregnanti per la connotazione rituale delle attività connesse alla vita agricola va senz'altro menzionato quello successivo alla vendemmia che, verso novembre, sancisce la conclusione dell'annata agraria ma anche l'inizio della successiva. Tale fase coincide generalmente con la cosiddetta estate di San Martino [10], periodo dell'anno successivo ai primi freddi stagionali in cui si verificano condizioni climatiche particolarmente favorevoli e durante il quale è appunto usanza assaggiare il vino nuovo, oltreché, in alcune realtà del territorio italiano, rinnovare i contratti agricoli annuali [11]. Questi pochi giorni rivestivano un'importanza centrale nel cadenzato sviluppo della stagionalità rurale, poiché in grado di sospendere la febbrile attività e disvelare i caratteri essenziali dell'attesa e della sregolatezza, capaci di trarre a sé il contadino dall'alienante ripetitività psico-motoria della quotidianità rurale. Nell'incontro, durante il quale era il prodotto iniziale del processo di lavorazione dell'uva a venire consumato, i partecipanti maschi alla vendemmia si riunivano in un sacrale momento di assaggio collettivo. La prima esplorazione del frutto della vendemmia, ovviamente, non era che una possibilità nella molteplicità di destinazioni d'uso alimentare che lo vedevano impiegato e che, in genere, riguardavano in maggior misura lo sforzo delle donne, custodi della sfera del nutrimento.
Il panorama *tradizionale* di consuetudini, pratiche e schemi sociali associato a questa fase assume ancora oggi un ruolo decisivo poiché declinato in un momento festivo in grado di abbracciare la totalità del gruppo comunitario e del suo spazio di azione collettiva. È quella che, a Sardara come altrove (in Sardegna e non), si suole chiamare festa del "vino novello", improntata alla degustazione di un particolare tipo di vino, di recente introduzione nel panorama vitivinicolo italiano, cosiddetto perché consumato (e venduto) nello stesso anno della vendemmia da cui proviene.

Sentirsi comunità

La storia del vino novello è relativamente recente, se si considera che soltanto agli inizi del Novecento si è cominciato a conferire una certa sistematicità alla sua produzione e che, in Italia, la sua dicitura viene normata solo a partire dal 1989 [12]. È interessante notare come alcuni produttori

con i quali ho potuto interagire individuino, nella sua più recente versione, meno esigente in fatto di qualità e struttura del prodotto (salvo rari casi nel panorama europeo), una risposta del mercato e del "costume" al respiro dei tempi, nei quali un bisogno di leggerezza sembra farsi più stringente agevolando – osserva Marco, 30 anni, filosofo e giovane produttore – il farsi strada di un vino le cui caratteristiche produttive e qualitative sembrerebbero voler ricadere direttamente sul tenore del momento stesso del suo consumo, oggi particolarmente generalizzatosi anche per mano di forme di fruizione *pop* quali visite guidate alle cantine con degustazione, ecc. [13].

A Sardara, paese di cui mi occuperò, la sagra del vino novello interessa particolarmente perché è coincisa col rinnovarsi dell'appuntamento con la regolarità della festa, fatalmente cancellata nei due anni di stato pandemico, che ha messo a dura prova la tenuta dei gruppi locali. Il ritorno a simili forme di scambio corale dopo una così delicata fase delinea, secondo Bravo, un familiare campo di confronto dove il «radicamento comunitario, l'adesione ai valori e alla morale della tradizione, dei ceti popolari, forniscono un valido e solido fondamento etico e pratico nei momenti di emergenza e di pericolo per la nazione» (Bravo 2005: 39).

Nel disordine indotto dalla fase pandemica, dunque, al *folklore* non cessa di guardarsi come ad una componente essenziale per l'attualità entropica, poiché «serbatoio di morale, bellezza ed energie», come accaduto a Sardara. Lo stato di emergenza generale, che ha identificato gli epicentri pandemici nelle realtà urbane, non manca di coinvolgere pesantemente anche la dimensione locale, solitamente meno esposta alle dinamiche globali, che ora, nella festa, sembra poter ri-assumere una propria posizione di coesione ed interconnessione riconoscendo nei frangenti della tradizione delle preziose ancore morali e semantiche.

Una lettura di simili percorsi viene formulata dal compianto Gian Luigi Bravo, secondo il quale «gli individui che pendolano tra formazioni sociali differenti sono più direttamente e sistematicamente sottoposti al rumore da complessità; essi riceveranno di conseguenza maggiori stimoli e saranno più propensi ad attività di recupero organizzativo del disordine; in particolare manifesteranno quindi la tendenza ad una maggior partecipazione alle feste in quanto riti con tali funzioni» (Bravo 2005: 449).

Nella sua opera di riancoraggio al piano diacronico della storia, dal quale era stato letteralmente scalzato dalla pandemia da Covid-19, in grado di sospendere la sua azione regolare sull'oggi, il paese riacquista una prospettiva creativa e conoscitiva, con esiti estremamente felici. La festa del vino novello, inizialmente pensata come percorso itinerante nel quale fosse possibile l'assaggio gratuito del vino dei diversi produttori di Sardara, assume, nel 2021, un ruolo catalizzatore in un vero e proprio processo di implementazione della tradizione, dove i linguaggi di questa fanno da sfondo e premessa ad una atmosfera nella quale nuovi gruppi, iniziative e progetti associativi vengono messi in campo quali primi esiti di una concreta ripresa del "fare comunità" mancante da due anni.

Nel paese nascono dunque un circolo di appassionati di motociclismo, uno di scacchisti ed una università "delle tre età", mentre si rinnova l'entusiasmo associativo degli abitanti, ora evidente nella febbrile organizzazione della festa. Questa appare stavolta depurata della narrazione autoreferenziale avvertita nelle precedenti edizioni, quando richiamarsi all'esigenza di costruire una coesione comunitaria appariva più come un esercizio retorico privo di particolari convinzioni o di una reale conversione pratica; stavolta, ciascuna delle alleanze in campo ha un ruolo concreto ed operativo, e l'atmosfera corale è palpabile ed efficace (oltreché perseguita).

Efficacia che, a ben vedere, risulta filtrata dalla non banale statura culturale (e dunque alimentare e sociale) del vino, rivelatosi un collante imprescindibile per rieducare le persone al confronto collettivo e alla fruizione dello spazio pubblico, nel ristabilire l'importanza simbolico-pratica di alcune forme della cultura precapitalistica nella riaffermazione, sul presente complesso, della comunità pensante ed agente, che riprende ad esplorare se stessa e le sue possibilità relazionali e organizzative, quindi tecniche.

Il nesso essenziale del ri-orientamento del paese viene allora irrobustito da classiche forme di revival e reinvenzione, fra le quali emergono la preparazione dei dolci e dei cibi "poveri", tipici della cultura alimentare contadina, ed addirittura installazioni nelle quali si fanno rivivere gli spazi tipici della casa rurale, come la camera da letto con i suoi arredi spartani, o gli attrezzi da lavoro per la manifattura domestica e la trasformazione dei prodotti della terra. Non solo: la festa del vino novello 2021 è stata anche l'occasione per degli incontri appositamente finalizzati al racconto di memorie e aneddoti di vari appassionati che, con merito, tramandano le acquisizioni del senso comune o i saperi tutt'oggi efficaci per vivere, ad esempio, lo spazio domestico o la campagna, troppo spesso banalmente estetizzata. Ciò che sembra animare il gruppo, insomma, è un bisogno di simboli e stilemi dell'habitus popolare, nel cui profondo chiunque, ancora, si riconosce in quanto membro comunitario attivo.

Così vissuto, il folklore, scevro delle più dozzinali declinazioni spesso offerte dalla cultura di massa, si rende capace, col suo paesaggio mentale, simbolico e tecnico, del reinserimento della comunità sui binari della sua parabola storico-identitaria, che nel familiare perimetro semantico della tradizione locale si affranca dall'entropia e dalla dispersione geografico-comunicativa [14] di una fase di pericolo (e morte), sconosciuta ed alienante, all'opposto di quella misurata, circoscritta e intima del passato pre-globalizzato. L'insegnamento della festa sembra dunque penetrare con forza lo spirito del gruppo, che non cessa di tendere al bagaglio di saperi e pratiche da quella offerto ai membri del paese per il tramite del vino, perpetuo portatore di una carica insieme transculturale e psicosociale.

Sembra evidente, dunque, che, per quanto complesso possa rivelarsi il presente nella sua multiforme capacità spersonalizzante, anche alla luce di un così dirompente fenomeno come quello pandemico – e, generalmente, alle grandi emergenze – è alle tradizioni e alla loro potenza simbolica e semantica che si continua a guardare; laddove, con forza, ancora emergono quei tratti essenziali e profondi in grado di informare, da millenni, la nostra capacità di stare nel mondo con consapevolezza, efficace intropezione e senso di radicamento. Aspetti che, in buona sostanza, nutrono col loro humus il terreno dell'antropologia.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Note

[1] Lo «spirito nuovo di vertù repleto», come la definisce Dante.

[2] Simili eventualità vanno segnalate, a titolo d'esempio, svariati secoli dopo nella spedizione austro-ungarica al polo nord (1872-84), durante la quale capitava spesso che il vino imbarcato venisse distribuito ai soli ammalati di disturbi polmonari o scorbuto; col rimanente, invece, «se ne compose dello artificiale con una miscela di glicerina, di zucchero, d'estratto di carne, di acido tartarico, d'alcool e d'acqua» (Gilibardi, 1882: 133) per i sani della ciurma, maldisposti a farne a meno.

[3] Per Dell'Oro, sarebbe il posto importante occupato dal vino e dalla viticoltura nella vita degli Israeliti ad avere esercitato una robusta influenza sul linguaggio simbolico della bibbia (Dell'Oro 2003: 423), situazione che si presta a pieno titolo ad una lettura di tipo etnologico.

[4] Cfr. https://www.academia.edu/10319967/Le_hamriyyat_di_Abu_Nuwas

[5] Proprio in Mesopotamia, infatti, è stato rinvenuto un inno risalente al 4000 a. C, composto per l'inaugurazione del tempio di Enki (dio protettore della Sapienza nella città di Eridu), il cui testo tramanda che la divinità in questione preparasse con l'uva una bevanda destinata al consumo presso il consesso degli dei.

[6] Il Dell'Oro, che si invita a leggere, ha cura di soffermarsi anche sul simbolismo connesso all'uso del vino consacrato e non. Altrettanto utile, in tal senso, si rivela la penetrante lezione di Marc Bloch sulla sfera cerimoniale connessa all'opera taumaturgica dei Re di Francia e Inghilterra e, generalmente, alla solennità della consacrazione reale (vedi Bloch 2016).

[7] Laddove la si possa scorgere nitidamente nei suoi tratti essenziali almeno fino a tutti gli anni Cinquanta del secolo scorso.

[8] Angioni non manca di sottolineare come il vino, seppure regolarmente prodotto nelle aree cerealicole della Sardegna meridionale, non fosse un alimento consueto nella dieta dei servi che beneficiavano del vitto e dell'alloggio a spese dei padroni, e vi comparisse solo in occasioni di "merito" o durante le festività religiose o legate alla stagionalità agraria.

[9] Lett. *botteghiere*, ovvero un padrone di bottega. In questo caso, il padre di Luigi era un barbiere.
[10] Si tratta di uno dei tanti culti di santi le cui gesta sono storicamente legate alla ciclicità dell'annata agraria, retaggio di un panorama *simbolico-pratico* di antica origine. Cfr. Atzori 2021: 143 e ss.
[11] Accordo che, a Sardara, avveniva invece in occasione della festa di San Gregorio, nel primo mese di settembre.
[12] D.M. 6 ottobre 1989, modificato in seguito dal D.M. 13 agosto 2012.
[13] Diversi sono i casi fra Campidano e altre subregioni, e valga qui l'esempio, fra i più noti, delle regolari iniziative dei comuni di Milis (sagra del vino novello), Jerzu (Calici di Stelle), Atzara e Iglesias.
[14] A proposito degli aspetti legati alla geografia pandemica ed all'ipertrofia comunicativa da essa (e per essa) scaturita, si rimanda alla lettura di Turco 2020.

Riferimenti bibliografici

Angioni G., *Sa laurera. Il lavoro contadino in Sardegna*, Il Maestrale, Nuoro, 2003;
Angioni G., *Fare, dire, sentire. L'identico e il diverso nelle culture*, Il Maestrale, Nuoro, 2011, 2021;
Atzori N., *Forme e rappresentazioni della cultura contadina tra continuità e cambiamento: usi dello spazio, segni del vissuto e memoria della comunità. Il caso di Sardara,* tesi di laurea Corso di laurea magistrale in Storia e Società – Classe LM-84, Facoltà di Studi Umanistici, Università degli Studi di Cagliari, a. a 2020/2021;
Bloch M., *I re taumaturghi,* Einaudi, Torino, 2016;
Bodei R., *Generazioni. Età della vita, età delle cose,* Laterza, Bari, 2014;
Braudel F., *Il Mediterraneo. Lo spazio, la storia, gli uomini, le tradizioni*, Bompiani, Milano, 1987, 2018;
Bravo G. *La complessità della tradizione. Festa, museo e ricerca antropologica,* Franco Angeli Ed., Milano, 2005;
Cossu T., Perra M., Usai M*., Il tempo dei nuraghi. La Sardegna dal XVIII all'VIII sec. a.C.*, Banco di Sardegna, Ilisso Edizioni, Nuoro, 2018;
Dell'Oro Ferdinando (2003), *Il vino nella liturgia latina del Medioevo i*n *La civiltà del vino. Fonti, temi e produzioni vitivinicole dal Medioevo al Novecento. Atti del convegno* (Monticelli Brusati, Antica Fratta, 5-6 ottobre 2001), Centro culturale artistico di Franciacorta e del Sebino, Brescia: 421-456;
Gilibardi E., *Viaggi e scoperte polari dalla loro origine sino ai giorni nostri*, Tipografia Editrice Candeletti, Torino, 1882;
Marinval P., *Il vino* in *Il tempo dei nuraghi. La Sardegna dal XVIII all'VII secolo a.C.,* Ilisso, Nuoro, 2018: 210-211;
Perullo N., *Cibo e filosofia. La pancia e la testa* in *Il cibo nelle arti e nella cultura,* vol. 4 di *Cultura del cibo,* Utet, Grandi Opere: 3-12;
Teti V. (a cura di), *Storia dell'acqua. Mondi materiali e universi simbolici*, Donzelli, Roma, 2003, 2013;
Turco A., *Epimedia. Informazione e comunicazione nello spazio pandemico,* Unicopli, Milano, 2021

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.

La scuola che non boccia (perché boccerebbe se stessa)

per la scuola

di *Chiara Amoruso*

Il problema di partenza: i ragazzi non sanno scrivere

Nell'ultimo numero di *Dialoghi Mediterranei* (n. 53, gennaio 2022), tra le tante interessanti questioni, è stata sollevata e ampiamente sviscerata quella delle basse competenze di scrittura, e più in generale di concettualizzazione, con cui molti studenti approdano nelle università (Fabio Dei, *Ancora sul saper scrivere all'Università. La scuola progressista e i suoi critici*) pur avendo attraversato, con maggiore o minore profitto, i 13 anni di scuola che vanno dalle elementari alle superiori.

«Nella mia esperienza, una buona maggioranza degli studenti iscritti a corsi di laurea triennale nei campi umanistici (cioè corsi che dovrebbero avere nella padronanza linguistica il loro punto di forza) non appare in grado di esprimere per iscritto (spesso anche oralmente) le proprie idee, o i contenuti appresi nello studio, in modo chiaro, comprensibile e corretto».

Se poi guardiamo il dato in una prospettiva storica, si dovrà ammettere che negli ultimi decenni c'è stato un progressivo e generale abbassamento delle competenze e che questo abbassamento va di pari passo con la formazione di una scuola sempre più democratica e inclusiva. Che fra i due dati ci sia una relazione è del tutto plausibile: ogni allargamento, di per sé, comporta il rischio di un abbassamento della qualità ma è appunto un rischio e non una necessità fatale, un rischio che si doveva evitare o almeno ridurre al minimo.

Nelle righe che seguono cercherò di presentare la mia analisi del problema provando a individuare le scelte, ma più spesso le non-scelte, che negli anni hanno condotto a questo risultato per niente scontato nonché le importanti responsabilità che ricadono su tutti gli operatori della scuola. Inoltre, cercherò di mettere in luce un secondo aspetto meno evidente della relazione esistente tra scuola

inclusiva e abbassamento delle competenze. Una scuola inclusiva, infatti, richiede una formazione specifica degli insegnanti che devono gestirne le sfide. Tale formazione specifica non è avvenuta come non è avvenuta, del resto, quella di base.

I ragazzi non sanno scrivere perché nessuno glielo insegna

La mia idea è semplice, forse banale. Molti ragazzi non sanno scrivere perché nessuno glielo ha insegnato, almeno non in modo diretto. Molto meno banale è chiedersi perché a scuola la competenza di scrittura non venga quasi mai resa oggetto di percorsi didattici espliciti e pianificati.
La questione è annosa ed è una di quelle più segnalate da chi si occupa di scuola e di didattica. Già Don Milani, nel lontano 1967, l'aveva fotografata con chiarezza graffiante: gli insegnanti tendono a considerare l'abilità di scrittura come un talento innato. L'unico intervento che fanno sugli elaborati degli studenti, oltre naturalmente a bollarli con un voto, è di apporre commenti generici e provocatori, che infatti provocano di tutto (fastidio, rabbia, abbassamento dell'autostima) in chi li riceve fuorché la spinta o l'indicazione verso un miglioramento.

«C'è una materia che non avete nemmeno nel programma: arte dello scrivere.
Basta vedere i giudizi che scrivete sui temi. Ne ho qui una piccola raccolta.
Sono constatazioni, non strumenti di lavoro.
"Infantile. Puerile. Dimostra immaturità. Insufficiente. Banale". Che gli
serve al ragazzo di saperlo? Manderà a scuola il nonno!
"Contenuto scarso. Concetto modesto. Idee scialbe. Manca la
reale partecipazione a ciò che scrivi". Allora era sbagliato il tema.
Oppure: "Cerca di migliorare la forma. Forma scorretta. Stentato. Non
chiaro. Non costruito bene. Varie improprietà. Cerca d'essere più semplice.
Il periodare è contorto. L'espressione non è sempre felice. Devi controllare
di più il tuo modo di esprimere le idee". Non gliel'avete mai insegnato,
non credete nemmeno che si possa insegnare.
Consegnandomi un tema con un quattro lei mi disse: "Scrittori si nasce,
non si diventa". Ma intanto prende lo stipendio come insegnante d'italiano.
L'arte dello scrivere si insegna come ogni altr'arte».

Leggendo questo scritto di 55 anni fa non si può dire di non sentirne la distanza, sia dall'ideologia classista che dominava ancora la scuola pubblica sia dalla concezione didattica sottesa a quelle parole. Nessun insegnante oggi dichiarerebbe che insegnare a scrivere non fa parte dei suoi compiti, né tantomeno che non si possa fare. Ma, se è onesto, dichiarerà anche che non lo sa fare.
Infatti, il nocciolo del problema è rimasto. Gli insegnanti hanno tutti aderito a una ideologia inclusiva ma continuano a sentirsi disarmati di fronte ai bisogni dei ragazzi che provengono da contesti deprivati. In altre parole, siamo andati molto avanti in termini teorici e di consapevolezza ma molto poco sul fronte delle competenze e della prassi. E questo vale per tutte le discipline e per tutti i settori della didattica.
Nei due paragrafi successivi, allargherò lo sguardo alla didattica in generale perché questo costituisce il quadro più ampio in cui inserire anche il problema della scrittura.

L'idea di competenza didattica fa fatica a entrare nella scuola

Scorrendo le circolari e le indicazioni ministeriali che riguardano il mondo della scuola, si coglie una buona prontezza nel recepire i nuovi indirizzi pedagogici e didattici elaborati a livello internazionale. Nelle Indicazioni nazionali del 2012 si legge, per esempio:

«Lo studente è posto al centro dell'azione educativa in tutti i suoi aspetti: cognitivi, affettivi, relazionali, corporei, estetici, etici, spirituali, religiosi. In questa prospettiva, i docenti dovranno pensare e realizzare i loro progetti educativi e didattici non per individui astratti, ma per persone che vivono qui e ora, che sollevano precise domande esistenziali, che vanno alla ricerca di orizzonti di significato».

Proseguendo si parla di formazione del gruppo e di gestione dei conflitti, di intelligenza emotiva, di interculturalità, di integrazione dei saperi, di cittadinanza globale e di nuovo umanesimo. Di pari passo con le sollecitazioni delle indicazioni ministeriali, le programmazioni e le relazioni degli insegnanti si riempiono di propositi pedagogici all'avanguardia e di etichette didattiche inglesizzanti che corrispondono ai metodi più innovativi: *cooperative learning, project work, problem solving, learning by doing, peer education, flipped classroom.* Ma i buoni propositi non sempre si trasferiscono nella pratica didattica.
La scuola, in effetti, sembra caratterizzata da una notevole dicotomia tra intenzioni e applicazioni, tra buoni principi e prassi. Una dicotomia che dipende in buona parte dalle grosse carenze nella formazione. Si coglie, invero, un dato paradossale: gli insegnanti, in genere, non sono esperti di didattica, cioè non sono stati formati nell'insegnamento di una disciplina ma solo nella disciplina stessa. La separazione tra scuola e didattica emerge in maniera clamorosa se pensiamo che nelle scuole statali non esiste la figura del coordinatore didattico né sono dichiarati in modo preciso gli indirizzi metodologici che la scuola segue, fatte salve quelle dichiarazioni di intenti viste sopra. Talvolta sembra che la "libertà di insegnamento" sancita nell'articolo 33 della Costituzione possa dare legittimazione ad azioni didattiche poco pianificate e poco definite che si realizzano nel segreto delle singole aule.
Certo non sono mancati e non mancano gruppi di ricerca e sperimentazione che promuovono una didattica alternativa, ancorata a chiari principi pedagogici. Basti ricordare le continue elaborazioni ed esperienze promosse dall'MCE fin dal 1951, dal Giscel e dal Cidi a partire dagli anni '70, o dalla casa laboratorio di Cenci, giusto per citarne alcuni. Ma le ricadute della loro attività sembrano rimanere episodiche o confinate in determinati contesti. Le numerose realtà virtuose che esistono anche dentro la scuola sono promosse da singoli docenti o da singoli gruppi che non riescono a diventare vettori di un rinnovamento più diffuso e che anzi, spesso, sono guardati con sospetto anche dai colleghi più vicini.

In definitiva, i docenti non vengono formati in modo massiccio e capillare e con l'istituzione delle SSIS (Scuole di specializzazione all'insegnamento secondario) nel 1998, anche il Ministero cerca di dare una risposta a tale carenza. Dopo centoquarant'anni di scuola italiana, ci si rendeva conto che la conoscenza di una disciplina non ha niente a che vedere con la competenza didattica, che aver conseguito una laurea in una determinata materia e aver superato un concorso per verificarne la padronanza non poteva essere un titolo sufficiente per insegnarla. Si ammetteva che gli insegnanti, in quanto tali, devono essere esperti di pedagogia e di didattica oltre che degli argomenti della loro materia.
Ma è stata una grande occasione mancata dal momento che le lezioni delle SSIS venivano tenute da professori universitari che per lo più non erano mai entrati nelle classi scolastiche e che hanno riproposto più o meno gli stessi contenuti dei corsi di laurea soltanto in formato ridotto e con l'aggiunta di un taglio epistemologico. Le Scuole di Specializzazione all'Insegnamento furono poi soppresse nel 2009 e sostituite dal TFA (Tirocinio Formativo Attivo), a sua volta soppresso nel 2017 per essere rimpiazzato dal FIT (Formazione, Inserimento, Tirocinio) che di fatto non è mai partito. In definitiva, dopo un ventennio di tentativi falliti di istituzionalizzare e rendere omogenea la formazione pre-ruolo dei docenti, dal 2018 si è ritornati al punto di partenza: il concorso abilitante.
Rimane però la formazione in servizio, resa "obbligatoria, permanente e strutturale" dalla legge 107 del 2015. A una formazione che almeno nelle premesse doveva assicurare delle basi comuni a tutti i docenti è stata quindi sostituita l'idea del "menu formativo", cioè l'offerta annuale di una miriade di corsi sui più svariati argomenti, tenuti da numerosi enti accreditati che offrono standard di qualità anche molto diversi. La scelta da parte del docente, poi, non è dettata tanto da criteri tematici, quanto piuttosto da considerazioni logistiche, economiche e di organizzazione dei tempi. Lo scopo infatti è assolvere a un dovere piuttosto che colmare un bisogno e anche sul "dovere" c'è largo

margine di interpretazione dal momento che la legge non definisce un monte ore annuale obbligatorio né stabilisce delle penalità per chi non assolve l'obbligo.
La parabola appena descritta dei tentativi falliti di rendere strutturale la formazione pre-ruolo poi terminata nella solita frammentazione e episodicità di iniziative individuali è paradigmatico direi dell'incredibile idiosincrasia pedagogico-didattica che ancora oggi caratterizza la scuola nel suo complesso.

Intanto, la scuola diventa sempre più inclusiva
Di pari passo con il dichiarato rinnovamento metodologico e con l'immobilismo delle pratiche, si è fatta strada con incessante e instancabile determinazione la sacrosanta idea della scuola inclusiva. Prima l'unificazione della scuola media (L. 1859 del 1962), poi l'inserimento e l'integrazione dei disabili (L. 517 del 1977), l'integrazione degli stranieri (Linee guida per l'integrazione degli alunni stranieri del 2006), fino ad arrivare alla legge sui BES (L. 170/2010). Integrare, *pardon,* includere (vista come ultima frontiera dell'integrazione) è diventato un principio assoluto che però si concretizza a volte in scelte meramente formali. Alcuni presidi impartiscono ai propri insegnanti un'indicazione chiara che non ammette deroghe: nessun ragazzo deve mai uscire dalla classe per lavorare in modo separato. Anche i ragazzi con deficit cognitivi importanti (o anche quelli stranieri con competenze linguistiche ancora molto basse) che hanno evidentemente bisogno di seguire un percorso differenziato, devono stare in classe. E così succede che l'inclusione si traduca a volte in una gara di volumi tra l'insegnante curricolare e quello di sostegno per farsi sentire dagli alunni a cui si rivolgono, con grande danno per tutti.
Corollario di questo sempre più marcato orientamento inclusivo è stato che la scuola non deve bocciare perché bocciare significa aver fallito nel tentativo di dare le stesse opportunità agli studenti che partono da uno svantaggio. Ma per gestire una scuola inclusiva ci vuole molta più preparazione, oltre che spazi e strumenti adeguati.

«… i ragazzi che non volete. L'abbiamo visto anche noi che con loro la scuola diventa più difficile. Qualche volta viene la tentazione di levarseli di torno. Ma se si perde loro, la scuola non è più scuola. È un ospedale che cura i sani e respinge i malati» (*Lettere ad una professoressa*)

In alcune nazioni d'Europa, come la Svezia e la Finlandia, nelle scuole collocate in quartieri a rischio il ministero investe di più nelle strutture e nello stipendio degli insegnanti, ci sono docenti iper-specializzati e iper-motivati che scelgono quel tipo di scuola perché hanno le competenze per affrontare le sfide che propone. Al contrario, in molte scuole delle periferie italiane c'è un tasso di ricambio degli insegnanti paragonabile soltanto a quello degli alunni dispersi. In quelle scuole vanno gli insegnanti più giovani con un punteggio basso, in attesa di fare alzare il punteggio e trasferirsi alla prima occasione.
La scuola inclusiva ha agito come un esplosivo dentro lo smarrimento metodologico che caratterizza la scuola. Gli insegnanti, già poco formati in generale, si sono trovati di fronte a sfide sempre più ardue che si possono riassumere in un'unica immagine: in una classe convivono giustamente insieme ragazzi con deficit cognitivo, ragazzi stranieri per nulla o poco competenti della lingua italiana, ragazzi con disturbi specifici dell'apprendimento (dislessici, per esempio), ragazzi provenienti da contesti anche culturalmente poveri e infine ragazzi con intelligenza vivace e retroterra culturale forte (le cosiddette eccellenze). All'insegnante è richiesto non solo di essere competente in ciascuno di questi profili ma anche di saperli gestire nello stesso spazio e nello stesso tempo, differenziando metodi e materiali, attuando una didattica personalizzata.
Inoltre, sempre secondo i dettami della scuola inclusiva, i ragazzi del primo ciclo di istruzione non possono essere fermati (lo chiarisce con forza il Decreto legislativo 62/2017) se non in casi eccezionali e con il voto unanime del Consiglio di classe. È compito degli insegnanti mettere in atto tutte le strategie che conoscono per recuperare lo svantaggio di ogni singolo allievo, se non ci riescono devono motivare il fallimento. Ma come si può non bocciare senza aver migliorato l'azione didattica? Qual è l'unica soluzione che un insegnante con competenze insufficienti può

trovare per includere gli alunni con competenze insufficienti, cioè per non bocciarli? Aumentare i suoi voti falsando le carte. Non c'è altra soluzione.

La didattica della scrittura: il nodo più difficile da sciogliere

Ritornando alla scrittura, non c'è dubbio che tra le diverse abilità di base, questa costituisce certamente uno dei nodi più problematici. E su questo fronte negli ultimi 60 anni non è cambiato molto. Io, per esempio, ho completato il mio percorso di studi con la laurea in lettere, senza aver mai fatto l'esperienza di un percorso didattico sulle tecniche di scrittura (ma potrei dire lo stesso delle mie figlie). Ho ricevuto la mia prima e ultima indicazione di metodo in terza elementare: *leggete bene il titolo, scrivete prima un inizio, proseguite con uno svolgimento e concludete con una conclusione*.

Certo, con la scrittura me la sono sempre cavata bene, al contrario di molti miei compagni. Figlia di un insegnante mezzo poeta e mezzo giornalista, avevo sviluppato questa competenza per semplice esposizione senza mai prendere consapevolezza dei meccanismi su cui si basava. In fondo, senza averlo mai chiarito a me stessa, ero anch'io convinta che la buona scrittura fosse un talento, qualcosa con cui si nasce o che si respira in famiglia nei primi anni di vita.

Il mio primo corso di scrittura mi è capitato per caso dopo la laurea. Era un gruppo di formatori del SIS (Servizio di Italiano Scritto) fondato da Francesco Bruni all'interno dell'Università di Ca' Foscari nel 1997. Mi sono iscritta al laboratorio un po' per curiosità e un po' per dovere nei confronti di chi l'aveva organizzato. E invece, quel laboratorio fu come uno squarcio nella tela nera. Improvvisamente cominciai a vedere quello che prima riconoscevo solo al tatto. I meccanismi di coesione, la coerenza della struttura concettuale, i connettivi, i registri, le intenzioni dell'autore e le aspettative del destinatario. Fu un esercizio in particolare a cambiare completamente il mio sguardo sui testi: il riassunto con cambio di taglio. Prima di quel momento avevo sempre disprezzato i riassunti. A scuola li faceva (o credeva di farli) chi non sapeva studiare ricopiando una dietro l'altra le frasi sottolineate dal libro.

Adesso, per la prima volta, mi trovavo davanti a un riassunto scientificamente inteso. E con cambio di taglio, per giunta. Se a un testo cambiamo il titolo, ci accorgiamo che non funziona più. Per ridargli coerenza bisogna individuare i singoli concetti, separarli, ricombinarli e riordinarli, talvolta riselezionarli, secondo il nuovo scorcio tematico.

Naturalmente, anche in questo settore, gruppi di insegnanti e ricercatori riuniti in associazioni e organizzazioni di pregio largamente riconosciuto non si sono risparmiati nell'organizzare sperimentazioni, convegni, corsi di formazione. E le pubblicazioni sono innumerevoli. Anna Rosa Guerriero, Rosa Calò, Emanuela Piemontese, Adriano Colombo, tanto per fare i nomi di alcuni studiosi del Giscel che stanno continuando con grande coerenza la lezione di Tullio De Mauro. Ma ancora una volta questa frenetica attività di ricerca e sperimentazione non riesce a penetrare nel tessuto della scuola, se non attraverso le diciture da apporre nei documenti di programmazione. Le articolate griglie di valutazione che distinguendo vari livelli e parametri (ortografia, morfosintassi, testualità) sostituiscono il voto unico da attribuire agli elaborati sono un esempio lampante di come si può cambiare il risultato del processo senza cambiare il processo.

E anche in questo settore abbiamo assistito a partenze e ritorni che puntano il dito verso un fallimento senza attuare misure valide per sanarlo. Si preferisce cioè cambiare le regole che cercare di capire perché quelle vecchie non hanno funzionato: ne sono un esempio le riforme dell'esame di stato. La legge n. 425 del 1997 aveva intaccato per la prima volta il monopolio assoluto del "tema", cioè di quel genere testuale che consiste nello «scrivere quattro pagine su qualcosa che non si sa» e «che esiste solo nella scuola o in quei rituali artificiali che sono i concorsi pubblici» (Pallotti 2002: 124). Con questa riforma era stata introdotta l'idea di scrittura documentata, cioè di una scrittura molto più simile a quella che si richiede negli ambienti professionali. Questa idea, che sembrava andare nella direzione giusta, è stata però annullata dalla più recente riforma del 2018.

Cosa è cambiato, dunque, dai tempi in cui scriveva Don Milani a oggi? La scuola è diventata meno selettiva, su questo non c'è dubbio, ma è diventata anche più capace di "rimuovere gli ostacoli e le disparità iniziali"? La fotografia che confronta il prima e il dopo è alquanto sconfortante. Prima, gli insegnanti nel trovarsi di fronte alunni provenienti da contesti culturalmente deprivati e non sapendo come risolvere il problema decretavano a voce squillante con arroganza e fatalismo che quegli alunni non sapevano scrivere. E li bocciavano. Era la scuola selettiva. Nella scuola di oggi, gli insegnanti che si trovano di fronte alunni provenienti da contesti culturalmente deprivati e che non sanno come risolvere il problema, bisbigliano tra di loro nei corridoi con lo stesso fatalismo che quegli alunni non sanno scrivere. Ma poiché non possono bocciarli, falsano le carte e li promuovono. È la scuola inclusiva.
In definitiva, è vero che la scuola inclusiva ha prodotto un drastico e generalizzato abbassamento delle competenze ma questo non è avvenuto per una naturale conseguenza del processo di democratizzazione. Non si può e non si deve paragonare la scuola democratica alla società di massa. L'inclusione ha rivelato con forza i deficit formativi degli insegnanti, la mancanza di una chiara volontà da parte del ministero di fornire ai docenti delle competenze didattiche basate su precisi e dichiarati indirizzi pedagogici. È avvenuto così che la scuola dell'inclusione si è trasformata nella scuola che non boccia, che non boccia gli alunni per non bocciare se stessa.

Qualcosa sta cambiando

Ma voglio terminare con una nota positiva. Recentemente un gruppo di insegnanti provenienti da ogni ordine di scuola si sta facendo promotore della diffusione della lettura e della scrittura in classe e di un modello per l'apprendimento sistematico ed efficace delle relative competenze che si chiama Writing and Reading Workshop. È stata per prima un'insegnante di scuola media, Jenny Poletti Riz, che ha riprodotto in Italia il metodo ideato dal *Teachers College* della *Columbia University* e poi sperimentato e riadattato dalla maestra Nancie Atwell (vedi il suo libro *In the middle* del 2014). Sul loro ricco e sempre aggiornato sito si legge:
«Seguendo strade anche molto diverse, tutti noi, ad un certo punto del nostro cammino professionale, siamo arrivati alle medesime riflessioni: nella scuola italiana il tempo dedicato alla scrittura e alla lettura è sempre troppo poco e viziato da consegne quasi sempre astratte (il tema) che nulla hanno a che fare con il processo di scrittura autentico; la valutazione è incentrata principalmente sul prodotto e non sul processo; gli studenti hanno scarsissime possibilità di scelta e non sono realmente registi del proprio percorso di crescita».
Ancora una volta, un'iniziativa dal basso supplisce i vuoti dell'azione ministeriale e deve poi spesso lottare contro le inadeguatezze strutturali e le resistenze culturali di una scuola che non crede in se stessa. Eppure, questa esperienza sta avendo un riscontro molto ampio tra gli insegnanti. Il gruppo di formatori è arrivato in poco tempo a contare 18 persone, tutti insegnanti che già applicano il metodo nelle loro classi da 3-4 anni. Vengono proposti a rotazione dei corsi di formazione in presenza o a distanza che raggiungono sempre il massimo numero di iscritti da tutte le regioni italiane e da tutti gli ordini di scuola. Forse i tempi sono maturi perché il senso di frustrazione degli insegnanti di lettere si traduca in energia di rinnovamento, in un fiume in piena che possa cambiare dal di dentro un mondo che si ostinava da decenni a rimanere uguale, assicurandosi solo di cambiare di tanto in tanto l'intonaco alla facciata.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

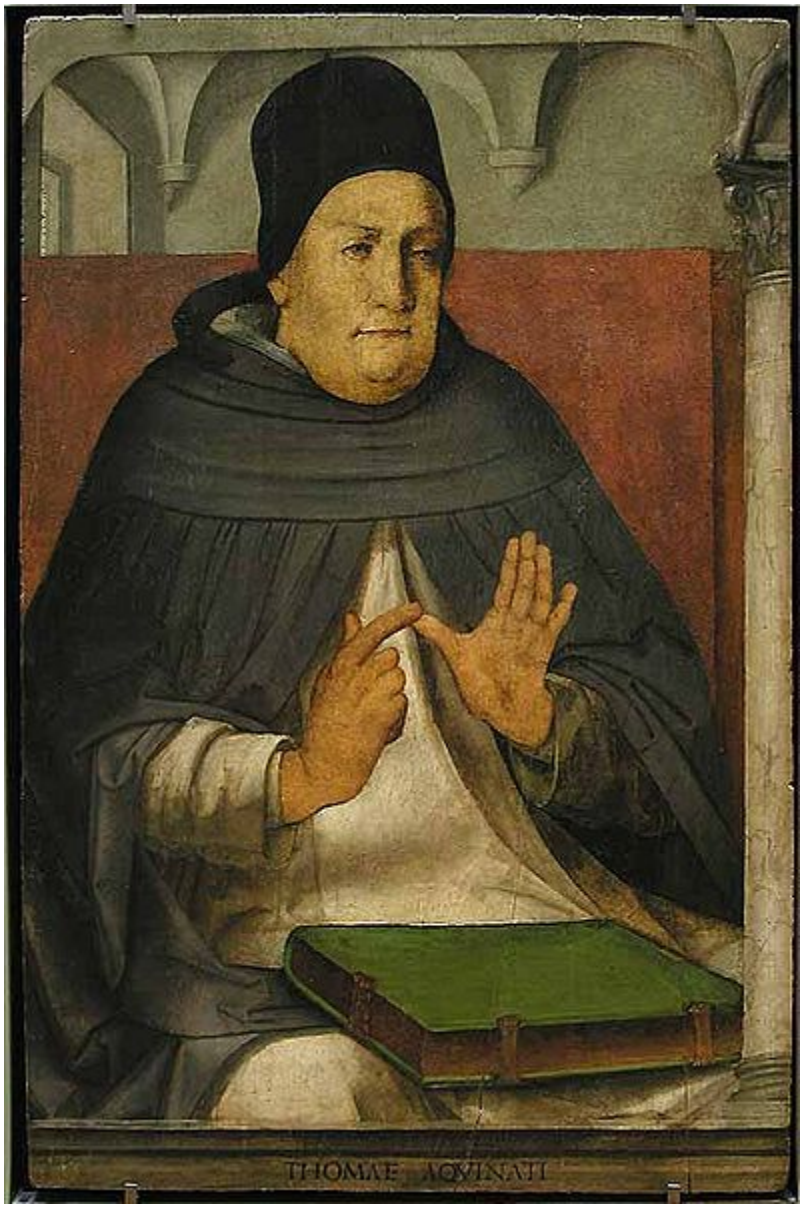
Riferimenti bibliografici

Atwell N. (2014), *In the Middle: A Lifetime of Learning About Writing, Reading, and Adolescents*, Heinemann.
Bruni F. et alii (2002), *Manuale di scrittura e comunicazione. Per la scrittura personale, per la scuola, per l'Università*, Zanichelli, Bologna.
Calò R. (a cura di, 2003), *Scrivere per comunicare inventare apprendere,* Franco Angeli, Milano.
Colombo A. (2008), *Il curricolo e l'educazione linguistica. Leggere le nuove indicazioni*, Franco Angeli, Milano
Guerriero, A.R. (a cura di, 2002), *Laboratorio di scrittura*, La Nuova Italia, Firenze.

Pallotti G. (2002), in Guerriero, A.R. (a cura di), *Laboratorio di scrittura*, La Nuova Italia, Firenze
Piemontese E. (a cura di, 2000), *I bisogni linguistici delle nuove generazioni*, La Nuova Italia, Firenze.
Poletti Riz J. (2017), *Scrittori si diventa*, Erickson, Milano.
Scuola di Barbiana (1967), *Lettera a una professoressa*, Libreria Editrice Fiorentina.

Chiara Amoruso, insegna italiano, storia e geografia in una scuola media di Palermo. Fino al 2012 ha collaborato a tempo pieno con la Scuola di Italiano per Stranieri dell'Università di Palermo occupandosi in particolare di didattica delle discipline scolastiche a studenti non italofoni. Nell'ambito di tale interesse ha pubblicato articoli, tenuto corsi di formazione e coordinato progetti per l'integrazione scolastica di alunni stranieri. Nel 2010 ha pubblicato per la casa editrice Palumbo il libro *In parole semplici. La riscrittura funzionale dei testi nella classe plurilingue*. Oggi collabora con l'Università a tempo parziale svolgendo docenze nel Master di "Teoria, progettazione e didattica dell'italiano come lingua seconda e straniera" e conducendo laboratori teatrali con finalità sociali.

Panoramiche pedagogiche. Riflessioni tra ricerca educativa e politiche pubbliche



San Tommaso d'Aquino

Per la scuola

di *Linda Armano*

Un tema caro all'antropologia sono certamente i meccanismi di inculturazione attraverso i quali un individuo acquisisce cultura dal gruppo sociale a cui appartiene (famiglia, gruppo religioso, sistemi di istruzione ecc.). Com'è noto i mezzi di trasmissione culturale sono eterogenei. Ciononostante gli antropologi hanno classificato due principali stili di comunicazione attraverso i quali avvengono forme di inculturazione. Da un lato abbiamo quindi una trasmissione orale e all'altro abbiamo una trasmissione scritta. È risaputo però che non esiste ormai alcuna società che non sia venuta a contatto con una tradizione basata sulla scrittura. Per contro, anche laddove la scrittura è estremamente diffusa, la comunicazione ordinaria si svolge per lo più in forma orale. Ovviamente,

affermare che la scrittura condiziona il nostro modo di comunicare oralmente non significa dire che noi parliamo sempre di cose che abbiamo letto da qualche parte. La scrittura ci influenza nel senso che il modo con il quale ci esprimiamo è guidato da un pensiero che si fonda sulla interiorizzazione della scrittura medesima.
Spesso, non siamo del tutto consapevoli di quanto peso abbia, sul nostro modo di comunicare, di apprendere le informazioni e di trasmettere le conoscenze, il fatto di appartenere ad una cultura che ha profondamente interiorizzato la scrittura. Quest'ultima esercita infatti sulla parola una sorta di imperialismo. Le nostre menti scolarizzate pensano inevitabilmente ad una parola se non in forma scritta. In antropologia, le culture presso le quali esiste una scrittura diffusa sono dette "culture a oralità ristretta", le quali sono generalmente contrapposte a "culture a oralità primaria". Queste ultime sono società che, indipendentemente dal loro grado di complessità sul piano politico, economico ed amministrativo, non conoscevano, in passato, alcuna forma di scrittura. Gli antropologi hanno esposto esempi vistosi di questo tipo di trasmissione culturale nei quali rientrano, tra gli altri, gli Inca in Sudamerica e il regno precoloniale del Dahomey nell'Africa Occidentale (Fabietti 2015). Per quanto i funzionari di questi regni avessero elaborato complicati ed ingegnosi sistemi di registrazione dei dati e degli eventi che si avvalevano dell'uso di cordicelle, di sassolini o bastoncini intagliati, la scrittura, così come comunemente la conosciamo noi, era a loro del tutto sconosciuta.
Sino al III millennio a.C. l'umanità non conosceva la scrittura, che fece la sua comparsa appunto in quell'epoca nell'area mesopotamica e nelle aree ad essa limitrofe. Essa venne sviluppata a partire da alcuni sistemi di calcolo che, con il tempo, videro la sostituzione di oggetti (come sassolini o semi di piante) o intagli o stampi impressi nell'argilla con funzione mnemonica, con dei veri e propri segni aventi ciascuno un loro significato (Schmandt-Besserat 1992).
Oggi non esistono praticamente più società a oralità primaria. Infatti anche laddove l'alfabeto scritto rimane poco diffuso (perché non è mai arrivata la scrittura o perché non è stata conservata), la comunicazione scritta esercita comunque un'influenza attraverso la stesura di leggi, regolamenti, disposizioni, calcoli e statistiche prodotti da un centro politico e amministrativo che sono espressione di uno Stato nazionale. Gli antropologi denominano queste società con l'appellativo di "culture a oralità diffusa" (Fabietti 2015) per affermare che lo stile comunicativo in esse prevalente non è stato ancora completamente influenzato dallo stile della comunicazione scritta. È noto infatti che molti elementi tipici dell'oralità primaria si sono mantenuti in ampie aree del nostro pianeta e persino nelle società industrializzate, laddove la scrittura rimane spesso un elemento marginale nella vita delle popolazioni. Queste variazioni rendono evidente il fatto che seppur non esistano più società interamente senza scrittura, il suo uso è comunque un fatto altamente variabile.

L'esame del tipo di inculturazione è utile per capire come esso si accompagni a certe modalità di "funzionamento" del pensiero. Ricerche antropologiche di lunga tradizione hanno assodato come la dimensione orale della trasmissione della cultura corrisponda, in assenza o in situazioni di scarsa assimilazione della scrittura, a modi di pensare che sono per certi aspetti diversi da quello di soggetti abituati a maneggiare con una certa disinvoltura i segni di un alfabeto grafico.
Alcuni autori (Ong 1986) hanno avanzato l'ipotesi che, in conseguenza del fatto che anche nella nostra società le persone non sono pienamente consapevoli dell'influenza sociale del sistema di trasmissione scritto della cultura, noi stessi commettiamo l'errore di considerare alcune produzioni come scritte (per esempio le poesie, le leggende, i canti ecc.) riducendole a forme espressive intese come varianti imperfette della letteratura scritta. Altri studiosi (Callari-Galli, Harrison 1979) hanno inoltre affermato che le persone che vivono in culture dove la scrittura è penetrata solo parzialmente non possono essere definite come analfabete. L'analfabetismo, così come si presenta nelle società cosiddette economicamente agiate ed ipertecnologiche, è considerato infatti un fattore di emarginazione, esclusione e povertà, in quanto è classificato come caratteristico di gruppi o fasce sociali che per varie ragioni non sono in grado di accedere alle risorse a disposizione della cultura scolare. Quando i membri di una cultura prevalentemente orale entrano nella sfera d'azione di una

società con scrittura (basti ricordare per esempio il caso di molti migranti italiani all'estero o nella stessa Italia fino agli anni Cinquanta del secolo scorso), per quanto non siano emarginati all'interno del contesto privo di scrittura, vengono, nel nuovo gruppo sociale, ad occupare una posizione socialmente svantaggiata rispetto a quanti sono in grado di accedere, grazie all'alfabetizzazione, ad informazioni e a risorse.

Necessità storiografiche dei sistemi pedagogici

Partendo dalle considerazioni sin qui delineate, vorrei riprendere alcune riflessioni di Fabio Dei scritte sull'ultimo numero di *Dialoghi Mediterranei* nel suo articolo "Ancora sul saper scrivere all'università. La scuola progressista e i suoi critici" (2022) in cui l'autore solleva il problema, assolutamente attuale e dibattuto, dell'impoverimento delle competenze di espressione scritta negli studenti universitari iscritti anche a facoltà umanistiche, per le quali si darebbero per scontate tutta una serie di abilità comunicative scritte e orali. Rintracciando le problematiche che stanno alla base di tale impoverimento, Dei afferma con forza anche: «la svalutazione radicale dei titoli di studio nel campo umanistico e delle scienze sociali, e la perdita di filtri di qualità nel reclutamento di professioni cruciali come quella di insegnante» oltre che «la progressiva scomparsa del ruolo di ascensore sociale della formazione scolastica e universitaria, e del successo scolastico come riequilibratore delle differenze di classe».

L'università infatti, come l'istituzione scolastica in generale, è costruita su modelli di comportamento plasmati sulla ripetizione e sul rafforzamento di attitudini che riescono a «compensare il capitale culturale ereditato con quello acquisito» (Dei 2022). Il problema risiede però nei metodi applicati per livellare le disuguaglianze sociali relative all'accesso scolastico. Negli ultimi anni infatti il livellamento si è concretizzato nello svuotamento di conoscenza attraverso specifiche riforme che, lungi dal contrastare le esclusioni, ha privato i vari ceti sociali di un importante strumento di promozione. Dei riprende autori come Ricolfi e Mastrocola per discutere il passaggio da un'istruzione con contenuti classici della cultura umanistica verso una scuola-corporation, con obiettivi di successo performativo, la quale ha via via cancellato un'istruzione basata sul sapere in nome di un'istruzione pratica agganciata a soddisfare richieste di lavoro sulla base degli andamenti del mercato. È evidente che questi passaggi non riguardano solo i tempi più recenti, dato che in passato l'abbandono scolastico era motivato non solo da una poca propensione allo studio del singolo studente, ma anche da appartenenze familiari.

Fabio Dei denuncia la necessità di una maggiore analisi specialistica e comprensione della storia dell'istruzione, così come della didattica delle competenze di base, anche in funzione di utili comparazioni internazionali dei livelli di apprendimento. È importante quindi sottolineare come gli studi storico-educativi abbiano vissuto, nel corso dell'ultimo mezzo secolo circa, un periodo di profonda trasformazione, che ha rinnovato radicalmente tanto i metodi quanto gli oggetti d'indagine. La trasformazione ha consentito a questo ambito di studi il raggiungimento di un'identità definita e autonoma rispetto ad altri saperi "umanistici", a cui, in precedenza, era annesso e sostanzialmente subordinato (Pesci 2020).

La storia della pedagogia in Italia è stata caratterizzata per lungo tempo dall'influenza delle correnti filosofiche e politiche più rilevanti, che hanno ispirato soprattutto il giudizio storiografico di grandi studiosi, le opere dei quali sarebbero ancora oggi significative e preziose nella formazione dei ricercatori più giovani che non hanno vissuto direttamente i dibattiti del passato (Baldacci, Frabboni 2013). Questa situazione, tipica della ricerca storico-educativa nel nostro Paese, trova molte analogie nel panorama complesso e variegato della storia della pedagogia in Occidente fino al profondo rinnovamento che ha caratterizzato la ricerca storiografica nella sua globalità a partire dalla metà del Novecento, operando dalla ricerca "annalistica" di matrice principalmente francofona e dalle nuove correnti della storia anglosassone (Bottani 2009). La storia della pedagogia ha tratto molte delle sue connotazioni più peculiari tanto dalla tradizione che, in fondo, la concepiva come una disciplina gregaria della storiografia filosofico-politica, quanto dalle innovazioni innanzi tutto metodologiche, della "nuova storia" novecentesca (Hammersley 2002).

Sullo sfondo di queste considerazioni sta una duplice constatazione: da un lato, la storia della pedagogia, fino ad alcuni decenni fa, è stata praticata da studiosi di formazione tanto pedagogica quanto storiografica (e non di rado, più dai primi che dai secondi); dall'altro, la collocazione della disciplina nell'ambito accademico e scolastico ha influenzato notevolmente la stessa produzione scientifica nel campo degli studi storico-educativi con notevoli risultati sul piano storiografico. L'esito di questi fattori è stato una forte caratterizzazione della dimensione "pedagogica", se così si può dire, dello stesso lavoro storiografico. Si è così profilata una varietà di "scuole" storiografiche orientate non soltanto dai contenuti specificamente disciplinari del lavoro di ricerca ma dalla collocazione culturale degli studiosi rispetto ai grandi temi presenti nel dibattito politico-scolastico del loro tempo (Baldacci, Frabboni 2013).
La storia della pedagogia scritta da studiosi come Giovanni Calò, Lamberto Borghi, Dina Bertoni-Jovine, per citare solo alcuni tra coloro che scrissero o diressero, insieme ad altre figure non meno significative, opere di riferimento nel settore, si è, quanto meno dalla metà del Novecento, orientata nella direzione di una riflessione sul passato che teneva insieme l'aspirazione ad una ricostruzione oggettiva e il contributo ad un dibattito sull'educazione e sulle istituzioni educative quanto mai vivo all'epoca, anche nei suoi risvolti politico-ideologici.

Un altro aspetto della produzione storico-pedagogica è stato per molto tempo il nesso organico tra l'editoria specializzata e le norme sui programmi degli istituti d'istruzione secondaria e superiore per la formazione degli insegnanti e dei concorsi per l'accesso all'insegnamento. L'importanza attribuita ad un vero e proprio "canone" ministeriale degli autori "classici", la cui conoscenza costituiva in qualche modo la base della formazione storica degli insegnanti, specialmente nella scuola elementare, e di conseguenza anche l'asse portante dell'insegnamento della pedagogia già negli istituti magistrali (prima ancora, nelle scuole normali), orientò essa stessa i contenuti di una ricerca storiografica che privilegiava la letteratura pedagogica (in senso lato) rispetto anche ad altri documenti e aspetti della storia delle idee e delle pratiche educative (Pesci 2020).
Queste considerazioni generali non intendono, ovviamente, esaurire una riflessione su quello che è stato, fino a tempi ancora abbastanza vicini a noi, il passato della ricerca storico-educativa italiana, ma possono essere utili per richiamare l'attenzione su questioni ancora oggi utili da considerare sul piano epistemologico e metodologico. Opere recenti come gli studi di Juri Meda (2019) sulle grandi imprese editoriali specialistiche emblemi di filoni e correnti della cultura e della ricerca pedagogica e storico-educativa dall'Unità al secondo dopoguerra, offrono, peraltro, un contributo decisivo per l'avvio della riflessione sull'identità della storia della pedagogia stessa, non solo nella prospettiva della considerazione di quello che è stata la sua fisionomia in Italia, ma anche in relazione con orientamenti presenti in altri Paesi (Bottani 2009).

Nello specifico, le grandi tendenze della pedagogia italiana hanno, dunque, caratterizzato la stessa ricerca storico-pedagogica nel nostro Paese. Questo è anche uno dei motivi per cui da noi, forse ancor più che altrove tra i Paesi occidentali la storia della pedagogia si sia in origine identificata con lo studio delle filosofie e delle teorie dell'educazione, più che delle pratiche e delle istituzioni (Hammersley 2002).
L'insegnamento della storia della "pedagogia" è il primo a comparire nelle iniziali, e peraltro timide ed effimere, differenziazioni dell'ambito d'indagine da quello della "pedagogia" generale, finendo soltanto in tempi ancora relativamente recenti per specificarsi ulteriormente in una storia "dell'educazione", della "scuola", o delle "istituzioni educative", con un indubbio affinamento nelle forme del lavoro d'indagine ed una più stretta sintonia con gli orientamenti internazionali della ricerca storiografica (Pesci 2020).
Una sintetica ricapitolazione degli indirizzi di ricerca prevalenti in Italia dall'Ottocento ad oggi dovrebbe, così, prendere le mosse dalla considerazione delle principali correnti di pensiero diffuse in Italia, a cominciare dallo spiritualismo pedagogico. Aderendo variamente alle idee di Rosmini,

furono numerosi i pedagogisti ed educatori che seguirono questo indirizzo anche in ambito storiografico; da Rayneri a Bonghi, da Allievo a Gerini, si può parlare di una vera e propria tradizione spiritualistica che si articolò al suo interno in vari filoni di pensiero a seconda delle opzioni filosofiche e teologiche dei suoi maggiori esponenti, giungendo fino alla metà del secolo scorso (Hammersley 2002).
Quasi all'indomani dell'unificazione italiana si sviluppò anche la corrente positivistica, che venne ad assumere una posizione politica di rilievo nella sua consonanza con l'orientamento prevalente della politica nazionale in anni in cui l'antagonismo con il papato e il conseguente astensionismo cattolico costituivano un evidente fattore di rischio per il nuovo Stato (Pesci 2020). Il positivismo italiano fu in ambito filosofico, in effetti, un fenomeno secondario rispetto alle grandi correnti positivistiche europee, in cui furono soprattutto studiosi francesi, inglesi e tedeschi a improntare gli orientamenti di questo movimento culturale, anche per quanto riguardava le teorie e le pratiche educative.
Nel complesso, è forse lecito pensare che, al di là delle realizzazioni editoriali, questi orientamenti contribuirono a suscitare un'attenzione e una sensibilità "nuove" nei confronti degli aspetti concreti, pratici, organizzativi, gestionali dell'educazione, soprattutto nel mondo e nella vita della scuola, che consentirono i primi studi d'indole storica su figure di educatori e insegnanti che in precedenza potevano essere trascurate da parte di una storiografia attenta fondamentalmente al documento letterario e alla riflessione teoretica sull'educazione (Anderson 1998). Le correnti di pensiero sopra menzionate si contesero l'egemonia culturale sull'educazione e sulla scuola italiane per tutto l'Ottocento, e in particolare nell'Italia post-risorgimentale e liberale, ispirando parzialmente anche le politiche governative (Mortari 2007).
Il quadro storico si completa nel riferimento alle scuole neoidealistiche italiane un movimento culturale variegato, che esercitò un influsso significativo su tutta la cultura italiana e sul mondo della scuola e dell'università ben prima che assumesse il carattere egemonico che lo caratterizzò nel periodo tra l'età giolittiana ed il fascismo (Montalbetti 2012). L'importanza del neoidealismo è data inoltre dal fatto che nel suo ambito fu concepito quello che è stato, nonostante tutte le possibili critiche, lo strumento principale della formazione di almeno tre generazioni di insegnanti educatori e studiosi, e quindi anche di storici, italiani: il manuale di storia della pedagogia. Sul piano storiografico non si può sottovalutare il rilievo che questo strumento ha avuto nella costruzione della forma mentis di insegnanti e studiosi (Pesci 2020).
La Riforma Gentile privilegiò invece un approccio storicistico pienamente coerente con gli assunti della filosofia gentiliana, al quale si adattarono, quanto meno per ossequio alla normativa, tutti i manuali scolastici, modellando anche l'insegnamento universitario nelle sedi dei Magisteri, che erano divenuti l'istituzione principale della formazione pedagogica in Italia. In effetti, una storia della ricerca storico-educativa nel nostro Paese non potrebbe fare a meno di considerare il ruolo svolto da queste istituzioni nell'orientamento della ricerca stessa; una "geografia storica" delle cattedre e degli insegnamenti pedagogici e storico-pedagogici riuscirebbe molto utile per individuare le tappe dell'evoluzione interna di queste discipline (Anderson 1998).
La conclusione tragica del fascismo e la proclamazione della Repubblica, aprendo prospettive assolutamente nuove nel panorama politico italiano, ebbero effetti anche sulle politiche scolastiche, ma soprattutto ispirò un rinnovamento profondo della cultura, che alcuni storici presto de-finirono come lo "spirito del '46", a significare l'improvviso cambiamento che il nuovo orizzonte politico nazionale riuscì, tra spinte e reazioni, a promuovere nel nostro Paese (Bottani 2009).
Il mondo della scuola e dell'educazione, e la pedagogia italiana, ne beneficiarono, con un profondo rinnovamento interno; così, la vicenda del secondo dopoguerra è stata caratterizzata, in effetti, dalle dinamiche dell'interazione tra le varie correnti culturali dell'Italia repubblicana e le opzioni politiche degli studiosi, in un clima che permetteva finalmente una partecipazione ed una "militanza" politica nuove per la storia del nostro Paese (Montalbetti 2006). Da allora, le varie "stagioni" politiche dell'Italia repubblicana hanno influenzato, ed anche condizionato, il mondo

della ricerca, costituendo comunque un elemento che un'analisi storica dell'epoca non potrebbe omettere di considerare (Hammersley 2002).
Il lavoro della ricerca in ambito storico-educativo, oltre che in quello pedagogico, è stato caratterizzato, pertanto, dagli indirizzi culturali che hanno maggiormente influenzato la vita intellettuale del nostro Paese, specialmente in ambito umanistico, e dall'adesione dei singoli studiosi agli schieramenti politici del proprio tempo. L'orientamento culturale e quello politico sono i due fattori che hanno costituito lo "sfondo" sul quale si è precisata la fisionomia della ricerca storico-educativa (Baldacci, Frabboni 2013).

Nel corso del Novecento sono nati nuovi ambiti di ricerca e persino nuove "discipline" all'interno della storiografia rinnovata dall'opera di studiosi come gli "annalisti" francofoni e i capifila della New History anglosassone, coinvolgendo in questo rinnovamento anche la storia della pedagogia, sempre più diversificata al suo interno come storia dell'educazione, della scuola, delle istituzioni educative, ed anche dell'infanzia, della famiglia, delle donne, ecc. Il processo ha costituito uno dei fenomeni più significativi dell'evoluzione recente degli studi pedagogici in Italia, venendosi a costituire nella forma di una separazione del settore degli studi storico-educativi da quelli pedagogico-generalistici e in quella di una differenziazione interna al settore della storia della pedagogia stessa nelle molteplici "storie" componenti l'articolato mosaico storiografico contemporaneo (Fornaca, 1975).

Interconnessioni pedagogico-politiche
Oltre alle critiche verso conclusioni forse troppo semplicistiche di alcuni autori sollevate da Dei, Antonio Pioletti (2022), riflettendo sulla formazione delle nuove generazioni, rivolge la sua attenzione alla condizione strutturale di asili-nido, scuole, università, ai dati statistici dell'abbandono scolastico, alle risorse disponibili per garantire a tutti un buon livello di istruzione, alla percentuale di laureati, nonché ai contenuti stessi della formazione e al paradigma politico-culturale attuale. Una valutazione importante sostenuta dallo studioso è la persistenza del divario esistente relativo ai livelli scolastici tra nord e sud Italia che seguono un andamento economico diviso tra le due parti della nazione. La stessa situazione riguarda le iscrizioni universitarie, ulteriormente al ribasso a seguito dell'emergenza Covid-19.
In generale Pioletti sollecita a riflettere sul rapporto fra ricerca educativa e politiche pubbliche, sottolineando l'importanza di azioni pratiche e di scelte politiche attive (Dal Passo 2017). A sostegno di tale affermazione vi è certamente la necessità di evitare sia che i decisori politici utilizzino strumentalmente il sostegno della scienza nelle riforme educative, sia che i ricercatori possano prescrivere in nome della scienza legittimando le proprie convinzioni con i risultati della ricerca. Pertanto, il dibattito sulla metodologia, in merito a cui Pioletti ritiene fondamentale aprirsi all'interdisciplinarietà, non può eludere gli interrogativi circa le "responsabilità" anche come espressione di un'etica della preparazione, dell'attuazione, della restituzione di un metodo oltre che al contributo della ricerca educativa alla formulazione delle politiche pubbliche che rimandi a tematiche oggi assai delicate, anche a fronte dell'attuale dibattito politico-istituzionale (Corsi, Sarracino, 2011; Viganò, Lisimberti, 2011).

Il complesso rapporto fra ricerca pedagogico-educativa e politiche pubbliche, dischiudono molteplici itinerari di approfondimento che si aggiungono a quelli elencati da Pioletti, e includono, per esempio, l'importanza della circolarità dei saperi per superare chiusure burocratiche e anti-scientifiche; il ruolo insostituibile degli enunciati fondati sulla verità e non sul mero risultato raggiunto; il superamento dell'opposizione fra solida formazione culturale, da una parte, e un percorso professionalizzante, dall'altra; la scelta di letture e l'interpretazione dei testi della comunicazione non solo letterari ecc.).
Nello specifico è utile considerare almeno due nodi tra cui per esempio l'importanza, ai fini della formulazione delle politiche pubbliche, di avvalorare le molteplici esperienze di cui la realtà e gli

ambiti educativi sono ricchi; ciononostante questo panorama variegato e multiforme fatica a ricomporsi in un quadro unitario e a uscire dall'autoreferenzialità e dalla discontinuità. La ricerca educativa potrebbe permettere alle singole esperienze di essere oggettivate e diventare comunicabili facilitandone così la socializzazione e prevedendo sia la tentazione dell'assolutizzazione di esperienze autoreferenziali, che cercano credito agli occhi dei decisori politici, sia il rischio per questi ultimi di non conoscere/valutare buone pratiche a cui ispirare i propri provvedimenti. In sintesi, si tratta di porre le premesse affinché i numerosi progetti/interventi a fini educativi, presenti ai diversi livelli del nostro sistema di istruzione e nei differenti ambiti formativi, si possano trasformare in ricerca educativa:

«Fare dell'esperienza un'occasione di ricerca educativa implica non solo un certo modo d'impostare e attuare l'azione ma anche porre già dall'inizio il problema della comunicazione del processo e della diffusione degli esiti, considerandoli snodi essenziali» (Montalbetti, 2006: 214).

Sotto il profilo metodologico, ciò pone l'esigenza per il ricercatore di potersi avvalere di metodi/strumenti validi, pertinenti, affidabili per indagini che si situano non "prima" o "dopo" ma nelle pratiche educative, senza che, da un lato, i primi siano asserviti alle seconde, e dall'altro, peculiari esigenze di quest'ultime inducano a forme di pseudo-compromessi. Si tratta di impegnarsi in esperienze di ricerche capaci di generare la diffusione di un habitus euristico nella comunità e/o nell'ambiente in cui tali pratiche avvengono.
Un secondo nodo è da porre in relazione a quelli che possono essere legittimamente considerati gli oggetti primari delle politiche pubbliche: gli aspetti strutturali del sistema di istruzione e formazione, cioè quegli aspetti che riguardano i sistemi formativi/educativi nel loro complesso, in particolare la strutturazione e l'articolazione dei corsi di studio, istruzione, formazione e le questioni di macro-didattica. Sono aspetti che oggi assumono significativa rilevanza nel dibattito pubblico, ponendo molteplici problematiche sotto il profilo sia pedagogico che politico; basti pensare solamente alle questioni quali la crisi dell'educazione e dei suoi principali agenti (famiglia, scuola, comunità), la difficoltà di governare il rapporto tra offerta formativa e domanda occupazionale, la complessità di innovare i sistemi educativi per assicurare alle persone le capacità per vivere in una società in continua trasformazione (Ammaniti, 2015). La ricerca educativa dovrebbe quindi essere in grado di assumere come tema/problema/questione di indagine gli aspetti strutturali del sistema educativo, non solo le pratiche.
Presi singolarmente e complessivamente, questi due nodi metodologici ci possono interrogare su come affrontare la complessità intrinseca del rapporto ricerca-politica, superando la sua adesione alle tesi proposte da questo o quel paradigma di riferimento, per esplicitare cosa dovrebbe effettivamente contare in una indagine pedagogica che voglia aiutare/sostenere/guidare le politiche educative, assumendosi la responsabilità etica di una ricerca educativa volta a pervenire ad indicazioni da cui potrebbero discendere trasformazioni/innovazioni a livello di sistema educativo e formativo. Ciò è di particolare valore perché ci pone nelle condizioni di mostrare e chiarire l'identità scientifica della ricerca nel rispetto delle peculiarità caratterizzanti gli studi di ambito pedagogico, la natura del dato scientifico a cui la ricerca può accedere e le ragioni per le quali ha ritenuto adeguati quei determinati metodi e strumenti di cui si è avvalso, l'attuabilità nel sistema di formazione (scuola, università, alta formazione, ecc.) e l'auspicabilità infine sul piano sociale dei cambiamenti prospettati dalla sua ricerca.
Queste considerazioni, a mio avviso, renderebbero possibile per i professionisti che operano sul campo affrontare eventuali contraddizioni anche con la propria esperienza professionale e offrirebbe ai decisori politici l'opportunità di avvalersi di dati pedagogicamente autorevoli nel processo decisionale che conduce alla promulgazione dei provvedimenti legislativi.

Conclusioni

Entrambi gli autori citati, Fabio Dei e Antonio Pioletti, concordano sul fatto che l'educazione non è intesa come un qualcosa che cresce nel vuoto, ma è una pratica sociale legata e condizionata dal

contesto storico, economico e culturale in cui opera. Lo stesso oggetto del sapere, tramandato da una generazione all'altra, ne è fortemente influenzato. Come è stato dibattuto in questo contributo, oggi, ad esempio, conoscenze e competenze di carattere tecnico o tecnologico sono privilegiate rispetto alle altre, e l'educazione finisce per avere un connotato prevalentemente pratico (bisogna "imparare un saper fare"). Ciononostante, è indubbio che, soprattutto nell'ultimo decennio, si sia assistito ad importanti mutamenti nella ricerca applicata ai contesti socio-educativi, anche in dimensione multiculturale, sia a livello nazionale che internazionale.
Nell'ambito delle scienze sociali è emersa la necessità di riformulare strategie di indagine capaci di fare fronte alle nuove sfide, tanto che anche educatori, insegnanti, formatori e operatori sociali si sono interessati a nuove azioni educative. Negli ultimi tempi infatti sono state proposte forme di didattica estremamente creativa e comunque svincolata dalla strutturazione impressa per esempio nelle scuole pubbliche. Basti pensare, per esempio, a proposte di scuole libertarie o scuole nel bosco le quali possono anche rappresentare delle forme inedite di interazione fra ricerca e pratiche riflessive che coinvolgono in modo nuovo, e a volte inaspettato, gli insegnanti. L'emergenza socio-sanitaria ha contribuito a dare una spinta a queste nuove forme educative, probabilmente rispondendo anche ad una necessità sociale di più lunga durata. Se da un lato la pandemia ha imposto una particolare attenzione ai contesti scolastici, alla necessità di nuovi sguardi e strumenti in grado di fare fronte alle necessità estemporanee, dall'altro ha promosso anche nuovi approcci di partecipazione attiva, nuove forme di innovazione socio-educativa per rispondere all'aggravarsi delle vulnerabilità sociali.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Riferimenti bibliografici

Ammaniti M. (2015), *La famiglia adolescente*, Roma-Bari, Laterza.

Anderson, G. (1998), *Fundamentals of educational research*, Londra, Routledge Falmer.

Baldacci, M., Frabboni F. (2013), *Manuale di metodologia della ricerca educativa,* Torino: UTET.

Bottani, N. (2009), *Il difficile rapporto fra politica e ricerca scientifica sui sistemi scolastici*, FGA Working Paper n. 17.

Callari-Galli, M. Harrison, G. (1979), *Né leggere né scrivere*, Roma, Meltemi, 1979.

Corsi M., Sarracino V. (eds.) (2011), *Ricerca pedagogica e politiche della forma-zione*, Napoli, Tecnodid.

Dal Passo, F. (2017), *La Scuola italiana. Le riforme del Sistema scolastico dal 1848 ad oggi*, Anzio-Lavinio, Novalogos.

Damiano E. (2009), *Il sapere della competenza*, in M. Baldacci, M. Corsi (eds.), *Un'opportunità per la scuola: il pluralismo e l'autonomia della pedagogia*, Napoli, Tecnodid: 126-156.

Dei, F. (2022), *Ancora sul saper scrivere all'università. La scuola progressista e i suoi critici*, in "Dialoghi Mediterranei", gennaio n.53.

Fabietti, U. (2015), *Elementi di antropologia culturale*, Milano, Mondadori.

Fornaca, R. (1975), *La ricerca storico-pedagogica*, Firenze, La Nuova Italia.

Hammersley, M. (2002), *Educational research, policymaking and practice*, London, Sage.

Meda, J. (2019), *Monumenta Italiae Pedagogica» e la costruzione del canone pedagogico nazionale (1886-1956),* Milano, Franco Angeli.

Montalbetti K. (2006), *La pratica riflessiva come ricerca educativa dell'insegnante*, Milano, Vita e Pensiero.

Montalbetti K. (2012), *La ricerca pedagogica: conoscere, intervenire, comuni-care*, Education Sciences & Society, 2: 255-269.

Mortari L. (2007), *Cultura della ricerca e pedagogia*, Roma, Carocci.

Ong, W. (1986), *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Bologna, Il Mulino.

Pesci, F. (2020), *Storia delle idee pedagogiche e storia del pensiero filosofico*, Pedagogia Oggi 18(1): 112-124.

Pioletti, A. (2022), *"Per non essere di coloro che tacciono": per una mobilitazione della Scuola e dell'Università*, in "Dialoghi Mediterranei", gennaio n. 53.

Schmandt-Besserat, D. (1992), *How writing came about*, Austin, University of Texas Press.

Viganò R., Lisimberti C. (eds.) (2011), *Politiche pubbliche e formazione. Processi decisionali e strategie*, Milano, Vita e Pensiero.

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.

Per una diversa concezione e progressione delle carriere degli insegnanti

Raffaello, L*a Scuola di Atene* (part.)

per la Scuola

di *Augusto Cavadi*

Nel dibattito su Scuola e Università avviato sull'ultimo numero di *Dialoghi Mediterranei* con gli interventi di Fabio Dei (*Ancora sul saper scrivere all'università. La scuola progressista e i suoi critici*) e di Antonio Pioletti *("Per non essere di coloro che tacciono": per una mobilitazione della Scuola e dell'Università*), la voce di un insegnante di scuola secondaria – sia pur in quiescenza – può forse opportunamente integrare quanto sostenuto da due colleghi universitari; ma la ricchezza così articolata dei loro contributi impedisce un'interlocuzione altrettanto dettagliata. Devo dunque limitarmi a pochi, disorganici, *flash*.
Trovo impeccabile la valutazione che Dei esprime sul libro *Il danno scolastico. La scuola progressista come macchina della disuguaglianza* (La Nave di Teseo, Milano 2021):

«Ricolfi e Mastrocola hanno proposto di fronte a un pubblico non meramente specialistico una denuncia sacrosanta, perché l'impreparazione di amplissimi settori di studenti è un fatto; e hanno mostrato che lasciare che ciò avvenga e anzi si aggravi costantemente non è di sinistra e danneggia i ceti inferiori (sarà pure la scoperta dell'acqua calda, ma allora quanti pedagogisti hanno finora usato solo quella fredda?). Poi, semplificano e forse sbagliano nel ricostruire storicamente le responsabilità, e nell'indicare come soluzione il semplice ritorno al passato e la liquidazione di intere stagioni di elaborazione di cultura educativa e di metodologia didattica. Rischiano di finire su quel terreno che deplorano in riferimento alla "scuola progressista", cioè di portare il discorso su un piano morale più che pratico. E i loro critici ovviamente li

seguono ben volentieri su questo terreno (voi reazionari, noi dalla parte degli oppressi etc. etc.). Francamente di queste contrapposizioni, di discorsi fatti soprattutto per sottolineare la superiorità morale di chi parla, ne possiamo fare anche a meno. Resta un problema pragmatico: come si insegna a scrivere e a parlare alle ragazze e ai ragazzi di oggi?».

Personalmente avrei solo da aggiungere una risposta alla domanda finale: consentendo la cattedra solo a insegnanti che sappiano scrivere e parlare. Provo a esplicitare la mia risposta apparentemente paradossale o provocatoria che potrà essere interpretata rettamente solo se – pur contestando alcune terapie suggerite dalla coppia Ricolfi e Mastrocola – se ne condividano alcune diagnosi, alcune 'fotografie' della situazione attuale. Nella quale – come leggo in un commento anonimo a un post sul mio blog personale – «il livello culturale medio è calato negli anni, al punto che uno studente di terza media di una sessantina di anni fa ne sapeva più di un diplomato di oggi. Per avere una scuola non di classe si è creata una scuola ancora più classista: per avere un *curriculum* accettabile non basta più nemmeno la laurea, ci vuole il *master* o addirittura il 'dottorato di ricerca', chi si può permettere di studiare fino a quarant'anni ha sicuramente una famiglia facoltosa alle spalle. Altro problema è il valore legale del titolo di studio: una laurea conseguita in un'università prestigiosa ha lo stesso valore 'legale' di una conseguita in altro Paese dell'UE meno esigente, ma da cosa dipenderà il suo valore 'effettivo'? Poiché in Italia demonizziamo la meritocrazia e tolleriamo – o pratichiamo noi stessi per primi – il nepotismo, con una laurea conseguita con un'università telematica e lo sponsor giusto tutte le porte sono aperte. Conseguenza di questo andazzo? I migliori vanno all'Estero dove i meriti sono riconosciuti e le raccomandazioni pesano molto meno».
Solo sulla base della condivisione di questo quadro deprimentemente realistico posso rispondere alla domanda finale di Fabio Dei ("come si insegna a scrivere e a parlare alle ragazze e ai ragazzi di oggi?") ricollegandomi al contributo del mio amico Pioletti che evidenzia la necessità di considerare sinotticamente il sistema dell'istruzione dagli asili nido alle università. Nulla di più saggio e urgente. Egli sottolinea soprattutto la conseguente opportunità che gli investimenti statali siano distribuiti trasversalmente con equità non solo in tutti gli ordini e i gradi, ma anche nelle varie aree socio-economiche del Paese (da Nord a Sud). In aggiunta – e non certo in alternativa – evidenzierei l'opportunità di un'analoga equità nella formazione dei docenti. Per varie ragioni si è infatti radicata la convinzione che la preparazione professionale degli insegnanti debba essere proporzionale al livello anagrafico degli studenti: dunque appena accettabile nella scuola dell'infanzia e nella primaria (elementare), un po' più dignitosa nella scuola secondaria di primo e di secondo grado; quanto più elevata possibile negli istituti universitari.
A questa scala di richieste corrisponde, da parte dell'amministrazione pubblica, una scala di compensi: dagli stipendi dei maestri via via più elevati sino ai docenti universitari. Nulla di più sbagliato e dagli effetti più disastrosi! Più piccoli sono gli alunni, più difficile è rapportarsi ad essi: quando ci si riesce con perizia pedagogica i benefici sono maggiori, quando s'incorre in errori le conseguenze per la formazione della loro personalità sono molto più gravi. Insegnare a ragazzi ultra-diciottenni è molto meno faticoso e, in caso di deficienze didattiche, molto meno deleterio: le vittime sono molto più in grado di difendersi e reagire criticamente. Ignorare queste verità lapalissiane ha comportato sino ad oggi che un bravo insegnante di scuola primaria, se vuole migliorare il proprio status sociale e l'emolumento mensile, deve o cambiare mestiere (per esempio accedendo al ruolo di dirigente scolastico) o svolgerlo in altri ordini di scuola (per esempio al liceo).
Conosco l'obiezione anche da parte di chi, in linea puramente teorica, accetta la mia analisi: lo Stato non può pagare a centinaia di migliaia di insegnanti di scuola dell'infanzia e primaria lo stesso stipendio che garantisce a poche decine di migliaia di docenti universitari. È vero: il dato quantitativo non può essere ignorato (almeno sino a quando si ragiona in regime liberal-capitalistico, per giunta in un contesto planetario dove si investono cifre astronomiche per aggiornare gli armamenti bellici e risuona come visionaria la recente proposta ai governi da parte di cinquanta scienziati di ridurre del 2% le spese militari). Ma può essere gestito sulla base di altri

criteri: soprattutto in base al "merito" (altra parola tabù nel vocabolario finto-progressista). Mi spiego: prevedendo tre fasce di insegnanti *all'interno di ciascun livello scolastico* (scuola dell'infanzia e primaria; scuola secondaria; università). Ossia: una fascia di insegnanti 'di base'; una fascia di insegnanti 'confermati'; una fascia di insegnanti 'specializzati'. In questo scenario utopico, un insegnante di scuola materna 'specializzato' guadagnerebbe più di un professore di liceo 'confermato', il quale – a sua volta – guadagnerebbe più di un docente universitario 'di base'. Ciascun docente avrebbe possibilità di carriera all'interno della propria scuola senza dover rassegnarsi all'alternativa fra restare tutta la vita soldato semplice (magari alla mercé di caporalmaggiori che, inadatti a insegnare, hanno avuto la presunzione di diventare dirigenti scolastici o ispettori ministeriali) oppure abbandonare l'ordine di scuola nel quale, sulla base di profonde attitudini, hanno maturato una notevole esperienza.

Ma questa differenziazione di livelli fra insegnanti sulla base di quali meccanismi avverrebbe? Dopo decenni di dibattiti sul tema – in cui mi sono ritrovato puntualmente in minoranza – so che la risposta implica l'abbattimento di immense muraglie d'ipocrisia. Dietro l'etichetta della "libertà d'insegnamento" e dell'impossibilità di misurare la professionalità dei docenti si nasconde il terrore di svelare che il re sia – più spesso di quanto si sospetti – nudo. Da qui la negazione dell'evidenza che ogni genitore, prima di iscrivere un figliuolo, si informa sulla qualità dei docenti e riceve quasi sempre notizie attendibili da ex-alunni o dal personale ausiliario: perché non costruire meccanismi sempre più corretti per trasformare queste graduatorie da informali in formali? Esperienze di Paesi come la Francia – dove un insegnante può chiedere, mediante concorso, di passare ad una fascia superiore in virtù della quale avrà meno ore di lezione frontale e maggiore stipendio – possono suggerire delle piste di sperimentazione.
Da molti anni – ovviamente invano – sogno che gli attuali "comitati di valutazione" , formati da docenti eletti dal collegio dei colleghi, cessino di essere degli organismi puramente scenografici e stilino ogni anno delle schede di valutazione dei colleghi sulla base di questionari (compilati da alunni maggiorenni o di genitori di alunni minorenni che abbiano lasciato la scuola da almeno un anno e non più di due) in cui si chieda, ad esempio, se un docente arrivasse abitualmente in orario; se spiegasse in maniera efficace; se trattasse con rispetto e comprensione gli alunni; se fosse puntuale nella correzione dei compiti scritti; se fosse equo nell'attribuzione dei voti…Ovviamente i dati offerti da ex-alunni ed ex-genitori di alunni andrebbero integrati con i dati acquisiti per altre vie dai membri del comitato di valutazione: esame a campione di prove scritte e corrette; esame a campione di relazioni redatte sia in sede di programmazione che di consuntivo annuale (dove non è per nulla raro trovare errori ortografici e grammaticali; sconnessione logica fra una frase e la successiva etc.); esame di pubblicazioni riguardanti sia i contenuti disciplinari che le metodologie didattiche…Sarebbe poi compito dei dirigenti scolastici distribuire, equamente nelle varie sezioni, i docenti appartenenti alle tre fasce di merito, in modo che in ogni sezione ci sia almeno un collega che faccia da traino, per esperienza e passione, nei confronti di insegnanti e alunni.
Ma quale sarebbe la ragione radicale di questa differenziazione all'interno del ruolo docente? Evitare la tragedia, registratasi nei settanta e più anni di Repubblica democratica, della fuga dalla scuola delle personalità più carismatiche di ogni generazione. Sempre più frequentemente, infatti, gli studenti più dotati e brillanti – al momento della scelta universitaria – si orientano su professioni che non siano l'insegnamento. Per quanto in molti casi inclini a questo genere di mestiere, vengono scoraggiati dalla prospettiva dell'iniquo patto con l'amministrazione statale: ti assumerò senza filtri esigenti; non ti sottoporrò a nessuna forma seria di controllo né di valutazione; in cambio accetterai di restare per tutta la vita nella stessa condizione professionale ed economica degli esordi.
È ovvio che, a diciotto o diciannove anni, si sia attratti dalla prospettiva di una progressione di carriera – come medico o magistrato, come poliziotto o bancario, come giornalista o architetto – che non significa solo maggiori guadagni, ma soprattutto maggiore possibilità di mettere a frutto crescente i propri talenti e di trarne conseguenti gratificazioni. Così è inevitabile che, di generazione in generazione, il livello medio dei docenti regredisca verso il basso. Un collega che insegna una

lingua/letteratura antica all'università mi confidava, qualche tempo fa, che, per evitare di bocciare tutti quanti i candidati di una sessione, si concede un voto di sufficienza nella traduzione della versione a studenti che, da insegnanti, rischieranno di risultare meno preparati dei loro migliori alunni. Un professore inglese, avendo chiesto a un collega italiano, che insegna filosofia all'università, come mai non si prevedessero prove scritte, si sentì rispondere – fra l'ironico e il mesto– che sarebbe stata una modalità antidemocratica: infatti non tutti gli studenti di filosofia sono in grado di scrivere. E proprio nelle ore in cui provo a mettere in ordine per iscritto la valanga di considerazioni che, da più di mezzo secolo, mi frullano in mente, ascolto su Rai Radio 3 la testimonianza di una professoressa romana alle soglie del pensionamento: «Almeno il 60 % dei miei colleghi occupa la cattedra senza passione, per ripiego. Partiti politici e sindacati hanno, dall'inizio della Repubblica, deciso che la scuola diventasse l'ammortizzatore sociale dei laureati che, per le motivazioni più varie, non riescono a realizzare i loro sogni professionali». Che tristezza! E poi ci stupiamo che gli italiani leggano poco, capiscano ancor meno, si esprimano illogicamente, votino come votano!

Vorrei chiudere con una notazione in calce. Solo se riuscissimo ad attrarre nelle fila degli insegnanti di ogni ordine e grado anche persone contagiosamente pensanti, persone motivate e attrezzate – per intenderci quelle stesse che diventano abati generali se decidono di intraprendere la carriera ecclesiastica o amministratori delegati di aziende multinazionali se propendono per la carriera imprenditoriale – salveremmo la scuola dal suo lento, ma inesorabile, sprofondamento nella palude della mediocrità burocratica; e, salvando la scuola, salveremmo la società. In tutti gli ambiti: anche il giudiziario, anche il politico. Il *giudiziario*: all'ultimo concorso per magistrati non si sono potuti assegnare tutti i posti disponibili perché non ci sono stati candidati in grado di raggiungere il minimo previsto per essere ritenuti idonei (perfino dal punto di vista della sintassi, della grammatica e dell'ortografia!). Così uno dei Paesi del mondo occidentale più tormentati dalla delinquenza comune e organizzata resta, da decenni, con un organico di magistrati inferiore al fabbisogno programmato. (E molti candidati, a cui viene impedito con esami severi l'accesso alla magistratura, ripiegano sull'insegnamento, cui accedono anche solo con leggi e leggine destinate a ripagare anni di supplenze in regime di precariato).
Anche l'ambito *politico* trarrebbe giovamento da una scuola gestita non solo da onesti artigiani, ma anche da artisti creativi che l'animassero senza l'aria di primi della classe (quell'aria che proprio le persone più geniali non hanno propensione ad assumere), come avviene in tutti i gruppi di lavoro nel resto della società: infatti si deve anche all'incapacità dell'elettorato 'medio' di decifrare messaggi un po' più articolati degli slogan pubblicitari se in Parlamento e – conseguentemente – al Governo troviamo sempre più frequentemente piazzisti di luoghi comuni e di promesse illusorie. Furbastri e arrivisti, corruttori e corrotti, si trovano, certamente, anche fra i soggetti istruiti: ma – in una democrazia che non fosse solo formale, che fosse anche cognitiva – avrebbero molta più difficoltà a raccogliere consensi.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Augusto Cavadi, già docente presso vari Licei siciliani, co-dirige insieme alla moglie Adriana Saieva la "Casa dell'equità e della bellezza" di Palermo. Collabora stabilmente con il sito http://www.zerozeronews.it/. 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); *O religione o ateismo? La spiritualità "laica" come fondamento comune* (Algra 2021).

Il contemporaneo scolastico. Quadro di un'inclusione escludente

per la scuola

di *Valeria dell'Orzo*

Non avrei pensato, anni fa, di entrare a far parte del mondo della scuola, eppure è successo. Le scoperte sono state molte, la realtà che ho trovato si è mostrata da subito profondamente mutata rispetto ai miei ricordi liceali e non solo per la differente prospettiva che stavo assumendo, ma per un insieme di riferimenti profondamente riformulatosi nel corso degli anni.
A tracciare il profilo contemporaneo del mondo dell'istruzione hanno contribuito le riforme che si sono avvicendate ma, soprattutto, la stessa percezione del ruolo della scuola all'interno della società. L'istruzione non ha sempre coinciso con un diritto esteso, e si è, invece, a lungo caratterizzata come un escludente privilegio di classe, di ceto, come una linea di demarcazione tra le micro-realtà sociali. La scuola è stata, di fatto, per troppo tempo uno spazio di esclusione nei confronti di coloro che per estrazione familiare non potevano permettersi l'istruzione, vista come un lusso dal quale era precluso chi proveniva da una famiglia che non ne aveva avuto accesso e chi versava in condizioni economiche meno agiate.
Una nuova sensibilità, un'estensione del diritto alla costruzione del sé e del principio di equità, ha consentito di trasformare l'istituzione scolastica in uno spazio di trasversale inclusione, fino a divenire un obbligo societario, una garanzia assicurata dalla responsabilità statale, al fine di conseguire la costruzione di una comunità più consapevole e capace di dare spazio alla crescita di ogni individuo e non solo di coloro ai quali, per un iniquo principio di diritto di nascita, era stata predisposta, riservata, una condizione dominante.
Quando la scuola è diventata un diritto di tutti si è intravista la possibilità di lasciare spazio all'affermazione dell'intelletto, delle risorse culturali, del potenziale creativo e innovativo di ogni alunno, dai primi gradi dell'istruzione fino ai più elevati, assicurando una opportunità di crescita diffusa. La realtà si è però mostrata, nei suoi riflessi pratici, ben diversa, la perdita dello status symbol attribuito alla scuola ha fatto sì che si sia iniziato a svalutarla.

La scuola di oggi ha gradualmente perso la sua immagine di rampa di lancio per l'ascesa sociale, è divenuta nell'immaginario comune, e nella rappresentazione pratica, il luogo preposto all'accudimento dei giovani non solo sotto il profilo didattico-educativo ma anche nella gestione dei tempi quotidiani, molte volte utile a ridurre l'incombenza dei genitori del monitorare e allevare i propri figli, demandandone l'intero dovere agli insegnanti. Si è, inoltre, assottigliata man mano al livello dell'utile immediato, spendibile nel produrre, come se quella classe popolare, da sempre esclusa dall'istruzione, dovesse ora pagare, con la riduzione della cultura e la logica del lavoro formativo non retribuito, il privilegio acquisito di potere studiare senza più essere costretta, già in tenera età, a contribuire all'economia del mondo adulto, nelle fabbriche o nelle botteghe, o nei tanti settori del lavoro malpagato.
Il sapere, considerato da sempre un lusso capace di marcare il confine tra il ceto dei potenti e il resto del popolo, è stato progressivamente svalutato e impoverito quando ha iniziato a essere percepito e normalizzato come un diritto. Le trasformazioni veicolate dalle riforme via via succedute sono l'immagine speculare proprio di quella logica escludente e ghettizzante che, una volta contrastata per essere sconfitta, è riuscita a perpetuarsi cambiando la propria forma senza essere nella realtà effettuale abbattuta.

A essere maggiormente aggredite dallo svilimento e dalla dequalificazione sono state, in evidenze, le materie umanistiche, in apparenza le meno utili a un produrre materiale economicamente valutabile. Gli effetti di tale opera di depauperamento balzano agli occhi di fronte alle lacune denunciate dagli studenti che spesso giungono alle superiori con enormi difficoltà nella comprensione di un testo, nello svolgimento autonomo delle operazioni matematiche di base, ma anche e soprattutto nella scarsa dimestichezza con la scrittura in corsivo, ormai sempre più fagocitata dall'uso dei dispositivi informatici, dalla migliore leggibilità per il docente dello stampato maiuscolo e dall'estensione generalizzata delle disposizioni introdotte a tutela degli studenti con disturbi specifici dell'apprendimento.
La macchina della scuola viene descritta, con lucida metafora dal sociologo dell'educazione Luca Argentin nel libro edito di recente da Il Mulino, *Nostra scuola quotidiana*, come un enorme infrastruttura, complessa e articolata, composta dall'innesto di elementi differenti e disconnessi, assemblati approssimativamente per creare uno strumento imponente e inarrestabile, resistente alla plasticità che la sfera umana richiede, lento nel correggere i movimenti risultati inadeguati e rischiosi, capace di muoversi nella direzione data senza però riuscire a modificare il proprio passo e il tragitto predefinito in base alle effettive asperità del suolo e agli effetti riportati, muovendosi su un campo delicato e importante come quello della crescita dell'individuo e della società (Argentin, 2021).
In effetti la 'goffaggine' della scuola traspare con chiarezza a chiunque rimanga impigliato nelle maglie delle scartoffie burocratiche, della compilazione di documenti marchiati da ridondanti acronimi, vincolati all'applicazione di una logica complessiva fuorviante che, nei fatti, produce una sostanziale riduzione delle offerte e delle richieste, delle conoscenze, senza esitare in un concreto aumento delle acclamate competenze. Si scivola, così, nell'assuefazione all'idea di una scuola deposito di futuri lavoratori, figli di un sistema produttivo che poco tiene in conto le esigenze individuali e quelle sociali di responsabilizzazione dei giovani, di educazione al diffuso esercizio di un diritto che sia giusto e non solo comodo negli anni che anticipano l'età adulta, che assecondi e predisponga una crescita armonica, risanata dall'eccesso di tutela e di protezione, dall'educazione appiattita al produrre, dalla riduzione dell'aspettativa che rende i giovani meno autonomi e meno consapevoli delle loro capacità. Si cade nella riduttiva logica dell'utile più vicino e a tale sistema vengono abituati gli studenti, attraverso un subdolo ridurre, semplificare, banalizzare, comodo riparo nel tumulto della giovinezza quanto depauperante nel loro costruirsi da futuri adulti.

Dalla legge Casati del 1859 alla Buona scuola del 2015 che continua a riadattarsi ciclicamente, passando per la riforma Moratti, la scuola delle tre i, inglese, informatica, impresa, e attraverso i

tagli della riforma Gelmini, gradualmente sono filtrate nel tessuto scolastico una serie di riformulazioni della didattica, il più delle volte supportate dall'intento di fornire un sostegno là dove la struttura mostrava delle falle o degli scricchiolii. L'esito di tale percorso rivela, però, una mancata capacità di proiezione sul futuro. L'offerta e la richiesta interne alla scuola sono state riscritte seguendo un evidente assottigliamento del sapere e un apparente, ingenuo e ottimistico slancio verso il saper fare. In realtà, come ha osservato l'antropologo Fabio Dei, è sufficiente entrare in una classe delle superiori per rendersi conto del disastro che è stato compiuto nel corso dei loro studi.
La capacità di comprendere un testo appare assai precaria rispetto a quanto ci si aspetterebbe in relazione alla classe raggiunta, ma anche la dimestichezza con le norme di condotta più elementari, la tenuta dell'attenzione, le tecniche nell'ascoltare una lezione prendendo appunti, selezionando dunque quelle informazioni più rilevanti all'interno di un discorso ampio, si rivelano davvero ridotte e incerte.
Occorre dunque chiedersi il perché di questa condizione, come si è giunti a questa nuova realtà che interessa milioni di giovani e che modella il presente e il futuro della società. Nella scuola odierna molta attenzione è posta su un principio che in evidenza si mostra corretto e auspicabile: l'inclusione. È però facile rilevare quanto questo apprezzabile obiettivo della crescita comunitaria sia stato trasformato in una sorta di cavallo di Troia capace di introdursi nel mondo della società adulta del futuro attraverso il livellamento alla mediocrità di prestazioni e valori.

La necessità di tutela dei giovani, e delle infinite forme di difficoltà che l'esperienza personale o uno specifico disturbo possono comportare, si è trasformata, purtroppo, in un esteso eccesso di assistenza che passa dall'organizzazione scolastica alla visione delle famiglie, sempre più tese a proteggere da ogni incombenza e da ogni responsabilità i propri figli, rimuovendo o esorcizzando i conflitti familiari tipici dell'adolescenza e impedendo, di fatto, ai giovani di procedere in modo armonico e graduale verso le sfide del mondo adulto e le asperità della vita. Questo fenomeno a sua volta ha assunto la forma deleteria della deresponsabilizzazione e della riduzione delle richieste, fonte invece di stimoli per la crescita e lo sviluppo delle capacità e delle potenzialità dell'alunno, se gestite correttamente nel rispetto delle relazioni con gli altri e delle regole di convivenza della classe.
Apportare le trasformazioni adeguate alla risoluzione delle criticità della scuola sembra rivelarsi un'urgenza inascoltata, nell'inconsapevolezza che l'abbrutimento di un luogo di crescita e apprendimento tanto importante non può che rivelare una labilità sociale e culturale più estesa, fragilità esistenziali e povertà culturali. Le ripercussioni dell'indebolimento in conoscenze e responsabilità etiche e civili sono ravvisabili sul piano sociale, possiamo rintracciarle nell'insoddisfazione dei più giovani, nella noia diffusa che colpisce quella che invece è l'età della scoperta, ma anche nell'esteso analfabetismo funzionale tanto abile a produrre inconsapevolezza, quanto utile a creare porzioni sempre più ampie di popolazione deprivata nel proprio spirito critico, nell'analisi e perfino nella tutela personale. Possiamo osservare gli effetti di questa delegittimazione della scuola nell'assuefazione al ribasso, che ingiustamente affligge i giovani e inevitabilmente si riverbera nel senso comune della collettività.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Riferimenti bibliografici

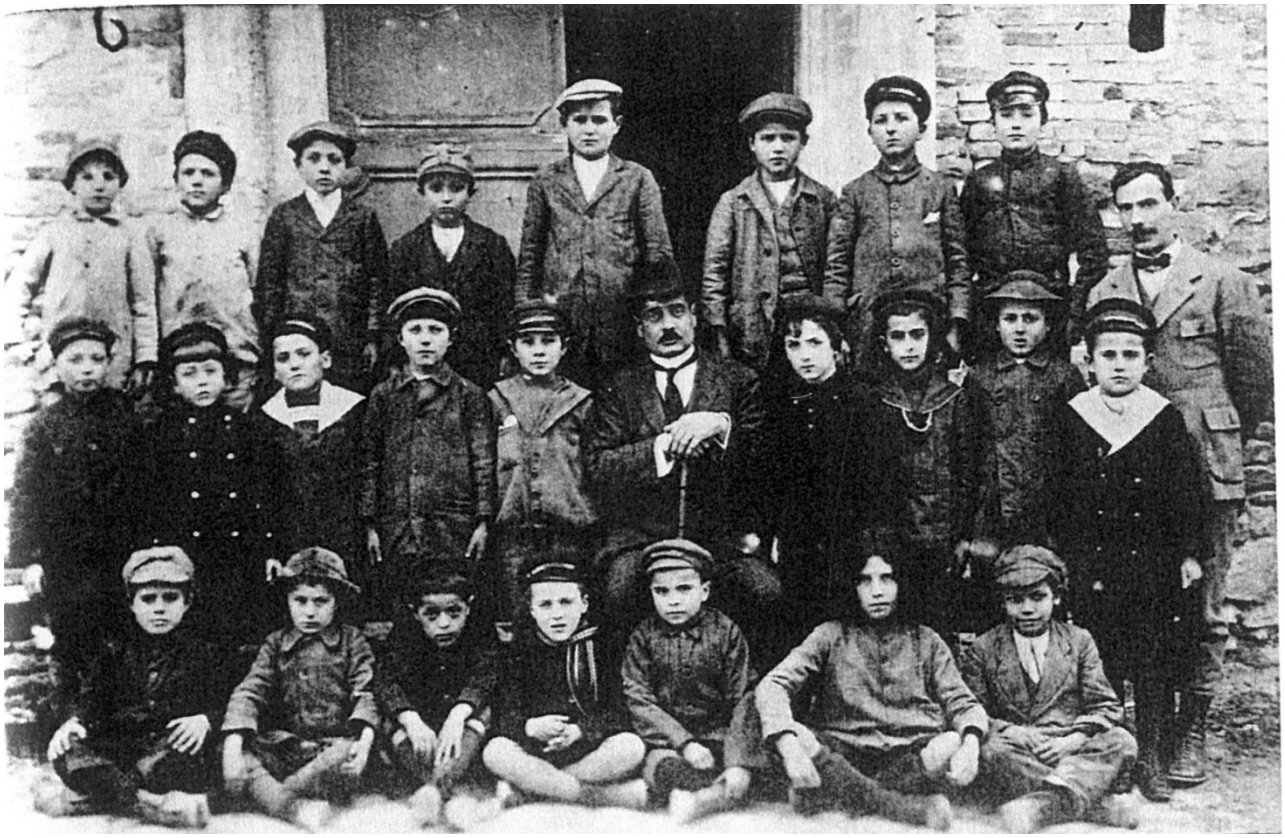
Gianluca Argentin, *Nostra scuola quotidiana*, Il Mulino, Bologna, 2018.

Fabrizio Dal Passo, Alessandra Laurenti, *La scuola italiana. Le riforme del sistema scolastico dal 1848 ad oggi*, Novalogos, Anzio, 2017.

Fabio Dei, *Ancora sul saper scrivere all'università. La scuola progressista e i suoi critici*, in "Dialoghi Mediterranei", n. 53, gennaio 2022

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.

Per un po' di memoria su riforme, leggi e vecchi vizi della scuola italiana



per la scuola

di *Piero Di Giorgi*

L'articolo di Fabio Dei, sul numero 53 del primo gennaio 2022 di *Dialoghi Mediterranei*, relativo alla critica del libro dei coniugi Paola Mastrocola, ex insegnante di scuola media secondaria, e Luca Ricolfi, docente universitario di sociologia, autori del libro *Il danno scolastico. La scuola progressista come macchina della disuguaglianza* (La nave di Teseo, 2021), mi ha molto intrigato, lo condivido pressoché interamente e confesso che ho provato una reazione di rabbia nella lettura di quel libro.

É vero che è avvenuto un abbassamento della qualità dell'istruzione che danneggia in primis le classi popolari e marginali. Ed è vero anche che gran parte degli studenti arrivino all'università privi delle necessarie competenze di base. L'ho constatato anch'io, sia nella mia esperienza d'insegnamento alla Sapienza di Roma e successivamente all'Università di Palermo. Inoltre, tutto ciò ha generato la scomparsa del ruolo di ascensore sociale della scuola e incide altresì sulla qualità della formazione dei nuovi insegnanti.

Dove non si può consentire con gli autori de *Il danno scolastico* è quando attribuiscono la causa e la responsabilità del decadimento della scuola alle riforme volute dai governi progressisti e dei democratici, a partire dalla riforma del 1962, che ha introdotto la Scuola media unificata. Ma ancora più grave e scandaloso è che gli autori rimpiangano la scuola selettiva e ne vorrebbero in pratica la restaurazione.

In primo luogo, occorre dire che, prima della riforma del 1962, il sistema scolastico italiano era retto dalla più organica delle riforme, che portava il nome del castelvetranese Giovanni Gentile, rimasta in vigore, almeno nella sua struttura portante e soprattutto per quanto riguarda la scuola

secondaria di secondo grado, fino alla fine degli anni novanta. Nel suo impianto fondamentale, risentiva di una concezione aristocratica e classista sin dalle elementari, perché introduceva, dopo gli esami di quinta, una biforcazione, che incanalava i figli della borghesia e delle classi dirigenti verso i licei, attraverso un esame di ammissione alla scuola media, e avviava alla formazione professionale, si chiamava per l'appunto *Avviamento*, i figli delle classi subalterne.
Grazie alla legge sulla scuola media unica n. 1859/62, criticata dalla coppia Mastrocola-Ricolfi e coerentemente con l'art. 3 della Costituzione sulla pari dignità di tutti i cittadini di fronte alla legge, veniva posto un argine all'orientamento classista contenuto nella riforma Gentile. Non solo, questa legge ha rappresentato il corollario organico di alcune leggi fondamentali, approvate sull'onda lunga dei movimenti del '68-69, come i nuovi Orientamenti didattici per la scuola dell'infanzia del 1969, che pongono il bambino al centro del progetto educativo e soggetto di diritto a una formazione integrale; la legge 820/1971, che ha introdotto il tempo pieno, la legge 517/1977, che ha prodotto una piccola rivoluzione tanto da essere nota come miniriforma della scuola, in quanto affronta il rapporto tra diversità ed uguaglianza, abolisce le classi differenziali e introduce l'integrazione per le diversità.
L'ultima riforma degna di questo nome, almeno per quanto riguarda la scuola elementare, è stata emanata con il D.P.R. n. 204 Programmi didattici del 1985: «La scuola elementare, nell'ambito dell'istruzione obbligatoria, concorre alla formazione dell'uomo e del cittadino secondo i principi sanciti dalla costituzione e nella valorizzazione delle diversità individuali, sociali e culturali». Essa ha rappresentato un processo di rinnovamento culturale, pedagogico, metodologico e didattico e di conseguente riorganizzazione della scuola elementare, con decisi tratti di discontinuità rispetto all'impianto gentiliano. Vi hanno partecipato i maggiori e più autorevoli pedagogisti e qualche psicologo. Il vero animatore e coordinatore dei lavori è stato Mauro Laeng che, nella sua veste di vice-presidente, ha saputo realizzare al più alto livello culturale e professionale le necessarie "mediazioni" tra le molteplici (e talvolta contrapposte) posizioni, ispirazioni e ideologie rappresentate nella Commissione. Parliamo di Dario Antiseri, Raffaele Laporta, Roberto Maragliano, Ferdinando Montuschi, Michele Pellerey, Clotilde Piperno Pontecorvo, Cesare Scurati, Gioacchino Petracchi, Ennio Drachicchio, Alberto Alberti, Matilde Parenti, Paolo Calidoni, ai quali successivamente si aggiunsero Giacomo Cives, Franco Frabboni, Amelia Vetere Amatucci, Nando Filograsso, Caterina Gioberti, Guido Petter, Mario Riboldi.
I nuovi programmi erano improntati al pluralismo culturale e mettevano a fondamento la cultura scientifica e un impegno pedagogico diretto a realizzare e valorizzare la formazione civica, sociale e morale delle nuove generazioni. Prefiguravano, cioè, una scuola come ambiente educativo di apprendimento, attenta alle diversità, alle situazioni di handicap e di svantaggio culturale, sulla base del principio che ciascuno è diverso dagli altri. Affermavano che l'insegnante doveva partire dall'identità culturale del singolo e approntare percorsi personalizzati nel rispetto del ritmo di crescita individuale. Veniva, inoltre, sottolineata la continuità del processo educativo, la necessità di una collaborazione-interazione scuola-famiglia.
Sull'onda dei nuovi programmi della scuola elementare del 1985 e della successiva legge di riforma 148/ 1990, nel 1991 sono stati approvati i *Nuovi Orientamenti* della scuola dell'infanzia che, finalmente, veniva riconosciuta come una vera e propria scuola e come primo gradino all'interno dell'unitarietà della scuola di base. Inoltre, è avvenuto il passaggio dalla classe monade al "modulo", cioè il maestro unico veniva sostituito da un team docenti, si operava l'accorpamento delle discipline per ambiti disciplinari e si istituiva un piano straordinario pluriennale di aggiornamento di tutto il personale docente, direttivo e ispettivo.
Sono, forse, queste le leggi che i coniugi Mastrocola-Ricolfi vogliono abrogare? Se proprio si vuole trovare una riforma di un ministro cosiddetto di sinistra, che si può, a mio modesto avviso, criticare, è stata quella di Luigi Berlinguer che, attraverso la legge 10 dicembre 1997, n. 425, ha modificato la disciplina dell'esame di maturità e, con la legge-quadro 10 febbraio 2000 n. 30, ha riformato i cicli dell'istruzione superiore. La mia critica, tuttavia, va soprattutto alla riforma dell'università basata sul tre+2, ancora vigente, con l'intento dichiarato di anticipare l'ingresso dei giovani nel mondo del

lavoro. In verità, ha avuto come esito l'aumento di un anno di università, perché se lo studente non prende la laurea specialistica, gli sono preclusi certi concorsi o non può progredire nella carriera fino alla dirigenza. Casomai, il tre + due avrebbe avuto un senso se il biennio fosse stato concepito come esperienza di pratica professionale. E comunque una cosa positiva c'era di certo e cioè la riforma prevedeva, entro sei mesi dall'entrata in vigore della legge, un piano di riqualificazione degli insegnanti.
In ogni caso, a cominciare dall'inizio del nuovo millennio, negli ultimi due decenni, anche a causa della nuova fase d'instabilità politica, ogni governo, di centro-destra o di centro-sinistra, ha fatto la sua riforma, cancellando pezzi di quella precedente e ha avuto come obiettivo principale ed esiziale la riduzione della spesa pubblica. Quella di Berlinguer è stata modificata e sostituita dalla riforma Moratti del 53/2003, seguita dal 2008 al 2010 dalla cosiddetta riforma Gelmini durante il quarto governo Berlusconi, cui è seguita quella del governo Renzi, nota come "la buona scuola" con la legge 107/2015. Sarebbe troppo lungo soffermarmi sulle singole riforme, ma qualche cenno voglio fare sulla cosiddetta riforma Gelmini che, in verità, non è stata una riforma ma un decreto, che ha tagliato in maniera indiscriminata risorse per la scuola pubblica pari a 8 miliardi di euro e ha ridotto l'organico di 130 mila unità tra insegnanti e personale ATA assegnato a ogni istituto, aumentando enormemente il precariato, accorpando gli istituti con meno di 500 alunni e aumentando il numero degli alunni per classe, abolendo infine il modulo con il ritorno al maestro unico, così da ridurre il tempo-scuola a 24 ore settimanali nelle elementari, 29 nella scuola media, 30 nei licei e 32 negli istituti tecnici, con l'abolizione del tempo pieno e l'accorpamento delle classi di concorso non omogenee. Un vero e proprio disastro.

L'avvicendarsi dissennato delle riforme ha determinato disarmonie tra i vari livelli e percorsi scolastici, ma soprattutto non si è intervenuto su aspetti sostanziali, quali la formazione iniziale e continua degli insegnanti, non si è fatto nulla per rendere attrattiva la funzione docente, ridando la massima dignità a questa professione anche in termini di retribuzione, e soprattutto niente è stato fatto sulla necessità e l'urgenza del cambiamento delle metodologie didattiche.
Ed è stato tutto ciò, semmai, che ha prodotto effetti non trascurabili sulla qualità dell'istruzione e della formazione, sotto la spinta dei ministri della Pubblica Istruzione via via succeduti che hanno ignorato che la conoscenza è oggi il maggiore fattore di produzione, tanto più che perfino Adam Smith aveva sostenuto che la conoscenza rappresentava la nuova ricchezza delle nazioni. A conferma della scarsa importanza che è stata data alla scuola e alla ricerca, secondo l'Eurostat, nel periodo 2009-2018, la spesa pubblica per l'istruzione è scesa dal 4,6% al 3,8 per l'Italia, mentre è diminuita dal 5,2% al 4,6% nella media europea.
Mastrocola e Ricolfi se la prendono anche con il '68 e perfino con don Lorenzo Milani, il quale, invece, denunciava che la scuola continuava a essere classista e la paragonava a un ospedale che cura i sani e manda a casa i malati. Non a caso nella scuola di Barbiana si dava consapevolezza agli alunni e li si stimolava all'impegno e allo studio, insegnando loro che chi sapeva cento parole era destinato a obbedire, mentre chi ne conosceva mille era candidato a comandare o a sapersi difendere da chi abusa del potere. D'altronde, sono tantissime le ricerche che dimostrano che il patrimonio linguistico dei bambini dei ceti meno abbienti è molto più scarso di quello dei bambini di classe media e alta. É ciò che si usa chiamare barriera linguistica. Come ci ha insegnato Lev Vygotskij, il linguaggio, da mezzo di comunicazione esterna, diviene linguaggio interno e cioè funzione mentale, che fornisce i mezzi fondamentali al pensiero del bambino per simbolizzare la realtà. Detto altrimenti, il linguaggio è la base del pensiero e l'eredità culturale è il primo fattore di disuguaglianza iniziale del bambino.

I coniugi Mastrocola e Ricolfi rimpiangono la selettività e sorvolano sul fatto che la dispersione scolastica è ancora una piaga che colpisce le classi marginali e che è la vera patologia della scuola. Un'indagine della rivista *Tuttoscuola* del 1998, dal titolo *La scuola colabrodo,* mette in luce il fallimento del sistema educativo che ha causato dal 1995 in poi la dispersione di oltre tre milioni e

mezzo di studenti, senza considerare quelli che vengono depistati nella scuola media e nelle elementari; non solo, la percentuale degli alunni depistati è ancora più grande nel Meridione, come bene evidenzia Antonio Pioletti nel suo articolo, corredato da tanti dati, pubblicato nello scorso numero di *Dialoghi Mediterranei*.
In buona sostanza, ancora oggi il sistema scolastico è funzionale alla riproduzione sociale. Non è cambiato nulla da quando cinquanta anni fa Pierre Bourdieu e Claude Passeron, con la loro teoria della riproduzione sociale, avevano sviluppato un'analisi molto critica verso il sistema educativo, il quale riproduce la struttura sociale esistente e non la mobilità sociale. Gli autori hanno studiato i modi in cui una determinata classe sociale è in grado di riprodursi, trasmettendo ai propri discendenti i privilegi dei quali gode. Non si può non concordare con loro quando scrivono che «il funzionamento latente dell'apparato educativo, a dispetto della libertà di accesso e del funzionamento formale, determina di fatto una selezione basata sui criteri culturali della classe dominante».
Anziché formulare giudizi assertivi e avere nostalgia della scuola classista e selettiva del passato, ci si dovrebbe interrogare seriamente su quelle che, a mio modesto avviso, sono le cause vere della crisi della scuola e che cercherò di elencare. Quel che è certo è che la scuola così come è oggi appare noiosa, demotivante e non piace ai bambini e nemmeno ai giovani. Penso che chiunque abbia figli e nipoti può confermarlo. La metodologia scolastica si fonda su un sapere trasmissivo e già confezionato, che rende passivi i discenti, un sapere nozionistico e astratto, staccato e lontano dalla vita reale; non è attenta alle problematiche e ai bisogni dei giovani. La scuola, in sostanza, tarpa sovente le energie, la curiosità e gli interessi dei bambini e dei ragazzi, non li stimola a pensare e a essere autonomi e capaci di scegliere e di criticare.

Il diritto allo studio può realmente essere attuato se diviene diritto al successo, ma ciò può realizzarsi se la scuola muta radicalmente nei suoi metodi, se è attenta ai bisogni e ai vissuti esperienziali di ciascuno, se riparte dai linguaggi personali e sociali e dagli interessi di ogni alunno e lo rende protagonista del suo processo di apprendimento. Per realizzare ciò, innanzitutto, occorre assicurare il tempo pieno, cioè tutto il lavoro deve avvenire dentro la scuola, una scuola senza voti e interrogazioni né compiti e ricerche a casa. I primi due sono fattori di competizione e di ansia, i compiti a casa discriminano i bambini e i ragazzi che non hanno genitori colti e librerie in casa da quelli che possono fruire di questi aiuti. In tal modo si sconfiggono le differenze sociali e culturali di provenienza.
La seconda precondizione per un efficace azione educativa è che la scuola deve essere, sin da quella dell'infanzia e per tutto l'itinerario scolastico, gioiosa e stimolante la curiosità degli alunni, deve essere un luogo in cui regna un'atmosfera allegra, in cui l'educatore deve essere in grado di stemperare le tensioni, di mettersi in gioco, capace di ironia, di empatia, di disponibilità allo scherzo. I bambini sono curiosi di sapere. Sia Freud che Piaget hanno messo in luce questa peculiarità, parlando di una vera e propria pulsione di sapere. I bambini si meravigliano di ogni cosa che scoprono intorno a loro. E spesso siamo noi adulti a spegnere la loro curiosità. E perciò è importante che la scuola la attivi e la stimoli durante tutto l'itinerario scolastico. Ciò significa creare un clima positivo, relazionale e partecipativo, basato su lealtà ed autenticità da parte degli educatori, per garantirsi l'interesse, l'attenzione e l'ascolto degli alunni, in un ambiente in cui le emozioni non vengano espulse dal rapporto educativo ma siano premessa per un'efficace azione educativa. Ogni alunno ha diritto di trovare nella scuola un'atmosfera rassicurante e accogliente. Se la scuola rende piacevole lo star bene insieme, se non è solo luogo d'istruzione ma anche di esperienza e di vita collettiva, può essere uno strumento fondamentale di eguaglianza, di prevenzione della marginalità e di antidoto all'esclusione sociale.
La scuola, oltre a essere attenta alle relazioni, deve soprattutto mirare ad un'educazione onnicomprensiva: affettivo-emotiva, intellettiva e sociale. Dalla scuola, purtroppo, sono state espulse, in linea generale, le emozioni e si è invece enfatizzato l'aspetto cognitivo. Dopo Freud, la grande maggioranza degli psicologi, da Piaget a Vygotskij e a Bruner, hanno messo in luce che

l'affettività è il motore dell'apprendimento. L'affetto è il primo linguaggio che l'uomo conosce, la forma primitiva della conoscenza, è il lievito attraverso il quale passano tutte le conoscenze, l'energia che fa germinare i semi di ogni conoscenza, che mobilita le risorse, la motivazione e lo sviluppo dei processi di pensiero. Questo si costruisce nelle prime relazioni con gli oggetti d'amore primari. Sin dai primi mesi di vita, attraverso le interazioni affettive, le gratificazioni e frustrazioni che il bambino sperimenta con i suoi genitori, egli instaura un sistema comunicativo a livello inconscio, fondato su un codice affettivo comune, che continua nel corso dello sviluppo e lo aiuterà nel corso della sua vita. É attraverso questi primi legami che il bambino si rappresenta il mondo. I genitori rappresentano una sorta di calco, uno schema-base del sistema-mente. Le prime relazioni sono il prototipo di ciò che mettiamo in scena successivamente. I primi apprendimenti lasciano una traccia indelebile proprio perché impastati di profonde risonanze emotive. L'educazione affettiva-emotiva aiuta a elaborare e a diluire le emozioni, a riflettere su se stessi, è una condizione per uno sviluppo psichico più equilibrato ed armonico.

In un'epoca caratterizzata da un'accelerazione dei cambiamenti, è fondamentale insegnare non soltanto i contenuti del sapere ma l'acquisizione di abilità di ricercare, documentarsi, osservare, confrontare dati, imparare ad imparare. A scuola, generalmente, non s'insegna a pensare. Educare a pensare significa, invece, abituare all'esplorazione, stimolare l'attenzione, mettere in relazione per avere una visione globale di un problema. Significa riconoscere i nessi tra cause ed effetti, ma è anche riduttivo pensare che vi sia una sola causa a determinare un dato fenomeno o escludere che l'effetto, a sua volta, non possa agire sulla causa. Bisogna anche abituare il discente a cercare di vedere qual è l'origine del proprio punto di vista, a prendere in considerazione altri punti di vista, mettersi nei panni del punto di vista dell'altro. Educare a un pensiero divergente, cioè critico e originale, significa stimolare l'alunno a prendere l'iniziativa, a non subire le posizioni degli altri, a essere responsabile, a porsi interrogativi, a esplorare le novità. Ciò implica che l'educatore sia una persona empatica, in grado di immedesimazione organica, di comprendere i desideri del bambino/ragazzo, d'infondergli fiducia e sicurezza, incoraggiandolo anziché frustrarlo, enfatizzando gli aspetti positivi piuttosto che stigmatizzare gli errori.
Inoltre, nella scuola che abbiamo frequentato noi, tanto rimpianta dagli autori del libro *Il danno scolastico*, venivano insegnate le singole discipline in modo separato dal resto del sapere, come se la realtà fosse spezzettata e non unitaria. Nel corso della storia, i saperi si sono sempre più specializzati, suddividendosi in singole discipline, che a loro volta, approfondiscono aspetti parziali della stessa, fino a diventare separati, disgiunti. Questo processo è cominciato soprattutto nel XIX secolo con la nota divisione, già evidenziata da William Dilthey, tra *naturalwissenschaften* (scienze della natura) e *geistwissenschaften* (scienze umane). Le prime studiano i fenomeni, i fatti, che si presentano alla coscienza estrinsecamente. Le seconde, invece, si mostrano intrinsecamente alla coscienza. Se, da una parte, ciò ha prodotto un approfondimento maggiore di aspetti parziali della realtà, dall'altra, la superspecializzazione ha fatto perdere di vista l'unitarietà del reale, impedendo di vedere il contesto, la multidimensionalità dei fenomeni e dei problemi e la stessa globalità. La specializzazione del sapere ha portato non solo ad una netta separazione tra scienze umane e scienze naturali, ma anche ad una scissione tra i diversi saperi.
Il nostro sistema educativo, sin dalla scuola primaria e fino all'università, c'insegna a separare e disgiungere i problemi, a separare le discipline. I giovani perdono di vista l'unitarietà del reale e la dimensione olistica dei saperi e non sono messi in grado di contestualizzarli e d'integrarli, e ciò confligge con le caratteristiche della nostra mente che tende a integrare, a generalizzare, contestualizzare, astrarre e globalizzare.
Per rispondere alla sfida della complessità, si è venuta formando un'epistemologia e una scienza della complessità, caratterizzata dalla interdisciplinarità, dall'interazione-integrazione delle diverse discipline, dei diversi ambiti di ricerca. Di conseguenza, la sola formazione che si può dare alle nuove generazioni è quella che deriva da un sapere sistemico e non a compartimento stagno e

separato, dal pieno sviluppo delle loro capacità, dal possesso di metodi d'indagine, di giudizio critico, in maniera che possano padroneggiare qualsiasi realtà e contesto in cui si vengano a trovare.

Nelle società complesse, non ci può essere più posto per una scuola nozionistica, verbalistica e trasmissiva, l'alunno non è un recipiente da riempire con nozioni trasmesse dall'educatore. Ciò vuol dire che è necessario che la conoscenza, il sapere, da trasmissione catechistica si trasformi in appropriazione attiva da parte degli allievi. Significa abbandonare la pratica diffusa dell'erudizione incerta e nozionistica, priva di concretezza, che considera i discenti come semplici ricettori, che accettano passivamente ciò che trasmette l'insegnante, per imboccare, invece, una metodologia scientifica, in cui nulla è dato per scontato, punti sulla problematizzazione della realtà, abituando i giovani al pensiero critico e creativo, insegnando loro a contrastare i pregiudizi, a sviluppare le capacità relazionali e il lavoro cooperativo in gruppo.
L'essenza di un sistema formativo deve essere quello di riuscire a formare persone critiche e con autonomia di pensiero, in cui il sapere viene ricercato, elaborato e costruito, in cui si coniughi la libertà con la responsabilità. Ciò configura una scuola in cui non vi siano saperi già definiti e prefabbricati, ma dove si parta sempre dal dubbio. Non riempire, in sostanza la testa di nozioni ma formare una "testa ben fatta" per dirla col titolo di un saggio di Edgar Morin che, in un altro libro, ha scritto che «la conoscenza è una navigazione in un oceano di incertezze attraverso arcipelaghi di certezze». Insomma, si tratta di costruire una scuola che forma persone capaci di pensare con la propria testa e di essere in grado di cercare nuove informazioni, di giungere a scoperte personali, di dubitare delle verità imposte, di rispettare le opinioni degli altri, di contestualizzare i saperi.
L'insegnamento deve partire da ipotesi, nella consapevolezza che esistono certezze e incertezze, che ci muoviamo, nella conoscenza, sul terreno delle probabilità e che, secondo le informazioni raccolte, può mutare l'ipotesi iniziale. La scuola si trasforma, in tal modo, in un ambiente di ricerca, dove ciascuno è stimolato a esporre il proprio punto di vista e, con adeguate motivazioni, viene guidato alla riflessione autonoma, diviene consapevole che ogni scelta ha conseguenze diverse e diversi sono i punti di vista possibili. L'obiettivo deve essere quello di rendere ciascuno capace di formulare problemi, ipotesi, verificarle e cercare soluzioni, ciò che Jerome Bruner chiama un insegnamento ipotetico. Esattamente il contrario di un insegnamento tradizionale, espositivo, autoritario, basato sulla lezione e su un sapere basato su domande di cui si conoscono già le risposte, tenendo invece presente anche l'interrogativo di Heinz Von Foerster: «non sarebbe più affascinante un sistema educativo con domande di cui non si conoscono le risposte?». L'insegnante può anche proporre un problema, un evento della vita quotidiana e suscitare una discussione.
Ciò significa un vero e proprio cambio di paradigma, un passaggio dal modello trasmissivo a quello relazionale, partecipativo, euristico, che favorisce lo sviluppo di capacità decisionale, di analisi e di giudizio degli alunni, la loro consapevolezza e responsabilità. Dismettendo il ruolo di trasmettitore, l'insegnante si trasforma in un attivatore di conoscenze, la scuola in un luogo dove si apprende l'arte di vivere. Una scuola officina di ricerca, dove ci si libera dal mantello delle certezze e si parte dal dubbio metodologico e sistematico, "vediamo cosa succede se…"

La nuova scuola, oltre a trasformarsi in centro di cultura e di ricerca, allo stesso tempo, diventa una palestra di confronto, di dibattito e di democrazia. Come laboratorio, dove si ricerca il sapere, un luogo basato sull'orizzontalità/circolarità della relazione, che abitua alla cooperazione, al confronto, alla democrazia. La scuola autoritaria si fonda su un'epistemologia causale-lineare, informativa-trasmissiva e selettiva; la scuola laboratorio privilegia l'epistemologia circolare, formativa, orientativa e creativa. Il metodo in questo caso non può non essere quello del confronto e del dialogo, partecipi tutti i soggetti del processo conoscitivo. In questo modo l'insegnante non è più il trasmettitore del sapere, arroccato dietro la fortezza della sua cattedra, che parla ad un gruppo-classe passivo, che ascolta e i cui membri non comunicano tra di loro, seduti in banchi ordinati in fila nei quali i compagni seduti dietro guardano le spalle di quelli seduti davanti. Cambia lo spazio e l'aula

viene disposta in senso circolare e gli alunni e gli insegnanti si possono guardare in faccia, interagire e comunicare tra loro.
Soltanto se la scuola si trasforma in officina di ricerca è possibile creare personalità libere e critiche. Come ha scritto Einstein, l'arte suprema dell'insegnante è risvegliare la gioia della creatività e della conoscenza. In verità, l'intelligenza dell'uomo non è contenuta nella sua testa, in quanto il *logos* è innanzitutto *dialogos*. Ne deriva che il processo di conoscenza non si travasa attraverso il suo trasferimento da una fonte all'altra, ma esso emerge dall'incontro tra due e più interlocutori. Come dice Jerome Bruner, il *logos* contiene in sé gli strumenti, le relazioni, gli amplificatori culturali. Il processo d'insegnamento-apprendimento diviene condivisione e crescita comune. Il sapere si costruisce cooperativamente, attraverso l'interazione delle competenze dell'insegnante e i modelli di mondo elaborati dagli alunni. Ciò può essere vissuto come una ferita narcisistica dall'insegnante, ma anche interpretato come una risorsa preziosa, se ella-egli rinuncia al delirio di onnipotenza ed accetta di considerare l'imprevisto come un'occasione per apprendere qualcosa che non sa, ponendo anche domande di cui neanche ella-egli sa le risposte.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Riferimenti bibliografici

Bourdieu P.-Passerò J. C., *La riproduzione,* trad. it. Guaraldi, Firenze 1972.

Bruner J., *Verso una teoria dell'istruzione,* trad. it. Armando, Roma 1967.

Bruner J., *Lo sviluppo cognitivo,* trad. it. Armando, Roma 1994.

Dilthey W., *Introduzione alle scienze dello spirito,* trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1974.

Foerster H. Von, *Costruire una realtà*. in P. Watzlawick (a cura di), *La realtà inventata. Contributi di costruttivismo*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1988.

Milani Lorenzo e La scuola di Barbiana, *Lettera a una professoressa*, Libreria Ed. Fiorentina, Firenze 1968.

Morin E., *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e del pensiero,* trad. it. Cortina, Milano 2000.

Morin E., *I sette saperi necessari all'educazione del futuro,* trad. it. Cortina, Milano 2001.

Vygotskij Lev, P*ensiero e linguaggio,* trad. it. Laterza, Bari 1990.

Piero Di Giorgi, già docente presso la Facoltà di Psicologia di Roma "La Sapienza" e di Palermo, psicologo e avvocato, già redattore del Manifesto, fondatore dell'Agenzia di stampa Adista, ha diretto diverse riviste e scritto molti saggi. Tra i più recenti: P*ersona, globalizzazione e democrazia partecipativa* (F. Angeli, Milano 2004); *Dalle oligarchie alla democrazia partecipata* (Sellerio, Palermo 2009); *Il '68 dei cristiani: Il Vaticano II e le due Chiese* (Luiss University, Roma 2008), *Il codice del cosmo e la sfinge della mente* (2014); *Siamo tutti politici* (2018); *Scuola ed educazione alla democrazia* (2021).

Ho fiducia nei giovani e nel pensiero critico delle nostre università

per la scuola

di *Luigi M. Lombardi Satriani*

I contributi di Fabio Dei e Antonio Pioletti mi appaiono un'ottima occasione per riflettere su una problematica non più eludibile: quello della formazione dei nostri giovani e dell'università, oggi oggetto di un processo sempre più rapido e devastante. Certo, si potrebbe dire che ci sono situazioni giovanili e universitarie differenti nelle varie aree del nostro Paese, ma ciò non ci esime dal tentare di cogliere alcune linee di tendenza, sulle quali ci è possibile intervenire.

Sento spesso ripetere con aria sprezzante giudizi sui giovani d'oggi come totalmente irretiti dall'ideologia dell'apparire e da un edonismo perverso, che li condanna, senza rimedio, a un destino di superficialità. Per la familiarità che ho con le diverse istituzioni accademiche italiane, che continuo a frequentare per convegni e seminari, posso affermare che ho trovato giovani estremamente preparati e protesi in un progetto di auto formazione ed etero formazione, articolata e complessa.

Ho avuto modo di constatare tutto ciò all'Università di Torino e del Piemonte orientale, all'Università Federico II e all'Istituto Suor Orsola Benincasa di Napoli, all'Università di Salerno, a quella della Calabria (Arcavacata). Potrei citare innumerevoli occasioni nelle quali tale vivacità, creativa e progettuale si è manifestata, ma non intendo abusare dello spazio che mi viene amichevolmente affidato. Mi è sufficiente ribadire che non mi sembra il caso di essere pessimisti e che anzi è il caso di guardare con relativa fiducia al destino del pensiero critico nella nostra università e nel nostro Paese.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

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.

La scuola-carne: faglia o frontiera?

Per la scuola

di *Giuseppe Sorce*

Non mi piacciono i discorsi che affermano di aver trovato il grande male e il grande bene dentro le cose. Così come non mi piacciono i discorsi anti-antropologici del tipo "come adesso così in passato, lì come qui, se lo fanno tutti allora…". E adesso uno si aspetterebbe un "ma". Glielo mettiamo questo "ma"? Un autore attento se lo chiede, un autore interattivo magari la mette proprio questa domanda, questo trucco camuffato da richiesta di aiuto, bias di conferma ben vestito. Allora un autore intelligente, e forse anche pigro, si rimette a "ciò che è e che potete provare voi stessi".
Dai testi greci, latini sicuro, a quelli di domani, fin quando sì un grande bene arriverà miracoloso chissà da dove, i vecchi, i saggi, gli uomini di una volta, si lamentano dei giovani, i nuovi, gli uomini che mai saranno davvero, di domani. Vecchi e giovani, sia chiaro, ogni epoca ha la sua età limite per definire entrambe le categorie. Questi giovani non sarebbero abbastanza qualcosa, non farebbero le cose come si facevano prima (come si facevano poi? Bene, male? Siete davvero sicuri, chiederei io ai primi e ai secondi).
Ma, e ora ci sta, questa doveva essere una riflessione sulla scuola. Troppo vasta per le mie manie di controllo sulla raccolta degli studi sui e dei fenomeni, per la mia ossessione del punto di vista più relativo e largo possibile, massimamente rispettoso dei dati reali e plurali. E allora scelgo la via pragmatica: circoscriviamo il campo, i fenomeni, le voci, i trend, come si dice oggi, con buona pace dei puristi della lingua a cui lasciamo amabilmente la ricerca del colore del cavallo bianco di Napoleone. Sì perché le recenti polemiche sull'italiano e l'uso dello schwa [1] (a cui io stesso avevo partecipato qui [2], con un topic diverso rispetto a quello recentissimo), i miei occhi annoiati dalla contingenza pura e semplice non possono che vederle sovrapposte, parallele o incidenti (ognuno interpreti i vettori come preferisce) a quelle sulla scuola, in particolare, nate dopo la tragica morte di uno studente durante un pomeriggio di alternanza scuola-lavoro [3] e continuate poi in seguito alle decisioni prese dal governo sull'esame di maturità 2021/2022. [4]

C’è da dire che le, ancora recenti, polemiche sulla Dad hanno preparato il terreno ai malcontenti e alle tensioni. No, non dibattiti. Non ci sono stati dibattiti, tuttalpiù un qualche sbraitare confuso su varie cose in qualche programma TV che nessuno guarda più, figuratevi i diretti interessati alla questione ovvero ragazze e ragazzi. No! Nessuna polemica, non devo infervorarmi. No, anche se tutti lo fanno, no. Ecco vedi? Ma allora vuoi proprio? No. Schwa ed esame di maturità dopo due anni di Dad. È colpa della dad infatti! No, ma che cosa dici? La Dad ha solo esacerbato le disuguaglianze che c’erano già prima. Quali disuguaglianze? La scuola non dovrebbe servire a limarle, scusa? Sì. Ma quindi non lo fa? Non credo. Quindi non è colpa della dad?

La Dad è la miccia forse, la dinamite è la struttura vetusta dell’istituzione scuola. Quindi non è che ragazzi e ragazze sono meno preparati di qualche decennio fa? Sì è vero, anche questo. Ma allora di chi è la colpa? I ragazzi di oggi, quelli di prima erano meglio. Ma come? Ma che ragionamento è? È colpa dei telefonini. È colpa del sistema. È colpa della corruzione che vige in Italia. Ma l’Italia è in Europa il Paese che investe meno nella ricerca e nell’istruzione! Ma il sistema universitario italiano è marcio, lo sanno tutti. Tutti chi? Chi lo dice? È colpa dell’inglese e di questa storia del linguaggio inclusivo? Ma se l’Italia è uno dei Paesi più indietro in Europa sull’insegnamento scolastico dell’inglese? Ma se in Italia non è passato ancora neanche il ddL Zan?
Ma chi mi legge sa, per cui ecco due coppie, due binomi su cui riflettere: il potere e la rete, l’informazione e il sapere. La scuola è esercizio e pratica del potere votati al sapere. La rete ha cambiato, talvolta rovesciato, il rapporto potere e informazione. Da un lato quindi la scuola istituzione, dall’altro la scuola fatta di carne, docenti, lavoratori, studenti e studentesse. Pioletti dice bene, anzi, benissimo quando parla di «formare cittadini del mondo coscienti» (Pioletti 2022) [5]. Questo dovrebbe essere il fine ultimo, il fine nobile. Quindi subito ci si chiede: i cittadini di oggi, che cittadini del domani vogliono? La politica, che dipende dai cittadini, di oggi e degli ultimi vent’anni, che tipo di cittadini di domani ha contribuito a formare e come?
Pioletti e Dei [6] sulle pagine del numero 53 di *Dialoghi Mediterranei* hanno quindi parlato di disuguaglianza e di riforme, strategie didattiche e strategie dispersive adottate dai governi più o meno consapevolmente. Perciò dalla lettura dei loro contributi mi torna sempre in mente il conflitto eterno fra l’Italia illuminata e pensante e l’Italia retrograda e votata ad altri, l’Italia cioè che non vuole proprio formare cittadini del mondo coscienti. Ho come la sensazione, praticando la scuola in carne e ossa e praticando i dibattiti seri come quelli discussi da Dei e Pioletti e non dai vari show e personaggi di media stanchi, logori e logoranti, che alla fine dei conti però lo scollamento fra mondo e scuola sia lo stesso che c’è fra scuola-istituzione e scuola-carne, lo stesso anche che c’è fra vecchi e giovani (di pirandelliana memoria), boomer e Gen Z (io da millennial mi voglio collocare comodamente in mezzo).

Stiamo parlando di scollamenti quindi, qualcosa potrebbe essere aggiustato, che in qualche modo potrebbe tornare a funzionare decentemente. Poi si parla sempre di “Scuola”, con la esse maiuscola, come se fosse una persona a sé, un’entità autonoma. Quindi, le domande che sto per fare le voglio formulare correttamente: la politica degli ultimi vent’anni ha colto le implicazioni culturali rivoluzionarie (se pensiamo appunto agli ultimi venti trent’anni) della rete? Ha colto la frizione sempre più rumorosa fra sapere e informazione? Fra potere e informazione? Fra potere e sapere? No, la lavagna elettronica non è una risposta.
Quand’è stata l’ultima volta in cui la politica, e quindi i cittadini che l’hanno votata, è stata nel mondo dell’educazione e della formazione? Nel mondo giovanile soprattutto. Ah sì, quando i giovani di venti e dieci anni fa venivano accusati di essere ‘bamboccioni’. Quindi un maturo che dà dell’immaturo a un altro. Un maturo, che in quanto tale dovrebbe sottrarsi alla dinamica dello sfottò, dà dell’immaturo a chi, eventualmente, se tale fosse, avrebbe anche il diritto di esserlo dato che è stato cresciuto, evidentemente male, proprio da quello lì che si autoproclama maturo.
Della sua esperienza a scuola Dei ci racconta che

«la pretesa della programmazione di definire “scientificamente” a priori l’intero processo di apprendimento sulla base di oggettivi criteri psico-pedagogici, ovvero di una teoria assoluta dello sviluppo della mente, era fallace. Non coglieva una serie di aspetti cruciali del processo educativo, le sue contingenze, la sua natura non psicologica ma culturale – nel senso antropologico del termine» (Dei 2022) [7].

L’antropologo tocca quindi una componente essenziale delle nostre coppie che dialettiche come tutte sono false, ossia quella culturale. Fra carne e teoria, fra immaginazione e potere, fra informazione e sapere, si è dimenticato di trattare il processo educativo, così come la struttura dell’istituzione-scuola, nel loro calarsi nella cultura, nei fatti e fenomeni culturali che determinano gran parte di un’altra cosa fondamentale: la sensibilità. La cultura attraversa e soggiace a tutto. Se infatti da millenni si porta avanti la battaglia vecchi-giovani è perché spesso né gli uni né gli altri si sono limitati a osservare che semplicemente con la cultura cambia la sensibilità, con la sensibilità le idee, le pratiche, le credenze, i sogni, le speranze, le paure e così via.
Nel non riconoscersi c’è la negazione di fondo del cambiamento, proprio quel cambiamento che avviene sotto gli occhi dei “vecchi” e che dai “vecchi” viene portato avanti. I “giovani” ci sono dentro invece, ed è più difficile per loro guardare in retrospettiva e comprendere. Di questo eterno ma tenero e confortante conflitto la Scuola è ovviamente il campo prediletto dello scontro. Recentemente quindi, tornando alla cruda cronaca che mai ci piace fino in fondo, la scuola, dopo decenni di abbandono in termini di investimenti economici e cambiamenti e miglioramenti tecnici, sociali e culturali, si è ritrovata soggetto passivo di uno scontro retorico più che politico. Vi ricordate? Dad o non dad, chiusure o non chiusure. Ovviamente i disagi strutturali, la carenza di personale, le condizioni di disuguaglianza nell’accesso al sapere, la scarsità di investimenti veri e consistenti nella scuola e nella ricerca, sono cose passate tutte in secondo piano.

Perché è troppo comodo dire che è la Dad ha creare disuguaglianze. Troppo comodo e purtroppo viviamo in un Paese in cui pochi, pochissimi, si oppongono pubblicamente a tale mistificazione della realtà. Le disuguaglianze sono economiche e sociali. Queste tutt’al più vengono rivelate dalla dad nel momento in cui viene organizzata male, introdotta male, pensata peggio ma, soprattutto, applicata a una scuola-istituzione che invece non fa nulla (perché non è stata gestita e amministrata in tal senso) per attenuare tali disuguaglianze d’origine. Perché dovrebbe essere la scuola-istituzione, e quindi chi l’amministra, a farsi carico della lotta alle disuguaglianze, sul piano sociale, culturale, educativo nel territorio. In risposta a tali neoliberiste mistificazioni pronunciate in scioltezza da Draghi [8], risponde Cristiano Corsini, docente di pedagogia all’università di Roma Tre, non riportato troppo dalle grandi testate giornalistiche, dai media ufficiali, dai media autorevoli.
«Affermando che le disuguaglianze sono prodotte dalla dad, Draghi di fatto omette di dire che certe disuguaglianze sono in primo luogo prodotte da disparità di natura sociale ed economica. Addossare alla “dad” tali differenze consente di continuare a disinvestire nell’approntamento di una presenza in grado di rispettare il diritto alla salute di tutte e tutti» [9].

Temi scomodi ovviamente, cioè i temi reali. Perché è duplice l’effetto nocivo di tali dichiarazioni: da un lato si crea un falso nemico, dall’altro si tace omertosamente sulle vere mancanze della Scuola italiana in termini di sicurezza delle strutture, spazi, servizi, oltre che nella didattica, nel personale, nelle risorse umane e materiali. Lo hanno detto in pochi: il problema della dad più che l’accesso alla linea internet e la fornitura di strumenti adeguati agli studenti è stata la capacità più o meno reattiva ed elastica della scuola-carne di adattarsi a una situazione estrema, come quella della pandemia, dovendo però prima fare i conti con la scuola-istituzione. Al singolo è stata affidata la capacità di sviluppare una didattica cyberdigitale interessante ed efficace, e non appena le cose lo hanno permesso, l’esperienza della dad è stata demonizzata in favore di un ritorno in classe demonizzante, questa volta sì, a tutti gli effetti, ossia: divieto di muoversi dal banco anche durante la ricreazione (si poteva magari potenziare il personale scolastico per consentire che a turno ragazzi e ragazze e massimo in due-tre potessero uscire dalla classe per sgranchirsi le gambe, prendere

aria), seduti e immobili, costretti a seguire un docente che parla un po' con loro, un po' con gli altri dietro lo schermo del computer (perché mezza classe è a casa) fra "eh, cosa, non ho sentito, ripeti, se i tuoi compagni… si sente poco, si vede male…".
Si potevano creare dei turni allora, organizzare lo svolgimento del programma in modalità laboratoriale con dei progetti settimanali che mantenessero alti l'interesse e la partecipazione di tutti, seppur in queste condizioni di immobilismo e sdoppiamento. Lo si è fatto, si sono fatte, create strategie didattiche, multimediali, digitali, contenuti video, progetti in grafica, percorsi a tema, molti e molte si sono sperimentate e messe in gioco. Ma è stato sempre su iniziativa personale. Le direttive politiche, al fine di garantire il rispetto di norme sanitarie necessarie, si sono limitate alla scuola-istituzione, lasciando la scuola-carne alla carne appunto. Demonizzando la dad anziché potenziandola e migliorandola. Facendo ricadere responsabilità politiche ventennali a un uso maldestro di una tecnologia, facendo ricadere investimenti ed idee sbagliate nella pigrizia degli alunni e l'inefficienza degli insegnanti. Troppo comodo. E adesso, la trovata qual è, dopo aver demonizzato il mezzo che hai dovuto usare ma che non hai voluto rendere migliore possibile? Ovviamente scaricare il peso dei fallimenti della scuola-istituzione sulla scuola-carne. Gli studenti? Che svolgano le prove così come noi glielo imponiamo! Ma come, siete stati i primi voi a dire che la dad è stata un disastro, ci avete rimesso in classe da poco e malamente e ora dite che l'esame va fatto in questo modo, perché comunque dobbiamo tornare alla normalità quando proprio voi stessi avete detto che quella non era e non poteva essere normalità? [10]
Ora, al di là di come finirà, perché la contingenza da sola non deve guidare il nostro ragionamento, se o meno la decisione di mantenere i due scritti e annullare la tesina verrà confermata, anche se è stata già ribadita, al di là anche del fatto che proprio in queste ore in cui scrivo un altro ragazzo ha perso la vita durante uno stage (e qui di nuovo il clash fra scuola-istituzione e scuola-carne fa pagare il prezzo più alto) [11], che mondo la politica degli "adulti/vecchi/saggi" sta offrendo ai più giovani? Che messaggio si sta dando in termini di attenzione, cura, sensibilità, comprensione, a individui che vengono definiti immaturi, giovani appunto, ragazzini? Mi chiedo allora quali sforzi fa la politica per interrogarsi sulla sensibilità di chi oggi si ritrova sui banchi di scuola [12].
Perché il problema non possono essere solo i programmi o le strategie didattiche ma come invece questi attori dell'educazione e della formazione vengono declinati e adattati a seconda delle sensibilità generazionali. Una generazione che fra collasso climatico e crisi economiche ha vissuto anche una pandemia globale (non è la prima né sarà l'ultima probabilmente). Cambiamento climatico e pandemia, ovvero traumi che le generazioni che sono lì a decidere hanno avuto il lusso di non vivere. Dov'è il rispetto per la sensibilità di queste generazioni più giovani?

Per concludere, non sono quindi i "giovani" oggi a essere più indietro di quelli di prima, ma è la modalità con cui si propone loro un certo sapere e una certa informazione. Prima però bisogna capire oggi come informazione e sapere stanno fra loro, così da chiedersi cosa pensano gli studenti e le studentesse in merito e provare a costruire un lavoro insieme su questo. La rete ha scavalcato le mediazioni, i mediatori dell'informazione e del sapere, lo sappiamo. Chi è che ingenuamente ha pensato che la scuola fosse immune da questo mutamento culturale? Se c'è una cosa che la Dad ha rivelato è la diffusa e persistente distanza che c'è ancora fra il corpo docente, corpo appunto, e l'utilizzo di tecniche e tecnologie digitali di produzione e comunicazione di contenuti e saperi, che per un qualsiasi studente invece sono pane quotidiano. Risultato: molti docenti hanno imparato e hanno imparato da studenti e studentesse in uno scambio di conoscenze e saperi educativo comunque.
La scuola deve riformulare le modalità con cui diffonde ed educa al sapere e all'informazione, ma non si può delegare tutto alla sensibilità, appunto, del singolo docente, della singola scuola, delle singole iniziative o progetti. La scuola-istituzione deve dare supporto alla scuola-carne. Deve essere scheletro di un sistema muscolare e non una testa priva di un sistema nervoso equamente distribuito, diffuso ed efficiente, che non sappia che far rantolare di tanto in tanto i suoi arti, magari i migliori,

giusto per esibirli per qualche minuto in qualche scenetta televisiva in prima serata, paladini della retorica acchiappaconsensi di turno.
Gramsci, spedito in confino ad Ustica dal regime, non appena arrivò nell'isola, all'epoca povera, senza luce né acqua né fogne, scrisse a un amico più o meno: «per non abbrutirci e per fare del bene agli altri». Era la motivazione alla base della creazione di una scuola, sull'isola. Una scuola serale per i braccianti, pescatori, muratori, altri confinati e chi volesse. Una scuola dove chi teneva una lezione, l'indomani, si ritrovava a prendere appunti da studente in un'altra. Una scuola che il regime ha tardato a comprendere, e quindi poi a distruggere. Perché racconto questo? L'idea è sempre quella. Che la scuola-istituzione sia attenta alle sensibilità culturali della scuola-carne. Un auspicio, una speranza. Per convertire le faglie in soglie, i limiti in frontiere.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Note

[1] In rete vi sarete sicuramente imbattuti in uno sciame di articoli e altro; eccone alcuni, quelli più ragionati e meno ideologici: https://www.valigiablu.it/schwa-lgbt/; https://www.wittgenstein.it/2022/02/13/un-po-di-cose-sullo-schwa-ma-soprattutto-non-sullo-schwa/

[2] http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/crisi-dellitaliano-falsi-problemi-campanilismo-e-un-sano-bilinguismo/

[3]https://www.repubblica.it/cronaca/2022/01/21/news/udine_ultimo_giorno_di_stag-_scuola_muore_schiacciato_a_18_anni-334726663/

[4]https://www.valigiablu.it/proteste-studenti-alternanza-scuola-lavoro/; https://www.ilsole24ore.com/art/maturita-e-alternanza-scuola-lavoro-piazza-protesta-100mila-studenti-AE2vGKCB;

[5] Pioletti A., *Per non essere di coloro che tacciono": per una mobilitazione della Scuola e dell'Università* in «Dialoghi Mediterranei», n. 53, gennaio 2022; https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/per-non-essere-di-coloro-che-tacciono-per-una-mobilitazione-della-scuola-e-delluniversita/

[6] Dei F.*, Ancora sul saper scrivere all'università. La scuola progressista e i suoi critici,* in «Dialoghi Mediterranei», n. 53, gennaio 2022; http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/ancora-sul-saper-scrivere-alluniversita-la-scuola-progressista-e-i-suoi-critici/

[7] Vedi nota precedente.

[8] https://www.youtube.com/watch?v=_yuoy-ANj1s.

[9] Di seguito il link dell'intervista: https://www.tecnicadellascuola.it/didattica-a-distanza-e-sbagliato-dire-che-produce-disuguaglianze-la-parola-alla-pedagogia

[10]https://www.open.online/2022/02/11/scuola-patrizio-bianchi-proteste-studenti-maturita/; https://www.ilpost.it/2022/02/09/manifestazioni-proteste-esame-di-maturita/

[11] https://www.open.online/2022/02/14/proteste-studenti-16enne-morto-stage-video/

[12] Gli articoli qui nelle note dovrebbero offrire un colpo d'occhio esaustivo sul tono del dibattito, sull'intransigenza della classe politica non solo verso gli studenti ma anche verso le associazioni di insegnanti ecc., chi cioè la scuola la viva. Ancora scuola-carne versus scuola-istituzione.

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.

Dalla cittadinanza nazionale a quella globale

per la cittadinanza

di *Federico Costanza*

Lo scorso 5 febbraio è stato celebrato il trentesimo anniversario della legge di cittadinanza in Italia (legge n. 91/1992), un provvedimento nato già obsoleto, come sottolineato da alcuni commentatori [1].
Quella normativa – ancora vigente nonostante qualche modifica e le numerose proposte di riforma mai concretizzatesi nel corso degli anni – ribadiva un concetto storicamente caro all'Italia, "terra di emigrazione": l'esigenza di mantenere i legami "di sangue" con la madrepatria, figli e nipoti di italiani nati e residenti all'estero, tema molto sentito durante tutto il XX secolo.
Un fenomeno, peraltro, ancora presente oggi con la cosiddetta "fuga dei cervelli", ma anche di tanti artigiani, manovali e operai qualificati. Per loro, la "cittadinanza italiana" non rappresenta più uno status di privilegio dal momento che il loro stesso Paese li costringe a espatriare per far valere i loro talenti, il diritto a un'occupazione o a una giusta paga.
Il concetto del "legame di sangue" ha ispirato proprio il principio cardine della legge n. 91 del 1992, che rende possibile l'acquisizione della cittadinanza italiana per diritto di nascita da genitori italiani e rende allo stesso tempo ardua e marginale sia la procedura di naturalizzazione che quella di matrimonio, relegandole infine a meri atti amministrativi.
Eppure, quella che l'attuale legge trascura sotto una mole di pretesti burocratici e insopportabile indifferenza è proprio una fetta importante della società italiana. Nel corso degli ultimi decenni, a seguito di varie ondate immigratorie, generazioni di stranieri hanno deciso di stabilire la loro residenza nel nostro Paese. La percentuale di popolazione di origine straniera presente oggi in Italia è fra le più alte d'Europa (la terza) e questo è un fatto che testimonia una significativa dinamica sociale, imprescindibile per raccontare l'Italia di oggi. Il fenomeno fa parte della nostra storia moderna e rappresenta il presente e il futuro, al pari dell'invecchiamento della popolazione o del fenomeno dei giovani che abbandonano il Paese. Le nostre scuole sono lo specchio di una società in rapido mutamento.

Nonostante tali premesse, la discussione sulla necessaria riforma della legge di cittadinanza si è trasformata, come ben scrive Aldo Aledda, in «uno spauracchio da agitare alle frange di popolazione che temono invasioni e stravolgimenti culturali» [2]. Come spesso accade in Italia, un'opportuna riflessione sui diritti civili passa per "materia elettorale", in modo strumentale e senza considerare le ragioni che invece dovrebbero condurre a una riflessione più profonda.
Vi sarebbero, piuttosto, due prospettive da adottare: una di tipo normativo, sulle procedure di acquisizione della cittadinanza; l'altra di tipo economico-sociale, sulla presenza degli stranieri e sul loro ruolo nelle dinamiche della società italiana, dal tema delle pensioni a quello del mondo del lavoro. Occorrerebbe, infine, ridefinire il concetto stesso di cittadinanza moderna, soprattutto in rapporto all'evoluzione delle società globalizzate.
La trasformazione del concetto di Stato-nazione – così come fu concepito a partire dalla Pace di Vestfalia, e successivamente nel XVIII sec. – segue di pari passo la nascita di una nuova generazione di diritti, secondo il processo storico descritto da Norberto Bobbio ne *L'età dei diritti* [3]. Il concetto di nazione va in crisi, almeno l'idea di nazione così come era stata concepita da Eric Hobsbawm che attribuiva al nazionalismo la sua costruzione, privandola di radici sacre, tradizionali e immutabili [4].
D'altronde, gli anni Cinquanta e Sessanta, la fase della ricostruzione post-bellica e della decolonizzazione, confermarono le teorie dello storico britannico. Quei Paesi che affermavano le indipendenze dagli antichi dominatori coloniali erano Stati del tutto nuovi, in cui, formalmente, un gruppo sociale aveva preso il sopravvento e imponeva spesso una struttura costituzionale di tradizione occidentale su popolazioni caratterizzate da sostanziali differenze etniche, tribali o religiose, per di più attraverso la supremazia linguistica o culturale del gruppo dominante.
Il sociologo irlandese Benedict Anderson ebbe a definirle *Comunità Immaginate* [5], in cui l'idea di nazione si fa avanti attraverso la costruzione di simboli, celebrazioni, processi mitopoietici destinati presto a scatenare tensioni intestine e guerre civili. Basti pensare al genocidio in Ruanda e l'odio fra gruppi etnici fomentato da una differenziazione sociale costruita ad arte dal Belgio colonialista prima e dalla Chiesa Cattolica poi.
Così come su un procedimento analogo di "costruzione" si basa il senso di appartenenza europea, un corpus di leggi e diritti acquisiti che lo Stato sociale, a partire dal secondo dopoguerra e parallelamente alla favorevole congiuntura economica degli anni Cinquanta e Sessanta, ha permesso di ampliare. Si veniva dunque formando la figura di un "cittadino europeo" titolare di diritti civili e politici, sociali ed economici, che andava affermando sempre più la propria libertà di movimento all'interno di uno spazio comune europeo di "condivisione" di valori e responsabilità.
Questo tipo di appartenenza rappresentò sempre più una forma di "difesa identitaria" anche quando i processi transnazionali di globalizzazione economica e finanziaria minarono le basi del *Welfare State*, soprattutto di fronte ai flussi migratori che premevano alle frontiere esterne della cosiddetta "Fortezza Europa". Quello che il sociologo tedesco Habermas ha definito lo "sciovinismo del benessere" [6] è stato il motivo caratterizzante della politica europea negli ultimi tre decenni, non solo a livello nazionale. Paradossalmente, all'interno di questo spazio europeo "recintato" di benessere sono esplose le tensioni e le differenze fra gli stessi Stati membri, che hanno riacutizzato vecchi dissidi e fenomeni di rigurgito nazionalista, a volte di origine storica, altre del tutto nuovo.
Attorno al fenomeno delle ondate migratorie che dalle coste africane premono sulle frontiere europee si è sviluppata tutta una narrativa mistificante che ha creato, spesso artificiosamente, il falso mito dell'"invasione", accompagnandolo con la diffusione di un'idea tanto meschina quanto superficiale.
I partiti e i gruppi nazionalisti più estremisti hanno ipotizzato un progressivo processo di "sostituzione" che metterebbe a rischio perfino l'identità europea e questo per una duplice ragione: il decremento generale della natalità nei Paesi europei e la forza della predicazione fondamentalista soprattutto di origine musulmana. Un pensiero che ha ispirato anche romanzieri come Michel Houellebecq, o politici di ultradestra come il candidato alle presidenziali francesi del 2022 Éric

Zemmour, cresciuti entrambi, peraltro, in Algeria, Paese che ben rappresenta gli esiti contraddittori della politica culturale assimilazionista in merito al riconoscimento della cittadinanza.
Queste remore di fronte al fenomeno migratorio ci conducono a domande ormai indifferibili e che riguardano processi di cittadinanza globale che pongono al centro l'essere umano in quanto tale, titolare di diritti universali e indisponibili. Papa Francesco ha ribadito questo concetto, sottolineando come il termine "migrante" sia solo un aggettivo, perché il sostantivo è invece la persona in sé, l'essere umano per l'appunto, colui che rimane titolare dei diritti e non semplice fenomeno sociologico o storico.
Da questi passaggi si comprende come allo stato attuale il concetto di cittadinanza giochi ormai «un ruolo regressivo, che tende a giustificare le disuguaglianze», come giustamente ha sottolineato Franco Ferrarotti [7]. Prospettandosi quindi come un vero e proprio privilegio che genera discriminazioni, la cittadinanza è ormai anche concretamente un ostacolo burocratico, persino per chi avrebbe i titoli per richiederne l'acquisizione e sovente si trova a iniziare un percorso tortuoso, faticoso, a tratti umiliante, fra le normative e le procedure.
La normativa italiana è sicuramente fra le più obsolete e complesse. Sono stati diversi i tentativi di riforma e le proposte avanzate, soprattutto da una certa parte dell'emiciclo parlamentare, e mai giunti all'approvazione. D'altronde, una larga area politica del Paese ritiene una nuova legge non necessaria e spesso a tale convinzione si aggiunge un vasto disinteresse, anche fra coloro che condividono la necessità della riforma, sebbene non l'urgenza.
Le proposte di legge più concrete degli ultimi anni ruotano attorno a due principi: quello dello *ius soli*, che lega l'acquisizione della cittadinanza al luogo in cui si nasce e quello dello *ius culturae*, basato sull'istruzione e la conoscenza della lingua. Tali proposte spesso contengono elementi di "mitigazione": in senso "temperato" nel caso dello *ius soli*, perché non si arrivi a forme come quelle americane; ovvero nella previsione del completamento di cicli di istruzione scolastica anche di base per i richiedenti minori di età. In entrambi i casi, però, le proposte non contemplano l'estensione dei diritti alla persona e continuano a rappresentare la cittadinanza come una forma di "concessione".
Una forma di concessione, per giunta discriminatoria, è quella avanzata dai vertici del CONI che, all'indomani dell'exploit sportivo di numerosi atleti azzurri di "seconda" o "terza" generazione nelle ultime Olimpiadi di Tokyo 2021, hanno proposto una variante di *ius soli* proprio per meriti sportivi, magari rivolto ad atleti minorenni. Parallelamente, in molti ambiti della vita pubblica quegli stessi giovani non hanno la possibilità di partecipare a concorsi pubblici, bandi, a certe scuole, ad alcuni riconoscimenti. È il caso del concorso per uno dei premi più ambiti del cinema italiano, il "David di Donatello" che, senza troppo clamore, è stato costretto a modificare i propri termini di regolamento in tutta fretta per potere ammettere la partecipazione di professionisti italiani di origine straniera e ancora privi di cittadinanza ma che già avevano partecipato alla rassegna come giurati e che avevano addirittura vinto festival all'estero rappresentando l'Italia.
La forma dello Stato-nazione ha affidato all'educazione il ruolo di plasmare una coscienza nazionale, anche attraverso la creazione di un sistema di istruzione pubblica e l'accesso alla cultura di massa, peculiare alla società industriale. Questo accesso non è però sempre garantito. Rimangono numerose le variabili, dalla classe sociale di provenienza fino alle disparità geografiche fra regioni dello stesso Paese.
Abbiamo discusso di disparità di condizioni di accesso all'istruzione anche durante il lockdown dovuto alla pandemia di Covid-19, per la difficoltà di molti studenti di utilizzare gli strumenti tecnologici in DAD o anche solo di possederli. Rimane, infine, un *gap* sociale e generazionale di accesso alle istituzioni culturali, musei, biblioteche, teatri, cinema, a dispetto di quanto garantisce l'art. 9 della nostra Costituzione, per la tutela e la promozione della cultura [8].
Questa tematica in modo particolare fu affrontata da uno dei maggiori esponenti del capitalismo industriale anglosassone alla fine dell'Ottocento, uno dei filantropi più ricchi e influenti. Andrew Carnegie, scozzese, intuì il valore dell'istruzione e quanto l'aspetto culturale fosse implicitamente legato allo sviluppo di una nazione. Memore del suo passato di povero emigrante alla ricerca della fortuna in America, in vecchiaia decise di restituire alla società gran parte della sua fortuna.

Attraverso un capillare programma di donazioni e investimenti, finanziò la nascita di migliaia di biblioteche e fondazioni, musei e istituzioni culturali di vario tipo, promuovendo la lettura e l'alfabetizzazione di molti fra quei poveri immigrati che, come lui, inseguivano il sogno americano.
L'esempio di Carnegie si rifà a una tradizione di *nation-building* che fu davvero importante nella storia nordamericana per la costruzione di un senso di appartenenza nazionale, una presa di coscienza da parte dei coloni dell'importanza di creare un corpus valoriale di diritti civili e di responsabilità politiche, così come una condivisione del futuro della storia nazionale. La cultura, in questo senso, era strettamente legata a un processo di affrancamento dalla condizione di povertà in favore della piena affermazione dell'individuo, in un percorso di costruzione della coscienza nazionale.
Per dimostrare quanto sia importante l'aspetto culturale nella presa di coscienza individuale di far parte di comunità nazionale, cito due esempi di istituzioni culturali internazionali che trattano gli aspetti della diversità e dell'inclusione nel processo di formazione della nazione: l'Apartheid Museum di Johannesburg in Sudafrica e il Royal Museum for Central Africa (AfricaMuseum) di Tervuren in Belgio.
L'idea dietro il primo museo è imperniata sul doloroso "viaggio della nazione" attraverso l'esperienza dell'apartheid, l'affermazione dei propri diritti nel riconoscere che si è un popolo unico, invitato a condividere valori comuni, per quanto ognuno abbia sofferto le proprie differenze. Nel secondo caso, il percorso non è più all'interno di un Paese ma è a ritroso nella storia, fra due Paesi e due culture che devono aprirsi al confronto per poter superare il passato coloniale, che riflettono oggi sul concetto di "restituzione".
Seppure l'idea di Stato-nazione sia tornata in auge a difesa delle prerogative di difesa delle frontiere, c'è un mondo "in cammino" da tenere presente. L'Unione Africana ha già presentato un progetto di regolamentazione della libertà di circolazione all'interno del continente africano attraverso l'uso di un passaporto comune e di accordi interstatali, da attuare entro il 2063. Si tratta di essere consapevoli della crescita demografica del Continente e delle conseguenti pressioni sociali e politiche.
Nonostante i dubbi che tale progetto solleva, è evidente come le dinamiche del "continente in movimento" interesseranno anche le società dirimpettaie europee, impattando non solo sui meccanismi economici e sociali relativi agli scambi e alle politiche di accoglienza, ma entrando prepotentemente nel dibattito politico europeo, condizionando di conseguenza anche le politiche interne degli Stati membri dell'UE.
Resta da chiedersi quanto saremo pronti a governare tali processi e a trarne vantaggio.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Note

[1] Si veda, per esempio, l'articolo dell'Avv. Daniela Consoli, esperta di tematiche dell'accoglienza, scritto per l'associazione COSPE: https://www.cospe.org/?p=66647
[2] A. Aledda, *Cittadinanza passiva*, in "Dialoghi Mediterranei" n. 53, gennaio 2022.
[3] N. Bobbio, *L'età dei diritti,* Einaudi, Torino 2014.
[4] E. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780*, Einaudi, Torino 2002.
[5] B. Anderson, *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, Verso, New York 2006.
[6] J. Habermas, "Cittadinanza politica e identità nazionale. Riflessioni sul futuro dell'Europa", in J. Habermas, *Morale, Diritto, Politica*, Einaudi, Torino 1992.
[7] F. Ferrarotti, *Dai diritti umani al diritto di umanità. Verso il concetto e la pratica della cittadinanza planetaria,* in "Dialoghi Mediterranei" n. 50, luglio 2021.
[8] «La Repubblica promuove lo sviluppo della cultura e la ricerca scientifica e tecnica. Tutela il paesaggio e il patrimonio storico e artistico della Nazione», art. 9, Costituzione della Repubblica Italiana.

Federico Costanza, si occupa di progettazione e management strategico culturale, con un'attenzione specifica all'area euro-mediterranea e alle società islamiche. Ha diretto per diversi anni la sede della

Fondazione Orestiadi di Gibellina in Tunisia, promuovendo numerose iniziative e sostenendo le avanguardie artistiche tunisine attraverso il centro culturale di Dar Bach Hamba, nella Medina di Tunisi.

Le patrie, le cittadinanze e i meticci, un effetto collaterale del colonialismo

per la cittadinanza

di *Antonino Cusumano*

Patria è oggi parola quanto mai abusata, violentata, deformata. Si ha difficoltà a pronunciarla dopo che torsioni politiche e retoriche ideologiche l'hanno a lungo sequestrata, sfigurata, mutilata. L'incestuosa commistione con il concetto di nazione ha prodotto la rovinosa storia di guerre e lutti che non possiamo dimenticare. L'aggettivo di originaria suggestione è diventato presto sostantivo di ferro e fuoco, e l'aura di sacralità da sempre consustanziale alla parola ha dapprima mutato l'idea sentimentale in ideale romantico e risorgimentale, e degenerato poi l'ideale in orgogliosa aberrazione nazionalista, in quell'ambiguo e devastante armamentario di sangue, terra, suolo, frontiere e confini che ha legittimato trincee militari e aggressioni coloniali.
I nazionalismi che oggi usa chiamare sovranismi hanno reso distopica la dolce utopia della patria come luogo d'identità e di affetti, come democratico e accogliente consorzio civile, come comunità di lingua e memorie, come patrie lettere. Il feticismo dei confini da difendere non ha cessato di governare le politiche degli Stati e perfino dell'Unione europea. Eppure le tumultuose migrazioni, il rimescolamento dei popoli, la globalizzazione di mercati, tecnologie e stili di vita, hanno messo in crisi l'irriducibile connubio Stato-Nazione e moltiplicato stranieri e apolidi, cittadini transnazionali e cittadini senza cittadinanza. Così che la patria liberata dal cascame metafisico e dalla stigmatizzazione etnica è diventato significante e significato da rifondare, da riscrivere, a fronte della realtà semantica sempre meno monoreferenziale in corrispondenza alla complessità di società sempre più plurali ed eterogenee.
Caduti i miti dell'omogeneità identitaria e della purezza nativa priva di "contaminazioni", la patria resta luogo eminentemente simbolico e, nello stesso tempo, concreto riferimento di diritti e doveri indissolubilmente correlati, orizzonte civile e culturale nel quale è possibile convivere e riconoscersi in un destino comune anche nella pluralità delle appartenenze e delle differenze. Da qui la problematicità della definizione concettuale, l'ambiguità di certe strumentali appropriazioni nel vocabolario politico, l'uso improprio come arbitrario passepartout di tesi incompatibili con l'accezione inclusiva del termine. Perché patria, a rileggere più attentamente le lezioni dei "padri della patria", è significante che prescinde e trascende le opinioni strettamente politiche, richiamandosi a contenuti fondamentalmente prepolitici, a legami che attingono forza e vitalità non dalla astrattezza e artificiosità della nazione ma dalla realtà effettuale della democrazia.
La patria di cui discorriamo è in fondo quella di cui scriveva Alberto Cirese, quella 'patria culturale' che scavalca cosmopolitismo e campanilismo, «l'idea, o l'ideale, di una operosità che ha il cuore nel luogo e il cervello nel mondo: o anche, e l'immagine è speculare, il cervello nel luogo e il cuore nel mondo» (Cirese 2003: 127). In questa tensione sta la ricerca dell'equilibrio «tra la dissoluzione di ogni fisionomia locale come unico modo per partecipare alle più vaste ragioni del mondo; e la chiusura rigida nel proprio mondo locale come unico modo per salvare il bene prezioso e irrinunciabile della propria identità» (ivi: 125), sta «la chiave per capire come si possa avere pluralità di patrie senza tradimento, e come rivendicare il diritto alle fisionomie locali non porti per sé alla chiusura localista» (ivi: 134). Più patrie dunque possono coesistere nella stessa identità e più identità coabitare nella medesima patria.
Dentro questa duttile dimensione di plurime appartenenze si muove soprattutto chi conosce migrazioni ed asili, chi nasce da genitori stranieri, o semplicemente chi vive per scelta o per necessità in luoghi di diversa nazionalità. «L'amore della patria, sempre piccola e sempre grande, – ha scritto Claudio Magris (1999: 69) – l'ha espresso non chi ha barbaricamente celebrato la zolla e il sangue, dimenticando che questo è sempre meticcio, ma chi ha fatto esperienza dell'esilio e della perdita e ha imparato, dalla nostalgia, che una patria e un'identità non si possono possedere come si possiede una proprietà». La verità è che contro ogni deriva endogamica siamo parte – attori o spettatori – di un formidabile processo di ibridazione ovvero di meticciamento che investe e attraversa i confini geografici, le stratificazioni sociali e i livelli culturali.
Qual è la patria degli immigrati regolari e residenti o dei loro figli, nati, scolarizzati e socializzati in Italia? Qual è la patria di queste nuove generazioni che stanno crescendo tra i banchi delle nostre scuole, compagni dei nostri figli, privi di cittadinanza e di parità di diritti? Qual è la patria dei

meticci ovvero degli afroitaliani nati da relazioni tra colonialisti e donne locali? Qual è la patria dei "figli della guerra", degli italiani neri che i loro padri, i soldati alleati non bianchi, hanno abbandonato e misconosciuto? Sono interrogativi al centro di non poche recenti pubblicazioni che con contenuti specifici e profili formali diversi recuperano temi connessi alle pagine della storia e dell'antropologia del nostro Paese lungamente rimosse dalla memoria e cancellate dai manuali: quelle del colonialismo, dell'immaginario razziale, dell'italianità come condizione etnica.
L'acre odore del sangue ovvero il patrimonio innato e naturale, la discendenza genetica, i primordiali legami biologici sono ancora come in passato il *fil rouge* che dà 'corpo' all'etnia – eufemismo per dire razza – e legittimità alla cittadinanza – privilegio da difendere più che diritto da riconoscere. In una anacronistica e paradossale continuità, contro le verità inoppugnabili della storia, l'immagine del meticcio e la sua stessa accezione evocano paure da esorcizzare, differenze da discriminare, anomalie da condannare. Rinvia all'esperienza coloniale la connotazione dispregiativa che lo assimila al bastardo, figura che nella sua ambigua e ibrida doppiezza somatica e genealogica incarna l'alterità irriducibile e assoluta, qualcuno di cui diffidare, da cui guardarsi. Nella lettura strutturale del doppio il meticcio è in fondo la parte "altra" di noi, ciò che siamo o siamo stati ma non conosciamo né riconosciamo.

La persistenza, nonostante tutto, nell'immaginario collettivo di una sostanziale concezione etnorazziale dell'identità nazionale ha prodotto, come è noto, i gravi ritardi a sviluppare un dibattito critico e una seria riflessione sulle memorie coloniali e sulle loro eredità culturali, sulle evidenti resistenze degli italiani a includere nella loro autorappresentazione quanti non sono europei né del tutto bianchi. Ne ha scritto Silvana Patriarca, a proposito dei "mulattini" del dopoguerra, nel bel libro *Il colore della Repubblica. "Figli della guerra" e razzismo nell'Italia postfascista*, recensito sullo scorso numero da M. R. Di Giacinto. E proprio sull'importante ruolo cromatico insiste il titolo di un altro volume, *Il colore del nome*, da poco edito da Solferino. L'autore Vittorio Longhi è figlio di un meticciato lungo tre generazioni e nel raccontare la sua storia familiare parallelamente ci conduce a ritroso nel tempo alla presenza degli italiani in Eritrea, alle diverse fasi della colonizzazione e alla condizione di chi come lui s'interroga sull'identità a partire dal nome.
Tra autobiografia, memoria storica e romanzo d'inchiesta o d'investigazione, questo libro è anch'esso il frutto di un singolare meticciamento di generi, l'esito di contaminazioni di più registri letterari, di differenti procedimenti stilistici. Il racconto che si snoda sull'alternanza di diversi piani temporali sembra scorrere come i fili di una ingarbugliata matassa da dipanare, nella ricerca del padre Pietro misteriosamente scomparso da ritrovare, delle verità da scoprire sulla morte del nonno Vittorio ucciso in circostanze mai chiarite sulla soglia di casa ad Asmara. Un viaggio non solo nel tempo ma anche nello spazio, nell'Africa delle origini dell'autore, nell'Eritrea "colonia primigenia" occupata dal bisnonno Giacomo, giovane sottoufficiale del Regio esercito piemontese impegnato nella infausta spedizione militare del 1890. Un ritorno ai luoghi delle radici familiari, nelle oscure regioni della storia italiana, nelle stesse terre che hanno dato origine all'umanità e da cui oggi partono migliaia di giovani che fuggono dalle guerre e guardano con fiducia all'Europa. Un percorso esistenziale e simbolico che vale non solo a rielaborare un lutto mai del tutto accettato, a sciogliere un debito morale e un'inquietudine personale dello scrittore giornalista, ma anche a denunciare le responsabilità politiche e collettive e ancor più a certificare la millenaria vicenda dei meticciamenti dei popoli e l'inconfutabile afrodiscendenza di tutta la specie umana.
Muove dal nome – da cui «non puoi sfuggire, è inciso come un marchio a fuoco sulla pelle, un segno che non hai scelto e che forse neanche vorresti» – il viatico di Vittorio Longhi, una sorta di religioso pellegrinaggio che incrocia passato e presente, la "missione d'oltremare della nazione" e la drammatica cronaca delle migrazioni, i crimini delle guerre coloniali e del regime fascista e «le storie di abusi e torture che ripetono molti richiedenti asilo eritrei quando arrivano in Italia». Se è vero, come ha scritto Leonardo Sciascia (1975:75), che «i nomi, non che un destino, sono le cose stesse», un nome italiano contraddetto dalle sfumature non del tutto chiare della pelle ha finito col coincidere con un'identità contrastata, dimidiata, negata. Ripensando alla sorte del nonno morto e

sepolto in Eritrea, l'autore nelle ultime pagine del volume si chiede quale patria gli si possa attribuire:

«Quale patria? Quale Paese? Non era un eroe della Resistenza che ha ricevuto onori, a cui la "patria" ha dedicato piazze e monumenti. Quelli, casomai, li ha riservati ai militari che hanno invaso e schiavizzato gli eritrei. L'Italia era un concetto astratto per quest'uomo, una terra inaccessibile, una madre immaginaria. Era un meticcio, un effetto collaterale del colonialismo. Nient'altro. L'Italia non gli ha dato che un nome come se fosse una concessione, una mancia, un avanzo di identità. È la madre eritrea che l'ha cresciuto, la terra eritrea che l'ha nutrito. Qui è nato, qui è morto, questa era la sua patria. (…) Sono passati quasi settant'anni, tre generazioni da quella notte. Ogni traccia di chi sono stati gli italoeritrei si è persa nell'indifferenza, nella fuga degli italiani dall'Africa. Vite, famiglie, comunità intere cancellate in fretta mentre l'Italia strappava la pagina nera del colonialismo dal racconto della propria storia».

Nelle conclusioni si riassume l'irrisolta questione che attraversa tutte le pagine di questo libro, il quale conferma ancora una volta come la letteratura sia la scrittura più profondamente vera per conoscere la condizione materiale e culturale degli uomini, per restituirne il senso più intimo e significativo nel racconto di una singola storia di vita. Così le vicende della famiglia Longhi scandiscono cento anni di eventi italiani e accompagnano le dense ombre del colonialismo che, pur rimaste ai margini dell'attenzione storiografica e del dibattito pubblico, si allungano cupe sul nostro presente. Dalla relazione di Giacomo con la eritrea Gabrù nasce nel 1896 il primogenito Vittorio che assume il cognome italiano e con esso la natura meticcia della identità familiare, restando sempre un africano per gli italiani e un italiano per gli eritrei. «Quella mescolanza era una chiara minaccia all'identità, una provocazione, una bestemmia. Sia per gli invasori che per i sudditi». Non diversamente l'autore che ha ereditato il nome del nonno ne sente il peso ingombrante:

«Questo nome mi sta addosso come una giacca avuta in prestito, un indumento vecchio e polveroso, se non due taglie più grandi della mia. Non mi sono mai voluto chiedere davvero da quale oscuro armadio venisse, dove fosse stata cucita e rammendata, indossata, consumata fino a logorare gomiti e polsini, fino a perdere ogni indizio sulla sua origine. Se si tratta di una giacca è la giacca di una divisa. L'uniforme chiara con i bottoni dorati degli italiani che occuparono l'Eritrea, la colonia primogenita. Questo è il colore del mio nome, il colore della divisa: coloniale».

Nel fare i conti con il passato sigillato nel nome della famiglia lo scrittore ripercorre leggi e dinamiche sociali dalle prime fasi dell'occupazione coloniale fino al drammatico controesodo del secondo dopoguerra. Descrive il ruolo e la condizione dei meticci che «vivevano nei punti liminali della società e cercavano con tutte le forze di accreditarsi come bianchi, di stare dalla parte del più forte, quella dei padri, nascondendo e spesso rinnegando la parte eritrea, quella delle madri». Come in un ologramma le vite narrate dei protagonisti sono testimonianze di quelle vissute dai figli senza padre e senza patria che sono stati vittime del razzismo italiano, non meno che dalle donne, spesso adolescenti, schiavizzate, usate e ripudiate: «vendute come prostitute o come madame, al pari delle spezie, dei cavalli e dei fucili».
Alle coraggiose donne eritree l'autore dedica le pagine più emotivamente intense del libro. Ne elogia la bellezza, «le sfumature di una grazia e di una mescolanza perfezionate attraverso i secoli tra gli arabi del Golfo, gli asiatici e gli africani che avevano popolato le stesse terre, navigato gli stessi mari».
A loro è affidato il ruolo di riscatto etico e simbolico rispetto alla violenta supremazia maschile degli italiani cosiddetti "brava gente" nella cui mentalità «la conquista dell'Africa andava di pari passo con il possesso delle sue donne, le femmine abissine». Sono loro a gestire nella casa dei Longhi l'unità familiare, a tenere insieme e proteggere i destini dei figli, a custodire la memoria del passato. A loro lo scrittore si rivolge esplicitamente nella dedica che apre il libro: "Per le donne che oltrepassano i confini. Del nome, del colore, del tempo".

È appena il caso di ricordare che nel tempo in cui si cantava *Faccetta nera, bell'abissina* ogni rapporto carnale con le eritree era vietato e tuttavia non solo largamente tollerato ma anche in qualche modo incoraggiato dalla propaganda fascista del mito della patriottica mascolinità, a patto che il sangue non si fosse mescolato, che la razza fosse rimasta difesa e incontaminata, che ai figli della colpa non fosse attribuito il cognome italiano né fosse riconosciuto il diritto alla cittadinanza. Una schizofrenica ipocrisia che ha abbandonato, negli orfanotrofi e al problematico stato di apolidi, buona parte dei quindicimila meticci, nati in quel mezzo secolo. "Mezzosangue" resta in ogni caso marchiato anche chi pur avendo la fortuna di portare il cognome italiano tradisce le sue origini dall'incerto colore della pelle. Vittorio Longhi è uno di questi, cresciuto senza il padre («lui, meticcio nero, nipote di una ragazza eritrea lasciata con due figli da un militare italiano di passaggio») che ha fatto perdere le sue tracce: la sua assenza è un fantasma che insegue e inquieta l'autore e nella sua affannosa ricerca si identifica il disagio dei tanti per i quali – come ha scritto Gabriella D'Agostino in *Altre storie. Memoria dell'Italia in Eritrea* (2012: 24) – «la memoria dei padri costituisce un dispositivo imprescindibile per mettere in forma la percezione e la rappresentazione di sé. (…) Il genitore è una sorta di antenato "mitico". La loro è un'identità che stenta ancora a trovare una collocazione precisa. Rimanda a una condizione altra rispetto al sentimento di "italianità" o di "eritreità"».
Italoeritrei senza trattino sono significativamente definiti da Longhi i meticci e questa denominazione sembra voler elidere i confini che separano le due affiliazioni, sottolineando la volontà di posizionarsi nel mezzo, in *between*, nella particolare postura intellettuale che connette senza dissonanze né contraddizioni le diverse appartenenze etniche in una relazione di unità e interdipendenza. La stessa duttilità esperienziale che, in fondo, oggi si riscopre in molti migranti, avanguardie del mondo transnazionale, che si muovono in modo disinvolto, a seconda degli ambiti in cui agiscono, tra diversi modelli identitari riconoscendosi in una elaborazione cumulativa piuttosto che sostitutiva di simboli, tradizioni e valori. Tanto più che nei profughi che giungono oggi dall'Africa, nelle loro aspirazioni e nelle loro disavventure Vittorio Longhi ritrova gli italoeritrei del passato coloniale, rileggendo e riconnettendo questa storia a quella, i figli delle famiglie meticce di ieri ai figli delle diaspore contemporanee. Il suo racconto infatti non è mai compiutamente concluso nelle vicende di una saga familiare né confinato nelle memorie strettamente personali. Nel presentificare i ricordi e ridare vita agli uomini e alle donne di quel mondo così lontano e così vicino, lo scrittore non può fare a meno di spostare lo sguardo sull'umanità che muore nelle acque davanti alle nostre coste, sui giovani afroitaliani che attendono la cittadinanza, sui rifugiati che chiedono asilo.

Non cessa in nessuna pagina del libro il dialogo tra la storia coloniale e la cronaca delle odierne migrazioni, tra la violenza del razzismo codificato ad Asmara o a Massawa nell'epoca fascista e la xenofobia strisciante che si manifesta sempre più minacciosa nelle nostre città, tra le carceri costruite in Eritrea per concentrarvi gli oppositori indigeni alla colonizzazione (come il campo di concentramento di Nokra, il più grande dell'Africa Orientale italiana) e le strutture in cui sono rinchiusi in cattività i sopravvissuti ai naufragi delle traversate. Erano eritrei quasi tutti i 368 morti della tragedia di Lampedusa del 3 ottobre del 2013. Eritrei senza nome, senza patria, senza tomba. Come le donne eritree, «abbandonate con i figli meticci come vuoti a perdere, scarti della memoria. Vivono ormai solo nei ricordi delle altre donne. Neanche un cenno, neanche una riga sui libri, un nome sotto i monumenti che l'Italia, l'Europa hanno dedicato agli eroi coloniali, ai bianchi, ai maschi».
Non c'è probabilmente nulla di più persuasivo del racconto di una storia di vita per recuperare la memoria ma anche per rendere intelligibile il presente. «La storia di una vita – ha scritto Antonino Buttitta (2022: 213) – non è mai la storia di una singola vita ma di più vite. Tutte quelle di coloro il cui percorso si è incrociato con quello del narratore. È la tessera di un mosaico il cui significato si referenzia e si ricompone nel disegno generale del vissuto sociale di cui è parte». La narrazione autobiografica di Vittorio Longhi è emersione lenta e trepidante di un mondo sommerso, di

un'esperienza coloniale dimenticata, di menzogne e ipocrisie, di soprusi e diritti negati. «Torna in superficie – scrive l'autore – come un relitto capovolto in un mare torbido di incertezze, una nave fantasma che fa paura al solo pensiero di rovesciarla e guardarci dentro». E nel guardare anche noi con lui questo verminaio di abusi e sopraffazioni consumati nella campagna d'Africa in nome della "civilizzazione", ripensiamo forse con occhi diversi a quella stessa Eritrea da cui oggi fuggono i giovani per sottrarsi alla dittatura del regime militare, per sperare in una vita senza guerre. E nel riconsiderare la condizione dei meticci nipoti del colonialismo sospesi nell'attesa di un riconoscimento giuridico, senza patria, non italiani e nemmeno eritrei, non possiamo non interrogarci sulla necessità di *decolonizzare la storia* e di *denazionalizzare la cittadinanza*, di liberare i destini civili degli uomini dall'aberrante legge del sangue, dai vincoli tribali della stirpe e del lignaggio, dal barbarico "imbroglio etnico" che alimenta le insane teorie della Grande Sostituzione di popoli.
Che l'italianità si misuri ancora con la consanguineità, che resista sotto traccia la logica biopolitica che associa la nazione ad un'immagine di purezza endogamica, così che il corpo dei cittadini è esso stesso il corpo della madrepatria, trova purtroppo una deprecabile conferma nel sistema normativo che regola l'accesso ai diritti della cittadinanza. Non c'è ancora infatti una residuale eredità del colonialismo, del suo impianto a base razziale, dell'immaginario simbolico attribuito al primato del sangue patrilineare, insomma del determinismo genetico di stampo ottocentesco, nel ritenere stranieri quanti non europei sono radicati da più generazioni e a lungo residenti nel nostro Paese? Chi sono veramente gli italiani nella Repubblica degli anni Duemila? I figli degli immigrati cresciuti in Italia, che parlano la nostra lingua, amano i nostri cantanti e tifano per le nostre squadre di calcio, sono forse meno italiani dei discendenti degli emigrati oltreoceano che non sono mai stati in Italia e ne ottengono automaticamente la cittadinanza?
Il libro di Vittorio Longhi ragiona dei meticci, dei figli di soldati, impiegati, industriali, commercianti italiani e di madri eritree, protagonisti di uno dei capitoli più oscuri e riprovevoli della nostra storia. Ma in realtà, come tutte le opere che si appellano alla memoria e guardano al passato per leggere il presente, sollecita domande e attese del mondo contemporaneo, esorta ad un dibattito pubblico con al centro una radicale e coraggiosa riflessione critica su cittadinanza transnazionale, diritti civili, identità plurali. Non è senza significato che *Il colore del nome* metta insieme nel titolo in una sorta di meticciamento linguistico i due elementi caratteriali che ancora costituiscono pesanti pietre d'inciampo nella costruzione di una convivenza democratica in una comunità, fondata non più su requisiti 'naturali' ma sulla condivisione di spazi sociali e culturali che riconoscano a pieno titolo le differenze e le singolarità delle persone, il valore e la dignità di tutti coloro che hanno scelto il nostro Paese come patria, indipendentemente dal loro luogo di nascita, dal colore della loro pelle e dai fonemi del loro nome.

Quanto sia ancora lunga e faticosa la lotta contro la refrattarietà dei pregiudizi e la banalità del razzismo sta nelle parole del monologo che la giovane attrice Lorena Cesarini ha portato sul palcoscenico dell'ultima edizione del festival di Sanremo. Figlia di un italiano e di una senegalese, meticcia nel corpo e nella sensibilità culturale, ha denunciato gli attacchi ricevuti sui social dal momento che è stata chiamata a partecipare allo spettacolo dell'Ariston. Cresciuta a Roma, laureata in storia contemporanea, ha lavorato all'Archivio centrale dello Stato e ha continuato a studiare recitazione. Eppure a 34 anni scopre che non è una ragazza italiana come tante. «Io resto nera, perché c'è gente che ha problemi col colore della mia pelle», ha affermato.
Tra i consensi e gli applausi non sono puntualmente mancate su alcuni quotidiani e pagine di noti opinionisti le critiche, le censure, le allusioni, legittime fin quando sono rispettose della persona e non tradiscono, invece, nel loro linguaggio posture di insofferenza e di intolleranza ad accettare e ascoltare chi parla di razzismo in Italia. E allora il discorso pacato e commosso di Lorenza è diventato «un pippone melassoso», «il solito atteggiamento di vittimismo e autocommiserazione», «un copione di somma volgarità, quel rimestare un po' cialtrone nei sensi di colpa, nell'effetto facile, nella retorica strappalacrime, il patetismo a soggetto», l'odioso sospetto della montatura, un

livoroso sciame di insulti accompagnati da commenti negativi al suo abito, alla sua magrezza, alla sua apparente fragilità, in pratica alla sua identità. A conferma che, nella ambigua mimesi della contestazione di ordine estetico, per qualcuno il colore della pelle è ancora un tabù, una indiscutibile scala di valore, che "prima gli italiani" vuol dire in realtà "prima i bianchi", che il meticcio non è abbastanza puro e il cittadino non può non essere un consanguineo. Perché, a guardar bene – come ha scritto Tahar Ben Jelloun nel suo *Il razzismo spiegato a mia figlia*, di cui Lorena ha letto alcuni stralci – «Nessuna società può dire di se stessa: "No, non sono razzista"».

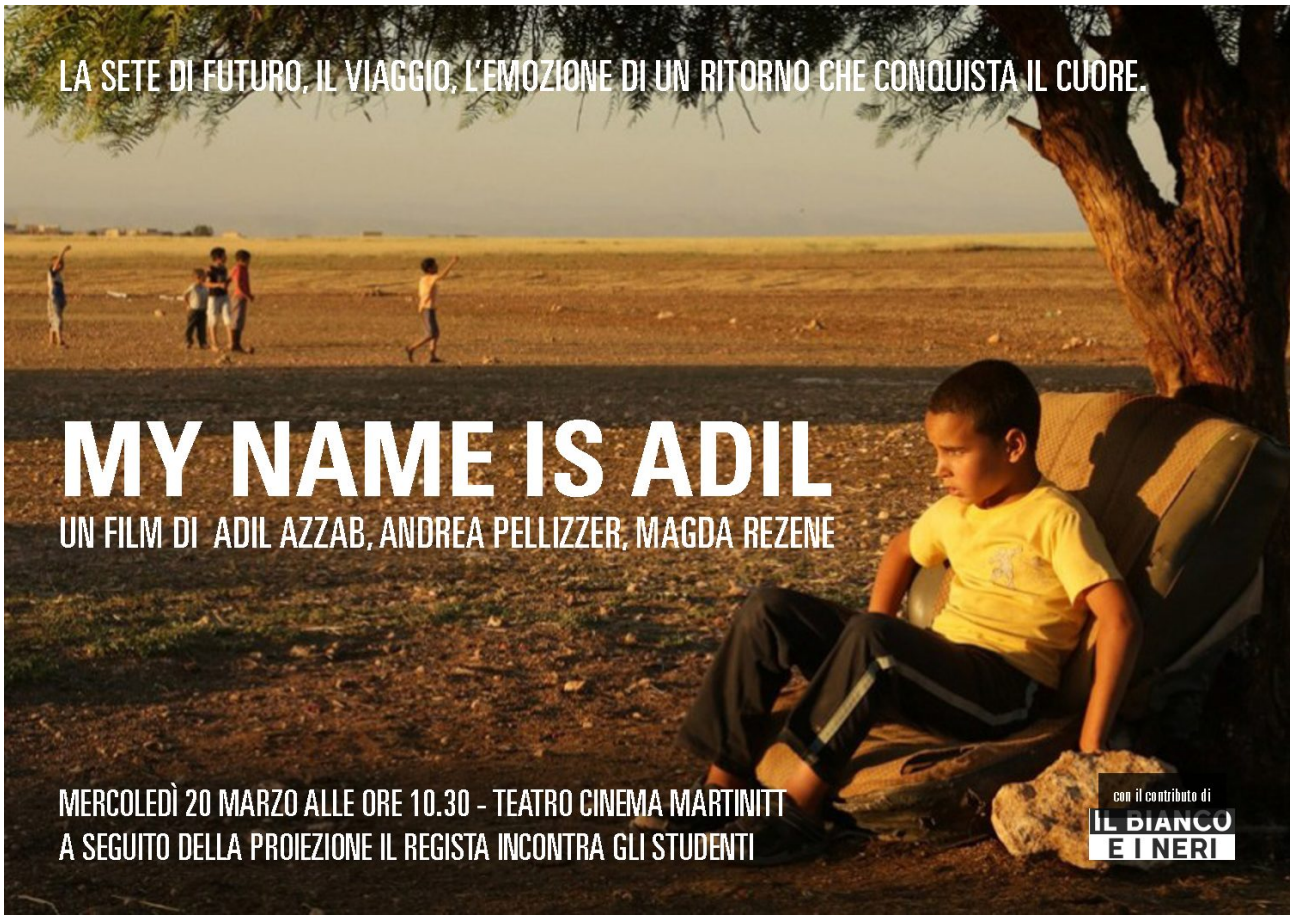
Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Riferimenti bibliografici

T. Ben Jelloun, *Il razzismo spiegato a mia figlia*, Bompiani Milano 1998
A. Buttitta, *Vincere il drago. Tempo, storia, memoria,* Sellerio Palermo 2022
A. M. Cirese, *Tra cosmo e campanile. Ragioni etiche e identità locali,* Protagon editori Siena 2003.
G. D'Agostino, *Altre storie. Memoria dell'Italia in Eritrea,* Archeotipo libri Bologna 2012
M. R. Giacinto, Cromaticità della Nazione. Razzismo e cittadinanza dal secondo dopoguerra a oggi, in "Dialoghi Mediterranei", n. 53, gennaio 2022
V. Longhi, *Il colore del nome. Storia della mia famiglia. Cent'anni di razzismo coloniale, e identità negate,* Solferino Milano 2021
C. Magris, *Utopia e disincanto Storie, speranze, illusioni del moderno*, Garzanti Milano 1999
S. Patriarca, *Il colore della Repubblica. "Figli della guerra" e razzismo nell'Italia postfascista,* Einaudi Torino 2021
L. Sciascia, *La scomparsa di Maiorana,* Einaudi Torino 1975.

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).

Qual è il mio Paese? I nuovi italiani e le ‘ragionevoli’ discriminazioni



per la cittadinanza

di *Enzo Pace*

In occasione del festival Interreligious che si tiene ogni anno a Padova tra febbraio e marzo (è giunto alla nona edizione) ho avuto la fortuna di vedere e commentare una bella pellicola. I registi sono tre giovani alla loro prima esperienza cinematografica: ‘Adil Azzab è nato in Marocco, ma dall’età di 13 anni è arrivato a Milano, dove ora vive e lavora, Magda Rezene, nata a Milano da genitori eritrei e Andrea Pellizzer, milanese d’origine con ascendenze venete, visto il cognome.
Il film s’intitola *My name is ‘Adil* (in arabo il sottotitolo è più esplicito: بلاد هي بلاد /Il Paese è il Paese) e racconta la storia di un ragazzino pastore di un piccolo gregge di proprietà di uno zio paterno. Il padre di ‘Adil è emigrato in Italia verso la fine degli anni Ottanta e il bambino è stato affidato alle cure della mamma e dello zio. Questi lo tratta come uno schiavo, lo picchia, fa scommesse (a colpi di scatolette di tonno) su di lui quando lo spinge a lottare con altri bambini, gli impedisce di giocare a pallone coi suoi coetanei. Un inferno per il piccolo ‘Adil. Da qui la decisione di lasciare il villaggio, un grumo di povere case sparse su una terra un tempo fertile (siamo ai piedi del medio Atlante) e andare a Milano a cercare suo padre. Quando parte, confortato dalle parole sagge di suo nonno e di sua madre, il desiderio che lo spinge a lasciare il suo Paese è alimentato non solo dalla volontà di stare vicino a un padre sin allora assente, ma anche dall’aspettativa di poter cambiare la propria vita in meglio, seguendo i sogni che i suoi amici coetanei raccontavano nei pochi momenti di svago di cui godevano: di un’Europa dove è facile fare soldi, avere una macchina e tante ragazze attorno.

Usando la tecnica della dissolvenza e della voce narrante che di tanto in tanto si interrompe con serrati dialoghi, tutta la storia, successiva alla decisione di migrare in Italia, è narrata come una *traversata* (c'è di mezzo il mare Mediterraneo) da un mondo vicino a un altro lontano (la Milano vista con gli occhi del ragazzino 'Adil è grigia, piovosa, fredda, mentre il villaggio è inondato dal sole) le cui frontiere, a un certo punto, finiscono per sovrapporsi, una dissolvenza che fisicamente passa dalle immagini del film all'immaginario interiore di un giovane 'Adil che ha realizzato nella capitale lombarda, non senza sacrifici, il sogno di studiare e apprendere la professione di elettricista.
Egli si sente italiano, ma non ha dimenticato da dove viene. Tant'è che un giorno ritorna per qualche giorno in Marocco per rivedere i suoi. La storia si chiude con 'Adil che proietta sul muro scrostato esterno della povera casa del villaggio natale, rimbiancato con le sue mani a bella posta, il film di cui stiamo parlando, girato sul posto due anni prima, che nessuno aveva ancora visto.
La traversata è stata compiuta. Non nel senso che 'Adil ha deciso di tornare al suo paesello natale. Egli si sente italiano e, allo stesso tempo, non vuole rinunciare alle sue radici. Tale doppia appartenenza per lui è quasi naturale, necessaria, non essendo nato in Italia. In ogni caso, il confine fra nazionalità e cittadinanza è per lui valicabile, lo si può attraversare. 'Adil ha 33 anni, tredici passati in Marocco e venti in Italia.
Una storia questa per molti versi verosimile, che dovrebbe far riflettere quanti continuano a opporsi a una nuova legge sulla cittadinanza. In particolare, in base a una argomentazione che, a mio parere, è contraddittoria: la cittadinanza non può essere conferita a chi, anche se nato in Italia o arrivato in minore età nel nostro Paese, è comunque figlio o figlia di genitori stranieri, espressione di una cultura diversa da quella italiana. Essere cittadini, continua l'argomentazione, significa condividere valori e visioni del mondo comuni; non possiamo concederla automaticamente per nascita o dopo un ciclo di scolarizzazione primaria a chi è stato socializzato in ambienti familiari che esprimono disagio o addirittura ostilità nei confronti di tali valori. Lo jus culturae delle famiglie d'origine, in tale modo di ragionare, diventa un impedimento dirimente all'accesso alla cittadinanza individuale. Magari chi sostiene questa tesi è contro il così detto multiculturalismo, salvo poi considerare le diversità culturali d'appartenenza di un individuo come un destino obbligato da seguire.
Lo scriveva a chiare lettere Galli della Loggia nel 2017 [1]:

«Come si sa, infatti, la cittadinanza italiana sarebbe d'ora in poi dovuta di diritto a chiunque, compiuto il diciottesimo anno di età, sia nato in Italia da genitori stranieri o vi sia arrivato prima dei dodici anni. E inoltre che in Italia abbia compiuto con successo un ciclo scolastico di almeno cinque anni o un corso d'istruzione o formazione professionale triennale o quadriennale. La legge insomma prescinde del tutto dal contesto culturale familiare o di gruppo in cui il futuro cittadino è cresciuto, e tanto più da qualunque accertamento circa l'influenza che tale contesto può avere avuto su di lui, sui suoi valori personali, sociali e politici. (…) Se si vuol stare coi piedi per terra è giocoforza ammettere che a proposito della nuova legge le preoccupazioni dell'opinione pubblica nascono in specie in relazione a una categoria particolare di immigrati: gli immigrati di cultura islamica. Sono preoccupazioni realistiche. È in tale ambito, infatti, che si registra la presenza di un fortissimo vincolo familiare e di gruppo, cementato e per così dire sublimato da un altrettanto forte comandamento religioso. (…) Il fatto è che se l'obiettivo pienamente condivisibile della legge sullo *ius soli* è l'integrazione nella società italiana, allora appare del tutto irragionevole supporre che una tale integrazione presenti gli stessi problemi per chi proviene, faccio un esempio, dal Perù o dal Congo. Appare del tutto sensato, invece, supporre che nel secondo caso l'integrazione sia assai più lunga e difficile, presenti aspetti assai più complessi. E poiché evidentemente la legge non può fare discriminazioni, appare allora altrettanto sensato pensare ad un testo di legge diverso da quello attuale, e cioè "tarato" sulla fattispecie più difficile, vale a dire sull'immigrazione proveniente dalle culture più distanti da quella italiana. (…) Stando così le cose, è più che lecito chiedersi se sia davvero immaginabile che il semplice fatto, come immagina la legge, di avere frequentato le nostre scuole elementari (un ciclo d'istruzione di cinque anni appunto) possa realmente legare all'Italia, alla sua cultura e ai suoi valori un giovane che, mettiamo, per il resto della sua esistenza sia vissuto però entro un contesto familiare, religioso e di gruppo fortemente islamizzato».

Ho volutamente riportato per esteso alcuni brani di questo articolo, che forse molti ricorderanno per la discussione che suscitò nei giorni che precedettero la "messa in letargo" del progetto di legge presentato dalle forze di sinistra sullo *jus culturae* (che, dunque, già di per sé era diverso dallo *jus soli*), perché l'argomento principale cui l'autore ricorre per criticare tale progetto è il seguente: anticipare in qualche modo l'accesso alla cittadinanza alle nuove generazioni discendenti da famiglie d'immigrati non può essere fatto a cuor leggero, senza tener conto dell'ambiente familiare di provenienza dei nuovi cittadini, in particolare per persone che sono nate e sono state socializzate in famiglie di fede musulmana. Per cui, pur riconoscendo che una legge sulla cittadinanza debba essere erga omnes, Galli della Loggia introduce il criterio della distanza/vicinanza culturale come filtro per facilitare o graduare il riconoscimento dello status d'italiano *pieno jure*.
Un criterio che, calcando la mano sulla *differenza di religione,* finisce per distinguere cittadini *affidabili* da quelli non *affidabili,* per i quali occorre un supplemento d'indagine nel concedere lo status di *civis*. Si tratterebbe, come del resto con chiarezza l'autore afferma, di una *ragionevole* discriminazione che immagina una società inevitabilmente stratificata, in modo gerarchico, per sub-culture: da quelle vicine alla nostra a quelle lontane, per giunta *abitate* da individui, famiglie, comunità religiose viste per la loro appartenenza a una fede religiosa (l'islam) come la hegeliana notte dove tutte le vacche sono nere.
Le culture sono concepite, in tale ragionamento, come abiti morali di una sola taglia, che tutti i componenti di questo o quel gruppo culturale finiscono per indossare. Orizzonti di senso ristretti che non consentirebbero a chi cerca di vedere oltre, verso altri mondi di senso possibili. Sempre seguendo le 'ragionevoli' considerazioni di Galli della Loggia, si assume che "la cultura più distante" sia quella islamica (ed essa sola) e che, siccome essa potenzialmente "genera mostri", possiamo concedere la cittadinanza a tutti tranne che ai musulmani. Come se l'islam fosse l'integratore supremo della biografia delle persone e come se la cultura di queste persone potesse essere ridotte e ricondotta solo all'islam.

La storia che 'Adil racconta c'entra molto poco con l'islam o con i modelli culturali di una società come quella marocchina che conosce trasformazioni profonde (compresa una transizione demografica che la dice lunga sulla tenuta della famiglia patriarcale, se è vero che oggi il tasso di natalità si attesta al 2,4 nati per donna) dal punto di vista culturale e religioso (da alcuni anni nelle facoltà teologiche si formano le *murshidat*, giovani donne che studiano teologia e scienze coraniche, che un domani potranno essere guide spirituali con funzioni parallele a quelle esercitate dagli imam). C'entrano molto di più nella vita dei tanti 'Adil che vivono in Italia le condizioni economiche, la voglia d'istruzione e di miglioramento professionale. Come tanti altri suoi coetanei, marocchini, pakistani, tunisini, egiziani e così via il riferimento alla religione di nascita non *predice* necessariamente che sarà un credente e praticante osservante o un islamista arrabbiato contro i poteri forti (che impongono regimi dittatoriali in patria o sfruttano con nuove forme di dipendenza coloniale le risorse materiali e la coscienza collettiva di un popolo). Così come, se in un ambiente familiare si commettono reati o violazioni di diritti fondamentali della persona, pensando di obbedire ad un comandamento religioso (nel nostro caso islamico), varrà il principio *liberale* secondo cui la responsabilità penale è personale e non dovrà ogni volta essere imputato a *tutti* coloro che in modi differenziati si sentono musulmani.
Riscrivere le regole sulla cittadinanza implica il riconoscimento che la società italiana è in movimento, caratterizzato dalla diversità delle diversità culturali e religiosi. Governare politicamente tale trasformazione significa separare la religione dalla politica e, allo stesso tempo, stabilire le regole del gioco di un pluralismo religioso, dove tutte le *comunità di fede* sono trattate alla pari, senza privilegi né ragionevoli discriminazioni [2]. Un'operazione classicamente liberale, che stenta a definirsi nelle stanze del potere politico, che hanno visto finire, tra l'altro, in qualche polveroso archivio ministeriale, almeno tre moderni progetti di legge sulla libertà religiosa.

Superare il criterio etno-nazionale (*jus sanguinis*) non è facile, ma è possibile se è vero che in uno Stato come la Germania costituzionalmente fondato sul primato del *Volk*, dal 2000 è entrata in vigore una riforma della cittadinanza che ha introdotto, quale ulteriore condizione per acquisirla il principio del luogo di nascita (*ius soli* o *Geburtsortsprinzip*) in aggiunta a quello della filiazione.
Una società in movimento, dunque, non è detto che riesca a mantenere gli individui fedeli e leali alle leggi dei loro padri e/o alla Legge di Dio. Una politica lungimirante dovrebbe essere interessata a cambiare qualche regola del gioco per accelerare prima del compimento dei diciotto anni (o in automatico al raggiungimento del diciottesimo anno, abolendo, quindi, la discrezionalità amministrava nel concederla che ancor oggi vige in materia) l'accesso alla cittadinanza di ragazze e ragazzi con genitori di origine straniera che, in ogni caso, possiamo esserne certi, saranno l'Italia del domani. Non è retorica, è la realtà.

Dialoghi Mediterranei, m. 54, marzo 2022

Note

[1] E. Galli della Loggia, *Noi, i migranti e lo jus soli. I dubbi che sono legittimi*, "Corriere della Sera", 23/9/2017.

[2] Sulla distinzione fra diversità e pluralismo rinvio a E. Pace, *Diversità e pluralismo religioso*, Rimini, Pazzini 2021.

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).

Cittadinanza e genere. Riconoscimento delle "differenze", vulnerabilità e multiculturalismo

per la cittadinanza

di *Laura Sugamele*

Osservazioni introduttive

Nel Novecento, le esperienze e le discussioni politiche si sono caratterizzate per i tratti assolutamente interdisciplinari e trasversali, a più livelli, sulle questioni di genere che, ad esempio, per quanto concerne l'Italia dal 1946, hanno avuto la portata più incisiva intorno al *feminist debate* dei diritti, convergendo con le lotte dell'emancipazione e dell'acquisizione del voto. A tal proposito, come osserva Barbara Pezzini, lo Statuto albertino, che nei suoi contenuti prevedeva l'estensione del voto, affermava l'uguaglianza davanti alla legge e consentiva:

«le differenze di trattamento stabilite dalla legge (deliberate dal parlamento rappresentativo e dotate di efficacia generale); in materia elettorale la legge, che inizialmente escludeva dalla cittadinanza politica attiva tutti coloro che non possedessero i prescritti requisiti di età (25 anni), di istruzione (alfabetismo), di censo (40 lire), aveva via via incluso categorie di elettori in base a requisiti meno restrittivi, sino alla completa abolizione dei requisiti di censo e istruzione per chi avesse superato i 30 anni (quello che abitualmente ricordiamo con il curioso ossimoro di suffragio universale … maschile)» (Pezzini 2019: 4).

Lo stesso Statuto, tuttavia, non permise tale progressione per le donne, tanto che, nemmeno la proposta di legge del 1867 di Salvatore Morelli, – politico di idee mazziniane e libertarie e anticipatore di posizioni sull'emancipazione femminile con il suo libro del 1869, *La donna e la*

scienza o la soluzione del problema sociale (Morelli 1869) – poté modificare la situazione e addirittura, la relazione per la riforma della legge elettorale della commissione Zanardelli, ribadì l'inappropriatezza del suffragio femminile, pur riconoscendo il valore che, all'epoca, ebbe la petizione promossa da Anna Maria Mozzoni in merito all'estensione femminile del voto.

È appena il caso di sottolineare che, già a partire dagli ideali illuministi della ragione, della libertà e del progresso, tale condizione viene messa in discussione e si rivendica l'inganno di una presunta subalternità femminile, laddove la questione dell'autonomia giuridica, di fatto converge con le battaglie politiche e parlamentari, identificate come uniche ed effettive modalità di riconoscimento per l'acquisizione delle condizioni economiche, professionali e giuridiche delle donne (Pace 2010: 5). All'interno della questione di una conquista dei diritti politici, pertanto, diviene naturale che la ri-definizione giuridica tenda a posizionarsi sul superamento di una "illegittima" ed errata disuguaglianza uomo-donna, travalicamento che conduce ad una nuova coordinata morale, capace di sancire una sostanziale idoneità politica delle donne.
D'altronde, la critica femminista – sin dalle sue originarie istanze teoriche – si è focalizzata sul dibattito della cittadinanza relativamente all'accesso ai diritti civili, sociali, economici e politici, ossia rispetto a tutto ciò che concerne, sino ad oggi, l'ambito del *gender capacity* e delle sue dilatazioni nel *gender mainstreaming*. Ed è partire dagli anni Ottanta del secolo scorso, che la prassi politica femminista ha sviluppato una prospettiva della "differenza", la quale, si è definita in corrispondenza ad una concettualizzazione "sessuata" della cittadinanza. A questo proposito, secondo Elena Poddighe, il superamento

«della concezione androcentrica e maschilista, pertanto, poteva essere attuato soltanto in una prospettiva che muovesse dalla donna, non in un rapporto di inferiorità o superiorità rispetto all'uomo, ma soltanto in quanto tale, come essere umano dotato di peculiarità e caratteristiche proprie, così come l'uomo è dotato delle sue. Non diversa dall'uomo, ma essere autonomo e peculiare […] In questa prospettiva la donna, storicamente 'sesso debole', analogamente ad altri soggetti tradizionalmente considerati 'deboli' e pertanto bisognosi di un'attenzione particolare – quali i minori, le minoranze etniche, linguistiche, i soggetti che necessitano di particolari cure –, viene presa in considerazione in quanto soggetto che, portatore di un diritto della personalità fondamentale, quale quello della dignità umana, deve essere tutelato e protetto in quanto tale» (Poddighe 2018: 22-23).

In tali termini, la connotazione del concetto di cittadinanza è *gendered* giacché, sia l'esclusione storica delle donne che le caratteristiche della loro inclusione sociale, intrinsecamente, sono connesse a presupposti di genere e anche gli argomenti adoperati con il fine di giustificare l'esclusione delle donne, nel tempo, sono stati trasferiti in intricate essenzializzazioni categoriche di qualità maschili e femminili divergenti, in relazione a due specifici costrutti: da una parte, l'individuo astratto e titolare della cittadinanza; dall'altra, il soggetto-oggetto femminile le cui "qualità riproduttive" sono considerate come inconciliabili ed incompatibili con l'esercizio della cittadinanza (Lister 1997: 69). Sempre Poddighe aggiunge che la tutela
«della dignità femminile poggia sulla conclusione che la donna non debba essere uguale all'uomo, ma che ad essa debbano – al contrario – essere riconosciuti diritti, prerogative e facoltà differenti rispetto a quelli propri del genere maschile […]. Il riconoscimento della dignità dell'essere umano di sesso femminile consente, esemplificativamente, di tutelarne il corpo in quanto tale, a prescindere dai riverberi che la sua violazione può avere sulla morale o l'ordine pubblico. Così l'inviolabilità del corpo femminile, il divieto di molestie o violenze verbali, fisiche o sotto qualsiasi altra forma, esistono in quanto offese alla dignità della donna; il diritto all'inviolabilità del corpo femminile riguardo al reato di stupro, alla violenza sessuale e alla pornografia; il diritto all'aspettativa per la maternità, la tutela della maternità, l'ausilio nella cura dei figli, tanto sul lavoro quanto sul piano sociale vengono riconosciuti in quanto parte della dignità dell'individuo-donna che assolve la funzione materna, e che per questo non deve essere pregiudicato nelle sue aspirazioni e aspettative di svolgimento di un ruolo politico, pubblico o professionale da pre-concezioni qualificabili come 'sessiste'» (Poddighe 2018: 23).

I diritti delle donne tra criticità e complessità

Il tema dei diritti sociali diventa dunque una parte centrale nella questione dello *status* di cittadinanza ed è così strettamente concatenato ad una prospettiva di genere, la cui portata, davvero significativa, è quella di mettere in discussione il valore universale del concetto stesso di "diritto" sociale, dal momento che, come sottolinea Thomas Marshall (Marshall 1963), il carattere "sessuato" è presente negli stessi concetti di autonomia, dipendenza e acquisizione dei diritti.

In tal senso, proprio il discorso sui diritti femminili – e su tutto ciò che incide sul piano della tutela – certamente, ha ricevuto un decisivo impulso, soprattutto negli anni Novanta, con l'impegno adempiuto dalle Nazioni Unite in favore della protezione delle donne; peraltro, è necessario rilevare che, i riflessi di questo impegno, sono evidenti sotto il profilo di una più attenta sensibilità che, a livello internazionale, si è determinata in relazione ad una codificazione e ad un riferimento delle problematiche femminili entro l'ambito normativo della *soft law* (Degani 2001: 5). Oltre a questo, non si possono non citare le *Strategie quadro per la parità tra donne e uomini* del 2000, adottate dall'Unione Europea, il cui merito è stato quello di garantire l'uguaglianza tra i generi e la tutela da ogni tipologia di atti volti alla discriminazione (Pace 2010: 134).

Il discorso sui diritti e l'autonomia, naturalmente, ne apre un altro rivolto ad enfatizzare la posizione delle donne – come quella delle minoranze etniche, delle persone con un diverso orientamento sessuale, o di quelle che hanno bisogno di cure – la cui condizione economica e sociale deve essere considerata con un riferimento alle disuguaglianze, relativamente ad un "accaparramento" delle risorse[1], situazione determinante di una "vulnerabilità" sociale indotta, poiché effetto e conseguenza di una ineguale suddivisione, ripartizione e distribuzione delle condizioni economiche essenziali per "esistere" politicamente. Va chiarito che, quando si parla di vulnerabilità, il termine viene inteso nel riferimento al grande rimosso compiuto dalla tradizione liberale, sul piano politico, filosofico e del diritto moderno (Fanlo Cortés, Ferrari 2020: 2).

Joan Tronto, voce autorevole della politologia e degli studi di genere, con il suo libro *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care* del 1993, si inserisce pienamente nel quadro di una rivisitazione critico-analitica dei paradigmi dominanti ed egemoni (quali il principio di autonomia), prevalentemente strutturati attorno al paradigma della razionalità individuale, soggettiva e maschile, incapace di includere la "differenza" femminile all'interno di tale scenario. In tal senso, secondo Tronto, la discussione sulle criticità e sulle contraddizioni che tendono a connotare l'autonomia, impongono la necessità di affrontare il "dilemma" della differenza alla luce di una rivisitazione delle teorie classiche, capace di dare ampio spazio ad una teoria giusfemminista, intesa come interazione tra le correnti del diritto.

Questa apertura di ampio respiro, conduce ad una critica di quel "mito" dell'autonomia, proponendo invece una politica della dinamicità partecipativa, sia per quanto riguarda la cittadinanza, sia in relazione alle riflessioni sul *welfare state*, mettendo in evidenza come, per esempio, il diritto che ognuno ha di poter soddisfare le proprie esigenze di cura o di prestare cura, sia centrale non solo per le donne, bensì per tutti gli individui, in quanto tale realizzazione è parte integrante di una concezione della cittadinanza sociale (Casalini 2012: 226). Così, la categoria della vulnerabilità, che afferisce ad un pensiero attinente femminismo ed ecofemminismo, prendendo soluzioni distanti da quelle forme capitalistiche e neocapitalistiche oppressive sulle esistenze dei singoli individui, introduce la questione urgente che è quella di incrementare l'ingresso delle donne nel lavoro, questione che, in considerazione dell'ambito del *care deficit*, esige in maniera ancora più doverosa di incrementare un'etica della cura come atto centrale per la realizzazione di una società "buona" (Casalini 2012: 226).

Orizzonte della vulnerabilità "positiva" e riconoscimento multiculturale

Nei termini precedentemente sostenuti, si presuppongono allora le condizioni per determinare che la vulnerabilità possa essere intesa come termine concettualmente liberatorio, laddove alcuni autori[2] intravedono nella categoria una caratteristica intrisa di forza e apertura radicale alla fragilità umana ed interiore, vulnerabilità che non rinvia a chiusura ma che, invece, porta con sé gli

effetti di un modello alternativo volto alla comprensione delle discriminanti culturali, sociali, economiche, giuridiche e politiche, le quali costituiscono aspetti connaturati alla stessa vulnerabilità e che consentono di rimodellare la soggettività femminile su una nuova umanità volta a riconoscere ed incorporare tale vulnerabilità (Casadei 2018: 85). La vulnerabilità, come scrive Thomas Casadei,

«non rimanda a un concetto solido e compatto, ma a qualcosa di più "morbido", di modulabile, a qualcosa di plurale e differenziato, che, strato dopo strato, può appesantirsi o alleggerirsi. Questo permette di evitare etichettature, che conferirebbero alla vulnerabilità l'idea di qualcosa di permanente e immutabile e, soprattutto, evita i rischi di una tassonomia che include o esclude singoli o gruppi in modo troppo rigido. […] La vulnerabilità può presentarsi pertanto, assumendo consapevolezza di questa dimensione contestuale, come la premessa per un nuovo umanitarismo centrato sulla persona umana non più intesa come individuo isolato, ma come soggettività *in relazione, interconnessa e interdipendente*, situata in contesti e entro dinamiche di riconoscimento, oltre che di distribuzione e allocazione di beni. Il tema del riconoscimento è collegato direttamente alla rivendicazione dei bisogni sociali ma anche alla loro traduzione in diritti effettivi» (Casadei 2018: 83-84).

In questa linea, uno dei tentativi di definizione "positiva" della vulnerabilità, è quello attuato dalla filosofa politica Martha Albertson Fineman, la quale propone la vulnerabilità quale principale condizione per una sostanziale eguaglianza, in base a cui il "bisogno" viene attribuito a coloro che sono meritevoli di solidarietà, finalità che dovrebbe essere garantita dallo Stato (Callegari 2018: 7). In questa prospettiva, la categoria va ripensata travalicando i concetti di genere e identità, sviluppando una idea di vulnerabilità affine alla *philia*, dunque finalizzata al riconoscimento e al sostegno reciproco, una vulnerabilità intesa come condizione universale e condivisa dell'essere umano.

Fineman, in tal senso, suggerisce un approccio alla vulnerabilità, non centrato su specifici individui, piuttosto che su determinanti gruppi, diritti umani e civili, quanto invece su una capacità di richiamare l'attenzione sui non trascurabili aspetti della vita che, in quanto essere umani, dovremmo condividere, ossia le leggi e le strutture sociali sottostanti, le quali andrebbero sempre fondate sulle relazioni umane, poiché sono queste che, realmente, presuppongono l'organizzazione della società influenzando la vita di coloro che ne fanno parte (Fineman 2019: 342). Sono quindi le relazioni umane che riflettono i valori, le norme e le aspettative degli individui nelle loro interconnesse e reciproche interazioni. Come sottolinea Maria Giulia Bernardini:

«la vulnerabilità non è più considerata esclusivamente nei termini di una hobbesiana esposizione alle azioni altrui o ad eventi esterni non dipendenti dalla propria volontà, ma è inserita all'interno della struttura ontologica del soggetto. Per tale via, invero, la fragilità e la finitudine dell'esistenza assurgono ad aspetti non eliminabili dell'umanità, e ad esse si lega quella dipendenza che – intesa come espressione della condizione stessa di vulnerabilità – contribuisce a dispiegare l'orizzonte della costitutiva relazionalità del soggetto. Sotto l'espressione "modello relazionale", in realtà, possono essere rubricate posizioni teoriche anche assai eterogenee, accomunate dal fatto di puntare alla rivalutazione delle relazioni attraverso il ripensamento di una soggettività che – appunto – è contrassegnata da esposizione, vulnerabilità e dipendenza» (Bernardini 2015: 196-197).

Nei termini delineati da Martha Fineman, il concetto di cittadinanza – dal latino *civis* che vuol dire "cittadino" e dall'autrice identificata nell'accezione di cittadinanza attiva –postula il concetto di "appartenenza" e condivisione. Analoga posizione è quella esposta dalla filosofa turco-statunitense Seyla Benhabib, interessante e raffinata voce del dibattitto sulle differenze e sul multiculturalismo, il cui pensiero è di grande rilevanza nel discorso sulla cittadinanza che, secondo la filosofa, si definisce nella consapevolezza dell'identità dell'altro, laddove con "consapevolezza" si intende la comprensione della cultura dell'altro e i due termini, dunque, sono complementari ad una "produzione narrativa negoziata".

Nel saggio *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale* (Benhabib 2005), inserendosi nelle discussioni politiche sul multiculturalismo, guardando

in particolare alla prospettiva della cittadinanza quale appartenenza collettiva e di riconoscimento delle identità, razza, genere, etnia, lingua e orientamento sessuale, Seyla Benhabib sottolinea l'importanza del *claim of culture*, ossia, di una rivendicazione delle culture, il cui significato si riferisce ad una visione "narrativa" della cultura che consenta di riconoscere le culture "altre" come differenti, ma, pur sempre, uguali alla nostra, all'interno di un processo dinamico che si pone come "tensione" tra una continuità culturale e una inclusione democratica. D'altra parte, si tenta di non scivolare – osserva Benhabib – in una cristallizzazione dell'ibridità che, alla fine, produce una certa difficoltà, che è quella di non essere in grado di individuare una cultura da un'altra e di dotare di reale sostanza l'inclusione (Benhabib 2006: 384).
In tal modo, la concezione del riconoscimento multiculturale si pone in connessione con una prospettiva dell'anti-subordinazione, la quale consente di pensare la "differenza" identitaria, culturale, di genere, in modo del tutto originale. Rivolgendosi alle strutture sociali determinanti delle asimmetrie sociali, culturali ed economico-politiche, la definizione dell'uguaglianza, quindi, non può procedere nella direzione di una politica orientata soltanto all'eliminazione delle discriminazioni eventualmente presenti e a carico di persone con diversa etnia, razza, lingua o delle donne, in quanto dovrebbe essere presa invece, come riferimento principale al fine di rimuovere qualsiasi forma di subordinazione sociale (Pezzini 2019: 11).
Nella questione si inserisce il tema delle donne immigrate, le quali rappresentano, con la loro "presenza", di fatto, uno stimolo concreto per il ripensamento delle categorie e dei limiti teorici del cosiddetto "femminismo occidentale", alla luce di una prospettiva attenta al riconoscimento delle differenze, ma che sia anche capace di sollecitare una considerazione accurata e di carattere globale verso tutte quelle forme di discriminazione. In effetti, proprio il "dare" una maggiore attenzione alle diversità culturali, permette di comprendere che tali diversità possono congiungersi fra loro, aumentando e rafforzando le stigmatizzazioni sociali (Lunghi 2003: 18). Nell'aspetto qui considerato, si colloca il pensiero dell'antropologa Françoise Héritier (Héritier 2019) la cui posizione sulla differenza femminile-maschile, sia nei sistemi sociali chiusi sia in quelli aperti, ha consentito nell'ambito degli studi di genere ad una revisione prospettica rispetto a ciò che è differenza, disuguaglianza o discriminazione, sul piano corporeo e linguistico, dato che la riflessione umana ha da sempre esercitato le sue attenzioni attorno al corpo, parametro immediato e diretto di valutazione (Fabietti 2015: 184-185).
Come si è sottolineato, questo ri-direzionamento del concetto di cittadinanza, in una chiave di lettura attiva e multidimensionale, fa in modo che vi sia un riconoscimento del multiculturalismo, il quale, posto in convergenza all'interculturalismo, permette di garantire coesione e uguaglianza nelle società diversificate culturalmente. John Cogan e Ray Derricott (Cogan, Derricott 1998) hanno formulato un approccio di cittadinanza partecipativo e multidimensionale, capace di "guardare" attentamente e in modo globale ai problemi, laddove "guardare" – in linea con Fineman e Benhabib – riconduce ad un elevato senso di assunzione di responsabilità, relativamente alla comprensione e alla valorizzazione delle differenze culturali (Sicurello 2016: 78).

Come propone Joan Tronto, si tratta di una cittadinanza che – per essere tale – va concepita in termini di azioni concrete ed effettive: «democracy is about assigning caring responsibilities» (Tronto 2013: 31). In quest'ottica, il concetto di cittadinanza coincide con quello di cura, quest'ultimo da intendere come volto ad un ripensamento dei valori, i quali vanno rimodulati in funzione del "dare" sostegno alla vita, poiché il concetto di cura – al di là, della sua connotazione specifica ed interna all'ambito della bioetica – nelle intenzioni di Tronto, nelle modalità del "prendersi cura", del "prestare cura a" e del "ricevere cura", si apre ad una dimensione democratica e politica della cura, collegandola di fatto alla cittadinanza, nel momento in cui il ripensamento di tale nozione si realizza pienamente in un equilibrio fra doveri e diritti dei cittadini (Paternò 2021: 192).
Nella delineazione teorica di Tronto, il valore pubblico della cura è di indubbia rilevanza per la teoria politica democratica che, pertanto, non può prescindere dalla cura stessa, se non vuole

rimanere incompleta e distante dai cittadini; al contrario, le questioni politiche arricchite dell'approfondimento di tale comprensione, «renderebbero immediatamente evidente la loro connessione con la qualità della vita di tutti e di ciascuno» (Paternò 2021: 195). Il risultato di questo approccio inclusivo delle "differenze" – con uno sguardo ai diritti di genere – è quello di rafforzare il loro riconoscimento e inserimento nelle "maglie" dell'appartenenza intesa come "attecchimento" della diversità, quale unicità culturale, nei princìpi della democrazia e della libertà.

Etica della cura e cittadinanza. Conclusioni

Il "prisma" della cura consente di trasformare la critica dell'individualismo liberale con un'attenzione verso una realtà dell'interazione e dell'interrelazione di diverse inquadrature di genere, razza, classe, nell'intento di fornire un'immagine olistica che si contrappone alla chiusura comunicazionale e che si apre, invece, alla reciprocità.

A essere rilevante nell'ottica della cura è, quindi, il rispetto dell'altro e dei diritti individuali, dato che la sua intrinseca articolazione si esplica non come emozione o disposizione, piuttosto quale pratica che spinge a prendersi cura di qualcuno, ossia ad assumere con responsabilità un comportamento determinato. In questi termini, la responsabilità diventa fulcro di una configurazione sociale connotata da una forte partecipazione democratica, nel momento in cui le pratiche di cura, sostegno e – per inciso – di responsabilità, vengono interiorizzate nella loro sostanza partecipativa, quale fondamento della formazione democratica.

L'etica della cura, così rimodulata in termini politicamente rilevanti, viene ad essere ancorata agli stessi contenuti della cittadinanza che, in tale delineazione, consiste nella "cura di sé" e nella "cura degli altri". La configurazione della cura come concezione completa ed integrale, sia sul piano politico che su quello morale, di fatto la connota di una caratteristica pratico-pubblica, la quale protende per la costituzione di valori essenziali e contestuali ai bisogni del cittadino. Da qui il ripensamento di quelle consolidate strutture di potere, di cui il patriarcato costituisce il "substrato".

Da questo punto di vista, l'etica della cura come etica di riflessione su ciò che concerne la persona umana, in tutte le sue possibilità, integra la prospettiva sui diritti in relazione ai mutamenti che hanno alterato, piuttosto che rivoluzionato, i legami sociali con ricadute sul piano politico-istituzionale. In quest'ottica, la cura non sembra necessariamente legata al genere, in quanto la sua dimensione sembra estendersi alla politica e ad una riflessione critica sul potere che ad essa sottintende.

Per di più, la dimensione della cura, quale "mutua dipendenza" e "interdipendenza", proprio per tale caratteristica è strumentale alla consapevolezza dei nostri limiti: per il modo in cui "io mi relazione con l'altro" e la complessità relazionale, nel caso in cui il discorso si rivolga a donne, disabili, persone di colore, anziani non autonomi, si rivela in tutta la sua espressività, nel momento in cui, siamo "noi" che in concreto ci confrontiamo con una determinata esistenza, esistenza che rimanda ad un orizzonte sociale, culturale, economico nonché religioso, il quale, a sua volta, può influire sulla comunicazione. In tal modo, lo statuto relazionale che connota la cura, conduce a definirne lo spessore etico sulla base dell'attenzione prestata da "chi ascolta" nei confronti di colui/colei che "sta raccontando di sé" ed è tale aspetto che, dunque, tende a trasformare la comunicazione in una dimensione intrinseca all'empatia. A questo proposito sono di rilievo le parole di Simone Weil:

«Attention consists of suspending our thought, leaving it detached, empty, and ready to be penetrated by the object; it means holding in our minds, within reach of this thought, but on a lower level and not in contact with it, the diverse knowledge we have acquired which we are forced to make use of. Our thought should be in relation to all particular and already formulated thoughts, as a man on a mountai who, as he looks forward, sees also below him, without actually looking at them, a great many forests and plains. Above all our thought should be empty, waiting, not seeking anything, but ready to receive in its naked truth the object that is to penetrate it» (Weil 1951: 111-112).

Per come viene enunciato dalla filosofa e scrittrice francese, l'attenzione – in quanto legata alla capacità di relazione e comunicazione – consiste nell'atto intenzionale di sospendere il pensiero, quindi i pregiudizi, i preconcetti, gli schemi concettuali acquisiti che possono alterare la comunicazione con l'altro.
È a partire dall'illuminismo, che il progetto della modernità è stato diretto al tentativo di eliminare dalla società ciò che concorre a "creare" vulnerabilità; dalla malattia alla morte sino alle problematiche sociali ed economiche, tentando di ridurla a qualcosa di contingente e di removibile attraverso il progresso scientifico. Al contrario, l'attuale formulazione della vulnerabilità, in connessione alla dimensione relazionale della cura, sostanzialmente rappresenta il riconoscimento degli errori e dei limiti del progetto illuministico della ragione, in quanto la vulnerabilità non può essere eliminabile, poiché fa parte della stessa natura umana. In tali termini, pervenire ad un ripensamento critico della capacità indiscussa e determinata dal progresso sociale e scientifico richiama, quindi, l'attenzione su un analogo ripensamento della vita politica e morale laddove, in conclusione, queste notazioni conducono ad aprire delle riflessioni in merito alla presenza politica delle donne, la cui "presenzialità" è definita nella possibilità concreta che ogni persona ha di comunicare ed esprimere,

«la propria ricerca di "senso", la propria vitalità identitaria ed espansiva, la propria capacità di trascendere l'empirico per significare il mondo e dunque l'apertura al mondo, è pur vero che la ricerca di autonomia espressiva è anche richiesta di legami di "senso", un costante e implicito appello agli altri per comunicare la propria identità e forza vitale e dunque la propria vulnerabilità, il proprio bisogno di 'cura' che è innanzitutto bisogno di "riconoscimento» (Savona 2019: 336).

Note

[1] Da Françoise d'Eaubonne, Sherry Ortner, Susan Griffin, Carolyn Merchant, e anche in autrici come Maria Mies e Silvia Federici, il concetto di "accaparramento", quindi considerato nell'ambito della teoria politica femminista, dell'ecofemminismo, oltre che del femminismo post-coloniale, viene ricondotto ad una oppressione che, dal corpo femminile, viene fatta convergere con lo sfruttamento della terra e della natura.
[2] Come Hélène Cixous ed Emmanuel Lévinas.

Riferimenti bibliografici

Benhabib Seyla, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Il Mulino, Bologna 2005, trad. it. di *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton 2002.
Benhabib Seyla, *The "Claims" of Culture Properly Interpreted. Response to Nikolas Kompridis*, in «Political Theory», vol. 34, n. 3, 2006, DOI: 10.1177/0090591706286779
Bernardini Maria Giulia, *Il soggetto tra cura e diritti. Disabilità, relazioni e inclusione*, in *Donne, diritto, diritti. Prospettive del giusfemminismo*, T. Casadei (a cura di), Giappichelli editore, Torino 2015.
Callegari Alessandra, *Il paradigma della vulnerabilità: brevi riflessioni per una riconfigurazione del dilemma equality-difference*, in «Questione Giustizia», 2018.
Casadei Thomas, *La vulnerabilità in prospettiva critica*, in *Vulnerabilità. Analisi multidisciplinare di un concetto*, O. Giolo – B. Pastore (a cura di), Carocci editore, Roma 2018.
Casalini Brunella, *L'etica della cura: dal personale al globale*, in «B@Beleonline», 2012.
Cogan John, Derricott Ray (ed.), *Citizenship for the 21st Century. An International Perspective on Education*, Kogan Page, London 1998.
Degani Paola, *Nazioni Unite e "genere": il sistema di protezione internazionale dei diritti umani delle donne*, in «Research Paper», n. 1/2001.
Fabietti Ugo, *Elementi di antropologia culturale*, Mondadori, Milano 2015.
Fanlo Cortés Isabel, Ferrari Daniele, *Vulnerabilità e protezione internazionale. introduzione*, in *I soggetti vulnerabili nei processi migratori. La protezione internazionale tra teoria e prassi*, I. Fanlo Cortés – D. Ferrari (a cura di), Giappichelli editore, Torino 2020.
Fineman Albertson Martha, *Vulnerability and social justice*, in «Valparaiso University Law Review», 53 (2).
Héritier Françoise, *La différence des sexes*, Bayard, Paris 2019.

Lister Ruth, *Citizenship: Feminist Perspectives*, MacMillan, London 1997.
Lunghi Carla, *Le donne e il multiculturalismo: il valore della differenza*, in «Studi di Sociologia. Vita e Pensiero», vol. 1, 2003.
Marshall Thomas, *Cittadinanza e classe sociale*, UTET, Torino 1963.
Morelli Salvatore, *La donna e la scienza o la soluzione del problema sociale*, Società Tipografico-Editrice, Napoli 1869.
Pace Roberta, *Identità e diritti delle donne. per una cittadinanza di genere nella formazione*, Firenze University Press, Firenze 2010.
Paternò Maria Pia, *Cura e cittadinanza: un approccio complesso*, in *Cura e cittadinanza. Storia, filosofia, diritto*, C. Faraco – M. P. Paternò (a cura di), Editoriale Scientifica, Napoli 2021.
Pezzini Barbara, *Costituzione italiana e uguaglianza dei sessi. Il principio di antisubordinazione di genere*, in *70 anni dopo tra uguaglianza e differenza. Una riflessione sull'impatto del genere nella Costituzione e nel costituzionalismo*, (a cura di) B. Pezzini – A. Lorenzetti, Giappichelli editore, Torino, 2019.
Poddighe Elena, *Comunicazione e "dignità della donna". Uno studio di genere*, RomaTre Press, Roma 2018.
Savona Pier Francesco, *Sulla vulnerabilità istituita: il doppio vincolo della soggettivazione tra affidamento e riconoscimento*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics», XXI, 3, 2019.
Sicurello Rossana, *Educazione alla cittadinanza: significati, linee di ricerca, finalità e pratiche didattiche*, in «Foro de Education», v. 14, n. 20, 2016.
Tronto Joan, *Caring democracy. Markets, euqality and justice*, New York University Press, New York 2013.
Weil Simone, *Waiting for God,* Harper & Row Publishers, New York 1951.

Laura Sugamele, dottoressa di ricerca in Studi Politici (Università "La Sapienza"), i suoi interessi di ricerca si rivolgono agli studi di genere, filosofia politica, storia del pensiero femminista con un focus sullo studio del femminismo postcoloniale. È autrice di *Bioetica e femminismo. Rivisitazione dell'etica dei principi e sviluppo della competenza dell'autonomi*a (Stamen 2016) e *Percorsi e teorie del femminismo tra storia, sviluppi e traiettorie concettuali* (Aracne 2019).

Multiculturalismo, cittadinanza e Diritti Umani

per la cittadinanza

di *Mariangela Vitrano*

Ho un debole per le serrature, le quali, generalmente, implicano una porta chiusa. Lasci intravedere chi sei dipendentemente dalle modalità con cui ti approcci a una serratura; puoi avere già la chiave adatta ed aprirla senza troppi rompicapo (ma potresti portare con te, insieme alla chiave, anche un'estrema paura di perderla) o potresti non sapere quale chiave sia quella giusta e provarle tutte, indistintamente. Oppure, ancora, potresti non avere nessuna chiave e decidere di forzarla, di sbirciarci dentro o di andare a cercare la chiave altrove.
Una porta indica un confine, che può essere un divieto o una via d'accesso a uno spazio altro, magari anche ad un altro tempo, sconosciuto o meno; dipende da come si interpretano i luoghi, gli spazi, i confini. Li rispetti, li infrangi o li crei? Quali sono i tuoi strumenti per farlo? E se quella porta fosse già aperta? E se avessi solo paura di andare oltre…?!
Nella mia sfera privata, tante volte ho avuto paura di varcare una soglia, di cavalcare il cambiamento, anche se sapevo già dentro di me che farlo sarebbe stato necessario e si sarebbe, inoltre, rivelato prezioso. Il cambiamento, trovare il coraggio di aprire una porta, è sempre doloroso e, spesso, nel nostro umano e ossessivo tentativo di evitamento del dolore vorremmo evitare anch'esso, per non mettere in discussione nulla di noi. Ma è veramente possibile evitarlo? Ci siamo mai chiesti se sia più doloroso impiegare tutte le nostre energie verso questo evitamento, per rimanere gli stessi? Nulla rimane lo stesso, il cambiamento è, ossimoricamente, l'unica costante della natura umana, della vita. Tante volte ho creduto di poter opporre resistenza ad esse, rendere immutabile un eterno e inesorabile divenire.

Volevo fermare delle immagini, delle dinamiche, degli affetti, tenerli sempre con me per non vederli andar via, ancora e ancora. Il risultato è stato solo uno: il dolore mi ha divorato da dentro, mi ha cambiata, mi ha portato comunque dove il cambiamento voleva che io arrivassi, ma con l'impiego di maggiori energia e fatica. Improvvisamente, sposto lo sguardo da dentro a fuori, fuori di me. Inizio a credere che questi meccanismi li impariamo guardando fuori, rimanendo molto esposti al fuori. Deresponsabilizzazione? Non saprei, è possibile. Credo che la realtà sociopolitica abbia le stesse basi comportamentali, con l'unica differenza che l'opposizione al cambiamento è guidata da un indefinito numero di individui, quindi potrebbe risultare più massiccia.
Lotman ci dimostra che esistono sempre dei confini delimitanti qualsiasi oggetto di studio che marcano la presenza di due spazi, rispettivamente: quello interno, confortevole, conosciuto e sicuro; e quello esterno, sconosciuto, pericoloso e caotico. Insieme all'oggetto di studio, a cui apparterrà un personale sistema di significazione, dobbiamo immaginare una sfera che lo raccolga dentro sé, la cosiddetta semiosfera. Il confine tra semiosfere è concepito come separazione, ma possiede anche la specifica funzione filtrante che permette di tradurre un linguaggio altro in quello appartenente allo spazio individuale. Il trasferimento dall'esterno all'interno non comporterebbe la totale perdita delle caratteristiche di una delle due aree, ma l'armonizzazione delle distinte caratteristiche di entrambe: da questo processo nascono arte ed evoluzione.

Quest'osmosi avviene nel mantenimento dell'identità, nel rispetto reciproco e nella predisposizione dinamica alla perdita o al rimodellamento di alcuni tratti caratteristici; il percorso non esclude però che, per giungere a compromesso, le due parti proiettino una parte di se stesse e i propri codici nell'elaborazione dell'altro da sé. Il fenomeno migrazione potrebbe essere, senza problema alcuno, assimilato a questo processo di natura dinamica, migratoria appunto. La migrazione porta con sé cultura altra, fornita di codici non conosciuti da imparare e integrare a quelli già noti, in virtù del fatto che né la cultura né nessun'altra entità sono di indole statica. La cultura è uno spazio talmente esteso in cui coesistono tanti sistemi di significazione e la semiotica ha come fine ultimo lo studio delle relazioni che intercorrono tra essi.
A dimostrazione dell'elasticità interpretativa di questa teoria semiotica, nell'introduzione a *Tipologia della cultura,* Lotman e Uspenskij applicano lo stesso paradigma semiotico in ambito letterario e in particolare nell'analisi de *L'infinito* di Leopardi. Ne *L'infinito* sono rappresentati due spazi: quello aldiquà e aldilà della siepe, quest'ultima si erge a confine tra i due. Prima contraddizione è rappresentata dal titolo utilizzato per descrivere qualcosa di limitato, chiuso, in cui ogni possibilità di comunicazione viene respinta. Vengono descritti i due mondi come a sé stanti fino al ripresentarsi di un ulteriore contrasto che talora risolve il primo e manifesta il significato del titolo: improvvisamente un'alternativa esiste alla totale impenetrabilità della siepe, cioè l'immaginazione, l'accoglienza e l'interiorizzazione nel proprio pensiero dello spazio altro. A questa fase ne succede un'altra, simile e inversa, in cui il pensatore si "annega", si "dissolve" nello spazio infinito e raggiunge uno stato di pace interiore.

«Se la lettura dell'intero testo rinvia al titolo – che acquista una nuova pienezza di significati –, la parola 'infinito' si arricchisce per noi di un senso nuovo, assegnatole da tutta la composizione della lirica: l''infinito' è l'esistenza di una contrapposizione fra uno spazio interno e uno spazio esterno, di una loro incompatibilità e incomunicabilità, e – ciononostante – il trasferimento dello spazio esterno nell'interno, prima, e dello spazio interno nell'esterno poi» (Lotman, Uspenskij 1995: 21).

Il concetto semiotico e la teorizzazione della semiosfera mi riportano sempre al pensiero del primo vagito di un neonato, è così doloroso respirare per i nostri piccoli polmoni nuovi fiammanti, ancora mai utilizzati, che piangiamo; piangiamo per l'opportunità più bella che ci possa capitare, la vita. La trasmigrazione di linguaggi, tra una semiosfera e l'altra, tra un individuo e l'altro, tra una cultura e l'altra, risulta essenziale quanto respirare. Anche il processo respiratorio, così come quello semiotico, è un processo di scambio e anche in questo ci sono delle parti che assumono le

importanti funzioni di filtro tra il nostro organismo e l'esterno. Respirare è un meccanismo naturale, talmente spontaneo che spesso lo diamo per scontato anche se racchiude in sé un funzionamento molto complesso, che se venisse compromesso creerebbe certamente del malessere. La respirazione è talmente importante da contribuire al corretto funzionamento degli organi vitali attraverso la loro continua ossigenazione. Analogamente, la migrazione è necessaria, è utile, è scambio, è istinto, è accoglienza dell'altro, dell'esterno e del nuovo che ci nutre, ci arricchisce, ci sostiene, ci cambia, ci tiene in vita così come l'atto di respirare.
Allora perché non vogliamo farlo? perché questo sentire, questa necessità, questa apertura alla vita, non si traducono mai completamente in politiche concrete, reali, sulla migrazione? Ebbene sì, perché c'è un'estenuante e faticosa resistenza al cambiamento. Come spiega Giuseppe Sorce nel numero di luglio 2021 (n.50) di *Dialoghi Mediterranei:*

«È quest'ultimo in particolare, tra i tanti, il paradosso più ridicolo in cui la retorica nazionalista incorre sempre e cioè "dimenticare" che non esiste una cultura se non in relazione alle altre, e che le culture che si privano delle altre muoiono sempre. Ciò che oggi siamo costretti ad affrontare come vera e unica sfida è, per dirla con le parole di Ghosh, una questione culturale, ha a che fare con i linguaggi e quindi con l'immaginazione. L'Antropocene, la crisi climatica, non sono questioni che riguardano solo le scienze dure, a dispetto di ciò che alcuni (fortunatamente pochi) continuano ancora a voler affermare con omertà e disonestà. Come pensare allora il futuro e il futuro del mondo se non cercando di fare il massimo per garantire massima pluralità di visioni, di sogni e idee attraverso una pluralità di culture se non legittimando l'unità degli intenti sin dall'infanzia, nelle scuole, nelle istituzioni in generale, tutelando l'accoglienza di chi arriva e incentivandone la partecipazione alla vita della comunità, garantendo la possibile ibridazione di ciò che può apparire "diverso" ma che in realtà è solo fonte di nuovi punti di vista?»

La resistenza a una concreta traduzione del multiculturalismo in politiche sociali è una resistenza storica e secolare. Ce lo racconta Walter Mignolo, importante esponente di studi post-coloniali, attraverso un'attenta analisi storica e linguistica della definizione di *Umano* nel suo saggio *Who speaks for the "human" in Human Rights?*. Concetti quali *Umano* e *Umanità* sono stati introdotti per la prima volta nel dibattito europeo occidentale nell'epoca dell'Umanesimo e del Rinascimento da coloro che verranno definiti poi, appunto, Umanisti. L'Umanesimo coincide anche con la scoperta del nuovo mondo e le sue ancora sconosciute popolazioni indigene. In queste circostanze storiche, i cosiddetti umanisti hanno sentito la necessità di riconoscere se stessi quali uomini, diversi dai cristiani e, allo stesso tempo, distinti dagli indigeni, dalla 'minaccia pagana'. Questa necessità stabilisce, inevitabilmente, delle differenze tra esseri umani.

Il termine *Umano,* a causa della sua presunta universalità, lascia fuori dalla sua definizione un'enorme quantità di persone, di popoli. L'acquisizione di questa definizione genera per conseguenza un'immediata classificazione della popolazione globale, che però non corrisponderà alla descrizione reale del mondo ma ad una parziale approssimazione ovvero ad una rappresentazione costruita attraverso lenti etnocentriche. I termini *Umano* e *Umanità* diventeranno presto un punto di riferimento per stabilire chi appartiene al genere umano e chi no. Nell'arco del tempo l'Occidente ha espressamente manifestato la presunta detenzione del sapere, di una sorta di privilegio, di superiorità nella descrizione e nella definizione dell'argomento in questione. Proprio sulla convinzione di possedere il controllo assoluto del sapere si basa la gerarchia che divide l'umanità in culture avanzate e retrograde, in società sviluppate e sottosviluppate. Ma chi ha stabilito i termini di sviluppo, chi i termini di modernizzazione, di umanità? Come dicevamo prima, l'Occidente imperialista e colonizzatore (non solo del sapere), che sempre tenta di rendere universali i suoi enunciati, imposti come fossero vestibili su tutti i tipi di corpi. È evidente che forgiando questa arma, l'obiettivo sia quello di permeare e dominare l'immaginario dell'intera umanità fino ad arrivare al cuore della percezione che essa stessa ha di se stessa.
Stabilire quali siano i requisiti per appartenere all'umano, lasciando fuori il non-umano, stabilendo quali siano i suoi diritti, ha un ascendente molto importante sulla retorica dei diritti umani e sulla

percezione della cittadinanza. Anche questi ultimi, spesso, ridotti a strumenti mascherati a servizio del neoimperialismo, avente come unico e solo orizzonte il mantenimento dello status-quo, del potere: la resistenza al cambiamento. La concezione dei Diritti è fortemente impregnata dell'interpretazione imperante del concetto di *Umanità,* e qui stabilisce le sue fondamenta il fulcro della teoria di Walter Mignolo sulla *Decolonizzazione dell'Umanità,* che si traduce nella decolonizzazione del sapere capace di sfidare e mettere in discussione la narrativa dominante allontanandola dalla propria presunzione di universalità e, al contrario, avvicinandola ad una narrativa più attenta e sensibile al particolare. L'essere umano non può essere definito perché è sfumatura, è indefinite possibilità interpretative. Distaccarsi da uno standard preconfezionato del termine *Umano* non significa però ricercarne o fornirne un altro che funga da ulteriore verità universale o erigere un nuovo sapere, ma accettare la non classificabilità di un concetto così plurale, offrire opzioni tra le altre e prospettive alternative. Anche secondo Sylvia Wynter, attivista e scrittrice giamaicana, in consonanza con la voce di Mignolo, essere umani significa essere in grado di rifiutare la categorizzazione occidentale dell'umanità. L'orizzonte, per Mignolo, non dovrebbe più essere l'universalità ma la *pluriversalità,* la decolonizzazione del pensiero per poter accogliere dentro la nostra 'semiosfera' una pluralità di elementi e civilizzazioni.

A tal proposito, l'attuale contesto europeo, che si staglia in uno scenario ormai post-globalizzato, è in continuo cambiamento; cambiamento che muove verso una più completa definizione di *popolo* e di *nazione,* che possa finalmente superare il tratto naturalistico in cui è irretito il senso di appartenenza a una comunità decretato da una presunta discendenza di sangue. La scoperta del Multiculturalismo quale terreno fertile in cui poter nutrire e coltivare questi due concetti sta facendo virare l'idea di *nazione* verso quella di *Costituzione.* La cittadinanza non è più un diritto di sangue, la cittadinanza diventa uno status che dipende da criteri stabiliti dal potere legislativo. Questa è una distinzione fondamentale che fa da premessa alla nostra argomentazione; infatti, in nessuna Costituzione esistente si può trovare una precisa definizione del termine *Cittadinanza*, che non lasci spazio all'interpretazione. Per esempio, l'ultima legge italiana sulla cittadinanza è stata varata nel 1992 ma non fu tradotta costituzionalmente proprio per la sua stessa natura costantemente mutevole.
I diritti civili e politici dipendono sicuramente dal possedimento della cittadinanza; ma perché diritti come quello di assemblea, di manifestazione e di circolazione dovrebbero essere attribuiti sulla base di essa? Non esiste nessuna ragione logica di riservare questi diritti solo ai cittadini e non a tutti gli esseri umani. Questa una delle principali critiche mosse verso le modalità di attribuzione dei diritti civili sulla base della cittadinanza. James Tully, filosofo canadese, nel suo *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an age of diversity* ha scritto circa il superamento della concezione naturalistica di *nazione* approcciandosi a teorie sul Multiculturalismo, in generale, e alla situazione canadese, in particolare. Lo studioso pone l'accento sull'importanza, in un contesto sociale multiculturale, dell'adozione di una dottrina costituzionale che sia interculturale e che vada oltre le supposte condizioni di omogeneità dei cittadini, che non può oltremodo essere rappresentata perché non più adatta all'odierna condizione di diversità in cui naturalmente risediamo.

Lo stesso concetto di *Cittadinanza* e di *Cittadino* può cambiare ed acquisire significati differenti poiché tutti i cittadini devono essere pensati come culturalmente differenti, mentre la Costituzione descrive un popolo come culturalmente omogeneo. È appena il caso di precisare che la *nazione* andrebbe interpretata in un modo totalmente differente rispetto all'idea naturalistica di discendenza di sangue, ovvero come una comunità di differenti gruppi etnici con delle diverse identità culturali. Come chiarisce Seyla Benhabib, in *The Claims of Culture,* questa coesistenza non sarebbe da intendere come un mosaico composto da pezzi separati tra loro, ma come semiosfere che si incontrano, dialogano e si attraversano. La visione per cui i gruppi e le culture umani sono chiaramente delineati e identificabili quali entità coesistenti mentre mantengono dei confini precisi e reificati come dei pezzi di un mosaico necessita ormai di un radicale superamento. Il

multiculturalismo non può essere e assimilato alla figura di un mosaico perché ci porterebbe ad un concetto scorretto di Cultura. Dovremmo, invece, immaginare le culture come creazione costante, ricreazione e negoziazione di confini immaginari tra un Noi e un Loro: le culture, quindi, percepite come processo. Julia Kristeva, psicoanalista bulgara, introdusse un concetto molto interessante, per cui l'altro è sempre in noi, fa parte di noi e quindi non sarebbe che una nostra creazione, una nostra rappresentazione della realtà. Come direbbe Freud, qualcosa di conosciuto ma rimosso.
Per concludere, penso che Accoglienza sia permettere di lasciarsi attraversare, permettere che questo passaggio ci nutra e ci stravolga e ci coinvolga a tal punto da non lasciarci mai come eravamo prima di farlo. É viaggiare dentro di noi e dentro chi e cosa lasciamo entrare. Partecipare e sentire tutto ciò che scorre, tutto ciò che questa scarica elettrica ha da svelare finché non passa e lascia spazio ad altro, all'universo.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Riferimenti bibliografici

Benhabib S., *The claims of culture: equality and diversity in the global era,* Princeton University Press, Oxford, 2002

Bogues A., *After man, towards the human: critical essays on Sylvia Wynter,* Ian Randle, Kingston, 2006

Cariello M., Chambers, *La questione mediterranea*, Mondadori Università – Mondadori Education, Milano, 2019

Ciccozzi A., *Migrazioni, Cittadinanza, Polarizzazioni.*, in "Dialoghi Mediterranei", n. 52, novembre 2021

Ferrarotti F., *Dai diritti umani al diritto di umanità. Verso il concetto e la pratica della cittadinanza planetaria*, in "Dialoghi Mediterranei", n. 50, luglio 2021

Kristeva J., *Etrangers a nous-memes,* Fayard, Parigi, 1988

Lombardi Satriani L.M., *Oltre la cittadinanza, nel nome di una comune umanità*, Dialoghi Mediterranei, n. 52, novembre 2021

Lotman J.M., Uspenskij B.A., *Tipologia della cultura*, Bompiani, Milano, 1995

Mignolo W., *Who speaks for the "human" in Human Rights?,* in "Hispanic Issues on line" 5.1, 2009

Pittau F., *Perché stenta a essere approvata una nuova legge sulla cittadinanza: un punto di vista*, in "Dialoghi Mediterranei", n. 52, novembre 2021

Sorce G., *Culture della pluralità. Il ruolo chiave delle visioni del futuro*, in "Dialoghi Mediterranei", n. 50, luglio 2021

Tully J., *Strange multiplicity: constitutionalism in an age of diversity,* Cambridge University Press, Cambridge, 1995

Mariangela Vitrano, attualmente impegnata a completare i suoi studi magistrali in Protezione dei Diritti Umani e Cooperazione Internazionale all'Università di Bologna; laureata in Lingue e Letterature moderne e Mediazione Linguistica all'Università degli Studi di Palermo, si interessa di antropologia e in particolare dei processi migratori, non solo in quanto fenomeno sociale ma anche artistico ed esistenziale.

Grace Robertson: lo sguardo dell'innocenza

Grace Robertson, Mother's Day Off, Picture Post (1954), da Grace Robertson, Photojournalist Of The 50s. Picture Post Photographer, Virago Press, 1989

immagini

di *Silvia Mazzucchelli*

Rotolata giù per il pendio di una montagna per scattare la foto a un cane che insegue una pecora impazzita, Grace Robertson non si preoccupa dei lividi, del sudore e dello scampato pericolo tra i massi e nella nebbia. Siamo nel 1951 e pensa: "mi ci era voluto molto tempo e molta fatica per guadagnarmi il diritto di essere l'altra metà di una squadra di giornalisti-fotografi di *Picture Post*, ed ero determinata a dimostrare che in materia di agilità e resistenza professionale ero all'altezza di qualsiasi uomo".

Nella storia della fotografia, per troppo tempo alle donne era stato assegnato il ruolo di muse ispiratrici o di modelle; tutt'al più assistenti o collaboratrici: per il ritocco e la colorazione, il lavoro di laboratorio, il collage e la formazione di album, e persino la vendita di immagini. Marie Robert, nel saggio introduttivo a *Une histoire mondiale des femmes photographes* (2021), ricorda che Luis Daguerre, quando annunciò al pubblico la sua scoperta alla fine del 1838, affermò che, «[...] sebbene il risultato sia ottenuto con mezzi chimici, questo piccolo lavoro [potrebbe] piacere molto alle signore». La *Kodak* si è affidata, fin dal lancio della sua prima fotocamera portatile nel 1888, e per decenni, alla figura della "Kodak Girl", l'incarnazione della dilettante senza conoscenze

tecniche. Nel 1932, una pubblicità del marchio *Leica* mostrava mani femminili che, finalmente, «non avrebbero più fatto foto sfocate» grazie alla messa a fuoco automatica. Fino alla *Polaroid* che, nel 1972, mostra una donna che, con una fotocamera, diceva: "È davvero molto facile!".
In fotografia, lo status delle donne era quello di mogli, vedove, amanti, sorelle o figlie di un uomo, in tutto uguale a quello che era generalmente stato per secoli. E se accadeva che qualcuna si discostasse dallo schema, inevitabilmente diveniva oggetto di scherno o ironia, come Alice Schalek, reporter sul fronte orientale durante la Prima guerra mondiale, definita "iena da battaglia" da Karl Kraus, o "Valchiria di ferro", nomignolo attribuito a Germaine Krull a causa del suo *Metal* (1928), composto da scatti di architetture metalliche, fra cui la Tour Eiffel, trasformati in composizioni astratte.

Il *Picture Post,* l'equivalente britannico di *Life,* è una presenza costante a casa Robertson, dato che vi lavora suo padre Fyfe. «Viaggiava molto all'estero, sempre con un fotografo, e al ritorno descriveva le sue esperienze in un modo che mi riempiva di invidia». Lo stile della rivista è quello di raccontare storie compiute nelle quali vi sia equilibrio e misura tra scrittura e immagine. Se dapprima Grace pensa al giornalismo, decide poi che la fotografia sarà il suo destino. Lo dice al padre, che approva la sua scelta e le regala una Leica. È la stessa Grace, molti anni dopo, nella sua autobiografia *Photojournalist of the 50s,* a ricordare esattamente il momento della "chiamata" alla fotografia, in una grigia giornata di guerra in cui si ritrova a fare l'ennesima fila per le razioni alimentari:

«una volta all'interno del negozio mi trovai a guardare – davvero a guardare, per la prima volta – il macellaio in persona, un omone allegro con una buona parlantina che dispensava amabilmente mentre tagliava la misera razione di carne sul suo blocco. Quando mi sorprese a fissarlo mi fece l'occhiolino, senza rendersi conto che stavo osservando da vicino le possibilità fotografiche tra lui e i suoi clienti. Mi affrettai a casa in uno stato di grande eccitazione e tirai fuori da un armadio alcune copie del *Picture Post*. Le ho sparse sul pavimento. Ovunque mi fissavano volti: criminali di guerra, statisti, capi tribù, evangelisti e, ancora e ancora, volti di uomini e donne comuni. C'era persino la foto di una coda per mangiare, a Berlino. Mi sono accovacciata lì per alcuni minuti lasciando che il messaggio venisse recepito: è questo, mi sono detta, questo è quello che voglio fare, scattare foto come queste».
Foto come queste, foto di persone comuni, nel loro quotidiano.

La Robertson porta la fotocamera ovunque: stazioni ferroviarie, cantieri, piscine, campi sportivi scolastici. È decisa a costruire una storia, a cercare un proprio stile, sente il bisogno che le sue immagini siano anche latrici di una "dichiarazione visiva". Fare la fotografa è una scelta inconsueta e disdicevole. Due sue compagne di scuola saranno spinte dalle famiglie a non frequentarla più. E accanto al pregiudizio sessuale c'è il pericolo che al *Picture Post* sappiano che lei è la figlia di Fyfe Robertson. Quindi, per presentare i suoi primi servizi, sarà Dick Miur. «Dick perché era il nome di un giovane che un tempo mi piaceva (…), e Muir perché era il nome da nubile di mia madre. Poi, poiché il nostro indirizzo sarebbe stato noto, mi accordai con una compagna di scuola per usare il suo».
Il primo servizio che propone al *Picture Post* è dedicato a una mostra di capre. L'intento era quello di dire qualcosa sull'Inghilterra rurale. Ottiene la risposta: «Perservera giovane uomo». Dedica il secondo servizio a una fiera tradizionale, un soggetto non troppo originale, ma che le avrebbe consentito di fotografare la folla, le luci, il trambusto della festa. Ottiene un'altra risposta: «questi sono promettenti, prova di nuovo».

Suo padre la indirizza da Simon Guttmann, che in Germania era stato direttore dell'agenzia fotografica *Dephot*, fondata nel 1928, dove avevano lavorato Robert Capa, Umbo, Felix H. Man, Kurt Hutton. Con l'avvento del nazismo si era trasferito in Inghilterra, dove nel 1946 aveva fondato l'agenzia fotografica *Report*. Guttmann, ricorda la fotografa, non pretendeva la perfezione tecnica e avrebbe tollerato un'immagine leggermente sfocata, ma non avrebbe perdonato un'esposizione fatta

un secondo troppo presto o troppo tardi, un'inquadratura sbagliata o un effetto a buon mercato. E tra le raccomandazioni di questo rigido tedesco c'era quella di mantenere semplici le foto, e di «usare i propri occhi, non quelli degli altri». In un'occasione, ancora, si era rivolto contro la fotografa dicendole con veemenza: «Hai un occhio innocente – perché devi tradirlo? Guarda, questo è falso».

Nonostante i giudizi estremamente severi di Guttmann, la Robertson lavora con lui per un anno, ma dopo l'ennesima sfuriata decide di andarsene, portando tuttavia con sé i preziosi consigli sulla semplicità e l'innocenza. Liberatasi da quell'eccessivo controllo, Grace si sente più libera e prova a rimandare altre immagini al *Picture Post,* tra cui una serie di foto di sua sorella Elisabeth mentre fa i compiti. Harry Deverson, redattore di fotografia del giornale, la contatta per dirle che sono state apprezzate e saranno pubblicate. La invita in redazione e le presenta gli altri fotografi: Kurt Hutton, John Chillingworth, Slim Hewitt, Bert Hardy, Haywood Magee.
Il primo passo è fatto. La sua tenacia è stata premiata: ha vent'anni e sta per dare inizio ad una promettente carriera di fotografa. Lavorare per il *Picture Post* significava ideare una storia con un preciso sviluppo narrativo. Ci si doveva confrontare con uno scrittore, e prima di fotografare si decideva insieme come procedere con il servizio. La fotografia ricopriva un ruolo fondamentale: alle riviste non interessavano testi illustrati da immagini quanto un racconto fotografico accompagnato da un testo o da brevi didascalie.
In questi anni la secolare gerarchia tra parola e immagine cominciava ad essere invertita. Nel 1951 viene dunque pubblicata la sua prima serie di scatti: *A Schoolgirl Does Her Homework,* sulla sorella che fa i compiti. Nello stesso anno le viene commissionato un servizio sulla tosatura delle pecore a Snowdonia nel Galles, *Sheep Shearing in Wales*. Qui le pecore vengono tosate a mano perché le cesoie meccaniche taglierebbero il vello troppo corto per le fredde temperature di un posto che la neve ce l'ha persino nel nome. Gli operai, intenti al lavoro, sembrano ignorare completamente la stessa esistenza di una fotocamera. Ciò che sorprende è la mancanza di finzione, quasi che la presenza fisica della fotografa sia stata neutralizzata da una naturale contiguità con i soggetti fotografati. Questa caratteristica, peculiare della Robertson, attraversa tutta la sua produzione, e non si può certo dire che la sua statura, oltre un metro e ottanta di altezza, l'abbia aiutata a passare inosservata.

Tra le sue prime letture di fotografia, Grace cita *Speaking Likeness*, di Kurt Hutton, il più anziano fotografo del *Picture Post*, in cui si legge: «Se i volti degli uomini e delle donne, il modo in cui si muovono e parlano, non ti dicono qualcosa su di loro, allora anche le tue foto di questi uomini e donne probabilmente non diranno nulla di loro. Le persone in sé devono significare qualcosa per il fotografo prima che egli sia in grado di produrre una loro somiglianza parlante nelle sue fotografie».
L'anno seguente realizza un servizio sui visitatori, meglio le visitatrici, "amanti dell'arte" alla *Tate*. Capannelli di donne attempate, vestite in modo formale, con cappellino e guanti regolamentari, alle prese con poco decifrabili capolavori dell'arte contemporanea. Nei loro volti si coglie un senso di straniamento, un ritrovarsi in un posto sconosciuto e inesplorato. La garbatissima ironia non è scherno, e l'oggettivo scarto tra formalità borghese e linguaggi artistici non produce distacco da quelle donne che, al contrario, sembrano "simpatiche". A maggior ragione la vicinanza si fa intimità con i ragazzini che giocano, nella serie intitolata *Wimbledon Common*.
Ma è nelle fotografie dedicate alle donne che si trova l'esito più originale del suo lavoro. In queste immagini confluiscono il suo desiderio di fare la fotografa, la volontà di conoscere a fondo la condizione femminile negli anni Cinquanta e l'esperienza professionale con Guttmann, oltre a una grande fiducia nelle proprie capacità. «Durante la depressione della fine degli anni Quaranta e dell'inizio degli anni Cinquanta cercavo, forse inefficacemente, di arrivare a una qualche posizione accettabile per me stessa, e coglievo ogni occasione per lavorare a storie che mi permettessero di incontrare altre donne», scrive nelle sue memorie.

L'occasione si presenta quando le viene affidato l'incarico di seguire le ballerine delle *Bluebelle Girls,* che si dovevano recare in Italia per un tour. Si accorge che, pur provenendo da ambienti molto diversi, le ragazze non hanno alcun problema di convivenza: «trovai qualcosa di molto eccitante nel poter mostrare un gruppo di giovani donne che lavorano insieme con entusiasmo lontano da casa e dal paese. Sentivo che avrei potuto aiutare a rendere le persone consapevoli del fatto che le cose stavano cambiando in meglio nella nostra società divisa in classi». Il servizio, *Miss Bluebell's Girls Go To Italy,* viene pubblicato nel 1952.
Pochi anni dopo, nel 1954, è lei stessa a proporre alla sua redazione un nuovo lavoro. Si tratta di una gita per sole donne, a Margate. Per conoscerle meglio decide di frequentarle e si reca nel pub di Battersea che erano solite frequentare. Beve, parla, diventa una di loro. Del viaggio verso Margate, la fotografa ricorda che fu un grande spasso: si cantava, si danzava, ed una cassa di birra veniva estratta dal bagagliaio ad ogni fermata. «Dai, tesoro, mi supplicavano, ti diverti?». «Mi stavo divertendo proprio, cercando di stare al loro passo. Stavano certamente mostrando ad una giovane donna proveniente da un ambiente piuttosto diverso cosa potessero significare la resistenza e il godimento schietto e spontaneo. Era stato proprio il loro giorno, ed era certamente uno di quelli che non avrei mai dimenticato».

Non si può non sorridere e non essere emotivamente contagiati da questi gruppi di donne in libera uscita: nessuna bellezza ostentata, nessun timore di apparire piacenti o di compiere gesti accattivanti, nessun uomo da cui essere guardate. Ogni volto, ogni abito, ogni sorriso è sinonimo di assoluta libertà. È merito della fotografa, della sua capacità di mimetizzarsi, del suo stesso bisogno di vivere al di fuori dei ruoli, se queste donne non si sono preoccupate di essere fotografate e di finire sulle pagine del *Picture Post*. L'efficacia narrativa delle foto non è l'effetto di una *candid camera* nascosta con finalità comiche o antropologiche quanto, invece, di un candore espressivo comune alle donne e alla stessa fotografa, sottratte a qualsivoglia giudizio. Candore che esplicitamente si riferisce a gesti, atteggiamenti e situazioni infantili, dove la regressione anagrafica suscita la nostalgia mitica per l'*età più bella.*
Le foto della Robertson aderiscono alle loro storie come un abito ritagliato da una sarta capace di elevare le imperfezioni a bellezza. Il servizio *Mother's Day Off* viene pubblicato nel 1954. L'allegria, l'indipendenza, il desiderio di abbandonare, anche per poco tempo, le incombenze che rendevano la vita quotidiana un cumulo di irrinunciabili doveri, oltrepassano lo spazio angusto del fotogramma e giungono sino a noi.

«Si dice spesso che non c'è una storia nella felicità. Probabilmente questo è vero per il mondo della finzione, ma fortunatamente il fotogiornalismo è ideale per catturare momenti di pura felicità, a volte anche un'ora o un giorno intero». Come per le donne in gita, la fotografa sa che la felicità consiste soprattutto nel piacere di godere della propria libertà, che via via diviene componente essenziale del suo modo di fotografare. Essere libere di scegliere i propri soggetti è una conquista che può rendere felici.
Nel 1955 la Robertson propone al suo giornale una serie di foto dedicate al parto. Anche in questo caso non era sufficiente documentare l'evento, bisognava in un certo senso parteciparvi, essere prossimi al soggetto. Entrare nella sala parto ed assistere ad una nascita significava prefigurare il proprio ruolo di madre, spingersi oltre il proprio ruolo di figlia ed esaltare l'istante del venire alla luce. Scegliere e proporre questo soggetto significava di nuovo scegliere la propria libertà. La Robertson insieme al parto stava fotografando se stessa, la sua venuta al mondo come fotografa: «ero troppo occupata a guardare la testa del bambino che appariva e quel pugno alzato sotto le luci, come per dire a tutti noi: "Bene, eccomi! Ce l'ho fatta!"». Purtroppo il servizio non viene pubblicato, dalla redazione le viene comunicato che le immagini del travaglio e della nascita avrebbero probabilmente offeso la sensibilità di un pubblico femminile di mezza età.

In compenso, la serie dedicata alle madri in libera uscita piacque così tanto che anche *Life* gliene commissionò una nuova versione. Secondo la fotografa le immagini della seconda gita non erano all'altezza del suo primo servizio. «I sequel non funzionano mai così bene. Mancava quel tocco di innocenza, quasi purezza, che si dichiarava magicamente in *Mother's Day Off*». Non aveva avuto il tempo sufficiente di familiarizzare con il soggetto, di conoscere e frequentare le donne come era avvenuto per la gita a Margate. Non si sentiva fino in fondo una di loro. Inoltre queste donne coinvolgevano anche un certo numero di uomini, disposti a partecipare alla festa. Non erano state completamente autosufficienti come quelle di Battersea. Ma nel complesso, «anche se le fotografie mancavano di quel tocco di innocente abbandono (…), una baldoria che lasciava senza fiato portò il seguito ad una conclusione di successo».

Eppure anche in queste ultime foto c'è qualcosa che rimanda a un'epifania. L'innocenza, il candore, la purezza del suo sguardo le fanno apparire immerse in una perenne attualità. Non restano confinate nel passato. Nelle sue fotografie non si annida la morte. Il tempo non si ferma, il suo flusso non s'interrompe, il soggetto fotografato continua a vivere nel fotogramma. Sembra del tutto naturale, come la spontaneità del suo sguardo.
Fra le donne che festeggiano negli anni Cinquanta e noi che le osserviamo nelle foto non c'è alcun salto temporale. Si ha invece la sensazione contraria: la fotografia non coincide con l'"è stato" di Roland Barthes, cioè con un passato da salvare, ma con il "qui e ora", che si traduce in un presente da vivere. Il suo sguardo non è quello di una cacciatrice di immagini. È distante tanto dalla perfezione di Cartier-Bresson quanto dalla rapacità di Weegee. Ciò che importa è la prossimità al soggetto, la vicinanza, l'essere in sintonia con ciò che si osserva. L'obiettivo non è una freccia che colpisce il bersaglio, ma un abbraccio delicato. Fotografare non è prendere con violenza, ma comprendere con spontaneità. O meglio un "prendere insieme" al soggetto che si fotografa. Le fotografie della Robertson sono dei racconti di persone e cose che ci sono; la loro energia è tale che sembrano avere una loro esistenza di per sé, che continua anche ora, nel presente.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

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. 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.* Da circa due anni sta conducendo uno studio analitico sul lavoro fotografico e poetico di Giulia Niccolai.

Gli Yazidi: i drappi colorati di un pellegrinaggio iniziatico

Gli Yazidi (ph. Eugenio Grosso)

immagini

di *Eugenio Grosso*

Gli yazidi sono una minoranza religiosa che vive principalmente intorno al monte Shengal (Sinjar) nel nord dell'Iraq. Almeno fino a quando l'ISIS ha attaccato la montagna tagliandoli fuori dal resto della regione, massacrando gli uomini e schiavizzando le donne spesso vendute come schiave sessuali.
La loro etnia è contestata poiché alcuni di loro affermano di essere un gruppo etnico specifico, tuttavia, la maggior parte degli yazidi si considera appartenente alla comunità del popolo curdo che continua a professare l'antica religione.

Gli yazidi parlano il kurmanji, uno dei dialetti curdi, e i loro abiti e tradizioni non differiscono molto dagli altri curdi, a parte i rituali religiosi specifici.

Lalish si trova nella parte settentrionale del Kurdistan iracheno ed è il santuario più sacro degli yazidi. Lo considerano il luogo in cui si trovava il Giardino dell'Eden e dove Noè ha bloccato la sua Arca alla fine del Diluvio Universale.

Templi, cappelle e santuari sono custoditi da uomini devoti, la maggior parte di quei luoghi sono accessibili solo agli yazidi. Il tempio principale è un complesso di grotte naturali collegate tra loro,

l'ingresso è una grande stanza artificiale, costruita in mattoni, dove stoffe di colori vivaci sono avvolte attorno ai pilastri. Qui i fedeli sciolgono i vecchi nodi e ne fanno di nuovi per richiedere nuove grazie. Più ci si addentra in profondità nelle grotte, più sacre sono le stanze e gli altari che si troveranno.

Un gruppo di ragazzi corre avanti e indietro per controllare che i visitatori non yazidi si comportino correttamente e qualcuno è sempre accanto a te per assicurarsi che i luoghi più intimi di culto e i rituali segreti siano tenuti lontani dagli occhi degli estranei.

Lo yazidismo è una religione iniziatica e anche i suoi fedeli non ne sanno molto. Solo gli Sheik e i sacerdoti di alto rango ne conoscono tutti i segreti. All'interno delle grotte l'acqua e il petrolio vengono utilizzate per adorare la luce e il sole come rappresentazioni di Dio.

Sfortunatamente gli yazidi sono saliti alla ribalta delle cronache il 3 agosto 2014, data d'inizio del genocidio perpetrato dall'ISIS, per le violenze cui sono stati vittime e non per la loro misteriosa religione e il ricco e affascinante patrimonio storico-culturale.

Sempre a causa della loro religione sono stati perseguitati come adoratori del diavolo e hanno subìto decine di tentativi di genocidio nel corso dei secoli.

Quando sono arrivato a Lalish, quello che più mi ha colpito è stata l'enorme quantità di persone che si arrampicavano su per la collina per raggiungere il santuario. Erano tutti scalzi, poiché le scarpe sono vietate all'interno del complesso, e tutte le donne e le ragazze indossavano abiti colorati e sgargianti. Per loro andare a Lalish non era solo un dovere religioso, ma anche un modo per ribadire e rafforzare la propria identità dopo la tragedia che aveva colpito le loro comunità.

La maggior parte degli yazidi che ho incontrato a Lalish erano sfollati e vivevano nei pressi del tempio o nei campi profughi nel Nord della regione. Mentre girovagavo per il santuario sono stato avvicinato da un giovane che mi ha invitato a pranzare con la sua famiglia. Prima mi hanno accolto e fatto sentire a mio agio, poi hanno condiviso con me cibo e storie.

Erano originari del monte Sinjar ma vivevano a Dohuk, nel Kurdistan meridionale. Il giovane, studente universitario, traduceva per me le preoccupazioni dei suoi parenti sulla loro situazione attuale e sul futuro della loro gente.
C'era grande angoscia tra le persone che ho incontrato a Lalish riguardo al tipo di relazione che avrebbero potuto avere in futuro con la maggioranza araba musulmana del Paese. Molti di loro speravano di partire: trasferirsi in Europa o negli Stati Uniti dove la loro religione non li avrebbe più messi in pericolo di vita.
La tragedia del genocidio ha avviato una migrazione di massa che potrebbe portare alla definitiva disintegrazione delle comunità yazide in Siria e Iraq, lo stesso proposito prefissato da Isis e una grande perdita per tutti noi.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Eugenio Grosso, fotogiornalista italiano che si occupa di temi sociali e di conflitto. Nel 2015 ha realizzato diversi servizi nei Balcani e in Nord Europa seguendo le rotte dei migranti attraverso Grecia, Macedonia, Serbia, Ungheria e infine Francia. Tra il 2016 e il 2017 ha vissuto in Iraq durante la campagna per liberare la città di Mosul dall'occupazione di ISIS. Nel 2018 ha pubblicato un libro fotografico sulla sua esperienza di quel periodo.

Nel buio della Mente

Nel buio della mente (ph. Adriana Guercio)

immagini

di *Adriana Guercio*

Attraverso la fotografia concettuale tutto immerso nell'autoritratto e ritratto, ho cercato di esprimere la conflittualità del nostro io e di chi costantemente lotta per non essere totalmente sopraffatto psicologicamente. Purtroppo ancora oggi le persone affette da disturbi psichici sono vittime di numerosi pregiudizi e discriminazioni a causa di una forte predominanza di scarsa conoscenza su tale tematica.
Ho analizzato i vari disturbi, mettendo a disposizione il mio corpo come mezzo di comunicazione e rappresentazione visiva e, grazie anche alla testimonianza di Sofia Milazzo, ho cercato di andare oltre l'oggettività, esplorando l'ignoto.

Nel disturbo affettivo bipolare la lotta tra due personalità sfocia in un eterno conflitto con la mente lacerata tra oblio e sofferenza. Una condizione surrogata da maschere.
Il disturbo da improvvisi e ricorrenti attacchi di panico è caratterizzato da tremori, sensazioni di soffocamento e stato di abbandono fisico e confusionale. Da qui la incerta messa a fuoco delle immagini e il ricorso al cellophane ad indicare la mancanza di respiro e la vertigine sensoriale.

Il disturbo di borderline si manifesta con ricorrenti comportamenti, gesti o minacce di tipo autolesionistico. Ispirandomi alla grande fotografa americana Francesca Woodman, ho cercato di rappresentare nella convulsione del corpo la paura esistenziale.

La falsa percezione della realtà è il fulcro che ho voluto inserire nell'immagine sulla schizofrenia dando quella sensazione distorta, confusionale e capovolta nel rapporto con l'esistenza delle cose del mondo.

Attraverso la tecnica della lunga esposizione ho voluto evidenziare il deteriorarsi della propria personalità a causa della dipendenza del gioco d'azzardo. Nella ossessiva spirale del gioco è la sfida di un corpo avvitato su se stesso.

La testimonianza di Sofia è stata preziosa perché non è facile raccontare il proprio vissuto vivendo dentro un mondo di pregiudizi, che censurano, stigmatizzano e condannano alla solitudine.

Soffrendo di un disturbo depressivo è stato difficile per lei riuscire ad andare avanti non trovando una via d'uscita dall'ansia, dalla rabbia, dalla paura che attanagliano il suo corpo e accompagnano il suo percorso di vita.

Nella scrittura che libera la mente dai pensieri tenuti prigionieri della malattia Sofia affida la sua ricerca per ritrovare se stessa e il suo corpo.
Per chi l'ha fotografata è stato un piacere immenso poter fermare in immagini il suo dolore e la sua inquietudine, il suo desiderio di libertà, nella speranza che molti ragazzi si ritrovino in lei per trovare quel coraggio soffocato dal pudore, il coraggio di non vergognarsi di mostrare le proprie umane fragilità.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Adriana Guercio, ha incominciato il suo percorso artistico nel mondo della danza classica e del teatro debuttando in diversi teatri palermitani. Nel 2020 si è iscritta nel dipartimento di progettazione e arti applicate (scuola di cinema, fotografia, audiovisivo) dell'Accademia di belle arti di Catania. Attualmente è una studentessa del secondo anno nel triennio di fotografia. Amante del cinema, in particolare i suoi punti di riferimento sono Stanley Kubrick, Alfred Hitchcock, Lars Von Trier e Takeshi Kitano, mentre nella fotografia i suoi maestri ideali sono Ren Hang , Man Ray, Nan Goldin e Francesca Woodman.

Asceti e pellegrini nella Ardha Kumbh Mela

Asceti al Kumbh Mela (ph. Roberto Manfredi)

immagini

di *Roberto Manfredi*

Il Kumbh Mela è una festa antica. Le prime testimonianze dei bagni rituali nell'area di Prayag, la zona vicina alla confluenza dei fiumi sacri Gange e Yamuna, si trovano nei Rigveda, testi sacri dell'Induismo, databili nel secondo millennio a.C.
Tuttavia per leggere la prima cronaca del Kumbh Mela come lo conosciamo oggi, ad opera del monaco buddista e viaggiatore cinese Xuanzang, occorre aspettare il settimo secolo della nostra era.

Ma nella mitologia Hindu le origini di questa festa si calano nella suggestione di scenari leggendari. Si narra che il dio Vishnu, dopo aver sottratto un'urna (Kumbh) ricolma di *amrita*, il nettare dell'immortalità, durante una battaglia tra dèi e demoni che se la contendevano, fuggisse lasciando cadere accidentalmente quattro gocce di *amrita*.

I quattro luoghi dove caddero le gocce, così benedetti, acquisirono un certo potere mistico e uno straordinario valore spirituale, e divennero perciò le sedi del più grande raduno religioso dell'India e del mondo, il Kumbh Mela, che per questo si tiene a rotazione in quelle quattro località: Prayagraj (già Allahabad), Haridwar, Nashik e Ujjain.

Il momento e il luogo in cui si deve tenere il Kumbh Mela sono determinati dalle posizioni del Sole, della Luna e di Giove, i cui aspetti reciproci determinano anche l'importanza della festa. Il Maha Kumbh Mela (Grande festa del vaso) che si tiene ogni dodici anni è il maggiore, seguito dopo sei anni dall'Ardha Kumbh Mela, mentre è più frequente, e meno importante, il Purna Kumbh Mela.

Per i devoti l'aspetto più importante del Kumbh Mela è costituito dalle abluzioni rituali, che grazie alla virtù salvifiche delle acque dei fiumi sacri, potenziato in quei periodi dalle posizioni favorevoli degli astri, raggiungono il massimo del loro potere purificante.

Ma il Kumbh Mela è anche un grande festival religioso, in cui si radunano i devoti di varie sette e correnti religiose insieme ai loro leader, che così possono esporre davanti a un immenso pubblico la loro offerta religiosa. All'Ardha Kumbh Mela che si tenne nel febbraio del 2019 a Prayagraj, secondo le cifre ufficiali, i pellegrini furono 120 milioni, con una concentrazione di 40-50 milioni di persone presenti contemporaneamente nei giorni più sacri, quelli durante i quali ho scattato queste foto.

Un affollamento incredibile: immaginate di riunire tutti gli italiani adulti in una città grande come Bergamo; non ci riuscite? No, non si può immaginare, bisogna esserci, nemmeno le immagini riescono a rendere l'idea. Al Kumbh si arriva con la famiglia, spesso con tutto il villaggio, con il necessario per soggiornare alcuni giorni: tende, paglericci e coperte per dormire, viveri e bevande, fornelli e bombole per il gas, stoviglie per cucinare.

Fiumi di persone, a tutte le ore del giorno e della notte, attraversano i ponti galleggianti sul Gange per entrare nell'area della festa, portando sulle spalle le loro masserizie. Al Kumbh si dorme, si cucina e si mangia, e soprattutto si fanno i bagni rituali nelle sacre acque che lavano dai peccati.

Ma i protagonisti del Kumbh sono i Naga Sadhu, gli asceti nudi eredi di antiche sette (*akharas*) shivaite e vishnuite di monaci guerrieri, sorte anticamente per combattere contro gli invasori musulmani prima e inglesi poi.

Erano questi gruppi di asceti che, fino al dominio della Compagnia delle Indie Orientali, organizzavano e gestivano i Kumbh Mela, che per loro erano, e sono tuttora, luoghi di reclutamento, ma anche di scambi commerciali, diatribe teologiche e dibattiti filosofici.

Insieme ad essi al Kumbh Mela si incontrano anche molti sadhu isolati, cani sciolti che non appartengono ad alcun *akhara*, ma che sono sempre al centro dell'attenzione dei pellegrini, cui impartiscono le loro benedizioni, spesso in cambio di offerte in denaro.
Il momento culminante del Kumbh Mela è costituito dalla processione con cui i Naga Sadhu si recano alle abluzioni, nelle ore più importanti e più sante della festa, che in questo Kumbh mela cadevano prima dell'alba. Ad essi è riservata la precedenza assoluta.

Sfilano tra ali di folla con cipiglio minaccioso, roteando nodosi bastoni per fendere la folla quando non sono protetti dalle transenne e dall'esercito. Marciano in corteo nudi e cosparsi della cenere prodotta (si dice) durante la cremazione di corpi umani, gridando i loro mantra come slogan, fino ad arrivare sulle sponde nel punto in cui il Gange si unisce allo Yamuna dove, tra grandi clamori, si tuffano.

Io, con un piccolo gruppo di appassionati di fotografia, alloggiavamo in un campo tendato appena all'esterno dell'area del Kumbh ma, mentre eravamo all'interno, nel pomeriggio precedente la processione dei sadhu siamo stati raggiunti dalla notizia che la polizia aveva chiuso tutti gli accessi per l'eccessivo affollamento. Si poteva uscire ma non rientrare.

Ci siamo così trovati di fronte al dilemma: tornare al nostro comodo campo tendato o trascorrere la notte in qualche modo nell'area della festa? Fortunatamente abbiamo avuto l'onore di essere ospitati da un gruppo di asceti che ci hanno prestato dei giacigli per dormire in terra in una tenda e hanno condiviso con noi i loro pasti. Ed erano organizzatissimi: nel giro di un'ora o due ci hanno anche fornito i pass nominali, con tanto di fotografia, grazie ai quali abbiamo potuto seguire dall'interno la loro processione, fotografandoli liberamente.
Anche se occorre dire che, per fotografare, in realtà non c'era bisogno di particolari permessi né di mimetizzarsi: tutti, pellegrini e sadhu, si lasciavano fotografare con la massima naturalezza, senza alcuna ritrosia, talvolta mettendosi in posa.

La processione e le ore successive sono state un'emozione indescrivibile e irripetibile, vissuta anche con un filo di terrore, per la paura di essere schiacciati o di perderci in mezzo a una folla inimmaginabile, che sembrava accalcarsi in ogni luogo e occupare ogni centimetro quadrato, fino a perdersi all'orizzonte. Ma per fortuna oggi sono qui a raccontarlo.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Roberto Manfredi, già insegnante di matematica al liceo, fotografa da circa 30 anni anche se solo nell'ultimo lustro ha potuto dedicare più tempo alle sue passioni: i viaggi e la fotografia. Si considera un fotografo dilettante in senso letterale: fotografa esclusivamente per diletto, con grande passione. Il suo sito: www.robertomanfredi.it

---

Gibellina, la natura dell’arte e l’arte della natura

Gibellina (ph. Francesca Raggi)

immagini

di *Francesca Riggi*

È una giornata assolata e afosa di agosto. Mi trovo in uno degli slarghi del Sistema delle cinque Piazze di Gibellina per la 3^ edizione di “Images”, Festival della fotografia. Vari artisti espongono le loro opere ad animare un luogo già penetrato e intriso di Arte.

Arte che si respira, insieme alle pietre e al cemento che, maestosamente, si impongono sulla gente, sui luoghi, sulla natura.

Gigantografie di coppie del luogo che si abbracciano offrono al mio sguardo momenti di tenerezza e intimità, rari, unici e preziosi in questo periodo di pandemia. Volti che guardano e interrogano i passanti. Compagni di strade torride e desolate.

Vedo e fotografo, in quella Piazza, degli alberi che abitano dentro delle mura e, sopra la loro alta chioma, anche un tetto. Hanno le ali tarpate questi alberi che non potranno spingersi verso l’alto, come natura vuole.
Solo la parte frontale è libera e qualche finestrella si scorge, di tanto in tanto, sugli alti muri che li contengono. Alberi che sembrano messi lì in bella mostra, come animali in gabbia, come segni di vita sofferta.
Intanto la calura estiva mi blocca il fisico e la mente. Vado in cerca di un po’ di ombra che non riesco a trovare in quei lunghi viali, costeggiati da belle villette con piante ornamentali che poco ristoro danno al passante di turno.

Sono costretta, allora, a prendere la mia auto. Accendo l'aria condizionata, decisa a voler conoscere Gibellina nel labirinto urbanistico dei suoi meandri.

Mi tornano in mente quegli alberi prigionieri dentro le loro mura. Anch'io, come loro, sono in gabbia. Avrei preferito percorrere a piedi quei luoghi e respirarne le atmosfere toccando con mano ogni pietra.
Intanto vedo sfilare, dietro il vetro dell'auto, la monumentale Stella d'ingresso al Belice, La Chiesa Sferica di Quaroni, il Giardino Segreto di Francesco Venezia, il Meeting di Consagra, i pannelli di ceramica di Carla Accardi sotto il porticato del Municipio, La Torre civica di Davide Mosconi, La Città frontale, l'Omaggio a Tommaso Campanella di Mimmo Rotella, il complesso museale del Baglio Di Stefano, le scenosculture, De Oedipus Rex "Città di Tebe, le macchine di Arnaldo Pomodoro, il Teatro…

Forme d'arte, magia di materie e di suggestioni d'autore, invenzioni creative, ma anche dolore e sofferenza per quella natura bruciante e oppressa, che sembra quasi urlare per guadagnare il proprio spazio vitale in quella distesa di cemento che prepotentemente sovrasta, la Gibellina rinata a metà dalle macerie del sisma.

L'altra metà attende, paziente, straziata e dilaniata, insieme a tanti altri luoghi della Sicilia, non eclatanti promesse ma carezze, attenzioni, abbracci per celebrare quel "Sodalizio d'amore" tra arte e natura e poter dare, finalmente e generosamente, vita nuova alle sue vibrazioni positive, alle sue energie vitali, ai suoi profumi inebrianti, alle sue segrete bellezze naturali, nel tempo assopiti, soffocati e dimenticati.

Dialoghi Mediterranei, n. 54, marzo 2022

Francesca Riggi, vive a Palermo, dove lavora come docente di lingua inglese. Laureata in Lingue e Letterature straniere, è perito esperta traduttrice ed interprete di lingua inglese e coltiva una profonda passione per la fotografia e i viaggi. Autodidatta approfondisce la sua formazione frequentando corsi tecnici a Milano negli anni '90. Ha all'attivo diverse mostre personali e la pubblicazione di libri fotografici su temi ispirati alla vita quotidiana ed estemporanea. Si considera soprattutto una "fotografa di strada" ed è particolarmente attenta a ciò che rimane spesso occultato, non la straordinarietà dell'accadimento eclatante, ma la grandezza e la bellezza della gente, dei volti e delle cose di tutti i giorni.