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

50 Dialoghi Mediterranei

DIALOGHI MEDITERRANEI

N. 56 - LUGLIO - AGOSTO 2022

www.istitutoeuroarabo.it/DM

SOMMARIO N. 56

Bosnia e Erzegovina, 2011 (ph. Samuele Formichetti)

PER LUIGI

EDITORIALE; **Letizia Bindi,** *Grana di voce, angolo di sguardo. Il maestro è nell'anima*; **Tonino Ceravolo,** *Etno-grafie della marginalità. Ricordando Luigi Lombardi Satriani*; **Roberto Cipriani**, *L'antropologo dimidiato*; **Federico Faeta,** *Un convegno, un ricordo per immagini*; **Francesco Faeta,** *Luigi Maria Lombardi Satriani. Per avviare un percorso di memoria;* **Sonia Giusti,** *L'antropologia storica di Lombardi Satriani: dal tempo del pittoresco al tempo della contestazione*;
Fulvio Librandi, Vito Teti, *Le forme dell'inquietudine. La ricerca di Luigi M. Lombardi Satriani;* **Gianfranca Ranisio,** *Il contributo di Luigi Maria Lombardi Satriani alla vita culturale napoletana;* **Patrizia Resta,** *L'Antropologia Giuridica in Luigi Maria Lombardi Satriani;* **Paola Elisabetta Simeoni,** *A Luigi, che sta percorrendo il sottile ponte di San Giacomo;* **Sergio Todesco,** *Luigi, un maestro da lontano*.

Stop Killing (@David-Smith, da Internazionale)

IN PRIMO PIANO

Luigi M. Lombardi Satriani, *Guerra e pace;* **Linda Armano,** *Guerre silenziate. Pratiche di tortura nelle residential schools canadesi;* **Antonello Ciccozzi,** *Invasi, invasori e invasati: sulle rappresentazioni della guerra in Ucraina;* **Andrea Cozzo,** *Il nemico è la guerra. Una prospettiva nonviolenta;* **Leo Di Simone,** *La verità del bacio e la finzione del sacro: il "Mysterium iniquitatis" e la guerra;* **Giovanni Gugg,** *La Madonna di Kyiv. Codici iconografici e vita quotidiana in tempo di guerra;* **Gianluca Serra,** *Verso un riarmo "intelligente" dell'Europa?*

DIALOGHI

Sfax, spiaggia di partenza dei migranti (ph. Silvia Di Meo)

Cesare Ajroldi, *Il restauro del moderno: il Cotonificio siciliano;* **Aldo Aledda**, *Guerre, carestie, povertà, emigrazione. Connessioni logiche e luoghi comuni;* **Nicolò Atzori*,** *Fenomenologia comunicativa della terra di*

nessuno; **Alberto Giovanni Biuso,** *Sulla filosofia di Giacomo Leopardi;* **Antonino Cangemi,** *Una Sicilia in divenire nello sguardo di Piovene*; **Arnold Cassola,** *Mediterranean collaboration: a Maltese ship aided by the Brindisi Capitaneria di Porto;* **Augusto Cavadi,** *L'esperienza della sofferenza, tra filosofia e pedagogia;* **Annamaria Clemente*,** *Narrare dei morti del Mediterraneo. Per una rielaborazione della memoria pubblica;* **Pietro Clemente,** *"Sed magis amica veritas". Per Paul Gisnborg*; **Francesca M. Corrao,** *Culture, linguaggi, eguaglianza di genere;* **Antonino Cusumano,** *Del molteplice articolarsi della figurazione plastica e antropomorfa del sacro;* **Laura D'Alessandro,** *La poesia cambia e i classici continuano a emozionarci;* **Luca D'Anna**, *Appunti sulla storia linguistica dei Siciliani di Tunisia;* **Mariza D'Anna***, *Memorie rimosse e cicatrici non sanate*; **Piero Di Giorgi**, *Il mistero della mente tra fisica e psicanalisi*; **Silvia Di Meo**, *L'abito della detenzione: il sistema di criminalizzazione e di reclusione dei migranti tunisini alla frontiera del Mediterraneo;* **Annalisa Di Nuzzo,** *Dall'invisibilità alla soggettività. Imprenditorialità femminile di immigrate in Campania;* **Mariano Fresta,** *Teatro e ritualità del quotidiano: dalla proposta di matrimonio all'uccisione del maiale;* **Francesco Gianola Bazzini,** *Fra Salimbene de Adam, cronista medioevale del sacro e del profano;* **Nino Giaramidaro,** *La bacchetta di Vespa e la televisione sfuggente*; **Paolo Iafrate,** *L'immigrazione nella politica della Prima Repubblica;* **Sabina Leoncini,** *Buone pratiche a scuola tra osservazione e inclusione;* **Luigi Lombardo,** *Una storia di ordinaria violenza e una messinscena "teatrale" nella Buccheri del XVIII secolo;* **Nicola Martellozzo,** *Le ragioni di uno sguardo da lontano;* **Grazia Messina,** *Il lungo viaggio dei siciliani nel mondo*; **Mariachiara Modica,** *Il Bilderatlas Mnemosyne e la contemporaneità;* **Elena Nicolai,** *Bambini Universali. Sentieri per l'infanzia dal Pakistan all'Italia;* **Aldo Nicosia,** *1982: Fine di una capitale, finale di un Mondiale;* **Olimpia Niglio,** *Politiche culturali, umanizzazione integrale e sviluppo sostenibile. Un'esperienza accademica;* **Lina Novara,** *La "Marina Piccola" di Trapani: la "barca docile" nei tesori dei devoti pescatori;* **Antonio Ortoleva,** *Verità processuali, verità storiche, verità negate*; **Maurizio Padovano,** *Memoria crepuscolare di una politica vissuta come epos*; **Salvatore Palidda,** *Il divario Sud-Nord in Italia e nel mondo euro-mediterraneo. La tragica eredità della marginalità storica;* **Antonio Pane,** *Shakespeare non è di casa*; **Franco Pittau, Silvano Ridolfi,** *Gli italiani in Australia: i giovani e le vacanze lavoro, i livelli di*

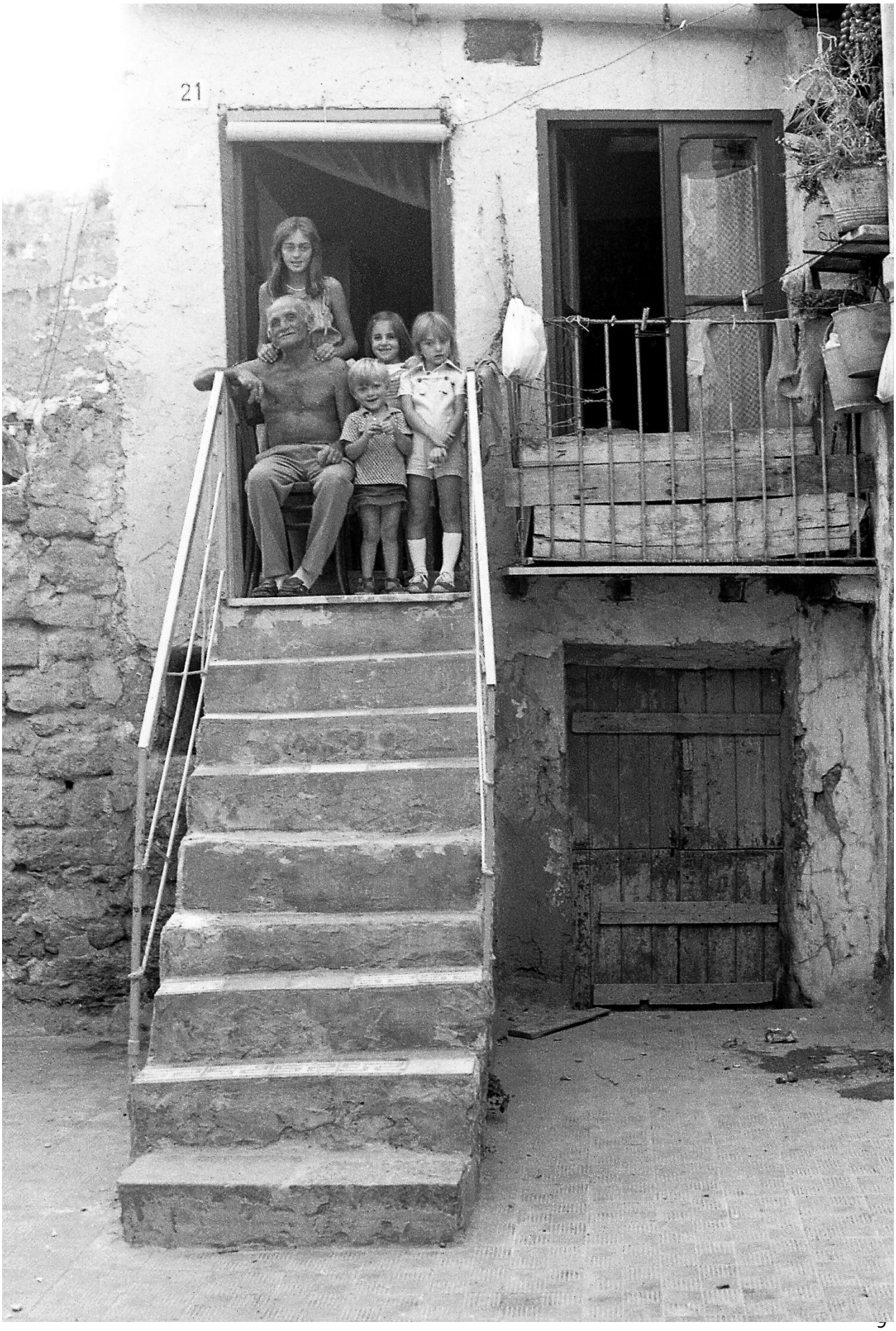
inserimento e le testimonianze; **Alessandro Prato,** *Sfatare i luoghi comuni: un obiettivo emblematico della ricerca critica di Sebastiano Timpanaro;* **Bernardo Puleio,** *Il corpo della donna e la giustizia in Sicilia tra '700 e '800;* **Elio Rindone,** *Il Paese degli onesti, un apologo senza tempo*; **Sonia Salsi*,** *Donne e lotte sindacali in ambito minerario europeo;* **Flavia Schiavo,** *Sul cinema e lo spazio urbano: anatomia di un libro;* **Giuseppe Sorce,** *Elogio della frugalità, difesa del mondo;* **Orietta Sorgi,** *Il dialogo con i morti a Napoli*; **Marcello Spampinato,** *La tirannia dell'opinione nella cultura contemporanea;* **Laura Sugamele,** *A reflection on the connection sexual reification-female body from the theoretical positions of feminism*; **Sergio Todesco,** *Un mosaico di Sicilie nella narrazione delle sue identità*; **Alberto Vito*,** *Accoglienza e medicina olistica: La Sala Multiculto e l'Ospedale Cotugno di Napoli.*

Sardegna, Orune, 1952, Fondazione Carlo Levi

IL CENTRO IN PERIFERIA

Pietro Clemente, *Scenari di pensiero e pluralismo pragmatico nelle attività del 'Riabitare l'Italia';* **Mariano Fresta,** *In memoria di Emiliano Giancristofaro*; **Michele Cossa,** *Italia ed Europa verso il pieno riconoscimento della specificità delle isole;* **Andrea Del Duca, Laura Minacci, Elena Poletti Ecclesia**, *Gli Ecomusei piemontesi del nord-est;* **Renzo Rossi,** *L'abbandono dei vecchi borghi e la scomparsa delle tradizioni;* **Settimio Adriani,** *Chi nón magna magnerà…;* **Ornella**

Ricchiuto, *Nc'era na fiata u Mesciu… Nc'era na fiata a Puteca… Storie di vita, arte e fatica nelle puteche del sud Salento;* **Costantino Cossu**, *Ripensare Carlo Levi e la Sardegna.*


21

Agrigento, 29 agosto 1979, Cortile Arco di Spoto, Sig. Gerlando Passarello e i nipotini (ph. Gianfranco Jannuzzo)

IMMAGINI

Massimo Cutrupi, *Il Maggio di Accettura*; **Samuele Formichetti*,** *Vite attraverso i Balcani*; **Ilaria Guidantoni*,** *La cronaca per racconto, il racconto di una vita per immagini*; **Gianfranco Jannuzzo,** *Gente mia, eterna Agrigento;* **Agata Katia Lo Coco,** *Atidda. Il tempo della memoria;* **Maria Cristina Pantellaro**, *Il Museo Guatelli*; **Rossana Salerno*,** *La religiosità nei vicoli alla prova della pandemia;* **Giuseppe Sinatra,** *Imago Urbis, Il mondo rappresentato dentro al mondo fotografato di Daniele Falco,* **Ambra Zambernardi,** *Cronaca di una mattanza.*

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

[*] Testi sottoposti a procedura di revisione

EDITORIALE

Lombardi Satriani in un convegno sul Carnevale, febbraio 2017 (ph. Francesco Faeta)

Un paio di settimane prima che ci lasciasse Luigi M. Lombardi Satriani, rispondendo al mio invito a partecipare al dibattito sulla guerra promosso dalla rivista, mi aveva mandato questa email: «Caro Antonino, ho scritto proprio in questi giorni una poesia che esprime il mio pensiero riguardo…. guerra e pace. Spero che non ti sorprenda la formula poetica piuttosto che

quella saggistica. Con viva amicizia, Luigi M. Lombardi Satriani». Mi aveva riscritto pochi giorni dopo – il 27 maggio, appena tre giorni prima della morte – inviandomi una nuova versione della poesia che in nulla si differenziava dalla precedente se non per un verso a cui aveva aggiunto la parola "sofferente". Un messaggio in bottiglia, forse. Il desiderio di esprimere in modo più puntuale il sentimento o lo stato d'animo, l'urgenza di precisare, di testimoniare una condizione, il dolore per la guerra che sillabava e incarnava nel suo corpo sofferente.

Luigi Lombardi Satriani amava la parola, ne aveva estrema cura, ne conosceva le più nobili sfumature, ne ricercava le suggestioni più eleganti. La letterarietà della sua scrittura, che nulla sottraeva alla scientificità delle sue argomentazioni, ha accompagnato e connotato il suo modo di essere antropologo, di fare antropologia come esercizio di «un'ininterrotta autobiografia», come spesso diceva. Il linguaggio del dolore e dell'amore, al centro della poesia che ha voluto inviare a *Dialoghi Mediterranei*, è stato – a pensarci bene – al centro di tutta la sua produzione intellettuale, del lessico e della semantica della sua riflessione intorno alle culture degli uomini. L'incessante tensione alla comprensione degli altri, all'interrogazione sulla morte, alla narrazione delle vite della "perduta gente", ha attraversato e segnato profondamente il suo itinerario scientifico ed esistenziale. L'attenzione privilegiata per il sacro e i riti della memoria ha orientato il suo sguardo particolarmente aperto alla connessione dei saperi, oltre la frammentazione delle discipline, ha scandito il suo erratico stare nel mondo con un orizzonte dalla latitudine universale che non ha dimenticato né mai abbandonato la Calabria delle sue origini.

In mezzo al drammatico frastuono della guerra, all'implosione della emergenza ambientale, ai rischi della carestia e al riacutizzarsi dello sciame pandemico, nel tempo cupo e difficile che viviamo, se ne è andato dunque l'ultimo di una illustre generazione di maestri dell'antropologia italiana che hanno non soltanto studiato ma anche difeso e valorizzato la cultura del mondo popolare, dei ceti contadini, delle classi subalterne del Mezzogiorno d'Italia. «Con la scomparsa di Lombardi Satriani – scrive Francesco Faeta in questo numero che al suo ricordo raduna molte "voci" di colleghi, allievi, amici – «credo sia lecito affermare che una solida pietra di confine è stata posta». Da qui la necessità di avviare un critico ripensamento delle stagioni dell'antropologia italiana dopo l'età demartiniana, il bisogno di «intraprendere un lavoro di sistematica riflessione in direzione di una storiografia della contemporaneità». Faeta ricorda la lungimiranza e la

intelligente intuizione del maestro nel sostenere e incoraggiare l'interesse del giovane allievo per la fotografia quando questa attenzione era ancora scambiata per un «giocare con le figurine». Racconta della scoperta delle lastre fotografiche scattate in Calabria dal padre Alfonso, «un'autentica rivelazione per Luigi», che assieme allo zio Raffaele demologo aveva modo di riconsiderare la figura paterna e più ampiamente lo stimolante contesto familiare della propria vicenda intellettuale.

Tra gli studiosi che hanno raccolto l'invito a ricordare Lombardi Satriani molti sottolineano gli insopprimibili legami che lo studioso ha intrattenuto con la sua San Costantino di Briatico, il suo radicamento culturale e sentimentale a quel palazzo aristocratico presso il quale si sono svolti i funerali, «la radice metaforica – scrive Roberto Cipriani – che ha tenuto legato il cattedratico della Sapienza alla sua patria d'origine», «il punto della mappa che sembra indicare costantemente una direzione di riferimento, quale che sia la meta del viaggio», ribadiscono Fulvio Librandi e Vito Teti, l*'axis mundi* attorno al quale ha elaborato quella geografia della memoria, quel «far la guardia a un paese» che vale a «sovrascrivere il dolore con un linguaggio di senso, ad arginare l'assurdo, a proteggersi dal rischio di sradicamento». E in «una comunità disgregata e dispersa per gli insulti della natura e della storia», Nardodipace, «un comune collinare e montano delle Serre vibonesi in Calabria», Lombardi Satriani svolse una delle sue prime ricerche etnografiche, da cui furono ricavati un docufilm e un libro (*L'assenza del presente*). Nel ripercorrerne le vicende alla luce del percorso scientifico dello studioso, Tonino Ceravolo scrive in conclusione che quell'esperienza costituisce «una testimonianza importante e partecipe della sua prossimità e vicinanza all'universo contadino».

Se Gianfranca Ranisio sul filo dei ricordi personali si intrattiene sui rapporti di Lombardi Satriani con la cultura folklorica campana, l'osservazione e la partecipazione dei Riti settennali di penitenza in onore della Madonna Assunta a Guardia Sanframondi, la rispettosa postura dello studioso che a Napoli nella Cappella del Tesoro davanti alle reliquie di San Gennaro e al mistero del sacro riteneva necessaria la sospensione di ogni giudizio, Patrizia Resta, invece, riprende con un serrato ragionare sui temi dell'antropologia giuridica il suo vivace dialogo con l'autore del *Diritto egemone e diritto popolare*, avendo condiviso nell'amicizia impegno e interesse per il dibattito disciplinare pur nelle diverse prospettive rispetto alla concezione culturale della mafia, che come la morte restava comunque

per entrambi «un *altrove*, segno di differenze alle quali, tenacemente, rifiutiamo di piegarci».
Sulle pagine de *Il ponte di San Giacomo*, l'opera forse più densa e significativa di Lombardi Satriani (scritta insieme a Mariano Meligrana), si ritrova inevitabilmente a riflettere la gran parte degli allievi e dei colleghi: «Un testo fondamentale – annota Letizia Bindi – per articolare e tematizzare i temi toccati e delineati in precedenza dal demartiniano *Morte e pianto rituale* e quelli incompiuti e potentemente evocativi contenuti nell'inestinguibile miniera de *La fine del mondo*». Vi si leggeva chiaro – aggiunge – «il riferimento all'esistenzialismo francese, ad Heidegger, alla psicanalisi e all'etnopsichiatria di Jervis e di Servadio». Sonia Giusti ne ricorda le qualità letterarie per le quali il libro ricevette nel 1982 il Premio Viareggio e scrive che nella chiave di lettura dell'antropologo lo «smarrimento vitale» di fronte al trapasso, «secondo articolate modalità cultuali si fa pensiero addomesticato», così che «il rapporto tra vivi e morti, nell'orizzonte folklorico, risulta non di contrapposizione, ma di continuità tra storia e metastoria».
Un altro volume che ha segnato l'apprendistato e la formazione di non poche generazioni di studiosi è stato senz'altro *Folklore e profitto*. *Tecniche di distruzione di una cultura*, pubblicato nel 1973 e di recente ristampato nell'edizioni del Museo Pasqualino. «Mi colpì – confessa Paola Elisabetta Simeoni – il diverso approccio antropologico, ispirato anche a Gramsci, che si immergeva senza tentennamenti nelle trasformazioni storiche attuali, l'analisi dell'uso del folklore come cultura di contestazione, l'antropologia come interpretazione dei cambiamenti in atto nella società colta». In questo lavoro come in altri successivi Lombardi Satriani dimostrò di saper coniugare l'attenzione per il mondo arcaico della tradizione contadina e lo studio dei processi di trasformazione dell'Italia dei consumi, la lezione di De Martino e le intuizioni di Pasolini, l'immaginario magico e taumaturgico di Natuzza Evola e quello virtuale e postmoderno della comunicazione mediatica. A pensarci bene, quella lontana denuncia dei rischi di un folklore reificato e mercificato conserva in fondo ancora oggi una sua attualità nel dibattito critico sulle operazioni di patrimonializzazione dei beni etnoantropologici.
Sergio Todesco infine con la sua testimonianza descrive la figura dell'uomo, del maestro «sempre in grado di dispiegare quelle che a me sono parse le qualità essenziali per bene vivere nel mondo, ossia l'intelligenza, l'ironia e la pietà». E forse il lascito più vero del suo insegnamento, di cui anche la

redazione di *Dialoghi Mediterranei* resta grata, è «quella simpatia umana, quell'umana solidarietà che non di rado fanno difetto agli uomini di scienza». La stessa cordiale e generosa umanità che traspare dalle foto scattate da Federico Faeta in occasione di un convegno internazionale tenuto a Valladolid nel 2007: immagini in cui lo studioso appare pensoso e nello stesso tempo colloquiale e aperto all'ascolto.

Il tema della guerra, che anche in questo numero è in primo piano, si apre con l'intensa poesia di Luigi Lombardi Satriani, versi che nella loro lenta scansione sembrano distillare grumi di un dolore estenuato e pure d'improvviso stemperato dalla luce della speranza di una parola sola: Pace. La stessa su cui ragionano Andrea Cozzo e Leo Di Simone. Il primo al pacifismo, «benemerito ma che può limitarsi alla protesta», preferisce la nonviolenza, ovvero la pratica attiva per la pace ed elabora una sorta di vademecum di interventi strutturali «per cacciare poco a poco, come si dice, la guerra fuori dalla Storia». Da qui la proposta, tra le altre, di rinunciare a tutto il gas russo, «se si ha davvero a cuore, non solo a parole, l'Ucraina» e cogliere l'occasione «per cambiare i nostri stili di vita e ridimensionare i consumi e l'inquinamento, e, facendo pagare i costi alle classi abbienti, per introdurre qualche grammo di giustizia sociale». Di Simone, riprendendo la riflessione pubblicata sul numero scorso intorno all'apocalisse della guerra che ci fa vivere «sull'orlo dei tempi ultimi di questo Evo», pare cristianamente dialogare con il componimento di Satriani quando scrive che «È l'amore la vera risposta al male e alla violenza, l'amore disarmato e crocifisso». Il teologo rilegge la storia bimillenaria della Chiesa che dilaniata da discordie intestine «troppo spesso si è illusa di combattere il male con le stesse armi dell'Avversario». Un'analisi che a tratti descrive un mondo «senza speranza teleologica, senza una possibile via d'uscita escatologica».

Alle categorie della politica riconduce il contributo di Gianluca Serra, che con ampio corredo di dati e documenti pone il problema delle spese militari da razionalizzare in un quadro europeo di saggia cooperazione e di intelligente economia, nella consapevolezza che ogni euro risparmiato sulle armi sarebbe destinato a colmare divari tra territori e diseguaglianze tra persone, così che «entrando in un nuovo ospedale, in una nuova biblioteca, in una nuova scuola sarà d'ispirazione poter trovare una targa che recita: "Bene pubblico realizzato con i risparmi sulle spese militari"». Da un'altra prospettiva Antonello Ciccozzi legge la guerra in Ucraina attraverso «la guerra delle narrazioni» e propone una riflessione, argomentata con rigore e

passione che si offre problematicamente al dibattito, sul «rischio antropologico del riemergere di una concezione dello Stato nazionale come "società guerriera" in seno alla postmodernità occidentale», un tema sulle questioni dell'insorgere dei princìpi etnonazionalisti che sembrano ispirare e agitare la rovinosa infodemia del conflitto quale unica opzione possibile.
Si può raccontare questa guerra tanto pervasiva quanto paradossalmente sfuggente guardando agli aspetti più intimi, quotidiani e meno visibili, alle microstorie che documentano i fenomeni di adattamento, di domesticità, di comunità, le strategie di elaborazione culturale a fronte degli eventi di crisi e delle esperienze di vulnerabilità. Lo fa Giovanni Gugg che in questo numero ricostruisce le migrazioni di un'immagine oggetto di un culto allo stato nascente, il lungo percorso di una fotografia scattata nella metropolitana a Kyiv di una madre che allatta il bambino, ripresa e reinterpretata da un'artista, diffusa sui social-media e approdata in una parrocchia dell'hinterland napoletano dove la mamma ucraina diventa icona mariana, la Madonna di Kyiv. Un interessante processo di produzione e invenzione di una pratica devozionale, il cui sviluppo – conclude l'antropologo – «dipenderà dalla capacità con cui quell'immagine riuscirà ad inserirsi nel territorio, da come e quanto, allegoricamente, la Madonna ne sarà parte e partecipe».
Di "guerre silenziate" scrive infine Linda Armano, la quale, dopo aver passato in rassegna gli studi di antropologia della guerra, l'ampia letteratura e le numerose definizioni elaborate, interrogandosi sui parametri che stabiliscono come una guerra possa essere ritenuta tale, richiama l'attenzione sul drammatico caso delle *residential school* in Canada, «istituzioni costruite su pratiche di violenza legalizzata a danno delle comunità indigene» e in quanto tali assimilabili alla categoria di un vero e proprio genocidio, la forma più alta e crudele delle tecniche di annientamento dell'uomo, del dominio politico e degli esiti più devastanti di un conflitto armato.
La guerra in Ucraina, d'altra parte, nel suo parossistico incanaglirsi e dilatarsi nel tempo e nello spazio, che «spinge sempre più in alto il *potlach* della distruzione reciproca» – come scriveva Piergiorgio Solinas nel numero scorso (che vale la pena rileggere) –, nella crescente polarizzazione a sostegno della "costruzione del nemico", ci racconta – tra le pieghe dell'infosfera attraversata da omissioni, distrazioni e contraddizioni – di pulizie etniche e di fosse comuni, di deportazioni, di atti criminali e di politiche di tipo genocidiario, così da porci davanti al rischio

che si avveri la profezia distopica immaginata quasi un secolo fa da *Il mondo nuovo* di Aldous Huxley, dove la verità sfigurata non ha più identità e finisce col naufragare in un mare di irrilevanza tra le ragioni e i torti non più riconoscibili. Tra le balbuzie, gli strepiti e i mugugni della comunicazione tanto rapida quanto effimera della Tv. «Non c'è tempo di soffermarsi sulla parola – scrive Nino Giaramidaro – sul suo suono, sui suoi accenti, il ritmo che impone alla frase e al nostro senno. I predicatori della tv continuano – sì, impuniti – ad offendere le pause della lingua, le sue legazioni, le sue costruzioni, le sincrasi, le dieresi e tanti eccetera». *Dialoghi Mediterranei* continuerà a interrogarsi sulla legittimità dei dubbi, ma anche sul diritto alla conoscenza, sull'esigenza di chiamare le cose con il loro nome, sulla necessità di capire le dinamiche, i punti di vista, i segni visibili, le retoriche invisibili, le derive e le traiettorie di questa tragica infinita guerra, quanto più spettacolarizzata tanto più dissimulata.

In questo numero le migrazioni sono ancora una volta il tema connettore di numerosi contributi, migrazioni di uomini e donne ma anche di memorie, di storie, di parole, di immagini e di immaginari. Si torna a ragionare sul divario Nord-Sud in Italia nel drammatico contesto dell'attuale marginalizzazione del mondo mediterraneo, dove ancora oggi la cronaca non cessa di segnalare naufragi e stragi. Di scuola, di pedagogie "altre" e di buone pratiche didattiche scrivono alcuni autori che tracciano percorsi educativi interculturali innovativi e anticonvenzionali. Della presenza e del protagonismo delle donne nella vita quotidiana, nel lavoro e nei movimenti politici così come di cinema, di letteratura, di architettura, di filosofia, di poesia e come sempre di libri – appena editi o classici sempre nuovi – si offrono ampie proposte di lettura e di sollecitazione culturale, sfogliando le pagine di questo numero plurale e complesso. Si riscopre, nel centenario della nascita, uno dei più autorevoli filologici classici del Novecento, Sebastiano Timpanaro, ma si ricorda anche lo storico Paul Ginsborg, da poco scomparso, un inglese che aveva intelligenza del mondo e della vita e ha contribuito a far conoscere e capire agli stessi italiani il nostro Paese.

Particolarmente ricco e composito è l'album fotografico. Come è noto, attribuiamo alle immagini il potere di ricordarci il passato e di rieducarci alla bellezza del guardare, allo stupore dello scoprire, alla grazia dell'incantare, siano esse ricerca o testimonianza, sperimentazione creativa o sintassi narrativa, ispirazione estetica o ibridazione concettuale. La fotografia che si fa arte ci salva dalla soffocante ipertrofia delle produzioni visive contemporanee, ci insegna a soffermarci sui dettagli, a dialogare con

il nostro tempo da angoli e mondi diversi. E diversi e unici sono gli sguardi dei fotografi: il racconto del rito arboreo di Accettura, il diario della mattanza di Carloforte, la memoria della casa dell'infanzia sigillata nelle cose sopravvissute, l'inventario della comunità di Agrigento, istantanee affettuose di ritratti e di strade, i cortili del centro storico di Palermo abitati e animati dalle devozioni popolari per la Santuzza, la rivisitazione artistica del museo del visionario Guatelli, le cronache degli eventi negli scatti di un fotoreporter della Rai narrate da uno scrittore, le rappresentazioni di una città immaginaria nel progetto di ricerca di un architetto e nella rilettura di un fotografo e infine i faticosi percorsi della rotta balcanica dei profughi alle frontiere dell'Europa.

Ne "Il centro in periferia" Pietro Clemente mette insieme ancora una volta un'antologia di testi che associano voci, riflessioni ed esperienze diverse, microstorie, testimonianze di attive e generose realtà periferiche che stentano però a trovare rappresentanza politica, progettualità di lunga durata e alleanze di ampio respiro. «La politica – scrive l'antropologo – anche in fase di PNRR, è ben lontana da investire sui luoghi. Attribuisce fondi, ma senza connetterli in un progetto, finirà per esserci una altissima dispersione, e un forte orientamento a investimenti culturali subalterni alle tendenze dominanti». Alla assenza di una mirata attenzione politica per lo sviluppo delle aree interne può supplire la coscienza di luogo, quella passione civica che sostiene il programma e l'azione dei 'territorialisti'. «Forse – aggiunge Clemente – per vincere una battaglia come questa c'è bisogno di 'credere', c'è bisogno di ideologie, di sentimenti forti di comunità. Forse occorre tradurre le indicazioni prospettiche dei territorialisti, e quelle politico-economiche di Riabitare l'Italia e della SNAI in un percorso di alto valore simbolico, quasi religioso, visto che le implicazioni più forti non stanno solo nel tornare nei paesi, ma nel darsi una speranza per salvare la terra».

L'antropologo che rinnova idee e idealità in un indomito slancio progettuale ha compiuto da pochi giorni 80 anni e gli amici, gli allievi e i colleghi hanno a lui dedicato una intensa e partecipata giornata di studi. Ci siamo uniti in quella occasione agli auguri e alla gratitudine per la generosa e preziosa collaborazione che lo studioso offre a questa rivista dal n. 19 del 2016. Ad ascoltare i diversi interventi, le voci di chi ha testimoniato affetto, stima e riconoscenza ricordando le molteplici esperienze vissute insieme allo studioso, al docente, al maestro, a Roma, a Firenze, a Siena e in numerose altre città e località dove ha fatto ricerca e lasciato qualcosa di sé, ci siamo chiesti quante vite Pietro Clemente abbia vissuto fin qui, quante vite degli

altri ha condiviso, quante persone ha incontrato e fatto incontrare nelle diverse stagioni del suo percorso umano e scientifico. Pagine e capitoli sempre nuovi e diversi di un romanzo che ha raccolto storie e mondi nuovi e diversi come nel segreto di una accogliente matrioska. Paziente costruttore di reti, tessitore di amicizie e sodalizi, di attività e comunità, di relazioni ed emozioni, incantevole narratore di memorie autobiografiche di uomini e cose, di luoghi e paesaggi, l'antropologo ha sempre amato attraversare i confini disciplinari, oltrepassare i modelli e i modi di fare ricerca dentro e più spesso fuori dell'accademia: dallo studio pioneristico sulla mezzadria toscana e sui canti di questua alla speciale attenzione per le storie di vita e le scritture popolari, dalla ricognizione degli oggetti di affezione e dei graffiti museali all'impegno per i temi del patrimonio dei beni culturali fino alla cura e ai progetti per lo sviluppo e il destino delle aree interne del nostro Paese.

«Dopo la crisi del marxismo e delle 'grandi narrazioni', mi sono abituato ai patchwork teorici», scrive Pietro Clemente in questo numero. Patchwork che negli accostamenti inconsueti ovvero negli "ossimori" cari allo studioso dispiegano scenari originali, rilanciano nuove avventure intellettuali sulla spinta di una inarrestabile tensione critica e di una giovanile energia creativa. Da qui l'impressione di aver partecipato, in verità, non semplicemente ad una giornata di festa e di felicitazioni per il suo compleanno ma anche allo «spettacolo meraviglioso di una cultura vista dall'interno di una vita, e di una vita vissuta all'interno di una cultura», per usare le parole del suo lessico familiare. Da qui la consapevolezza del debito che questa rivista ha contratto con lui, della riconoscenza per i suoi generosi contributi a questa piccola impresa artigianale ai margini della vita culturale del nostro Paese. Attraverso il suo appassionato ragionare sui temi dei luoghi e della coscienza dei luoghi, l'antropologo ci ha insegnato a 'invertire' lo sguardo, a fare perfino di questa nostra rivista periferica il centro di un dialogo col mondo.

Grazie Pietro, Auguri!

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Grana di voce, angolo di sguardo. Il maestro è nell'anima

Luigi Lombardi Satriani, Campobasso, dicembre 2021

per Luigi

di *Letizia Bindi*

Come affrontare la scomparsa di un maestro dal quale si è appreso a riflettere sulla morte? Luigi M. Lombardi Satriani ci ha lasciati alla fine di maggio, alle soglie di quel tempo estivo che ha sempre tanto amato trascorrere nella sua Calabria. Ancora la settimana precedente la sua scomparsa ha voluto lavorare con la redazione della rivista cui aveva dato per due volte vita: una prima volta giovanissimo, insieme con Mariano Meligrana, chiamandola "Spirito e tempo" e poi dandole l'evocativo nome "Voci". L'aveva quindi nuovamente rifondata nel 2004, raccogliendo intorno ad essa un gruppo di allievi, colleghi e amici che si erano accostati e riconosciuti attraverso le generazioni nel suo magistero.

Una rivista plurale, di "voci", per l'appunto, in cui tenere insieme temi 'classici' e nuovi spunti, discipline diverse e specificità dell'indagine demo-etno-antropologica, dibattito intellettuale e sguardi sul mondo. Ancora in quell'ultima riunione e nelle settimane precedenti raccomandava a ciascuno di noi di scrivere e portare alla revisione della rivista i resoconti più recenti delle nostre ricerche, invitandoci a un volume miscellaneo in cui tutte le anime del nostro lavoro potessero incrociarsi e confrontarsi.

A novembre aveva accettato con piacere l'invito presso l'Università del Molise per presentare la ristampa di *Folklore e profitto* (1973), uno tra i suoi lavori più interessanti e per certi versi innovativi, provvidenzialmente ripubblicato di recente dal Museo Pasqualino di Palermo (2021). Lavoro anticipatorio, capace di leggere dalle piccole tracce già presenti nella comunicazione di mercato anni Settanta, l'avvio e il consolidamento dei processi di reificazione della tradizione e di "distruzione di una cultura", quella contadina, trasformata in icona di tipicità, popolaresca e populista persino, oggettivata e 'gettata' nella storia come prodotto di consumo, parlata e rappresentata da altri, spossessata, doppiamente, della voce e della parola, da sempre negata ai "muti della storia". Pur affaticato, in quel giorno di novembre, accompagnato dalla moglie Patrizia e sollecitato dai quesiti e dalle riflessioni di Antonella Crudo e mie, aveva messo una speciale energia che mi aveva ricordato le sue lezioni romane degli anni Ottanta e Novanta, le sue interminabili e fascinose divagazioni a fine lezione, l'intensità delle sue riflessioni critiche.

La voce, le voci erano una cifra della riflessione e dell'eloquio di Lombardi Satriani. La sua voce, roca e profonda, maneggiata e dosata con attenzione, con le cadenze posate a segnalare la cura nella scelta dei termini e dei toni, è qualcosa che riaffiora continuamente e che manca, come quando il gesto più naturale sembrerebbe quello di chiamarlo al telefono e semplicemente ascoltare il suo accogliente: "bella mia". La voce, le voci erano il cuore e l'anima pulsante della sua profonda libertà di sguardo e di ascolto, la materia prima del suo rispetto per le diversità che è stato, accanto alla tensione lucida verso la comprensione profonda del dolore e delle sofferenze, il suo più grande insegnamento umano e intellettuale.

Ciò che oggi sommessamente vorrei testimoniare è il valore incommensurabile dell'esperienza formativa e umana attraversata con questo maestro, il confronto con i temi fondamentali e al tempo stesso urgenti del dibattito delle scienze sociali attraverso i decenni che ci ha insegnato a intrattenere, gli strumenti che ci ha fornito, elargendo a piene mani, *en largesse*, le sue conoscenze e le sue posture intellettuali. In primis la riflessione critica e impegnata sulle "culture subalterne", l'impianto gramsciano della sua riflessione che andava a mescolarsi, come nell'ultimo, da lui particolarmente amato de Martino, con i temi della fenomenologia, dell'esistenzialismo e della filosofia estetica, l'attenzione verso le forme di spettacolarizzazione e patrimonializzazione delle tradizioni popolari, del meridionalismo e folklorismo deteriori che lo poneva in riflessione dialettica, talora anche fortemente polemica, con Alberto M. Cirese, Vittorio Lanternari, Alfonso Maria Di Nola, Clara Gallini, Amalia Signorelli, Tullio Seppilli, Antonino Buttitta, Gianluigi Bravo, Pietro Clemente, Alberto M. Sobrero e molti altri.

Era acuta in lui la tensione critica verso la funzione anestetizzante e omologatrice dei media e del consumismo che pur tra differenze lo aveva accomunato e al tempo stesso messo a confronto con l'ultimo Pasolini, in particolare, ma anche con la semiotica e l'antropologia simbolica di matrice francese.

Studiare e formarsi con lui significava attraversare in lungo e largo il dibattito e le linee fondamentali delle discipline demo-etno-antropologiche del Novecento, seguendo dei filoni di riflessione che funzionavano come assi del pensiero. Tra queste la provocatoria e dibattutissima definizione del "folklore come cultura di contestazione" (1967) e poi dell'"antropologia come analisi della cultura subalterna" (1980) che gli attirò molta attenzione e alcune critiche di chi vi aveva ravveduto elementi di politicizzazione eccessiva dei processi culturali. Al contrario, Lombardi Satriani ebbe sempre molto acuta la percezione di una circolarità e dinamicità dei rapporti di scambio tra movimenti giovanili e le società contadine in trasformazione e li osservò in primo luogo come potenziale baluardo contro il rischio crescente di un 'folklore illanguidito' – come ebbe a definirlo (1973) – dalle maglie sempre più ciniche e stringenti del mercato della tipicità e delle radici.

Accanto a questa riflessione politica si agganciava e si recuperava l'originario interesse verso il 'folklore' giuridico, ereditato dalla generazione dei padri e dal lavoro dello stesso zio, Raffaele Lombardi Satriani, accanto ad altri studiosi italiani ed europei che avevano circolato nelle stanze della casa calabrese e che poi aveva avuto modo di incontrare nei suoi anni napoletani e romani. La sua attenzione verso l'antropologia giuridica era erede di una nobile e importante scuola europea di studi

comparativi dei diritti consuetudinari e concentrava la sua riflessione sui codici contadini di rispetto e osservanza delle regole, ma anche sulle origini in ambito rurale dei fenomeni mafiosi, sulla loro codifica culturale come modalità di comprensione e decostruzione delle ragioni della loro riproduzione che avrebbe sviluppato ancora una volta con Mariano Meligrana e poi, dopo la scomparsa dell'amico carissimo e compagno di studi e ricerche, proseguendo con l'impegno anche pubblico contro le mafie attraverso la loro disamina profonda.
Su queste colonne per molti versi, accanto all'impegno sempre attento per la sua Calabria, si era poggiata anche la scelta della sua candidatura politica, culminata nell'elezione a Senatore della Repubblica nelle fila dell'Ulivo durante la XIII Legislatura. Di quegli anni ricordava il fervore, l'impegno nella Commissione 'Istruzione e Cultura' e in quella d'inchiesta sul fenomeno della mafia e delle altre associazioni criminali similari. VI si aggiungevano le battaglie portate avanti nella Locride e oltre per una regione da tutelare dalle sue stesse zavorre e inerzie criminali; l'impegno nelle iniziative culturali di contrasto alla deriva criminale portate avanti con Vito Teti e Fulvio Librandi di cui ancora a dicembre ricordava con piacere, durante un incontro che ebbe presso la Curia di Campobasso proprio con il Vescovo Bregantini e con lo stesso Mimmo Lucano, al termine della sua *lectio magistralis* all'Università.
Ma Luigi era anche uno spirito curioso e profondamente libero, che certo non si limitava a letture a tema con le sue ricerche del momento. La sua voracità per la letteratura, ad esempio, denotava un'urgenza di nutrirsi di storie, di esplorare nella lettura mondi e vite che lo incuriosivano e lo interrogavano. Così me ne parlava, ricordandomi come, adolescente, nella residenza aristocratica circondata di libri e silenzio rispettoso, la letteratura avesse permesso alla vita, alle vite degli altri di entrare, di incrociare, segnandola indelebilmente, la sua; le vite diverse nella loro caleidoscopica diversità, traboccanti e piene di domande e di alternative ai modi e mondi di vita adusati. In questo senso amava leggere romanzi e poesia. I primi per questa capacità di proporre altre vite, la seconda per la capacità mimetica e accurata di restituire gli sguardi e di lasciar intuire le dimensioni nascoste, per il suo eccedere i silenzi.
Tra i lavori sicuramente più rilevanti – lo si è detto – *Il Ponte di San Giacomo* e la sua matura articolazione del tema in certo modo 'classico' della morte nelle società contadine. Quello di Lombardi Satriani e Mariano Meligrana è stato e rimane un testo fondamentale per articolare e tematizzare i temi toccati e delineati in precedenza dal demartiniano *Morte e pianto rituale* e quelli incompiuti e potentemente evocativi contenuti nell'inestinguibile miniera de *La fine del mondo*. Come in quello, dietro *Il Ponte di San Giacomo*, si leggeva chiaro il riferimento all'esistenzialismo francese, ad Heidegger, alla psicanalisi e all'etnopsichiatria di Jervis e di Servadio, eppure anche un saldo richiamo alla terra, alla cultura materiale, alle forme immanenti e minute della consolazione e del ricordo, nelle pratiche corali e collettive della cura dei defunti da parte delle famiglie toccate dal *vulnus* della morte entrato al loro interno.
Con altrettanta intensità di osservazione e profondità di riverberi teorici, Lombardi Satriani alcuni anni dopo aveva proposto ne *Il silenzio, la memoria e lo sguardo* (1979) una riflessione organica eppure plurale del silenzio nelle culture contadine – silenzio come segreto e come consegna, silenzio come attesa e come rispetto – ; della memoria come tensione tra passato e presente, come narrazione e filo che tesse legami tra comunità dei vivi e dei morti e come relazione ai maestri e alla cruciale dimensione demo-antropologica della trasmissione dei saperi. Aveva infine toccato in quello stesso volume il tema dello sguardo: sguardo molteplice, non prescrittivo, ma curioso; sguardo etnografico e sguardo magico, sapere e potere dell'occhio nel plasmare e tessere realtà. Un'acuta riflessione la sua sul guardare e sulle rappresentazioni che non a caso si era trasferita per rivoli molto variegati e complessi a tanti suoi allievi.
La sua riflessione spaziava dalle rappresentazioni fotografiche alle 'visioni' e comunicazioni della contemporaneità sviluppate in dialogo con la sua primissima generazione di allieve e allievi, alle icone della tradizione popolare napoletana come Pulcinella e le 'figure' che popolavano le storie popolari calabresi, alle figure del corpo cui aveva dedicato tanta parte della sua attenzione a partire dagli anni Novanta nel confronto costante con altre allieve e altri allievi divenuti stimate/i colleghi.

Alle soglie degli anni Ottanta la sua riflessione teorica e la sua ricerca etnografica si intrecciavano con una matura ricognizione della storia degli studi di demo-etno-antropologia italiani ed europei aprendosi, in modo autonomo, ai temi dell'antropologia come critica culturale, alla densità interpretativa delle etnografie che, quasi contemporaneamente e per altre linee generative, stavano avanzando nel contesto della scuola interpretativa e dell'antropologia critica nord-americana dalle cui movenze più decostruzioniste e puramente culturaliste, tuttavia, Lombardi Satriani ebbe modo spesso di prendere le distanze.

Le sue opere erano generative e le sue conversazioni un pungolo costante ad avanzare nelle domande. Domande per chi gli si rivolgeva come allievo, come collega, come amico e domande per sé stesso, in un continuo e intenso interrogarsi sul centro della vita e sull'umano sentire che è stata la sua cifra e il suo più grande insegnamento.

Si è detto di lui "barone rosso": per la sua origine aristocratica e l'impegno a sinistra e fors'anche per il suo valore e potere accademico, specie a un certo punto del suo eccezionale *cursus honorum* accademico. Eppure Lombardi Satriani era profondamente libero dagli schemi, in certo modo anarchico e al tempo stesso capace di lasciare straordinaria libertà ai suoi allievi di spaziare in lungo e in largo tra le molte linee tracciate dalla sua riflessione. Intorno a lui si sono stretti numerosi e differenti gruppi di allievi e figure più autonome che hanno intrattenuto relazioni intellettuali profonde senza pur rientrare nella classica e probabilmente troppo stretta nozione di 'scuola'. Era in primis la sua libertà e la sua curiosità la vera cifra unificante, la sua passione per la ricerca e la sua vigilanza politica il lascito più importante rivolto alle sue diverse generazioni di allievi.

E la sua ironia, il giro lungo delle sue discettazioni, la finezza con cui infilava citazioni coltissime dentro discorsi talora anche apparentemente quotidiani sono stati per tutti noi un monito a scegliere con cura le parole, a nutrirle come piante con le letture costanti, con studio giornaliero.

Gli avevo riportato il suo bastone, l'ultima volta che ci eravamo visti. Una mazza di legno intagliato, di fattura solida, come quelli di certi pastori. L'ho ritrovata al suo capezzale il giorno dell'ultimo saluto. Mi ha commosso quel bastone al suo capezzale. Ho pensato al cammino interrotto. Al cammino che continua.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Riferimenti bibliografici

L. M. Lombardi Satriani**,** *Il folklore come cultura di contestazione*, Messina, 1966.

Folklore e profitto. Tecniche di distruzione di una cultura (ed. or. 1973), Palermo, Edizioni Museo Pasqualino, 2021.

Diritto egemone e diritto popolare (con Mariano Meligrana), Palermo, Gangemi 1975.

Il silenzio, la memoria e lo sguardo, Palermo, Sellerio, 1979.

Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna, Milano, Rizzoli, 1980.

Il Ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud, Milano, Rizzoli, 1982

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.

Etnografie della marginalità. Ricordando Luigi Lombardi Satriani

Lombardi Satriani e Cosimo Tassone a Nardodipace (da *L'assenza del presente* di M. Boggio)

per Luigi

di *Tonino Ceravolo*

Il modo più immediato per dire di Luigi Lombardi Satriani (San Costantino di Briatico, 1936 – Roma, 2022) nel momento della sua scomparsa sarebbe, probabilmente, quello di richiamare, con una certa analiticità, il suo ricco percorso scientifico e umano, ricordando le prestigiose cattedre universitarie occupate, la vasta bibliografia, l'impegno politico sfociato nel seggio senatoriale.

E tuttavia si può fare memoria di un'esistenza viva, complessa, piena di tante cose anche osservandola da un più circoscritto, nel tempo e nello spazio, angolo visuale che, però, lascia emergere ugualmente un'indomita passione culturale, la natura di un metodo scientifico, lo stile intellettuale di un uomo che di molti è stato maestro.
Questo più ristretto angolo visuale ha il nome di Nardodipace, un comune collinare e montano delle Serre vibonesi in Calabria che avrebbe avuto negli anni la singolare ventura di essere riconosciuto ed etichettato, dal sistema politico e mediatico, come "comune più povero d'Italia" e prende la forma di un docufilm (con la regia di Maricla Boggio) e di un libro (*L'assenza del presente. Storia di una comunità marginale*, a cura di M. Boggio, Marsilio, [per conto della Cassa di Risparmio di Calabria e Lucania], 1981), che raccolgono i risultati dell'inchiesta etnografica coordinata in quell'area da Lombardi Satriani.
Quando Lombardi Satriani giunge a Nardodipace erano già accadute, nel suo percorso intellettuale e nella storia della comunità osservata, alcune cose fondamentali, che qui è indispensabile richiamare. Per quel che riguarda il suo itinerario di studioso, tra anni Sessanta e anni Settanta del '900 erano uscite alcune ricerche che, alla "scuola" di Gramsci e De Martino, avevano marcato il panorama dell'antropologia italiana, facendo emergere un Mezzogiorno "altro", che nei suoi riti e credenze esprimeva una radicale contestazione della cultura dominante (*Il folklore come cultura di contestazione*, Peloritana, 1967 e *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, Peloritana, 1968). Nardodipace, da parte sua, soltanto pochi anni prima era stata interessata da una duplice cesura storica, che ne avrebbe diversamente contraddistinto le vicende per molti anni: la disastrosa alluvione del 1973 e le elezioni amministrative, nel novembre dello stesso anno, vinte, per soli cinque voti, dalla lista con il simbolo del "Ramoscello d'ulivo" e che inauguravano per il comune una pagina nuova con la quale cominciava a diventare il simbolo di un mondo che poteva cambiare e una sorta di "osservato speciale" della realtà calabrese.

Un'indagine etnografica in un universo contadino

Non era stata un'indagine etnografica solitaria quella condotta da Lombardi Satriani nel comune delle Serre calabresi, perché insieme con lui e con la regista Maricla Boggio erano giunti a Nardodipace alcuni giovani studiosi (Francesco Faeta e Vito Teti) che avrebbero segnato con i loro lavori gli studi antropologici italiani nei decenni successivi e vi era giunto Mariano Meligrana, che sarebbe stato suo coautore del fondamentale *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Rizzoli, 1982 (e senza dimenticare la presenza di Sharo Gambino, per diverse vicende memoria storica e testimone di quella comunità).
Una Nardodipace in immagini e parole era quella che affiorava nella ricerca coordinata da Lombardi Satriani, divisa tra il "passato persistente" di Ragonà e il "futuro inattuato" di Cassari, il pianoro montano su cui era stato ricostruito l'insediamento ragonese dopo che per le alluvioni era stato dichiarato inabitabile. Nel film (e nel libro che ne era scaturito) si intrecciavano – come osservava Maricla Boggio – «elementi di antica tradizione, ancora utilizzati per riunire la comunità disgregata o per controllarne la conflittualità – magia, oggetti protettivi, balli, canti, feste religiose – con situazioni conseguenti a responsabilità politiche appena trascorse e ancora attuali», che davano vita «alla condizione presente, non da contemplare come risultato folklorico inalterato, ma su cui riflettere per una prospettiva finora non definita, ma necessaria per non far precipitare in una sempre più profonda marginalità una comunità esemplare di numerosissime altre».
Proprio marginalità era la parola chiave della ricerca, opportunamente evocata sin dal suo titolo, perché marginali erano quelle comunità, marginale la povera e faticosa economia della *rasula*, marginali, rispetto alla modernizzazione che altrove si era ormai imposta, le pratiche magiche e le formule per cacciare il malocchio, marginali la solitudine e i sogni di Cosimo Tassone, nel suo duplice rifiuto di Ragonà, «comunità di pastori costretti a trasformarsi in contadini, e di Cassari, luogo dove si è tentata una ristrutturazione economica e culturale». E se quella di "antropologo della civiltà contadina", molto utilizzata nelle commemorazioni giornalistiche di Lombardi Satriani a ridosso della

sua morte, rischia di essere una definizione riduttiva (Lombardi Satriani è stato anche un antropologo della "modernità" contemporanea, un osservatore acuto dei riti e dei miti del tempo attuale già a partire dal 1973 con *Folklore e profitto*), certamente della sua prossimità e vicinanza all'universo contadino *L'assenza del presente* costituisce una testimonianza importante e partecipe.

Domande a una comunità marginale

Se c'è un filo rosso che attraversa *L'assenza del presente* sono, infatti, le domande, gli interrogativi brevi, quasi lapidari, che Lombardi Satriani pone ai suoi interlocutori – comparendo nei dialoghi del libro con il solo nome di Luigi – senza sovrapporsi a loro, lasciando libero spazio alle loro parole, evitando di adottare tecniche che avrebbero rischiato di depotenziarle. Così a Cosimo Tassone chiede dei suoi sogni e a Salvatore Martino del suo lavoro, della sua casa, dei suoi studi interrotti. Con Damiano Tassone ragiona, accompagnandolo lungo la strada che conduce al suo podere, sulla povera economia della *rasula* e sulle frane da cui difendersi, in mancanza del cemento, soltanto con muri di pietre accatastate «e poi si è punto e da capo perché viene l'alluvione, se lo torna a portare via e si deve rifare di nuovo», mentre a Vincenzo Tassone domanda dello «sguardo invidioso», dello spazio domestico che può farsi anche minaccioso, di coltelli «conficcati nella porta di casa» in funzione apotropaica, per proteggersi dagli spiriti.
È un dialogo ininterrotto quello che Lombardi Satriani intrattiene, attraverso gli uomini e le donne, con un'intera comunità, anche chiedendo al medico Cosmo Monteleone della diffusione delle malattie e del rapporto tra le medicine e le pratiche "magiche" e a Maria Stella, la "maga" di Cassari, di come si curano il mal di pancia e i vermi, delle formule rituali che adopera, delle processioni dei morti e dei contatti tra questi e il mondo dei vivi. E non è certamente un caso se l'inchiesta etnografica a Nardodipace sembra costituire, in alcuni suoi snodi, quasi una sorta di discorso parallelo (in compendio) rispetto a quello che, nel medesimo torno di tempo, Lombardi Satriani stava conducendo, con Mariano Meligrana, sull'ideologia della morte nel Meridione. Basti pensare proprio al motivo, prima accennato, del ritorno dei morti, alla paura di tale ritorno e alle strategie di difesa di fronte alla sua possibilità minacciosa, riscontrato a Nardodipace nella rappresentazione diffusa della *turva magna*, la credenza nella processione dei defunti durante la notte o anche a mezzogiorno, testimoniata, tra l'altro, da Maria Stella Tassone:

LUIGI Se uno di questo mondo ruba, poi nell'altro mondo che fa?

MARIA STELLA Se li trascina, se li porta.

LUIGI Se li porta addosso sulle spalle? Ma quando passa la processione dei morti…

MARIA STELLA Quando passa la "turva", mettiamo…

LUIGI Si chiama la "turva" la processione dei morti? E si porta in collo tutto quello che ha rubato sulla terra?

MARIA STELLA Certo…

Le anime dei morti di morte violenta che vagano, gemono e si lamentano irrequiete, la possibilità che lo spirito entri nel corpo dei vivi e se ne impossessi, la possessione da spiriti, le tecniche di protezione della domesticità che Lombardi Satriani rileva a Ragonà di Nardodipace osservando i coltelli fissati dietro la porta d'ingresso, con la lama rivolta all'ingiù, a difendere la soglia, sono tutti temi che la ricognizione antropologica del 1981 nel comune calabrese condivide con l'*opus magnum* pubblicato l'anno successivo e dedicato alla complessa fenomenologia della morte.
Emergono anche nell'inchiesta nardodipacese, grazie al continuo domandare, la cosmogonia e l'antropologia del contadino sognatore e solitario Cosimo Tassone, il quale, al di fuori del suo povero lavoro con la terra, trascorre il tempo a captare gli echi che, attraverso vecchi giornali e antiche

monete ritrovate, gli giungono dal passato, dimensione privilegiata del suo ordine quotidiano, un passato mitizzato, in cui tutto era, nella sua visione, "più" educazione, "più" disciplina, "più" legalità. Come emergono i caratteri di una comunità disgregata e dispersa per gli insulti della natura e della storia, non immune dalla violenza, nella quale mancano le strutture aggreganti e il presente è assente. A tutto questo conducono le "domande di Luigi", questo fa vedere una ricerca sul campo che è anche un "discorso sul metodo" e un mirabile esempio di un sapere che non si nutre della sola distanza.

Da un piccolo angolo visuale

Certamente un minuscolo punto di luce quale è quello che si è scelto qui per guardare a una delle esperienze intellettuali italiane (e non soltanto italiane) più rilevanti tra seconda metà del Novecento e primi decenni del nuovo millennio è poca e piccola cosa se paragonato ai mille rivoli, sentieri e tracce che quell'esperienza ha indicato e percorso. Alla fine, non è che un inizio, nella consapevolezza che con essa e con chi l'ha incarnata bisognerà a lungo misurarsi.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Tonino Ceravolo, saggista e scrittore, è abilitato a Professore associato in Scienze demoetnoantropologiche. Ha diretto per oltre un decennio la rivista semestrale "Rogerius" e ha collaborato con il Centro Antropologie e Letterature del Mediterraneo dell'Università della Calabria. Molti suoi libri sono editi da Rubbettino. Tra essi *I monaci di clausura* (2006), *Storia delle nuvole. Da Talete a Don DeLillo* (2009), *Il prepuzio di Cristo. Storie di reliquie nell'Europa cristiana* (2015) e *Gli spirdàti. Possessione e purificazione nel culto di San Bruno di Colonia* (2017, nuova edizione). Suoi contributi scientifici sono stati pubblicati su "Voci" e sul "Nuovo Giornale di Filosofia della Religione".

L’antropologo dimidiato

Roberto Cipriani con Luigi Lombardi Satriani

di *Roberto Cipriani*

Premessa

Ancora una volta ho avuto difficoltà a scrivere di un Collega scomparso. Perciò ho continuamente rinviato l’inizio della stesura di questo testo. Nel decidermi, finalmente, dopo un paio di settimane, sono tante le immagini che mi si addensano nella memoria che riguarda Luigi Maria Lombardi Satriani. Innanzitutto mi sovviene l’idea di una figura pacata, dal linguaggio talora forbito, degno di riconoscimento in un premio letterario. Il che in effetti è avvenuto nel 1982, con il Premio Viareggio per la saggistica al volume *Il ponte di San Giacomo. L’ideologia della morte nella società contadina del Sud*, edito da Rizzoli a Milano nel 1982, scritto con un altro compianto del passato, Mariano Meligrana, suo coetaneo, ricercatore di Storia delle tradizioni popolari nell’Università di Messina, morto a soli 46 anni proprio nel medesimo anno.

Resta singolare il fatto che due diversi editori abbiano pubblicato un identico libro, ma con la variazione del sottotitolo che manca nelle edizioni di Sellerio nel 1989 e nel 1996. Il sodalizio fra Meligrana e Lombardi Satriani era quasi scontato, per il comune interesse al mondo contadino, come testimoniato dall’altro volume a firma duplice dal titolo *Diritto egemone e diritto popolare. La Calabria negli studi di demologia giuridica*, edito da Qualecultura a Vibo Valentia nel 1975 e ripubblicato da Lombardi Satriani nel 1995 presso Jaca Book di Milano.

L’intervistatore delicato

Un altro elemento caratteristico di Lombardi Satriani era la sua straordinaria capacità di mettersi all’altezza del suo interlocutore, al suo stesso livello, nelle interviste come nei dibattiti. Ne resta una

prova evidente nel film di ricerca "Natuzza Evolo" (90 minuti, 1987), realizzato insieme con Maricla Boggio sulla vicenda umana e religiosa di Natuzza Evolo (cfr. M. Boggio, L. M. Lombardi Satriani, *Natuzza Evolo. Il dolore e la parola* (Armando, Roma, 2006), resa nota con il titolo – un po' fuorviante – di veggente di Paravati, in Calabria. In precedenza la collaborazione fra i due aveva dato luogo ad un'altra produzione filmica, definita antesignana del femminismo in Italia: "Marisa della Magliana" (RAI, 1975). Più di recente, ancora con Lombardi Satriani, la Boggio e il suo compagno Francisco Mele avevano pubblicato il volume *Dominot. Racconto confidenziale di un artista* en travesti (Armando, Roma, 2016).
Insomma, si era realizzato un sodalizio durato molti anni e dai risultati di prim'ordine perché lasciano una traccia indelebile di alcune significative fenomenologie antropologico-culturali. Peraltro, già in precedenza, con Boggio e Mele, erano stati pubblicati *Il volto dell'altro. Aids e immaginario* (Meltemi, Sesto San Giovanni, 1995) e, con Boggio e Bucaro, *Come una ladra a lampo. Madonna della Milicia, sacro e profano* (Meltemi, Sesto San Giovanni, 1996).
Ma, invero, resta esemplare il modello dell'antropologo, barone di Porto Salvo, che si mette continuamente nei panni dei suoi intervistati, un contadino o una contadina, che diventano i veri protagonisti della ricerca scientifica sul campo, com'è avvenuto nel caso appunto di Natuzza di Paravati, di cui nel 2018 è iniziato ufficialmente il processo di beatificazione da parte della Chiesa cattolica.
Basta dare uno sguardo al citato film della Boggio per rendersi conto dell'esemplare modo di condurre un'intervista da parte di Lombardi Satriani. Il suo non è tanto un interrogare, un inquisire, quanto un interpellare, un sollecitare con garbo, un chiedere spiegazioni, per di più su un argomento estremamente problematico come quello delle visioni, delle tracce di sangue, delle escursioni nell'aldilà. Lo studioso nativo di Briatico non aveva certo simpatie particolari per il cattolicesimo ma si era avvicinato al "caso" di Paravati in punta di piedi, in forma sommessa, quasi sottovoce. Ed aveva intessuto con Natuzza un fitto dialogo, fatto anche di silenzi, pause, attese, incertezze, confronti calibrati, precisazioni appena accennate o lasciate intravedere. Si vede chiaramente che fra i due intercorre in primo luogo una forte fiducia reciproca, che la condivisa appartenenza alla cultura calabrese legittima e consolida. A me pare che proprio questo rapporto confidenziale, rispettoso, calmo, sereno, senza acuti, rappresenti sul piano scientifico una sorta di *étalon, point de repère,* di ogni indagine antropologica e sociologica.

L'osservatore da serendipity

Non si può certo negare che Luigi Maria abbia svolto un preminente ruolo di intellettuale a tutto rilievo nella cultura italiana tra XX e XXI secolo. Egli ha attraversato diverse fasi e fornito altrettante interpretazioni degli avvenimenti maggiori nel nostro Paese, a partire dalla celebre rivolta di Reggio Calabria, scoppiata allorquando si decise di scegliere Catanzaro come capoluogo della regione (cfr. *Rivolta e strumentalizzazione. Il caso di Reggio Calabria*, Qualecultura, Vibo Valentia, 1971; FrancoAngeli, Milano, 1975).
Dopo aver insegnato nell'Università di Messina è passato a quella di Napoli ed infine alla Sapienza di Roma. Era stato anche Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università della Calabria. In ogni sede universitaria ha operato intensamente, creando altrettante scuole di antropologia culturale e favorendo la formazione e l'affermazione di numerosi studiosi nel suo settore scientifico-disciplinare: Francesco Faeta a Messina, Lello Mazzacane a Napoli, Laura Faranda a Roma e Vito Teti in Calabria. Aveva avuto anche esperienze all'estero (ad Austin in Texas e San Paolo in Brasile).
Molto impegnato ed esposto politicamente, era stato senatore della Sinistra Democratica-L'Ulivo dal 1996 al 2001, facendo parte della Commissione Cultura e della Commissione Bicamerale per il contrasto alla mafia. Non aveva messo da parte le lezioni diverse di Antonio Gramsci e di Ernesto de Martino, anzi ne aveva fatto tesoro, pur rielaborandole e commisurandole ai dati della ricerca sul campo, nell'ambito della religiosità popolare, del folclore e della cultura contadina.

Sebbene si avvalesse di qualificate e cospicue collaborazioni, nel corso delle sue campagne investigative, era però sempre presente sul terreno, in modo discreto, soprattutto da osservatore-partecipante agli inizi e sino a diventare talora un partecipante-osservatore in corso d'opera. Ne ho constatato direttamente e personalmente la capacità immersiva, mentre venivano celebrati i riti settennali di Guardiasanframondi in Campania, in onore di Maria Santissima Assunta, nella domenica del 24 agosto 1975, mentre alcune centinaia di persone si battevano il petto con 33 spilli fino a farne sgorgare il sangue, in un rito penitenziale espiatorio, invocatorio ed impetrativo.
Ho ancora ben presente il suo sguardo assorto ed acuto allo stesso tempo, cioè di uno studioso che sa bene che cosa cogliere, a che cosa porre attenzione, senza lasciarsi distrarre dall'impaccio di una macchina fotografica o di una cinepresa, che svolgono ben altri compiti esplorativi della realtà. Se lo strumento tecnologico era in grado di imprimere sul nastro magnetico o sulla pellicola in triacetato di cellulosa e alogenuro d'argento alcuni dettagli rituali, era però lo sguardo libero di Lombardi Satriani che riusciva ad individuare elementi in apparenza trascurabili ma in effetti particolarmente rilevanti ai fini dell'analisi del fenomeno osservato.
Si potrebbe dire che l'antropologo di San Costantino di Briatico preferisse un atteggiamento simil-*serendipity*, al fine di cercare la chiave di lettura primaria delle azioni svolte. In pratica, quel suo particolare tipo di osservazione consentiva – in forma quasi estraniata apparentemente, ma fortemente presente – di giungere a qualche casuale e gradita sorpresa-scoperta, senza alcuna predisposizione anticipatoria e senza riferimenti ad ipotesi di lavoro predefinite. Dunque, si poteva trattare di un esito inatteso, non cercato e appunto per questo più utile ai fini della ricerca, in quanto consentiva di utilizzare ermeneutiche inconsuete, non collaudate ed innovative.

Vorrei, però, anche ricordare la polemica che Lombardi Satriani aprì nei riguardi di un quotidiano di sinistra, *Paese Sera*, che tramite un suo giornalista aveva ironizzato nei riguardi dei penitenti di Guardiasanframondi, riferendo di aver visto Gesù Cristo prendere il cappuccino al bar (in relazione ad un figurante che partecipava al corteo processionale dei circa 300 autobattentisi a sangue). L'intervento dell'antropologo metteva in evidenza la scarsa professionalità dell'inviato del giornale e la sua incapacità di comprendere la reale portata di un'azione meditata e consapevole, messa in atto da contadini nient'affatto sprovveduti ed anzi in grado di modernizzare tecnologicamente il processo di produzione del vino.
La registrazione audiovisuale di circa 90 ore in presa diretta di tutte le fasi dell'evento, dai preliminari alla conclusione, avrebbe permesso una "restituzione" della prima proposta di montaggio, per circa 75 minuti (un *format* per la RAI), da sottoporre al vaglio dei protagonisti stessi della celebrazione, in modo da ottenerne il consenso. Per di più era stato piuttosto lungo il periodo di avvicinamento e di frequentazione dei candidati battenti, vivendo con loro nel quotidiano e facendo esperienza comune nella convivialità, nei preparativi, nelle discussioni previe e nelle prese di posizione. Il che era avvenuto in forma non populistica ma realmente partecipativa, rispettando il principio per cui "non si fa scienza al di sopra delle persone ma con loro". In tal modo si evitava l'estraneità reciproca fra ricercatori ed attori sociali "guardiesi" e si favoriva una resa audiovisuale finale non basata su estetismi e tecnicismi. Soprattutto era evidente che non si trattava di soggetti arcaici ma ben presenti a se stessi e al loro tempo. A ciò si aggiungeva anche una critica di fatto a de Martino, che, a dire di Lombardi Satriani, non aveva lasciato buone tracce di sé tra i lucani, i quali non sarebbero stati trattati alla pari e, pertanto, «non volevano nemmeno sentire il nome di de Martino».
L'esperienza di ricerca a Guardiasanframondi fu certamente fondamentale per predisporre, in seguito, il libro dal titolo *De Sanguine* (Meltemi, Roma, 2000).

L'intellettuale a tempo pieno

Per quanto gli era possibile Lombardi Satriani prendeva parte da relatore o anche da semplice uditore-spettatore a varie manifestazioni culturali, accademiche, scientifiche, specialmente se organizzate nel meridione o vertenti su tematiche meridionalistiche. Ma non era un partigiano miope, giacché

rivolgeva il suo sguardo anche verso culture altre dalla sua di riferimento. E non disdegnava di allungare la portata della sua ottica sino a movimenti e dinamiche appartenenti ad un lontano passato, persino arcaico.
Fu proprio in occasione di una di tali manifestazioni che ebbi modo di approfondire la conoscenza dell'antropologo che già leggevo e stimavo da tempo. Era un convegno annuale organizzato dallo storico del teatro Federico Doglio sul teatro medievale e rinascimentale. Nel 1982 il tema fu *Rappresentazioni arcaiche della tradizione popolare*, divenuto altresì titolo del libro degli atti pubblicati da Union Printing di Viterbo nel 1982. Durante le pause del convegno si usava passeggiare in lungo e in largo nel quartiere viterbese medievale di San Pellegrino, scambiandoci informazioni e pareri, consigli e propositi, ma pure qualche sfida ad affrontare autori e correnti non particolarmente compulsati dalla letteratura corrente. Capitò che proprio Lombardi Satriani mi introducesse presso Nino Buttitta, noto antropologo palermitano, che m'indusse ad interessarmi in maniera specifica di Claude Lévi-Strauss, cosa che avvenne qualche anno dopo con la pubblicazione del mio *Claude Lévi-Strauss. Una introduzione*, presso Armando a Roma, nel 1988. Ma non fu solo quello il frutto dell'incontro con due esponenti di spicco dell'antropologia culturale italiana. Debbo dire che lì nacque una considerevole dimestichezza con l'antropologo calabrese, che si trasformò in una vera e propria collaborazione in vista di un convegno romano in Sapienza, che vide la partecipazione di numerosi studiosi, tanto che fu fatta una scelta molto severa dei vari contributi, per cui solo alcuni vennero dati alle stampe nel volume che ne seguì, da me curato insieme con Lombardi Satriani: *Il cibo e il sacro* (Armando, Roma, 2013). L'iniziativa riscosse un notevole successo e fu accompagnata da un costante riscontro nei giornali e reti radio-televisive.

L'attenzione di Luigi non si è volta solo ai convegni nazionali e internazionali cui ha preso parte, ma ha tenuto conto anche di piccole realtà locali cui ha dedicato studi e ricerche, che hanno contribuito alla conoscenza ed alla valorizzazione di eventi e fenomeni altrimenti periferici. Non è senza motivo che, per esempio, il comune calabrese di Oriolo, in provincia di Cosenza, abbia reso omaggio al Nostro (che vi aveva inaugurato la "Casa delle Arti e delle Idee"), conferendogli la cittadinanza onoraria per aver favorito la diffusione di taluni aspetti della cultura del posto.
Né va dimenticato che Luigi Maria Lombardi Satriani molto si è speso a favore delle nuove generazioni, segnatamente di giovani antropologi culturali in carriera, da lui sostenuti e favoriti in diverse sedi anche concorsuali (registrando forse qualche smacco, ma questo rientra appieno nella casistica in merito). Qualche risultato negativo in termini di progressione curricolare di suoi allievi è probabilmente dovuto anche, ma non solo, a specifiche idiosincrasie con colleghi della disciplina, più propensi a garantire gli esponenti della propria scuola che non a patrocinare cause altrui. Tali divergenze si sono espresse talvolta attraverso veti reciproci, diversità di opinioni, contrasti insanabili. Fra l'altro al termine di una serie di seminari, con relazioni e dibattiti da me organizzati nel 1977 presso la Sapienza di Roma, emerse un'evidente divergenza tra Lombardi Satriani e l'etnologo Vittorio Lanternari, con una richiesta da parte dell'uno (che conviene non indicare) volta ad escludere dalla pubblicazione il contributo dell'altro. Alla fine riuscii nell'intento di mantenere entrambi i testi nel libro *Sociologia della cultura popolare in Italia*, da me curato ed edito presso Liguori a Napoli nel 1979. Lanternari interveniva su "Spreco, ostentazione, competizione economica nelle società primitive e nella cultura popolare: il comportamento festivo" e Lombardi Satriani su "Il folklore come cultura di contestazione".

Dalla Calabria a Roma

In una prima fase della sua lettura antropologica applicata essenzialmente al mondo delle culture meridionali, Lombardi Satriani ha usato il termine contestazione in un'accezione un po' diversa da quella in voga nella seconda metà del secolo scorso. Egli pensava, invece, ad una contestazione come testimonianza "altra" rispetto a quelle più ricorrenti, di massa. E poi estendeva il discorso oltre i limiti dei confini del sud italiano. Questo risultava chiaramente dal suo lavoro forse più noto nei suoi primi

anni di attività scientifico-accademica: *Il folklore come cultura di contestazione* (Peloritana, Messina, 1966).
Ma il legame principale è stato quello con la Calabria, come documentato dai volumi *Un villaggio nella memoria. L'emigrazione, il folklore, il turismo, la mafia, la religione e la donna in Calabria* (Gangemi, Roma, 1984; 1997), scritto con Mariano Meligrana e vincitore del Premio Sila, nonché *Lo sguardo dell'angelo. Linee di una riflessione antropologica sulla società calabrese* (Centro Editoriale e Librario, Rende, 1992; 1995) e *Madonne, pellegrini e santi. Itinerari antropologici-religiosi nella Calabria di fine millennio* (Meltemi, Sesto San Giovanni, 2000).
Anche la Campania è stata oggetto di varie indagini, che hanno portato, fra l'altro, alla curatela di *Santità e tradizione. Itinerari antropologici-religiosi nella Campania di fine millennio* (Meltemi, sesto san Giovanni, 2000) ed alla collaborazione con Domenico Scafoglio per *Pulcinella. Il mito e la storia* (Leonardo, Milano, 1992).

Copiosa è stata, infine, la produzione nel corso della permanenza a Roma: *Il silenzio, la memoria e lo sguardo* (Sellerio, Palermo, 1983), *La stanza degli specchi* (Meltemi, Roma, 1994; 2005), *Nel labirinto. Itinerari metropolitani* (Meltemi, Roma, 1992; 2000); *Il sogno di uno spazio. Itinerari ideali e traiettorie simboliche nella società contemporanea* (Rubbettino, Soveria Mannelli, 2004), *La bontà d'un re e le sventure d'un popolo* (Rubbettino, Soveria Mannelli, 2006), *Potere, verità, violenza* (2 volumi, Città del Sole, Reggio Calabria, 2014, vol. I; 2016, vol. II). Né vanno dimenticate alcune curatele considerevoli, tra cui *RelativaMente. Nuovi territori scientifici e prospettive antropologiche* (Armando, Roma, 2010) ovvero gli Atti dell'XI Convegno Nazionale dell'Associazione Italiana per le Scienze Etno-Antropologiche (AISEA).
Un tassello importante è costituito altresì da alcune opere a carattere letterario: *L'evasione dai sogni. Poesie* (La vita felice, Milano, 2015) con prefazione di Elio Pecora e postfazione di Dante Maffia, *Omnia vincit amor. Poetica dell'Amore* (Ferrari, Rossano, 2017) e *Vaghe stelle dell'Orsa. Il passato è il futuro*, Luoghinteriori, Città di Castello, 2019. Proprio da queste ultime tre opere emerge la figura di un Lombardi Satriani più soggettivo ed autobiografico, con un profilo interiore che rimanda all'esteriore e viceversa, un esito, questo, che non era difficile attendersi, se si fosse posta attenzione al suo stesso stile di ricerca e di relazionalità interpersonale che lo hanno caratterizzato per decenni in accademia e in politica, a livello amicale e pubblico, individuale e collettivo.

Se è stato difficile iniziare ancor più difficile è concludere. Però la modalità stessa del suo funerale a san Costantino di Briatico, nel luogo natio, aiuta a trovare qualche parola in più al momento del distacco. Innanzitutto è singolare lo scenario: sotto un gazebo all'aperto, dinanzi ad una casa bassa, a livello della strada, il vescovo del posto è attorniato da un nugolo di sacerdoti. La bara è posta nell'intervallo spaziale che intercorre fra l'ufficialità del rito e quella delle autorità pubbliche (alcuni sindaci con la fascia tricolore): poi i familiari e tanti amici, colleghi, conoscenti, gente del popolo e del posto da lui amati oltre ogni dire. La maggior parte di loro è all'ombra sul lato destro della strada ma taluni, in piedi sul lato sinistro, sfidano il sole del primo pomeriggio del 2 giugno 2022. L'atmosfera è serena, pacata, senza sussulti. Più in là è il palazzo di famiglia dei Lombardi Satriani, già di Alfonso (1871-1950), demologo ed appassionato di fotografia, e di Raffaele (1873-1966), storico delle tradizioni popolari, rispettivamente padre e zio del nostro Luigi.
Appunto quel palazzo è stata la radice metaforica che ha tenuto legato il cattedratico della Sapienza alla sua patria di origine e che, in qualche modo, gli ha consentito di superare il dimezzamento tra la vita dei palazzi dell'accademia e del potere a Roma e il mondo contadino frequentato in precedenza, più volte accolto nella magione baronale di San Costantino e però sempre tenuto presente nell'orizzonte scientifico ed umano della sua attività di studioso e di politico, di intellettuale e di accademico.
Ebbene, poteva capitare, in passato, che cercando telefonicamente Lombardi Satriani a Roma non lo si trovasse, per cui si provava a cercarlo nell'altro suo contesto di riferimento, cioè in Calabria. Ed

allora, si sentiva rispondere, ovviamente in dialetto od almeno in tonalità calabrese: “Il barone non c’è”.
Ora che quel “non c’è” è diventato definitivo non ci si può solo rassegnare, perché davvero e sostanzialmente il barone è con noi, nel suo sguardo – indimenticabile – e nella sua memoria – imperitura.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Roberto Cipriani, professore emerito di Sociologia all’Università Roma Tre, è stato Presidente dell’Associazione Italiana di Sociologia. Ha condotto numerose indagini teoriche ed empiriche. La sua principale e più nota teoria sociologica è quella della “religione diffusa”, basata sui processi di educazione, socializzazione e comunicazione. Ha condotto ricerche empiriche comparative in Italia a Orune (Sardegna), in Grecia a Episkepsi (Corfù), in Messico a Nahuatzen (Michoacán) ed a Haifa (Israele) sui rapporti tra solidarietà e comunità. Ha realizzato film di ricerca sulle feste popolari. Fa parte del comitato editoriale delle riviste *Current Sociology*, *Religions*, *Sociedad y Religión*, *Sociétés*, *La Critica Sociologica*, *Religioni e Società*. È *Advisory Editor* della *Blackwell Encyclopedia of Sociology*. È stato Directeur d’Études – Maison des Sciences de l’Homme – Parigi e “Chancellor Dunning Trust Lecturer” alla Queen’s University di Kingston, Canada. È autore di oltre novanta volumi e mille pubblicazioni con traduzioni in inglese, francese, russo, spagnolo, tedesco, cinese, portoghese, basco, catalano e turco.

Un convegno, un ricordo per immagini

Vallodolid, Luigi Lombardi Satriani, 2007 (ph. Federico Faeta)

di *Federico Faeta*

Nel 2007, a Valladolid, in Spagna, ho avuto modo di documentare lo svolgimento di un importante convegno internazionale, con folta partecipazione degli studiosi italiani, dedicato ai rapporti tra antropologia culturale, musei e patrimoni, organizzato da José Luis Alonso Ponga presso la Facoltà di Lettere e Filosofia.
L'occasione fu, per me, preliminare a una residenza di alcune settimane, generosamente offertami dall'Università, tesa a documentare fotograficamente Valladolid e la Tierra de Campos.

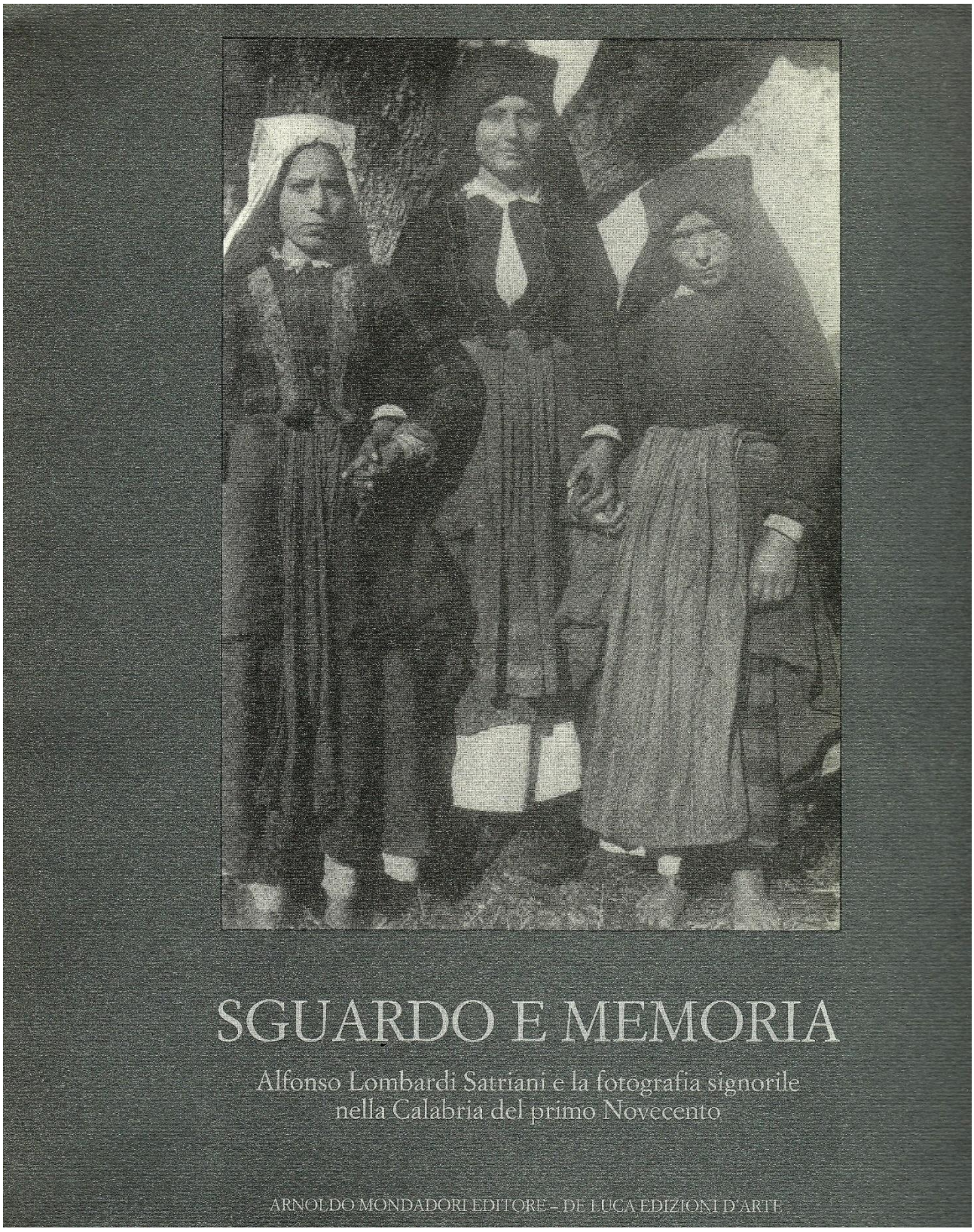
Ho rivisitato il mio archivio, quando ho appreso della scomparsa di Luigi Maria Lombardi Satriani, per cui nutrivo un profondo affetto, da lui ricambiato, e una grande considerazione, perché ricordavo di averlo fotografato spesso in quell'occasione.

Le fotografie che ho selezionato e che propongo all'attenzione del lettore, lo mostrano attento, riflessivo, colloquiale e impegnato nell'ascolto e nell'esposizione del suo pensiero; spero possano rappresentare un modesto contributo alla sua memoria.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Federico Faeta, diplomato in Fotografia presso l'Istituto Europeo di Design di Roma, nel 2007 ha frequentato il Master di Fotogiornalismo presso l'Istituto Superiore di Fotografia e Comunicazione Integrata (ISFCI), sempre a Roma. Vincitore di alcuni bandi di artista residente, lavora attualmente come fotografo professionista, esponendo le sue immagini in numerose località italiane. Nel corso della sua carriera ha avuto incarichi di collaborazione presso istituzioni come il Ministero per i Beni e le Attività Culturali (Mibac, ora MiC); il Museo Demologico dell'Economia, del Lavoro e della Storia Sociale Silana di San Giovanni in Fiore (Cosenza), l'Università degli Studi di Valladolid (Spagna). Ha in corso di realizzazione numerosi progetti fotografici, tra cui un esteso studio di ricognizione sulla dimensione urbana occidentale, dal titolo *Visioni urbane e una ricognizione sui luoghi di Pier Paolo Pasolini a Roma e sull'immagine notturna della città pasoliniana.*

Luigi Maria Lombardi Satriani. Per avviare un percorso di memoria



di *Francesco Faeta*

Il tempo assai breve intercorso tra la scomparsa di Luigi Maria Lombardi Satriani e l'uscita di questo numero di "Dialoghi Mediterranei", la sensazione di incomunicabile vuoto che accompagna la perdita di una persona cara e, soprattutto, l'estrema complessità della figura e dell'opera dello studioso, non consentono, in questa sede, di andare molto oltre il dovuto e reverente ricordo di un maestro e di un caro amico. Vi sarà occasione, quanto prima, di affrontare in modo sistematico i molteplici aspetti umani, culturali, scientifici e politici di una personalità che ha fatto del loro inestricabile intreccio uno dei suoi tratti salienti.

Per me, per altro, che ho conosciuto Lombardi Satriani quando avevo ventidue anni, sulla scalinata della Facoltà di Lettere e Filosofia occupata, nel lontano 1968 (egli era uno tra quei docenti curiosi, attenti, desiderosi di comprendere, che si avvicinavano agli studenti negli anni della grande e opportunistica fuga di molti professori dalle aule universitarie), e che l'ho intensamente frequentato per tanti anni, nella feconda autonomia di giudizio, di percorso, di scelte da lui consentita e, anzi, stimolata; per me, dicevo, il compito di rievocare e discernere criticamente riveste particolare difficoltà. La regola dello sguardo da lontano, che come Claude Lévi-Strauss ci ha insegnato rende più facile la comprensione, vale anche, a mio avviso, per gli affetti e per le frequentazioni. Mi limiterò, dunque, a poche note, provvisorie e discontinue, ringraziando la rivista per l'ospitalità che ha voluto offrirmi, riservandomi di intervenire in seguito, in modo più ponderato, in questa o in altra sede.

Come ho accennato, è stato un dialogo costante quello intrattenuto con Luigi, dai primi momenti che ho testé evocato, caratterizzati da una tensione civile e politica assai alta, alle più pacate considerazioni successive, a tratti sconsolate, ma sempre animate da un'invidiabile (da parte sua) volontà di riflessione e d'azione, sino alle ultime analisi, condotte con lucidità, coraggio e fiducia nella vita (malgrado il suo evidente affievolirsi, che certamente non gli sfuggiva) delle settimane prossime, di languente inverno e di precoce torrida estate. Da tale dialogo emerge una personalità notevole – su cui altri amici e colleghi, che hanno diviso una comune esperienza si sono già soffermati nei primissimi momenti dalla scomparsa – capace di accorciare molte distanze; quella tra pensiero e azione, a esempio, tra affettuosa condiscendenza e lucida funzione d'indirizzo, tra vicenda intima e scenario sociale. In pochi intellettuali italiani ho potuto riscontrare, a tal ultimo proposito, una più meditata, riflessiva eppur convinta, consapevolezza dell'identità della natura individuale e sociale, della vicenda pubblica e della personale e dolente visitazione del mondo cui ciascun essere umano, volente o nolente, è dedito.

Ciò che particolarmente colpiva nell'attitudine intellettuale di Luigi era la capacità di misurarsi efficacemente con tematiche diverse (con inesauribile curiosità culturale), spesso distanti le une dalle altre, riconducendole però alla cifra unificante del suo approccio e arricchendo tale approccio attraverso gli apporti provenienti dalla diversità affrontata (la sua solida postura antropologica, tra l'altro, faceva sì che di ogni oggetto, evento, persona, circostanza, egli sapesse all'istante individuare la specificità del punto di osservazione disciplinare, senza mai serrarsi però in un angusto specialismo, aprendosi a una riflessione dall'ampio respiro umanistico).

Esemplare, nella prospettiva dell'apertura di cui sopra dicevo, la relazione con le immagini e la riflessione su di esse, sul loro statuto culturale e sociale. Un antropologo proveniente da lontano, e che ha attraversato una carriera accademica assai diversa dalla nostra, Frank Cancian, ricordava non molto tempo fa quanto fosse difficile affrontare le immagini, e le fotografie, senza suscitare, nel contesto scientifico statunitense della seconda metà del secolo scorso, una diffidenza generalizzata. Bravissimo fotografo, Cancian, e capace di analizzare le immagini con finezza, aveva finito per accantonarle, sopraffatto dall'indifferenza, quando non dall'ostilità, del suo contesto di riferimento. Non era molto diversa la situazione in Italia; studiare scienze sociali, nella Facoltà di Lettere e Filosofia dei miei anni, era considerata una scorciatoia rispetto a più solidi e paludati orizzonti scientifici. Studiare le immagini, nella prospettiva delle scienze sociali, un modo per evadere definitivamente le durezze dello studio *serio* (un esegeta cui è riconosciuta una certa autorevolezza, alcuni anni fa, definiva la cosa, con concreto riferimento al mio lavoro, *giocare con le figurine*). Naturalmente vi erano eccezioni, ma prevaleva, anche al loro interno, una considerazione utilitaristica

e ancillare delle immagini, ben poco adatte, in ultima istanza, al conseguimento della corona d'alloro dell'Ordine.

Quando s'iniziò a profilare il mio interesse per le immagini, al contrario, Luigi ebbe parole d'immediato incoraggiamento e fece suo, in qualche misura, il mio interesse, riformulando, attraverso le concrete esperienze che condividevamo, l'idea antropologica dello sguardo, la considerazione per l'occhio e per le sue ineguali restituzioni. Come spesso gli accadeva, l'attenzione per il lavoro altrui, finiva per essere accolta all'interno della propria riflessione e per arricchire, in modo naturalmente del tutto originale, il proprio approccio. Io che ho imparato da lui cose fondamentali, e la postura stessa dell'antropologo nei confronti dei suoi simili e della realtà, ho avuto il piacere e l'onore di vedere come alcune cose che andavo pensando e realizzando, fossero vagliate criticamente e acquisite da Luigi, andando a completare il bagaglio con cui quotidianamente affrontavamo il mondo.
Ritengo sia un privilegio unico, che soltanto i veri maestri possono propiziare ai loro allievi, quello di farli sentire utili, orgogliosi di aver contribuito in qualche modo, attraverso quanto imparato tramite loro, a una crescita intellettuale comune. Non è un tema secondario quello che qui richiamo: la sostanza del rapporto che ha legato Luigi ai suoi allievi, senza distinzioni, dai più anziani, come me, ai più giovani come gli ultimi suoi dottorandi, dovrebbe essere materia di riflessione profonda intorno alle relazioni tra maestri e discepoli, in questa travagliata e oscura stagione della contemporaneità che tende a negare lo statuto dei primi come quello dei secondi.

Molti tra noi allievi, nei giorni immediatamente a ridosso della scomparsa di Luigi, hanno avuto la sensazione della fine di un'epoca (ovviamente questo sentimento apocalittico fa parte della condizione luttuosa e va tenuto a bada; tendiamo sempre a credere che noi stessi, e ciò che ci è stato prossimo, abbiamo caratterizzato in buona misura e in modo imprescindibile il mondo che abbiamo abitato, pur sapendo per esperienza quanto ciò sia ingannevole). In realtà, una stagione dell'antropologia italiana è certamente finita, ma non a causa delle scomparse dei suoi cultori, quanto attraverso il deciso rifiuto del loro lavoro, la stagione di profonda discontinuità che si è instaurata sul finire del secolo scorso e agli inizi di questo (una stagione a volte camuffata o edulcorata per ragioni di opportunità accademica, ma recisamente decostruttiva).
L'antropologia italiana, dunque, è profondamente cambiata, non sta a me in questa sede dire se in meglio o in peggio, a prescindere dalle scomparse. Quelle di molti studiosi che hanno onorato la disciplina, contribuendo a definirne uno statuto originale (certamente suscettibile di letture critiche), hanno aiutato ad agevolare un passaggio di mano e di consegne che era stato già decretato, però, dalle scelte culturali che si andavano compiendo. Malgrado ciò, credo sia lecito affermare che, con la scomparsa di Lombardi Satriani, una solida pietra di confine sia stata posta.
La storiografia della contemporaneità, nel nostro Paese e nel nostro contesto disciplinare, è assai ardua. Ci si arresta, in genere, a Ernesto de Martino e ciò che è venuto dopo viene ricordato più nell'ottica della celebrazione di scuola che in quella di un'effettiva anamnesi disciplinare. Le scomparse degli studiosi potrebbero essere occasione, invece, per intraprendere un lavoro di sistematica riflessione in direzione di una storiografia della contemporaneità. Per quel che concerne Lombardi Satriani, dove si è collocato il suo lavoro? La morte di de Martino, nel 1965, precede di un anno la pubblicazione delle sue dispense messinesi dedicate a *Il folklore come cultura di contestazione*. Cosa c'è di demartiniano e cosa di nuovo nell'itinerario del giovane antropologo che tante volte, per comodità o pigrizia intellettuale, ho sentito definire post-demartiniano? Cosa vuol dire *esattamente* post-demartiniano (si tratta di una mera marcatura cronologica, ovvero di qualcosa che si muove nel senso critico suggerito, per quel che concerne la modernità nel suo complesso, da Jean-François Lyotard, e poi ampiamente sviluppato, sul versante disciplinare, negli studi riflessivi, soprattutto statunitensi)? E se esiste, in quest'ultima prospettiva, una stagione che criticamente possiamo definire post-demartiniana, qual è stato l'apporto specifico di Lombardi Satriani in essa? E, in più ampio (e comparativo) contesto storiografico e critico, quali sono stati gli apporti della generazione di Diego Carpitella, Annabella Rossi, Clara Gallini, Vittorio Lanternari, Alberto Cirese,

Antonino Buttitta (per nominarne soltanto alcuni); studiosi con cui tanto egli ha dialogato, da cui tanto si è differenziato o con cui, talvolta, si è scontrato? Qual tipo di continuità/discontinuità vi è stata dentro un contesto che ha significativamente segnato gli ultimi tre o quattro decenni del Novecento? Cosa è stato traghettato, attraverso persone, progetti di ricerca, opere, *academic engineering*, verso le generazioni ulteriori, cui appartengo, e attraverso quali strumenti intellettuali, scientifici e culturali? Qual è stata la posizione di questa cultura antropologica, negli anni in questione, rispetto alla più ampia cultura scientifica e, soprattutto, rispetto alla vicenda sociale e culturale nazionale?

La figura di Lombardi Satriani si pone in uno snodo importante, a mio avviso, di tali ordini problematici, portatrice di una sua ineludibile e complessa specificità: riflettere, come occorrerà fare, su di lui, sull'origine intellettuale del suo lavoro che si collega con il pensiero di Galvano della Volpe e di Mario Rossi (che lo volle come assistente presso l'Università di Messina); che si appropria, in modo stimolante e audace (forse anche attraverso il magistero messinese di Della Volpe e Rossi?), della rigenerata considerazione gramsciana degli anni Sessanta e Settanta; che si schiude a una prospettiva *umanistica* dell'approccio disciplinare (l'ho già accennato, ma voglio aggiungere che adopero il termine nello stesso senso in cui si tenta di definire, in ambito storico-artistico, una fotografia umanistica in relazione a un'altra coeva e dominante, neorealistica); che si volge verso un'attenzione metodologica ed epistemologica nuova che sa inglobare il vecchio orizzonte filologico, proprio della demologia (la lezione dei padri), trasformandolo radicalmente, significherà rendergli il dovuto omaggio e riconoscimento, ma anche imparare a riconoscere, a riconoscerci, a confrontarci, a storicizzare.
Voglio tornare brevemente, per avviarmi alla conclusione, sulle immagini e sul loro potere, come, citando il titolo del noto libro di David Freedberg, Luigi amava spesso ripetere. Voglio farlo per indicare, attraverso un solo esempio tra i molti possibili, come l'apertura di credito nei loro confronti, e nei confronti del loro studio antropologico, fosse per lui oltremodo feconda. Molto tempo fa, nel 1988, lavorammo a lungo sulle fotografie realizzate da suo padre Alfonso, in Calabria e nella sua San Costantino di Briatico, sullo sfondo della più generale attenzione dedicata alla fotografia aristocratica della regione nel primo Novecento, alla sua funzione sociale e culturale, al suo imprescindibile contributo alla costruzione dei tracciati identitari [1]. Fu un'autentica rivelazione per Luigi, quel lavoro, non soltanto nel senso generale della considerazione per gli universi iconografici e per la loro funzione sociale, ma soprattutto nel senso particolare di una profonda riconsiderazione della propria vicenda familiare e intellettuale.
Attraverso le puntuali, attente, colte fotografie del padre, non soltanto si visualizzava uno spaccato temporale profondo del contesto parentale e sociale nel quale egli era venuto crescendo e maturando, quanto Luigi riscriveva i tracciati della propria storia intellettuale. Raffaele Lombardi Satriani, l'amato zio demologo, raccoglitore egregio del patrimonio folklorico della sua terra, da lui considerato come artefice della sua vocazione antropologica e suo nume tutelare, non era stato il solo a volgere la sua attenzione sulle classi subalterne, sul loro lavoro, sui loro vestimenti e sulle loro abitazioni, sulle loro forme culturali complessive. Anche Alfonso, suo fratello, aveva avuto un'attenzione alta per quel mondo e aveva affiancato Raffaele, nella sua narrazione. Ciò rappresentò per Luigi, lo ricordo bene, un motivo di personale orgoglio e di rimeditazione complessiva del suo contesto radicale, che egli partecipò spesso, oltre che a me, alla storica dell'arte Marina Miraglia, divenuta sua cara amica, con cui andavamo realizzando, con la sua partecipe collaborazione, l'impresa di studio e valorizzazione del fondo fotografico paterno.

Luigi ha scritto, per "Dialoghi Mediterranei" uno tra i suoi ultimissimi articoli, se non l'ultimo. Un testo brevissimo, dettato (era impossibilitato a scrivere e già profondamente sofferente). Ne riporto un passo significativo: «s*ento 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» [2].

Sulla scalinata della facoltà di Lettere e Filosofia di Roma del 1968, il giovane professore incaricato di Storia delle Tradizioni Popolari dell'Università di Messina, era pervenuto, al di là delle sue convinzioni politiche e dei percorsi della sua riflessione scientifica, per indiscutibile fiducia in quella composita congerie di giovani che aveva avviato il radicale movimento di contestazione che conosciamo. Ne ricordo l'umiltà della postura, la capacità di ascolto, la volontà di dare un contributo, seppur dalla sua posizione radicalmente diversa e, lui lo avvertiva bene, separata. Che un professore abbia potuto attraversare tutta la sua vita accademica, scientifica e culturale, portando con sé questa luminosa fiducia in chi viene dopo (e in chi ulteriormente verrà), lo trovo uno dei suoi più alti e poetici insegnamenti.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Note

[1] Cfr. F. Faeta, M. Miraglia (a cura di), *Sguardo e memoria. Alfonso Lombardi Satriani e la fotografia signorile nella Calabria del primo Novecento*, Milano-Roma, Armando Mondadori Editore-De Luca Edizioni d'Arte, 1988.

[2] L. M. Lombardi Satriani, *Ho fiducia nei giovani e nel pensiero critico delle nostre università*, in "Dialoghi Mediterranei", n. 54, marzo 2022.

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 Ventesimo*, Milano, Franco Angeli, 2019; *L'albero della memoria. Scrittura e immagini*, Palermo, Museo Pasqualino 2021; *Vi sono molte strade per l'Italia. Ricercatori e fotografi americani nel Mezzogiorno degli anni Cinquanta*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz), 2022.

L’antropologia storica di Lombardi Satriani: dal tempo del pittoresco al tempo della contestazione

Messina, Lombardi Satriani riceve il Premio Cocchiara, 2016

di *Sonia Giusti*

Il Manifesto ha ricordato Luigi Maria Lombardi Satriani con le parole di Thomas Mann “*Adel des Gestes*” e alla nobiltà dello spirito, in verità, si pensa quando si inserisce il nostro Luigi nel panorama internazionale delle scienze demo-etno antropologiche. Antropologo e fine letterato, Luigi Maria Lombardi Satriani ci ha lasciato a 85 anni nel pieno della sua attività di ricerca svolta nell’ambito di una scienza che, affermatasi in Italia con Giuseppe Pitré e Giuseppe Cocchiara, con la sua impostazione storicistica si è irrobustita come scienza storica; non più come una delle due storie che in Italia correvano parallele, la grande storia nazionale e la pittoresca storia del folklore.
Il folklore, questa volta è gramscianamente inteso, non più elemento pittoresco, ma cultura, cultura altra, particolare forma storica della conoscenza, “concezione del mondo e della vita” che, per il nostro antropologo calabrese, è anche cultura di contestazione. La sua ricerca si è svolta in un campo di interessi accesi intorno al pensiero di Antonio Gramsci, sulla religiosità popolare e la cultura contadina, anticipando quella particolare corrente del pensiero antropologico che è l’antropologia storica.
Senatore della Repubblica nel gruppo di Sinistra Democratica ha studiato le tradizioni popolari della cultura italiana come cultura altra, specialmente nel Meridione italiano e, come studioso impegnato delle classi subalterne e fine letterato, ha ricevuto il premio Viareggio nel 1982 per *Il ponte di San Giacomo,* quindi, *il Premio* “Giuseppe Cocchiara” all’Università di Messina *per Omnia vincit*

amor (ed. Ferrari 2017), libro nel quale la scrittura poetica diventa espediente terapeutico, per superare la "malinconia nera", come nota Domenico Sabino:

... Man mano che la vita si è logorata nel tempo
e la fine è divenuta più vicina ti accorgi
che non hai assolutamente imparato a morire
e che quindi devi smettere di pensarti filosofo.

In *Il ponte di San Giacomo* Lombardi Satriani, insieme con Mariano Meligrana, analizza l'ideologia della morte nella società contadina del Sud, trovando la «parola arcaica del mondo contadino meridionale di fronte al silenzio della morte» e i luoghi dove si rifugia e si affronta la morte come oggetto di riflessione antropologica sulla lacerazione della vita, sullo smarrimento vitale che, secondo articolate modalità cultuali, si fa pensiero addomesticato. Nella fenomenologia folklorica i due autori mettono a fuoco il fitto intreccio di negazione e presenza della morte, sollecitando una ricostruzione della filosofia popolare della morte che si può esemplificare con i versi che Luigi Dragonetto, bracciante lucano, recitò a De Martino: *Stongo a sto mondo come non ci stessi, m'hanno messo a lu libro de li spersi.*
In questa prospettiva di ricerca il rapporto tra vivi e morti, nell'orizzonte folklorico, risulta non di contrapposizione, ma di continuità tra storia e metastoria. Tale collegamento è attestato, scrive Lombardi Satriani, «dall'uso di deporre sulla bara attrezzi da lavoro, oggetti personali (come la pipa) particolarmente cari al defunto e perfino, come si usava nell'antichità classica, monete per il pagamento del pedaggio ultraterreno. Non solo, se i familiari dimenticano un oggetto, si pensa che il morto torni in sogno a chiedere che gli venga mandato. Allora quell'oggetto viene deposto nella bara di un morto successivo, suo compaesano. Sarà lui, incontrando l'amico nell'aldilà, a consegnarglielo».
Questi rituali, oltre a lenire il dolore della perdita della persona cara, aiutano a vivere l'esperienza della morte riducendone l'angoscia in una immaginata continuità di rapporti umani [1] che esprime una implicita concezione della vita e del mondo degli strati popolari, in contrapposizione con quella ufficiale delle classi dominanti. In questo complesso di credenze il folklore non si esaurisce nei prodotti culturali "fossilizzati", intesi come sopravvivenze di una vita trascorsa, ma assume il significato di ciò che Gramsci scrive in *Letteratura e vita nazionale*: nel folklore è presente «una serie di innovazioni, spesso creative e progressive, determinate spontaneamente da forme e condizioni di vita in processo di sviluppo e che sono in contraddizione, o solamente diverse, dalla morale degli strati dirigenti» [2].
Ricordando le affermazioni di Marx sulla "saldezza delle credenze popolari" che non si riferisce alla validità del loro contenuto, ma alla incisività nelle norme di condotta, il nostro antropologo ricostruisce il compito dell'intellettuale che intenda operare gramscianamente tenendo conto del nesso «tra cultura tradizionale delle classi subalterne e cultura rivoluzionaria» [3].
Nel libro, scritto con Mariano Meligrana, *Diritto egemone e diritto popolare,* sono resi espliciti i principi che reggono la loro ricerca: «Anche la cultura progressista o rivoluzionaria ripropone – a livello letterario, cinematografico, artistico, demologico – una condizione umana e sociale densa di drammaticità e sistematicamente chiusa ed occultata. Il neorealismo letterario e cinematografico, la lezione delle riflessioni di Gramsci, l'opera di Levi, l'impegno di documentazione di uno Scotellaro e, successivamente, di Dolci, i risultati dei viaggi etnografici di De Martino e dei suoi seguaci, contribuiscono a fare avvertire il Sud come luogo della cattiva coscienza nazionale» [4].

La realtà sociale del Mezzogiorno è rappresentata nella sua drammatica durezza che cozza contro la logica unitaria della borghesia settentrionale, la quale intendeva estendere la legislazione sabauda

all'intero territorio secondo una ispirazione politica ancora risorgimentale, mentre le rivolte contadine esplodevano spesso nelle forme di brigantaggio e di renitenza alla leva militare [5].
Invece di spiegare le ragioni della "delinquenza meridionale", si legge in *Diritto egemone e diritto popolare*, si preferì definire il brigante «con una fraseologia intrisa della terribilità del selvaggio e della ferocia del delinquente, con una significativa intrusione di elementi rozzamente positivistici ed etnocentrici» [6]. Mentre alla conflittuale realtà sociale e alla miseria economica delle classi subalterne del Meridione si riconosceva una tara biologica con la quale interpretare l'eterogeneità culturale in una visione razzista per cui «i luoghi di risoluzione diventavano il carcere, l'ospedale psichiatrico e il manicomio criminale» [7].
Con la nuova impostazione demologica le proteste contadine del periodo postunitario meridionale, risolte dalla classe egemone in una fenomenologia delinquenziale che in pratica negava il dramma della realtà sociale contadina, viceversa, diventano oggetto privilegiato delle ricerche folkloriche e contribuiscono all'esigenza di una conoscenza storica della complessa realtà sociale meridionale.
Nei folkloristi meridionali che si occupano di poesia popolare e di proverbi Lombardi Satriani riconosce l'inclusione di una attenzione alla coscienza giuridica popolare, sia pure nella interpretazione degli usi e costumi giuridici come residui di un diritto arcaico [8], con i quali si andava delineando uno specifico campo di indagine sulla *diversità giuridica* aperto alla storicizzazione del folklore da inserire, finalmente, come avrebbe sostenuto Giuseppe Cocchiara, nell'unico grande solco della Storia. Rimaneva ancora storicamente inesplorata l'esigenza politica unitaria di «ridurre la diversità attraverso un processo di esorcizzazione culturale, reso sempre più raffinato e tecnicamente valido» [9].
La questione meridionale prendeva forma sulla necessità che la cultura italiana si facesse carico della cultura meridionale nella quale il folklore, non più ridotto a materiali disorganici di relitti, diventasse oggetto di una problematica particolare che univa le ricerche giuridiche con quelle folkloriche in una particolare attenzione antropologica agli usi popolari meridionali e alla coscienza giuridica popolare [10].
Con l'Inchiesta parlamentare Jacini del 1877 sulla classe agricola italiana nelle diverse realtà produttive legate a usi e consuetudini diverse [11], la "questione meridionale" si appesantiva, aggravata nei primi quindici anni del '900 da una emigrazione definita da Lombardi Satriani e Meligrana come vero e proprio esodo di massa dalle campagne. Quando nel 1912 viene fondata la Società di Etnografia Italiana, il folklore giuridico si allarga a nuovi spazi geografici, con l'esperienza coloniale italiana in Libia, affermandosi secondo lo schema evolutivo della civiltà con esigenze eurocentriche che mortificavano le specificità storiche ed esorcizzavano sia il diverso folklorico sia il diverso etnologico [12].
Si dovrà aspettare la resistenza al nazi-fascismo, sulla quale si radica l'esperienza democratica che garantisce la Costituzione italiana, come fatto culturale fondamentale per il rinnovamento del clima culturale italiano. In questa nuova situazione socio-politica lo studio del folklore si pone in una ottica storico-antropologica che accantona l'orientamento filologico-letterario precedente e mette in luce le ragioni storiche e politiche del mancato riconoscimento della dimensione giuridica delle classi subalterne meridionali; non tanto, avverte Lombardi Satriani, per definire schematicamente «un diritto egemone e un diritto popolare», ma «come presa di coscienza delle reali diversità e delle istanze umane e, quindi, politiche, sottostanti» [13].

Nel pensiero di Gramsci relativo alla problematica giuridico-folklorica, annota il nostro antropologo, è fortemente presente l'istanza del diritto nelle credenze popolari e la conseguente sconfortante considerazione che «il Sud, viene, così, occultato nella drammaticità della sua condizione e nella radicalità del suo bisogno, spesso esplicito, di un ribaltamento rivoluzionario e può divenire, nell'immagine che di esso diffonde il nuovo regime, zona di 'intervento' governativo, zona di azione di casse e di piani regionali».
Il contrasto fra l'ordinamento giuridico egemone e l'ordinamento giuridico popolare è colto «con lucidità e con tensione drammatica e creativa», scrive il Nostro, da Antonio Pigliaru, nel

suo *Il* b*anditismo in Sardegna: la vendetta barbaricina come ordinamento giuridico* [14], che tuttavia non ebbe, in pratica, alcuna risonanza, rimanendo in sostanza una questione di pertinenza della polizia giudiziaria. Il fatto che le sollecitazioni di Pigliaru non siano entrate nel dibattito politico dimostra, annota il nostro antropologo, ancora una volta «l'incapacità storica di riconoscere l'autonomia del *diverso*» [15].

Tutto questo, scrive Lombardi Satriani, a conferma della "Storia di un'assenza" relativa alla storia del Meridione italiano dentro la quale c'è, tuttavia, «la presenza di uomini che hanno disseminato di segni la loro vicenda».

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Note

[1] L. M. Lombardi Satriani e M. Meligrana, *Il ponte di San Giacomo, L'ideologia della morte nella società contadina del Sud,* Rizzoli, Milano, 1982: 11.
[2] L. M. Lombardi Satriani, *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, Rizzoli, Milano, 1980: 31.
[3] Ivi: 37.
[4] L.M. Lombardi Satriani e M. Meligrana, *Diritto egemone e diritto popolare. La Calabria negli studi di demologia giuridica*, Quale cultura, Vibo Valentia, 1975: 86.
[5] Ivi: 11
[6] Ivi: 15.
[7] Ivi: 16.
[8] Cfr. lo studio critico di G. Pitré, *in Canti popolari siciliani*, Forni, Bologna, 1969.
[9] Cfr. in *Diritto egemone e diritto popolare*, cit,: 20.
[10] A. De Gubernatis, *La tradizione popolare italiana*, in «Rivista delle tradizioni popolari», 1893, 1. Cfr. anche R. Corso, *Proverbi giuridici italiani* in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», XXIII, 1907.
[11] A. Caracciolo, *L'inchiesta agraria Jacini*, Einaudi, Torino, 1973.
[12] R. Corso, *Proverbi giuridici abissini*, in «Rivista italiana di sociologia», XXIV, 1920.
[13] Cfr. in *Diritto egemone e diritto popolare*, cit.:78.
[14] L'opera di Pigliaru è uscita nel 1970, presso la casa ed. Giuffré di Milano, cfr. ora nell'edizione Il Maestrale, Nuoro, 2021.
[15] Ivi: 92.

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

Le forme dell'inquietudine. La ricerca di Luigi M. Lombardi Satriani

Librandi, Lombardi Satriani, e Teti, Vibo Valenzia, 2007 (ph. Fulvio Librandi)

per Luigi

di *Fulvio Librandi* e *Vito Teti*

«Tutti i gruppi umani hanno dato corso – pur nella variabilità storica, ma con uguale impegno radicale – a questa operazione che tende a fissare i segni di una mappa che possa orientare e sostenere la fatica di vivere» [1]. Lo studio dell'inquietudine come dato che accomuna le sorti degli uomini appare il tratto più costante della produzione scientifica di Luigi M. Lombardi Satriani. L'indole anarchica, che s'incontrava con la sua incontenibile curiosità, lo ha portato a indagare nel tempo campi del sapere diversi, e tuttavia i suoi scritti, valutati nell'insieme, trovano sempre un punto di coerenza nell'idea che la fatica di vivere, per qualunque uomo che viene gettato nel mondo, è tanto un destino, quanto un ethos.

Un seme di questa riflessione s'individua già negli scritti di formazione di Lombardi Satriani, nei quali, se il "cosa" del progetto scientifico appare ancora in definizione, il "come" ha già forma e urgenza, e corrisponde alla scelta programmatica di far coincidere la propria fatica di vivere con il proprio impegno di studioso. Aveva appena ventidue anni quando con Mariano Meligrana, il suo doppio intellettuale e spirituale, fondò una rivista dal titolo "Spirito e tempo", poi "Voci" (rifondata in seguito nel 2005 con nuovi collaboratori). Con la parola "Spirito" intendeva la tensione all'assoluto, il debito che, nel vivacissimo ambiente intellettuale napoletano, i due giovani avevano contratto con le filosofie idealistiche e con l'esistenzialismo, con Sartre e con Musil, con Pavese e

Alvaro. Il "tempo" era invece la congiuntura della vita reale, era il tempo della storia di ogni giorno in cui si dipana la vicenda dell'uomo.
L'avventura intellettuale di Lombardi Satriani si fonda su questo *limen*, su questa scelta cruciale: la sua riflessione, che precedentemente affrontava l'ontologia del dolore, la dimensione universale della sofferenza, ora si apriva alla sofferenza incarnata nelle persone che ogni giorno si misurano con la vita quotidiana. Questo nuovo modo di confrontarsi con la tensione all'Assoluto passava attraverso il tentativo «di tradurre la verticalità della tensione etica nell'orizzontalità dei rapporti interpersonali» [2]. Il concetto di "voce" veniva acquisendo un significato più denso: adesso al centro della ricerca si ponevano le voci di uomini «che non hanno nulla risolto e cui la vita, d'altro canto, non lascia il diritto di non sapere» [3].
Scriverà, poi, l'antropologo, ritornando con la memoria a questo periodo della sua vita: «la tensione era di tipo 'universale'; ma il quadro di riferimento era, per Mariano Meligrana e me, la Calabria, i nostri paesi, in quanto vi eravamo nati, ma anche in quanto li avevamo scelti, vi eravamo ritornati, punti di una topografia realistica e di una geografia della memoria, e in essi – pur con interruzioni, partenze e continui ritorni – intendevamo vivere, anche se nei nostri paesi la vita è più aspra e tutto è più faticoso» [4]. È il ritorno a casa; anche ad una casa dell'anima. «Far la guardia a un paese / ché il mondo non venga / e le case spariscano / è un compito antico» [5], è questa la prima strofa di un componimento in versi in cui Lombardi Satriani riconosce il debito che ha contratto con la sua terra d'appartenenza, che intendeva ripagare, e che ha abbondantemente ripagato.
Lombardi Satriani cresce in una casa ricca di storia e di memorie, costantemente a contatto con il rispettato zio Raffaele, demologo appassionato e prolifico, che per oltre mezzo secolo si era dedicato allo studio delle tradizioni popolari. Corrado Alvaro sosteneva che non bisogna piangere di fronte a una civiltà che scompare, ma che è invece necessario «trarre, chi ci è nato, il maggior numero di memorie»; compito portato avanti dal vecchio demologo, perché, sostiene il nipote Luigi, «attraverso l'intelligente, lunga fatica di Raffaele Lombardi Satriani la voce delle classi subalterne, con la loro cultura, è stata registrata e trasmessa» [6]. Raffaele, mentre attendeva alla compilazione della monumentale "Biblioteca delle tradizioni popolari calabresi", era infatti consapevole dell'importanza di questo lavoro, che discuteva con una rete di intellettuali che si occupavano di cultura popolare. La sua casa era, prima ancora che un deposito fisico di memorie, un vivaio di voci, un laboratorio in cui si apriva, per una storia silente, per una voce finallora senza timbro, la nuova e rivoluzionaria possibilità di essere ascoltata.

Luigi Lombardi Satriani vive in questa casa e delle cose che questa casa fa vivere. Frammenti di giornate, incontri, letture, colloqui con persone che passavano da un luogo che era un riferimento per una rete culturale. Negli anni lo studioso sceglierà come temi della sua ricerca quegli argomenti che erano diventati suoi per inculturazione indiretta, per averli respirati, come si respira l'aria, nella casa di San Costantino. Ad esempio, si soffermerà criticamente sui racconti popolari, sulle leggende plutoniche, sulle raccolte paremiologiche; tornerà con strumenti diversi, e più volte, sulla dimensione del silenzio nella cultura folklorica, a completare nel tempo idealmente il lavoro che in quella casa era stato intrapreso da tempo. È in questo quadro critico che viene progettato il volume *Diritto egemone, diritto popolare*, un lavoro che raccoglie, contestualizza e analizza una serie di contributi dedicati alla demologia giuridica. Se in questo volume è preminente l'impegno filologico, lo è del pari la tensione etica: «Sotto la storia del diritto folklorico, sotto la storia mancata, c'è una presenza di popolo e di uomini che hanno disseminato di segni la loro vicenda. Tutto ciò che contribuisce a una loro interpretazione può porsi, forse, nella direzione di una storia diversa»[7].
È da considerare che gli studi di Lombardi Satriani germogliano all'interno di una temperie culturale del tutto nuova che si genera nel secondo Novecento. È il periodo in cui gli studi sul folklore ricevono un forte impulso in seguito alla pubblicazione di alcune pagine dei *Quaderni*, nelle quali Gramsci riflette sull'idea di "tradizione" esaminata criticamente in quanto fenomeno centrale dei rapporti tra le classi. Nella lezione gramsciana, ciò che qualifica un tratto culturale come folklorico non è l'arcaicità, né la semplicità o la tradizionalità, ma la sua collocazione nelle dinamiche dei rapporti di

potere. Non più, quindi, congerie di elementi decontestualizzati, la tradizione deve essere studiata come visione del mondo e della vita di un determinato strato della popolazione che si contrappone alla parte dominante.
Occorre leggere queste parole alla luce degli studi del padre fondatore dell'etnologia italiana, Ernesto De Martino, il quale aveva sostenuto che i saperi della tradizione popolare, compresi i riti magici, costituivano una modalità di protezione della propria presenza nel mondo, una narrazione possibile, seppure fantastica, del proprio male, da cui poteva discendere la difesa non della presenza fisica, ma della presenza interiore. I riti potevano ora essere studiati come uno strumento per gestire la vita quando la vita diventava ingestibile. La realtà che i meccanismi mitico-rituali costruivano in forma appariva una *fictio*, ma ora non si poteva più confondere, nello studio delle cose della tradizione, ciò che è finto con ciò che è falso. La nuova idea critica del folklore sarà dunque basata sulla contrapposizione tra cultura egemone e cultura subalterna, paradigma che sarà lungamente cogente negli studi demo-antropologici italiani.
In questo quadro culturale si inserisce in modo trascinante la riflessione di Luigi Lombardi Satriani che, con i suoi volumi *Il folklore come cultura di contestazione* [8] e *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna* [9], entra in un dibattito che non è riferibile soltanto allo specifico delle discipline demo-antropologiche ma che riguarda più complessivamente il mutamento paradigmatico dei saperi del tempo. Di certo fu nuovo il suo modo di guardare al folklore come a una cultura di contestazione e a quei saperi del popolo che, per il solo fatto di esistere, potevano essere letti come contrapposizione ai valori delle "classi egemoni". Al contempo, e non contraddittoriamente, Lombardi Satriani rifletteva sulla potenziale funzione narcotizzante del folklore che, in determinate condizioni, sembrava favorire l'accettazione dei saperi dominanti. In anticipo sui tempi, lo studioso avvertiva il rischio che il folklore, mitizzato, non affrontato criticamente, divenisse terreno di incursione per neoromantici (coniò l'espressione folkmarket) e oggetto di uno sterile rimpianto per un buon tempo antico mai esistito.

Il dibattito, anche meramente mediatico, di questi ultimi anni conferma la sua capacità di antivedere i processi sociali. Occorre ricordare che in questo periodo il Sud entrava nel dibattito nazionale solo tramite le inchieste socio-economiche scaturite sotto l'impulso della questione meridionale o tramite le raccolte di tradizioni popolari a cui insigni demologi avevano lavorato a volte per l'intera vita. L'incapacità di far convergere queste due prospettive, la divisione tra l'economia, la cultura e la vita, comportava che le persone reali diventassero nella narrazione figure stereotipe, determinate nel loro comportamento da una tradizione senza tempo, di fatto riconducibile a un insieme di superstizioni. Rimanevano invece indagate le strategie per l'esistenza all'interno del mondo folklorico, i saperi concreti dispiegati dagli uomini per contrapporsi alla crisi di senso a cui si è maggiormente esposti quando si è in condizione di precarietà materiale.
È in questa prospettiva critica che va contestualizzata molta parte del lavoro di Lombardi Satriani. Esemplare è l'analisi della costruzione culturale dell'ambivalenza della morte nel suo libro forse più noto, *Il Ponte di San Giacom*o, vincitore del Premio Viareggio nel 1983, scritto anche questo insieme a Mariano Meligrana, in cui vengono esplorate le modalità possibili dell'interazione tra vivi e morti, la radicale ambivalenza della morte e del suo costitutivo portato di inquietudine. Scrive, a questo proposito, Lombardi Satriani: «La rimozione individuale e collettiva della morte non è mai operazione definitivamente vincente. La morte ritorna come spettro, presenza cangiante, che percorre sotterranei, meandri, scorciatoie e diffonde angoscia irriconosciuta, nullificando lo sforzo dell'uomo»[10]. In questo lavoro Lombardi Satriani ha spiegato come le forme rituali, anche quando appaiono bizzarre nella forma e nell'interpretazione degli uomini, siano un modo di sovrascrivere il dolore con un linguaggio di senso, di arginare l'assurdo, di proteggersi dal rischio di sradicamento.
Il titolo del libro rimanda a un mito secondo il quale, dopo la morte, l'anima del defunto compie un viaggio per raggiungere il "ponte di san Giacomo", un passaggio spesso quanto un capello che può attraversare solo un'anima leggera, non gravata da peccati. Si tratta di un libro etnograficamente documentato, metodologicamente sorvegliato, la cui lettura è di un fascino assoluto. È un altro lavoro

su un limite dell'umano, nel quale l'aldilà viene analizzato in quanto provincia di questo mondo, come uno spazio ordinato, in cui la memoria continua a essere una forma di vita residua, mentre il dialogo tra i due mondi – anche quando si configura come un monologo mascherato – è una protezione rituale contro i pericoli insiti nella devastante nostalgia dei superstiti. Altri temi avrebbe poi affrontato Lombardi Satriani nel corso del suo cammino erratico, la città [11], la malattia [12], le forme del nuovo folklore [13], più volte tornerà a riflettere sul sangue come significante [14], ma di fatto resterà costante il suo interesse nell'affrontare la dimensione dello straordinario nella vita quotidiana delle persone.

Più che una scuola, quello di Lombardi Satriani è stato un mondo, un polo che ha attratto studiosi diversi, che in modi diversi hanno condiviso una prospettiva, un lessico, un discorso. In questi ultimi decenni sono moltissimi coloro che hanno contratto con lui un debito intellettuale, a volte ripagato con monete diverse, e sono molti quelli che hanno tenuto fede ad alcune sue indicazioni di viaggio: la scelta della strada più accidentata, l'esercizio sistematico di un pensiero critico, l'idea che "guardare" è in sé un fare e, quindi, una responsabilità.
Ciò che oggi è un sapere diffuso, ciò che consente di poter dare per scontato il rispetto critico che si deve alle diverse culture, o che i riti possono avere un'efficacia simbolica, o il senso profondo di alcune logiche tradizionali, ciò che oggi è acquisizione condivisa, è frutto di un lavoro difficile portato avanti da molti studiosi, è frutto di indagini e di proposte interpretative, di organizzazione culturale, dell'impegno a guadagnare, giorno dopo giorno, il maggior numero di persone a una prospettiva critica. Di questo processo Lombardi Satriani è stato protagonista, sia come ricercatore che ha prodotto alcuni dei testi di riferimento di questa disciplina, sia come catalizzatore di intelligenze diverse, essendo nel tempo riuscito a formare scuola e a operare sul territorio in una miriade di iniziative.
Molti – studiosi, studenti, appassionati – sanno di aver contratto con lui un debito. Nella lettura di saggi antropologici, ma anche di corsivi di quotidiani, nella fruizione dei diversi media, la persona attenta riconosce spesso un'espressione, un concetto, una frase che rimandano agli studi di Lombardi Satriani, segno che una specifica tensione critica è passata anche nel linguaggio.
La sua opera, nel complesso, ha concorso a determinare e a consolidare una nuova prospettiva nelle scienze demo-etno-antropologiche, favorendo una diversa percezione della cultura popolare. In alcuni contesti – in Calabria certo, ma non solo – le sue analisi hanno influito decisivamente sul modo di rappresentare e narrare le cose del folklore e, non meno, sull'autorappresentazione dei protagonisti di determinati mondi. Ha contribuito decisivamente a promuovere le letture da Sud del Sud.
Lombardi Satriani ha declinato il suo impegno in modo diversi. È stato un caposcuola e si è speso per favorire la crescita delle materie demo-etno-antropologiche nell'università italiana, formando giovani e favorendo l'istituzione di insegnamenti di antropologia in diversi atenei. Molti di noi con Lombardi Satriani hanno potuto immaginare una strada e percorrerla, hanno avuto sostegno culturale e cura. Ma l'impegno, nella sua ottica, è stato soprattutto testimonianza.
Lontano dagli studiosi che, per convinzione e per metodo, hanno evitano di farsi coinvolgere sul campo, Lombardi Satriani ha operato con la consapevolezza che un antropologo deve rifiutare i privilegi della neutralità, proprio perché il mandato originario di questa disciplina è la costruzione dell'incontro – secondo la lezione di Ernesto de Martino – condotto «nel proposito di raggiungere quel fondo universalmente umano in cui il 'proprio' e 'l'alieno' sono sorpresi come due possibilità storiche di essere uomo» [15]. Nessuna neutralità, quindi, per una disciplina che deve configurarsi, anche, come una pratica di libertà.

La patria culturale di Luigi M. Lombardi Satriani negli anni è diventata sempre più ampia e sempre più composita, ma la sua casa di San Costantino si configura come il punto della mappa che sembra indicare costantemente una direzione di riferimento, quale che sia la meta del viaggio. Fu lui stesso a dirci, l'ultima volta in ci siamo incontrati, con parole ricche di pathos, che il suo *axis*

mundi coincideva esattamente con la posizione di una poltrona posta tra due finestre della casa di San Costantino, da cui evidentemente poteva affacciarsi sulla sua intera vita.
Si è detto, all'inizio, che le forme umane dell'inquietudine, e quindi le risposte culturali, sono state il tema più ricorrente dell'itinerario scientifico di Lombardi Satriani. Parte costituiva di questa ricerca era la sua personale inquietudine, che a volte aveva la forma della malinconia, a volte della sete di vita. Quando ancora la "svolta riflessiva" nella storia dell'antropologia era lontana da venire, e quando le dichiarazioni di soggettività sembravano un pericolo per gli statuti scientifici delle scienze sociali, lui era solito affermare che «un itinerario critico, se percorso con tensione di verità, è sempre un'autobiografia»[16]. Nell'impartire il suo insegnamento l'antropologo di San Costantino non ha mai finto un distacco accademico, non si è mai nascosto dietro la sua scrittura elegante, sostenendo sempre che ogni discorso sulla sofferenza, ogni lettura del modo in cui la gente mette in forma il dolore, è sempre un discorso sulla propria sofferenza, sull'esperienza del proprio dolore.
In un passaggio particolarmente evocativo aveva scritto: «E se i morti sono i segni sotterranei della vita, in maniera ancora più fondante una fraternità interrotta dalla morte può essere segno sotterraneo della vita, ridiventare, questa volta faticosamente e amaramente, continuità, nonostante e comunque».
Era un passaggio intenso della sua lezione, il rapporto con i morti che non si interrompe, il dialogo che nel tempo si riallaccia, la condivisione che diventa ancora possibile anche se in altre forme. Che è anche un modo di poter continuare a essere maestro.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Note

[1] Lombardi Satriani, L. M., *Quando i giorni non erano ancora*, IlTestoEditor, Davoli, 2015: 41
[2] *Ibid*.: 27.
[3] Lombardi Satriani, L. M., Meligrana, M., "Voci", n. 3, dicembre 1960: 1.
[4] Lombardi Satriani, L. M., *Quando i giorni non erano ancora*, cit.: 47.
[5] Cit. in *Ibid*.:44.
[6] Lombardi Satriani, L. M., *Il silenzio, la memoria, e lo sguardo*, Sellerio, Palermo, 1979: 203.
[7] Lombardi Satriani, L. M., Meligrana, M., *Diritto egemone e diritto popolare*, Qualecultura, Vibo Valentia, 1975: 92.
[8] Lombardi Satriani, L. M., *Il folklore come cultura di contestazione*, Peloritana, Messina, 1967.
[9] Lombardi Satriani, L. M., *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, Guaraldi, Rimini, 1968.
[10] Lombardi Satriani, L. M., Meligrana, M., *Il ponte di San Giacomo*, Rizzoli, Milano, 1982: 7.
[11] Lombardi Satriani, L. M., *Nel labirinto. Itinerari metropolitani*, Meltemi, Roma, 1992.
[12] Lombardi Satriani, L. M., Boggio, M., Mele, F., *Il volto dell'altro Aids e immaginario*, Meltemi, Roma, 1995.
[13] Lombardi Satriani, L. M., *Madonne pellegrini e santi. Itinerari antropologici-religiosi nella Calabria di fine millennio*, Meltemi, Roma, 2000.
[14] Lombardi Satriani, L. M., D*e sanguine*, Meltemi, Roma, 2001.
[15] De Martino, E., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino, 1977: 391.
[16] Lombardi Satriani, Luigi M., *Quando i giorni non erano ancora*, IlTestoEditor, Davoli, 2015: 42.

Fulvio Librandi, è docente di Etnologia delle culture mediterranee dell'Università della Calabria. Responsabile scientifico del Museo della ndrangheta. Si occupa di antropologia della violenza e di antropologia del diritto, con riferimento specifico ai temi della corporeità nelle situazioni di margine. Si interessa di problemi relativi alle dinamiche culturali in Calabria, in particolare delle logiche dei saperi trasmessi secondo modalità mitico-rituali. Negli ultimi anni sta approfondendo i problemi connessi alla patrimonializzazione dei beni immateriali e alla presenza nell'immaginario giovanile di tratti culturali compatibili con le logiche ndranghetiste. Tra le sue pubblicazioni si segnalano: *Corpi mostruosi. Costruzioni simboliche su un margine della vita* (2008); *L'anthropos e l'antropologia nella ricerca di Luigi M. Lombardi Satriani* (2018); *Ritmi naturali, ritmi culturali* (2019)*; La pietà popolare e le forme del dolore* (2019).

Vito Teti, già docente ordinario di Antropologia culturale presso l'Università della Calabria, dove dirige il Centro di Antropologie e Letterature del Mediterraneo, è autore di numerose pubblicazioni, tra le quali si segnalano: *Emigrazione, alimentazione e culture popolari; Emigrazione e religiosità popolare* nei due volumi di *Storia dell'emigrazione italiana* (2000; 2001); *Storia dell'acqua* (2003); *Il senso dei luoghi* (2004); *Storia del peperoncino. Un protagonista delle culture mediterranee* (2007); *La melanconia del vampiro* (2007); *Pietre di pane. Un'antropologia del restare* (2011); *Maledetto Sud* (2013); *Quel che resta. L'Italia dei paesi, tra abbandono e ritorno* (2017), *Il vampiro e la melanconia* (2018), *Pathos* (assieme a Salvatore Piermarini), 2019). Ha di recente pubblicato *Prevedere l'imprevedibile. Presente, passato e futuro in tempo di Coronavirus*, Donzelli, 2020; *Nostalgia* (Marietti, 2020); *La restanza* (Einaudi 2022). Autore di documentari etnografici, mostre fotografiche, racconti, memoir, fa parte di Comitati Scientifici di riviste italiane e straniere.

Il contributo di Luigi Maria Lombardi Satriani alla vita culturale napoletana

Luigi Lombardi Satriani

per Luigi

di *Gianfranca Ranisio*

Scrivere in memoria di Luigi dà una grande tristezza, perché avviene poco dopo la sua scomparsa, in sua assenza, quando non ci si può più confrontare direttamente con Lui, come avveniva di consuetudine. Ritornare ora su episodi, momenti, esperienze di ricerca e di vita, induce però a riflettere non solo sulla sua figura scientifica ma anche sulle sue straordinarie doti umane, sulla sua capacità di formare incutendo serenità nel lavoro ma al contempo educando a leggere la complessità del reale; per questo molti di noi hanno riconosciuto in Luigi un punto fermo, come solo i grandi Maestri sanno essere.

In questi giorni molto è stato scritto da allievi e amici, pagine di riflessioni intense, cariche di emozioni e pathos e molto ancora sarà scritto in occasione di pubblicazioni e convegni. In questo mio contributo vorrei limitarmi a parlare della presenza di Luigi nel contesto napoletano, presenza che è andata ben oltre gli anni di effettivo insegnamento.

Vorrei perciò partire da alcune riflessioni a caldo scritte da alcuni suoi ex-studenti, ora con i capelli grigi o bianchi, che seguirono le sue lezioni negli anni 1974-77, anni in cui Luigi tenne l'insegnamento di Antropologia Culturale nell'università di Napoli Federico II, presso il corso di laurea in Sociologia. Alcuni di loro in questi giorni, anche con dei post su fb, hanno sentito il dovere di sottolineare il legame che si era creato con Lui, a partire dalla frequentazione alle sue lezioni più

di quarant'anni fa o dalla lettura dei suoi testi per l'esame. Essi hanno sentito l'esigenza di ricordarne la figura di "gigante", di "grande" di "riferimento fermo" nella propria formazione, parlando di "perdita irreparabile", di ricordi "incancellabili".
Effettivamente con il suo arrivo in ateneo l'antropologia culturale ha acquisito un ruolo e un'importanza fondamentale nella formazione di quei giovani, che avrebbero poi intrapreso il lavoro di sociologi. Gli studenti erano desiderosi di confrontarsi criticamente con i problemi sociali, avvertivano l'esigenza di analisi approfondite che affrontassero le trasformazioni della società italiana e l'antropologia forniva loro gli strumenti per formulare domande.
A Napoli Luigi arrivava avendo all'attivo opere importanti, che avevano suscitato una vasta eco nel dibattito culturale degli anni Settanta: *Il folklore come cultura di contestazione* (1966), Antropologia *culturale e analisi della cultura subalterna* (1968), *Folklore e profitto. Tecniche di distruzione di una cultura* (1973), *Menzogna e verità nella cultura contadina del Sud* (1974) e che lo collocavano all'interno di un pensiero meridionalista di impegno e passione civile.
La seconda metà degli anni Settanta è stato un periodo importante per la giovane antropologia italiana seguita con molto interesse soprattutto dai più giovani, che volevano rapportarsi alla cultura popolare nelle sue varie forme. Questo sentimento di ammirazione profonda che aveva suscitato nei giovani trovava rispondenza in Luigi che ogni volta che si trovava a parlare in pubblico a Napoli, raccontava questo periodo della sua lunga carriera di docente e quelle aule stracolme non per una sorta di *captatio benevolentiae* ma perché anche per lui quegli anni di insegnamento avevano rappresentato una fase importante della vita.
Ricordo ancora le aule molto affollate, le domande e gli interventi degli studenti durante le lezioni e i seminari, nel corso dei quali spesso la lezione si apriva al confronto con gli esponenti del mondo culturale napoletano e non solo, intrecciando discipline e prospettive di ricerca differenti. Luigi amava il confronto, a questo si devono le numerose lezioni congiunte con de Masi, gli incontri con gli storici, tra cui D'Agostino, Galasso e Lepore. Egli credeva in un'università che dovesse aprirsi, uscire dall'accademia. Come un antesignano di quella che oggi è definita Terza missione, promuoveva l'esperienza di lezioni itineranti, condotte nei territori di provenienza degli studenti, favorendo il rapporto università-territorio.

La società napoletana era attraversata da profondi cambiamenti: erano gli anni della giunta Valenzi, il primo sindaco comunista nella storia della città e vi era un forte movimento di sinistra che era stato attivo in varie occasioni, tra cui il colera del 1973. In questo clima di vivacità culturale, Lombardi Satriani proponeva un percorso unitario che inglobasse folklore e antropologia culturale in un unico campo di studi, che fosse basato su analisi rigorose delle specificità del presente, ma che tenesse conto dei contributi degli studiosi che ci hanno preceduto.
Nel lungo percorso universitario e politico Luigi ha ridato dignità alla cultura popolare sottraendola alle ambiguità di un folklorismo ancora diffuso e con essa a quelle classi di cui era espressione, guardando ad essa nella sua totalità e quindi non solo al mondo contadino. Questo è un aspetto che mi preme sottolineare, se il paese era nel suo cuore, "il paese da cui partire, per poi ritornare" egli prestava attenzione anche alla realtà urbana. Sotto la sua guida furono avviati progetti e indagini sulla cultura popolare napoletana e sulle modalità che assumevano in Campania i rituali, sia i grandi riti cerimoniali, che le forme della devozione nel quotidiano.
La necessità di analisi rigorose e ben documentate è più volte ribadita anche nel saggio, scritto assieme a Mazzacane: *Per un'analisi della cultura folkloristica campana* (1976) nel quale sono esplicitati chiaramente l'intento di combattere gli stereotipi che circolavano su Napoli e la necessità di analizzare il materiale folklorico andando oltre la visione bozzettistica e pittoresca, tenendo conto delle profonde trasformazioni di questa realtà e del rapporto tra classe e cultura.
In questo spirito, proprio per opporsi al bozzettismo e al pittoresco che contraddistingueva gli scritti sulla città, nella seconda metà degli anni Settanta dalla cattedra di Antropologia Culturale dell'università di Napoli Federico II, presso cui sia Lello che io svolgevamo la nostra attività di ricerca, furono avviate indagini su tematiche specifiche, tra le quali la religione popolare urbana, il

teatro popolare, la camorra, confluite poi in tesi di laurea e in pubblicazioni, poiché una caratteristica di Luigi era quella di incoraggiare i suoi allievi ad aprire e a seguire nuove piste di ricerca, mettendo con generosità a disposizione il suo patrimonio di conoscenze non solo antropologiche ma che spaziavano nei vari campi del sapere .

All'interno delle attività di cattedra, nel 1975 era stata impostata e progettata la ricerca CNR, da lui coordinata, sui *Riti settennali di penitenza* in onore della Madonna Assunta a Guardia Sanframondi, riti che si protraggono per tutta la settimana, dal lunedì successivo al 15 agosto sino alla domenica. Facevo parte dell'équipe di ricerca assieme a Lello Mazzacane e a una troupe della RAI, venuta lì per registrare il documentario. Nel periodo di soggiorno sul campo avevamo frequentemente riunioni di lavoro per comunicarci l'andamento della ricerca e discutere delle tematiche che stavano emergendo e dall'osservazione partecipante e dalle interviste. In queste occasioni Luigi ci sollecitava a cogliere il significato profondo della flagellazione e l'irrinunciabilità a essa, che accomunavano i componenti della comunità, in netta contrapposizione polemica con le valutazioni esterne prevalentemente di segno negativo, ponendo in evidenza come proprio queste valutazioni tendessero ad attivare il meccanismo di rafforzamento dell'identità del noi, di riaffermazione della propria autonomia rispetto a chi è esterno alla comunità. Accanto al tema dell'identità, emergeva il tema del sangue, che già allora Luigi seguiva con interesse e che sarebbe stato al centro di altre sue rilevanti ricerche, tematica di cui non si può dare conto in questa sede e che richiede una trattazione ben più ampia e articolata.

A Napoli, la città capitale del sud, nella quale aveva compiuto gli studi universitari e trascorso gli anni della gioventù, lo univa un legame particolare; per questo dopo gli anni di insegnamento alla Federico II, vi era tornato in più occasioni, per convegni, seminari e anche durante la sua attività parlamentare, in quanto relatore per la Commissione Antimafia della *Relazione sulla Camorra* nella XIII Legislatura, una relazione che non aveva avuto l'attenzione che meritava, per i forti contrasti politici che aveva suscitato.
Ha mantenuto i rapporti con ex-allievi e amici accogliendone i testi nelle collane editoriali da lui dirette e coinvolgendoli in progetti di ricerca, come quello sui Pellegrinaggi che ha dato poi esito nel 2000 alla pubblicazione *Santità e tradizione. Itinerari antropologici-religiosi nella Campania di fine millennio.* Ha scritto con Domenico Scafoglio, *Pulcinella. Il mito e la storia* (1992, ripubblicato nel 2015), uno studio accurato sulla maschera simbolo della città, ripercorrendo la storia nel teatro e nelle tradizioni popolari. Ha scritto la prefazione ad alcuni lavori, riprendendo tematiche che continuavano a sollecitare la sua curiosità intellettuale, come nel caso dei femminielli napoletani, *Genere: femminielli. Esplorazioni antropologiche e psicologiche* (a cura di Eugenio Zito e Paolo Valerio) uscito nel 2013 e poi ripubblicato in versione aggiornata ed ampliata nel 2019 (presto disponibile anche in edizione spagnola e inglese) con il titolo *Femminielli. Corpo, genere, cultura*, che contiene tra l'altro un testo di Pino Simonelli, studioso prematuramente scomparso, che era stato suo collaboratore negli anni Settanta.

Ha continuato ad essere presente nel dibattito culturale napoletano ed è tornato a insegnare, dopo la parentesi parlamentare, dal 2000 al 2015, presso l'Università Suor Orsola Benincasa rivolgendo il suo insegnamento ad altre generazioni di studenti. A Napoli ha dedicato quello che è stato – credo – il suo ultimo lavoro di ricerca etnografica, dedicato al culto di San Gennaro, pubblicato nel volume con Maricla Boggio *San Gennaro. Viaggio nell'identità napoletana* (2014).
Dal 2020 Luigi ha fatto parte del Comitato Scientifico Promotore per l'iscrizione del "Culto e Devozione di San Gennaro a Napoli e nel Mondo" nella Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity, Unesco. Nella ricerca che voleva essere anche un suo tributo e un suo personale modo di esprimere la sua partecipazione alla vita della città, egli ha inteso fornire una chiave di lettura del culto di San Gennaro e dell'identità napoletana con un'esplorazione, che è un viaggio attraverso i riti e i simboli del culto. L'interesse per San Gennaro e per il suo miracolo è presente già negli anni napoletani del suo insegnamento; questo testo rappresenta perciò la

continuazione ideale di un percorso importante e significativo, che intreccia il tema del sangue e delle sue valenze simboliche con quello dell'identità napoletana.
Luigi è consapevole che l'identità è di per sé un tema complesso e ancor di più lo è l'individuazione di un'identità che accomuni una popolazione quale quella napoletana, per la quale non sono mancati stereotipi e caratterizzazioni semplificatrici. Scopo del lavoro è perciò porre in evidenza come, attraverso il culto di San Gennaro e l'organizzazione del cerimoniale, si venga a formare una *communitas* di cui il santo è simbolo e per la quale è produttore di omogeneità; per questo anche le forme di espressività popolari rilevabili nelle varie fasi dei riti, sono collocate all'interno di un contesto più ampio che coinvolge le gerarchie ecclesiastiche e politiche della città, ponendo in evidenza la coralità del culto.

Egli rileva come la mancanza di connotazioni storicamente fondate abbia consentito di inserire nella storia del santo elementi che potessero caratterizzarlo come aderente alla città, figura simbolo di protettore capace di intervenire nelle difficoltà dell'esistenza, proteggendo i napoletani e la città da eruzioni, peste, terremoti, guerra. In questo senso il culto e la devozione per S. Gennaro rappresentano la risposta a un bisogno di identità della città, che si costituisce in comunità. Attraverso la descrizione etnografica analitica e puntuale, che dà conto sia delle interviste realizzate a testimoni privilegiati e a devoti, sia dell'osservazione partecipante condotta nella Cattedrale e nelle strade di Napoli, emergono ruoli e funzioni specifiche distribuite tra laici e religiosi.
Rispetto al prodigio della liquefazione, la posizione di Luigi è rispettosa: ha verificato di persona il prodigio, non intende schierarsi dalla parte di chi sostiene "miracoloso tale evento", né all'opposto "un imbroglio", ma piuttosto ritiene sia importante accettarlo come «constatazione della realizzazione di un evento inspiegabile, a partire dal quale un numero cospicuo di persone […] si accosta a una dimensione di fede». San Gennaro rappresenta per queste persone sicurezza, conforto, speranza (ivi:143).
Avevo già avuto modo di cogliere questo profondo rispetto dinanzi alla dimensione del sacro, nella ricerca condotta a Guardia Sanframondi, ma ho avuto modo di notarlo direttamente ancora una volta nella Cappella del Tesoro davanti alle reliquie di San Gennaro. Il senso del sacro è perciò fortemente presente nel suo pensiero, la sacralità è per lui una dimensione della vita stessa, si inserisce nella dialettica vita-morte. Pertanto, davanti al mistero, ritiene necessaria la sospensione del giudizio.
Questo ricordo rappresenta solo un modesto contributo allo sforzo di ricostruire la complessità della figura di Luigi, la vastità dei suoi interessi, la sua capacità di creare legami scientifici e amicali. Luigi mi ha insegnato molto, a essere rigorosa nelle analisi, a produrre ricerche scientificamente fondate, ma mi ha anche insegnato che c'è uno "spazio sacro" da considerare nella sua dimensione più profonda, avvicinandosi ad esso con rispetto, tenendo conto del significato che assume per i devoti e per la comunità.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Riferimenti bibliografici

Lombardi Satriani L.M. (1967), *Il folklore come cultura di contestazione*, Palermo, Peloritana Editrice.
Lombardi Satriani L.M. *(1973), Folklore e profitto. Tecniche di distruzione di una cultura,* Rimini, Guaraldi
Lombardi Satriani L.M. (1974), *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna,* Rimini, Guaraldi.
Lombardi Satriani L.M. (1974), *Menzogna e verità nella cultura contadina del Sud* Napoli, Guida.
Lombardi Satriani L. M., Mazzacane L. (1976), *Per un'analisi della cultura folkloristica campana*, in M. Donzelli, a cura di, *Storia, arte e cultura della Campania*, Milano, Teti: 357-395.
Lombardi Satriani L. M., a cura di (2000), *Santità e tradizione. Itinerari antropologici-religiosi nella Campania di fine millennio*, Roma, Meltemi.
Lombardi Satriani L. M. (2013), *I femminielli napoletani, tra realtà storica, immaginario e memoria. Prefazione*, in Zito E., Valerio P., a cura di, *Genere: femminielli. Esplorazioni antropologiche e psicologiche*, Napoli, Dante & Descartes.
Lombardi Satriani L.M., Boggio M. (2014), *San Gennaro. Viaggio nell'identità napoletana*, Roma, Armando.
Scafoglio D., Lombardi Satriani L. M (2015), *Pulcinella. Il mito e la storia*, Napoli, Guida (I ediz. 1992).

Gianfranca Ranisio, docente di Antropologia Culturale, vicepresidente della SIAM (Società Italiana di Antropologia Medica) e coordinatrice dei due master sociosanitari del Dipartimento di Scienze Sociali dell'Università di Napoli Federico II, si occupa da anni di tematiche di antropologia medica, soffermandosi sia sui processi di medicalizzazione connessi alle tappe biologiche femminili, che sulle trasformazioni che stanno caratterizzando la medicina generale nell'ultimo decennio. Tra i vari saggi pubblicati: *Venire al mondo. Pratiche, credenze e rituali del parto*, 1998**;** *Quando le donne hanno la luna. Credenze e tabù*, 2006; e in curatela**:** *Culture della nascita***.** *Orizzonti della maternità tra saperi e servizi*, 2012; *Salute, formazione, territorio*, 2014 e *Rete, innovazione, cronicità*, 2016.

L’Antropologia Giuridica in Luigi Maria Lombardi Satriani

Luigi Lombardi Satriani

per Luigi

di *Patrizia Resta*

In un caldissimo giorno di inizio giugno, di quelli in cui l’afa, il calore, l’umidità e la salsedine tarantina tolgono il respiro, saltano fuori a caso dagli scaffali della mia libreria alcuni volumi firmati da Luigi Maria Lombardi Satriani. Da pochissime ore lui non è più, almeno non è più con noi, anche se ci piace immaginarlo, affaccendato, in cammino sul suo Ponte di San Giacomo.

I ricordi emergono. Proprio ne *Il ponte di San Giacomo* Mariano Meligrana riprendendo De Martino (De Martino, 1964), aveva scritto che «oggetti e sistema di oggetti circoscrivono tempo e spazio e rendono così possibile […] l’orientamento nel mondo; oggetti e sistema di oggetti che trattengono il passato e costituiscono un rassicurante argine verso l’avvenire» (Lombardi Satriani, Meligrana, 1982: 150-151).

I volumi accatastati sulla mia scrivania non sono sufficienti per costruire una bibliografia tematica esaustiva, e costituiscono solo una piccola parte degli scritti a firma di Lombardi Satriani in mio possesso, ma guardandoli mi sembra rispondano ad un disordine calmo. Invitano alla riflessione, alimentano i ricordi, si pongono come un balsamo volto a sanare il mio personale spaesamento per aver perso una guida. Riguardano tutti il medesimo argomento: l’antropologia giuridica. Sfogliandoli emergono temi cari ad entrambi: vi si discorre di mafia e di vendetta.

I ricordi si infittiscono. È sul piano di quella che Lombardi Satriani ha amato definire la «Storia di un’assenza» (Lombardi Satriani, Meligrana 1975: 7) che ci siamo incontrati. Sul piano di quell’ambito disciplinare, l’antropologia giuridica, che, pur essendo un campo di studio vasto ed attraente, non sempre ha restituito una formalizzazione dell’idea del diritto paragonabile a quella occidentale né si è preoccupata di sviluppare in prospettiva antropologica l’analisi dei sistemi

giuridici occidentali moderni (Lombardi Satriani, Meligrana 1995:VI), portandosi dietro lo stigma di essere una disciplina centauro (Geertz 1988:218), metà antropologia e metà diritto e che in Italia, nonostante alcuni encomiabili tentativi, sul tema della mafia ha prodotto un limitato numero di studi (Lombardi Satriani 1975, Resta 2002, Scionti 2011, Palumbo 2020).
È in questo spazio caratterizzato dall'assenza che si è sviluppato il dialogo intellettuale, breve, e a tratti faticoso, che ci ha visto spesso ragionare intensamente, assumendo il più delle volte posizioni antagoniste. A me, che non sono stata una sua allieva ma ho vissuto al suo fianco la stagione della contrapposizione accademica all'AISEA, prima come sua vicepresidente e poi, su suo suggerimento, come presidente, assumendo spesso posizioni a lui avverse, è toccato persino avere l'arroganza di volergli rappresentare una visione della mafia diversa dalla sua. Io pensavo alla mafia transnazionale contemporanea e lui alla mafia, alla ndrangheta e alla camorra tradizionali. Sulla base di queste contraddizioni si è sviluppato non solo un interessante, e per me salvifico, dibattito disciplinare ma si è anche consolidata e cementata una solida amicizia.
I libri sparsi sulla mia scrivania sono il ricordo tangibile di quella stagione a cui in questo caso mi piace tornare nel tentativo non di riassumere gli scritti in cui ha espresso la sua interpretazione della mafia, ma piuttosto con l'ambizione di raccontare di una storia intellettuale spesso preveggente, a tratti sprezzante verso chi, come me, ha preferito leggere il presente guardando al futuro più che al passato e, nonostante ciò, nella quale si è lasciato coinvolgere nel dialogo, dimostrando a tutti che, privandosi di pregiudizi e saltando gli steccati accademico disciplinari, pur partendo da presupposti diversi, si possono costruire discorsi plurali, intessere dialoghi liberi, costruire pensiero, ad onta di chi ama leggere per schieramenti, di chi gode di plausi addomesticati e di coloro che si predispongono a generare un pensiero unico.
In questo Luigi Maria Lombardi Satriani è stato il mio maestro, perché mi ha dimostrato che scienza, anche nelle nostre amate discipline umanistiche, o forse soprattutto in queste, è libertà. È opposizione critica che non costruisce barricate ma apre a scenari diversi, su orizzonti lontani, spesso inattuali e talvolta scomodi.

Discorrendo di mafie

Cosa ci può essere di più scomodo di due intellettuali, e chiedo scusa al lettore se annovero anche me in questa schiera, che affrontano un tema come la mafia da posizioni opposte? Da una parte un pensatore eccellente come Luigi Lombardi Satriani, nato in Calabria, e dunque in una regione a forte indice mafioso, Senatore della Repubblica nella tredicesima Legislatura e che ha fatto parte della Commissione Bicamerale sull'organizzazione mafiosa e sulle altre organizzazioni criminali dal 1996 alla primavera del 2001.
Su un versante diverso un'antropologa più giovane, anch'essa meridionale ma pugliese, una regione nella quale la cultura mafiosa è meno manifesta ed incidente che altrove, ma che ha avuto la ventura di studiare, negli anni Novanta, l'insorgere della mafia nel Paese delle Aquile: l'Albania, nazione non immune da corruzione e clientele ma fino agli inizi degli anni Novanta del Novecento soggetta ad una dittatura prevaricante, il cui forse unico merito era stato quello di impedire l'insorgere di qualsiasi tipo di organizzazione criminale. Organizzazione criminale che incominciava a prendere forma di fronte ai suoi occhi attoniti, nell'indifferenza sonnacchiosa degli opinion maker occidentali e di un'Italia più disposta a pensarsi come esportatrice di mafia che come importatrice di strutture criminali capaci di stare al passo con le mafie nazionali, giocando alla pari, stringendo accordi e creando mercati paralleli.
Le prospettive erano disallineate. Volendo anticipare in estrema sintesi il pensiero di Lombardi Satriani, si potrebbe sostenere che fosse prevalente nella sua prospettiva l'obiettivo di leggere la mafia quale esito di comportamenti criminali dotati di regole, modelli e universi simbolici, assumendola, nell'accezione antropologica, nella sua essenza di cultura mafiosa, «come maniera di sentire, pensare e agire» (Lombardi Satriani 2014:176), preoccupandosi di permeare, attraverso uno sguardo critico, i presupposti culturali in base ai quali poter comprendere il consenso di cui gode.

Per altro verso, e dalla medesima prospettiva antropologica, ero più portata a valorizzare l'aspetto organizzativo e funzionale della mafia, rispetto alla dimensione culturale che mi pareva esaurisse il discorso in un ambito troppo generalista. Vedendo prendere consistenza all'agire mafioso in una nazione in cui il sistema unilineare patrilaterale, così diverso dal nostro, mi sembrava, e mi sembra tutt'ora, rendesse più solidi e di conseguenza più difficili da sgominare i sodalizi criminali (Resta 2015:156), mi ero assunta il compito di comprendere i meccanismi che portavano, mentre si formava un nuovo Stato Democratico, a far nascere contemporaneamente al suo interno gruppi criminali. Le reminiscenze di antichi studi sul clientelismo politico (Resta 1984), insieme alla costatazione che questi gruppi manifestavano un indice di coesione molto maggiore delle cosche mafiose nostrane in virtù del tipo di solidarietà basata sull'appartenenza al gruppo patrilaterale (Resta 2011), mi invitavano a tenere in considerazione e a ragionare dei *value in action*, se si potesse dire, ovvero sulle determinanti valoriali dei modelli comportamentali.
Nelle lunghe conversazioni che occupavano le nostre ore pomeridiane, la divergenza fra queste due posizioni era evidente, eppure ogni volta destinata a stemperarsi sul piano dell'analisi critica a cui Lombardi Satriani sottoponeva qualsiasi discorso sull'agire criminale, invitandomi a riflettere su come le nostre posizioni trovassero poi un punto comune, sull'accento che entrambi eravamo portati a porre sui valori. Ed in effetti l'attenzione al piano dei valori campeggia nella maggior parte degli scritti che dedica alla mafia. Fra questi prenderò in considerazione, senza alcuna pretesa di esaustività, solo tre contributi che, pubblicati a dieci anni l'uno dall'altro, mi paiono descrivere lo sviluppo del suo pensiero che, formatosi sull'analisi delle organizzazioni criminali italiane, ad esse rimane fedele, nonostante nel tempo abbia acquisito la consapevolezza dei rapporti intercorsi fra queste e le altre organizzazioni criminali straniere.

Il primo contributo è l'*Introduzione* che antepone alla seconda edizione di *Diritto egemone e Diritto popolare*, edizione pubblicata nel 1995, quando Mariano Meligrana era già scomparso, e di cui dunque Lombardi Satriani è unico responsabile (Lombardi Satriani, Meligrana, 1995). Non si tratta del suo contributo più antico sulla mafia. Precedente, per esempio, è il volume che pubblica insieme ad Elena Bertonelli, *Le Letture della Mafia*, nel quale furono raccolti gli atti della rassegna «Cinema e Mezzogiorno» tenutasi nel 1989 e nel quale spicca l'impegno sociale e comunicativo di quegli anni (Bertonelli, Lombardi Satriani, 1991). L'*Introduzione*, dopotutto, è uno scritto breve. Poche ma efficacissime pagine, nelle quali espone la sua teoria sulla mafia e sul ruolo che si è ritagliata nell'immaginario comune, aggiungendo alcune note di carattere metodologico sulle quali avremo modo e necessità di ritornare a breve.
Il secondo scritto, che fa eco al primo, vede la luce a dieci anni di distanza, esito di un convegno svolto nel 2003 presso l'Università di Valladolid al quale avevano partecipato personalità quali quelle di don Luigi Ciotti, Gian Carlo Caselli e Tano Grasso. Si tratta anche in questo caso di un saggio di poche pagine (Lombardi Satriani 2005), che sostanzialmente ribadisce in forma più sistematizzata le posizioni già più volte espresse, aprendo alla situazione contemporanea e includendo nel suo orizzonte discorsivo l'esistenza delle mafie straniere.
Il terzo scritto è la ripubblicazione di una serie di suoi interventi, primo fra tutti una lunga intervista rilasciata a "il Grillo" su violenza e criminalità (Lombardi Satriani, 2014), che si presenta come silloge perfetta del suo pensiero. Il lettore attento avrà notato che non includo in questa breve lista gli interventi miranti a sostenere la nascita del Museo della Ndrangheta, poi effettivamente realizzato, perché rispetto a questa impresa la mia opposizione è ancora tenace.
D'altronde, per ragionare di mafia con Luigi Maria Lombardi Satriani bisogna tenere presente i presupposti teorici da cui muoveva e dai quali non si è mai distaccato. Innanzitutto la sua concezione del folklore che, in un'ottica gramsciana, considerava concezione del mondo e della vita in contrapposizione a quella dominante. Attraverso quelli che amava definire «documenti folklorici» (Lombardi Satriani, Meligrana, 1982:494) riteneva possibile recuperare il senso dei valori che animavano la cultura popolare, valori che, rispondendo a condizioni mutate più nella forma che nella

sostanza, si proponevano ancora come testimonianze di quel mondo subalterno nel quale venivano espressi i bisogni di strati della società deprivati di molti diritti.
A questa lucida e chiara visione dell'ambito folklorico si affiancava l'altrettanto radicale convinzione che arcaico, come comunemente venivano ritenute le forme espressive testimonianza della cultura folklorica, non voleva dire «passato e dunque ormai inesistente», ma piuttosto rappresentava il «fondo della storia» (Lombardi Satriani L. M., Meligrana M., 1982: XI) che si conservava anche quando una rivoluzione profonda sembrava averne eradicato il senso. Il rapporto con la propria storia, con la propria tradizione era essenziale nella prospettiva adottata da Lombardi Satriani e andava messo in luce per raggiungere una comprensione meno superficiale di qualsiasi comportamento. L'originalità della sua prospettiva va rintracciata proprio in questo radicale bisogno di recuperare l'ambito dei valori tradizionali, indagandolo senza timore di apparire a volte persino accondiscendente rispetto a quei tratti della cultura locale tradizionale condivisi dalle organizzazioni criminali e su cui queste fanno leva per ottenere il consenso della popolazione.

La significatività di tale posizione è stata verificata sia da una più recente etnografia raccolta sul Gargano agli inizi di questo millennio, dedicata ad indagare la trasformazione di uno scontro fra abigeatari in impresa mafiosa in virtù dell'utilizzo strumentale dell'habitus normativo valoriale proveniente dal modello tradizionale – potremmo dire rifunzionalizzato – che radica l'agire mafioso all'interno di un campo semantico conosciuto e condiviso dalle comunità piegandolo così alle necessità del conflitto (Scionti 2011, 2017), sia dalla nutrita letteratura internazionale che negli ultimi anni ha preso ad appuntare la sua attenzione sui fenomeni di corruzione diffusi in tutto il mondo (Muir e Gupta 2018). L'obiettivo di Lombardi Satriani di permeare la cultura della mafia attraverso l'analisi dei valori comuni alla cultura popolare e a quella mafiosa, per usarli come anticorpi nel tentativo di elaborare una cultura antimafiosa (Lombardi Satriani, 2014:181), risulta quindi, per i lontani anni Settanta e Ottanta in cui cominciò ad essere formulato, lungimirante e rivoluzionario.
Nel dialetto siciliano di fine Ottocento, d'altra parte, mafia era un termine che, come ha avuto modo di ribadire spesso (Lombardi Satriani, 2005: 35), indicava una qualità positiva dell'individuo, sinonimo di grazia e arguzia, passato solo in seguito ad indicare le qualità di un criminale in grado di controllare e dominare se stesso, nascondendo la sua efferatezza sotto una coltre di apparente, e condiscendente, umiltà. I valori del passato sono agiti nel sistema criminale contemporaneo ammiccando al loro significato originario, trasferiti su un piano trasformativo che ne ha rifunzionalizzato i significati. Questo è il primo insegnamento che ci hanno lasciato le riflessioni di Lombardi Satriani sulla mafia.
Su un piano diverso Lombardi Satriani ha sfidato invece quella che ha chiamato «la visione romantica della mafia» (Lombardi Satriani 2005: 34) che si andava formando nella «intellighenzia progressista» (ibidem) italiana, mirando piuttosto a smascherare le dinamiche collusive fra mafia e politica attraverso l'analisi puntuale dell'agire mafioso. Considerando l'esistenza delle tre organizzazioni criminali: la mafia, la camorra e la ndrangheta, come «uno degli aspetti più tragici e rilevanti» (Lombardi Satriani, 2014: 175) della condizione meridionale, ha criticato la postura intellettualistica che portava la maggior parte delle analisi a fondarsi su «un atteggiamento moralistico» (Lombardi Satriani, 2005: 34), a svilupparsi in ossequio alla «ideologia della condanna» (Lombardi Satriani, 1995: IX), e a costruire una conoscenza basata su «una visione esterna di quella realtà» (Lombardi Satriani, 2005: 34), agevolando in questo modo il diffondersi di stereotipi che ostacolavano più che favorire la comprensione del fenomeno.
Fra le sue preoccupazioni, assumeva rilevanza la definizione che si andava costruendo della mafia come «insieme di comportamenti delinquenziali, che sollecitano, in quanto tali, una più efficace azione di ordine poliziesco e giudiziario» (Lombardi Satriani, 1995: X). Stereotipo che ha alimentato, a suo giudizio, l'insorgere di una «iconografia di maniera […] che tende a volte involontariamente a far consumare la merce mafia dopo averla resa degustabile» (Lombardi Satriani, 2005: 33). Il riferimento è alla stagione cinematografica che da *il Padrino*, girato da Coppola, alla fortunatissima serie televisiva *la Piovra* e, potremmo aggiungere, alla più attuale *Gomorra*, ha inciso sulla

spettacolarizzazione degli effetti della mafia. Iconografia potente, che tuttavia ha spesso trascurato di accendere piuttosto i riflettori su quell'habitus mafioso che nei termini di Lombardi Satriani era quell'«insieme compatto di tratti, schemi, valori, temi, modelli, norme di comportamento» (Lombardi Satriani, 2005: 37) che, come non si è mai stancato di ribadire, avrebbe richiesto non una mera attività di denuncia né una semplice attività repressiva, ma un'azione di contenimento agita su un piano multidirezionale, in cui lo spazio occupato dalla comprensione della cultura mafiosa tradizionale andava approfondito. In questo modo sarebbe stato possibile procedere da una rappresentazione drammaticamente evidente degli effetti del comportamento mafioso, alla comprensione delle cause che generano, sostengono e alimentano la cultura mafiosa (Lombardi Satriani, 2005: 36).

La spettacolarizzazione dell'agire mafioso ha comportato anche la diffusione di un secondo stereotipo di cui Lombardi Satriani ha teso a smascherare la pericolosità, ovvero la convinzione che la mafia faccia un ricorso spregiudicato all'omicidio; che essa abbia, in sintesi, una tendenza omicidaria (Lombardi Satriani, Meligrana, 1995: X) prevalente e manifesta. È sufficiente rivedere qualche puntata della Piovra per constatare come sia costruita in riferimento ad una sequenza di omicidi. Le osservazioni di Lombardi Satriani su questo punto sono tanto puntuali da apparire ovvie. La mafia, avverte, dispone di un potere e di un consenso locale costruito nel tempo, basato sull'autorappresentazione di sé come unico tutore degli interessi dei ceti emarginati ed oppressi a cui lo Stato non presta attenzione. In relazione a questa narrazione, che ha concorso a cementare quello spazio di omertà di cui si giovano le cosche mafiose, il ricorso all'omicidio, che attira l'attenzione dell'opinione pubblica e delle forze dell'ordine, risulta disfunzionale nella misura in cui genera una risposta immediata a tutela dell'ordine pubblico, che ostacola il successo degli affari mafiosi.
Seguendo questa prospettiva, Lombardi Satriani sostiene che la mafia ricorre all'omicidio quando è debole (ibidem), in risposta a una minaccia al suo potere e dunque quando ha necessità di rafforzarsi. In questo senso la stagione degli omicidi segnala i momenti di crisi interna, stigmatizza i passaggi che seguono alla transizione generazionale, all'avvicendamento ai vertici della piramide mafiosa, o all'esplosione di guerre di mafia fra cosche emergenti e cosche dominanti. Considerazioni che mettono in risalto l'aspetto funzionale che l'omicidio assume nell'ottica mafiosa a dimostrazione che essa è «l'unica organizzazione imprenditoriale di tipo moderno che non ha bisogno di pubblicità e che anzi può essere danneggiata da clamorose forme pubblicitarie» (Lombardi Satriani, Meligrana, 1995: X).
La mafia si regge piuttosto sulla paura che ingenera la forza che è in grado, se e quando vuole, di esibire. Impone il pizzo e manda i suoi aguzzini a riscuoterlo periodicamente. La gente paga e tace. Solo in casi estremi cerca di sottrarsi al taglieggiamento. È quello il momento in cui il potere mafioso esplode in tutta la sua brutalità. Le violenze perpetrate sono azioni dimostrative, specchio e rimemorazione della crudeltà di cui è capace. È la paura che fa chinare la testa, impedisce di denunziare, consiglia di subire. È la paura che, nella visione politica di Lombardi Satriani, rende invincibile la mafia, che la determina «realtà ineliminabile» (Lombardi Satriani, Meligrana, 1995: XI) anche per quanti non ne sono direttamente attinti. Il teorema della sua invincibilità la rende invincibile. La capacità di risorgere dalle proprie ceneri come araba fenice, a cui stiamo assistendo nel racconto del risultato delle amministrative di quest'anno nella città di Palermo, conferma insieme la capacità di infiltrazione silenziosa e costante che nel completo anonimato essa porta avanti e la visione lucida della azione mafiosa di Lombardi Satriani che ha insistito sulla «connessione sistematica tra le articolazioni istituzionali non solo dello Stato Italiano, ma anche di altri Paesi, con queste organizzazioni della criminalità» (Lombardi Satriani, 2005: 46).

Pastoie metodologiche

Gli stereotipi che hanno alimentato il dibattito pubblico sulla mafia fanno da contraltare, nel pensiero di Lombardi Satriani, ai *dilemmi* in cui all'apparenza è rimasto impantanato il dibattito antropologico

intorno alla mafia. La necessità di scegliere il proprio posizionamento rispetto all'antinomia popolarità/specificità da una parte e, per altro verso l'antinomia arcaicità/modernità, è specchio del livello superficiale sul quale si arrestano le analisi antropologiche.
Il punto di partenza di Lombardi Satriani è che entrambe le antinomie siano false (Lombardi Satriani, Meligrana, 1995: XI). La prima, popolarità/specificità, accende il focus sulla dimensione valoriale cara a Lombardi Satriani. Scegliendo di valorizzare la dimensione popolare della mafia se ne accentua il legame con la località. Ancora oggi i report della Dia descrivono le attività criminali seguendo l'articolazione delle organizzazioni territoriali dei gruppi nazionali distinguendo fra mafia siciliana, ndrangheta calabrese, camorra napoletana e società foggiana, quest'ultima da poco assurta al ruolo di quarta mafia nazionale. Tuttavia, come aveva fatto notare Lombardi Satriani, così procedendo si tende a criminalizzare in toto le aree regionali in cui operano questi gruppi (Lombardi Satriani, Meligrana, 1995: XII) o i paesi in cui sono nati e dai quali irradiano il loro potere sul territorio nazionale, spandendo la loro area di influenza sul piano internazionale e intercontinentale.
Se, al contrario, si privilegia la specificità del comportamento mafioso diventa molto più complesso spiegare la presenza nella cultura mafiosa, così come in quella folklorica tradizionale delle aree regionali in cui le organizzazioni mafiose sono nate, di valori condivisi che si richiamano alla famiglia e all'onore, quest'ultimo articolato attraverso il prestigio, ma anche attraverso la dimostrazione della forza individuale (Lombardi Satriani, 2005: 37) e della virilità, attraverso il ricorso alla vendetta e al rispetto della parola data, del sangue e della solidarietà che impone silenzio e omertà. Tutte dimensioni ampiamente indagate dalla riflessione antropologica che su questo ha prodotto una letteratura talmente vasta che non è il caso di citare in questo contesto, intorno alla quale si è generata una sostanziale condivisione.

Qualche difformità invece emerge sulla questione della solidarietà familiare. In quasi tutti i suoi scritti Lombardi Satriani ribadisce il convincimento che «la famiglia costituisce elemento di primaria importanza per l'aggregazione mafiosa» (Lombardi Satriani, 2005: 40), che i «legami tra gli appartenenti al clan sono, prima che mafiosi, di consanguineità» (Lombardi Satriani, 2005: 41), che «si usa l'espressione "famiglia mafiosa" proprio perché il legame fra mafiosi è analogo a quello di tipo familiare o familistico» (Lombardi Satriani 2014: 179). Questa convinzione, largamente diffusa, trascura la considerazione che in sistemi cognatici egocentrati come il nostro, il legame di solidarietà parentale è fragile ed instabile. Le cosiddette famiglie mafiose non sono altro che associazioni temporanee di scopo in cui solidarietà ed alleanza sono frutto di scelte individuali temporanee. Il che, come io stessa ho sostenuto (Resta 2020:382), giustifica sia l'esistenza del pentitismo, su cui fa leva l'attività giudiziaria per minare dall'interno la loro forza coesiva, sia l'instabilità della piramide mafiosa all'origine delle guerre di mafia.
Naturalmente la raffinata interpretazione del fenomeno mafioso che negli anni ha costruito Lombardi Satriani non cade in simili, superficiali tranelli. Egli è ben consapevole che la comunanza sul piano dei valori si trasforma nella radicale differenza che si registra sul piano delle azioni. Ivi l'impianto teleologico dell'azione si dispone secondo una logica divergente che trova una sua giustificazione nel processo di trasmissione a cui la storia ha sottoposto i valori. L'agire mafioso è finalizzato ad accumulare ricchezza, dalla quale discende il prestigio, l'autorevolezza e il potere di cui la mafia gode, mentre nell'agire folklorico i valori conservano le finalità espressive (Lombardi Satriani, Meligrana 1995: XII) che avevano in origine.
D'altra parte, pur ammettendo che tali valori abbiano le loro radici nell'ethos feudale condiviso, come egli afferma, questi ultimi nel caso dei valori folklorici conservano l'impianto gerarchico piramidale ereditato «per successione diretta» (Lombardi Satriani, Meligrana, 1995: XII), mentre nel caso dei valori espressi dalla cultura mafiosa essi risultano contaminati dall'influenza dei valori borghesi che includono l'ascesa sociale, riferimento indispensabile al riconoscimento del successo raggiungibile attraverso l'attività mafiosa (Lombardi Satriani, 2005: 42). La soluzione che propone Lombardi Satriani per superare questa antinomia è piuttosto semplice. Invece di porle in alternativa, le due polarità possono essere affiancate. Considerare la mafia sia sul versante della popolarità in cui si

radica sia su quello della specificità che determina consente una migliore comprensione del fenomeno mafioso. È nella proliferazione delle possibilità che si può cogliere al meglio la versatilità dell'agire mafioso

Il secondo falso dilemma messo in luce da Lombardi Satriani riguarda l'alternativa arcaico/moderno. Così formulata l'antinomia pare inquadrarsi sullo sfondo di un arcano a cui è difficile fornire una risposta chiara e documentabile. Chi considera la mafia come un fenomeno che ha radici in un passato lontano del quale riproduce le modalità dell'azione violenta, si pone nella scomoda condizione di non potersi confrontare e, dunque di non poter esaminare il fenomeno nella complessità in cui si presenta nella sfera contemporanea, mentre chi si limita a analizzare i comportamenti criminali contemporanei corre il rischio di privarsi dello stimolo alla comprensione che deriva dalla conoscenza di quella cultura arcaica che rappresenta l'humus da cui essa trae le disposizioni che rendono intellegibile il suo habitus. In fondo, così proposta la questione, sembra rimbalzare l'analisi all'antica contraddizione fra approccio sincronico, tipico del più becero funzionalismo, e l'approccio diacronico che aprendosi alla ricostruzione storica impegna il maggior tempo a capire come si sia formato un fenomeno che a comprendere il fenomeno stesso. L'incapacità da parte mia di seguirlo sul piano di questo genere di mediazione, ha fatto, nel tempo, esaurire la spinta al dialogo disciplinare che si era alimentato fra Lombardi Satriani e me, in anni ormai lontani.

Eppure quest'ultimo aspetto chiama in causa un problema metodologico ancora irrisolto e che si riferisce alla specificità della ortodossia metodologica elaborata in seno all'etnografia contemporanea su temi di questa portata. Mentre Lombardi Satriani risolse da subito la questione, ammettendo la possibilità di svolgere la ricerca di campo e l'osservazione partecipante su questioni come mafia, vendetta e corruzione, una maggiore cautela sembra essere richiesta dal dibattito contemporaneo. Il suo convincimento si basava sul presupposto che «chiunque abbia esperienza diretta della vita di un paese meridionale sa che il comportamento mafioso si dispiega sotto gli occhi di tutti. […] chiunque in un paese potrebbe elencare con esattezza i mafiosi del paese stesso, come potrebbe elencare tutti o quasi i loro comportamenti» (Lombardi Satriani, Meligrana 1995: XI).

Lo scenario in cui viene ricompresa oggi la questione appare decisamente più articolato e teso piuttosto a mettere in mostra gli ostacoli che alterano l'incontro etnografico e si frappongono alla comprensione di quei processi variegati, compositi, mobili e transnazionali in cui sono ricompresi i fenomeni mafiosi e le attività corruttive. L'ipotesi che era stata avanzata da Carolyn Nordstrom già nel primo decennio del nostro secolo (Nordstrom, 2008) è che il metodo etnografico vada affinato, per poter affrontare quei processi di portata transnazionale ad oggi poco esperibili nella dimensione partecipativa, dialogica e multisituata che rientrano nel campo della extralegalità (Resta 2020).

Un ambito di analisi in cui confluiscono non solo le azioni chiaramente riconoscibili come illegali ma anche tutte quelle pratiche apparentemente legali di cui non si percepiscono gli effetti illeciti. La corruzione, humus fertile delle organizzazioni criminali transnazionali quanto delle organizzazioni politiche, democratiche e non (Kawata 2006), e le mafie che, liberate dallo stigma dell'italianità, sono state riconosciute come aggregazioni temporanee di scopo (Resta 2002) che danno forma alle organizzazioni criminali transnazionali attive in diverse aree del pianeta (Ziegler 2000; Nordstrom 2004; Böll-Stiftung and Schönenberg 2013), si rivelano, infatti, campi di battaglia generati in una realtà *hyper-placed* (Nordstrom 2010) in grado di sfidare l'efficacia della pratica etnografica e insieme l'applicabilità del sapere antropologico prodotto suo tramite. Ciò vuol dire che le informazioni ottenute sul campo, pur acquisite nella relazione dialogica e partecipata, a cui implicitamente faceva riferimento Lombardi Satriani, dipendono dalla volontà di renderle manifeste da parte di un contesto autoritario e autoreferente come quello mafioso e/o corrotto. Sono da questo rese accessibili selettivamente e non riguardano la sfera più intima delle singole aggregazioni né la loro operatività. Le informazioni su queste ultime vengono rigorosamente riservate agli adepti e si possono rintracciare al più in documenti di archivio, come ho avuto già modo di dimostrare (Resta, 2020: 372). Il rimando all'ancoraggio storico, alle situazioni date, caro a Lombardi Satriani, torna qui con tutta la sua forza propulsiva e, allo stesso tempo, si costituisce come conferma che la pratica

etnografica su questo specifico ambito di studio è limitata dalle condizioni materiali in cui si svolge la ricerca, vincolata dalla qualità particolare delle pratiche scelte come oggetto di indagine.
Questo scritto breve non vuole avere una conclusione. È vero che negli ultimi anni il professore Luigi Maria Lombardi Satriani ed io avevamo cessato le nostre conversazioni sull'antropologia giuridica e che ciascuno si era rassegnato ad accettare la diversità dell'altro. Tuttavia, fin quando era in vita avremmo potuto farlo. Rifiutarne la morte sta nel profondo convincimento che gli oggetti ci rimemorano e attraverso i nostri scritti possiamo continuare a discutere e litigare, dunque ad esserci, e che la mafia (Lombardi Satriani 2005:46), come la morte (Lombardi Satriani, Meligrana, 2008), siano entrambi degli *altrove*, segno di differenze alle quali, tenacemente, rifiutiamo di piegarci.

Riferimenti Bibliografici

Bertonelli E., Lombardi Satriani L.M., *Le letture della Mafia*, Qualecultura-JakaBook, Vibo Valentia, 1991
Böll-Stiftung H., and Schönenberg R., (eds.) *Transnational Organized Crime Analyses of a Global Challenge to Democracy*, Political Science, vol. 17, 2013.
De Martino E., *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, in "Nuovi Argomenti" n.69-71, 1964: 105-140
Geertz C., *Antropologia interpretativa*, Il Mulino, Bologna, (ed. or 1977).
Kawata J**.** (Ed.) *Comparing Political Corruption and Clientelism*, Ashgate Publishing, 2006.
Lombardi Satriani L. M., Meligrana M., *Il ponte di San Giacomo L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Rizzoli, Milano, 1982.
Lombardi Satriani L. M., Meligrana M., *Diritto egemone e diritto popolare La Calabria negli studi di demologia giuridica*, Qualecultura-Jaca Book, Soveria Mannelli, (CT) 1995 (ed Or. Qualecultura Vibo Valentia 1975).
Lombardi Satriani L. M., *Della mafia e degli immediati d'intorni,* in S. Morabito (a cura di) *Mafia Ndrangheta Camorra Nelle trame del potere parallelo*, Gangemi Editore, 2005: 33-48.
Lombardi Satriani L. M., *Potere Verità Violenza*, Città del Sole, Reggio Calabria, 2014.
Muir S., Gupta A., (ed.) *Introduction* a "Rethinking the Anthropology of Corruption" «Current Anthropology» Volume 59, Supplement 18, April 2018: 4-15.
Nordstrom C., *Shadows of war: Violence, power, and international profiteering in the Twenty-First Century*, Berkeley, University of California Press, 2004.
Nordstrom C., *Interpretazioni in conflitto. Il ruolo dell'antropologia nell'analisi dei conflitti contemporanei*, in A. De Lauri, L. Achilli (a cura di), *Pratiche e politiche dell'etnografia*, Meltemi, Roma, 2008:.127-142.
Nordstrom C., *On ''Global Outlaws:'' A response to Anton Blok*, «Dialectical Anthropology», 2010, vol 1 n.34: 151-157.
Palumbo B., *Piegare i Santi, inchini rituali e pratiche mafiose*, Marietti, Bologna, 2020
Resta P. *Democrazia e particolarismo conflitto e mediazione nella macchina politica meridionale*, Milella, Lecce, 1984
Resta P., *Pensare il sangue. La vendetta di sangue in Albania*, Meltemi, Roma, 2002.
Resta P., *Il modello segmentario della nazione albanese, dai lignaggi alle reti di parentela in una società agropastorale*, in Nizzo V. (a cura di), *Dalla nascita alla morte: antropologia e archeologia a confronto. Atti dell'incontro internazionale di studi in onore di Claude Lévi-Strauss*, E.S.S. Editorial Service System, Roma, 2011: 319-342.
Resta P., *Interpretazioni antropologiche intorno al paradigma vendicatorio*, in Di Lucia P. e Mancini L. (a cura di), *La giustizia vendicatoria*, Edizioni ETS, Pisa, 2015: 141-161.
Resta P. *Inciampi. L'irruzione dell'approccio interpretativo nell'antropologia del XX secolo* in V. Matera (a cura di), *Storia dell'etnografia autori, teorie pratiche*, Carocci, Roma 2020: 369-390.
Scionti F., *Capitalisti di faida. La vendetta da paradigma morale a strategia di impresa*, Carocci editore, Roma, 2011
Scionti F., *Dissimulare l'anomia: Mafie locali e rifunzionalizzazione del modello tradizionale. Il caso della Mafia Garganica (Foggia)*, "Etnoantropologia", 5 (2), 2017: 59-98.
Ziegler J., *I Signori del crimine, le nuove mafie europee contro la democrazia*, Marco Tropea Editore, Cuneo 2000.

Patrizia Resta, Professore ordinario di Antropologia Culturale presso il Dipartimento di Studi Umanistici, Lettere, Beni Culturali, Scienze della Formazione dell'Università degli Studi di Foggia, i suoi interessi di ricerca si focalizzano su temi specifici dell'antropologia giuridica come le dinamiche vendicatorie, le pratiche di risoluzione dei conflitti in contesti urbani, la relazione diritto/violenza, i nuovi paradigmi dell'onore in contesti di globalizzazione, i fenomeni mafiosi locali e transnazionali. Temi sui quali ha pubblicato volumi e saggi in collane e riviste di classe A del settore. Tra le sue ultime pubblicazioni si segnalano: *Il vantaggio dell'immigrazione. Un progetto per una cultura condivis*a (2008); *Di terra e di mare. Pratiche di appartenenza a Manfredonia* (2009); *Belle da vedere. Immagini etnografiche dei patrimoni festivi locali* (2010).

A Luigi, che sta percorrendo il sottile ponte di San Giacomo

Lombardi Satriani

per Luigi

di *Paola Elisabetta Simeoni*

Una delle mie prime letture antropologiche sono state, nei lontani primi anni ’70 del Novecento, *Il folklore come cultura di contestazione* (!966) e *Folklore e profitto*. *Tecniche di distruzione di una cultura* (1973). Avevo da poco ‘scoperto’ questa disciplina di cui mi ero entusiasmata in seguito all’incontro con *Il mondo magico* e poi *La terra del rimorso* di Ernesto de Martino. Il libro di Luigi Maria Lombardi Satriani, un volume di riferimento anche per gli anni successivi, e ancora oggi da tenere da conto, che si collocava in un quadro diverso dell’orizzonte demartiniano e pur sempre nella stessa tensione politica ed etica. Mi colpì il diverso approccio antropologico, ispirato anche a Gramsci, che si immergeva senza tentennamenti nelle trasformazioni storiche attuali, l’analisi dell’uso del folklore come cultura di contestazione, l’antropologia come interpretazione dei cambiamenti in atto nella società colta.
Un’antropologia del ‘noi’ ante-litteram per leggere criticamente i fenomeni storici contemporanei non più immersi negli ‘attardamenti’ magici e simbolici della tradizione contadina ma nell’uso che ne faceva il ceto borghese politicizzato nell’attività rivoluzionaria, definita da Lombardi Satriani di “ordine fantastico”, che traeva cioè soddisfazione in *agency* (diremmo oggi) meramente rappresentative di una vera pratica rivoluzionaria.

L'altro aspetto delle sue riflessioni metteva di converso in luce la mancanza di vero potere rivoluzionario delle culture subalterne contadine nei confronti del potere costituito dominante. Tutte queste analisi – affermazioni, in un certo senso, dure – mettevano in crisi i miei giovanili ideali borghesi riconducibili però strettamente al legame con il mondo contadino, ma l'analisi era legittima e soprattutto poneva una questione di classe da affrontare nella giusta prospettiva.
I tempi, specialmente per l'antropologia, imponevano di prendere posizione riguardo a tali questioni cogenti, tanto più che la stessa ricerca etnografica sul terreno e le sue implicazioni di politica culturale nel confronto diretto con i contadini necessitavano delle risposte. Lombardi Satriani insomma pretendeva con autorità che si entrasse urgentemente e con decisione nel vivo della 'temperie' culturale, storica e politica dell'epoca con analisi e proposte critiche.
Credeva nella necessità di un'antropologia impegnata che doveva testimoniare posizioni politiche, che non si doveva nascondere dietro una impossibile e mendace oggettività ed essere per altro verso sempre attenta a non cadere nelle lusinghe della società dei consumi e nell'abbaglio dell'economicismo imperante. «Un'antropologia che si sottragga alle logiche del mercato, che arroganti *homines novi* infliggono ai diversi campi del sapere come unico parametro della redditività imposto [...]» (in "Erreffe", n. 72, 2017:17).

Questo suo impegno politico e culturale si era esplicato in molte sue iniziative, in special modo, come Presidente dell'Associazione italiana per le scienze etnoantropologiche (AISEA) (carica che aveva tenuto più volte) e aveva collaborato con l'Associazione Bianchi Bandinelli e con Giuseppe Chiarante fondatore e allora Presidente, spendendosi energicamente in diverse occasioni per la tutela dei beni demoetnoantropologici e per il riconoscimento delle professionalità DEA nell'ambito del Ministero per i beni e le attività culturali. In particolare, aveva partecipato al convegno dell'Associazione Bianchi Bandinelli, "Il patrimonio demoetnoantropologico nella politica dei Beni culturali" tenutosi a Roma il 6 giugno 1996 e i cui lavori sono stati pubblicati nell'Annale 4/1997, *La lingua come bene culturale. Il patrimonio demoetnoantropologico* (1997).
Impegno politico che lo aveva portato sugli scranni del Senato della Repubblica per il Partito democratico della sinistra-L'Ulivo dal 1996 al 2001, durante il quale svolse una campagna elettorale «che fu una vera esperienza di vita e arricchimento antropologico, occasione di conferme e di ulteriori osservazioni, crescita scientifica e umana» (in "Erreffe", n. 72, 2017:15) dove fu membro della Commissione Cultura del Senato e della Bicamerale sull'organizzazione mafiosa e sulle realtà criminali e curatore della "Relazione sulla Camorra nella XIII Legislatura" i cui risultati di ricerca pubblicò in *Potere Verità Violenza* (2014).

La tensione appassionata di Luigi prendeva linfa dal richiamo della sua terra di Calabria, con la quale ha «un legame fortissimo, viscerale» e dallo zio Raffaele Lombardi Satriani, demologo dedito per mezzo secolo allo studio delle tradizioni popolari e che si era speso a raccogliere le testimonianze di coloro che non avevano 'voce' nella storia e dal quale aveva ereditato l'interesse profondo alla salvaguardia del patrimonio culturale contadino. Un atteggiamento di rispetto benevolo nei confronti della gente lo spingeva sempre a mettersi all'ascolto e osservare e leggere con esattezza e con vera sensibilità antropologica i comportamenti degli 'altri'.
Da questa tensione aveva preso forma un altro libro, scritto con Mariano Meligrana, *Il ponte di San Giacomo* del 1982 (vincitore del Premio Viareggio 1983), ineguagliabile per estensione e approfondimento etnografico delle credenze intorno alla morte nelle tradizioni calabresi, opera che è sempre stata ed è ancora un autentico punto di riferimento per chi voleva/vuole perseguire la professione demo-etno-antropologica, formula che aveva lui stesso sostenuto fermamente e che poi venne abolita dal Ministero per i beni e le attività culturali per l'osservazione negativa di Vittorio Sgarbi che la riteneva impronunciabile (sic), in seguito al quale si era dovuto capitolare sulla dizione più breve di "beni etnoantropologici".
Moltissimi altri scritti e pubblicazioni hanno seguito le sue estremamente prolifiche attività accademiche, nel segno sempre dell'apertura e del rispetto per le altre discipline. Si è misurato contro

le pratiche autoreferenziali: «Il mio privilegiare, per scelta scientifica e di vita, una serie di discipline antropologiche non mi ha mai indotto a un imperialismo disciplinare, come a volte è avvenuto nella nostra storia intellettuale, in cui il proprio campo del sapere (teologia, filosofia, ecc.) è stato assunto volta per volta come disciplina *domina* rispetto ad altre necessariamente *ancillae»* (in "Erreffe", n. 72, 2017:13), visione che lo ha indotto anche ad aprire ad altri settori la Rivista *Voci* (fondata con Mariano Meligrana negli anni '50 del Novecento e rifondata nel 2004).

Un atteggiamento estremamente positivo il suo (ho sempre sentito molto forte questa sua positività) che lo induceva a sviluppare proprie riflessioni filosofiche e antropologiche che andavano anche oltre la mera adesione razionale. Vi era in lui un obiettivo urgente e assoluto di uno sguardo globale sulla vita e che implicava un coinvolgimento integrato. Uno sguardo che travalicava perfino le discipline e gli ambiti di ricerca e che spaziava oltre i confini e gli steccati disciplinari per costruire un nuovo umanesimo. «Un'antropologia che tenti di esser 'oggettiva' – per quanto sia possibile –, ma che sappia quanto di 'soggettivo' alberghi tra le sue affermazioni, dalla 'scelta' del tema di ricerca, alle modalità seguite, all'orientamento del suo sguardo su ciò che che convenzionalmente definiamo 'realtà'» (in "Erreffe", n 72, 2017:18).

«Vogliamo dialogare, – scriveva – pensiamo che una scienza che parli solo a se stessa sia una "scienza incestuosa", una scienza che pratichi veramente una sorta di chiusura asettica sarebbe troppo dominata dall'ansia di difendere privilegi accademici. […] Pensiamo che come antropologi possiamo dare il nostro contributo nello studio delle diverse realtà culturali, senza prescindere, però, dall'acquisizione degli antropologi fisici, dei cultori delle neuroscienze e di tutti i settori similari che in maniera sempre più vivace vanno indagando da decenni sull'uomo dai diversi punti di vista» (in *RelativaMente. Nuovi territori scientifici e prospettive antropologiche*, Armando ed. 2010: 17).

Aveva costruito la sua visione antropologica e umanistica sulla base di sconfinamenti dagli ambiti strettamente consentiti con reintegro immediato nelle regole del vivere sociale, tentativi che gli permettevano di lasciare la mente vagare nell'oltre per poi ritornare nell'ordine dei sistemi di pensiero tracciati. Riguardo a questo suo atteggiamento e posizione scientifica voglio narrare qui un aneddoto significativo di cui sono stata testimone: in seguito alla mostra "Bambole. Tradizioni, costumi, cultura di popoli" che ha avuto luogo a Palazzo Barberini a Roma nel 1984-1985, aveva suggerito di approfondire il tema con un convegno, idea subito raccolta dalla direttrice Valeria Petrucci che affidava nel 1986 a Elisabetta Silvestrini e alla sottoscritta l'organizzazione del convegno tenutosi presso il Museo nazionale delle arti e tradizioni popolari, "La cultura della bambola"; Luigi era intervenuto con una comunicazione dal titolo, *Bambole, profumi e peccato nell'immaginario canoro della società italiana*, tema di cui si era immediatamente dopo pentito, confidandomi che aveva paura di aver trattato un tema troppo scabroso per il buon nome del Museo nazionale!
È stato un uomo di forte personalità e volontà che si alimentava di modi gentili ma anche autorevoli grazie a un'affascinante capacità oratoria che coinvolgeva l'auditorio degli esperti ma anche dei non specialisti.
A seconda delle vicende della vita, degli impegni, degli ambiti lavorativi o degli interessi del momento, Luigi è sempre stato molto presente nella mia vita professionale e di molti altri, e anche se non ho mai voluto legarmi ad alcuno in ambito accademico ho sempre apprezzato la sua vicinanza garbata, a volte ironica, come alcuni hanno rilevato. Esercitava una speciale e positiva influenza intellettuale e, sebbene in soggezione nei confronti del grande professore, che, occorre dirlo, incuteva spesso timore reverenziale, sentivo di poter non perdere la mia indipendenza di pensiero. È che lui aveva un pensiero libero contrariamente a molti studiosi inflessibilmente fissati a rigide e assolute posizioni di sapere, atteggiamento che costituiva di fatto un invito a seguirlo sulle strade impervie ma entusiasmanti dell'esplorazione scientifica. Benché dominante nelle sue prese di posizione intellettuali, non di meno stimolava con gentile fermezza collaboratori e studenti a procedere ognuno

secondo il proprio percorso di ricerca lasciando a ognuno la libertà di seguire la propria via originale di pensiero fino anche all'individuazione personale.

Un maestro di antropologia, un amico negli ultimi anni, quando veniva a cena a casa mia, appuntamenti dove, nel corso del tempo, oltre all'incontro gastronomico e di gusto (a me piace cucinare e a lui piaceva degustare sempre nuovi piatti), il severo rapporto accademico si era trasformato in un affettuoso incontro con lui e con sua moglie Patrizia. Sempre ha apprezzato la mia ospitalità e perfino le mie opere di scultura che seguiva con sollecito affetto, incoraggiandomi costantemente nel proseguire il mio percorso artistico.
Per diversi anni ha insistito che pubblicassi un volume sulle ricerche da me condotte sin dagli anni '80 del Novecento riguardanti la Santissima Trinità di Vallepietra e che invece rimandavo di giorno in giorno. Desidero qui ringraziarlo perché dopo molti anni infine ha avuto la meglio sulle mie resistenze ed è grazie alla sua ferma e continua perseveranza che ho pubblicato il mio ultimo libro, non sulla Santissima Trinità ma *Il corpo sacro. Itinerari nella durevolezza del mito*, una summa dei miei anni di ricerche, e per la stesura del quale mi ha aiutato con i suoi preziosi consigli e onorandomi con una sua introduzione. Negli ultimissimi tempi mi ha perfino convinto a dedicarmi a vendere le mie sculture, minacciando di considerarmi una borghese, insistenza in seguito alla quale è scaturita una mia mostra personale!
Mi ritorna costantemente sotto gli occhi un suo atteggiamento tipico che lo ritrae con il libro aperto in mano alla pagina che stava leggendo anche quando intento a chiacchierare con altre persone, lettura che poi instancabilmente riprendeva.
Grazie, Luigi!

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Paola Elisabetta Simeoni, si è laureata nel 1972 all'Università Sapienza di Roma, con una tesi in etnologia. È stata direttrice coordinatrice al Ministero per i Beni e le Attività Culturali (oggi MIC) presso il Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari e l'Istituto Centrale per il Catalogo e la Documentazione. Si è occupata di catalogazione, museografia, formazione, didattica. Dal 1979, svolge attività di ricerca sul terreno in diverse regioni d'Italia e in altri Paesi europei e documentazioni multimediali. Ha progettato e allestito il MNATP e diversi musei DEA locali. Attualmente è docente presso la Scuola di specializzazione in beni DEA all'Università Sapienza di Roma e presidente dell'Etnolaboratorio per il patrimonio cullturale immateriale – EOLO. Ha al suo attivo diverse pubblicazioni articoli e saggi, e volumi tra i quali la cura con E. Silvestrini del n. 16 della rivista "La Ricerca folklorica", *La cultura della bambola*; la cura del volume con F. Fedeli Bernardini, *Ricerca e territorio. Lavoro, storia, religiosità nella valle dell'Aniene,* 1990; la cura con R. Tucci del volume *Museo nazionale delle Arti e Tradizioni popolari. La collezione degli strumenti musicali*, 1991; il catalogo della mostra *Fede e tradizione alla Santissima Trinità di Vallepietra. 1882-2006*; la cura del volume *Essere donna essere uomo nella valle dell'Aniene*, 2006; *Il corpo sacro. Itinerari nella durevolezza del mito*, 2022.

Luigi, il maestro da lontano

Con Luigi Lombardi Satriani, Palermo 2017

di *Sergio Todesco*

La mia conoscenza con Luigi Lombardi Satriani risale al 1976. Laureatomi un anno prima in Filosofia con una tesi di argomento antropologico, e non trovando nella mia Facoltà di Lettere e Filosofia docenti in grado di seguirmi in quella che avevo scoperto essere la mia vocazione, mi ero iscritto alla Facoltà di Magistero con l'unico scopo di poter seguire da studente le lezioni di questo antropologo calabrese di cui avevo sentito parlare. Da lì parte il mio grande innamoramento per questo studioso, umanista, antropologo di grande finezza. Già stimolato dalla lettura delle opere di Ernesto de Martino il mio traghettamento da uno storicismo di stampo crociano a qualcosa che stentavo ancora a definire ma che in seguito mi si è chiarito essere il desiderio di superare in qualche modo l'umanesimo circoscritto del liberalismo, sentivo che nelle parole e nelle suggestioni di Lombardi Satriani si schiudevano orizzonti nuovi.

Con Luigi (come in seguito mi autorizzò a chiamarlo) sostenni due esami, e iniziavo già a considerare un proseguimento degli studi per continuare il mio percorso antropologico con altri esami e la tesi finale, quando appresi un giorno che era stato chiamato all'Università della Calabria a dirigere la locale Facoltà di Lettere. Fece appena in tempo a darmi qualche consiglio sul libro a cui lavoravo (il mio primo libro, *Naturalismo e storicismo in Ernesto de Martino*) e a benedire la mia decisione di partecipare al primo concorso per antropologi bandito dalla Regione Sicilia, e poi lasciò Messina, inducendomi ad abbandonare il corso di laurea che per me cessava di avere interesse. Il mio rapporto con quel, per me divenuto domestico, Istituto di Storia dell'Arte che comprendeva anche l'insegnamento di Storia delle Tradizioni Popolari, sarebbe qualche anno dopo ripreso con alcuni

degli allievi di Luigi, giunti a Messina a sostituirlo, Maria Minicuci e Francesco Faeta, poi divenuti carissimi amici, e proseguito con alcuni anni di collaborazione didattica quale Cultore della materia.
Luigi intanto transitava da Cosenza a Napoli, quindi a Roma, mentre io continuavo ad arricchirmi nutrendomi dei suoi scritti, praticamente tutti, da Il *folklore come cultura di contestazione* ad *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, da *Folklore e profitto* a *Menzogna e verità nella cultura contadina del Sud*, da *Il silenzio, la memoria e lo sguardo* a *Il Ponte di San Giacomo* (scritto con il cugino Mariano Meligrana), da *Un villaggio nella memoria* a *Diritto egemone diritto popolare*, da *Lo sguardo dell'angelo* a *La stanza degli specchi*, da *De sanguine* a *Natuzza Evolo. Il dolore e la parola*, e tanti altri che coniugavano in modo rigoroso ma non privo di passione l'antropologia americana, il marxismo, il folklore meridionalista, lo storicismo gramsciano e la lezione di Ernesto de Martino. Di quest'ultimo, per me divenuto un fondamentale punto di riferimento, Luigi Lombardi Satriani mi pareva essere, e mi pare tuttora essere stato, il continuatore più fedele, non solo e non tanto per la condivisione di ambiti di ricerca in larga misura analoghi e convergenti (il folklore e la storia religiosa del Sud, l'interesse per le culture subalterne e i fenomeni *eccentrici* ancora in esse persistenti) quanto piuttosto per l'impegno politico e civile, per l'ampio ventaglio di prospettive "umanistiche" che le rispettive indagini dispiegavano, e in una parola per la *cura* verso gli ultimi, verso le comunità sempre più schiacciate da una cultura, quella dei consumi e del profitto, che prosperava proprio sulla cancellazione delle loro identità, come profeticamente aveva avvertito qualche anno prima Pier Paolo Pasolini. In un'accezione ancora più ampia, la sua ricerca si è sempre dispiegata nella consapevolezza che ogni fatto culturale non possa essere compreso se non a condizione dei motivi e delle forme che hanno storicamente assunto le strategie di conferimento di senso che ne hanno reso possibile l'esistenza.
Il mio rapporto con Luigi, ancorché saltuario, è rimasto costante lungo l'intero periodo in cui si è dispiegata la mia attività di "antropologo della Regione Siciliana", e il suo alto magistero ha spesso ispirato e accompagnato le mie scelte professionali, le mie iniziative di conoscenza, tutela, valorizzazione e pubblica fruizione dei beni demo-etno-antropologici. Ci incontravamo di tanto in tanto in qualche convegno, e sempre ritrovavo in lui un maestro sempre in grado di dispiegare quelle che a me sono parse le qualità essenziali per bene vivere nel mondo, ossia l'intelligenza, l'ironia e la pietà.
Negli ultimi decenni i nostri rapporti si sono intensificati. Lo tenevo sempre al corrente di ogni mia pubblicazione, inviandogli libri, estratti, bozze di progetti, e in qualche modo sentendomi rassicurato e protetto dalla semplice circostanza che lui ne fosse stato messo a conoscenza.
Nel 2004 fu tanto generoso da scrivere un'ampia e assai benevola introduzione a un mio volume sulle feste popolari (*In forma di festa. Le ragioni del sacro in provincia di Messina*, con le splendide foto di Giangabriele Fiorentino), e nel 2020 raddoppiò tale generosità stendendo l'introduzione – anch'essa lusinghiera e per me imbarazzante – a una mia raccolta di saggi (*Angoli di mondo. Scritti di antropologia, folklore, storia delle idee*). Ma negli anni intercorsi tra queste due date ci eravamo incontrati in più di un'occasione. Durante il periodo di mia direzione della Biblioteca Regionale di Messina ebbi addirittura il piacere e l'onore di invitarlo quale relatore a un importante Convegno internazionale di studi quivi organizzato sulle figure di Beniamino Ioppolo ed Enrico Fulchignoni. Ed egli tenne una relazione magistrale, affascinando l'uditorio come sempre accadeva in situazioni analoghe.
Appena pochi mesi or sono gli avevo fatto pervenire il mio ultimo libro, nella cui introduzione lo ricordavo come mio punto di riferimento scientifico e umano. E lui mi rispose prontamente con parole che non cessano ancora di darmi gioia:

il 5 Dic 2021, 15:23 <sergio.todesco@virgilio.it> ha scritto:
Caro Luigi, qualche giorno fa ti ho spedito il mio ultimo libro, L'immaginario rappresentato*, che Rosario Perricone ha voluto pubblicare in una delle Collane del Museo Pasqualino. Mi faceva piacere che tu lo ricevessi, perché quanto vado scrivendo da alcuni decenni non prescinde mai da quello che mi hai trasmesso. Un saluto molto, molto affettuoso!* ❤

Sergio
Inviato da Virgilio Mail
luigi lombardi satriani <luigimaria.lombardisatriani@gmail.com>8/12/2021 11:08
Re: Invio libro
A mariosergio.todesco@virgilio.it <sergio.todesco@virgilio.it>
Caro Sergio,
ho ricevuto il tuo libro e lo sto leggendo con grande piacere e interesse. Tocchi molte corde e sempre con grande efficacia. Sono lieto che ti ho trasmesso qualcosa, come tu dici, e di questo sono orgoglioso.
Non sempre i frutti puri impazziscono: a volte giungono a splendida fioritura: è questo il tuo caso.
Con amicizia
Luigi

Il mio citare tale recente corrispondenza non deriva, credo di poterlo affermare in tutta sincerità, da orgoglio o vanterìa, ma unicamente dal desiderio di testimoniare un affetto e una sintonia intellettuale che negli anni hanno avuto ragione delle reciproche distanze e delle diverse contingenze esistenziali. Con Luigi si spegne uno degli antropologi più significativi degli ultimi sessant'anni, uno studioso che ha lasciato in eredità importanti chiavi di lettura per la comprensione di realtà arcaiche ma anche investenti problematiche nelle quali ancora oggi ci dibattiamo. Scompare soprattutto un uomo che non ha mai considerato le persone, i cui usi e costumi egli studiava, alla stregua dell'entomologo che studia al microscopio esseri di altra specie, ma adottando nei loro confronti una simpatia umana, un'umana solidarietà che non di rado fanno difetto agli uomini di scienza.
Ciao Luigi. La terra ti sia lieve!

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

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 provincia di Messina*, 2003; *Miracoli. Il patrimonio votivo popolare della provincia di Messina*, 2007; *Vet-ri-flessi. Un pincisanti del XXI sec*olo, 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).

Guerra e pace

Banksy, Betlemme (© Ammar Awad / Reuters)

|

di *Luigi Lombardi Satriani*

Nella chiesa deserta
un prete pallido e magro
è inginocchiato
sul freddo pavimento di marmo
e rannicchiato,
come avesse assunto il dolore del mondo,
tutto il male,
la guerra.
La guerra è vanitosa,
impone che si parli di sé,
perché nella paura,
nella devastazione
e nella morte
che essa evoca e arreca
si celebri il suo più vero trionfo.
Bisognerebbe avere il coraggio
di tacerla, di fare come se non sia

in realtà,
che sia meno dell'ombra di sé.
Bisognerebbe avere questo coraggio
ma il prete,
sempre più pallido e stanco
sa che questo è impossibile,
e perciò è ancora più accasciato,
come se il dolore del mondo
lo avesse investito
e lui debba farsi carico di ogni cosa,
del dolore, del lutto, della guerra.
La guerra fa paura
e la paura è vorace:
si mangia ogni altro sentimento.
C'è spazio solo per la disperazione e,
a tratti,
per la meschinità.

D'improvviso,
inatteso,
un raggio di sole
irrompe dalla vetrata su in alto;
un gioco di luce,
come se il crocifisso
– ma è forse papa Francesco? –
invocasse,
sofferente e sfinito
il termine pace*:*
ed è come se il male si sciogliesse,
e il dolore e la guerra.
E potesse, finalmente,
ritornare la gioia.
E l'amore.

Maggio 2022

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 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.

Guerre silenziate. Pratiche di tortura nelle residential schools canadesi

Royal Canadian Mounted Police

di *Linda Armano*

Introduzione

Gli studi di antropologia della guerra sono aumentati notevolmente soprattutto negli ultimi quaranta anni. Ciononostante, avvertono alcuni ricercatori, che mentre fino ad un decennio fa la produzione scientifica era in una fase di sviluppo, negli ultimi anni le riflessioni all'interno di questo filone di studi rischiano di diminuire (Ferguson 2008).
Jonathan Haas (1990) individua, nel settore di studio dell'antropologia della guerra, due principali indirizzi di ricerca: da un lato esistono ricerche che si concentrano su pratiche di violenza e di guerra studiate in termini essenzialmente diacronici; e dall'altro, più recentemente, sono stati incrementati approcci che si focalizzano in primo luogo su atti di guerra contemporanei per fare fronte ai quali vengono anche proposte soluzioni di pace (Roscoe 2017).

Brian Fergus, uno degli antropologi più importanti al mondo nell'ambito dell'antropologia della guerra, ha individuato cinque tratti principali che caratterizzano questo filone di ricerca. In primo luogo, nella letteratura esistente gli studiosi sviluppano rigorose teorie per spiegare le guerre, intese sia come aspetti ricorrenti della condizione umana, sia come pratiche causate di volta in volta da motivazioni specifiche (Fergus 2003). Questo approccio è caratterizzato da alcuni fattori principali, tra cui per esempio lo sviluppo di ipotesi di orientamento "materialista" che rivolgono l'attenzione sulla struttura politica dei singoli Paesi e sul processo decisionale, oltre che sugli interessi di coloro che vogliono e determinano il conflitto (Keeley 1996).
Altre riflessioni all'interno di questa branca di studi si concentrano sull'evoluzione storica che scatena il conflitto in un determinato contesto (Nordstrom 1997). Questi approcci hanno messo in luce soprattutto l'impatto che la colonizzazione occidentale ha causato sulle varie comunità indigene in diverse parti del mondo (Pinker 2011). Altri studi si focalizzano invece sulla valutazione critica di varie teorie che comprendono per esempio le spiegazioni ecologiche, sociali, strutturali e simboliche della guerra (McAuliffe et al. 2015). Alcuni studiosi si sono inoltre concentrati sulla critica verso spiegazioni della guerra modellate sulla base di un orientamento biologico (Milner 1999). Quest'ultimo approccio intende la guerra come parte integrante della filogenesi umana (Fergus 1995).

Altri sforzi sono invece rivolti verso una sintesi della letteratura esistente (Fergus, Farragher 1998). Alcuni studiosi si sono infine interrogati sulle categorie attraverso le quali una guerra può essere classificata come tale (Tooby, Cosmides 1998).
Queste riflessioni considerano la guerra come un fatto sociale, caratterizzata molto spesso da gruppi di persone organizzati per uccidere persone di altri gruppi. Attualmente questo approccio ruota attorno a due principali considerazioni. Da un lato la guerra viene intesa come una propensione ad eliminare una controparte potenzialmente o concretamente concorrente. Dall'altro, gli studiosi relazionano il conflitto armato con i cambiamenti delle condizioni sociali le quali sono considerate la causa prima che motiva la guerra.

Fergus (2008) evidenzia come molta letteratura esistente affermi il fatto che le manifestazioni di conflitti e violenza siano insite nel cervello umano. Per esempio, lo psicologo William McDougal sostenne che gli atti di violenza insorgono come risposta ad un istinto di combattività dell'uomo. Sigmund Freud affermò che una distruzione collettiva costituiva un fenomeno esteriore di un desiderio interiore di autodistruzione. D'altra parte, il drammaturgo Robert Ardrey sosteneva che la nostra innata propensione ad uccidere era ciò che ci differenziava dagli altri primati, mentre il primatologo Richard Wrangham precisava, al contrario, che non è tanto la nostra differenza, quanto piuttosto la nostra somiglianza con gli altri primati che rende gli uomini propensi alla guerra (Wrangham 2019). I sostenitori delle teorie intrinseche ed innate che predispongono l'uomo alla guerra si lamentano del fatto che le loro affermazioni vengono spesso osteggiate dai vari governi politici in diverse parti del mondo.

Altre riflessioni antropologiche si sono invece interrogate, in maniera più specifica, sui metodi etnografici da utilizzare in ambiti di guerra e sul ruolo, oltre che sulla sicurezza personale, del ricercatore all'interno di tali contesti etnografici. A tal proposito, rievocando il lavoro di Nancy Howell (1988), Jeff Sluka (1990; 1995) ha richiamato l'attenzione sugli impatti che forme di violenza e pratiche di guerra possono avere sulla ricerca etnografica e quindi sulle inevitabili conseguenze metodologiche ed etiche che tali problemi determinano all'interno della ricerca stessa. Carolyn Nordstrom e Tony Robben hanno inoltre pubblicato un lavoro intitolato *Fieldwork under Fire* (1995) in cui gli studiosi esplorano come pratiche di violenza e di guerra possano essere interrelate, dal punto di vista teorico e metodologico, con la ricerca sul campo.

Jeffrey Sluka (2015), esaminando la letteratura etnografica esistente sulla gestione dei rischi personali che corre un ricercatore sul campo in contesto di conflitto, fornisce agli studiosi di antropologia raccomandazioni pratiche su come poter portare avanti la propria ricerca all'interno di tali contesti. Un altro lavoro estremamente importante relativo a questi temi è il volume *Ethnography as Risky Business: Field Research in Violent and sensitive Contexts* (2019) curato da Dirk Kruijt e Kees Koonings. Tutti i contributi di questo volume presentano problemi critici vissuti dai ricercatori sul campo i quali hanno subìto battute d'arresto nel corso della loro ricerca etnografica.
Altri studi utilizzano invece un approccio più storico. Tra questi vi è per esempio il libro di Alessandro Cinquegrani, Francesca Pangallo e di Federico Rigamonti intitolato *Romance e Shoah. Pratiche di narrazione sulla tragedia indicibile* (2021). In questo volume gli autori analizzano il processo di conservazione e di diffusione della memoria storica del genocidio degli ebrei durante la Seconda Guerra Mondiale. In particolare gli autori affermano che uno dei tratti principali per mantenere la memoria della Shoah è l'immedesimazione diretta nella vittima «che dunque fa leva sulle forme più ovvie ed ingenue di storytelling» (ivi: 14).

Sebbene in questi tempi il tema della guerra è tra i più dibattuti nei mass-media, il presente contributo intende interrogarsi sui parametri che stabiliscono come una guerra può essere ritenuta tale. Per riflettere su questo argomento, mi permetto di sollevare la questione delle residential schools in Canada tentando di cogliere come particolari pratiche di violenza sono state subite dalle comunità

indigene canadesi. Nel sito "Indigenous Foundation" le residential schools vengono definite come istituzioni organizzate dal governo canadese e amministrate dalla Chiesa per "civilizzare" i bambini indigeni e indottrinarli allo stile di vita dei colonizzatori di origine europea.
Le residential schools, introdotte in Canada da Harry Guillod (missionario anglicano, agente indiano per il governo e dipendente di una compagnia privata locale di legname da costruzione) operarono ufficialmente dal 1880 fino agli ultimi anni del XX secolo. Il sistema istituito separava i bambini nativi dalle loro famiglie e dalle loro comunità e faceva in modo che essi dimenticassero la lingua e la cultura nativa. Chi tentava di parlare la propria lingua veniva severamente punito (https://indigenousfoundations.arts.ubc.ca/the_residential_school_system/).
Questo articolo non intende soffermarsi su dati etnografici raccolti all'interno di particolari popolazioni native, quanto piuttosto ricostruire, sulla base di un approccio storico-antropologico, le forme di violenza poco esplorate negli studi, e quindi poco percepite anche livello globale, che le comunità indigene canadesi subirono dalla seconda metà del XIX secolo alla fine del Novecento. Nello specifico questo contributo intende prendere in esame il documentario "Unrepentant: Kevin Annett and Canada's Genocide" (2006). Quest'ultimo narra le vicende di Kevin Annett, scrittore, antropologo e sacerdote canadese, quando, nelle vesti di reverendo, si scontrò, già dagli anni Novanta, con la Chiesa per il suo interessamento ai fatti accaduti nelle residential schools canadesi e sul genocidio commesso da responsabili religiosi in queste "scuole". In tali contesti, centinaia di migliaia di bambini nativi vennero rinchiusi in nome di un'operazione civilizzatrice. Le testimonianze delle persone sopravvissute alle residential schools, documentano forme di violenza fisica, fino a raggiungere, in moltissimi casi, anche la morte, violenza sessuale, punizioni corporali tramite l'uso di elettroshock, sterilizzazioni ecc.
Il documentario ha ricevuto numerosi premi, tra cui il New York Independent Film e Video Festival nel 2006. Nel marzo del 2007 esso ebbe anche il premio come miglior documentario al Los Angeles Indipendent Film Festival. Ciononostante, Kevin Annett venne accusato di frode, di diffamazione e di spionaggio anche da parte di alcuni capi di comunità indigene legati, in vario modo, ad organizzazioni politiche e religiose. In generale comunque, questo documentario mostra chiaramente come la violenza continua sia stata riplasmata ed utilizzata a discapito della controparte politicamente più debole all'interno dei confini canadesi.

Un genocidio silenziato

«Quando Dio è dalla nostra parte possiamo commettere qualsiasi crimine, siamo assolti individualmente da quel crimine, perché riteniamo di avere un'approvazione morale dall'alto. Questo è il pericolo nascosto della religione, che permette alla gente di fare questo, anche uccidere senza uno straccio di coscienza» (Kevin Annett).

Con queste parole Kevin Annett inizia il documentario "Unrepentant: Kevin Annett and Canada's Genocide" che si apre con la sua descrizione di un colloquio di lavoro per diventare ministro di culto per la Chiesa Unita in Canada a Saint Andrew a Port Alberni, in British Columbia. Annett racconta che al colloquio, così come in chiesa, erano presenti solo persone di origine europea, nonostante la popolazione della cittadina fosse per almeno un terzo indigena. Durante il suo primo sermone, il nuovo sacerdote chiese ai presenti dove fossero i nativi e molti di essi risposero che i nativi usavano radunarsi solo tra di loro.
Un giorno Annett venne chiamato da un uomo indigeno residente nella riserva Tseshaht che doveva celebrare il suo matrimonio. In quell'occasione il sacerdote gli chiese il motivo per cui gli indigeni non andavano in chiesa e l'uomo gli rispose che nella residential school di Port Alberni alcuni preti avevano ucciso il suo migliore amico attualmente sepolto su una collina ("Unrepentant: Kevin Annett and Canada's Genocide" minuto 5.07). L'uomo indigeno affermò inoltre che i sacerdoti intimano agli indigeni di non entrare nelle loro chiese. Annett comprese quindi come ci fossero due mondi in Canada che vivono l'uno a fianco all'altro ma che non entrano in relazione tra di loro e non

costruiscono alcuna forma di comunicazione. Durante il suo lavoro come sacerdote, Kevin Annett osservò inoltre l'esistenza di due tipologie di storia: una ufficiale e una nascosta e negata.
Durante il primo anno presso la chiesa di Saint Andrew, il reverendo impiegò il suo tempo a contattare molti indigeni e a farsi raccontare le loro esperienze nelle residential schools. Annett racconta nel documentario come, nel corso dei mesi, egli consentisse agli indigeni di testimoniare, durante la sua messa, le atrocità da loro vissute presso la "scuola" di Port Alberni che la Chiesa Unita gestì per più di cinquanta anni.
Nel video, tra le varie testimonianze, una donna indigena appartenente alla comunità Tse Bay Olt di Pacheedaht, racconta come alcuni membri della Royal Canadian Mounted Police, che lei chiama "terroristi" ("Unrepentant: Kevin Annett and Canada's Genocide" minuto 9.04), arrivarono nel suo villaggio con una barca con un cannone montato sopra e all'età di cinque anni la strapparono alla sua famiglia. Questi agenti usavano passare per i villaggi indigeni per rastrellare i bambini. Un'altra donna testimonia come, nella residential school di Cranbrook, a ciascun bambino venisse assegnato un numero che era applicato a qualsiasi oggetto (asciugamani, lenzuola ecc.) appartenente a ciascuna persona indigena. Qualora un nativo venisse trovato con l'oggetto di qualcun altro, era frustato. Ai ragazzini non era permesso possedere libri, né leggere. Ai bambini che facevano la spia nei confronti di altri compagni, veniva conferito loro un trattamento preferenziale, mentre chi continuava a parlare la lingua nativa era costantemente punito.
Alcune persone nel documentario raccontano di punizioni anche attraverso scariche elettriche. Altri testimoniano che venivano legati con delle cinghie e drogati. Ad alcuni bambini venivano bruciate le mani, mentre altri erano messi all'interno di vasche dentro le quali venivano versati dei serpenti. Un uomo indigeno racconta come queste pratiche servissero a mantenere la disciplina nelle "scuole" ("Unrepentant: Kevin Annett and Canada's Genocide" minuto 14.22). I bambini che sopravvivevano scavano le fosse comuni in cui gettare i corpi dei loro compagni morti ("Unrepentant: Kevin Annett and Canada's Genocide" minuto 1.31.05).

Di fronte alla testimonianza di queste atrocità, Kevin Annett chiese appoggio ai suoi colleghi parroci i quali però negarono l'esistenza di queste pratiche violente all'interno delle residential schools nei confronti dei bambini nativi. Annett venne anche minacciato dai funzionari della Chiesa che gli imposero di attenersi al suo ruolo di prete e gli negarono anche la possibilità di far parlare i nativi durante la sua messa.
Molti studi hanno ormai descritto le conseguenze negative causate dalle residential schools, sia a livello fisico che mentale, nei confronti delle persone native del Canada (MacDonald, Hudson 2012). Molte ricerche mostrano come gli indigeni canadesi che hanno subìto pratiche di violenza nelle residential schools godono di una salute generalmente più cagionevole rispetto ai cittadini canadesi di origine europea a causa di malattie croniche. Gli effetti più specificatamente mentali includono invece gravi forme depressive, abuso di alcol e di droga e un'elevata percentuale di suicidi (Wilk, Maltby, Cooke, 2017). Altri autori hanno messo in luce anche gli effetti intragenerazionali provocati dalle residential schools. Questi studi mostrano come la frequentazione di queste istituzioni all'interno di una stessa famiglia sembra avere effetti cumulativi sul disagio delle persone. Molti autori parlano, a tal proposito, di "trauma storico" per descrivere l'accumularsi degli impatti negativi nel corso delle generazioni, i quali possono anche minare il benessere collettivo dell'intera comunità (Bombay, Matheson, Anisman 2014).

Manipolazioni per negare la violenza

Nel documentario, Jack McDonald, capo Métis, afferma che all'interno della Chiesa Unita di Port Alberni esiste un'istituzione che si è organizzata per screditare Kevin Annett, con il coinvolgimento anche dei residenti e delle popolazioni locali. Il timore della Chiesa Unita risiederebbe, secondo McDonald, in una richiesta di indennizzo da parte delle popolazioni native canadesi ("Unrepentant: Kevin Annett and Canada's Genocide" minuto 17.07). Inizialmente, sostiene McDonald, i fastidi

provocati dai dibattiti organizzati da Annett sembravano limitarsi alle chiacchiere da bar nella Alberni Vally, ma successivamente il sacerdote venne licenziato dal suo incarico senza alcuna spiegazione né preavviso. Nella storia della Chiesa Unita del Canada, quella di Annett fu la prima e unica espulsione pubblica di un pastore:

«Il 23 gennaio 1995, dopo quasi tre anni di ministero alla Chiesa Unita di St. Andrew, Kevin Annett fu licenziato senza motivo o avvertimento da due funzionari della chiesa, senza che la sua congregazione ne fosse messa a conoscenza o desse il suo consenso. Da uno dei funzionari, Art Anderson, gli fu detto che non erano state formulate accuse a suo carico e non era una punizione. Ma nonostante tutto doveva sottomettersi a quelle che Anderson chiamò "rieducazione pastorale e perizia psichiatrica", se intendeva restare un ministro della Chiesa Unita. Anderson non fornì prove per motivare queste prescrizioni. Nel momento in cui fu rimosso, la chiesa di Kevin era completamente piena la domenica mattina e Kevin aveva appena ricevuto il voto di approvazione per il suo lavoro dal 90% della sua congregazione» ("Unrepentant: Kevin Annett and Canada's Genocide" minuto 19.18-19.53).

Nel documentario, il sacerdote denuncia che la sua espulsione avvenne tramite un processo-farsa, il cui scopo era dare l'esempio di una punizione esemplare per chi non si fosse attenuto alle "regole" ("Unrepentant: Kevin Annett and Canada's Genocide" minuto 48.02), le quali non erano relative al suo comportamento come pastore, quanto piuttosto erano rivolte alle dichiarazioni che Annett fece alla stampa ammettendo la morte dei bambini nelle residential schools. Lo scopo dell'udienza era quindi di processare qualcuno che possedeva troppe informazioni che invece dovevano rimanere celate. Per espellere Annett dal ministero ecclesiastico, la Chiesa Unita spese un quarto di milione di dollari.

Le denunce di Kevin Annett contro la Chiesa innescarono, nel corso degli ultimi anni, forti controffensive da parte del Governo canadese. Anche alcune popolazioni native presero le distanze da lui, nonostante altre bande native continuino ad appoggiarlo superando il timore di ritorsioni contro l'intera comunità da parte degli organi di potere. Per esempio, il 1° novembre 2012 Dennis Banks, insegnante ed attivista appartenente alla Leech Lake Band of Ojibwe in Minnesota e co-fondatore dell'American Indian Movement, emise un comunicato stampa molto duro nei confronti di Kevin Annett, ordinandogli di cessare di parlare e di operare a nome dei Nativi Americani. Da anni Annett denunciava crimini commessi nelle residential schools mettendo sotto accusa anche la Chiesa cattolica romana e i suoi vertici per i crimini di pedofilia. Pur riconoscendo tali crimini, nel comunicato di Dennis Banks si legge quanto segue:

«Dopo essermi informato circa le attività di Kevin Annett, sono consapevole del fatto che sta perpetrando una frode internazionale finanziaria, intellettuale, accademica, culturale, di identità su larga scala. In breve, Kevin Annett sta commettendo diversi livelli di frodi criminali contro i popoli indigeni della Turtle Island e che in nessun modo rappresenta uno dei nostri popoli, singolarmente o come rappresentante di una qualsiasi delle nostre Nazioni, qui o in Canada. Egli quindi non può in alcun modo agire per nostro conto in "Corti di Giustizia o Tribunali" in qualsiasi finti procedimenti che non abbiano appoggi legittimi di sorta, o ad agire per conto delle Nazioni per suo conto, a qualsiasi titolo, in modo legale o culturale o consultivo. Ciò include l'ordine di cessare immediatamente ulteriori scritti e pubblicazioni su Internet, compresi tutti i siti web, o qualsiasi altra forma di stampa e media, tra cui radio, YouTube e altri video o altro formato televisivo. Ordino a Kevin Annett e ai suoi congiurati come segue: (…) di cessare ogni dichiarazione e desistere da tutte le interazioni e attività e/o ogni e qualsiasi coinvolgimento riguardo gli indigeni del Nord America e Canada per qualsiasi motivo o pretesto. Dennis Banks, American Indian Movement, portavoce per i Popoli della Turtle Island» (Dennis Banks) [1].

Dennis Banks denunciò inoltre Annett per il fatto di non aver ottenuto un'approvazione da parte dei popoli nativi per compiere il suo lavoro di raccolta di testimonianze e lo accusò di spionaggio per conto dell'FBI e dei governi degli Stati Uniti e del Canada [2]. Annett fu anche accusato di aver diffuso notizie false sui sopravvissuti alle residential schools utilizzandole per scopi personali. Nel documentario, il pastore afferma che, dopo la sua scomunica, anche persone che fino a quel momento gli stavano accanto si dileguarono, per paura, a loro volta, di essere punite in vario modo dagli organi governativi ("Unrepentant: Kevin Annett and Canada's Genocide" minuto 54.29). In tal senso, sostiene il sacerdote, l'intera società canadese sembra accantonare la necessità di affrontare il problema delle residential schools. Si tratta, in altre parole, di un modo per delegittimare l'evidenza, pur avendo numerosi documenti e testimonianze a disposizione.
Nel documentario Kevin Annett afferma come egli fosse inizialmente ignaro di camminare in un campo minato. Ben presto però il sacerdote si rese conto di come il potere politico della chiesa in Canada sia detenuto da una minoranza che continua ad avere relazioni con chi dirigeva le residential schools. Annett divenne consapevole anche del fatto che la chiesa, lungi dal volerlo semplicemente "rieducare", si sarebbe spinta anche ad eliminarlo fisicamente ("Unrepentant: Kevin Annett and Canada's Genocide" minuto 20.56) oppure ad attaccare la sua famiglia ("Unrepentant: Kevin Annett and Canada's Genocide" minuto 21.19). Nel documentario Kevin Annett denuncia il fatto che i funzionari ecclesiastici appoggiarono la sua ex moglie durante il divorzio fornendole un sostegno finanziario e aiutandola ad ottenere l'affido esclusivo delle figlie ("Unrepentant: Kevin Annett and Canada's Genocide" minuto 22.08-22.18).

L'obiettivo principale della Chiesa Unita denunciato da Annett era in pratica quello di farlo tacere ad ogni costo, quasi a ricordare le riflessioni di Eviatar Zerubavel secondo cui le persone possono silenziare collettivamente su qualcosa di cui sono, in realtà, a conoscenza. Evidenziando la differenza tra conoscere e riconoscere, lo studioso sottolinea la tensione, fondamentale ma sotto teorizzata, tra consapevolezza personale e discorso pubblico. Sia essa generata da paura, vergogna, imbarazzo, dolore ecc., la cospirazione al silenzio ruota attorno a ciò che il sociologo chiama "segreti aperti", i quali sono conosciuti da tutti i membri di un gruppo ma che rappresentano verità scomode, in grado però, in taluni casi, di emergere nonostante il tentativo di nasconderle. Zerubavel sostiene inoltre che il silenzio, o co-negazione, nei confronti di qualcosa, implichi uno sforzo collettivo e collaborativo da parte sia del generatore che del destinatario di un'informazione che agisce come facilitatore (Zerubavel 2006).
Durante il suo ministero, il sacerdote creò un forum nella sua chiesa all'interno del quale emerse anche la testimonianza di come la Chiesa Unita vendesse le terre dei nativi a corporations private che, a loro volta, la finanziavano sistematicamente ("Unrepentant: Kevin Annett and Canada's Genocide" minuto 26.43). Sollevando la questione delle terre confiscate agli Ahousaht durante un raduno presbiteriano nell'ottobre 1994, Annett lesse la seguente lettera, datata 17 ottobre 1994 ed indirizzata ai membri del Presbiterio di Comox-Nanaimo:

«Gentili membri del Presbiterio, scrivo questa lettera in seguito alla breve discussione sugli insediamenti degli Ahousaht, nata al raduno Gold River. Sono molto preoccupato per la reazione dei funzionari del Presbiterio e sul modo in cui la faccenda è stata affrontata. Il mio parere deriva da lunghe e preziose discussioni avute con gli Ahousaht e i loro capi. Il problema sembra riguardare più la fiducia che noi abbiamo tradito, che un fatto di origine legale sorretto da documenti, come suggeriva il Presbiterio. In poche parole, la terra dei nativi venne data alla Chiesa Presbiteriana e alla Chiesa Unita, solo per l'istruzione e la crescita spirituale degli Ahousaht, in particolare per i giovani. In seguito, la terra fu venduta dalla Chiesa Unita ad un privato bianco. Giustizia e decenza impongono che la nostra Chiesa rettifichi il torto chiedendo la restituzione della terra agli Ahousaht e ammettendo pubblicamente il nostro errore. Il problema è stato travisato dal Presbiterio, alcuni funzionari affermarono che gli Ahousaht hanno cercato di ostacolare il processo o che non sono stati capaci di dimostrare la proprietà delle terre. Purtroppo queste sono esattamente le accuse e le parole che il sistema coloniale ha utilizzato contro gli indigeni sin da quando portammo via la loro terra. Il fatto stesso che ci si aspetti che gli

Ahousaht dimostrino a noi il loro possesso della terra, rivela nel migliore dei casi, mancanza di sensibilità verso la giustizia di Dio e quelli che abbiamo offeso. Nel male, rivela il perpetrarsi di un rapporto razzista ed oppressivo che è stato da sempre il nostro retaggio verso i nativi. Non è troppo tardi per capovolgere questo retaggio ed i torti da noi commessi verso gli Ahousaht e le loro terre. È necessario che lo si faccia presto, se sono nel nostro interesse la credibilità e l'integrità agli occhi dei nativi qui e dell'opinione pubblica fuori. Se non ammetteremo il nostro errore chiaramente e pubblicamente e non ci adopereremo attivamente per la restituzione della terra agli Ahousaht, troverò difficile associarmi alla Chiesa Unita su questo argomento. Invito pertanto i funzionari del Presbiterio ad un incontro immediato con gli anziani Ahousaht allo scopo di pervenire a una ragionevole soluzione che sostenga la nostra posizione sulla carta. Fare di meno significherebbe mostrare una profonda divergenza tra le nostre parole e le nostre azioni. Vostri in Cristo, il reverendo Kevin Annett» ("Unrepentant: Kevin Annett and Canada's Genocide" minuto 28.30 – 30.52).

L'aver pubblicamente dichiarato gli affari tra la Chiesa e le compagnie private tramite la vendita delle terre native, giustificò il licenziamento immediato di Annett. Il sacerdote sostiene inoltre che, dato il legame profondo che unisce le popolazioni indigene canadesi alla loro terra, il fatto di averla sottratta a loro ribadisce e dà forza ad una pratica di genocidio. In tal senso, il concetto di genocidio può essere concepito come segue. Esso si rifà alla definizione coniata da Raphael Lemkin secondo cui il genocidio è un'anomalia nel regime del diritto internazionale umanitario tipico del dopoguerra, dominato da discorsi e retoriche sui diritti umani. Alcuni studiosi, affermano come questa concezione di genocidio incorpori un'ontologia di società costituita in gruppi in cui vi è la distruzione non tanto degli individui in sé, quanto piuttosto dell'intera comunità. Lemkin pensava che le politiche naziste fossero radicalmente nuove, ma solo nel contesto dell'epoca moderna. Guerre di sterminio hanno segnato la storia dell'intera umanità sin dall'antichità fino a giungere alle conflagrazioni religiose della prima Europa moderna. Dal XVII secolo, la dottrina dominante che guidava gli scopi del genocidio passò dall'idea di una guerra contro intere popolazioni ad una guerra condotta contro gli Stati (Dirk Moses 2010). Nello specifico Raphael Lemkin contribuì a stilare la Convenzione sul Genocidio delle Nazioni Unite secondo cui il genocidio è costituito da una prima fase di eliminazione della struttura sociale originaria di una popolazione. A tal proposito vengono applicati mezzi per cancellare la lingua nativa, le attività tradizionali, i sistemi di culto fino a giungere alla sottrazione del territorio. La seconda fase è invece costituita dall'imposizione della struttura sociale del gruppo dominante.
Annett denunciò anche lo sterminio di molti bambini nelle residential schools a causa del vaiolo e della tubercolosi affermando come il personale di tali istituzioni esponesse volontariamente i piccoli indigeni sani alle infezioni costringendoli a dormire accanto ai bambini che stavano morendo a causa della malattia e a cui era sempre negata una cura ("Unrepentant: Kevin Annett and Canada's Genocide" minuto 35.14).
In Canada il sistema delle residential schools per i nativi non fu altro che l'estensione e l'evoluzione della vecchia pratica del genocidio che ebbe inizio attorno al 1540 nella zona orientale del Paese per poi estendersi fino alla costa del Pacifico nel 1840. L'obiettivo di queste pratiche di violenza era lo sradicamento deliberato e sistematico di tutte le popolazioni indigene che non avessero voluto abbandonare i loro territori e le loro risorse, abolire i loro sistemi di credenze e attività di sussistenza tradizionali, oltre che le loro lingue native, per diventare dei cristiani. Questa strategia di violenza continuò nel corso dei secoli adattandosi ai contesti di volta in volta interessati. Dalla seconda metà dell'Ottocento le residential schools si stabilirono definitivamente in Canada e, nonostante le varie denunce da parte delle popolazioni indigene, queste pratiche di violenza vengono oggi solo marginalmente riconosciute.
Annett denuncia come i genitori dei bambini, per non essere arrestati, erano costretti a firmare un documento di cessione dei diritti di custodia legale sui propri figli a favore del preside della "scuola". Da quel momento in poi il direttore della residential school diventava il tutore legale dei bambini a cui poteva fare ciò che voleva.

La legge canadese sugli indigeni è una legge razziale che comporta la segregazione legale dei nativi classificati come cittadini inferiori e sottoposti all'unico controllo del ministro federale degli affari indiani. Questa legge prevede che gli indigeni possano venire cacciati dalle loro abitazioni nelle riserve, incarcerati arbitrariamente, sottoposti a trattamenti medici non richiesti. Inoltre la legge razziale prevede che i nativi non abbiano il diritto di eleggere i propri leader, essi sono i custodi legali dello Stato canadese in perpetuo, ma hanno lo stesso status di persone minorenni o dei disabili mentali. La legislazione razziale è rimasta essenzialmente immutata sin da quando venne promulgata nel 1876. La sua filosofia e le sue regole furono tracciate sotto la guida delle Chiese cattolica e anglicana con la Commissione Bagot, creata nel 1845 dal Vaticano. Il governo canadese raccomandò la Commissione nel 1857 quando passò il "Gradual Civilization Act". Tramite questa legge si obbligavano gli indigeni a cedere i loro territori, negando loro ogni futuro titolo di proprietà sulla terra, che era a quel punto interamente di proprietà della Corona Britannica.

A causa delle discussioni sollevate, Kevin Annett fu definitivamente espulso dalla Chiesa Unita il 7 marzo 1997, malgrado i funzionari ecclesiastici non fossero riusciti a dimostrare l'inadeguatezza del pastore al suo incarico. La sua espulsione fu definitiva e non si poté fare ricorso. Lo stesso giorno Annett ricevette una lettera dagli avvocati della Chiesa Unita, nella quale gli intimavano di non divulgare pubblicamente quanto successo nelle residential schools e di non rivelare nulla riguardo le faccende dei nativi e delle terre a loro sottratte. Kevin Annett ignorò quest'ordine e continuò a parlare pubblicamente del suo immotivato licenziamento e della sua espulsione, senza un giusto processo, da parte di una Chiesa responsabile della morte di migliaia di bambini indigeni in Canada.
Annett afferma nel documentario che la fiducia dei nativi nei suoi confronti aumentò ulteriormente quando egli non aveva più nessun vincolo con la Chiesa. Pertanto, iniziarono ad invitarlo alle cerimonie di guarigione nel quartiere della East Side di Vancouver per ascoltare le loro storie. Gli indigeni chiesero inoltre all'ex pastore di registrare le loro testimonianze in modo da poterle documentare. Questa documentazione comprovava non solo abusi sessuali e fisici, come riportava la stampa, ma anche sterilizzazioni forzate, esperimenti medici, esposizione alla tubercolosi. Gli indigeni realizzarono che raccontare questi avvenimenti non era sufficiente loro per guarire. Annett notò inoltre che c'erano anche molti avvocati e politici nativi che facevano soldi sul dolore di queste persone senza apportare alcun miglioramento nella vita di questa gente. Egli sosteneva l'impossibilità, per gli indigeni, di uscire da questi traumi in quanto sono da considerarsi esperienze sistematiche e protratte nel tempo.
In Canada, sottolinea l'ex pastore nel documentario, i nativi non riescono a guarire anche perché l'intera società di origine europea sembra essere programmata per scagliarsi contro di loro ("Unrepentant: Kevin Annett and Canada's Genocide" minuto 58.10). L'unica strada percorribile è quindi quella di raccontare la verità, nonostante la consapevolezza che Annett non avrebbe mai fatto carriera nel mondo accademico e non avrebbe mai più trovato lavoro in Canada. La Chiesa Unita fece in modo infatti di impedire la continuazione del suo dottorato alla University of British Columbia bloccandogli i fondi per la ricerca e ogni volta che l'ex sacerdote si proponeva per un impiego, i datori di lavoro venivano sistematicamente contattati dai responsabili ecclesiastici. Annett ammette l'esistenza di una campagna magistralmente orchestrata contro tutti quelli che dichiarano affermazioni contrarie alle cosiddette "regole" vigenti.
Dopo il suo licenziamento, Annett racconta nel documentario che il tribunale inviò un rapporto alle Nazioni Unite e all'Alto Commissario per i diritti umani a Ginevra. Parallelamente, l'ex sacerdote inviò agli stessi organi più di quattordici ore di registrazioni di testimonianze, oltre che documenti che aveva acquisito negli anni ("Unrepentant: Kevin Annett and Canada's Genocide" minuto 1.07.55), ma non ricevette alcuna risposta da parte loro. Dopo qualche tempo, lo stesso Annett venne a sapere che il Governo canadese fece pressioni su queste istituzioni affinché tali questioni rimanessero silenziate.
Oltre a raccontare la verità sui fatti accaduti ai nativi nelle residential schools, l'ex parroco si rese conto che era fondamentale anche chiedersi il motivo per cui è stata consentita tutta questa violenza.

A tal proposito, egli pensò di organizzare un'indagine nell'estate del 1998, invitando a Vancouver i gruppi indigeni di tutto il mondo oltre che l'IHRAAM (International Human Rights Association of American Minority): «In quell'occasione tutto quello che uno poteva immaginare sui campi di sterminio nazisti era accaduto anche nelle residential schools» ("Unrepentant: Kevin Annett and Canada's Genocide" minuto 59.41). Da queste testimonianze emerse che nelle residential schools canadesi erano presenti, dal 1939, anche medici tedeschi che iniettavano ai nativi una sostanza chimica sul petto che causava la morte nella stragrande maggioranza di loro.

Nel documentario un uomo indigeno testimonia infatti che i bambini nativi venivano portati negli ospedali, nonostante non fossero malati, e venivano trattati come cavie da laboratorio ("Unrepentant: Kevin Annett and Canada's Genocide" minuto 59.58). Un altro uomo racconta che, dopo averlo immobilizzato, dei medici gli infilarono degli aghi nella testa collegandoli alla corrente elettrica ("Unrepentant: Kevin Annett and Canada's Genocide" minuto 1.01.07). Inoltre lo stesso uomo indigeno denuncia il fatto che nelle residential schools venissero messi, nel cibo, strani medicinali e se un bambino vomitava lo costringevano a mangiare ciò che aveva vomitato ("Unrepentant: Kevin Annett and Canada's Genocide" minuto 1.02.02). Alcune donne parlano di sterilizzazioni forzate, terribili pratiche giustificate dal fatto che esse erano indigene e non frequentavano la chiesa. Una donna nativa infatti testimonia nel documentario che non è mai riuscita a rimanere incinta dopo aver incontrato un medico bianco. Quest'ultimo, recatosi nella comunità della donna, annunciò che a chiunque non si fosse presentato in chiesa la domenica avrebbe riservato un trattamento speciale ("Unrepentant: Kevin Annett and Canada's Genocide" minuto 1.04.42). Molti indigeni si rifiutarono in quell'occasione di andare in chiesa in quanto consapevoli dei reati commessi dai preti in Canada. Il medico bianco era anche un missionario e quindi la sua parola valeva come legge. Così la polizia rastrellò molte donne, tra cui anche la testimone nel documentario, che furono consegnate al medico che fece loro un'iniezione. La testimone ricorda di essersi ritrovata distesa su un letto di ospedale piena di lividi e dolorante. Le avevano prelevato i suoi denti d'oro e aveva la sensazione che dentro di lei fosse cambiato qualcosa. Da quel momento la donna indigena non riuscì più a rimanere incinta. Dopo alcuni anni, la testimone andò da un altro dottore che le disse che era stata sterilizzata. Altri indigeni affermano che nelle residential schools furono sottoposti, per circa 20 minuti, ai raggi X nella zona pelvica e nessuno di loro poté avere figli.
Tutte queste pratiche di violenza miravano ad infliggere alla vittima il maggior dolore possibile con un accanimento metodico. Tali pratiche di crudeltà potevano considerarsi delle tecniche di annientamento della persona che mettevano in atto una combinazione di violenze fisiche e morali per disintegrare pezzo a pezzo il senso di identità. Per i sopravvissuti, lo statuto della sofferenza ha avuto la tragica peculiarità di non avere origine, per esempio, da una malattia o da un incidente, ossia da un'avversità percepita come esterna alla persona, ma di essere stata provocata consapevolmente e in maniera sistematica da altri esseri umani.
Come parte del movimento sull'eugenetica che si diffuse globalmente dopo il 1920, venne approvato in Canada un piano di sterilizzazione sessuale di donne, uomini e bambini indigeni. Le Chiese cattolica e protestante facevano pressione affinché venisse applicato, all'interno dei confini canadesi, questo piano. Per esempio, nello Stato dell'Alberta tali normative vennero applicate nel 1928 e in British Columbia nel 1933. Medici missionari delle Chiese cattolica, anglicana e la Chiesa Unita sterilizzarono migliaia di persone indigene negli ospedali sparsi in tutto il Paese, con lo scopo di spopolare le terre dei nativi e consentire l'insediamento di coloni e di aziende europee. L'obiettivo principale della campagna di sterilizzazione cominciava dai leader indigeni. I capi e le loro famiglie venivano infatti selezionati per lo sterminio. La campagna di sterilizzazione contro i nativi in Canada è durata fino ai giorni nostri. Nel documentario viene riportato che, negli anni Cinquanta, il governo canadese dava 3000 dollari ai medici per ogni persona indigena sterilizzata ("Unrepentant: Kevin Annett and Canada's Genocide" minuto 1.06.52).
Annett dichiara l'esistenza di documenti scritti sui fatti accaduti all'interno delle residential schools canadesi conservati, per esempio, negli archivi dell'agenzia per gli affari indiani in cui si parla di

medici che collaboravano con l'ordine cattolico gestore di queste "scuole". Annett ricorda inoltre che quando fu giudicato, vennero convocati in tribunale anche varie Chiese in Canada, il Governo e l'RCPM (Royal *Canadian Mounted Police*) per rispondere alle accuse, ma nessuno di loro si presentò.
Il Governo canadese sabotò tutto il lavoro di Kevin Annett, gettando fango sulla sua reputazione. Alcuni membri dell'RCPM inoltre, dopo le testimonianze rilasciate dagli indigeni durante l'indagine avviata dall'ex parroco a Vancouver nel 1998, fecero irruzione in molte delle loro case senza alcun mandato. Dopo aver testimoniato, molti indigeni vennero minacciati dalle forze dell'ordine. Altri invece persero il lavoro all'interno delle riserve e Annett stesso venne aggredito un paio di volte due mesi dopo il suo processo. Egli sostiene che tali aggressioni non sono semplicemente il risultato di violenze avvenute in passato, ma sono la punta dell'iceberg di pratiche violente ancora oggi perpetrate a danno degli indigeni e di coloro che difendono la loro posizione.

Annett si ritrovò quindi solo in questa battaglia. Alcuni capi indiani legati alle corporations e al governo cominciarono ad isolarlo, mentre altri nativi non osavano più testimoniare per paura di ritorsioni. Negli anni seguenti Annett continuò comunque a mostrare pubblicamente i documenti che comprovavano il genocidio e la pulizia etnica in Canada nei confronti delle popolazioni native. Nel 2001 l'ex sacerdote pubblicò il libro *Hidden from History: The Canadian Holocaust. Truth Commission into Genocide in Canada,* in cui aveva accumulato tutte le testimonianze raccolte nel corso degli anni sulle atrocità commesse nelle residential schools canadesi. Una dozzina di case editrici rifiutarono di pubblicare il libro, così Annett lo stampò e lo divulgò da solo. Più di un migliaio di copie andarono immediatamente nelle librerie, nelle mani dei membri del governo così come dei gruppi per la difesa dei diritti umani, oltre che ai membri delle comunità native. Nell'autunno del 2005, Annett completò la seconda edizione del suo libro e per la prima volta nella storia del Canada egli pose le cruciali questioni: perché il Canada acconsentì che avvenisse questo genocidio legalizzato? Perché questo Paese sta continuando tali pratiche di violenza? La tortura così perpetrata si inscrive in una trama di circostanze in cui tutto è coerente.
Nonostante i vari tentativi di fare uscire allo scoperto la verità, i membri della Chiesa Unita hanno continuato a zittire i giornalisti e ad impedire le pubblicazioni su questo argomento. Nel 1999, il "New Internationalist", una rivista acclamata internazionalmente, pubblicò un breve articolo su Kevin Annett e sul genocidio canadese. In risposta a tale pubblicazione, un funzionario ufficiale della Chiesa Unita fece arrivare alla stampa mondiale 14 pagine di testo calunnioso contro Kevin Annett, minacciando anche di boicottare il "New Internationalist" se la redazione non avesse smesso di pubblicare articoli sull'ex sacerdote e sui crimini nelle residential schools. La redazione si piegò sotto questa pressione e non vennero più pubblicati riferimenti alle vicende di Annett ("Unrepentant: Kevin Annett and Canada's Genocide" minuto 1.17.12).

Nel marzo 1999, la rivista scientifica canadese, "Canadian Dimention", venne zittita allo stesso modo dopo la pubblicazione di un articolo sulla confisca delle terre degli Ahousaht da parte della Chiesa Unita e della corporation di legname. I membri ecclesiastici minacciarono il giornale di denuncia ultramilionaria se non avessero ritrattato l'articolo pubblicamente, cosa che avvenne prontamente. Nel settembre 1997, il "Vancouver Courier" pubblicò in prima pagina un articolo di Annett che parlava nel dettaglio del furto della terra agli indigeni e degli altri crimini perpetrati dalla Chiesa a Vancouver Island. Il funzionario della chiesa che aveva cacciato l'ex sacerdote, tentò di costringere il giornale a ritrattare e provò a liquidare l'autore dell'articolo, Claudagh O'Connell. Non riuscendoci, il funzionario si recò da O'Connell minacciandolo nella sua stessa casa.
Gli impatti sugli indigeni causati dalle residential schools hanno avuto ripercussioni anche sull'educazione dei figli. Nel documentario Annett testimonia di aver visto una bambina indigena di circa sei anni con una grande cicatrice sulla testa. Era stato il padre ubriaco a lanciarle un'ascia addosso e tale violenza veniva passivamente accettata nella comunità ("Unrepentant: Kevin Annett and Canada's Genocide" minuto 1.21.22). A tal proposito Annett maturò importanti riflessioni su

cosa può provare una persona sopravvissuta ad uno sterminio di massa. Presto si rese conto come, in questa circostanza, un individuo poteva correre il rischio di essere torturato in qualsiasi momento e l'unica sua salvezza era nascondersi.
Annett, nel documentario afferma che chiedere scusa pubblicamente o distribuire soldi a queste popolazioni è un insulto per loro. La vera giustizia sarebbe portare i colpevoli in tribunale affinché ammettessero i reati commessi ("Unrepentant: Kevin Annett and Canada's Genocide" minuto 1.26.46 – 1.28.00). Nonostante i crimini compiuti siano sottoposti alla Legge di Norimberga, l'ex sacerdote sottolinea come la Chiesa in Canada sia esente da procedimento giudiziario per queste pratiche di violenza contro i nativi ("Unrepentant: Kevin Annett and Canada's Genocide" minuto 1.33.37).
Oggigiorno i parenti delle vittime chiedono di sapere dove sono sepolti corpi dei bambini indigeni rastrellati nelle loro comunità. Molti di loro riflettono inoltre sulla similitudine tra i fatti accaduti nei campi di sterminio della Germania nazista e ciò che avvenne in Canada ("Unrepentant: Kevin Annett and Canada's Genocide" minuto 1.32.32). Davanti a tali atrocità, l'unica strada percorribile secondo Annett per sensibilizzare il pubblico mondiale è quindi diffondere documenti e testimonianze di tali eventi. Egli suggerisce inoltre di organizzare boicottaggi verso produzioni di merci made in Canada ("Unrepentant: Kevin Annett and Canada's Genocide" minuto 1.30.14).
Oggi le persone indigene, sia in Canada che in generale nel Nord America, muoiono per strada, nell'indifferenza generale del resto della popolazione, a causa di abusi di alcol e di droga ("Unrepentant: Kevin Annett and Canada's Genocide" minuto 1.3704), i quali sono il risultato diretto delle torture subite nelle residential schools. Studiosi hanno inoltre osservato un alto tasso di mortalità tra i nativi anche a causa dell'HIV e dell'epatite (Koehn et al. 2021).

Le pratiche di violenza contro gli indigeni canadesi possono essere classificate nella categoria di "guerra"?

Il dizionario Merriam-Webster descrive la guerra come «uno stato di conflitto armato ostile solitamente aperto e dichiarato tra Stati o nazioni». La Stanford Encyclopedia of Philosophy afferma che «la guerra dovrebbe essere intesa come un conflitto armato *reale, intenzionale* e *diffuso* tra le comunità politiche». L'Oxford Dictionary amplia la definizione includendo «qualsiasi ostilità o lotta attiva tra esseri viventi; un conflitto tra forze o principi opposti». Carl von Clausewitz definisce la guerra come «un atto di forza per costringere il nostro nemico a fare la nostra volontà» (1976: 75). Tutte queste definizioni si allineano a ciò che comunemente viene considerato "guerra". Tuttavia, alcuni autori notano che queste concezioni sono troppo semplicistiche per esprimere la complessità delle molte sfaccettature del conflitto (Friedman 2005).
Alcuni studiosi sostengono che il concetto di guerra sia cambiato dopo l'11 settembre 2001 (Glowacki, et al. 2020). Michael Howard (1983) riassume il cambiamento della percezione della guerra attraverso il passaggio da un controllo territoriale ad un controllo sullo sfruttamento delle risorse, il quale è più consono ad una teorizzazione delle relazioni globali. Come ha messo in luce lo studioso, con le crisi finanziarie, le economie non possono più essere gestite e controllate semplicemente dall'interno di una nazione, ma subiscono influenze dagli eventi e dalle decisioni prese in tutto il mondo.

In conclusione quindi i «sistemi interconnessi di commercio, finanza, informazione e sicurezza richiedono una prospettiva più ampia quando si considera l'impegno di imporre la volontà nazionale agli altri» (Friedman 2005:14). Suggerisce Friedman che per comprendere il concetto di guerra, è indispensabile considerarlo all'interno di un continuum i cui apici esterni sono occupati dal conflitto armato sfrenato e dalla pace mondiale. È semplice quindi intuire che quando una nazione si avvicina alla pace armonizzandosi con i valori, gli obiettivi e gli ideali condivisi dalla popolazione c'è una sospensione delle ostilità. Ciò non significa che l'idea di guerra sia definitivamente debellata, in quanto permane comunque il desiderio da parte di un Paese di imporre la propria volontà su altre nazioni. Piuttosto, una tregua alla guerra può significare che, durante un determinato periodo di

tempo, non viene richiesto un conflitto armato per raggiungere determinati obiettivi. Questa concettualizzazione incorpora quindi la capacità di una nazione a cambiare la propria posizione sulla base della volontà delle persone, del panorama politico, nonché della forza, della capacità e del desiderio di estendere il suo potere all'interno dei confini di un altro Stato.

Le residential schools sono però da considerarsi come istituzioni costruite su pratiche di violenza legalizzata a danno delle comunità indigene canadesi. Attualmente tale sistema è considerato dalla maggior parte della popolazione di origine europea come un'istituzione passata. L'ultima residential school venne chiusa in Canada nel 1996 e, sebbene ora tali "scuole" non esistano ufficialmente più, i loro effetti continuano ad avere impatti sulla salute mentale e fisica di numerosi nativi canadesi. Come annota David Le Breton: «L'uomo guarito da una malattia riprende in mano la vita con il sollievo di non provare più dolore; il sopravvissuto alla tortura, invece, rimane segnato dalla violenza subita e la sua sofferenza persiste» (2014: 132). Lo stesso studioso afferma che dopo una tortura il senso di identità dell'individuo assomiglia ad un campo di battaglia devastato. I fondamenti valoriali sono distrutti dal lutto permanente nel tempo. I comportamenti del sopravvissuto rimangono influenzati dalle torture degli aguzzini e il torturano non riesce ad uscire dall'orbita simbolica della situazione di tortura.

In questo modo quindi le residential schools si erigono a doppio persecutore anche quando, come oggi, sono state concretamente chiuse, poiché la loro realtà non è esterna bensì interna e continuano a divorare la vittima. Il danno per il dolore provato dalle vittime durante le torture rimane, come si è visto, indelebilmente inciso nei ricordi. Raccontare la sofferenza da parte degli indigeni è rivivere il dolore passato nel momento presente ed ammettere la vittoria dei persecutori. Come riportano i testimoni nativi nel documentario, i postumi della tortura sono numerosi e suscitano dolori costanti e visibili, anche dopo la liberazione: denti rotti, cicatrici, arti mutilati, sterilizzazioni, ustioni. La tortura legittimata nelle residential schools può quindi considerarsi un atto di guerra cronicamente incorporato nella società e manifestato esplicitamente dal potere. Questi tipi di tortura possono inoltre essere descritti come esercizi di violenza assoluta praticata su altre persone che non hanno modo di difendersi e che sono in completa balìa dell'aguzzino. Nota Vidal-Naquet (1972) che la tortura è l'archetipo per eccellenza del potere esercitato su una società o su un individuo, è la forma più diretta, più immediata di dominazione dell'uomo sull'uomo che costituisce la base, l'essenza stessa della politica colonizzatrice.

Note

[1] http://www.avventismoprofetico.it/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=910
[2] http://www.genuinewitty.com/2012/10/09/a-warning-about-kevin-annett-from-dennis-banks-royce-white-calf/?fbclid=IwAR1LRTbwFDEsgyrXnxmYZPtAlB95FT59pLQqLmq1nwxx2L87IsDJamV6YEg

Riferimenti Bibliografici

Annett, K., (2001), *Hidden from History: The Canadian Holocaust. Truth Commission into Genocide in Canada, Hidden from History: The Canadian Holocaust*, Truth Commission into Genocide in Canada.

Annett, K., (2005), *Hidden from History: The Canadian Holocaust. Truth Commission into Genocide in Canada, Hidden from History: The Canadian Holocaust*, The International Tribual into Crimes of Church and State & The Friends and Relatives of the Disappeared.

Bombay, A., Matheson, K., Anisman, H., (2014), *The intergenerational effects of Indian Residential Schools: Implications for the concept of historical trauma*, Transcultural Psychiatry, Vol. 51(3): 320–338.

Brian Orend, "War", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition), ed. Edward N. Zalta, accessed September 18, 2012, http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/war/

Cinquegrani, A., Pangallo, F., Rigamonti, F., (2021), *Romance e Shoah. Pratiche di narrazione sulla tragedia indicibile*, Venezia, Edizioni Ca' Foscari.

Dirk Moses, A., (2010), *Raphael Lemkin, Culture, and the Concept of Genocide*, Oxford, The Oxford Handbook of Genocide Studies.

Fergus, B. (1995), *Yanomami Warfare: A Political History*, Santa Fe, School of American Research.
Fergus, B., Farragher, L. (1998), *The Anthropology of War: A Bibliography*, The Harry Frank Guggenheim Foundation.
Fergus, B. (2003), *The State, Identity, and Violence: Political Disintegration in the Post-Cold War World*, London, Routledge.
Fergus, B. (2008), *Ten points on war*, Social Analysis, 52(2): 32-49.
Friedman, T.L., (2005), *The World is Flat: A Brief History of the 21st Century*, New York, NY: Farrar, Straus and Giroux.
Glowacki, L., Wilson, M.L., Wrangham, R.W., (2020), *The evolutionary anthropology of war*, Journal of Economic Behavior & Organization, 178: 963-982.
Haas, J., (1990), *The Anthropology of War*, Cambridge, Cambridge University Press.
Howard, M., (1983), *The Causes of War from the Causes of War and Other Essays*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Howell, N. (1988), *Health and Safety in the Fieldwork of North American Anthropologists*, *Current Anthropology*, 29(5): 80-87.
Keeley, L.H. (1996), *War before civilization: The myth of the peaceful savage*, New York and Oxford, Oxford University Press.
Koehn, K., Chenoa, C.M., Pearce, M. et al. (2021), *Rates of new HIV diagnoses among Indigenous peoples in Canada, Australia, New Zealand, and the United States: 2009–2017*, AIDS, 35(10): 1683-1687.
Kruijt, D., Koonings, K., (2019), *Ethnography as Risky Business: Field research in Violent and Sensitive Contexts*, New York, Lexington Books.
Le Breton, D., (2014), *Esperienze del dolore. Fra distruzione e rinascita*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
MacDonald, D. Hudson (2012), *The Genocide and Indian Residential Schools in Canada*, Canadian Journal of Political Science, 45(2): 427-449.
McAuliffe, K., Wrangham, R., Glowacki, L., Russell, A.F., (2015), *When cooperation begets cooperation: the role of key individuals in galvanizing support*, Philosophical Transactions of the Royal Society of London B: Biological Sciences, 370.
"Merriam-Webster Dictionary", definition of war, accessed September 17, 2012, http://www.merriam-webster.com/dictionary/war?show=0&t=1347910895
Milner, G., (1999), *Warfare in prehistoric and early historic eastern North America*, Journal of Archaeological Research, 7(2), 105-151.
Nordstrom, C. Robben, A.C.G.M. (eds) (1995), *Fieldwork under Fire. Contemporary Studies of Violence and Survival*. Berkeley: University of California Press.
Nordstrom, C. (1997), *A different kind of was story*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
Pinker, S., (2011), *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*, New York, Viking.
Roscoe P. (2017), *The Anthropology of War and Violence*, in *Ethnology, Ethnography and Cultural Anthropology*, *Encyclopedia of Life Support Systems (EOLSS)*, Paolo Barbaro, ed. Developed under the Auspices of the UNESCO, Eolss Publishers, Oxford, UK. Online: http://www.eolss.n
Sluka, J.A. (1990), *Participant Observation in Violent Social Contexts*, *Human Organization* 49(2): 114-126.
Sluka, J.A. (1995), *Reflections on Managing Danger in Fieldwork: Dangerous Anthropology in Belfas*t, in C. Nordstrom and A.C.G.M. Robben, eds. *Fieldwork under Fire. Contemporary Studies of Violence and Survival*. Berkeley: University of California Press: 276-294.
Sluka, J.A. (2015), *Managing danger in fieldwork with perpetrators of political violence and state terror*, Conflict and Society, 1(1): 1-16.
Tooby, J., Cosmides, L., (1988), The evolution of war and its cognitive foundations, Institute for evolutionary studies technical report, 88(1), 1-15.
Vidal-Naquet, P., (1972), *La torture dans la République*, Parigi, Minuti.
von Clausewitz, C. (1976), *On War*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
Wilk, P., Maltby, A., Cooke, M. (2017), *Residential schools and the effects on Indigenous health and well-being in Canada—a scoping review*, Public Health Review, 38(8): 1-23.
Wrangham, R. (2019), *The Goodness Paradox: The Strange Relationship Between Virtue and Violence in Human Evolution*, New York, Pantheon.
Zerubavel, E., (2006), *The Elephant in the Room: Silence and Denial in Everyday Life*, Oxford, Oxford Scholarship.

Zerubavel, E., Smith, E., (2010), Transcending Cognitive Individualism, *Social Psychology Quarterly*, 73(4): 321-325.

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.

Invasi, invasori, invasati: sulle rappresentazioni della guerra in Ucraina

Stuart Davis (@Artisti contro la Guerra e il Fascismo)

di *Antonello Ciccozzi*

Piani narrativi in conflitto e etnocentrismi geopolitici

Raccolgo e rielaboro qui una serie di riflessioni sulle rappresentazioni della guerra in Ucraina che ho pubblicato in ambito divulgativo (mediatico e social) durante i primi tre mesi del conflitto. Il tema di fondo è quello del rischio antropologico del riemergere di una concezione dello Stato nazionale come "società guerriera" in seno alla postmodernità occidentale; questo a partire dal riaffermarsi dell'estetica etno-nazionalista moderna del morire per la patria, della difesa dell'identità, della bandiera, del confine, come corollario necessario di una poetica del fronte, di lotta armata contro l'invasore che antepone questi valori a quelli dell'esistenza individuale, della ricerca soggettiva di una buona vita.

Una questione da evidenziare subito è che alla guerra delle armi corrisponde una guerra delle narrazioni. In fondo la cosa è abbastanza ovvia, meno ovvio però è che il web ha conferito una rilevanza inedita alla guerra delle narrazioni: quello in atto in Ucraina è il primo conflitto armato che si combatte anche nel metaverso, dove internet si configura non solo come un luogo virtuale di rappresentazione delle ostilità ma anche come un campo di battaglia in cui il reale non solo si rappresenta ma si costruisce. Si costruisce attivamente in uno schieramento di parte sia richiesto che ostentato, e in una guerra del consenso alla guerra, tra la meta-tribù dei sostenitori dell'Ucraina in

linea con le politiche egemoniche atlantiste, e quella degli altri, politicamente subalterni e variamente accusati di addobbare di pacifismo posticcio sentimenti filo-putiniani e anti-occidentali.
A differenza di tanti conflitti postmoderni – che dalla prima guerra in Iraq in poi sono stati raccontati con attenta parsimonia rispetto ad errori ed orrori, sangue e distruzioni – il male di questa guerra si è fatto immediatamete infodemia che per tre mesi ha monopolizzato il senso comune occidentale attraverso un bombardamento mediatico a tappeto. Dopo la pandemia Covid-19 questa guerra è diventata un "fatto sociale totale globale" (un fatto sociale che condiziona tutti gli aspetti del vivere e lo fa su una scala planetaria); e, se da un paio di settimane si assiste a un calo di copertura mediatica, le ostilità sembrano lontane dal cessare. Al momento siamo in uno scenario che forse sarebbe il caso di definire in termini di "prima guerra glocale" (ossia di conflitto globale combattuto localmente, in quanto circoscritto in Ucraina) che rischia di diventare la Terza guerra mondiale, con il rischio aggiunto e varie volte annunciato di un olocausto nucleare che avrebbe esiti apocalittici.
In questa dinamica in cui il piano rappresentazionale tende sempre più a fabbricare quello reale, nella guerra di narrazioni ciascuna posizione rivendica da entrambi i lati del fronte un monopolio assoluto di attinenza al reale, presentando il suo racconto di guerra come marchio di verità, e derubricando a costrutto propagandistico arbitrario la narrazione della controparte. Sicché, quella che da Ovest viene raccontata come un'invasione dai connotati nazisti, messa in atto dall'autocrazia russa contro la nazione ucraina sovrana e democratica, vista da Est diventa un'operazione di difesa di minoranze perseguitate da otto anni dal governo dell'Ucraina, una nazione che viene immaginata come una reincarnazione del nazismo, rea di un separatismo imperialisticamente fomentato dall'Occidente che minaccerebbe alla radice l'essenza della Russia, rendendo l'intervento militare una necessità vitale e inevitabile. Pena la perdita della libertà (coniugata in due concezioni assolutamente contrapposte) per i russi non si poteva evitare l'intervento armato contro l'Ucraina, mentre per gli ucraini non si può evitare la resistenza amata, che per gli occidentali non si può evitare di armare.

In questo modo la guerra è diventata l'unica opzione possibile, una necessità imprescindibile che obbedisce alla strategia descritta dall'acronimo T.I.N.A. (there is no alternative). Ognuna delle due parti in causa vede nell'altra il male assoluto, e lo fa a partire dall'uso ideologico del conio retrotopico della *reductio ad hitlerum* del nemico. Il paragone con Hitler e il nazismo è un atto noumenico che sottende un'operazione analogica in cui gli eventi in corso vengono tradotti su un piano fenomenico dato da una realtà passata dove la storiografia ha stabilito che effettivamente bene e male, ragioni e torti, vittime e carnefici erano separati totalmente, dove è pacifico che non ci può essere nessuna posizionalità, prospetticità o relativismo, e che non vi poteva essere altra soluzione che la risposta violenta ed eliminatoria rivolta contro la violenza di un tiranno assoluto che non aveva solo mire di conquista ma perseguiva finalità eliminatorie genocidarie. Hitlerizzare il nemico definisce in tal modo un panorama assiologico dualistico del tutto manicheo che dispone al *si vis pacem para bellum*. Proprio questo paradossale e anche grottesco essere "ognuno l'Hitler dell'altro" è il dispositivo retorico che delinea una cornice in cui due etnocentrismi geopolitici – opposti e complementari – raccontano due versioni della realtà del tutto incompatibili, dove il "noi" è santificato e "altro" viene demonizzato, dove pare impossibile la comprensione di un piano di realtà che possa in qualche misura relativizzare ragioni e torti, comprendere e riconoscere che sono in lotta due nebulose di motivazioni emiche del tutto autocentrate e chiuse in una relazione di disconoscimento reciproco.
Nello specifico, l'orizzonte mainstream occidentale politico e mediatico si è schierato, con gli USA e la NATO alla guida, immediatamente e in modo pressoché totale dalla parte dell'Ucraina e contro la Russia, poggiando una politica di alleanza – data dal sostegno economico e militare con un continuo invio di armi all'Ucraina – sulla narrazione del conflitto incardinata sull'unico piano dato dal solenne assioma, ripetuto ogni giorno e in ogni dove come un mantra, per cui "c'è un invaso e un invasore". Tale visione è ben rappresentata dallo *statement* ufficiale della NATO [1], che racconta una conflittualità iniziata improvvisamente il 24 febbraio 2022, con un attacco del tutto immotivato della Russia contro l'Ucraina, descritta come una pacifica democrazia. Questo separa il bene e il male al 100% in piena aderenza a uno schema archetipico dualistico-manicheo che distingue nettamente le

ragioni e i torti, i "buoni" (gli ucraini, e noi loro alleati) dai "cattivi" (i russi, e chi non li maledice come tali), e li declina in termini di lotta della democrazia contro la dittatura. Il tutto porta a una polarizzazione del senso comune tra uno schieramento giusto – quello a favore dell'invio di armi in Ucraina al fine di infliggere alla Russia una sconfitta umiliante – che complementarmente taccia di empietà filo-putiniana qualsiasi posizionamento di neutralità non interventista.
Questo schema di sussunzione narrativa riduce la complessità del reale sull'unico piano rappresentazionale invasi/invasori, forcludendo in tal modo una prospettiva data da altri due piani di conflittualità che vengono rifiutati, prima che per la loro attinenza al reale, per la loro vicinanza all'ottica di parte russa, all'emica del nemico: quello della pressione geopolitica tra i blocchi di potere russo e atlantista e quello delle tensioni etno-nazionaliste tra Russia e Ucraina.
Il piano della pressione geopolitica tra blocchi di potere riguarda un processo che si è iniziato a palesare nel 1991 con il distacco dell'Ucraina, insieme ad altri Stati, dall'ex blocco URSS; il tutto a partire da un patto di indipendenza basato su garanzie di neutralità e di distanza dal blocco atlantista promesse dall'Ucraina alla Russia. L'Ucraina nel 2014 rompe questo patto con un colpo di Stato e inizia ad avvicinarsi politicamente, culturalmente ed economicamente all'Occidente. Questo spostamento ha in un certo senso rigenerato la tensione geopolitica della guerra fredda tra USA e URSS, in quanto la Russia ha inteso ciò come un atto di separatismo, un'erosione di quello che considera come un suo territorio storico o almeno come una sua area di influenza (dove, di fatto, l'ingresso alla NATO in Ucraina avrebbe comportato la possibilità dell'istallazione di basi missilistiche atlantiste a 500km da Mosca). In Occidente si sapeva che tali scelte sarebbero state un azzardo, che sarebbero state interpretate in termini di aggressione; e, da Henry Kissinger in poi, vari autorevoli esperti e politici avevano avvertito in merito a tale imprudenza. Tuttora, a guerra iniziata il tema è ampiamente dibattuto, a partire dal rimprovero di papa Francesco che, senza mezzi termini, ha descritto «l'abbaiare della NATO ai confini della Russia» come una provocazione geopolitica che ha acceso la crisi attuale.

L'altro piano, intrecciato con la questione della pressione NATO ma innervato in processi storici che durano da più di 700 anni, è quello delle tensioni etno-nazionaliste con il principale fattore di innesco attuale le violenze istituzionali contro le spinte separatiste in Donbass che dal febbraio 2014 l'Ucraina avrebbe reiteratamente perpetrato contro le minoranze russofone e russofile. Questo in una guerra ignorata se non clandestinamente sostenuta dall'Occidente, costata 4000 vittime tra i civili, e andata avanti a spregio degli accordi presi a Minsk (in cui l'Ucraina si impegnava a cessare le ostilità e a garantire maggiori autonomie alle regioni che invece ha seguitato ad attaccare). Proprio in tal senso Putin sostiene che quella che chiama come "operazione militare speciale" non sia affatto una guerra di invasione contro l'Ucraina ma una missione di difesa di minoranze etniche perseguitate, prima che di ripristino della sovranità russa, di liberazione da un separatismo prevalentemente indotto dall'Occidente che avrebbe persuaso economicamente l'Ucraina a spostarsi ad Ovest.
Questa situazione configura una scissione e un conflitto di immaginari che si propongono come mutuamente escludenti e vengono tenuti del tutto separati dal tabù della contaminazione con il nemico, ma che forse andrebbero combinati per ricomporre la complessità reale di questo dissidio. Da un lato, la prospettiva prevalentemente atlantista e mainstream in Occidente dell'opposizione polare invasi/invasori racconta di un luminoso e pacifico processo democratico di autodeterminazione dei popoli interrotto di punto in bianco dall'aggressione russa (questo anche se, stando al Democracy index dell'Economist del 2021, l'Ucraina è un regime ibrido tra la democrazia e il regime autoritario, con vari problemi di corruzione economica e violenza politica). Dall'altro lato, la prospettiva della pressione NATO e del separatismo ucraino parla dell'Ucraina non come l'esito di un processo di autodeterminazione di un popolo ma come di una 'nazione inventata' da un progetto di *regime change* fomentato economicamente e militarmente dagli USA, di un separatismo costruito contro la Russia in una prospettiva di conflittualità imperialistica in cui Putin avrebbe reagito per difendere la sovranità russa da un'aggressione occidentale contro lo spirito della Grande Madre Russia; questo in un'idea di nazione pensata e essenzializzata come un'identità "naturale" e sacra.

Questa visione è condivisa da un fronte critico anti-atlantista e contro l'imperialismo USA, basato sull'idea che i tentativi statunitensi degli ultimi decenni (abbastanza disastrosi) di esportare le democrazie con le bombe si siano trasformati in una strategia più raffinata data dal costruire aree di influenza esportando democrazie con i dollari e difendendole quindi con le bombe in guerre di prossimità. In tal senso è utile ricordare che John Mearshmeimer, professore di Scienze Politiche all'Università di Chicago, già nel 2014 attribuiva agli USA e ai loro alleati ampie responsabilità nella crisi ucraina per aver ignorato la linea rossa di Mosca e cercato di trasformare l'Ucraina in un baluardo occidentale al confine con la Russia [2]. In questo senso l'azione militare della Russia contro l'Ucraina si configura come un atto ambivalente, tanto di aggressione quanto di difesa. Un atto di aggressione contro uno Stato sovrano, ma diventato sovrano a partire da una dinamica che dai russi è stata intesa come un'aggressione alla loro potenza, un'aggressione da cui difendersi.
Tutto lascia presagire che nel prossimo futuro ci troveremo di fronte anche a una "guerra storiografica" in cui il definire l'inizio della conflittualità armata nel 2022 o nel 2014 segnerà lo spartiacque tra due verità, una atlantista e l'altra russa (e condivisa in varia misura dalle posizioni non allineate all'atlantismo) in cui confliggono altrettanti etnocentrismi geopolitici destinati a delineare due versanti morali opposti e complementari in cui da ogni lato ci si considera nel giusto, come invasi che si difendono da un imperialismo che vuole schiacciare la propria identità nazionale, pensata su base etnica come se fosse un'essenza naturale del territorio. La prospettiva su cui oggi si riflette poco e che si è poco disposti a riconoscere è quella del relativismo geopolitico, di una possibilità di pluralità, di compresenza di piani e di verità in cui ragioni e torti non sono nettamente separati.
Questo considerando che Putin si propone come il restauratore di un orizzonte nostalgico di potenza, rivolto contro un presente in cui la Russia è un impero in crisi, perennemente introflesso nella difficoltosa conservazione della sua vastità territoriale, ossessionato dal bisogno di contenere l'epidemia di spinte etniche centrifughe che assumono forma di separatismi nazionalisti, acuiti dopo il crollo dell'URSS, in quella che si configura come una paranoia storica russa di vedere erosa la propria potenza.
Questo in contrapposizione all'imperialismo USA, estroflesso, ossia proiettato verso l'esterno in un progetto di egemonia globale fatto da decenni di "esportazioni di democrazie", rivelatesi troppo spesso fallimentari trasfigurazioni storiche delle "missioni civilizzatrici", del "fardello dell'uomo bianco" come pretesto imperialistico-colonale. Simili intenzioni hanno oggi portato al fronte ucraino, dove, alle spalle della Russia s'intravede sempre di più il gigante cinese; dove, a prescindere dal fatto che i popoli abbiano razionalmente scelto o siano stati persuasi a scegliere, oggettivamente la NATO negli anni ha eroso uno spazio imperiale che prima era russo. E qui va notato che quando, partendo dal proposito della difesa dell'Ucraina, l'asse atlantista dichiara che vuole sconfiggere bellicosamente, isolare politicamente e far fallire economicamente la Russia, confermiamo ai russi che una loro antica paranoia di essere aggrediti dall'Occidente non è del tutto campata in aria.
In tal senso se vogliamo sollevarci dalla tentazione dell'etnocentrismo geopolitico dovremmo comprendere che dal punto di vista russo (e di gran parte del mondo non occidentale) i temi della democrazia e dell'autodeterminazione dei popoli sono solo una poetica che maschera la politica imperialista con cui gli USA vorrebbero imporre al mondo un assetto unipolare neoliberista e de-etnicizzato, a cui oggi i russi dichiarano di voler contrapporre una visione multipolare dove la dimensione etno-nazionalistica dell'appartenenza torna ad acquisire centralità (Dugin 2019). Probabilmente la risposta russa sottende un imperialismo di altra fattura che, come quello USA, si presenta in fattezze di liberazione; ma, di fatto, il mondo immaginato da Francis Fukuyama, pacificato nel segno del capitalismo delle democrazie neoliberali (Fukuyama 1992) appare sempre più lontano, mentre torna la profezia di Samuel Huntington sullo scontro di civiltà, che, tra l'altro, aveva individuato proprio nella questione russo-ucraina un momento di possibile crisi (Huntington 1997).

Metafore di guerra e indottrinamento manicheo

Nel fronte rappresentazionale del conflitto si è subito aperto un mercato mediatico di "metafore a buon mercato": l'Ucraina è la vittima del bullo, è la donna violentata dal bruto, è il conducente d'auto

vittima di un pirata della strada, e via dicendo. Su questa linea è esemplare la *pièce* di Stefano Massini "I filosofi e il cretino" andata in onda nel corso della puntata del 5 maggio 2022 del programma Piazzapulita su La7 [3]. Qui l'attore, evocando i pensatori della Grecia classica, rimprovera in merito che se un guidatore ubriaco procura un incidente la colpa è solo e soltanto sua, e non va cercata in chi costruisce macchine veloci, in chi gli ha venduto l'alcol o in altre variabili contestuali. La metafora di Massini è implicita, non relata ad altro nella sua performance, ma il senso si capisce dalla cornice del programma televisivo che l'ha ospitata: seguendo questo conio, ripiombiamo sul mantra mainstream che viene somministrato alla popolazione spettatrice dal primo giorno di guerra: esiste solo il piano invasi/invasori, l'impatto è solo quello del 24 febbraio 2022, la colpa è solo della Russia, che è il carnefice da combattere mentre dell'Ucraina dobbiamo essere alleati fino alla fine. Chi sposta l'attenzione su altro è alleato della Russia di Putin ed empio come lui, oltre che cretino. Basta una metafora per spiegare tutto.

Ma è proprio così? Non mi pare. Le metafore che usiamo per spiegare il reale sono dispositivi retorici che semplificano, traducono, e finanche tradiscono i fenomeni sul conio dell'esempio a cui li riduciamo. L'algoritmo "la guerra è come X" non rappresenta tutta la complessità della guerra ma la semplifica in funzione della variabile X che scegliamo. Prima di tutto perché la guerra non è solo come X. La guerra non è solo una metafora, e ci vorrebbero una miriade di metafore se volessimo rappresentarla in questo modo con un minimo di esaustività, senza semplificarla secondo i nostri comodi, scegliendo la metafora X, quella Y o quella Z. Se per pensare un evento usiamo un conio unico che riguarda un evento finito in cui ragioni e torti sono separati al 100%, la rappresentazione dell'evento deriverà dalla struttura del conio, non da quella dell'evento. La guerra in corso non è in toto riducibile a un incidente, a una violenza carnale, a un atto di bullismo (dove queste metafore sono strutturalmente omologhe in quanto sostanziano situazioni dove la ragione è totalmente separata dal torto).

Che vuol dire? Che la Russia non è l'invasore? No. Vuol dire che quel piano di realtà, pur essendo ineludibile, non è il solo. E vuol dire che ridurre monocausalmente la nostra rappresentazione della realtà a quell'unico piano è un atto retorico di selezione, di sineddoche in cui evidenziamo una parte per coprire il tutto. Vuol dire che queste metafore sono utili a rappresentazioni ideologiche che rimuovono i piani disfunzionali in base a un finalismo interpretativo orientato a convincerci della sussumibilità del reale in una narrazione manichea che separa in modo netto il bene dal male (forcludendo in tal modo una serie di piani concausali che andrebbero invece intesi in una logica non esclusiva ma inclusiva). Vale a dire che in molti casi non esiste solo una causa "o" l'altra, in cui i piani di realtà si oppongono, ma che esiste una causa "e" l'altra, che i piani di realtà si combinano, sono compresenti.

La dovremmo smettere di spiegare la guerra con queste metafore di comodo usandole come punto di arrivo, come conclusione. Le metafore al limite sono punti di partenza da cui aprire riflessioni rispetto a ciò che eccede le metafore stesse, perché le metafore sono sempre un po' vere e un po' fasulle, rivelano e mascherano: ogni singola metafora mentre svela un piano, quello dell'intersezione tra i due fenomeni che pone in analogia, ne vela altri, quelli che eccedono da tale intersezione. Perciò bisognerebbe capire che le metafore non riflettono in toto la realtà ma sono maschere con cui mettiamo in scena il reale; e ragionare sul loro scarto, se vogliamo svelare l'eccesso osceno che sottendono.

Riprendiamo la facile metafora dell'incidente automobilistico. Se la usiamo per rappresentare l'invasione del 24 febbraio 2022 l'incidente è stato causato dalla Russia. Se la usiamo per rappresentare gli eccidi del Donbass perpetrati negli otto anni precedenti da neonazisti ucraini inquadrati regolarmente nell'esercito ai danni dei russofoni e russofili, allora l'incidente è stato causato dall'Ucraina [4]. Se la usiamo per rappresentare l'allargamento della NATO ad Est, tradendo patti contratti a partire dagli anni '90, l'incidente allora è stato causato dalla NATO.

Poi, a differenza di un incidente d'auto che guardiamo essersi appena consumato dal ciglio di una strada, in questo caso non siamo di fronte a un processo finito ma ad un processo in divenire. E questo è un altro grande errore che rivela quanto queste metafore siano vacue, quanto queste metafore siano

più utili a mistificare che a capire la realtà nella sua complessità. Se volessimo restare nell'economia di questa metafora, dovremmo renderci conto che siamo di fronte a una serie di incidenti che stanno avvenendo ora, anzi, ci siamo in mezzo, il processo è in corso.
Questi incidenti in fieri sono il rischio che la guerra si protragga, che l'Ucraina diventi un nuovo Israele (come ha detto che vorrebbe Zelensky, sic), che diventi un nuovo Vietnam, un nuovo Afghanistan, una nuova Siria o un nuovo Ruanda. C'è il rischio che la guerra porti a una guerra energetica e di risorse, che inneschi una crisi sistemica globale. C'è il rischio che il conflitto tracimi dalla dimensione glocale con cui oggi si sta combattendo una guerra mondiale per procura confinata in Ucraina. C'è il rischio che a quel punto tutto degeneri in guerra atomica e che questo porti all'olocausto nucleare, alla fine dell'umanità.
Di fronte a tutto questo sarebbe il caso di toglierci i paraocchi monocausali di metafore banalizzanti che, a ben vedere, date le circostanze sono funzionali solo a fomentare l'invasamento bellico, l'invio di armi, armi e ancora armi, in un contesto in cui tutti i contendenti vogliono solo la vittoria. Questo di fronte a un baratro dove noi abbiamo ufficiosamente deciso che la Russia deve perdere mentre la Russia ha deciso che se dovesse perdere userà l'atomica. Il rischio è che metterci i paraocchi di metafore semplicistiche che riducono tutto al piano invasi/invasori ci nasconda i pericoli che corriamo: stiamo sbattendo contro un muro e dobbiamo premere il pedale del freno mentre invece seguitiamo ad accelerare (tanto per dimostrare che le metafore si possono usare in vari modi ma l'importante è usarle come premesse per uscire da esse, non come conclusioni in cui infilare la testa come degli struzzi).

È che l'opposizione invasi/invasori funziona egregiamente come asse di produzione di consenso di massa soprattutto perché soddisfa le nostre esigenze segniche di messa in ordine semplificata del mondo in base un sistema di metà, grazie alla sua capacità di ricondurre il reale a uno schema binario che mette tutto il bene da un lato e tutto il male dall'altro, senza sbavature o contaminazioni perturbanti. È una struttura narrativa basica, che, non a caso, ritroviamo nei film classici della Disney e in tante trame hollywoodiane. Prima ancora è una struttura, come quella delle fiabe analizzate un secolo fa dal folklorista russo Vladimir Propp, i cui i ruoli di cattivi, vittime ed eroi sono nitidamente distinti (Propp 2000). Si tratta di cibo mentale facile e seduttivo con cui la nostra specie si è nutrita per la maggior parte della sua storia evolutiva, e alla cui forma massmediatica le folle sono già assuefatte.
Una volta che il bene e il male sono reiteratamente rappresentati in modo nettamente distinto si sceglie di stare contro il cattivo e dalla parte dell'eroe e della vittima, anche e soprattutto per un riflesso pavloviano di identificazione narcisistica. Tutto questo soddisfa necessità emozionali elementari e crea in tal modo una certa dipendenza cognitiva che ci induce a eliminare percettivamente le dissonanze da questo schema. È un prodotto che funziona in termini di economia mediatica ma che può generare una miopia della coscienza, può mascherare l'essenza della realtà tanto più quanto più questa è complessa e contraddittoria, invece che essere separata in modo così semplice e netto.

Zelensky: carisma e rischio

Putin è un sovrano monoliticamente autoritario, che appare all'opinione pubblica occidentale in tutto il suo squallore dittatoriale, nella sua sostanza dispotica, uno arrivato dal KGB, dai servizi segreti, dal peggio dell'URSS, che ha realizzato il suo progetto perverso: far diventare l'essenza di quell'apparato repressivo un sistema di governo. Se si esclude una piccola fetta di nostalgici del regime sovietico variamente visionari, questo lo priva di *appeal*, di carisma, di fascino politico. Viceversa, il presidente ucraino Volodymyr Zelensky si presenta in modo brillante, è portatore di una sovranità estremamente carismatica. Prima di tutto questo leader è un attore, diventato il capo del Paese subito dopo aver recitato la parte del capo del Paese in una serie Netflix chiamata "Servitore del popolo", vincendo le elezioni in un partito creato al momento, chiamato esattamente come la *fiction* "Servitore del popolo". Zelensky in questo incarna in modo totale un certo compiere

itinerari dallo spettacolo alla politica a cui ci sta abituando l'era dei massmedia (che abbiamo visto in modo meno completo in personaggi come Silvio Berlusconi, Beppe Grillo, Ronad Regan o Donald Trump, solo per fare i nomi più noti).

Egli concretizza in maniera perfetta quello che diceva Guy Debord nel 1967 sulla società dello spettacolo, ossia che lo spettacolo non è solo un mero insieme di immagini, ma contiene un dispositivo di costruzione di rapporti sociali attraverso le immagini. Nella società dello spettacolo le immagini producono la realtà, la rappresentazione spettacolarizzata del reale si rovescia nella realizzazione di ciò che viene messo in scena (Debord 2008). Si tratta a ben vedere di un meccanismo di profezia autoadempiente su cui occorre riflettere. In tutto ciò ad aver un peso chiave è, appunto, il carisma. Il carisma politico dovrebbe mettere sempre in guardia perché è intrinsecamente pericoloso nel suo potenziale di persuasione: il carisma seduce, affascina, ipnotizza. Induce ad adesioni in cui la componente sensibile-emozionale può soverchiare quella logico-razionale. Nel carisma il fascino della forma può distrarre dalla riflessione sui contenuti.
Il problema è che in Zelensky c'è sia la speranza del messia che guida il popolo verso la terra promessa sia il rischio del pifferaio magico che precipita tutti in un burrone; e su questa doppiezza è il caso di ragionare. Dovremmo chiederci se Zelensky sta solo salvando la sua nazione o addirittura il mondo intero in nome della democrazia o se sta mettendo tutti, loro e noi, nei guai. Se antropologicamente il tempo di guerra è analogo al tempo di festa (Caillois 2001) in quanto rovesciamento radicale dei valori, delle regole e del senso della quotidianità invertita in dissipazione o distruzione rigenerativa, è opportuno ricordare la lezione di Vittorio Lanternari, che ci illustrò la relazione profonda tra carisma e apocalisse, chiarendo che per le personalità carismatiche i contesti catastrofici sono un *habitat* particolarmente adattivo (Lanternari 1989).

Qui va compreso che in questo scenario di guerra Zelensky deve il suo carisma al fatto che egli rappresenta una forma primordiale di legittimazione del potere: la capacità di guarigione, il dono taumaturgico come facoltà di liberare il popolo dal male (Bloch 1995). In tal senso Zelensky si presenta come redentore del suo popolo e dell'umanità intera da un male che raffigura come assoluto, rispetto al quale si contrappone come l'angelo salvatore, come il profeta condottiero da seguire. Il dubbio riguarda un rischio, ed è connesso alla possibilità nefasta che quest'atteggiamento scateni un esito paradossale dove, più che un rito di purificazione dal male della guerra, si giunga paradossalmente a un pervertimento propiziatorio che il male finisce per produrlo, in termini di contagio globale del conflitto.

Eccessi osceni dell'eroismo
"Gli eroi son tutti giovani e belli" cantava Francesco Guccini, e l'immagine di Zelensky intrisa di eroismo si staglia su un piano di intoccabilità. Egli è al momento un semi-dio, un emblema di gloria, e questo gli conferisce un'aura di sacralità e di immunità (non può essere minimamente criticato senza essere accusati di filo-putinismo). Tuttavia, dovremmo essere razionali e capire che anche l'eroismo può essere eccessivo. La pulsione di ammirazione, la fascinazione per l'eroismo di Zelensky, dal momento in cui si afferma in forma illimitata non ci consente di comprendere il confine del suo eccesso osceno: il martirio evitabile. Questo soprattutto se l'atto eroico propizia ampliamenti al mondo intero dell'orizzonte sacrificale che prescrive, inquadrando certi schieramenti continuamente richiesti come imperativi morali di espiazione da una colpa attribuita a chi non interviene arruolandosi per perdere parte al massacro bellico.
Se la storia ci indica che di solito di fronte a regnanti in abiti militari ci vuole prudenza, va notato che il verde militare della *mise* mimetica con cui questo presidente si presenta perpetuamente al mondo è un atto doppiamente mimetico: va in direzione non solo della necessità marziale simulata (egli non va mai in battaglia ma si traveste sempre da soldato) ma anche della scelta mediatica. Sulla scorta di Girard si può affermare che Zelensky imita l'archetipo dell'eroe e in questo suscita in noi un desiderio di immedesimazione (Girard 1980). Volendo usare uno schema geertziano direi che Zelensky

rappresenta un *modello di realtà* che, mentre descrive la situazione in cui versa la sua martoriata patria, si fa *modello per la realtà* (Geertz 1988) che prescrive come essere ai suoi compatrioti, comandando un'*agency* epica, un dovere di emulazione belligerante come onere di appartenenza.
Il problema è che la ricetta, che Zelensky presenta reiteratamente da grande guaritore come la cura imprescindibile contro il male dell'assolutismo putiniano, può trasformarsi nel virus che contagia gli immaginari collettivi con la falsa credenza che per arrivare alla pace di tutti dobbiamo passare per la sua guerra, trasformandola nella guerra di tutti. Così questo sovrano rappresenta come tappa necessaria per arrivare alla pace non solo la resistenza armata locale ma anche la guerra mondiale contro la Russia. Egli profetizza biblicamente scenari apocalittici di guerra mondiale, sostenendo che gli ucraini starebbero combattendo non solo per la loro libertà ma anche per la nostra. Il nucleo concettuale ricorrente che struttura le sue trame narrative è che lui e il suo popolo si starebbero sacrificando per noi; e questo implica che noi Occidentali siamo degli ingrati e dei vigliacchi se non entriamo subito in guerra al suo fianco contro la Russia.
Tornando a Girard, direi che questo principio vittimario, questa nebulosa di sacrificio, martirio, colpa ed espiazione pervade i continui discorsi mediatici del presidente dell'Ucraina, in un'epica elementare archetipica della lotta totale del bene assoluto contro il male assoluto che si è rivelata spesso pericolosa. Questo in quanto su ciò egli ha motivato in concreto pretese come la richiesta della *no-fly zone*; richiesta radicale che dall'inizio del conflitto ha ripetuto *ad nauseam* per settimane, pur sapendo perfettamente che ciò avrebbe innescato il passaggio dal conflitto regionale a quello mondiale. In nome di questa grammatica sacrificale Zelensky ci tira per il bavero nel precipizio di un'apocalisse possibile, facendo leva su pericolosi istinti culturali primordiali sedimentati nel profondo della nostra umanità.

I quattro pattern comunicativi di Zelensky
È interessante notare come in un periodo di diverse settimane in cui è apparso in video conferenza nei parlamenti e in contesti istituzionali di molti Paesi occidentali, Zelensky ha approntato una comunicazione basata su degli schemi ricorrenti. In tal senso possono essere individuati quattro pattern narrativi: il pattern manicheo della "lotta del bene contro il male", il pattern eucaristico del "noi come voi", il pattern sacrificale del "noi per voi" e, infine, il pattern espiatorio del "se-allora".

Il primo pattern, quello manicheo della "lotta del bene contro il male", è basato sulla metafora della *reductio ad hitlerum* di Putin di cui dicevo all'inizio di questo testo. L'equazione "Putin=Hitler" (che in alcuni casi si espande nella forma totalizzante "russi=nazisti") consente a Zelensky di immettere tutta la vicenda del conflitto in una struttura che è "buona da pensare" nel suo separare in modo netto il bene dal male. Ma Putin è come Hitler? No. Al netto del suo autoritarismo e della sua deprecabile violenza bellica Putin non è come Hitler. Ora no, però potrebbe diventare peggio di Hitler se lo mettessimo in condizione di soddisfare la sua pulsione di morte, pulsione che potrebbe concretizzare nella forma apocalittica dell'olocausto nucleare. Il punto è che più rappresentiamo Putin come Hitler più rischiamo di cadere in una profezia autoadempiente che lo farà diventare come Hitler, e peggio.
Il primo pattern è abbastanza generale (la *reductio ad hitlerum* del nemico è un dispositivo retorico già messo in scena in varie altre situazioni, anche belliche, come vari episodi di "esportazione di democrazia" a suon di bombe messi in atto per anni dagli USA in Medio Oriente), mentre gli altri tre sono più peculiari e riguardano la caratura mimetica di Zelenski, il suo trasformismo prima attoriale che politico.
Il pattern eucaristico "noi come voi" è quello in base a cui Zelensky in collegamento con Londra evoca Churchill, a Berlino dice che ogni bomba è un muro, con gli USA si gioca il paragone con Pearl Harbor, per Israele mette in campo l'analogia con la Shoah (ma viene rimproverato per averne violato l'unicità storica), in Italia afferma che la città martire Mariupol è come Genova (che fu bombardata durante la Seconda guerra mondiale), e via dicendo. È una struttura metaforica che agisce

a partire da un riflesso mimetico: lui imita noi con riferimenti alla Seconda guerra mondiale, noi ricambiamo il dono obbedendo a una pulsione di identificazione narcisistica. Lui si identifica in noi, noi ci identifichiamo in lui.
Il pattern sacrificale "noi per voi" è invece quello che implica affermazioni del tipo "noi stiamo combattendo per la vostra libertà!". In base a questa visione, sostenuta fortemente da personaggi come l'analista USA Anne Applebaum, Putin deve essere fermato costi quel che costi, perché, preso da una bulimia imperialistica senza fondo, avrebbe intenzione di conquistare tutta l'Europa, se non il mondo intero. Si tratta di un'affermazione del tutto inverosimile rispetto alle dichiarazioni reali di Putin. Qui non si sta combattendo per salvare l'umanità intera dall'imperialismo della Russia putiniana; anzi, è proprio questo combattere che espone il mondo al rischio di una guerra mondiale in quanto più armiamo l'Ucraina più provochiamo la Russia. Perciò il dire "noi combattiamo per voi" allude a una poetica dell'immolazione per la causa assoluta che mira a indurre sensi di colpa e stimolare reazioni espiatorie in direzione interventista; reazioni che possono tradursi in un pericoloso contagio bellico.
Il pattern espiatorio "se-allora" è quello più insidioso, ed è espresso dalle formule del tipo "se non ci date le armi allora perderà tutta l'Europa", "Se non ci date la *no-fly zone* allora Putin bombarderà anche voi". Il senso di questo pattern esplicita e rafforza quello del pattern precedente, e consiste in quest'algoritmo: "se non attaccate Putin, allora Putin vi attaccherà". Direi che questo è il più pericoloso raggiro comunicativo di Zelenski, perché in tale schema viene inserita una negazione, un "non" di troppo che per mesi ha esposto e seguita tuttora a esporre al rischio di far cadere l'opinione pubblica occidentale nella trappola peggiore, perché è più verosimile il contrario di quanto il leader ucraino afferma, ossia che se attacchiamo Putin allora Putin ci attaccherà. Questa comunicazione ha una connotazione rassicurazionistica che inverte una modalità di percezione del rischio presentando dei pericoli come se fossero delle soluzioni, e viene sorretta da un apparato di propaganda che impiega attivamente tutto il mainstream mediatico occidentale in modo continuativo. In tal senso il diritto e la scelta degli ucraini di difendersi dovrebbero essere distinti dal rischio che tale difesa assuma delle forme che possono rivelarsi catastrofiche per l'umanità intera.
Più in generale, è evidente che siamo di fronte a un regolare ricorso mediatico a metafore propagandistiche che rappresentano la guerra come soluzione necessaria più che come scelta problematica. In questo processo di persuasione dell'opinione pubblica a partire dai banali schemi associativi dell' "è come", la collettività si rivela un po' troppo lontana da certe consapevolezze che immaginavamo sarebbero attecchite con l'istruzione e l'emancipazione culturale, anzi pare sinistramente simile alle folle alienate del secolo scorso che descriveva Gustave Le Bon, sedotte ed esaltate da oratori abili a nutrirle di semplificazioni leggere attraverso il parlare per «associazione di cose dissimili, che detengono tra loro solo rapporti apparenti» (Le Bon 2004).

Culto del martirio, pulsione di morte

In tutto ciò c'è un sotterraneo culto aggressivo-passivo del martirio a cui dovremmo fare attenzione, chiedendoci se questa narrazione, per cui lui e il suo popolo si starebbero sacrificando per noi perché Putin vuole invadere il mondo, non sia esagerata e dannosa. Siamo di fronte a una tentazione umana archetipica in cui il sacrificio della vita diventa testimonianza di fede e strumento di gloria. Credo che sia utile in tal senso una lettura freudiana in quanto tutto ciò rimanda a un'inversione del principio di piacere in pulsione di morte, in nome di un nucleo nevrotico-ossessivo diventa principio di realtà e comanda un godimento rovinoso fino alla morte (Freud 1977). Tale nucleo nevrotico-ossessivo è, in questo caso, inquadrabile proprio in una concezione etno-nazionalistica dei confini, in una costruzione ideologica della patria che viene presentata come natura imprescindibile per il sé, come condizione primaria per la vita stessa.
Così si determina un'isteria collettiva in nome di un valore che viene pensato come assolutamente vitale, come precondizione per la vita stessa. Questo valore è quello della difesa assoluta del confine che diventa difesa della democrazia all'interno di una concezione di lotta del bene contro il male, di vita contro la morte. Si tratta del principio tanatopolitico del sacrificio per la patria, che è qualcosa

di molto novecentesco a cui dovremmo fare attenzione perché, soprattutto in questo caso, è evitabile. Non si sa se per accordo assoluto o se per capacità di silenziare il dissenso, ma le voci dall'Ucraina cantano all'unisono di una vocazione al martirio per la patria che mi pare sproporzionata rispetto alle possibilità di concordare negoziati, in giorni dove seguita a scorrere sangue che potrebbe essere evitato. Ciò in quanto la sconfitta della Russia non è l'unica strada per evitare stermini di massa (come, all'opposto invece fu necessario sconfiggere la Germania nazista); dove, anzi, il proposito di sconfiggere la Russia si può rivelare la strada più insanguinata tra quelle percorribili.

In tal senso leggevo sui social di un utente che affermava che se lui si trovasse nella necessità di rinunciare all'appartenenza nazionale per salvare la vita dei figli, sceglierebbe di salvare la vita dei figli. Una donna ucraina ha risposto: "Allora i tuoi figli sono sfortunati". Siamo nel pieno di una logica jihadista di sacrificio estremo per la patria intesa come divinità a cui tutto si deve: viene prima la bandiera della vita dei figli. È una concezione del mondo analoga a quella che ha portato ai disastri del Novecento. Ci dovremmo chiedere se non siamo di fronte a una *pulsione di morte* che ha contagiato e alienato gran parte delle coscienze individuali ucraine e che si diffonde nel senso comune europeo ben oltre il necessario. Perciò dovrebbero preoccupare l'evenienza e il rischio che la resistenza ucraina, una volta che è stata vincolata in forma bellica e orientata al fine sacro della conservazione di una configurazione etno-nazionalistica dell'appartenenza, finisca con il nascondere un alibi per tornare al passato, a quanto di peggio ci ha dato il Novecento in termini di chiusura identitarista.

Invasi, invasori, invasati

Per tutto questo ritengo che alla rappresentazione dualistica invasi/invasori dovremmo aggiungere un terzo elemento trasversale, contingente rispetto ai due poli di questa opposizione mediaticamente imposta: gli invasati. Gli invasati sono le persone, in governanti – ma anche i sentimenti, i concetti, i pretesti – che finiscono con l'essere dominati da questa pulsione di morte in nome della patria. Sono invasati dall'eccesso emozionale con cui incorporano un ideale che si rappresenta come necessità imprescindibile di vita ma che può diventare fissazione nevrotica che possiede gli animi e le nazioni, arrivando a negare quella stessa vita.

Bisogna stare attenti che la vita e la libertà non finiscano nel vincolo di questa possessione. Oggi negoziare non significa per gli ucraini accettare il loro sterminio, la loro morte. Invece prevale un principio maschile che immagina qualsiasi negoziato come resa mortale e vede la resistenza solo e soltanto nella belligeranza, in una poetica della lotta armata che è qualcosa di inquietante dal momento in cui trascende la necessità assoluta di difesa. Dilaga e prevale un *furor bellicus* (Taviani 2012) che sottende la valorizzazione culturale di un modello comportamentale militare che sarebbe il caso di disarmare, prima che i danni diventino incontenibili.

In questo va chiarito che la resistenza armata del Novecento è stata necessaria in quanto l'empietà di Hitler, le sue intenzioni di sterminio e di dominio erano assolute e assolutamente non disposte a compromessi negoziali, poiché fondate su principi ideologici di superiorità razziale e su una concezione eliminazionista della vita che non potevano prevedere negoziazioni, dialogo. Oggi le cose non stanno così. Putin, al netto del suo inaccettabile autoritarismo imperialista, non è empietà assoluta e sete assoluta di dominio e sterminio. Per questo il conio retrotopico della *Reductio ad Hitlerum* è eccessivo e può essere fuorviante.

Se nella Seconda guerra mondiale la lotta per la patria era per lo più realmente lotta indispensabile per la vita, successivamente abbiamo capito che quando l'amor di patria diventa eccessivo si trasforma in nazionalismi tossici del tutto deprecabili. Abbiamo capito che la lotta per la patria non è la *conditio sine qua non* per un «diritto a una buona vita» (Butler 2013); diritto questo che, dopo i disastri del secolo scorso, stavamo faticosamente provando a immaginare in percorsi di lotta per la giustizia sociale non necessariamente vincolati a costrutti identitari quali quelli dati da certi apriori nazionalistici. Nella Seconda guerra mondiale prendere le armi fu necessario. Viceversa, nella Prima

guerra mondiale l'interventismo – che comunque si giustifica sempre con alti fini, presentandosi come necessità imprescindibile di pace – fu una scelta tanto evitabile quanto nefasta, che fece esplodere il conflitto a livello mondiale. A quel mandare a morte milioni di giovani per la patria si legava proprio la pulsione di morte che ci indicava Freud, e che ora dovremmo riconoscere nella sua evitabile pericolosità.

In tal senso gli invasi vanno difesi dagli appetiti imperialistici degli invasori; ma andrebbero tutelati, insieme all'umanità intera, anche dall'invasamento nazionalista che oggi è improvvisamente tornato a contagiare gli animi più del dovuto. Oggi non c'è la necessità di far finire il mondo in un bagno di sangue per liberarsi dal male assoluto. Il richiamo continuo a questo scenario di sacrificio è qualcosa che si è visto nel Novecento con la cultura dei kamikaze, è una cifra del peggiore presente storico, che abbiamo visto negli ultimi anni manifestarsi in termini essenzialmente jihadisti, e che ora si propone in forma secolarizzata in un culto nazionalista di bandiera e confini. Forse è il caso di chiederci se non stiamo piombando dentro un orizzonte pericoloso che è evitabile, anche e prima di tutto per il bene delle stesse persone che soffrono in Ucraina in questo momento. Sono le persone che vanno salvate, i corpi delle persone vengono prima delle bandiere e dei confini. Se a volte è necessario difendere i confini per salvare le vite umane, altre volte la difesa dei confini può trasformarsi in un eccesso nevrotico che finisce con l'uccidere le persone.
Più in generale, nel nostro presente storico, le società occidentali e soprattutto europee sono scisse culturalmente in due, in una schizofrenia derivata dal trauma della Shoah e dell'emergere del dramma del colonialismo. Da una parte, c'è un netto rifiuto progressista dei patriottismi e una venerazione dell'abbattimento dei confini che a volte è anche frettolosa, eccessiva nel suo rimandare a un rifiuto esotista che degenera in autolesionismo antioccidentale, in oicofobia (ossia in odio culturale della propria civiltà). Dall'altra parte, riemerge sempre più forte un conservatorismo nostalgico che seguita a cullarsi in ideali identitaristi di chiusura per molti versi ormai superati in quanto xenofobi prima che antistorici (Ciccozzi 2021b).
Dopo il massacro della Seconda guerra mondiale in Europa grazie a uno sforzo della cultura progressista abbiamo depotenziato l'ingiunzione a morire per la patria che invece adesso torna dall'Est in modo prepotente e ambivalente, nascondendo, sotto al profumo di libertà e democrazia con cui si presente, un olezzo etno-nazionalistico che ricorda proprio i sentimenti fascisti di chiusura assoluta all'altro, di pretesa omogeneità culturale e identitaria di cui si dovrebbe diffidare. Dovremmo comprendere questa doppiezza. Dovremmo capire che tra Russia e Ucraina da anni crescono ardori di reciproca xenofobia; passioni che questa guerra non farà altro che far lievitare, tantopiù quanto più sarà protratta con il fine di vincerla, in luogo che fermata il prima possibile. Dovremmo capire che sia l'Ucraina che la Russia coltivano un protagonismo pericoloso, una fissazione epocalista di stare al centro del mondo, una convinzione ideologica di avere una missione storica di salvezza del mondo dal male. Si tratta di sentimenti politici che hanno sempre prodotto disastri storici.

Se riusciremo a sventare i rischi dell'escalation mondiale e nucleare del conflitto, ci sarà da lavorare in un'Europa in crisi energetica, appestata dall'etnonazionalismo che arriverà dalla palude ucraina, ammorbata da fascismi esotici di matrice jihadista che ci ostiniamo a non vedere, come non vediamo da anni l'odio antioccidentale che lievita nel mondo (Ciccozzi 2021a). Il rischio è quello di finire in un'Europa impoverita e sospesa tra banlieueizzazione delle città e balcanizzazione dei confini, in un pianeta sempre più appestato dalle guerre e in crisi climatica, mentre l'umanità seguita ad aumentare di ottanta milioni di persone ogni anno dai Paesi del Sud del mondo. L'impressione è che ci stiamo allontanando gravemente dai difficili propositi di sostenibilità che ci eravamo da poco prefissati.

L'iperrealtà delle rappresentazioni di guerra
Come atto tanto reale quanto simbolico, il massacro di Bucha, emerso il primo aprile 2022, ha inaugurato la fase della spettacolarizzazione mediatica degli orrori di guerra, del sangue messo in

scena come argomento di mobilitazione e schieramento dell'opinione pubblica in direzione dell'atlantismo interventista, a sostegno dell'Ucraina e contro la Russia, per favorire la diffusione dell'idea che la guerra debba essere non fermata ma vinta. In linea con l'obiettivo di sconfiggere la Russia per punirla di un'empietà imperialistica che viene raccontata alle masse come se fosse una sua esclusiva nazionale, il non limitarsi all'indignazione di fronte alle quotidiane immagini di sofferenza, il semplice richiamo alla prudenza, l'avvertire del rischio di escalation bellica, l'evocare la minaccia nucleare è finito per essere inteso come segno di cedimento e complicità filo-putiniana.
All'improvviso, dopo trent'anni di recenti conflitti censurati dallo spettacolo del dolore, di fronte al sangue di guerra con cui tutti i telegiornali hanno iniziato a condire i pasti quotidiani delle famiglie occidentali, qualsiasi disallineamento rispetto alla scelta politica dell'invio di armi a sostegno bellico dell'Ucraina, o, peggio ancora, il solo farsi venire il dubbio che siamo di fronte anche a una guerra di prossimità diretta dagli USA, viene inteso come vile atto di appoggio alla Russia. Così, una volta circondati dalle immagini di morte che affollano i palinsesti televisivi, la paura di essere additati quali sostenitori e alleati di un sanguinario dittatore tende a scoraggiare una cultura della pace che sia in grado di parlare più di negoziati che di armamenti.
In tal senso va fatta una riflessione sulle emozioni suscitate da quello che è un martellamento propagandistico senza precedenti per intensità e diffusione, a partire da una constatazione: il conflitto in Ucraina è anche un grande spettacolo globale, è la guerra più spettacolarizzata della storia dell'umanità. Jean Baudrillard ci ha spiegato che nella società dell'immagine i mass media trasformano il reale in iperreale, ossia coprono il reale con una patina superficiale che lo domina (Baudrillard 1996). Le immagini delle vittime della guerra non solo sono reali, nella loro ovvietà (qualcuno pensava che la guerra non fosse questo?) diventano iperreali attraverso la loro rappresentazione mediatica. Se quel reale sia stato in qualche modo riadattato a una scena rappresentazionale non è questione dirimente: la mediazione del reale è sempre messa in scena, scelta prospettica, orientamento dello sguardo, ma questo non toglie nulla all'evidenza che quei corpi sono morti di un male che si chiama guerra, e non toglie nulla al fatto che la malattia della guerra è una malattia contagiosa.
Oggi questa patina è prodotta dallo "spettacolo del dolore" (Boltanski 2000). Lo spettacolo del dolore è un velo che comprime la realtà, selezionando parte del reale e presentando tale selezione come il tutto, imponendo così alla realtà l'unico piano narrativo manicheo della lotta del bene contro il male. Atto questo che riduce tutta la complessità del reale al costrutto iperreale dell'opposizione assoluta vittima/carnefice, gesto che comanda che il corpo della vittima sia l'unico sguardo possibile verso il mondo. Il tutto nel dominio di un'empatia selettiva, in cui, nell'affollatissimo scenario delle guerre del dopo muro di Berlino, ad alcune vittime capita la ventura di essere notiziate sul piedistallo del *maistream*, mentre altre restano dimenticate nel cono d'ombra di guerre che forse non conviene politicamente mettere in scena.

E va ribadito che, nel caso ucraino, attraverso l'iperrealtà dello spettacolo del dolore veniamo persuasi dell'idea che per salvare quei corpi sia assolutamente necessario salvare la nazione, l'identità, l'integrità territoriale, i confini, la bandiera dell'Ucraina. Ci illudiamo che quei corpi siano l'Ucraina e, proprio a partire da questa trappola metonimica, cadiamo nella trappola emozionale dell'ingiunzione a morire per la patria, finendo in una visione intrisa di sentimenti di martirio in guerre sante che somigliano più al fanatismo che a ciò che chiamiamo Ragione (il lume che oggi rischia di spegnersi, per come si va sempre più inzuppando di un furore che stavamo storicamente cercando di superare attraverso uno sforzo prima di tutto scientifico-umanistico).

Così, nella cerimonializzazione mediatica degli eccidi, i morti non vengono tanto pianti quanto urlati in faccia a chi chiede di non mandare più armi: i loro corpi finiscono messi in scena reiteratamente in una *captatio cadaveris* che tradisce una pornografia della sofferenza usata per infettare le masse di una pulsione di morte che arriva ad illudere della più demoniaca delle convinzioni: l'assioma della necessità assoluta di andare in guerra come unico mezzo per la pace. In questo modo il dolore viene

sistematicamente convertito in furore e confezionato in un cordoglio tanto enfatizzato quanto posticcio che chiede non redenzione ma vendetta, il cui fine non è portare a un sentimento di *pietas* ma alimentare invasamento, odio verso il nemico.
Occorre riflettere meglio su questa modalità in base a cui i cadaveri messi in scena nello spettacolo del dolore vengono utilizzati come *trigger*, come innesco che spinge a legittimare l'intervento bellico passando per l'indignazione di massa. Non a caso, subito dopo l'eccidio di Bucha – enfatizzato dal mainstream con il termine iperbolico 'genocidio' – su "La Stampa" Andrea Margelletti che, al lato di una foto con due cadaveri buttati su una strada, ha tuonato un solenne "ora basta. Mandiamo all'Ucraina tutti i carri armati, blindati e gli aerei di cui ha bisogno"; ossia ha invocato implicitamente un imperativo sostanziale assai chiaro che per coerenza gli interventisti dovrebbero rivelare apertamente: dichiarare guerra alla Russia.
Questo uso del sangue per rappresentare la scelta della guerra come necessità imprescindibile per la pace è falso e pericoloso. Pertanto, c'è da stare attenti alle immagini, c'è da evitare che gli immaginari siano colonizzati dallo spettacolo del dolore finalizzato alla politica del furore. L'impressione è che ci troviamo di fronte a una surreale divisione del lavoro bellico tra chi manda armi e chi le usa. Una separazione che rimanda a una dissociazione delle emozioni dove l'adrenalina del fronte davanti al nemico che si converte in dopamina dello spettatore davanti allo schermo. Questo perché sotto lo spettacolo della guerra cova un rito sacrificale dove la visione del martirio ucraino induce un senso di colpa e un furore espiatorio che si risolve nell'interpretare il ruolo virtuale dei paladini-salvatori attraverso il sostegno belligerante indiretto, e tale coinvolgimento parziale in cui noi mettiamo le armi e altri mettono i corpi finisce con il riprodurre il senso di colpa che dovrebbe lenire. Così si configura un orizzonte di debito morale in cui la vittima ucraina salvata dalle nostre armi si trasforma nel salvatore della nostra democrazia. Il "voi sparate per noi che vi diamo le armi" diventa un "noi moriamo per voi", e questo traccia un implicito "vi chiediamo obbedienza" come contropartita spiatoria per il sacrificio altrui commissionato dall'invio di armi con cui si delinea e si chiude il dramma di un Occidente colonizzato e invaso dalla simbologia etno-nazionalistica di morte della vicenda ucraina.
Mentre la distruzione prosegue, ci dovremmo chiedere se ci conviene obbedire a questo strisciante imperativo categorico di fondo che, nel mascherare la guerra con parole di pace, ci comanda di farci, più del necessario, l'Ucraina alleata e la Russia nemica. Si può condividere o meno la prospettiva per cui, intorno alla guerra d'invasione dell'Ucraina da parte della Russia, vi sia una guerra di prossimità che il blocco atlantista sta combattendo contro la Russia ma il punto è che, di fatto, al momento il campo delle ostilità si traduce anche in una politica di avvicinamento dell'Ucraina all'Europa (mentre scrivo arriva da Bruxelles il sì per la candidatura dell'Ucraina all'UE), e un'intenzione di allontanamento economico, energetico e culturale dell'Europa contro la Russia (subito dopo l'inizio del conflitto si è prospettata l'intenzione di un distacco totale dell'Europa dai combustibili fossili russi in nome della difesa della democrazia, a costo di legarsi a dipendenze verso Stati meno democratici della Russia). Qui va sottolineato che tutto questo dal punto di vista dei russi viene inteso come una manifestazione eccessiva, ingiustificata e provocatoria di russofobia, a cui si risponde coltivando sentimenti di odio contro l'Occidente. Non a caso, a proposito di questo uso generalizzato e assillante dalla *reductio ad hitlerum*, le autorità russe hanno dichiarato che l'Europa e la Nato starebbero mettendo insieme una coalizione per fare «una guerra alla Russia come provò a fare Hitler». È evidente che da entrambi i lati del fronte si sta reiteratamente brigando per costruire separazione e discordia.
Va comunque evidenziato che in questi processi di persuasione propagandistica all'invasamento di guerra si delinea una spaccatura tra la narrazione mainstream (che si propone come vera, oggettiva, giusta, attribuendo la propaganda solo alla Russia) e la risposta che viene dalla popolazione, soprattutto a livello di social media. Fa impressione in tal senso notare come i post social con cui i principali quotidiani italiani sostengono l'invio di armi siano bombardati regolarmente da commenti di utenti che in grande maggioranza dissentono fortemente dall'interventismo. Tale divisione dell'opinione pubblica trova riscontro anche in tutti i sondaggi commissionati dai talk show e dalla

stampa, che attestano regolarmente che solo circa un terzo della popolazione italiana è favorevole alla politica della NATO e all'invio di armi in Ucraina. Va notato che questo svela che viviamo nel paradosso dell'alimentare una guerra dichiarando il fine di voler difendere la democrazia e il principio di autodeterminazione e sovranità popolare, mentre facciamo ciò proprio contro la volontà del popolo che eleviamo a valore sacro. La gente la guerra non la vuole, e seguita a non volerla in larga parte; ma questo non conta, non viene fatto contare, come in un'autocrazia qualsiasi.

Escalation, schismogenesi, rassicurazionismo

L'impressione sempre più diffusa è che siamo di fronte a una matrioska bellica in cui, sopra allo strato della deprecabile guerra d'invasione della Russia all'Ucraina, il blocco atlantista sta conducendo una altrettanto deprecabile guerra glocale contro la Russia, una proxy-war che l'Occidente è disposto a combattere "fino all'ultimo ucraino". Nel pretesto poetico della difesa della bandiera e dei confini ucraini si sta perseguendo una politica di distruzione territoriale e il sacrifico di vite umane, si sta scegliendo il rischio di una crisi sistemica globale energetico-alimentare e il pericolo che la guerra diventi un conflitto di lunga durata, continuamente esposto all'escalation mondiale e nucleare (minaccia che non è mai stata così elevata nella storia dell'umanità). Quella del rischio dell'olocausto nucleare non è una paranoia allarmistica, viceversa è pericolosamente rassicurazionistico rimuovere dall'immaginario collettivo questo rischio, ciò in quanto proprio questa rimozione disinibisce condotte pericolose che finiscono con il propiziare l'escalation. Il rassicurazionismo è rimozione del rischio, e si tratta di una reazione di difesa pericolosa. Non ci rendiamo conto che dovremmo chiederci fino a che punto vale la pena sacrificare vite umane, distruzioni e rischiare l'escalation apocalittica, non lo facciamo, quando invece dovremmo domandarci se il mantra del sacrificio per la patria ha implicitamente assunto un valore assoluto.

Con i mesi che passano appare sempre più chiaro che l'invio costante di armi all'Ucraina è finalizzato a mettere in difficoltà la Russia, a indebolirla in modo significativo (fino alla sua sconfitta, è stato più volte dichiarato). Si aupica di arrivare a ciò cercando di rimanere sotto la soglia di una reazione nucleare, ma il punto è: si riuscirà a rimanere entro questa soglia di equilibrio in una guerra di logoramento evitando l'escalation? Si riuscirà a mantenere la corda alla tensione di massimo carico prima che si spezzi? Si riuscirà a fare ciò per un tempo che appare sempre più programmato verso una dilatazione indefinita? A voler usare la chiave di lettura batesoniana del *double-bind* e della *schismogensi*, ad oggi il paradosso dell'*ingiunzione doppio-legante* del chiedere la pace e mandare le armi, oltre al somigliare sinistramente alla contraddizione ancora troppo poco ragionata dell'esportare la democrazia con le bombe, porta a un processo di *schismogenesi simmetrica*, ossia a una dinamica conflittuale in cui si assiste a una scissione dove le due entità coinvolte entrano in risonanza, in un'amplificazione del tipo *aggressivo-aggressivo*, un processo catastrofico in cui ciascuna delle parti in causa aumenta il carico di aggressività in risposta all'aggressività della controparte, fino al collasso del sistema (Bateson 1977). È quello che nel linguaggio comune si intende con l'espressione "gettare benzina sul fuoco". E da entrambi lati del fronte si getta benzina sul fuoco. Questo rischio è sostenibile? Non è pericolosamente rassicurazionistico pensare di poter sconfiggere la Russia senza mettere in conto il rischio di una reazione nucleare, che peraltro i russi minacciano? Non è delirio rassicurazionistico derubricare questa eventualità da rischio concreto a bluff?

Cosa succederà?

Riusciremo a fermarci prima di finire nel baratro? Qual è il limite? Al momento nessuno lo sa. Penso solo che poco più di un mese fa l'imprenditore Carlo De Benedetti aveva dichiarato che il sostegno all'Ucraina è contro gl'interessi dell'Europa, che l'Europa dovrebbe pensare a fermare la guerra anziché alimentarla inviando armi. Invece la NATO, alla cui volontà l'Europa appare del tutto assoggettata, ha appena dichiarato che dobbiamo prepararci a una guerra che può durare anni, mentre Zelensky, come sempre, ribadisce che non cederà nessun territorio alla Russia, che la guerra la vincerà l'Ucraina (che significa che la Russia la dovrà perdere). Dal lato opposto, i russi dai loro talk show accusano l'Occidente di odio, di usare da anni l'Ucraina per una guerra di prossimità contro di loro.

Le televisioni russe annegano in un clima di grottesca propaganda, ma tutto ciò che viene dalle televisioni russe è mera propaganda? Non vi è propaganda nei media mainstream occidentali?
Il premier Mario Draghi, in ossequio al dominio cognitivo dell'opposizione invasi/invasori, ha illustrato quelli che, a suo dire, sarebbero i due punti di vista, gli unici possibili, che si fronteggiano sull'Ucraina: «Uno è quello mio, l'Ucraina si deve difendere, e le sanzioni, l'invio di armi, servono a questo. L'altro è diverso: lasciamo che l'Ucraina si sottometta». Non sono d'accordo. Non sono d'accordo non solo perché credo che il proposito della difesa dei confini nazionali non sia un valore assoluto, sacro, ma una questione da mettere in relazione con il rischio che la guerra contagi il mondo fuori da quei confini e assuma una forma apocalittica. Non sono d'accordo soprattutto perché penso che l'idea che la resistenza a un invasore armato che vuole imporsi come regime non possa essere nient'altro che resistenza armata sia fuorviante e pericolosa: questa concezione esclude la possibilità che la resa possa essere solo bellica e aprire a una stagione di resistenza politico-culturale sul medio e lungo termine.
Che sarebbe successo se quattro mesi fa l'Ucraina si fosse "sottomessa" militarmente alla Russia? Putin, come suggeriscono vari opinionisti, avrebbe sterminato tutta la popolazione e distrutto tutto il territorio? Non credo, e credo che convincersi di questo sia proprio cadere nella propaganda che inculca invasamento bellicista imponendo un *si vis pacem para bellum* eccessivo e orientato a fini meno nobili di come si presenta. Penso che se non avessimo imboccato la strada dell'escalation glocale della guerra in Ucraina in questo caso avremmo risparmiato migliaia di vite, avremmo evitato un'immane distruzione territoriale e una crisi economica dilagante, insieme a un presente di gravi rischi di contagio bellico. Sarebbe stata resa totale? No: gli ucraini avrebbero potuto iniziare una resistenza politica e culturale contro il regime di Putin, magari anche insieme ai russi; a tutti i russi che avrebbro voluto un cambiamento e che invece oggi si sono riavvicinati al regime di Putin come reazione quello che percepiscono in termini di odio russofobico occidentale. Penso che questa resistenza sarebbe potuta diventare imponente se avesse avuto solo una parte minima del colossale sostegno economico che oggi diamo alle armi (una marea di soldi che sono apparsi improvvisamente, che in questi anni non ci sono mai stati per salvare tanta gente dalla fame o certe nazioni dal default economico). Invece oggi tra ucraini e russi la morte e la distruzione portate dall'intensificazione degli scontri armati hanno prodotto un muro di odio che durerà per generazioni e che rischia di infettare l'Europa di un invasamento che poteva essere evitato.
Mentre chiudo quest'articolo leggo che gli USA si apprestano a inviare altri 450 milioni di dollari in armi in Ucraina. La sensazione è sempre di più quella per cui l'Ucraina si sia trasformata in uno Stato mercenario in cui si combatte una guerra per procura contro la Russia preparata prima del 2022, e dove, dal lato suo, la Russia combatte una guerra contro l'Occidente che covava da anni. Tutto questo per contendersi le risorse che sono in ballo in questa partita e per ridefinire equilibri energetici e geopolitici globali. Tutto questo a beneficio prima di tutto dell'industria bellica, in un mondo che rischia di andare in fiamme di fronte a una guerra che si poteva evitare mentre si è lavorato per presentarla all'umanità come necessità imprescindibile. La sensazione è che la guerra in Ucraina sia stata scelta e sembra che non si voglia far finire su un tavolo negoziale ma protrarre in modo indefinito. Tutto questo significa che si proseguirà con le distruzioni territoriali e la morte delle persone, ed è orrendo. È doppiamente orrendo perché poteva e potrebbe essere evitato.

Disclaimer
Dato il clima ideologico-propagandistico di polarizzazione e di caccia alle streghe che ha avvolto il posizionamento su questa vicenda, dove qualsiasi disallineamento rispetto all'interventismo atlantista viene derubricato a filo-putinismo antidemocratico e antioccidentale, preciso a chiare lettere che personalmente non sono a favore del sostegno bellico all'Ucraina contro la Russia attraverso l'invio di armi. Sono però anti-putiniano, penso che l'autocrazia russa sia un regime essenzialmente orrendo, e ragiono non in base a un risentimento contro l'Occidente ma, all'opposto, a tutela di interessi europei che spesso ritengo non coincidano con quelli atlantisti, prima che con quelli del nazionalismo ucraino. In questo rivendico il diritto di una posizione di neutralità negoziante, respingendo le accuse

di schieramento filo-russo che vengono regolarmente affibbiate a chi si dichiara contro l'invio di armi in Ucraina. Ritengo che l'Europa dovrebbe essere neutrale, che dovrebbe stare a distanza politica dalla Russia, dall'Ucraina, dagli USA e dalla NATO; una distanza di sicurezza che gli consenta autonomia, invece della sudditanza a cui è costretta oggi. In questo condanno fermamente l'invasione Russa dell'Ucraina del 2022 ma condanno anche l'aggressione Ucraina delle minoranze russofile iniziata dall'allontanamento dalla Russia, e le pressioni geopolitiche della NATO verso Est iniziate da dopo la caduta dell'URSS.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

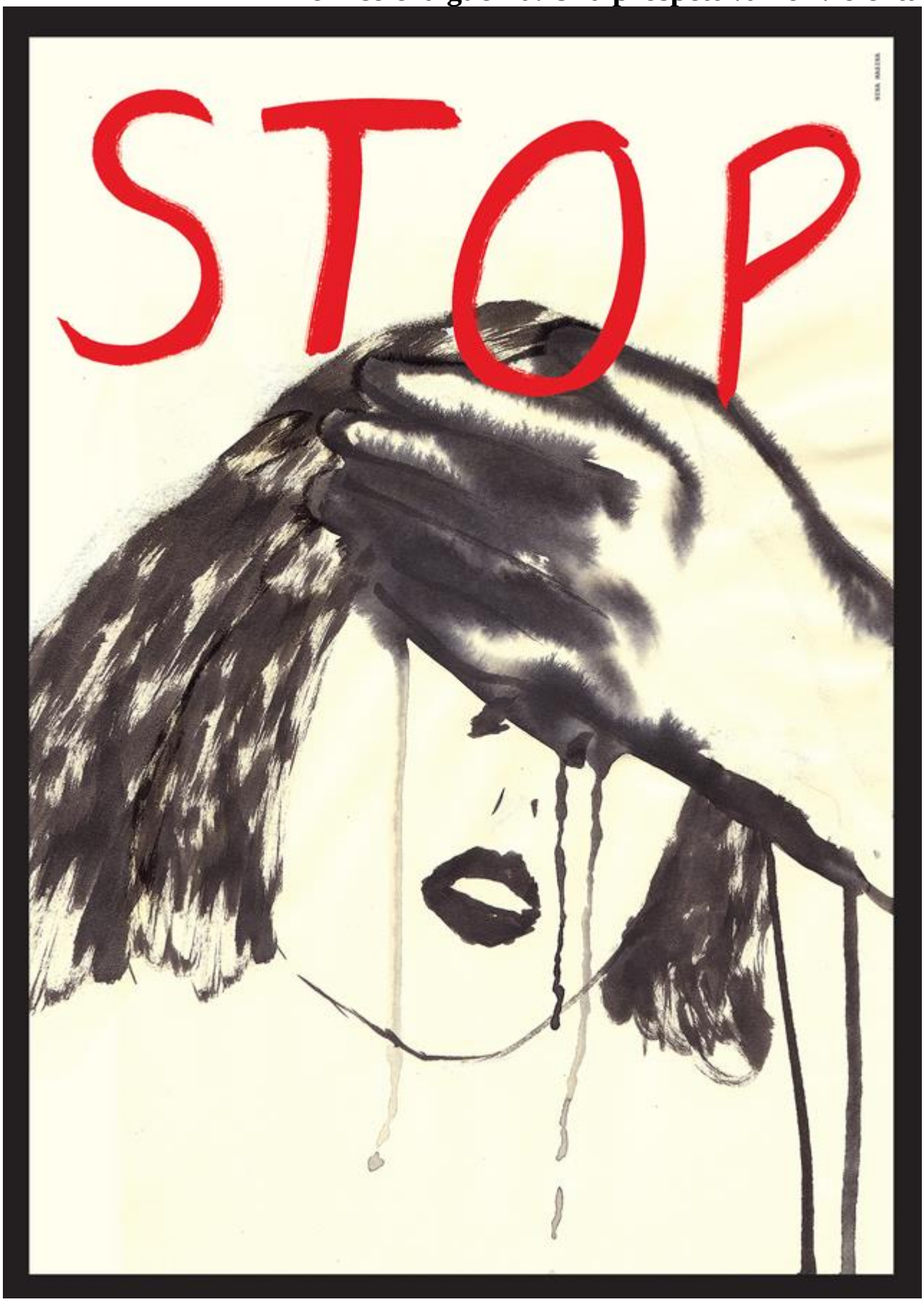
Note

[1] https://www.nato.int/cps/en/natohq/official_texts_192489.htm?selectedLocale=en
[2] Foreign Affairs18/08/2014.
[3] https://www.la7.it/piazzapulita/video/i-filosofi-e-il-cretino-il-racconto-di-stefano-massini-05-05-2022-437063?fbclid=IwAR2KsF-yVDGojCtxPNePsQK4e2bnQ8vYLHQ7goelA01pCS6TgRAZllImmF8
[4] Va qui notato la vicenda degli eccidi in Donbass, dopo essere stata rimossa per otto anni, inizia ad essere rovesciata in una narrazione in chiave anti-russa (a partire dalla rilettura ufficializzata dal documento del G7 del 5 maggio 2022).

Riferimenti bibliografici

Bateson, G., 1977, *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi.
Baudrillard, J., 1996, *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
Bloch, M., 1995, *I re taumaturghi*, Torino, Einaudi.
Boltanski, L., 2000, *Lo spettacolo del dolore. Morale umanitaria, media e politica*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
Butler, J., 2013, *A chi spetta una buona vita?*, Roma, Nottetempo.
Caillois, R., 2001, *L'uomo e il sacro*, Torino, Bollati Boringhieri.
Ciccozzi, A., 2021 (a), "Il rischio dei muri degli altri. Cirese, dislivelli di cultura e rimossi antropologici", *Dialoghi Mediterranei*, n. 50, luglio, Istituto Euroarabo di Mazara del Vallo, http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/il-rischio-dei-muri-degli-altri-cirese-dislivelli-di-cultura-e-rimossi-antropologici/.
Ciccozzi, A., 2021 (b), "Migrazioni, cittadinanza, polarizzazioni", *Dialoghi Mediterranei*, n. 52, novembre, Istituto Euroarabo di Mazara del Vallo, http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/migrazioni- cittadinanza-polarizzazioni/
Debord, G., 2008, *La società dello spettacolo*, Milano, Baldini Castoldi Dalai.
Dugin, A., 2019, *Teoria del mondo multipolare*, Cusano Milanino, Editore AGA.
Freud, S., 1977, *Al di là del principio di piacere*, Torino, Bollati Boringhieri.
Fukuyama, F., 1992, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano, Rizzoli.
Geertz, C., 1988, *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino.
Girard, R., 1980, *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi.
Huntington, S., 1997, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano, Garzanti.
Lanternari, V., 1989, *Festa carisma apocalisse*, Palermo, Sellerio.
Le Bon, G., 2004, *Psicologia delle folle*, Milano, Edizioni TEA.
Propp, V., 2000, *Morfologia della fiaba*, Torino, Einaudi.
Taviani, P., 2012, *Furor bellicus. La figura del guerriero arcaico nella Grecia antica*, Roma, FrancoAngeli.

Antonello Ciccozzi, è professore associato di Antropologia culturale presso Dipartimento di Scienze Umane dell'Università degli Studi dell'Aquila. Si è laureato con una tesi sulla teoria ciresiana dei dislivelli di cultura. S'interessa dei processi di rappresentazione sociale della diversità culturale, di causalità culturale in ambito giuridico, di antropologia del rischio, dell'abitare, delle istituzioni, della scienza, delle migrazioni. Ha svolto ricerche etnografiche nell'Appennino rurale, in contesti di marginalità giovanile urbana, in ambito post-sismico, in luoghi di lavoro precario dei migranti.


STOP

di *Andrea Cozzo*

Vorrei proporre una breve riflessione che possa contribuire alla costruzione della pace: costruzione della pace nel senso specifico di insieme di pratiche non militari in grado di fermare l'attuale scontro Russia/Ucraina, e in quello più generale di promozione di una cultura che ci abitui a pensare la soluzione di ogni conflitto violento attraverso il ricorso a mezzi pacifici.
Non farò analisi sulle responsabilità prime o ultime, immediate o remote, di questa guerra, né cronologie che determinano il suo inizio al 24 febbraio del 2022, come vuole la parte aggredita e chi sta unicamente con essa, oppure al 2014, come vogliono i russi e chi, tentando un'analisi più approfondita (magari riallacciandosi alle riflessioni di Tucidide sulla guerra del Peloponneso), non si adegua all'interpretazione ufficiale del mondo occidentale ma cerca *anche* altre, cioè le 'nostre', passate corresponsabilità.
Dal punto di vista del pensiero della nonviolenza, cui mi ispiro, – ma anche da quello dello storico e filosofo Plutarco il quale, a proposito della citata guerra del Peloponneso, sottolineava criticamente l'importanza svolta dalla passività della parte terza (cioè le altre città) rispetto ai contendenti, che appunto, purtroppo, "non si interpone" nel momento dello scoppio della guerra –, da questo punto di vista, dicevo, cerco di ragionare concretamente dal luogo che occupo illustrando ciò che poteva, e in una certa misura ancora può, fare la parte del mondo in cui vivo, indipendentemente dal fatto che sul passato si faccia un'analisi o un'altra.
Perché la nonviolenza (un'unica parola tutta attaccata) non guarda al passato, alle responsabilità, e perfino non guarda alla verità (da questo punto di vista, la nonviolenza è pensiero pratico perfettamente adeguato all'epoca della postverità); essa guarda, invece, al presente in vista della costruzione del futuro. Oltre il pacifismo, benemerito ma che può limitarsi alla protesta, la nonviolenza intende dire come si può operare attivamente per la pace. Innanzitutto, nell'azione immediata, per questa pace qui; poi anche negli interventi strutturali, di sistema, per cacciare poco a poco, come si dice, la guerra fuori dalla Storia.

Un punto di partenza trasversale: il nemico è la guerra
Il nemico è la guerra, e non, ovviamente, l'Ucraina che è aggredita e soffre; non Putin che ha con tutta evidenza aggredito, anche se pretende di giustificarsi facendo presente la sempre maggiore vicinanza della Nato al suo Paese (il che spiega ma non giustifica la sua invasione); non la Nato, benché non sia chiaro il senso della sua esistenza dopo la fine del Patto di Varsavia e men che meno del suo continuo allargamento (dagli originari 12 Paesi agli attuali 30!); non gli Stati Uniti, nonostante tutti i loro errori e di comunicazione e di azione; non l'Europa e l'Italia e chi è per l'invio di armi – che comprendo benissimo, anche se non ne condivido l'opinione; non, tra noi, chi, per me illecitamente, accusa di essere guerrafondai coloro che non vedono soluzioni se non nell'invio di armi in vista di negoziati; non chi, per me altrettanto illecitamente, accusa coloro che, semplici pacifisti o nonviolenti (perché in realtà le due categorie non coincidono) non vogliono l'invio di armi ma interventi volti a contrastare Putin che lo conducano ai negoziati di essere "oggettivamente" a favore dell'autocrate o, al meglio, "anime belle"; non chiunque pensi diversamente da me.
No; il nemico è la guerra e la distruzione e la morte che stanno operando ferocemente in Ucraina (oltre che in molte altre parti del mondo) e che, oltre a produrre tragedie umane e disastri ambientali, hanno creato un clima d'odio che avrà effetti ancora per chissà quanto tempo nel futuro, visto che ognuna delle due parti ha avuto i suoi morti.

Cosa si può fare per mettere fine a questa guerra?
Ed eccoci allora a quanto, oltre agli aspetti relativi agli aiuti umanitari, può essere subito messo in atto (totalmente o parzialmente), e poteva esser messo in atto ancora meglio il 24 febbraio:

1. un'inderogabile risposta negativa alla richiesta di entrata nella Nato da parte dell'Ucraina (nonché, a maggior ragione, alle odierne analoghe richieste della Finlandia e della Svezia). Detto con le categorie concettuali della nonviolenza, si tratta di riconoscere il punto di vista dell'Altro e di rassicurarlo concretamente (invece di deumanizzarlo come "il Male assoluto", "il mostro" etc.);
2. una serie di gemellaggi e interlocuzioni di Associazioni culturali, sportive etc., Scuole, Università europee e americane con i corrispettivi enti ucraini e russi per appelli congiunti alla pace. Questo, in termini nonviolenti, si chiama "costruzione di solidarietà e diplomazia dal basso";
3. una disseminazione delle ambasciate straniere (altro che loro abbandono!) in *ogni* città ucraina: in questo caso, riusciamo a immaginare possibile un attacco di Putin? In realtà, la violenza si sente legittimata nel suo esercizio solo quando si trova di fronte ad un atteggiamento contrario sullo stesso piano o servile o quando si trova all'interno di un contesto generale di tal genere. La diffusione di ambasciate costituisce invece un'"azione creativa", non simmetricamente oppositiva, né complementarmente succube rispetto all'azione dell'aggressore;
4. degli accordi tra giornalisti europei e russi per fare reportages in Ucraina insieme, piuttosto che quei penosi scontri simmetricamente opposti e inconcludenti, ai quali abbiamo assistito in diverse trasmissioni televisive, sia sul piano dei contenuti ("la tua, cara collega, è propaganda!", "no, è propaganda la tua!") sia sul piano della forma (offese, risate, mimiche facciali sarcastiche…). La collaborazione tra i giornalisti si chiamerebbe, in nonviolenza, "tentativo di costruzione di una verità condivisa a partire dal rispetto reciproco";
5. la promozione di un turismo di pace "organizzato" che veda decine di migliaia di civili stranieri in Ucraina, che costituiscano di fatto un elemento di interposizione: di nuovo, all'interno di una tale cornice, riusciamo a immaginare davvero un attacco di Putin? Anche questa iniziativa rientra nella logica della creatività, né simmetrica né complementare;
6. la rinuncia a *tutto* il gas russo – se si ha davvero a cuore, e non solo a parole, l'Ucraina – perché questo sembra un elemento capace di mettere Putin in difficoltà in modo radicale. Teniamo presente pure che, alla richiesta di Draghi se gli Italiani preferiscono "la pace o i condizionatori accesi", pare che, stando ai sondaggi, la risposta sia chiara: l'85% ha dichiarato di preferire la pace. Lo so che quella del Ministro del Consiglio era una boutade e che è in gioco anche l'economia. In realtà, per meglio dire, è in gioco anche *una certa* economia, una certa *scelta politica* dell'economia. Perché quella davanti a cui ci troviamo sarebbe un'ottima occasione per cambiare i nostri stili di vita e ridimensionare i consumi e l'inquinamento, e, facendo pagare i costi alle classi abbienti, anche un'opportunità per introdurre qualche grammo di giustizia sociale. In termini nonviolenti, il rifiuto di comprare il gas russo sarebbe una vera e propria "noncollaborazione" con l'aggressore.
7. Infine, riguardo al battaglione Azov ancora in parte intrappolato nelle acciaierie Azovstal [1], si potrebbe proporre a Putin di farlo uscire e di fare giudicare i soldati accusati di crimini di guerra al Tribunale Penale Internazionale. Si otterrebbe così la salvezza della vita di tutti e si andrebbe incontro alla dichiarata esigenza di Putin di punire i nazisti (che dovrebbe essere anche esigenza 'nostra'). Di nuovo: "riconoscimento del punto di vista dell'Altro";
8. Inutile dire che la premessa di tutto ciò non può che essere la cessazione dell'invio di armi all'Ucraina (cessazione che peraltro allontana i rischi di guerre nucleari, totali o parziali, e comunque di un allargamento della belligeranza). E qui non credo che ci sia bisogno di ricorrere ad una qualche specifica categoria del pensiero nonviolento.

Tutto ciò, dunque, lo potremmo mettere in atto nell'immediato o, comunque, in tempi molto brevi. Poi, interrotto il flusso mortifero della guerra, potrebbero cominciare i negoziati… E dopo i negoziati sarebbe opportuno pensare a ricostruire i rapporti Russia/Europa, ricercando un percorso di inclusione della Russia nell'Unione Europea.

Cosa fare per cacciare la guerra fuori dalla Storia

Come dicevo all'inizio, esiste in realtà anche un aspetto più generale della questione "guerra", che implica la necessità di costruire istituzioni e cultura di pace. Perché naturalmente la Nato non è un'istituzione di pace ma un (autoelettosi) gendarme del mondo, e la cultura in cui siamo allevati e viviamo ogni giorno non è una cultura di pace ma di competizione che fa da sponda perfetta alla logica della guerra – c'è uno che vince e uno che perde, e la parità è esclusa (il che non è pensiero 'naturale' né sano, e infatti non tutte le comunità umane lo praticano). Ecco allora che bisogna intervenire a livello strutturale nell'organizzazione politica e sociale.

Qui, un Programma costruttivo per la crescita della cultura e per l'istituzionalizzazione di una gestione nonviolenta dei conflitti potrebbe comprendere, tra le altre cose, anche le seguenti azioni:

1. installare, all'esterno delle sedi comunali, regionali e statali, bandiere della pace, che costituiscano un segno ben visibile di un modo di vedere planetario, umano, sovradeterminato rispetto a quello esibito e rivendicato nelle specifiche identità rappresentate dalle bandiere nazionali;
2. perseguire l'elaborazione e la diffusione istituzionale di una cultura di pace: innanzitutto con l'aggiornamento dei programmi scolastici a partire dalla preparazione di chi insegna a scuola, e della ricerca universitaria, particolarmente di quella storiografica, perché si impegni nella costruzione di una storia della pace e delle tecniche nonviolente di gestione dei conflitti a tutti i livelli (interpersonali, sociali, internazionali) – aspetti su cui peraltro esiste ormai una vasta bibliografia ad opera di studiosi di chiara fama (Gene Sharp, Johann Galtung, Alberto Labate, Jacques Sémelin…);
3. creare un Dipartimento di Difesa civile disarmata e nonviolenta (come da proposta di legge posta all'attenzione delle competenti Commissioni Affari costituzionali e Difesa), che possa finalmente operare, in linea con lo spirito della Raccomandazione del Parlamento Europeo del 10 febbraio 1999, per l'istituzione di un Corpo Civile di Pace (Caschi Bianchi) realmente operante per la prevenzione e la deescalation dei conflitti armati e per la costruzione della pace;
4. ratificare il Treaty on the Prohibition of Nuclear Weapons (Trattato internazionale per la proibizione delle armi nucleari) votato dall'Onu nel luglio del 2017 ed entrato in vigore il 22 gennaio 2021, ma non ancora firmato da molti Stati (compresi Italia, Stati Uniti e Russia);
5. cominciare seriamente a riflettere sulla diminuzione delle spese militari (adesso invece aumentate da 22 a 36 miliardi di euro!);
6. attuare una politica di transarmo, ovvero graduale disarmo di tutti i Paesi (per giungere alle sole armi di difesa, cioè di corta gittata).

Sono idee, queste ultime come le prime, che, mi pare, non costituiscono affatto "ingenuità" o addirittura "impossibilità". Sono idee che possono sicuramente diventare oggetto di ulteriore riflessione ed essere aggiustate ma, sostanzialmente, la loro applicazione dipende soltanto dalla *volontà politica*, dalla *capacità organizzativa* e dal *desiderio di guardare a ciò che veramente può salvare il genere umano dalla catastrofe* e riportarlo alla sua propria dimensione – che, appunto, è quella umana.

Note

[1] Si precisa che il testo è stato scritto prima della totale evacuazione delle acciaierie.

Riferimenti bibliografici

Ackerman, P., Bartkowski, M., DuVall J., *Ukraine: a nonviolent victory*, in OpenDemocracy 3 Marzo 2014 (httpss://www.opendemocracy.net/civilresistance/peter- ackerman-maciej-bartkowski-jack-duvall/ukraine-nonviolent-victory)
Arielli, E., Scotto, G., *Conflitti e mediazione*, Bruno Mondadori, Milano 2003.
Cozzo, A., *Conflittualità nonviolenta. Filosofia e pratiche di lotta comunicativa*, Mimesis, Milano 2004.
Drago, A., *Le rivoluzioni nonviolente dell'ultimo secolo. I fatti e le interpretazioni*, Nuova Cultura, Roma 2010.
Drago, A., (a cura di), *Peacekeeping e peacebuilding. La difesa e la costruzione della pace con mezzi civili*, Edizioni Qualevita, Torre dei Nolfi (AQ) 1997.
Fisher, R., Ury, W., Patton, B., *L'arte del negoziato*, Corbaccio, Milano 2005.
Galtung, J., *Ci sono alternative! Quattro strade per la sicurezza*, EGA, Torino 1986.
Galtung, J., *Pace con mezzi pacifici*, Esperia, Milano 2000.
Goss-Mayr, H., *Come i nemici diventano amici*, EMI, Bologna 1997.
Morozzo della Rocca, R., *Mozambico. Dalla guerra alla pace*, Edizioni S. Paolo, Torino 1994.
Muller, J.-M., *Strategia della nonviolenza*, Marsilio, Padova 1975.
Muller, J.-M., *Vincere la guerra. Principi e metodi dell'intervento civile*, EGA, Torino 1999.
Rizzolatti, G., Vozza, L., *Nella mente degli altri. Neuroni specchio e comportamento sociale*, Zanichelli, Bologna 2008.
Salio, G., *Il potere della nonviolenza. Dal crollo del Muro di Berlino al Nuovo Disordine Mondiale*, EGA, Torino 1995.
Sémelin, J., *Senz'armi di fronte a Hitler*, Sonda, Torino 1993.
Sharp, G., *Dalla dittatura alla democrazia. Come abbattere un regime. Manuale di liberazione nonviolenta*, Chiarelettere Milano 2011.
Sharp, G., *Politica dell'azione nonviolenta*, tre voll.: *1 Potere e lotta; 2 Le tecniche; 3 La dinamica*, EGA, Torino 1985-1997.
Tullio, F., (a cura di*), La difesa civile e il progetto Caschi Bianchi. Peacekeepers civili disarmati*, F. Angeli, Milano 2000.
Watzlawick, P, Beavin, J. H., D.D., *Jackson, Pragmatica della comunicazione umana. Studio dei modelli interattivi, delle patologie e dei parados*si, Astrolabio, Roma 1971,
Scotto, G., Truger, A., *Cooperazione nel conflitto. Un modello di formazione al peacekeeping e al peacebuilding civile*, Edizioni Qualevita, Torre dei Nolfi (AQ) 1995.

Andrea Cozzo, docente di Lingua e letteratura greca, presso l'Università di Palermo, dove, dall'a.a. 2001-02 al 2008-2009, ha tenuto anche il "Laboratorio di teoria e pratica della nonviolenza". Ha tenuto seminari e corsi sulla nonviolenza in scuole, associazioni e centri sociali, nonché per le Forze dell'ordine. Si occupa di storia, teoria e pratica della mediazione e gestione dei conflitti. Sulla storia della mediazione e della nonviolenza nella Grecia antica (che costituisce il suo specifico ambito di lavoro accademico) ha pubblicato i volumi: *«Nel mezzo». Microfisica della mediazione nel mondo greco antico* (Pisa University Press, 2014); *Riso e sorriso e altri saggi sulla nonviolenza nella Grecia antica*, (Edizioni Mimesis, 2018). Sulla teoria e la pratica della nonviolenza e della mediazione in ambito odierno ha pubblicato i volumi: *Conflittualità nonviolenta. Filosofia e pratiche di lotta comunicativa* (Edizioni Mimesis 2004); *Gestione creativa e nonviolenta delle situazioni di tensione. Manuale di formazione per le Forze dell'ordine* (Gandhi Edizioni 2007).

La verità del bacio e la finzione del sacro: il “Mysterium iniquitatis” e la guerra

Georg Grosz, *Giorno grigio*, 1921

di *Leo Di Simone*

Comprendo che non è risultata agevole all’intelletto razionale, dico quello ormai assuefatto al “c*ogito*” cartesiano o/e alla speculazione metafisica orchestrata dai vertici del pensiero filosofico occidentale pre-heideggeriano, la comprensione della riflessione apocalittica da me sviluppata nello

scorso numero di questa rivista focalizzando l'ultima delle guerre eclatanti della nostra epoca [1]. La nostra cultura fa fatica a porsi su una prospettiva escatologica per una lettura filosofica della Storia a partire dall'accoglienza di una parola "altra", ove l'essere abita come sconosciuto in attesa di concedersi come *a-létheia,* come non nascondimento, come verità; a patto che cadano le nostre precomprensioni e tutte le logiche causative che sostengono con dialettica mortifera le ragioni della guerra di cui s'è parlato in quella riflessione, e tutti i sofismi delle politiche che pretendono di stare dalla parte della verità quando invece essa è occultata dall'ombra sempre più gigantesca della prosopopea del "progresso democratico", quale frutto maturo di quell'oblio dell'essere denunciato da Heidegger già a metà del secolo scorso.
Da tali posizioni ideologiche tutti possono accusare tutti di essere "anticristi", tutti possono accusare tutti di essere assassini, tutti possono proclamarsi salvifici messia accusando tutti gli altri di essere l'avversario dia-bolico nelle sue molteplici ipostasi. La posizione immanentista dell'Impero di questo mondo si consolida con lo scaltrito gioco delle parti approntato con dia-bolica maestria per separare, confondere e distrarre. Tutto si gioca nel cerchio magico dell'*hic et nunc*, senza speranza teleologica, senza una possibile via d'uscita escatologica. Manca la consapevolezza che forse viviamo davvero sull'orlo dei tempi ultimi di questo Evo, il cui inizio è stato segnato dall'Evento dell'Incarnazione, segno di radicale contraddizione e di una opposizione irrisolvibile tra ciò che è di Cristo e ciò che è dell'Anticristo, in una battaglia ancora in atto e che dopo due millenni è forse giunta epocalmente alla sua fase terminale. Cristianamente sappiamo che cosa aspetta i credenti: la resistenza eroica al di là di ogni umana speranza, il martirio. La Chiesa lo sa, almeno a livello teologico: è scritto nella sua tradizione ma non sembra fare buon uso di tale consapevolezza.
Nel corso dei duemila anni della sua storia, la cristianità ha smarrito la sua stessa visione apocalittica, almeno da quando Costantino intraprese la cristianizzazione di quell'impero che l'Apocalisse giovannea aveva designato come Babilonia e prostituta. La Chiesa perse l'interesse per qualsiasi fine di questo mondo (dico il *telos*), salvo identificare il regno millenario con il suo trionfo temporale sulla terra, fino all'emergere dell'utopica visione della fine gioachimita che bollava la stessa Roma papale coi suoi pontefici come "prostituta di Babilonia". Nella Chiesa temporalizzata l'oblio dell'essere si andava così configurando come oblio di quella parola "altra", di quel *Logos* «pieno di grazia e verità» (Gv 1,14), con la conseguenza di quell'appiattimento ontico che ha provocato il materialismo religioso degli "enti" del culto e dei dogmi, con la distruzione dell'*éthos* cristiano, asimmetrico rispetto ad ogni altro già in atto, dove *éthos* ha il significato primo di soggiorno, dimora, e non di dottrina del comportamento elaborata razionalmente nella casa delle "cose".

Già Eraclito aveva presagito: "*Éthos anthrópoi daímon*", che Heidegger rese con «l'uomo abita nelle vicinanze di Dio» [2]. Il cristianesimo non pose le sue fondamenta in "costumi" tradizionali, in una cultura specifica, in una determinata "*polis*", in un *éthos* linguistico, ma si pose a fondamento di ogni etica possibile con lo stesso "abitare" nella casa dell'essere disvelato. Ciò obbligherebbe, anche oggi, quanti nominalmente affermano di aderirvi, di mettere in crisi le loro sicurezze etiche e chiedersi da che parte si collocano rispetto alla verità cristiana, considerando che l'Evento-Cristo non è stato ancora sondato in tutta la sua profondità ed estensione. Sarebbe una bella deterrenza per lo spirito di belligeranza che sta rendendo il mondo sempre meno umano, ma anche un'occasione per mettere mano ad una riflessione nuova fondata sulla radicalità cristiana, secondo lo *slogan* paolino: «Il vangelo da me annunciato non segue un modello umano» (Gal 1, 11).
Chiarita la necessità di un cambiamento di visione prospettica che si configura apocalittica nel senso assoluto che non c'è altra verità da attendere, desidero adesso, continuando a riflettere sulle cause nefande della guerra, tornare sulle aporie che concludevano le mie inattuali riflessioni apocalittiche, per esplicitare in maniera più coerente la portata di quel "*mistero d'iniquità*" la cui attualità dichiarata da Paolo di Tarso ci tocca nel midollo esistenziale metaculturale, lasciandoci attoniti e senza apodittiche certezze se non quelle delle tante guerre in atto da cui né i tracciati saputi della geopolitica, né la presunta *benignitas* dell'Impero riescono a liberarci.

La verità è che è in atto una guerra globale combattuta con armamenti bellici e strumenti finanziari che si dilata con costante progressione, nonostante l'umanità ritenga o si illuda ci siano rimedi umani efficaci per contenere la sua espansione. La fede cristiana, dal suo canto, crede che l'ultima parola di Dio non suona come giudizio di condanna e distruzione, ma è sempre parola creatrice: «Ecco io faccio nuove tutte le cose» (Ap 21,5) e il «nuovo cielo e la nuova terra» succedono al «cielo e alla terra di prima» ormai scomparsi (Ap 21,1). Tuttavia la situazione in cui ci troviamo è metaforicamente percepita come "diabolica", "apocalittica", mentre lo stato di divisione e di rivelazione sono patenti. L' *a-létheia* è sotto i nostri occhi eppure si nasconde alla nostra miope consapevolezza.
«Quanto resta della notte?» chiedevo tacitamente e implicitamente alla sentinella di Isaia: «Sentinella, quanto resta della notte? La sentinella risponde: "Viene il mattino, poi anche la notte; se volete domandare, domandate, convertitevi, venite!"» (Is 21, 11-12). La risposta della sentinella vigilante sugli spalti dell'esserci sembra essere quella stessa di Dio che vuole continuare a sentire quella pressante richiesta fino a quando domanda e risposta diventeranno un tutt'uno. La lunga notte della "Terza guerra mondiale a pezzetti", come dice papa Francesco, sembra non passare più e l'attesa del sole che «nasce da oriente» si fa più trepida almeno per quanti non hanno avuto la percezione della sua già avvenuta «nascita dall'alto» per «illuminare quanti siedono nelle tenebre e nell'ombra di morte e per dirigere i nostri passi sulla via della pace» (Lc 1,79).
Ma la domanda vera, che esplicito ulteriormente, era ed è poliedrica: se davvero è sorta «la stella del mattino», quella «che non conosce tramonto», perché vaghiamo ancora nelle tenebre, incapaci di vedere la luce, di ascoltare quel *Logos* che in sé è Luce indefettibile che le tenebre non possono accogliere? (Gv 1,5) [2]. Chi o cosa ritarda, trattiene il *pleroma parusaico* di quella visione rivelatrice, la fruizione piena della verità che sola garantisce la libertà autentica? Perché in venti secoli di cristianesimo la "*novitas*" evangelica non si è radicata nell'*ethos* delle culture che la Chiesa ha preteso evangelizzare? La "*novitas*" che consiste nel sovvertimento di tutti i valori presunti, alla luce di una completa e nuova visione di Dio e dell'uomo? Eppure il cristianesimo precostantiniano rivoluzionò il mondo pagano essenzialmente religioso con una religione nuova, di cui mai si era sentito parlare, e sovvertitrice essa stessa delle forme della religione che il mondo aveva utilizzato fino ad allora! Fu questo l'impegno di coloro che per primi aderirono alla *metanoia* cristiana e si *de-cisero* per un vivere alternativo in una lotta che li impegnava senza sosta; poiché il *de-cidere* è taglio che ferisce e separa, che *re-cide* ed *uc-cide* mentre *coincide* con una vita nuova di cui si spera si adempia l'escatologica pienezza. Non senza opposizioni, incomprensioni, vessazioni culturali, politiche, religiose, che hanno una causa unica: ὁ ἀντικείμενος, colui che avversa, che ostacola l'espansione del *verbo nuovo*. E non senza pagare, con la decisione stessa, il prezzo alto per la libertà donata e accolta come arbitrio voluto e scelto. Tale era la situazione dei cristiani di Tessalonica che Paolo incoraggia ed esorta con due lettere che sono i testi più antichi del Nuovo Testamento ma anche i più criptici. Propongo i versetti della seconda lettera ai Tessalonicesi che si riferiscono a quel *qualcosa* o/e *qualcuno* che frena, trattiene il manifestarsi della felicità umana con la parusia di Cristo:

«Riguardo alla venuta del Signore nostro Gesù Cristo […] nessuno vi inganni in alcun modo! Prima infatti verrà l'*apostasia* e si rivelerà l'uomo dell'iniquità, il figlio della perdizione, l'avversario, colui che s'innalza sopra ogni essere chiamato e adorato come Dio, fino a insediarsi nel tempio di Dio, pretendendo di essere Dio. Non ricordate che, quando ancora ero tra voi, io vi dicevo queste cose? E ora voi sapete *che cosa lo trattiene* perché non si manifesti se non nel suo tempo. Il *mistero dell'iniquità* è già in atto, ma è necessario che sia tolto di mezzo *colui che finora lo trattiene*. Allora l'empio sarà rivelato e *il Signore Gesù lo distruggerà con il soffio della sua bocca e lo annienterà con lo splendore della sua venuta*. La venuta dell'empio avverrà nella potenza di Satana, con ogni specie di miracoli e segni e prodigi menzogneri e con tutte le seduzioni dell'iniquità, a danno di quelli che vanno in rovina perché non accolsero l'amore della verità per essere salvati. Dio perciò manda loro una forza di seduzione, perché essi credano alla menzogna e siano condannati tutti quelli che, invece di credere alla verità, si sono compiaciuti nell'iniquità» (2Ts 2, 1. 3-12).

Sarà dunque il «soffio della bocca» del Signore ad annientare l'empio, l'Avversario, ὁ ἀντικείμενος, quando si sarà mostrato in tutta la sua malefica consistenza, mentre il suo «*pleroma* coinciderà con la sua distruzione» afferma Massimo Cacciari al cui saggio abbiamo precedentemente fatto cenno [3]; un saggio di teologia politica che sviscera le forme in cui «idee e simboli escatologico-apocalittici si sono venuti secolarizzando nella storia politica dell'Occidente, fino all'attuale oblio della loro origine» [4]; e a partire dall'enigmatica figura del *katechon*. Si dovrà dunque osservare l'agire di "ciò" o di "chi" trattiene" (*to katechon/ho ketechon*) tale malvagia epifania che si manifesta in tutta la sua contraddittoria ambiguità che consiste nel far durare il più a lungo possibile il *momento* subdolo dell'*Antikeimenos,* ritardando nello stesso tempo la venuta del Signore Gesù.
Con quale e quanta consapevolezza che Gesù sia davvero il Cristo il cui alito è datore di vita? In favore di chi lavora l'energia catecontica che con-tiene quella dell'Avversario che sarà distrutta dal soffio del Signore, dallo Spirito che esce dalla sua bocca, dall'amore del suo bacio santo? In apparenza questo "potere frenante" potrebbe apparire benefico, potrebbe collocarsi dalla parte dei giusti contro l'*anomia* e il dilagare del male, se solo non inibisse col non disvelamento dell'empio anche la *parusia* del Signore. Un potere che non può essere identificato, dunque, nell'Anticristo, di cui appunto "trattiene" l'avvento, ma che neppure coincide con la Chiesa, alla quale è affidato il compito di custodire la speranza nel prolungarsi dell'attesa orante e vigilante. «La sua ambivalenza appare insuperabile» poiché il suo con-tenere implica il tenere in sé «il principio che intende frenare, ritardare, se non arrestare», afferma perentorio Cacciari [5]. Ed è nell'ambivalenza che si mostrano le figure catecontiche dello zar, del suo patriarca e degli altri reggitori d'iniquità che in qualche modo "contengono" la conflagrazione dell'hobbesiano *bellum omnium contra omnes,* lo spettro della Terza guerra mondiale.
«La figura catecontica – osserva Cacciari – appare sempre più come un complesso di *persone* che giocano in campi distinti, che assumono vesti ora decisamente politiche, ora religiose, ora di funzionari imperiali, ora di *diakonoi* e *leitourgoi*» [6]. Il termine *persona* non è utilizzato a caso dal filosofo; lo riferisce al significato originario di "maschera teatrale" che consentiva il *per-sonare* della voce del *personaggio*. È la compagnia teatrale dei "Cateconti" che mette in scena la tragedia sempre in atto nel mondo senza redenzione. Non ci sono state tramandate né mai sono state scritte tragedie a lieto fine, per il semplice fatto che al cuore dell'azione tragica c'è sempre l'uccisione del *tràgos* (capro) cui si canta un'*ode*. C'è sempre un capro espiatorio o una uccisione rituale nella tragedia del mondo, qualcuno che dev'essere eliminato "per il bene della comunità", per il benessere di tutti. Ciò sembra accadere anche per la morte in croce di Gesù di Nazareth. Caifa disse:

«"È meglio che muoia un solo uomo per il popolo e non perisca la nazione intera", e l'evangelista chiosa: "Questo però non lo disse da se stesso, ma essendo sommo sacerdote profetizzò che Gesù doveva morire per la nazione e non per la nazione soltanto, ma anche per riunire insieme i figli di Dio che erano dispersi"» (Gv 11, 50-51).

Stava cioè espletando la sua funzione catecontica. Stava usando «Gesù come vittima innocente di una frenesia mimetica collettiva» stando a René Girard [7]. Con la croce di Cristo, però, lo stesso meccanismo vittimario è stato messo in luce, dando all'umanità la rappresentazione vera dell'origine di cui è prigioniera, e per privare il meccanismo vittimario, riversato su una vittima realmente innocente, della sua efficacia. «Il trionfo della croce è il frutto di una rinuncia così totale alla violenza che quest'ultima può scatenarsi a sazietà su Cristo, senza sospettare che tale scatenamento le si ritorce stavolta contro, perché sarà registrato e rappresentato nella maniera più esatta nei resoconti della Passione. Sottraendo il meccanismo vittimario alle tenebre da cui dev'essere circondato per governare ogni cosa, la Croce mette a soqquadro il mondo» [8]. È rivelativa, apocalittica nella sua essenza!

Gli studi di René Girard sui meccanismi vittimari della violenza sacrale sono illuminanti ed eloquenti al fine dello *smascheramento* catecontico; quando afferma che «i Vangeli rivelano tutto quello di cui gli uomini hanno bisogno per comprendere la loro responsabilità nelle infinite violenze della storia umana e nelle religioni menzognere che ne derivano» [9], non fa che ribadire l'asimmetricità della *novitas* cristiana che l'ostinazione catecontica cerca di eliminare così come contribuì ad eliminare il suo autore. Ma è una lotta impari, perché tutto può contenere l'energia catecontica, eccetto la luce del *Logos*. Il prologo di Giovanni è molto chiaro su questo punto: «la luce splende nella tenebra», si manifesta per contrasto (ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει) «e la tenebra non la accolse», o meglio, non potè con-tenerla (οὐ κατέλαβεν) (Gv 1,5). Davanti allo splendere della rivelazione della luce ogni finzione catecontica raggiunge la pienezza della sua rivelazione in quanto tenebra: «Allora l'empio sarà rivelato e il Signore Gesù lo distruggerà con il soffio della sua bocca e lo annienterà con lo splendore della sua venuta» (2 Ts 2,8).
Nel precedente articolo mi sono soffermato sulla figura contraddittoria del Grande Inquisitore di Dostoevskij. La *contraddictio* come *regula veri* è emersa dalla fisionomia di quel personaggio come catalizzante il *mysterium iniquitatis* ed emblematica della funzione storica dell'azione catecontica. Collocato nel novero degli "anticristi" la sua missione è sembrata votata al confondere e al disorientare, perché ciò che appare appaia verosimile, somigliante al Vero che s'è mostrato come portatore di una deprecata insopportabile libertà. Anche la sua teologia e la sua teodicea, nel dipanarsi della logorroica arringa, appaiono verosimili, costruite come sono su quel canovaccio dell'oblio dell'*Essere/Logos* di quella filosofia che del Dio di Gesù Cristo ne ha fatto l'Ente supremo, la *causa causarum* da cui discende anche quell'etica "degli schiavi" tanto deprecata da Nietzsche. Perché è la libertà portata da Cristo il vero motivo del contendere e la vera causa dell'odio che l'Inquisitore nutre per il Salvatore. Con il cristianesimo è cominciata l'etica come de-cisione, come un nuovo sistema di valori da scegliere che inaugura lo stato doloroso della de-cisione come re-cisione in cui l'essere umano si sente "mollato", "gettato" in senso heideggeriano, nel mare in tempesta della libertà. Ed è per porre riparo a tale situazione drammatica che ogni *katechon* si pone in azione, si frappone tra ciò che crede e ciò che accade, tentando di condurre l'accadere all'idea che ne ha. Se ciò non accade tanto peggio per l'accadere.
L'Inquisitore ha una concezione pessimistica dell'uomo, afferma che questi «è un *servo ribelle*, e colui che ne ha annunciato la capacità di essere libero come potenza del corrispondere, del farsi prossimo, del dovere, o ha mentito o mai lo ha conosciuto» [10]. Emette così la sua rigorosa professione anticristica che non è ateistica, areligiosa o negatrice dell'esistenza storica di Gesù di Nazareth o del nesso tra questi e il Cristo, dice Cacciari; avverte solo «la prepotente istanza di spezzare ogni simbolo tra divino e umano, l'affermazione della intrascendibilità del *vulnus* che rende impotente l'esserci all'essere libero» [11]. Si fa mediatore, *pontifex,* tra l'umano e il divino con l'affermazione di un potere coercitivo "in favore degli uomini". E del *pontifex* ha gli atteggiamenti e l'assetto.

Ci sembra di vederlo scendere dalla tribuna inquisitoria, paludato con la *cappa magnificentiae* dal lungo strascico purpureo e passando tra il volgo genuflesso e preso da sacro timore arrivare davanti a Gesù e ordinarne l'arresto. «Cosa sei venuto a fare?», lo apostrofa, «sei venuto a rovinarci?» (cf. Mc 1, 24). Presagisce la sua sconfitta e la fine della sua funzione catecontica; lo rode il sospetto che la sua azione di contenimento sia fallita se Colui che sarebbe dovuto venire nell'*eschaton* è lì, davanti a lui, e non "nella gloria" ma ancora una volta in una rivoltante impotenza kenotica. Anche la sua teologia va in frantumi: è venuto ancora nella carne, e c'è il rischio che ritorni ancora. È forse qui l'*eschaton*? E il giudizio, l'inferno, il paradiso sono forse legati al pover'uomo che gli sta davanti e che è suo dovere far bruciare insieme alla libertà? Forse ha dimenticato che Paolo lo vuole "tolto di mezzo" perché sia svelato l'empio per essere distrutto con il soffio della bocca del Signore e annientato con lo splendore della sua venuta?
Nel racconto dell'Inquisitore di Dostoevskij accade un *coup de théâtre*. Con una mossa imprevista ma genialmente immaginata è rappresentata l'uscita di scena del vecchio cardinale: Alëša Karamàzov

era rimasto scandalizzato dal racconto del fratello Ivàn; la figura dell'Inquisitore lo aveva raccapricciato. Rivolgendosi con enfasi al fratello gli dice: «Il tuo poema è un'esaltazione di Gesù e non una denigrazione… come avresti voluto. E chi ti crederà riguardo alla libertà?». Inoltre, per lui era assurdo che il perfido vecchio avesse condannato Cristo al rogo: «Ma come finisce il tuo poema […] è così che finisce?». Ed Ivàn a quel punto precisa:

«Volevo finirlo così: l'Inquisitore tace, aspettando per un po' che il prigioniero gli risponda. Il suo silenzio gli pesa. Ha notato come il prigioniero l'ha ascoltato per tutto il tempo senza mai distogliere da lui il suo sguardo calmo e penetrante, non volendo, evidentemente, obiettare nulla. Il vecchio desidererebbe, invece, che gli dicesse qualcosa, anche di terribile e di amaro. Ma a un tratto Egli in silenzio si avvicina al vecchio e lo bacia dolcemente sulle sue vecchie labbra esangui. Ed è tutta la sua risposta. Il vecchio sussulta. Gli angoli delle sue labbra hanno come un tremito; va verso la porta, l'apre e gli dice: "Vattene e non venire più… mai più, mai più!" E lo lascia andare per le oscure vie della città. Il prigioniero allora si allontana» [12].

Gesù si allontana, ma tornerà, *iterum, cum gloria*, con la gloria che non è quella del trionfo umano ma quella della croce, dell'innalzamento: «Ora il Figlio dell'uomo è stato glorificato, e Dio è stato glorificato in lui» afferma Gesù durante l'ultima cena dopo che Giuda è uscito per mettere in atto il suo tradimento (Gv 13,31). L'azione catecontica dell'Inquisitore è speculare a quella di Giuda, ne costituisce il riflesso storico destinato a durare millenni, «come la luce di una stella morta», reiterato più e più volte, così come la consequenziale venuta di Gesù, *iterum*, come presenza che incarna l'umanità crocifissa più e più volte. «Chi "se ne va", al termine della grandiosa "scena" dostoevskiana, è proprio l'Inquisitore. Ora il luogo è tutto "libero" per l'apostasia» [13]; da ἀφίστημι come presa di distanza, di allontanamento. Entrambi un tempo discepoli hanno ripudiato il Maestro, hanno preso drammatica distanza da Lui.

Nel racconto di Dostoevskij sorprende quel bacio che nessuno si sarebbe aspettato, quel bacio che fu «tutta la sua risposta». Risposta dopo un silenzio inquietante che richiama un'altra figura catechontica: inquietato dallo stesso silenzio del prigioniero Gesù, Pilato gli disse: «Non vuoi parlarmi? Non sai che ho il potere di liberarti e il potere di crocifiggerti?» (Gv 19, 10) dimenticando che poco prima Gesù gli aveva fatto la rivelazione di se stesso come testimone della verità: «Chiunque è dalla verità ascolta la mia voce». E Pilato non capisce perché pensa che la verità sia astrazione, filosofema cui non è avvezzo. Perciò conclude: «Che cos'è la verità?» (Gv 18, 37-38). Eppure la verità era davanti a lui, avrebbe potuto ascoltarla dal silenzio, come l'Inquisitore, vederla nella concretezza dell'*ecce homo*; ma il loro ruolo catechontico, adagiato sul registro del *nomos*, lo ha impedito, nell'incapacità di vedere il *Logos* dell'essere, chiusi nella logica illusoria di un potere frenante che nel con-tenere sottomette anche chi lo agisce, stando all'etimo originario di *katechon: katà* (giù)-*echo* (ho): "tenere giù", nella zona infera. La consistenza catecontica è quella di una struttura di potere, di ogni forma di potere. E il potere è autoreferenziale, non gli importa della verità, e il silenzio da cui solo può svelarsi l'Essere-*Logos* lo infastidisce, lo frastorna perché mette in luce la sua nefandezza, getta luce nelle sue tenebre. Ciò che veramente con-tiene è il suo costituirsi avversario o/e apostata, due posizioni che denotano rifiuto ostinato e sdegnoso.
Di contro c'è la risposta di Gesù, nel bacio. Bacio altamente simbolico che ci consente di superare l'istintivo disgusto della sua collocazione sulle labbra fredde e avvizzite dell'Inquisitore. «Che lui baci con i baci della sua bocca!», così esordisce la Sposa nel Cantico dei Cantici attendendo il suo Amato (Ct 1,2), e san Bernardo di Chiaravalle utilizza il linguaggio dell'amore tra lo sposo e la sposa per spiegare il mistero trinitario. La Trinità, concepita come comunione di amore e intimità tra le tre divine persone, è interpretata come un bacio dato dal Padre al Figlio nello Spirito: «Se, giustamente, il Padre viene inteso come colui che bacia e il Figlio come colui che è baciato, non sarà certo fuori

luogo interpretare lo Spirito Santo come bacio, poiché è l'imperturbabile pace del Padre e del Figlio, il saldo vincolo, l'indivisibile amore e l'indissolubile unità» [14] È così, afferma Bernardo «poiché il bacio è giudizio d'amore» [15]. Nel bacio di Gesù c'è il dono dello Spirito, ma non è automatico; dev'essere cercato e voluto nella libertà. Le labbra serrate dell'Inquisitore sono impenetrabili e la sua reazione finale di sgomento: «Vattene e non venire più!». Lo sappiamo che il peccato contro lo Spirito Santo è l'unico che «non sarà perdonato» (Mc 3,29). L'Inquisitore non può fare più nulla per arrestare il giudizio di Colui che «verrà di nuovo nella gloria per giudicare i vivi e i morti»; il Giudizio verrà, «e gli suonerà profondamente ingiusto, poiché il metro su cui verrà formulato è per lui estraneo alla natura dell'uomo e della sua storia. È appunto il metro di quel bacio che lo condanna, *ora*» [16], «*Quia amoris iudicium osculum est*».

Qual è la portata dell'illusione che può pensare la dilazione di un tale giudizio o addirittura il suo annullamento? Che possa giustificare il cosciente rifiuto d'amore operato con la stessa libertà che si vuole negare, salvo dare conferma, con lo stesso rifiuto, della irredimibilità della natura vulnerata e quindi per ciò stesso votata alla morte? Perché non c'è una plausibile ragione che possa scagionare la colpa dell'uccisione dell'innocente, della crocifissione dei piccoli, dei poveri, dei deboli, dei senza voce, dei senza diritti… di tutti i "poveri Cristi" scartati della storia. Di illusione si tratta, che costituisce la forza presunta dell'agire catechontico: l'illusione che, scacciato Cristo dalla propria presenza, egli non tornerà più nella forma inquietante in cui s'è presentato la prima volta, nella carne mortale. L'illusione di poter inserire le sue parole e i suoi insegnamenti in una struttura metafisica aliena dall'incarnazione.
Questo procedimento utilizzato fino al presente fu ben intuito da Paolo che dice ai Tessalonicesi che essi conoscono bene sia "cosa" che "chi" trattiene la venuta dell'empio nella potenza di Satana, con ogni sorta di miracoli e segni e prodigi menzogneri e con tutte le seduzioni dell'iniquità; metodo e persona che bisogna togliere di mezzo. A noi però non è stato detto apertamente, e ciò costituisce il rovello degli esegeti. Ma qualcuno ha indagato più a fondo, e ha formulato una plausibile teoria che è talmente evidente, così platealmente sotto i nostri occhi che noi non la vediamo, così vicina a noi che non la percepiamo. E ciò costituisce la forza della complessità catechontica e del *Misterium iniquitatis*, la sua pia illusione e la sua maschera.
L'enigma del mistero del *katechon* è sciolto nell'ultima lettera enciclica che l'ultimo papa scrive «a tutti quelli che in ogni luogo invocano il nome del Signore nostro Gesù Cristo» (1Cor 1,2) e che nell'intento spera di mettere in atto una radicale riforma della Chiesa. Tranquilli, non è una nuova lettera di Francesco, nonostante ne ricalchi lo stile e ne richiami le tematiche; è di Pietro II, l'ultimo papa stando alle sibilline profezie di Malachia [17]. Si tratta, evidentemente, di una finzione letteraria con cui Sergio Quinzio, autore ispirato e mistico come pochi altri, tra il filosofo e il biblista, mette in campo, sullo spirare del secolo scorso, le questioni più importanti riguardanti il cristianesimo nel suo rapporto con un mondo fortemente segnato dalla dimenticanza di Dio, che è l'aspetto religioso della questione dell'oblio dell'essere sollevata da Heidegger.

L'opera, contrassegnata da forte tensione escatologica si intitola, non a caso, *Mysterium iniquitatis* [18] e in essa Quinzio, con venticinque anni d'anticipo, in piena epoca di restaurazione wojtyliana, analizza con piglio bergogliano tutti i mali della Chiesa, proclamando solennemente il dogma del fallimento del cristianesimo nella storia del mondo. L'interrogativo di fondo è sempre lo stesso: come, dopo venti secoli di cristianesimo, si possa essere giunti a livelli così alti di cinismo, cattiveria, aggressività e inumanità più totali: «Nel mondo continua a succedere tutto ciò che di orribile succedeva prima del sacrificio redentore di Cristo». Tanti sono i mali di questo mondo, è quasi impossibile elencarli, e ciò per Quinzio sostanzia l'anticristicità del mondo stesso, ma «non si ha la forza di arrestarsi per guardare davvero, per considerare la realtà al di là dello spettacolo» [19]. La Chiesa, d'altra parte, si è preoccupata assai poco della realtà anticristica, e il suo "ufficio escatologico" è rimasto chiuso per la maggior parte del tempo. L'Anticristo non ha trovato molto spazio nella sua teologia che, essendo speculativa si è «fondata su postulati razionalmente universali.

L'ha trovato però nelle prime generazioni cristiane che dovettero affrontare le persecuzioni dell'Impero romano e poi nelle generazioni successive che assistevano alla crescente compromissione della Chiesa con i poteri mondani» [20]. Dopo una lunga serie di considerazioni simili a queste l'enciclica di Pietro II torna all'esordio iniziale: la seconda lettera ai Tessalonicesi e il «mistero dell'iniquità già in atto».
Mistero di cui la Chiesa ha sottaciuto la portata, lasciandolo quasi cadere fuori dal deposito della fede, mentre «è debitrice verso tutti, credenti e non credenti, di una risposta adeguata su ciò che è accaduto nei lunghi secoli della cosiddetta "storia cristiana". Deve rispondere proclamando il mistero dell'iniquità che la percorre tutta» [21] e confessare la sua "apostasia" che Quinzio individua nel suo istituzionalizzarsi costituendo una «continuità con l'impero pagano». L'apostasia consiste in tante cose: «dall'adozione della lingua e del diritto romano allo stile solenne delle celebrazioni, al concetto di Chiesa come istituzione gerarchica che svolge un ruolo storico e politico» [22]; cose tutte che ne hanno assicurato la rinomanza mondana e che si sono espanse dalla prima Roma alla seconda, Costantinopoli, e da questa alla terza, Mosca. In queste Chiese, paragonate a quella di Laodicea dell'Apocalisse «che sta per essere vomitata dalla bocca di Cristo» è stata reintrodotta anche la "legge del Tempio", così deprecata da Paolo che vede nei tentativi di questo "ritorno" la negazione dell'incarnazione e della croce (cf. Gal 2,21; 5,4-11).
La Chiesa delle origini, uscita fuori dagli ambiti della religione e orientata al culto «in spirito e verità» voluto da Gesù, si trovò lentamente gravata da due continuità: quella imperiale e quella giudaica. «Ma nessun *ordine sacro* avrebbe dovuto ricominciare, perché avrebbe protratto indefinitamente il tempo dell'incompiutezza, dell'attesa sempre rimandata […] L'anticristicità non è qualcosa di morale, non nasce da un intenzione eticamente riprovevole, ma consiste in tutto ciò che si oppone all'efficacia unica e definitiva della croce» [23].
E qui siamo al punto da cui scaturisce tutta la forza di resistenza e di contenimento dell'energia catecontica: il *sacro*! Il *sacro* di ogni *ordo,* di ogni *nomos,* di ogni *religio* e *politeia,* di ogni *devotio,* per il fatto stesso che ogni *apostasia* dell'Avversario, come ricorda Cacciari, «è fatto civile, politico, religioso in uno. *Anomos,* si, ma nei confronti della legge del Cristo e della *follia* del Logos della Croce (1Cor 1, 18)» [24]. Il *sacro* non nasce cristiano né può diventarlo senza rinunciare alla sua avversione al Santo, senza re-cidere i lacci della *religio* perdendo così la sua essenza, decidendosi per Dio e vanificando con ciò stesso l'autolatria che lo sostanzia. Lo sa bene Paolo: il sacro è ciò «che s'innalza sopra ogni essere chiamato e adorato come Dio, fino a insediarsi nel tempio di Dio, pretendendo di essere Dio»: ὁ ἀντικείμενος che lotta per vincere innalzando davanti a sé la cortina dei sacri incensi che stordiscono i sensi e annebbiano la vista, attestando la sua presenza nel vacuo templare dove nessuno può entrare per sacro timore. È quella «forza di seduzione» di cui parla Paolo che avvince a sé impedendo accesso all'altro, alla verità che è l'altro.
Ma il velo che celava quell'inganno si «squarciò da cima a fondo» (Mc 15,38 e //) nel *Kairòs* della Croce, rivelando completamente la finzione di una religione senza Dio e con molti presunti pontefici. La ripresa sacrale di quel modello ha cercato di rabberciare il velo, ri-coprendo il vuoto, il vacuo, l'ambiguo, l'arcano e lasciandoci in eredità un sacerdozio di mediazione e di gerarchia, articolato in maniera levitica, come se Cristo non fosse venuto, non avesse parlato, non fosse morto per opporsi a quel sistema. La sacralità dell'impero ha completato la restaurazione sacrale: "*sacro*" e "*romano*" si è appellato, con il suo sacro imperatore e le sacre leggi piovute dall'alto sul sacro cubicolo. «Non si dà autorità imperiale senza *culto di sé*» ricorda Cacciari riferendosi al *deus imperator* della Roma imperiale [25].
Noi ci siamo culturalmente così abituati alla forma sacrale del cristianesimo che non sappiamo concepirlo diversamente, vederlo difforme a quella forma che attribuiamo alle necessarie inculturazioni, quando invece è stato il nume della cultura pagana ad invadere la forma essenziale della nuova *religio* che legava indistricabilmente amore di Dio e amore del prossimo. Così il processo di inculturazione è stato invertito. Il Signore ci ha tirati fuori dalla triplice tentazione del maligno, il suo rifiuto non ci ha abbandonati ad essa; ci siamo voluti cadere spontaneamente e rimanere

nell'idolatria, nell'inganno sacrale, nella brama del potere. Da questo ci libera quando chiediamo *ne nos inducas in tentationem sed libera nos a malo*.

Non sto qui a dilungarmi su processi che la storia mostra ampiamente e l'antropologia culturale indaga in profondità; né devo ulteriormente ribadire l'ambiguità e la vacuità del sacro che gli eccellenti studi di Rudolf Otto hanno messo in luce. Non si può negare che tali indicazioni non siano servite all'elaborazione delle teologie più recenti, nate dal basso e con intenti non dogmatici. Ma davanti a tutto questo c'è una forte, fortissima resistenza catecontica, e una sordità ormai cronica nella Chiesa istituzionale. L'*auctoritas* non vuol sentir parlare di queste cose né vuol vedere il volto dell'avversario, accontentandosi di mirare la sua maschera. Per bacchettare la nuova riflessione teologica c'è l'ex sant'Uffizio, già ex santa Inquisizione, mentre per le bacchettate di papa Francesco si formulano "*dubia*" da parte di "prelati" che emulano anche nel vestiario il vetusto diabolico Inquisitore. Di fatto la teologia "ufficiale", prudente e frenante, non è stata capace di abbattere i bastioni sacrali che ancora reggono le arcate del "tempio", né ha veramente affrontato, confrontandosi seriamente col deposito neotestamentario, la questione del "potere che frena", dentro la Chiesa, la piena manifestazione dell'Anticristo e la sua distruzione che prelude alla venuta del Signore; del "potere sacrale che frena", potremmo dire senza ombra di "*dubia*", al cui smascheramento ed implosione contribuisce lo stato d'*apostasia* in cui è venuta a trovarsi la Chiesa. Non ha detto Paolo che prima deve venire l'apostasia e poi essere tolto di mezzo ciò o chi trattiene l'epifania del nemico? Parlava in astratto Paolo o aveva riferimenti concreti?
L'apostolo sapeva chi era l'Anticristo e che cosa o chi ne trattenesse la manifestazione finale; lui ebreo "ellenista" e cittadino romano aveva votato la sua vita all'annuncio della *novitas* cristiana a tutti i popoli. In Cristo era stata superata la cultura cultuale giudaica: né circoncisione, né legge mosaica, né, meno che meno, il culto templare la cui persistenza era una negazione del potere salvifico della Croce e delle più semplici forme liturgiche gesuane. Ma la persistenza durava frenando la *novitàs* con fiere e aspre polemiche tese alla conservazione. I cosiddetti "giudaizzanti" erano capeggiati da Giacomo. «il fratello del Signore» (Gal 1,19), noto per la sua incrollabile fedeltà alla legge mosaica. Basta leggere il libro degli Atti e molti altri passi neotestamentari per comprendere l'entità del contrasto. Giacomo contestava violentemente le posizioni di Paolo che da parte sua, con un certo sarcasmo si riferisce ai "conservatori" chiamandoli «superapostoli» (2 Cor 11,5; 12,11).
Quinzio spiega con dovizia di riferimenti scritturistici la contesa serrata tra il *conservatore* Giacomo e l'*innovatore* Paolo; l'utilizzo dei due aggettivi è nostro, giusto per condurre alle soglie della contemporaneità le due posizioni contrastantesi sia in campo politico che religioso in genere e nel cristianesimo in specie. L'oggettiva apostasia dalla vera fede in Cristo e quindi la «religiosa empietà» di Giacomo «consisteva, agli occhi di Paolo, nel fatto di affermare la necessaria continuità dell'ordine sacro. Dopo la venuta del Messia ciò equivaleva a negare il carattere ultimo e decisivo della sua venuta», ribadendo ancora una volta «la separazione tra sacro e profano, tra Dio e uomo […] e l'inefficacia salvifica dell'incarnazione e della croce» [26]. Questa in sostanza l'eresia dei "giudaizzanti" che l'Apocalisse appella «sinagoga di Satana» (Ap 2,9). Ambiguità ed equivoci, lotte e divisioni, a partire da questo originario conflitto hanno attraversato, fino al presente, la storia della Chiesa che ora sembra essere giunta ad uno snodo epocale. Con questo è stato lasciato campo libero all'espandersi di *polemos*, mitica personificazione della guerra che Eraclito chiamava «padre di tutte le cose», e contemporaneamente messo in luce il carattere demoniaco di ogni guerra che si presenta con le caratteristiche note di opposizione violenta e spirito di supremazia mascherate dal sacrale motto "Dio lo vuole".
La guerra ideologica ingaggiata contro papa Francesco dai "conservatori" interni ed esterni alla Chiesa muove da una concezione sacrale del mondo e della storia, da una concezione teologica di una divinità sacrale ed intangibile, separata e metafisica. Ciò contraddice l'originaria essenza del cristianesimo e la rivelazione evangelica. È duro rinunciare al sacro che è fonte di distinzioni e

privilegi, separato com'è per essenza da ogni "altro" in quanto "altro" assolutamente. Il sacro è esclusivo e non concepisce inclusioni ed intrusioni: tiene a distanza, esige riverenza ed obbedienza. Da ciò sono nate corporazioni di "sacri pastori" e "sacri ministri" parallelamente alle caste dei dignitari imperiali addetti al culto della "sacra maestà". Creazione di privilegi e arbitrarie gerarchie sono state stabilite in base alla maggiore o minore vicinanza alla sacralità dell'imperio, sia civile che religioso; nella Chiesa è il fenomeno del clericalismo che papa Francesco non esita a mettere alla berlina denunciandone la logica aberrante. Vengono messi al bando supremazie e privilegi e i suoi detrattori non esitano a bollarlo come "eretico", perché vedono in lui un traditore della dottrina e della tradizione, ignorando, e non si sa quanto astutamente, che ciò che difendono ha origine dalla concezione sacrale giacobita avversata da Paolo.
Nessuno può vantarsi di Paolo o citarlo in maniera moralistica senza considerare la sua avversione per la sacralità di un culto creato *ex novo* da una casta sacerdotale che con esso ha voluto legittimare la propria supremazia politica e religiosa, allacciandola alla rivelazione mosaica. La storia dell'esegesi biblica conosce la portata dell'infiltrazione del "Codice sacerdotale" negli scritti dell'Antico Testamento. I detrattori di Francesco o fingono di non saperlo o non hanno studiato. L'apostasia non è la presa di distanza dai dogmi di una tradizione creatasi all'insegna della sacralità metafisica, ma è la presa di distanza dal Vangelo e dalla novità assoluta di Gesù Cristo. È quest'apostasia a dilagare nella Chiesa nelle dimensioni di un "contenimento" del Vangelo che sta, con sempre maggior evidenza, svelando l'opera dell'Anticristo pur affermando di contrastarne l'operato.

«Chi sono oggi gli apostati e dove possono trionfare? Non sono certo i peccatori, che anzi Gesù è venuto a salvare (cf. Mt 9,13), ma coloro che come il fariseo della parabola (cf. Lc 18, 11-12), sono convinti di avere Dio dalla loro parte, di fare la sua volontà, di possedere la salvezza nella sacralità del tempio (cf. Ger 7,4). Non c'è modo di sfuggire all'identificazione. Roma, sia la prima o la seconda o la terza, è la potestà, l'autorità che non tramonta fino alla fine dei giorni. E la Chiesa che è romana, è Gerusalemme e Babilonia insieme, in un miscuglio destinato a risolversi solo con il giudizio dell'ultimo giorno. Dobbiamo dunque prendere atto dell'apostasia della Chiesa che elude lo scandalo della fede, che lo stravolge più o meno consapevolmente in ciò che fede non è, che riduce ad etica la salvezza escatologica, e perciò ne fa un'opera ragionevolmente umana, anziché riconoscere e attendere l'umanamente incredibile miracolo di Dio. L'apostasia della Chiesa consiste nel porre se stessa come regno di Dio già in atto» [27].

È qui tratteggiata lucidamente da Quinzio l'alleanza tra Impero e Chiesa per l'opera catecontica che in passato ha assunto la fisionomia sacrale di "santa alleanza", fra trono e altare, che ha retto e regge ignorando tutte le aporie ad essa implicite. Icona contemporanea ne è quella dello "zar devoto" della santa Russia che presiede, in quanto emanazione sacrale dell'Impero, la veglia pasquale celebrata nel maggior tempio della "terza Roma". Lui ignorando le significazioni del rito che dicono vita e pace con lo stesso שלום (*schalom*) del Risorto; il suo cappellano, il Patriarca della santa Russia, ignorando la valenza mortifera e belligerante del suo patrono, la sua anticristicità. Mai liturgia può contenere più patenti contraddizioni invalidando e infrangendo la sua simbolica. Il simbolo infranto regredisce così nella diabolicità sacrale di potenza impotente: ciò che si pone in atto non ha alcuna relazione con la santità di Dio, il simbolo non si ri-com-pone. La figura del *katechon* si delinea così «come uno spazio di progressivi sdoppiamenti […] Figura composta da *simulatores*, da coloro che simulano volontà di potenza e in realtà vogliono contenerne l'espressione; simulano decisivi contrasti con l'*Antikeimenos*, ma in realtà debbono anche parteciparvi». Cacciari sta indicando in questa ambiguità, in questa dissimulata "diplomatica" attitudine, la *potestas* del sacro che risiede nel "fingere": «Simulare non è ingannare, è fingere (in tutti i sensi del termine) una potenza di cui in realtà non si dispone» [28].

Adesso anche la simulazione sacrale è stata scoperta, si è rivelata come conseguenza di quella secolarizzazione insita nell'essenza del cristianesimo, con la sua vocazione alla laicità e all'universalismo scaturita dal fatto che Dio si è incarnato, eterno fatto *saeculum* in Gesù di Nazareth con i doni della giustizia e della pace. Per il cristiano l'esperienza di Dio non è trascendenza, comincia nel secolo, nella storia, nella prospettiva storico-escatologica dell'unità del genere umano in Dio, dell'uomo baciato da Dio. L'Apocalisse non è un testo di gnosi sacrale, è visione di fede tramite la speranza nell'adempimento totale dell'Amore. Porre argini di sacralità alla rivelazione cristiana significa snaturarne il senso e vivere nell'equivoco della simulazione tentando, col timore e il tremore provocati dal sacro, di arginare il deserto. Lo zar Vladimiro non incanta più nessuno: appare ridicolo con la candela in mano su quella foto che ha fatto il giro del mondo.
A Cacciari scappò detto: «II Papa deve smettere di fare il katéchon!» rispondendo ad una intervista nel lontano 1993 [29]. Si era al tempo di Giovanni Paolo II che si stava molto impegnando nella lotta al comunismo e alla galoppante secolarizzazione, ripristinando forme di governo e di culto consone alla tradizione sacrale del più stretto conservatorismo. Tradizione esaltata dal suo successore Benedetto XVI, sostenitore di una linea di continuità ininterrotta e irrinunciabile con un passato teologico ed ecclesiale non vagliato dalla critica evangelica. Intanto l'opera anticristica prendeva piede nella Chiesa, ed erano le propaggini del deserto che si espandevano con gli scandali di ogni natura.
Sodoma, il libro inchiesta tra il sociologico e lo scandalistico di Frédéric Martel che punta sugli scandali sessuali e finanziari gestiti nel bene e nel male dal Vaticano, pur rappresentando una dura sferzata per la Chiesa, mette in evidenza la portata catecontica del suo agire fino all'incapacità di contenimento sfociata con le dimissioni di papa Benedetto [30]. La Chiesa non trattiene più i suoi nemici? Il papa non ha più saputo frenare le potenze anticristiche all'interno della stessa Chiesa? Era lui, insieme allo spirito sacrale, colui che doveva essere "spazzato via"? Non ci sono risposte certe, altrimenti il *mysterium iniquitatis* cesserebbe di essere mistero. Noi possiamo scorrere i segmenti della storia passata, non della futura, presagendo soltanto, nel manifestarsi veritativo dell'essere, la direzione escatologica dell'esserci.
Intanto la guerra continua, al tempo di Francesco, che tutte quelle cose scaturite da una tradizione metafisica e da una cultualità sacrale le valuta al pari di Paolo: «tutto ormai io reputo una perdita di fronte alla sublimità della conoscenza di Cristo Gesù, mio Signore, per il quale ho lasciato perdere tutte queste cose e le considero come *spazzatura*, al fine di guadagnare Cristo» (Fil 3,8). Non fa mancare agli organismi internazionali più alti il suo rimprovero per la loro inerzia nell'arrestare la guerra, sostenendo che essere profeti significa «fare *ruido*», baccano, mentre si annuncia lo spirito del Vangelo. La franchezza senza mediazioni, senza diplomazia, sgomenta la corte e i potenti; è tacciato di populismo dal cattolicesimo conservatore perché liquida per sempre l'idea di una Chiesa "minoranza coesa" e fondata sui "valori" e chiude col costantinismo. Intanto altre forze catecontiche si organizzano per frenare Francesco che per proiezione appellano anticristo, reputando pericoloso il con-tenerlo insieme al «sì, sì, no, no» della parresia evangelica.

«È Francesco la salvezza della Chiesa. E solo innalzando la croce di Francesco la Chiesa potrà custodire la propria *paternitas* nei confronti dell'autorità politica. Solo una Chiesa che, confessando apertamente di non essere la città di Dio "in atto", rinunci *radicitus* ad ogni potere terreno, potrà ancora essere ascoltata e valere nel secolo». Così Cacciari nel suo itinerario esegetico del *katechon* mentre parla dell'influsso del Poverello nella visione politica di Dante [31]. Un inciso prebergogliano che suona come una profezia, Benedetto regnante. È Quinzio che confessa dubbi e speranze dopo aver vergato l'enciclica di papa Pietro II sul *Mysterium iniquitatis*: «Non so se vedrò l'irrompere della giustizia divina, ma finora è andata delusa anche la ben più modesta aspirazione: quella che un papa alzi la sua voce per parlare con autorità, in nome di Cristo, del significato sempre più terribile dei tempi che viviamo, della terra che abitiamo, e insieme della salvezza che attendiamo» [32].

Adesso, trent'anni dopo, quella voce suona chiara e forte e interpreta il dubbio dell'umanità: «Come può esistere Dio in un mondo crocifisso dal male?». Ma il male ci costringe a toccare con mano la nostra precarietà, la nostra fragilità ed è una rivelazione della realtà. Ci svela l'altro aspetto dell'abisso divino nella concezione trinitaria del cristianesimo. Nei monoteismi "puri" il male assume un valore metafisico, che fa di Dio un dio crudele o privo di onnipotenza; nella Trinità radicale il *mysterium iniquitatis* perde il suo carattere metafisico e diviene male morale, storico, inscritto nella *kenosis* redentrice di Cristo, nello sprofondamento dell'Incarnazione che è la vertiginosa vicinanza di Dio all'umanità. Lì c'è la manifestazione dell'Essere, nella realtà del suo svelarsi senza più ri-velarsi da quando con la croce di Cristo si è compiuta la "grande ingiustizia". Con quella violenza ingiusta, gratuita, dettata da volontà di potenza, ammantata di simulazione sacrale, è stata violata la divinità di ogni essere umano.
Come si sale dall'abisso del male? Con quale forza il Cristo, *iterum venturus cum gloria*, distruggerà l'Empio? Col soffio della sua bocca, con il bacio santo! Con lo stesso bacio dato all'Inquisitore che dell'Empio è presenza vicaria. È l'amore la vera risposta al male e alla violenza, l'amore disarmato e crocifisso. Con quel bacio Cristo ci indica la via, e questo rimane il modello a cui la Chiesa, troppo spesso tentata di ricorrere al potere che schiaccia e alla violenza della parola deve rimanere fedele. Troppo spesso, nella sua storia bimillenaria, si è illusa di combattere il male con le stesse armi dell'Avversario, dimenticandosi di quel «bacio della bocca». Il bacio che è la croce! La croce che è la gloria! La gloria che è la vita che scende fino agli inferi, nella vertigine della *kenosis*, per sconfiggere la morte col bacio di Dio.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Note

[1] L. Di Simone, *La guerra, il drago rosso, l'Anticristo e l'impero. La perenne attualità dell'Apocalisse*, in «Dialoghi Mediterranei», n. 55, maggio 2022.
[2] M. Heidegger, *Lettera sul' "umanismo"*, cit. in U. Galimberti, *Heidegger e il nuovo inizio. Il pensiero al tramonto dell'Occidente*, Feltrinelli, Milano 2020: 140.
[3] M. Cacciari, *Il potere che frena*, Adelphi, Milano 2013, citato nel mio articolo di cui alla nota [1].
[4] *Id*., in 4^ di copertina.
[5] *Id*.: 61. 62.
[6] *Id*.: 66.
[7] R. Girard, *Vedevo Satana cadere come la folgore*, Adelphi, Milano 2001, 203.
[8] *Id*.: 184. 187.
[9] *Id*.: 168.
[10] M. Cacciari, *Il potere che frena*, cit.: 109.
[11] *Id*.: 108.
[12] F. Dostoevskij, *I fratelli Karamàzov*, Mondadori, Milano 1994, 21^ ristampa, 275-276.
[13] M. Cacciari, *Il potere che frena*, cit.:113.
[14] Bernardo di Chiaravalle, *Sermoni sul Cantico dei Cantici* (SCC) 8, 2, Milano 2006, vol. 1: 100.
[15] *Id*., SCC 8, 6, vol.1, 104: «*Quia amoris iudicium osculum est*».
[16] M. Cacciari, *Il potere che frena*, cit.:112.
[17] Intorno al 1140 il vescovo Irlandese Malachia profetizzò le successioni papali, sino al tempo in cui Pietro sarebbe ritornato sulla terra per riprendere le chiavi della Chiesa. Pietro II sarebbe l'ultimo papa.
[18] S. Quinzio, *Mysterium iniquitatis*, Milano 1995.
[19] *Id*.: 68. 63.
[20] *Id*.: 58-59.
[21] *Id*.: 70.
[22] *Id*.: 72.
[23] *Id*.: 73.
[24] M. Cacciari, *Il potere che frena*, cit.: 65.
[25] *Id*.: 101.

[26] S. Quinzio, *Mysterium iniquitatis*, cit.: 76-77.
[27] *Id*.: 83-84.
[28] M. Cacciari, *Il potere che frena*, cit.: 68-69.
[29] Cfr. https://www.esonet.org/massimo-cacciari-ii-papa-deve-smettere-di-fare-il-katechon
[30] F. Martel, *Sodoma*, Feltrinelli, Milano 2019.
[31] M. Cacciari, *Il potere che frena*, cit.: 100.
[32] S. Quinzio, *Mysterium iniquitatis*, cit.: 112.

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).

La Madonna di Kyiv. Codici iconografici e vita quotidiana in tempo di guerra

Kyiv, metropolitana (ph. Andràs Foldes)

di *Giovanni Gugg*

Nelle prime pagine dell'introduzione del volume collettivo "Santità e tradizione", Luigi M. Lombardi Satriani vent'anni fa scriveva che «la realtà è, per noi, né può non essere, la rappresentazione che ce ne diamo, la narrazione che di essa moduliamo». Ho ritrovato quella frase alcune settimane prima della morte del grande antropologo, nei giorni in cui raccoglievo notizie per questo contributo, quando, dinanzi a certe informazioni provenienti dai luoghi di guerra in Ucraina, pensavo che, in effetti, non facciamo altro che interiorizzare continuamente simboli e rappresentazioni, cioè siamo incessantemente impegnati a creare realtà che, prosegue Lombardi Satriani, «sono frutto di pregiudizi, letture condizionate dagli occhiali con i quali tale realtà è stata guardata» (Lombardi Satriani 2004: 8).

Ancora frastornato dall'aggressione bellica mossa dalla Russia di Putin all'Ucraina il 24 febbraio scorso, intorno alla metà di aprile ho incrociato una notizia diversa dagli abituali e sconvolgenti bollettini quotidiani del conflitto: nei dintorni di Napoli era "apparsa" una nuova icona mariana denominata "Madonna di Kyiv" e, preso dalla curiosità, ne ho ricostruito i suoi passaggi salienti, come espongo nei paragrafi successivi, a cui poi ho aggiunto qualche appunto interpretativo. Il fenomeno è nuovo e, soprattutto, composito e in divenire, perché riguarda soggetti, luoghi e strumenti diversi: una mamma e una bambina di Kyiv, un fotografo ungherese, un'artista di Dnipro, i social-media globali e una parrocchia dell'hinterland napoletano, il tutto nel contesto di una guerra che, probabilmente, è ancora di là dallo spegnersi.

Al momento, pertanto, non siamo in grado di capire se e come evolverà la vicenda della "Madonna ucraina", se sorgerà un culto o delle pratiche rituali, per cui – con onestà e prudenza – questo mio

testo è da considerarsi una sorta di raccolta di spunti di riflessione che, chissà, potrebbero tornare utili come piste di indagine per futuri eventuali approfondimenti, i quali non potranno comunque prescindere da ripetute osservazioni etnografiche. Anche perché l'attenzione va spostata dal prodotto al processo, dall'oggetto al contesto, cioè, tornando ai suggerimenti di Lombardi Satriani nel testo citato in apertura, dall'immagine – che non è mai la sola a determinare un culto – al suo processo di localizzazione e contestualizzazione.

Una foto virale

Il 26 febbraio 2022 il fotogiornalista ungherese András Földes ha pubblicato sui suoi profili Twitter https://www.twitter.com/foldes_andras/status/1497621405898260483 e Instagram https://www.instagram.com/p/CacGAk-oOBi/ alcune immagini scattate nelle 48 ore precedenti nei sotterranei della metropolitana di Kyiv, capitale dell'Ucraina, assediata e bombardata da due giorni per l'invasione militare della Russia. Tra i tanti rifugiati, Földes ha ritratto una giovane madre mentre allatta la sua neonata: seduta per terra e appoggiata ai marmi di una parete non lontana da alcune scale mobili, quella donna guarda l'obiettivo del fotografo, indossa un cappotto invernale e una felpa gialla con cappuccio, che tiene leggermente alzata con la mano destra per permettere di nutrirsi ad una poppante avvolta in una specie di *gigoteuse* e con il capo coperto da un cappellino rosa con pon-pon.

Contemporaneamente, András Földes pubblica una galleria fotografica più ampia su Facebook [1] dove è presente un'immagine simile, ma presa da un'altra angolatura: la donna è ritratta nella stessa posizione, ma ora lo sguardo è rivolto alla sua bambina, di cui si intuisce la presenza dal gesto e dalla mano sinistra che sorregge la testa della piccola. Le didascalie del fotografo sono meramente di cronaca, in cui spiega la presenza di quelle persone nelle stazioni della metropolitana, considerate più sicure durante l'assedio della città, e brevemente presenta alcuni dei soggetti ritratti: «C'era gente che parlava, allattava il bambino, guardava un film, c'era una donna che non voleva lasciare il pappagallo a casa».
Intanto, le sue fotografie hanno cominciato a circolare e ad essere condivise, quindi ad essere interpretate e reinterpretate. Tutto questo accade spontaneamente, per il meccanismo stesso dei social-media; tuttavia, riceve anche alcuni impulsi particolarmente importanti: l'8 marzo, ad esempio, l'agenzia stampa "Vatican News" rilancia sulle varie versioni in lingue diverse delle sue pagine-Facebook la seconda foto di Földes in occasione della Giornata Internazionale dei Diritti della Donna. Nella versione in italiano https://www.facebook.com/vaticannews.it/photos/7965483316810762, la didascalia riporta una dichiarazione di Papa Francesco, secondo il quale «Le donne sono custodi del mondo. Guardando con il cuore, riescono a tenere insieme i sogni e la concretezza». Il concetto è poi spiegato e approfondito nell'articolo linkato https://www.vaticannews.va/it/papa/news/2022-03/papa-francesco-donne-giornata-internazionale-russia-ucraina.html, in cui torna la foto di Földes, ma stavolta descritta con una didascalia esplicita: «La madonna di Kiev», dove la minuscola tiene al riparo da paragoni che potrebbero apparire blasfemi.

Due giorni dopo, il 10 marzo, András Földes pubblica su Facebook [2] una nuova galleria di immagini, ma stavolta si tratta di trasformazioni della sua fotografia, graficizzata come un manga o un quadro o, ancora, rielaborata alla maniera di un'icona sacra. Quest'ultima è opera di Maryna Solomennikova, pubblicata originariamente sul suo profilo Instagram il 5 marzo [3] , che dopo due mesi conta oltre 11.600 apprezzamenti e più di 200 commenti. Dal 12 marzo, poi, l'immagine è stata resa disponibile anche sul sito "Creative market" [4], che si occupa di compravendita di opere d'arte inedite, dove il file ad alta definizione della "Kyivan Madonna" è acquistabile a 50 dollari, una cifra che, specifica una nota, «sarà donata a fondi di beneficenza in Ucraina».
In un'intervista concessa a Sergey Gutakovsky del magazine ucraino online "SFG" https://sfg.media/en/magazine/i-draw-because-i-want-to-show-people-from-all-round-the-

world-what-is-going-on-in-ukraine-marina-solomennikova/ , Solomennikova ha spiegato che aveva visto la fotografia scorrendo le notizie del suo smartphone e che, prima di iniziare a fare l'illustrazione, aveva tentato di trovare sia la donna che il fotografo, ma non c'erano dettagli e possibilità di contatti, tuttavia «poi la forza di Internet ci ha riuniti tutti, sono persone molto simpatiche e interessanti». La pittrice ha detto, inoltre, che la sua versione «non è un'icona, è più una figura», tuttavia lo è diventata in seguito ad un contatto specifico: «mi ha scritto un napoletano, voleva distribuire dei piccoli volantini a sostegno dell'Ucraina con questa illustrazione durante una cerimonia in chiesa».

Un'immagine senza tempo

La sera del 25 febbraio, al suono dell'ennesimo allarme aereo, Tatyana Bliznyak, di 27 anni, è corsa nei sotterranei della metropolitana di Kyiv con la sua bambina Marichka di due mesi, suo marito Mikhail e il loro carlino Phoebe. L'incertezza, il freddo, l'attesa: sappiamo qualcosa di quella sera grazie alle foto di András Földes, in cui è ritratta lei, oltre che gli altri abitanti della capitale ucraina riparatisi in quel rifugio improvvisato. Poi, però, la piccola deve nutrirsi e la madre, quindi, si sistema accanto a una parete e l'allatta: ecco il momento la cui foto, una volta giunta sui social-media, si sarebbe rapidamente diffusa in tutto il mondo.
L'immagine dell'allattamento è tra le più arcaiche e presenti nella storia delle rappresentazioni figurative degli esseri umani. Per stare ai classici, si va dal Vaso della dea Istar, prototipo babilonese del culto successivo delle dée-madri, alla Mater Matuta della mitologia romana, passando per la statua egizia di Iside che allatta Horus che, nell'arte, è senza dubbio l'ispiratrice della figura della Madonna con Bambino del mondo cristiano. A questo proposito, James Frazer osservò che

«L'antico Egitto può aver contribuito al suntuoso simbolismo della Chiesa cattolica, come ne contribuì alle pallide astrazioni della teologia. Certo nell'arte la figura di Iside col bimbo Oro [Horus] al seno somiglia talmente alla Madonna col Bambino che ha qualche volta ricevuto l'adorazione di inconsapevoli cristiani. Ed è forse a Iside, nel suo posteriore carattere di protettrice dei marinai, che la Vergine Maria deve il suo bell'epiteto di Stella maris» (Frazer 1973: 603).

Non sempre nell'antichità l'allattamento era stato ben considerato: il latte era certamente visto come sinonimo di fertilità, benessere e abbondanza, ma spesso era del tutto scollegato dal concetto di maternità. Come osserva Aurora Russo, «nell'antica Grecia l'allattamento materno era condannato perché si riteneva che questo avrebbe creato un rapporto privilegiato tra madre e figlio, rapporto dal quale il padre sarebbe stato escluso. Nella Roma imperiale le ricche patrizie lo rifiutavano perché avrebbe rovinato loro il seno e le avrebbe allontanate dalla vita di società» (Russo 2016: 3), per cui fu soprattutto il Cristianesimo a rivalutare l'allattamento materno: all'immagine di Maria "Regina dei Cieli" si affiancò quella della "Madonna del Latte", che ebbe grande diffusione a partire dal XII secolo. Già nel Vangelo di Luca si sottolinea questa caratteristica tutta umana di Maria, ad esempio nel versetto 11, 27, in cui è scritto: «Beato il ventre che ti ha portato e il seno che ti ha allattato».
Con questa immagine, il mondo cristiano assume una connotazione meno aulica e più popolare, quindi più terrena e vicina ai fedeli, più confidenziale; infatti, il culto della Madonna si diffonde soprattutto nelle campagne, dove le donne più umili sentivano una maggiore necessità di allattare e crescere i propri figli, rispetto alle dame benestanti che avevano più possibilità di affidare i figli alle balie. In certe zone come il sud della penisola italiana, inoltre, il culto mariano va diffondendosi in maniera massiva, al punto da essere nettamente il più prevalente, sebbene Maria venga invocata con una gran varietà di appellativi; Giuseppe Galasso rileva che

«Nella molteplicità delle denominazioni si esprime, anzi, un ingenuo (ma, a volte, o per altri versi, anche raffinato) processo di appropriazione, di determinazione, di sublimazione collettiva e individuale della figura

di Maria […]. È grazie a tale processo che Maria diventa la propria, inconfondibile patrona, garantita in tale specificità, dal riferimento cultuale che si esprime nella denominazione» (Galasso 1982: 86).

In Campania, tra le varie immagini mariane, una particolare venerazione è riservata alle cosiddette "Madonne nere", alle quali i napoletani si rivolgono con vari appellativi, da quello di "Mamma Schiavona" a quello de "La Bruna": il loro colorito è scuro perché di derivazione bizantina o di produzione locale, su modello bizantino, e spesso alla base del loro culto hanno una leggenda riguardante san Luca, ritenuto il primo pittore o scultore della Vergine, secondo la quale la Madonna, quando Cristo era ancora fanciullo, avrebbe posato per lui. La rappresentazione della Vergine poi sarebbe stata nascosta per diversi secoli al fine di salvarla dalle razzie saracene, per poi essere ritrovata e conservata a Costantinopoli e, successivamente, in svariati altri santuari del bacino mediterraneo. Come osserva Gianfranca Ranisio,

«attribuire le immagini o le statue a Luca, che aveva conosciuto Maria, significava attribuire a esse la caratteristica della veridicità, l'icona, che riproduceva esattamente il volto, diventava in qualche modo partecipe della potenza del sacro e, rappresentando un prototipo, diventava essa stessa sacra come le reliquie» (Ranisio 2004: 75).

Tra social-media e devozione

Il 14 marzo, circa una settimana dopo la diffusione dell'immagine tramite "Vatican News", il gesuita James Martin, direttore della rivista cattolica "America Magazine" e tra i responsabili proprio di "Vatican News", ha rilanciato l'opera di Maryna Solomennikova tramite Twitter [5], ma stavolta con una didascalia più esplicita e impegnativa: «Our Lady of Kyiv, pray for us», «Nostra Signora di Kiev, prega per noi», con tutte le maiuscole.

Parallelamente, il sacerdote gesuita ucraino Vyacheslav Okun, che si trova a Roma per approfondire i suoi studi, si è messo in contatto con la pittrice Marina Solomennikova, dicendole che per gli ucraini profughi in Italia sarebbe importante avere qualcosa di iconico e familiare, presentandole così il suo amico Antonio Di Guida, parroco della chiesa di San Biagio a Mugnano di Napoli, interessato all'immagine vista sul web per allestire il Santo Sepolcro del Giovedì Santo nella sua parrocchia.

In una intervista a "Fanpage" https://www.fanpage.it/napoli/a-napoli-nasce-la-madonna-di-kiev-e-la-mamma-ucraina-che-allatta-il-figlio-nella-metro/, don Antonio ha riferito che, grazie al contatto di Okun, l'artista ucraina gli ha inviato il file e lui l'ha stampato ed esposto «alla venerazione del popolo». Così, ha continuato Di Guida, «è nato il culto, che è uscito fuori dal nostro territorio di Mugnano e, credo, è arrivato un po' al mondo intero». La prima, provvisoria, collocazione del ritratto è stato il "Sepolcro" del Giovedì Santo, ovvero un allestimento artistico che ogni parrocchia cattolica elabora autonomamente ed espone durante la Settimana Santa, per un breve lasso di tempo tra la cerimonia della "Lavanda dei piedi" e l'uscita processionale della "Via Crucis" del Venerdì Santo. Si tratta di una installazione temporanea in cui, tra candele, fiori e piantine di grano, si intende rappresentare una sorta di "camera ardente" del Cristo Morto, attraverso la quale diffondere ai fedeli dei messaggi di riflessione, ma anche degli spunti di speranza.

Nel caso di Mugnano di Napoli, il parroco ha pensato di usare l'immagine di Solomennikova, elaborata sulla foto di Földes, per preparare un angolo della sua chiesa in cui, proprio durante il rito del Giovedì Santo, ha partecipato la massima autorità cattolica napoletana, ovvero monsignor Domenico Battaglia, l'arcivescovo metropolita di Napoli, «in comunione e in sintonia anche con le famiglie ucraine».

Successivamente, dopo la Domenica di Pasqua, il 17 aprile, l'immagine è stata collocata definitivamente nella chiesetta dell'Istituto Sacro Cuore di Mugnano, gestito dalle suore Vittime Espiatrici di Gesù Sacramentato, in cui, oltre agli alunni del quartiere, sono ospitati quaranta bambini

figli di profughi ucraini. Come ha detto all'ANSA https://youtu.be/JkNU3MVvKMU don Vyacheslav Okun, che ogni domenica celebra la messa per la piccola comunità, l'immagine della "Madonna del Metrò" è «una moderna Maria che, come la madre di Gesù sfuggiva alla minaccia di Erode, si ripara dalla violenza della guerra curando e nutrendo il bimbo appena nato». Dal canto suo, il teologo Luigi Santopaolo, promotore del progetto di accoglienza nell'istituto, in un'intervista a "Cronache della Campania" del 21 aprile [6] aggiunge una dimensione storica che legittima ulteriormente l'idea:

«Guerra, carità e cura dei bambini bisognosi hanno da sempre abitato queste mura, sin dalla sua fondazione nei primi del '900 voluta dalla suora Maria Pia Brando il cui processo di canonizzazione è appena partito. Qui durante le due guerre mondiali da tutta la regione venivano le mamme a chiedere al Sacro Cuore di Gesù che la guerra finisse e che i figli tornassero a casa sani a salvi. A decenni di distanza la storia si ripete e mamme e mogli preoccupate della sorte dei loro cari in Ucraina e loro figli giunti qui hanno trovato le braccia ospitali di queste suore. […] Non poteva trovare miglior casa la "Madonna della Metropolitana" attaccata al figlio come le mamme ucraine che aspettano nel parco della scuola che i figli finiscano le lezioni».

L'invenzione di un culto

Nella tradizione popolare meridionale, varie icone di Madonne dalla pelle olivastra sono migrate da Oriente a Occidente seguendo il percorso lungo il quale si è diffuso il cristianesimo. Anche la "Madonna di Kyiv" ha un'epidermide più scura rispetto a quella della mamma fotografata nella metropolitana ed è giunta a Napoli dall'Europa orientale, dall'Ucraina del cristianesimo ortodosso e delle tradizioni liturgiche che affondano le radici in Anatolia e nei Balcani, in Medio Oriente e in Egitto.

Nelle leggende locali dei culti mariani del Sud Italia è frequente il ritrovamento di un quadro "miracoloso", come nel caso di Melito di Porto Salvo, raccontato da Vito Teti: i turchi abbandonano il quadro della Madonna sulla riva, ma «gli abitanti del luogo non comprendono subito il significato e il valore del dipinto e rifiutano l'offerta degli infedeli», gettandolo tra le onde. «Ma il quadro, invece di affondare, resta a galla e torna a brillare sempre in località "Maiorana"», per cui «i melitesi si rendono finalmente conto di essere davanti a un evento miracoloso, e decidono di costruire una chiesa in onore della Madonna» (Teti 2000: 138). Storie simili sono presenti anche in Campania, come ad esempio a Positano, dove il nome stesso del paese deriverebbe da un'invocazione della Madonna – «Posa, posa» – durante una navigazione nel XII secolo, quando l'imbarcazione che ne trasportava un quadro, all'improvviso si bloccò per assenza di vento e i marinai, che erano monaci benedettini, udirono una voce proveniente dalla raffigurazione, per cui decisero di fermarsi sulla costa di quella che oggi è una rinomata località turistica internazionale (Talamo 1890).

Naturalmente non ci troviamo nella medesima situazione, tuttavia in un certo senso anche l'icona della "Madonna della Metropolitana" ha navigato nel mare di internet e, dopo tante tappe, è approdata a Mugnano, ancora una volta in Campania. Qui il quadro non ha parlato, però in qualche modo ha fatto capire il suo valore, anzi il suo scopo, infatti don Antonio Di Guida ha affermato che

«l'intento è proprio quello di diffondere questa devozione al culto dei fedeli», perché «può essere un conforto, può essere uno spiraglio di luce, può essere un'opportunità per consolare, non solo in questo momento le famiglie ucraine che, in maniera particolare sono coinvolte e la invocano per il dono della pace, ma credo che questa icona, giunta nella nostra comunità parrocchiale, sia opportunità di devozione e possa essere coinvolgimento nella preghiera per tante famiglie anche del nostro territorio».

Come nei secoli scorsi, pure oggi i culti possono essere "inventati", per cui anche l'immagine di «Nostra Signora di Kiev» – ritratta nel sottosuolo della città, cioè in una «culla ctonia», direbbe Mircea Eliade (2008: 225) – un giorno potrebbe diventare oggetto di devozione collettiva e di

preghiera comunitaria. Tecnicamente, non si tratta di un'immagine sacra: non vi è la "presenza" del divino, né è stata realizzata con intenti devozionali o, ad oggi, le si può attribuire un qualche prodigio, tuttavia, come le rappresentazioni sacre dell'allattamento raffiguravano di più della Madonna che nutre Gesù, ossia la Chiesa tutta, così la Madonna di Kyiv potrebbe andare oltre e garantire visibilità al dramma ucraino, restituendo dignità a chi, a causa di un conflitto di cui non si comprendono le reali motivazioni, ne è stato privato.

Non sappiamo se la vicenda avrà un seguito e, nel caso, se un eventuale avvicinamento tra la Chiesa cattolica del Vaticano e il Patriarcato di Kiev della Chiesa ortodossa, ormai alquanto distante da quello russo, possa averne un ruolo. Quel che sappiamo, invece, è che, come mostrato da Sergio La Salvia (2017) nel caso di santa Filomena, i culti nascono anche per il ruolo giocato dal clero ai diversi livelli gerarchici, dagli ordini religiosi e dalle autorità politiche, non di rado attraversando percorsi che incrociano la cosiddetta cultura "alta" e la letteratura religiosa "minore", dando forza a forme devozionali in grado di resistere al tempo e al mutamento. Inoltre, come spiegato da Gianfranca Ranisio (2004), non è soltanto l'immagine in sé, né la sua caratterizzazione iconografica a determinare gli elementi e il tipo di sviluppo del culto: «Si rivela, infatti, altrettanto importante considerare il processo di localizzazione e contestualizzazione entro cui l'immagine sacra viene a essere inserita» (Ranisio 2004: 105).
Ragionando sul rapporto tra l'arte contemporanea e il religioso, Ivan Bargna osserva che «il cristianesimo continua dunque a offrire un'iconografia, un immaginario e un simbolismo culturalmente radicati e dalla facile risonanza mediatica». Le opere contemporanee non sono semplici provocazioni, tuttavia non vanno caricate di reconditi significati: piuttosto, «si tratta di dispositivi diversamente attivati a seconda dei contesti, degli attori e spettatori coinvolti; possono esplicitamente evocare il religioso senza prendere valenze sacrali, oppure assumerle nel trasferimento da un luogo profano a uno consacrato» (Bargna 2019: 97).
In altre parole, per quanto riguarda il caso oggetto di questo contributo, solo in futuro sapremo se il "culto" della "Madonna metropolitana" non sarà stato solo un episodio delle prime settimane della guerra in Ucraina: dipenderà dal processo di familiarizzazione e di appropriazione che la comunità locale, di cui faranno parte i rifugiati ucraini stessi, attraverso l'elaborazione di storie, ricordi e leggende, sentirà come la "storia" di quell'icona; dipenderà, cioè, dalla capacità con cui quell'immagine riuscirà ad inserirsi nel territorio, da come e quanto, allegoricamente, la Madonna ne sarà parte e partecipe.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Note

[1] https://www.facebook.com/andrasfoldesjournalist/posts/372765614671664,
[2] https://www.facebook.com/andrasfoldesjournalist/posts/380350817246477
[3] https://www.instagram.com/p/CauqET-t8-2/
[4] https://creativemarket.com/tubik/7056439-Kyivan-Madonna-Illustration-HIGH-RES
[5] https://twitter.com/JamesMartinSJ/status/1503170868146585601
[6] https://www.cronachedellacampania.it/2022/04/madonna-kiev-napoli/

Riferimenti bibliografici

Bargna, Ivan, 2019: *Forme del sacro e arte contemporanea fra materiale e immateriale*, in "Antropologia", vol. 6, n. 1.
Eliade, Mircea, 2008: *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino.
Frazer, James George, 1973: *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione* [1922], Boringhieri, Torino.
Galasso, Giuseppe, 1982: *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia,* Mondadori, Milano.
La Salvia, Sergio, 2017: *L'invenzione di un culto. Santa Filomena da taumaturga a guerriera della fede*, Viella, Roma.

Lombardi Satriani, Luigi Maria, 2004: “Evocazione degli Inferi e itinerari paradisiaci”, in Id. (a cura di), *Santità e tradizione. Itinerari antropologico-religiosi in Campania*, Meltemi, Roma.
Ranisio, Gianfranca, 2004: “Madonne orientali e culti campani”, in Lombardi Satriani (a cura di), *Santità e tradizione. Itinerari antropologico-religiosi in Campania*, Meltemi, Roma.
Russo, Aurora, 2016: *La Madonna del Latte. L’allattamento attraverso le immagini dell’arte,* Ministero della Salute, Roma.
Talamo, Errico, 1890: *Monografia della città di Positano. Dalla sua origine sino al presente*, Stabilimento Tipografico di L. De Bonis, Napoli.
Teti, Vito, 2000: “Viaggi religiosi, sentimento dei luoghi, identità. La festa di Maria SS. di Porto Salvo a Melito e a Pentedattilo”, in Luigi M. Lombardi Satriani (a cura di), *Madonne, pellegrini e santi. Itinerari antropologico-religiosi nella Calabria di fine millennio,* Meltemi, Roma.

Giovanni Gugg, dottore di ricerca in Antropologia culturale e ricercatore post-doc presso il LESC (Laboratoire d’Ethnologie et de Sociologie Comparative) dell’Università di Paris-Nanterre per il progetto internazionale “Ruling on Nature. Animals and Environment before the Law”, attualmente è scientific advisor per ISSNOVA (Institute for Sustainable Society and Innovation). Ha insegnato presso il Dipartimento di Ingegneria dell’Università “Federico II” di Napoli e al master Erasmus Mundus Dyclam+ coordinato dall’Università di Saint-Etienne “Jean Monnet”. I suoi studi si concentrano sulle relazioni tra le comunità umane e il loro ambiente, in particolare nei territori a rischio. Ha condotto una lunga etnografia nella zona rossa del Vesuvio e studiato le risposte culturali dopo alcuni terremoti italiani e altri disastri. Tra le sue pubblicazioni più recenti*: Ordinary life in the shadow of Vesuvius: surviving the announced catastrophe* (2022), *Guarire un vulcano, guarire gli umani. Elaborazioni del rischio ecologico e sanitario alle pendici del Vesuvio* (2021), *Inquietudini vesuviane. Etnografia del fatalismo su un vulcano a rischio* (2020), *Disasters in popular cultures* (2019).

Verso un riarmo “intelligente” dell’Europa?

Cretto, di Gianluca Serra, gesso su legno

di Gianluca Serra

La crisi ucraina sembrerebbe aver catapultato l’Europa in dinamiche storiche analoghe a quelle del “secolo breve” (1914-1991). Mentre Paesi neutrali come la Finlandia e la Svezia decidono di entrare nel dispositivo di difesa dell’Alleanza Atlantica, nelle capitali europee cresce la percezione del rischio di dover tornare a fronteggiare un nemico “convenzionale” sul proprio territorio in conflitti armati ad ampio spettro e alta intensità. In risposta a tale minaccia, i governi di numerosi Stati membri dell’Unione Europea (UE) hanno annunciato sostanziali incrementi delle spese per la difesa, in alcuni

casi anche al di sopra del 2% del Prodotto Interno Lordo (PIL), obiettivo fissato in sede NATO già nel 2006 e ribadito in sede UE nel 2017. La sola Germania ha messo in bilancio spese militari per 100 miliardi di euro nel 2022 (contro i 53 del 2021), sfondando ampiamente il tetto del 2%. L'Italia si è impegnata a portare le proprie spese militari al 2% del PIL (oggi all'1,4%) entro il 2028 passando da 25,8 a circa 38 miliardi di euro all'anno.
Quello del riarmo – termine poco elegante ma di sicuro impatto comunicativo che indica l'aumento della spesa pubblica per commesse militari – è un tema altamente polarizzante in una società democratica e pacifista. Non mi avventurerò a sostenere la tesi della sua necessità né mi soffermerò a trattare del suo rapporto con la cogenza del principio costituzionale del ripudio della guerra, pur rimanendo abbastanza convinto che, nella contingenza storica odierna, la deterrenza militare sia la più credibile alleata della diplomazia.
Mi sembra invece più interessante, sul piano pratico, l'argomento economico del costo-opportunità secondo cui ogni euro per spese militari, quando non comporta un euro in più di prelievo fiscale, è comunque un euro in meno per sanità, cultura, scuola e altre politiche sociali ed economiche che accrescerebbero il livello di civiltà della nostra società. D'altra parte, tenendo a mente l'ingiustificata aggressione armata della Federazione russa sul territorio ucraino, mi chiedo, senza avere una risposta definitiva, se avremmo ancora questa civiltà di relativo benessere e diritti laddove non fossimo in grado di difenderla contro chi dall'esterno potrebbe un giorno minacciarne l'esistenza.
In questo breve articolo resterò piuttosto sul piano del comune cittadino e mi chiederò se nei meccanismi giuridico-istituzionali della grande famiglia di 27 Stati dell'UE esiste un metodo "intelligente" per *spendere meglio*, *e* in prospettiva anche *meno*, al fine di garantire la sicurezza militare del continente e la stabilità del sistema internazionale. Perché politicamente mi attrae e corteggia l'idea che ogni euro risparmiato sulle spese militari possa andare a finanziare asili, biblioteche, formazione per chi ha perso il lavoro, sussidi ai più fragili e agli indigenti, ovvero semplicemente una riduzione della pressione fiscale secondo il principio costituzionale dell'equità.
Con queste premesse, vorrei brevemente presentarvi due documenti di freschissima edizione, fra loro idealmente collegati, che mi consentono di riflettere sul tema sopra tratteggiato.

Il 9 maggio 2022, la "Conferenza sul futuro dell'Europa" ha reso pubblico il suo rapporto finale [1] nel quale sono compendiate le raccomandazioni rivolte dai cittadini europei alle tre principali istituzioni dell'UE (Parlamento, Consiglio e Commissione) nel quadro di un lodevole esperimento di consultazione diretta finalizzato a stimolare l'attività legislativa europea e, in prospettiva, anche una riforma dei Trattati [2]. I cittadini consultati hanno espresso l'auspicio di un'UE che si erga sulla scena mondiale quale attore capace di contribuire alla pace e alla sicurezza nel quadro dell'ONU, delle norme del diritto internazionale e nel rispetto delle alleanze esistenti, vale a dire la NATO. Ambiziosi sono anche gli strumenti che i cittadini hanno associato al conseguimento di tale obiettivo. Fra esse merita di essere menzionata la costituzione di un esercito europeo permanente per garantire l'autodifesa collettiva di qualunque Stato membro che dovesse cadere vittima di aggressione da parte di uno Stato terzo nonché per operare fuori dalle frontiere comuni preferibilmente sotto mandato del Consiglio di Sicurezza dell'ONU e in ogni caso senza competere o duplicare strutture e sforzi messi in campo dalla NATO [3].
Fatta la debita tara alla rappresentatività del campione consultato, sembrerebbe pertanto esistere, al livello del cittadino medio europeo, un'autorappresentazione normativa del ruolo dell'Unione che travalica le odierne competenze e realizzazioni in materia di difesa e richiederebbe una coraggiosa modifica dei Trattati in senso marcatamente federale. Non può che essere tale, infatti, un esercito europeo e le relative strutture politiche di comando e controllo, atteso che "la guerra è una cosa troppo seria per lasciarla in mano ai militari" come vuole un adagio attribuito a Georges Clemenceau. Non ci si illuda sui tempi della sua realizzazione.
L'inerzia delle sovranità nazionali in materia di difesa è storicamente nota e non ammette salti quantici né voli pindarici. L'auspicato esercito europeo, per parafrasare il celebre discorso di Robert Schuman del 1950, non potrà farsi tutto d'un colpo secondo un piano predefinito ma prenderà forma

e consistenza gradualmente attraverso "realizzazioni concrete" che creeranno anzitutto una "solidarietà di fatto" fra gli Stati membri. Sviluppi in tal senso sono già riscontrabili nella Bussola Strategica adottata dal Consiglio dell'UE il 21 marzo 2022 [4], laddove si è stabilito di costituire entro il 2025 un modulo europeo di 5000 soldati, e relativi apparati militari, dispiegabile in tempi rapidi in teatri di crisi, nonché di stabilire le procedure per l'attuazione dell'autodifesa collettiva europea (Art. 42.7 TEU) e la gestione di missioni militari condotte con forze armate di Stati membri sotto il comando e il controllo del Consiglio (Art. 44).

Si aggiungano a queste dichiarazioni d'intenti gli sforzi finora già fatti. Dal 2017 ad oggi, la Cooperazione Strutturata Permanente (PESCO) ha messo in cantiere ben 60 progetti intergovernativi, a geografia variabile, per la creazione di capacità di difesa impiegabili anche nel quadro della già esistente "Politica di Sicurezza e Difesa Comune" [5]. Dal 2021, il Fondo Europeo di Difesa, dotato fino al 2027 di 8 miliardi di euro [6] a valere sul bilancio dell'UE, fornisce supporto finanziario a progetti di ricerca e sviluppo transnazionali che hanno l'ambizione di posizionare il comparto difesa continentale sulla frontiera tecnologica e dotare così gli Stati membri dell'Unione di autonomia strategica e superiorità operativa in tutti i domini operativi (terrestre, marittimo, aereo, cibernetico e spaziale).
Veniamo ora al secondo documento che più da vicino ci proietta nel tema annunciato in apertura. Il 18 maggio 2022, la Commissione Europea e l'Alto rappresentante dell'Unione per gli affari esteri e la politica di sicurezza hanno adottato una comunicazione congiunta [7] in risposta a un compito che era loro stato assegnato in occasione della riunione dei Capi di stato e di governo tenutasi a Versailles l'11 marzo 2022, ovverosia quantificare il divario di investimenti nel campo della difesa e proporre misure concrete per colmarlo.
La prima parte della comunicazione snocciola dati che plasticamente dimostrano come, nell'ultimo ventennio, il trend della spesa militare europea (+19.7%) non ha tenuto il passo con gli incrementi che si sono invece registrati negli Stati Uniti (+65.7%), in Russia (+292%) e in Cina (+592%). Il mancato adeguamento all'obiettivo del 2% del PIL è velatamente considerato la principale causa di questo gap.
La seconda parte della comunicazione propone un metodo per canalizzare verso una spesa più efficace ed efficiente le risorse finanziarie stanziate in ciascuno Stato membro, specialmente nella fase odierna in cui si annunciano consistenti incrementi. Si tratta, invero, dell'embrione di una strategia di politica industriale su scala paneuropea per il settore della difesa, logicamente e funzionalmente raccordato al suaccennato Fondo Europeo di Difesa. I suoi elementi caratterizzanti sono sintetizzati nello slogan "investire insieme, meglio e in prodotti europei" ("to invest together, better and European").
"Investire insieme" significa per ciascuno Stato membro non cadere nella tentazione di rivolgersi alla propria industria nazionale così esacerbando i già esistenti e gravi problemi di interoperabilità tecnica fra sistemi d'arma. In ambito UE, risultano in uso ben 178 sistemi diversi (contro i soli 30 americani): 17 tipi di carro armato, 20 tipi di veicoli da combattimento per fanteria, 27 tipi di obice, 29 tipi di cacciatorpediniere/fregata e così via. Un incubo dal punto di vista della gestione logistica (ricambistica, manutenzione, aggiornamento) e operativa (cioè in un teatro di guerra). L'inefficienza che ne risulta non ha un numero esatto ma è stimata nell'ordine di diversi miliardi di euro (fra 25 e 100 miliardi all'anno).

"Investire meglio" significa concentrare gli sforzi finanziari su bisogni comuni, così come definiti attraverso gli strumenti analitici coordinati dall'Agenzia Europea di Difesa (AED), nella quale per tre anni mi pregio di aver prestato servizio. Sulla base di dati e informazioni periodicamente ricevute dagli Stati membri, l'AED elabora, e tiene aggiornato, un "Piano di sviluppo delle capacità" (CDP) ove sono individuate le priorità comuni per ciascun dominio operativo. Un secondo esercizio iterativo, noto come "Revisione coordinata annuale sulla difesa" (CARD), consente all'AED di

supportare gli Stati membri nella sincronizzazione dei piani di investimento nazionali così da individuare progetti, rispondenti a priorità CDP, da attuare congiuntamente.

"Investire in prodotti europei" significa proteggere e far crescere le catene del valore esistenti a livello continentale evitando di importare prodotti extraeuropei. Non per finalità puramente protezionistiche ma per promuovere la sovranità tecnologica e l'autonomia strategica dell'UE nella difesa così da stabilire superiorità in tutti domini operativi e, in definitiva, in un'accresciuta deterrenza convenzionale verso qualunque potenziale avversario. Si tenga presente che circa il 60% della spesa militare degli Stati membri (200-220 miliardi di EUR nel 2020-2021) si rivolge verso sistemi d'arma prodotti al di fuori dell'Unione, principalmente negli Stati Uniti. Pur nel persistente ancoraggio alla NATO come principale strumento di difesa collettiva nel futuro prevedibile, l'UE dimostrerebbe con un tale indirizzo di politica industriale l'intenzione di compiere un primo coraggioso sganciamento dalla dipendenza tecnologica dall'indiscussa potenza statunitense. Il centro di gravità fra le due sponde dell'Atlantico inizierebbe a ribilanciarsi, dopo ottant'anni, in modo più adeguato alla statura economica, storica e ideale del vecchio continente. Si toglierebbe carburante a quella *doxa*, trasversale a vari partiti e movimenti in molti Stati europei, che non senza buone ragioni considera l'UE asservita agli interessi di Washington.

Per attuare il progetto dell'illustrato slogan, la comunicazione congiunta propone ai co-legislatori europei la creazione di un centro di competenza per programmare e gestire congiuntamente gli acquisti della difesa per tutti gli Stati membri. Amministrata nel breve termine dalla Commissione col supporto dell'AED, tale centrale-acquisti verrebbe affiancata da un fondo speciale europeo, con una dotazione nella fase-pilota 2022-24 di mezzo miliardo di euro a valere sul bilancio comune. Il fondo, che andrebbe esteso e accresciuto nel medio e lungo periodo, co-finanzierebbe acquisti di prodotti militari europei effettuati da gruppi di almeno tre Stati membri. Ne beneficerebbero specialmente i prodotti e le tecnologie derivanti da azioni cooperative di ricerca e sviluppo già co-finanziate dal succitato Fondo Europeo di Difesa. Inoltre, tali acquisti verrebbero esentati dall'imposta sul valore aggiunto laddove risultanti nella comproprietà di quanto acquistato da un gruppo di Stati membri appositamente costituitisi in un "consorzio di capacità' di difesa europea" (peraltro utilizzabile anche come formato per progetti PESCO).
Le necessarie basi giuridiche per l'attuazione del progetto di ampio respiro sopra affrescato, potrebbero essere adottate, a trattati invariati, già a partire dai prossimi mesi. L'idea di una centrale d'acquisto per le necessità dei Ministeri della Difesa di 27 Stati membri costituisce un'innovativa e tangibile manifestazione dei princìpi giuridici di solidarietà e sussidiarietà su cui s'incardina l'intero progetto d'integrazione europea. L'ennesima, e certamente non l'ultima applicazione del principio dell'integrazione "per funzioni" (o funzionalista) inaugurato proprio dall'evocato discorso di Schuman 72 anni or sono. Si tenga presente che nel 2020, sulla base di dati relativi a soli 11 Stati membri, solo l'11% della spesa per prodotti di difesa (stimata in 37 miliardi di euro) è stata effettuata congiuntamente, il resto (89%!) individualmente o con Stati non-UE.

La pratica di acquisti congiunti attraverso una stazione appaltante europea sarebbe non solo un considerevole passo in avanti nella direzione di un esercito comune dell'Unione, così come auspicato nelle conclusioni della sopra richiamata "Conferenza sul futuro dell'Europa", ma anche un segnale concreto per accrescere la legittimità della costruzione europea nella percezione del cittadino comune. E qui torno al cogente argomento economico presentato in apertura: ogni euro risparmiato sulle spese militari sarebbe un euro in più per il progresso della civiltà europea, per colmare divari in favore di persone e territori più bisognosi, per accogliere con dignità chi fugge da guerre e catastrofi naturali, per integrare l'altro-da-noi, per prendersi maggiore cura di una popolazione che invecchia e procrea sempre meno, per lottare contro la disinformazione, per rafforzare il nostro sistema di democrazia, Stato di diritto, libertà e diritti fondamentali che, per quanto imperfetto, rimane pur sempre il più alto livello storicamente mai raggiunto dall'umanità.

La legittimità dell'UE si costruisce col pubblico dibattito e informando i cittadini sulle scelte politiche e le conseguenti iniziative legislative e attività amministrative. Entrando in un nuovo ospedale, in una nuova biblioteca, in una nuova scuola sarà d'ispirazione poter trovare una targa che recita: "Bene pubblico realizzato con i risparmi sulle spese militari".

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

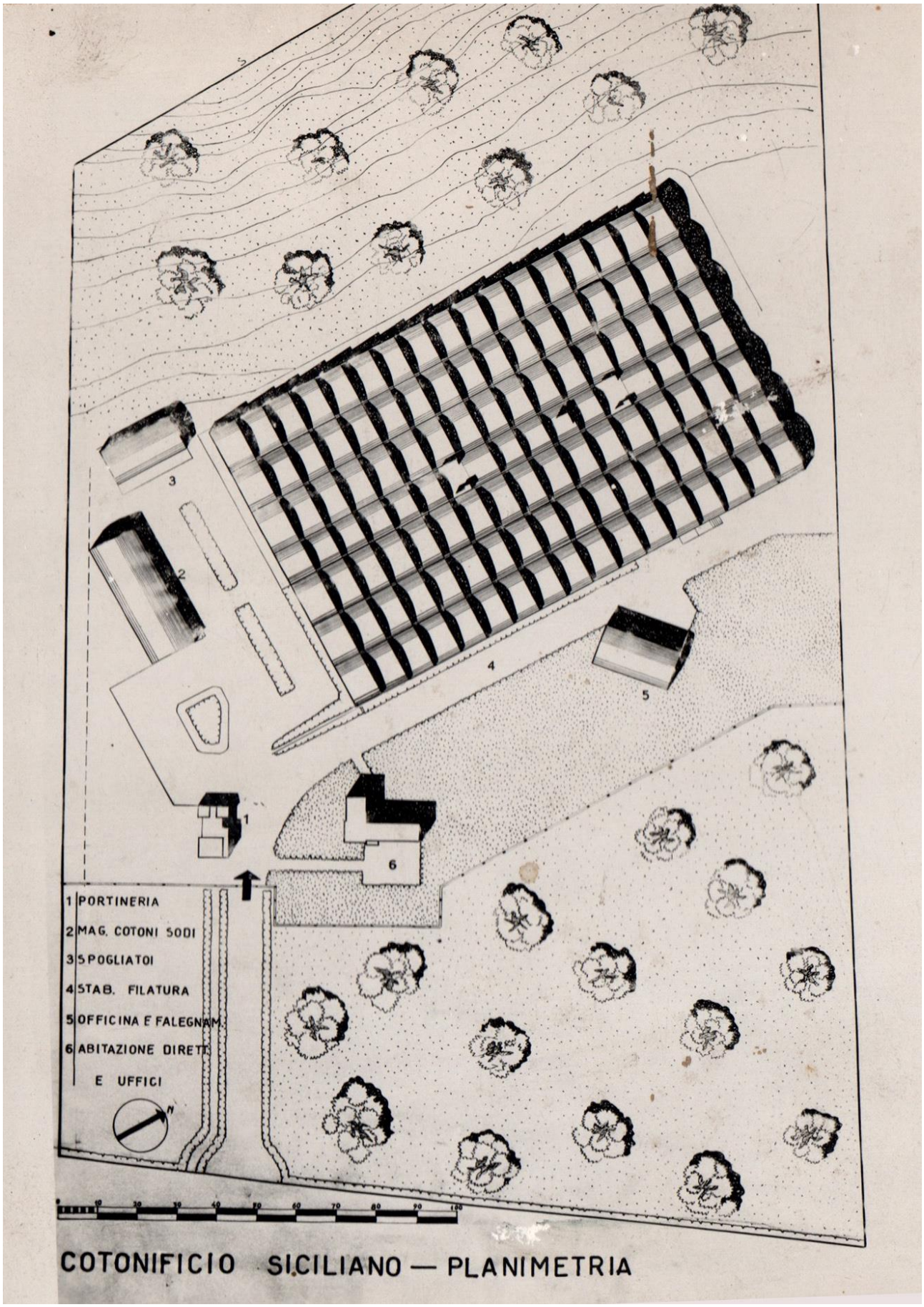
Note

[1] Il rapporto è consultabile online in lingua inglese: https://futureu.europa.eu/pages/reporting
[2] Sulla Conferenza, cfr. https://futureu.europa.eu/pages/about
[3] Cfr.: 65 ss., 88 ss., 135 del rapporto citato alla nota 2.
[4] Il testo della Bussola Strategica è consultabile online anche in lingua italiana: https://data.consilium.europa.eu/doc/document/ST-7371-2022-INIT/it/pdf
[5] La Politica di Sicurezza e Difesa Comune (PSDC) non è creazione recente. La sua nascita, sia pure sotto diversa titolazione, risale al trattato di Maastricht (1992). L'attributo "Comune" è novazione introdotta dal trattato di Lisbona (2008). Prima di allora, la PSDC era PESD, ove "E" stava per "Europea". Tale aggettivo rivelava il proposito giuridico degli estensori del trattato di Maastricht: render chiaro, sin dalla scelta lessicale, che non si trattava di una politica "comunitaria". Il livello d'integrazione che sottendeva la PESD era, infatti, di natura sostanzialmente pseudo-confederale, cioè intermedio tra metodo comunitario e metodo intergovernativo. La sostituzione di "Europea" con "Comune" segnala un approfondimento dell'integrazione, che resta tuttavia ancora a metà del guado verso il possibile, ed auspicabile, esito di una piena comunitarizzazione.
[6] Poiché il Fondo opera in regime di co-finanziamento rispetto a risorse proprie mobilitate dal comparto industriale e a contributi nazionali, è stimabile un effetto di moltiplicazione dell'investimento pari a 5 volte il valore dello stanziamento europeo (circa 40 miliardi di euro).
Fonte: https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/pl/memo_17_1476
[7] La comunicazione è consultabile online in lingua inglese: https://ec.europa.eu/info/sites/default/files/joint_communication_-_defence_investment_gaps_analysis_and_way_forward_0.pdf

---

Gianluca Serra, dottore di ricerca in diritto europeo, è autore di numerose pubblicazioni scientifiche in prestigiose riviste giuridiche nazionali e internazionali sui temi della tutela dei diritti fondamentali della persona e della ricostruzione dello Stato in contesti post-bellici. Dal 2020, dopo varie esperienze lavorative nella funzione pubblica internazionale (in Afghanistan, Somalia, Estonia, Belgio), è dirigente dell'agenzia europea per gestione operativa delle frontiere comuni esterne, con sede a Strasburgo.

Il restauro del moderno: il Cotonificio siciliano



Planimetria del Cotonificio (da «Metron» n.47, 1952)

di *Cesare Ajroldi*

Il Cotonificio siciliano a Partanna Mondello è un'opera dei primi anni '50, elaborata, in un periodo di grandi speranze nell'industrializzazione della Sicilia, all'interno dell'AIR (Architetti Ingegneri Riuniti), una società di architetti e ingegneri. In tutta l'operazione il principale ispiratore è Mimì La Cavera, presidente della Sofis e "pioniere" dell'industrializzazione, e tra i fondatori dell'AIR.
L'edificio è quello più noto nella produzione di Pietro Ajroldi, pubblicato su «Metron» e poi su alcune guide dell'architettura siciliana. La parte principale, il grande fabbricato per la filatura, ha un impianto simmetrico con un sistema semplice, basato sull'iterazione (sette volte) di una campata coperta con una volta a shed inclinata.
Alcuni elementi secondari (uffici, portineria, spogliatoio, edifici per altre lavorazioni) definiscono il complesso: i primi due sono costruiti in mattoni e pietra, gli altri sono capannoni di piccole dimensioni coperti a volta (vedi la planimetria pubblicata su «Metron»).

La qualità principale del fabbricato per la filatura è data dalla luce che pervade l'intero spazio in modo assolutamente omogeneo, provenendo da Nord attraverso le grandi vetrate degli shed. È una luce assoluta, intensa, esaltata dal disegno dell'infisso, fatto di elementi in ferro di dimensioni estremamente ridotte e limitate all'essenziale.
Lo spazio poi è unico, interrotto solo da pochi elementi nella campata centrale, che è di dimensioni minori delle altre, e ritmato soltanto dalla presenza dei grandi telai per la filatura, enormi macchine scure che scandiscono in modo ordinato il grande vuoto dell'edificio.

All'esterno, il Cotonificio si presenta con la stessa austerità dell'interno, caratterizzato com'è da un basamento in pietra che è l'unico elemento eccezionale rispetto al susseguirsi delle campate voltate. Il luogo è (era) assai suggestivo, a ridosso di una delle scabre belle montagne che recingono l'antica Conca d'Oro, la piana in cui giace Palermo con i suoi immediati dintorni.

Semplicità, razionalità, mediterraneità, uso sapiente dei materiali, sono forse le cifre che possono definire l'architettura di Pietro Ajroldi e della sua opera principale. Gli elementi architettonici di questa sono poi ripetuti in molte varianti di edifici industriali progettati e in parte realizzati successivamente (come, a esempio, la sede SACOS a Siracusa, dello stesso periodo).

Lo stato attuale è veramente sconfortante: l'edificio è abbandonato da molto tempo, estremamente degradato, con gli infissi sostituiti da altri con un disegno pesante e dozzinale, che fa perdere il carattere precipuo della luce assoluta che proveniva dagli shed. Ma soprattutto è stato chiuso in buona parte con una grande copertura metallica a protezione delle volte che elimina completamente la luce, ma che per fortuna mantiene al di sotto la struttura originaria delle volte. È stata aggiunta, in direzione della montagna, un'altra campata della stessa dimensione delle altre.
Inoltre è stato cambiato radicalmente l'intorno, in particolare con la recente costruzione di un grande complesso commerciale e l'eliminazione o la modificazione di alcuni dei corpi secondari del Cotonificio (vedi la pianta dello stato attuale).
Alcuni anni fa, era stato presentato in Comune un progetto di un grande numero di residenze, che comportava la demolizione dell'edificio. In quest'ultimo periodo, una battaglia da me tenuta in collaborazione con alcuni consiglieri comunali, l'associazione Aiace di Partanna, l'associazione Salvare Palermo e l'Assessorato al Bilancio della Regione, ha portato alla decisione contraria al progetto di case e favorevole alla salvaguardia del monumento del Cotonificio.

A seguito di questa deliberazione, la Regione ha provveduto all'eliminazione dello strato di amianto posto sopra le volte, ma tuttavia non è stato operato nessun intervento di protezione delle stesse, che sarebbe stato indispensabile.
Il processo di salvaguardia si è concretato ora nella volontà della Regione (proprietaria dell'area, situazione di cui non c'era piena consapevolezza) di organizzare un concorso di idee per la progettazione.
Sul Cotonificio è stato elaborato, da parte di Dario Cottone, un progetto all'interno del Dottorato di ricerca in Progettazione con sede a Palermo, che ho seguito come tutor: ne parlo perché questi elaborati sono per me esemplificativi del processo da fare sull'edificio, e corrispondono in pieno agli obiettivi che il Dottorato si è dati: analisi puntuale dell'opera, del suo contesto storico, dell'autore e delle sue intenzioni esplicitamente espresse attraverso pubblicazioni e ritrovamenti d'archivio.

Di qui, emerge la chiara individuazione dei princìpi, delle regole che determinano i caratteri dell'opera, e da cui parte l'operazione progettuale di restauro. Il progetto in effetti consiste nella rimessa in luce dei valori costitutivi dell'opera, per quanto possibile, e nella ipotesi di trasformazione d'uso che quasi sempre coinvolge questi edifici degradati del moderno. Il progetto viene quindi sottratto per buona parte ai caratteri di arbitrarietà, diviene in qualche modo necessario, diventa in sostanza interpretazione del carattere dell'opera sottoposta al restauro.
E in questo caso, con ogni evidenza, restauro e progetto sono assolutamente coincidenti, come avviene in tutti i casi in cui l'operazione non si limita alla sola conservazione. Nel progetto del Cotonificio, la restituzione della qualità della luce assume il carattere principale, assieme a quello del recupero dell'impianto chiaro dell'edificio, attraverso l'eliminazione di una serie di elementi incongrui costruiti successivamente.
Attraverso il tema della nuova destinazione d'uso, si compie un intero percorso di restauro del moderno, volto in questo caso alla conoscenza di un'opera significativa ma poco conosciuta, e anche, come si spera a seguito degli ultimi avvenimenti, a un intervento che salvaguardi, attraverso le istituzioni preposte al riconoscimento di qualità del moderno, un edificio in grave pericolo di degrado.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Cesare Ajroldi, ha cominciato la propria carriera accademica con Alberto Samonà, diventando in seguito professore ordinario, direttore del Dipartimento di Storia e progetto nell'architettura all'Università di Palermo, oltre che coordinatore del dottorato in Progettazione architettonica con sede nel capoluogo siciliano. Ha partecipato a numerosi concorsi nazionali e internazionali dal 1970 al 2004, ottenendo il II premio per lo ZEN e l'Università di Cagliari (1972, capogruppo G. Samonà). Tra le opere più recenti, la scuola media a Niscemi (realizzata) e il progetto di Autostazione Sud a Palermo. Tra le pubblicazioni più recenti: Monumento e progetto a Palermo (Roma, 2005), Expo Lisboa 1998 Paris-Palermo (Roma, 2007), Per una storia della Facoltà di Architettura di Palermo (Roma, 2007), Innovazione in Architettura (Palermo, 2008), La Sicilia i sogni le città. Giuseppe Samonà e la ricerca di architettura (2014).

Guerre, carestie, povertà, emigrazione. Connessioni logiche e luoghi comuni

Emigranti, di Raffaello Gambogi, 1894

di *Aldo Aledda*

Uno degli ultimi sviluppi della guerra in corso in Ucraina è dato dal blocco russo all'uscita dai porti del mar Nero delle navi che trasportano il grano del Paese aggredito in tutto il mondo. Si comprometterebbe così la produzione alimentare soprattutto di diversi Paesi del sud Asia e dell'Africa, innescando, di conseguenza, una crisi che porterà – si narra – alla fame e alla totale povertà le relative popolazioni che, per conseguenza, non troveranno di meglio che emigrare in luoghi migliori della terra.
Tutto ciò, pare, con l'intento di maggiorare il valore del grano russo da esportazione. Con l'avvertimento "amichevole" mandatoci dal Cremlino: state attenti Paesi europei, soprattutto quelli con le coste nel Mediterraneo, che sostenete l'Ucraina, che sarete invasi da flussi migratori non meno di come lo fu l'Est Europa a seguito della crisi siriana.
Quest'ultimo allarme, a parte essere cavalcato strumentalmente dal forte partito putiniano in Italia che punta alla risalita di qualche punto nei sondaggi sostenendo la pace a oltranza, si lega anche a una corrente sotterranea che a più riprese riaffiora nelle analisi delle forze politiche più conservatrici che oggi sono in prima fila nel proclamare la pace a vantaggio della pancia più piena degli *italian first*, ossia il timore dei flussi migratori. Ma l'aspetto più preoccupante della vicenda è che la relazione guerra, povertà, emigrazione ha trovato spazio nei commenti sia pure affrettati, oltre che in politici

autorevoli presi dal panico (come la Ministra dell'interno che sarebbe competente a gestire questo genere di problemi), anche nelle colonne dei giornali e nei palinsesti televisivi da parte di tanti opinionisti italiani, ciascuno sia pure ispirato dalle sue personali preferenze ideologiche: prepariamoci a sigillare ancora di più le frontiere per contenere le ondate o, all'opposto, non esitiamo a salvare e ad accogliere più umanamente chi approda nelle nostre coste.
La verità è che la relazione tra povertà ed emigrazione è stata da tempo esplorata e, si può dire, anche scientificamente stabilita in modo definitivo, nel senso che la decisione di abbandonare un contesto economico sfavorevole non sta in capo ai soggetti economicamente più deboli, ossia i "poveri", ma in quelli che si trovano a uno stadio ulteriore a quello della mera indigenza. Tutto il resto è, come dicono gli americani, scienza da tabloid. Infatti, ciò oltretutto sarebbe in contrasto con un recente sondaggio internazionale del Gallup, che mi è già capitato di segnalare in questa rivista, per cui il 4% della popolazione mondiale vorrebbe spostarsi in un altro Paese e, se ciò fosse consentito, secondo studi economici specifici, la ricchezza mondiale raddoppierebbe.
Appare chiaro che perché questo effetto avvenga i soggetti che emigrano devono essere provvisti o di un'esperienza di lavoro o di una formazione di base che consenta alle loro capacità di esprimersi a un livello tale da rendere possibile questo salto di qualità e di quantità. Ma che cosa induce tanti osservatori, a parte gli interessi di bottega, a continuare a credere nella relazione povertà/emigrazione come nelle teorie vuoto/pieno o nei *pull factors*? Probabilmente sono le apparenze di un fenomeno che dà la sensazione *prima facie* a molti osservatori e commentatori di trovare nella figura del migrante una sorta di ultimo della terra, giacché anche da come si presenta combinato nell'abbigliamento sembra, appunto, un "morto di fame".
Incominciamo da quest'ultima impressione che è la più facile da fugare. In Italia la raffigurazione degli emigranti, poveri, malvestiti, con la classica valigia di cartone è lo stereotipo che ci hanno consegnato le immagini e le illustrazioni dell'Ottocento e primo Novecento in cui i flussi migratori erano in atto, situazioni potentemente fissate anche dalla pittura italiana a cavallo dei due secoli, segnatamente da Giovanni Fattori e la sua scuola. In realtà si trattava dell'abbigliamento frugale e quotidiano delle persone comuni che vivevano nei villaggi, da cui proveniva la massa dei migranti e la valigia di cartone era il bagaglio di chiunque non appartenesse alla classe alta abituata a spostarsi con bauli e borse di pelle con relativi servitori (una quantità limitata di migranti ma che pure vi fu).
La verità è che i disagi conosciuti in nave dai migranti, dalle malattie ai contagi, alla fame, qualche volta perfino ai naufragi, fino alle difficoltà che incontrarono molti a essere ammessi nel Paese di accoglienza e a essere ospitati in baracche oppure a essere rimandati indietro con la prima nave in partenza – tutte traversie che non mancarono di attirare le attenzioni degli scrittori più aperti socialmente, come un Edmondo De Amicis, e che costituirono anche oggetto di interrogazioni nel regio Parlamento italiano – orbene tutte queste erano solo la conseguenza di una condizione temporanea che in qualche modo si sapeva dovesse segnare chi lasciava la propria terra.

L'accostamento che è stato fatto del disagio attuale con le esperienze passate dell'emigrazione italiana, così potentemente contenuta nel racconto deamicisiano *Dagli Appennini alle Ande e* spesso fatto anche da chi stende queste note, non fa apparire quella troppo distante dalla condizione in cui oggi si trova chi abbandona l'Africa e il Medio Oriente diretto in Italia.
Supponiamo, in quest'ultimo caso, che uno esca dal Mali e che come tutti i migranti abbia come prima meta un centro di smistamento dell'Algeria prima di mettersi nelle mani degli scafisti alla ricerca di un passaggio in Europa. Sicuramente in queste traversie egli conoscerà momenti drammatici che gli imporranno elevati esborsi di somme accanto a ricatti, violenze e torture, al termine delle quali, chi riesce ad approdare vivo nelle coste della Sicilia o della Calabria, si troverà comunque ad avere perso tutto, dai soldi messi insieme in famiglia per recarsi in Europa, agli indumenti, ai documenti personali, e dovrà affidare la sua sorte solo alla benevolenza di chi lo ho tratto in salvo, ma non potrà evitare di essere incluso quasi a colpo d'occhio nella categoria degli ultimi della terra.

Questo discorso si lega a quello della povertà come causa dell'emigrazione giacché fu questo aspetto a colpire i primi osservatori del fenomeno anche in Italia. Tuttavia, le cose storicamente hanno funzionato in un altro modo, soprattutto nel senso che se ci poteva essere una povertà individuale che faceva capo al singolo migrante, ce ne era una meno acuta in ambito familiare che serviva a supportare la sua volontà e le sue effettive capacità di sopravvivere in un contesto alieno. L'emigrazione italiana verso gli Stati Uniti – avverte la storica italo-americana Donna Gabaccia – avvenne quasi del tutto attraverso le catene migratorie familiari e con biglietti totalmente prepagati. La stessa cosa accadde in America Latina, in cui peraltro i primi flussi dei genovesi e dei piemontesi provenienti dal Regno di Sardegna stabilitisi nelle foci del Rio della Plata, come battistrada dell'espansione commerciale di Casa Savoia, furono seguiti dalla parte relativamente più ricca dell'Italia, ossia il resto del Nord, dalla Lombardia al Veneto. Che ciò impegnasse finanziariamente la famiglia e la parentela è confermato anche dalla canzoncina in voga allora in Italia: "Mamma mia dammi cento lire che in America voglio andar…".

Chi era povero, insomma, non si muoveva dal suo paese, come ho cercato di dimostrare nell'ultimo libro su un caso di studio come quello dell'emigrazione sarda (*Sardi in fuga in Italia e dall'Italia* (2022), osservando che la Sardegna partecipò con appena 130 mila persone ai grandi flussi migratori italiani otto-novecenteschi poiché versava nella povertà più assoluta, mentre ne scaricò quasi 700 mila (su una popolazione di neanche un milione e mezzo di abitanti) nel secondo dopoguerra quando incominciò il suo decollo economico. D'altro canto, come ho appena premesso, anche la grande emigrazione italiana fu inaugurata dai flussi dal Nord Italia nel momento in cui questa parte del Paese incominciava a sentire gli effetti dell'industrializzazione, con il passaggio a una agricoltura più razionale, e solo alla fine dell'Ottocento e i primi del Novecento si ebbero le uscite massicce da un Mezzogiorno che economicamente incominciava a tirare fuori la testa.
Possiamo osservare il fenomeno anche sul fronte degli arrivi, ritenendo verosimile che se gli Stati Uniti divennero la più grande potenza economica al mondo già agli inizi del Novecento e altri Paesi dell'America Latina, come l'Argentina – che all'inizio del secolo scorso era la decima potenza mondiale – o il Venezuela – che conobbe alcune parentesi di discreto sviluppo grazie alla risorsa petrolifera – in qualche modo li seguirono, ciò non sarebbe avvenuto se si fosse riversata in questa parte del pianeta solo quella massa povera e incolta che vorrebbe un certo romanticismo migratorio.
Probabilmente a spingere parte degli europei verso il Nuovo Mondo e a rendere meno influente la condizione economica più che la povertà fu la creazione degli Stati nazionali in Europa le cui costruzioni, per avere senso e sviluppare un certo tipo di orgoglio, dovevano perseguire omogeneità linguistiche, culturali e religiose, espellendo quelle frange di abitanti meno disponibili a queste conversioni, ma il più delle volte anche quelli più professionalmente attrezzati. Pensiamo ai Padri Pellegrini che cercavano nuovi territori perché ritenevano il suolo inglese ormai non più "riformabile" dal punto di vista religioso, ma anche agli ugonotti che, dopo la revoca dell'Editto di Nantes nel 1685 da parte di Luigi XIV, si riversarono in massa negli Stati americani rappresentati da un folto numero di artigiani e di commercianti francesi di La Rochelle, contribuendo decisamente, con gli altri emigrati europei, al decollo economico del Nuovo Mondo.
Che anche nell'emigrazione degli italiani, soprattutto nel Meridione vi fosse stato stata una non piena accettazione della nuova costruzione statale che imponeva la piemontesizzazione di tutto il Paese (poi, che non si trattasse solo di un problema economico è dimostrato che contro l'abbandono delle campagne e il conseguente l'espatrio dei braccianti si opponeva con forza il partito degli agrari fortemente radicato nel Parlamento italiano), è confermato anche dal pensiero di Francesco Saverio Nitti, meridionalista, politico, Presidente del consiglio del Regno e poi della Repubblica, che non vedeva altra alternativa per chi stava nel Meridione se non essere "o briganti o migranti" anche come risultato di un fenomeno che nel Meridione poggiava sull'idea coltivata, per esempio, dal patriota anarchico Carlo Pisacane che, su citazione dello stesso Nitti, diceva: «Credo che il reggimento costituzionale del Piemonte sia più dannoso all'Italia che la tirannide di Ferdinando II».

Gli italiani, in effetti, ultima realtà nazionale in Europa in ordine di tempo giunsero solo dopo l'Unità d'Italia nel Nuovo Mondo e trovarono il terreno già lavorato dai primi insediamenti europei: dagli inglesi, che avevano reciso con la rivoluzione americana il cordone ombelicale con la patria, ai tedeschi che, dopo la formazione della nazione tedesca e poi l'avvento del nazismo, emigrarono in massa in Usa (tanto che oggi costituiscono il primo gruppo etnico per appartenenza nazionale), quindi irlandesi ed europei dell'est che con gli altri divennero i protagonisti nella corsa all'*american West* negli spazi messi a disposizione del governo ai coloni che vi arrivavano per primi, con l'*Homestead Act* del 1863, in cui gli italiani giungendo relativamente in ritardo si dovettero accontentare di ciò che restava.
Insomma, voglio dire, nulla nasce dal nulla e non bisogna confondere la povertà assoluta, data il più delle volte dalla mancanza momentanea di cibo, con la ricerca di maggiori opportunità, il miglioramento e, perché no, anche la fortuna. Ed è quanto accade oggi in cui possiamo dire che, da un lato, sia in atto una immigrazione *subita* da parte di tutti in Paesi, compresi quelli emergenti, che è costituita da soggetti non particolarmente qualificati e un'altra *ricercata,* quella dei cervelli e delle professionalità alla cui attrazione sono impegnati un po' tutti.
Dalle sacche più profonde della povertà mondiale, o magari solo dal disagio, proviene, è vero, l'emigrazione africana e mediorientale in Italia e in Europa, per tornare al tema principale, da un continente come quello africano che, tuttavia, sta registrando tra le più prodigiose, sia pur lente, crescite al mondo del Pil, il 16,6% nel 2019 con variazioni che vanno dal 6% della Nigeria al 34,3% della Tunisia (sebbene tutti i Paesi siano caratterizzati da un indebitamento pubblico quasi insostenibile). Stephen Smith, un giornalista e ricercatore francese che ha risieduto a lungo in Africa e oggi è docente universitario, in un libro tradotto in italiano *Fuga in Europa. La giovane Africa per il Vecchio Continente* (2018), è molto netto sull'argomento: dall'Africa emigra in Europa la classe media, quella che ritiene, anche per ragioni climatiche, insopportabile il continente africano ma dispone nel contempo delle risorse necessarie per affrontare l'avventura migratoria, a fronte delle classi alte che stando abbastanza bene dove si trovano non hanno ragione di muoversi e i veri poveri che sono troppo occupati a mettere insieme il pranzo e la cena per potere pensare a emigrare o tutt'al più cercano di raggiungere un Paese vicino. Inoltre, avverte il ricercatore francese a proposito delle proposte che circolano anche ad alti livelli in Europa di realizzare un piano Marshall per l'Africa: attenti che se il continente africano crescerà, a prescindere dal contributo che darà ai cambiamenti climatici, ciò avverrà a vantaggio della classe media che si svilupperà ancora di più, ma non desiderando rimanere in Africa raddoppierà il numero di coloro che oggi emigrano in Europa.

Quindi, i poveri africani che vorrebbero abbandonare il loro Paese hanno solo la scelta di recarsi in quello confinante. Mi sono già occupato di questo problema in questa stessa rivista segnalando studi e inchieste giornalistiche che mostrano come gli Stati africani, adottando prassi e istituti europei di controllo dei flussi migratori, siano divenuti più selettivi di quelli nel fare entrare cittadini del medesimo continente e, per certi versi, ancora più prevenuti nei loro confronti per effetto della nomea che si sarebbero fatti molti di loro in Europa come malviventi, turbolenti, mendicanti e sottrattori del lavoro dei residenti nel timore che si comportino nello stesso modo anche da loro. Cronache e studi, oltre che testimonianze facilmente accessibili a chi si occupa di questi problemi, hanno dimostrato che per gli africani emigrare presuppone un investimento non alla portata di tutte le famiglie. Anche perché quei cinque/seimila dollari che costerà il trasferimento e che si raccolgono, come fu per gli italiani che dovevano emigrare, tra i diversi componenti del nucleo familiare allargato, ci si aspetta si tramutino nel tempo in costanti e regolari rimesse a favore di chi è rimasto in patria, un'operazione che, per i Paesi più poveri, nel suo ammontare supera il sostegno finanziario della Banca Mondiale.
A fronte di tutto ciò sta la realtà di un continente europeo più in generale e di quella italiana in particolare che presenta il più elevato indice di invecchiamento, cui si può rimediare solo immettendo rapidamente nel sistema produttivo forze giovani, un problema che solo l'arrivo di stranieri può risolvere, e non certo le illusorie politiche di sostegno familiare, che anche se fossero efficaci non potrebbero dare frutti prima due decenni.

In tutto ciò chiaramente la povertà non c'entra, se non come problema di fondo che esige altre soluzioni. La carestia e la fame provocheranno in Africa non migranti, ma stragi di esseri umani non solo per la mancanza di grano e le malattie, ma per la lotta di ciò che rimane da mangiare, aggravata dalla condotta dei governi locali ancora più autoritaria e l'infiltrazione sempre più forte delle organizzazioni terroristiche. Ossia tutti problemi che in un modo o nell'altro toccheranno anche la Fortezza Europa. Ecco perché occorrerà continuare a guardare. Ma nel modo giusto, senza trincerarsi dietro slogan elettorali o analisi superficiali.

Dialoghi Mediterranei, n.56, luglio 2022

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.

Fenomenologia comunicativa della terra di nessuno

Cagliari, Donne in costumi tradizionali per la festa di Sant'Efisio (ph. Nicolò Atzori)

di *Nicolò Atzori*

Revanscismo digitale

Sono sardo, convintamente. L'essere tale è quella che mi sembra una condizione felicemente in grado di rendere eccepibile il mio sentirmi un abitante del mondo. La Sardegna mi appartiene nella misura in cui io appartengo a lei: sono sardo perché il mio *stare* in questo mondo riflette l'idea che nutro di una terra che osservo e percepisco dirigere i miei modi di *fare*, *dire* e *sentire;* lo sono perché cosciente della sua posizione nella storia e in questo entropico presente.

La storia, appunto, *colei che tutto muove e tutto puote*, è l'incolpevole mandante del mio odio verso *una certa* Sardegna: non già quella che abito, che vivo a palmo a palmo e che si manifesta ai miei occhi e al mio bisogno di comprensione in tutta la compattezza della sua problematicità, bensì quella risultante da descrizioni, narrazioni e mitizzazioni limitanti, edificate da e per un certo gusto nazionale e un generale morboso bisogno di "vero", "autentico", "genuino", "primordiale". Insomma, esotico.

Una proiezione della Sardegna, in sostanza, che si è fatta strada lentamente, nel corso dei decenni, a partire forse dai primi grandi interventi sulla Costa Smeralda, all'inizio dei Sessanta, quando ha cominciato a sgretolarsi l'idea (fallace) di un'isola *storicamente* incorrotta e ora finalmente e una volta per tutte alla portata del *nuovo che avanza*, degli stimoli esterni, del progresso per i sardi e per chi li ama. Un progresso gretto, sbiadito, autoreferenziale. Per contro, una contraddittoria visione (una fra le tante che informano il senso comune sardo) esige che, proprio in funzione di quei trascorsi irrispettosi della bellezza dei litorali e della vita simbiotica dei loro abitanti, si proceda a squarciare simile patina di corruzione (estetico-fisica), sconfessando tali abietti modelli per disvelare, invece, ciò ch'è sostanza dell'ethos sardo: le sue tradizioni, la fierezza della sua gente, la grande capacità d'arrangiarsi, l'impossibilità d'arrendersi. Stereotipi che, a poco a poco, si sono cristallizzati, quali

virtù, nell'immaginario collettivo di una larga parte di società per divenire gli arpioni di un revisionismo da tastiera [1] il quale si propone di discutere le acquisizioni della ricerca suggerendo scenari indimostrati e indimostrabili in cui si esalta una civiltà nuragica fatta di giganti e guerrieri imbattibili [2] e ingiungendo agli addetti ai lavori di tacere in quanto complici della *damnatio memoriae* ordita dalla scienza ufficiale. Questa avrebbe voluto celare una verità alternativa che, emersa con l'archeologia, avrebbe poi occultata. Una diatriba insanabile o da liquidarsi come sfida impari fra esperti buoni contro ignoranti cattivi? Sia mai, gli immaginari collettivi sono ben altra cosa: ne vanno analizzate tutte le sfaccettature.

Il meccanismo utilizzato in questa impasse è generalmente quello che non mi sembra improprio definire *guerra logica (di logoramento)* e si riferisce principalmente al periodo preistorico*:* con l'ausilio di suggestioni astratte ma prodotte da supposizioni che agiscono sul piano del ragionare induttivo ("siccome…e quindi…") [3], si procede a confutare ciò che risulta stridere con la causa dell'affermazione intellettuale del predominio della Civiltà Sarda; ad esempio, l'assenza di una scrittura organica, imputata alla cancellazione sistematica delle sue prove e la cui esistenza sarebbe motivata da quella, nel resto del bacino mediterraneo, di culture già ampiamente strutturate dal punto di vista espressivo e comunicativo [4].

Aggiungo io, visto che di provocazioni si parla: si aveva davvero bisogno della scrittura, in età nuragica? Quali linee essenziali seguiva lo scambio interpersonale, comunitario e fra gruppi diversi (dunque anche commerciale) nell'impalcatura culturale dei secoli dell'età del Bronzo (e poi di quella del Ferro) isolana? Si ricorreva, peraltro, per quel che ne sappiamo, ai segni ponderali [5]. In questo caso, mi sembra che proprio il fascino pop della storia – giocato sulle modulazioni di una società ebbra di scientismo – abbia mietuto le sue vittime, imponendo di considerare primitive e, ancor più, tristemente arretrate le civiltà prive di scrittura, termine culturale spartiacque nella cronologia convenzionale [6]. Eppure esistono gli antropologi, in grado di fare i conti con simili meccaniche già da un bel po', e gli stessi detrattori dovrebbero rifuggire certe approssimazioni, se predicano onestà e verità.

Da un lato, insomma, sembrerebbe in atto una sorta di *attacco al potere intellettuale* rappresentato dalla ricerca ufficiale (accademica), accusata (non certo in maniera totalmente infondata) di superbia e presunzione quando non di una razionale opera di cancellazione del *passato glorioso della Sardegna megalitica;* trama, questa, tessuta da non meglio individuabili gruppi di potere che agirebbero per screditare, appunto, la *Vera Storia* a discapito di una sua versione semplificata o ipercomplicata (a seconda della convenienza), trincerata dietro una criminosa mistificazione e generalmente irrigidita nelle asettiche posizioni dovute alle troppo rigorose metodologie della ricerca (il mantra è: le tesi ufficiali fanno i salti mortali per celare la verità, che sarebbe a portata di mano).

Dall'altro lato, invece, sembra potersi osservare come proprio la supponente riluttanza al confronto degli occupanti gli uffici dipartimentali e i consorzi di ricerca contribuisca ad allontanare profani e addetti ai lavori, acuendo l'asprezza del dibattito col risultato di stendere, fra le controparti, uno spazio d'azione sterminato impiegabile in modi plurimi e da svariati tipi di interessati o "appassionati", liberi di arricchire lo spettro delle tesi, delle antitesi, delle suggestioni, delle invenzioni [7]. La mancanza più cocente, a mio avviso, è anzitutto quella di una linea intellettuale – non accademica – che sarebbe forse in grado di fungere da raccordo o addirittura arbitro di questa aspra contesa, magari smussando velleità e consentendo a posizioni indiscutibilmente inconciliabili, un dialogo finalizzato alla sintesi di nuovi significati improntati alla crescita civile. Penso nostalgicamente e utopisticamente alla tradizione letteraria sarda, in grado di esprimere figure del calibro di Deledda, Atzeni, Satta, Dessì e di produrre – da profani della metodologia disciplinare – visioni di una Sardegna palpabile, concreta, senza artifizi (salvo, ovviamente, rari casi stilistici, ché anche l'occhio vuole la sua parte).

In secondo luogo, si osserva la progressiva inibizione della dimensione *pubblica* del confronto: dell'iniziativa comunitaria, dell'incontro tra istanze della ricerca e nuove convinzioni ma anche luoghi o relitti del senso comune [8]. È un errore che in buona parte muove, a mio avviso, dalla demonizzazione "positivistica" dei folklorismi che ha troppo facilmente pervaso gli ambienti del professionismo culturale sia pubblico che privato, per certi versi animati da una fascinazione catartica

molto simile a quella di chi li osteggia e che oggi ha prodotto i suoi esiti in riferimento a ben più stringenti contingenze anche di ordine globale.
Eppure mi sembra che l'opera di Gramsci e quella, fra gli altri, di Cirese dopo di lui siano state ampiamente in grado di dare conto della fulgida complessità della *cultura popolare*, della sua produzione espressiva (rituale, simbolica e pratica) e del suo potere semantico per la definizione degli immaginari moderni, dai quali non siamo certo in grado di astrarre [9]. E invece dell'idea di *folklore* resistono oggi sfumature romantiche e fiabesche, opportunamente investite di magia dall'imbonitore di turno, che nel caso sardo ha spesso l'abito buono del decisore pubblico, quasi per procura chiamato a vendere più che a migliorare la qualità del vivere di coloro dei quali fa le veci (e migliorare la di loro capacità d'acquisto, per restare nel lessico economico) [10].
Contro ogni ingiusta, superficiale e faziosa idea di folklore, dove questo è qualificato nei termini del pittoresco, dell'antiquato e dell'arretrato, mi sembra opportuno riproporre una definizione desueta formulata da Paolo Toschi, secondo il quale esso «si rivela come la manifestazione di una perenne forza spirituale dei gruppi associati, la quale crea, conserva e tramanda quelle forme di vita pratica estetica e morale che ai gruppi stessi sono necessarie e congeniali, mentre rinnova o elimina via via quelle che sono morte e superate»[11].
Insomma, il terreno del dibattito intorno alla cultura sarda e ai suoi statuti (storici, soprattutto) parrebbe, oggi, terra di nessuno, senza vincitori né vinti – Sardegna a parte, fra gli ultimi – ma anche senza una linea comunicativa o di coscienza comune; questo, perlomeno, a riferirsi alla sua dimensione pubblica nella fisicità e matericità dello scambio interpersonale, visto che la normalizzazione dei più retorici sforzi mediatici di divulgazione o informazione "scientifica" corre velocissima nell'ipertesto cibernetico e fra i gangli dei new media, oramai assurti a sacche di significati liofilizzati e pronti per l'uso, tendenze semiotiche da secondare acriticamente per non venire inghiottiti nell'oblìo della *non-presenza virtuale* (equivalente, per alcuni segmenti sociali, alla privazione di una identità) e vari ed eventuali escamotage per tonificare la propria vivacità intellettuale e mostrarsi intimamente parte degli innamorati ed edotti in materia di Sardegna. Quella costruita (anche dall'informazione), almeno.
Già, perché oggi parliamo di una Sardegna debitamente assemblata e infiocchettata, dove i tasselli utilizzati si riferiscono a precisi aspetti della storia, del costume e della *tradizione* che si assumono come tratti essenziali dell'*identità sarda* e ben poco, invero, hanno a che fare col tenore della più o meno remota vicenda umana nell'Isola, comprovato (fino a prova contraria) da centinaia di studi e migliaia di ore di ricerca spese. Innegabilmente (e come potrebbe essere altrimenti), certa politica ha contribuito in maniera robusta alla sistemazione di un paesaggio semantico definitosi a partire da una precisa selezione di fatti storici e rapidamente assurto a bacino di esempi virtuosi per giustificare una nuova stagione di autonomia istituzionale, che si richiama a momenti nei quali la Sardegna sarebbe stata assolutamente padrona del suo destino.
Accantoniamo momentaneamente la preistoria nuragica: è all'età di mezzo che si chiede più spesso di certificare la gloria passata, *passepartout* per quella futura ma in un presente che non sembra affatto disposto a concedere troppi margini. Su tutte, quella di Mariano IV e di sua figlia Eleonora d'Arborea sono le figure del Medioevo sardo che meglio racchiudono e impersonano gli slanci dei "nostalgici" di una Sardegna indipendente e temibile, che col primo vide, negli anni Settanta del Trecento, il giudicato d'Arborea [12] raggiungere la sua massima espansione e controllare la quasi totalità del suolo isolano [13]. Ancora più "politicizzato" risulta il personaggio di sua figlia Eleonora, salita sul trono giudicale arborense nel 1383 in virtù delle disposizioni dettate da suo nonno Ugone II (padre di Mariano), secondo le quali le donne potevano succedere al trono in mancanza di eredi maschi [14]. La giudicessa, sì, è una che di mistificazione ne ha patita fin troppa, bistrattato com'è stato il suo reale ruolo storico da chi la vedrebbe assurgere a "eroina della storia sarda" in grado di combattere da sola contro il bieco invasore aragonese e difendere con le unghie e con i denti il suo regno.

Proviamo a fare chiarezza. Eleonora fu prima di tutto una donna del suo tempo, esattamente come uomo del suo tempo fu suo padre Mariano, senza dubbio in grado di trasmetterle i rudimenti dell'*ars*

politica, di insegnarle i codici comportamentali e comunicativi convenienti a corte e fuori di essa e, in lei come nei suoi fratelli, di instillare i princìpi per i quali battersi in nome del lignaggio e tenuto conto delle condizioni sociali, economiche e territoriali del suo giudicato. Ed Eleonora si dimostrò di certo un personaggio estremamente intelligente e in linea con quanto imposto dalle contingenze della fase, sebbene salita al trono – e qui risiede, forse, la straordinarietà della sua figura – nel momento probabilmente più difficile per la storia dell'Isola.
La sua lucidità e capacità di comprensione dei problemi condussero infatti la giudicessa, anzitutto, alla produzione di una nuova stesura corretta e aggiornata della *Carta de Logu* arborense, importante codice legislativo emanato da Mariano IV in una data non precisabile e da Eleonora promulgato – con opportune integrazioni – tra la fine degli anni Ottanta e i primissimi anni Novanta del Trecento [15]. Secondariamente, se in un primo momento ella parve intenzionata a proseguire la politica vigorosa inaugurata da suo padre, fu ancora la sua lungimiranza – compresa la gravità della situazione – a farle assumere un atteggiamento conciliante verso la Corona, animata dalla volontà di «pacificare la situazione interna del giudicato e tra questo e i territori annessi, di rafforzare il partito della «pace» – espressione delle forze sociali tradizionali – contro il partito della «libertà» – espressione dei ceti urbani emergenti», all'indomani della morte di Pietro il Cerimonioso (1387).
Effettivamente, solo la viltà della corona aragonese, che trattenne in ostaggio suo marito Brancaleone Doria, inviato in Spagna come intermediario per intavolare le trattative, costrinse Eleonora – non senza iniziali resistenze – a cedere alle richieste del sovrano Giovanni I Il Cacciatore firmando la Pace del 1388. La grandezza di Eleonora, dunque, stette di certo nella sua capacità politica, che la portò dapprima a sconfessare la linea autoritaria e dannosa del fratello Ugone III, e secondariamente a servirsi in maniera opportuna degli organismi e dei funzionari in forza al giudicato, che, da inesperta, la seppero inizialmente coadiuvare e supportare nella prassi di esercizio del potere [16].
Insomma, una acritica – ed errata – sopravvalutazione di questa figura apostrofata come "eroina" sembra fare capo all'esigenza di alcuni di riferirsi in termini lusinghieri ad un personaggio femminile, ringalluzzendo certe frange più bisognose di totem che di idee e così costruendo una narrazione pronta a subentrare in soccorso delle istanze – spesso forzate – e delle posizioni che un simile attivismo rivendica [17].
"Mariano IV primo indipendentista" e "Eleonora d'Arborea prima femminista", allora, diventano slogan facilmente udibili. In momenti come questi mi sovviene con facilità un breve passo di Marc Bloch: «Robespierristi, antirobespierristi, noi vi chiediamo grazia: per pietà, diteci, semplicemente, chi fu Robespierre» [18]. Fosse facile.
L'esaltazione morbosa e forsennata della propria terra d'origine, però, beneficia di non poche sollecitazioni provenienti dalle visioni consolidate proposte dal palinsesto mediatico nazionale che, per il tramite del teleschermo, veicola i suoi peggiori esiti narrativi, prontamente giustificati dalla platea, adducendo ragioni promozionali, di "visibilità" (altro termine mistico) e, ovvio, di pubblicità. Il titolo della recente puntata di un noto format, quasi a canzonare, fu *Sardegna, l'isola che c'è,* quantunque il suo contenuto raccontasse una terra a tratti disabitata, gremita di fate e giganti, simbologie apotropaiche, guerrieri ed eroi, vecchi ultracentenari e misteri irrisolti, magie e suggestione; oltre, ovviamente, al mare, ma qui si sbaglia raramente [19]. Peccato che la Sardegna sia, pressoché ovunque, tremendamente concreta nella sua problematicità, e bisognosa di una abbondante iniezione di lucido pragmatismo per fuoriuscire da questa sorta di incantesimo inibitore della sua generale capacità introspettiva. Noi sardi, insomma, abbiamo evidenti problemi di comunicazione, comunicabilità e, quel che è forse alla base, interpreti. Su tutto, a me pare, abbiamo una paura tremenda del vuoto.

Pane e formaggio e altre cose di Sardegna
Così il titolo dello splendido saggio di Giulio Angioni (1939-2017) chiama in causa due degli alimenti più scontati della dieta sarda. L'antropologo di Guasila vi analizza, con la sua consueta profondità, lo stato di salute di un'isola che nel rapporto coi suoi apparati tradizionali individua una puntuale cartina di tornasole. Mi ritrovo così nelle parole del giornalista bittese Natalino Piras, che, nella sua bella

recensione del volume comparsa sul Messaggero nel 2003, ne individua una implicita avvertenza, cara invero alla consueta postura dell'Angioni antropologo: «attento, attenti, a non subirle le trasformazioni. Non subire le trasformazioni ma comprenderle è anche valutare il fatto che l'abbondanza di oggi è in qualche maniera frutto della scarsità di risorse di ieri» [20]. E questo prudente atteggiamento è quello di chi, vivendo da specialista e abitante le dinamiche isolane, scorge in quella che chiamiamo *tradizione* un bagaglio semantico di importanza capitale per lo stare al mondo dei sardi, che per questo devono vigilare sulla sua integrità.
Sul solco della tradizione, però, si gioca il secondo grande piano di confronto in materia di comunicazione e comunicabilità delle *cose di Sardegna*, che spesso assume l'aggettivo "tipico" quale password d'accesso al dibattito. Sotto la spinta del gusto etnico-identitario recente, ad esempio, si verifica una risemantizzazione di arti più o meno popolari e tradizionali come quelle legate alla ceramica, alla piccola metallurgia e al legno – e così via – che vengono interessate da una torsione merceologica dei loro beni e prodotti, i quali solo alla luce delle esigenze della progettualità (se va bene) turistica acquistano valore economico divenendo merci e confluendo sotto la generica categoria di *artigianato artistico* [21]. La perdita della funzionalità tecnica, insomma, evolve in acquisizione di valore economico. Il problema maggiore, nota Angioni, è rappresentato dal fatto che simili pratiche reificatorie siano riuscite «con successo a fingere, per esempio, che la Sardegna sia stata e continui a essere un luogo di produzione e di uso dei 'tappeti', che invece non risultano mai usati in tempi storici nelle case sarde del popolo, se non in chiesa e forse nelle case aristocratiche, e più scarsamente rispetto ad altri luoghi mediterranei e vicino-orientali, molto diversamente da come induce a pensare l'uso di espressioni come 'il tappeto sardo'» che invece, osserva ancora l'antropologo, «era più normalmente coperta da letto, da tavola, da cassapanca, al massimo arazzo non principalmente ornamentale» (Angioni, 2011: 311). In poche parole, si tratta di uno dei casi esemplari dell'invenzione della tradizione già teorizzata da Hobsbawm [22]. E così via.
Il pratico e il materiale, però, non hanno affatto bisogno del fiabesco o di una *folklorizzazione a tutti i costi*, essenzialmente volta alla loro de-funzionalizzazione, bensì di una rieducazione a viverli, conoscerli e acquisirne rudimenti, sfumature e contorni la cui rarefazione ha inizio almeno nei decenni centrali del secolo scorso; quando, più precisamente, si cominciano a scorgere i primi segnali di una decostruzione della cultura contadina e, generalmente, dell'inibizione dell'attitudine antropologica dei sardi (come quasi ovunque nella Penisola, sia chiaro) a rintracciare nel *saper fare* delle norme di reciprocità e di vita comunitaria che, sfaldatesi, hanno proiettato gli abitanti dell'Isola in una sorta di limbo caleidoscopico ma culturalmente di complicata definizione, facilmente in grado di spaventare i meno temprati. Sarebbe approssimativo ammettere che il brusco sfacelo della cultura contadina – forse la misura della koinè sarda moderna – non abbia avuto alcuna incidenza nella costruzione di un paesaggio politico e speculativo, quindi comunicativo, così…compulsivo.
Ed è circa un quarantennio fa, nella fase a cavallo fra gli anni Settanta e Ottanta del Novecento, che «l'idea di modernità comincia a farsi meno monolitica e più articolata, recuperando quanto era stato frettolosamente abbandonato nel corso dei processi di industrializzazione e di inurbamento delle masse rurali nel secondo dopoguerra», come ha osservato da Pietro Clemente [23]. Si "scopre" l'attenzione verso il patrimonio culturale, cambia l'idea di futuro, e l'antropologia stessa amplia lo spettro delle sue prerogative epistemologiche: l'Altro, adesso, è più vicino: sulla porta di casa. Eppure, in Sardegna, una linea decisionale precisa e convinta in direzione dei luoghi e delle loro specificità, anche in grado di offrire alternative di vita locale [24] ai giovanissimi che fuggivano a gambe levate, stenta ad affermarsi. Un morbo atavico.
Va registrato, infatti, come quelli che chiamiamo territori abbiano storicamente goduto di un interesse abbastanza approssimativo e maldestro da parte delle istituzioni, spesso inadatte a stimare e soppesare le vicende strutturali di ordine sociale, economico, particolarmente giovanile, ecc. Negligenza che, in questo particolare momento, appare svilupparsi a tutto vantaggio di interventi improntati alla realizzazione di sontuose vetrine nazionali dove la parola d'ordine è la spettacolarizzazione della cultura popolare, scimmiottata nei più beceri modi, o l'esibizione di slogan ormai logori dove l'allusione si rifà sempre e comunque, ineluttabilmente, a un corpus di virtù *peculiari dei*

sardi e invero frutto dell'inflazionamento della tradizione e di una concezione puramente estetico-contemplativa del patrimonio culturale (quando non bucolica, come nel caso di quello ambientale), cui spesso si sommano considerazioni sulla "purezza genetica" [25].
Fra gli esiti dell'ambigua linea politica regionale, così, si annovera la genesi di tendenze che, nelle aree interne, si concretano nell'organizzazione di manifestazioni di promozione delle tradizioni locali e del panorama enogastronomico – oramai "brandizzatesi" – il cui retrogusto è quello di un grande supermercato del nonluogo [26], se tale può dirsi il luogo-merce anche nell'entroterra (e credo di sì).
Esito anche dell'erronea convinzione secondo la quale la tanto decantata "ricchezza della Sardegna" si possa auto-convertire e declinare in valore sociale ed economico senza sollecitazioni esogene oltre a quelle, auto-indotte, delle comunità, prive però di un piano sistemico.
No, non ho assolutamente nulla contro la "valorizzazione", ma ritengo che il concetto sia portatore di ben più ampi significati rispetto a quelli esibiti. La valorizzazione, da queste parti, si confonde spesso con l'apertura di nuovi siti archeologici, mentre il senso è ben più ampio: essa comporta, a me pare, una effettiva *messa in valore* delle specificità e delle *possibilità* locali solo nell'ottica in cui possa primi definirsi un panorama di consapevolezze nel quale comunità, istituzioni e associazioni si preoccupino, per 365 giorni all'anno, di produrre benessere a tutti i livelli, attingendo al palinsesto patrimoniale materiale e immateriale: con quest'ultimo riferendoci a saperi, pratiche e conoscenze implicite (spesso artigianali) in grado, se apprese e messe in opera, di rendere i luoghi vivaci e pulsanti e così rieducare, per via diretta, alla comprensione dell'ethos di appartenenza, coi suoi vizi, le sue virtù e i margini di crescita.
In quella che chiamiamo tradizione, infatti, così bene indagata da De Martino, Cirese, Angioni, Bravo ecc., confluiscono ed emergono quei tratti silenti della koiné sarda, espressione della stratificazione etnica che conferisce la statura di ponte fra i popoli all'isola di Sardegna, i cui paesaggi umani tracciano le linee di un percorso culturale peculiare che, dai primi vagiti in età neolitica, ha manifestato tendenze insediative, tecniche, rituali e politiche assolutamente singolari e, per certi versi, straordinarie nel vasto ed eterogeneo mondo occidentale. Ma in linea, io penso, con la qualità del tutto multiforme in cui è possibile immergersi dalle spiagge del "grande mare".
I sardi, insomma, non lo fanno meglio o peggio: lo fanno a modo loro, come ovunque nel mondo e in tutte le epoche; lo fanno, certo, ben consci di abitare una realtà unica a suo modo, che non cambierebbero con nessun'altra, anche coi suoi problemi eterni e apparentemente insormontabili. Ma la soglia del nostro amore verso questa terra è soggetta ad aumentare se solo contribuissimo, già individualmente e con maggior *presenza*, a meglio comprenderne i meccanismi che diamo magari per scontati, favorendo la loro corretta e ordinata conoscenza e comunicabilità e costruendo, così, un piccolo mondo, il nostro, nel quale sia davvero possibile cambiare e riemergere da un indistinto e asfissiante marasma cervellotico che non solo non rende giustizia alla nostra complessità, ma ne sbiadisce gli infiniti, bellissimi, colori. Perché non saremo mai più di quanto comprenderemo, a qualsiasi livello e su qualsiasi piano. E perché siamo sardi, certo, ma sulla faccia della terra.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Note

[1] Non già da intendersi nella negativa accezione comune, ma in quanto la tastiera è effettivamente lo strumento principale del dibattito
[2] https://www.cagliaripad.it/564094/il-comandante-dellesercito-del-faraone-ramses-si-chiamava-serramanna/
[3] Per questo motivo facilmente producibili e adattabili, generalmente mutuate da atteggiamenti socio-psico-mentali e motori impliciti e definitisi in tempi relativamente molto recenti (come nell'ambito delle conoscenze ambientali, della toponomastica e della geomorfologia immanenti alla cultura contadina) e applicate, per induzione, alle fasi più remote della storia umana

[4] Rispetto alle tesi più eclatanti che coinvolgono la Sardegna d'età remota, si segnala il mito di Atlantide, su cui i contributi editoriali si sprecano: https://www.lastampa.it/cultura/2016/08/23/news/la-mitica-atlantide-la-sardegna-basta-guardarla-dall-alto-1.34824190/
[5] file:///C:/Users/nicol/Downloads/4805-Articolo-16900-1-10-20210618.pdf
[6] Si accetta generalmente che la scrittura della lingua, ampiamente successiva alla rappresentazione grafica dei numeri, sia una introduzione sumera ascrivibile quindi all'area mesopotamica del III millennio a.C., come riportato in Cantarella E., Guidorizzi G., Il lungo presente. Dalla preistoria a Giulio Cesare, Einaudi Torino, 2015: 28.
[7] Nell'ecosistema Facebook spopolano, ad esempio, i gruppi di fantarcheologia.
[8] Ciò per cui gli etnografi, in parte, si spendono.
[9] Cfr. Bravo G. *La complessità della tradizione. Festa, museo e ricerca antropologica,* Franco Angeli Ed., Milano, 2005.
[10]https://www.lanuovasardegna.it/regione/2019/12/02/news/all-artigiano-in-fiera-anche-il-folclore-dell-isola-1.38046359
[11] Toschi P., *Folklore*, Touring Club Torino 1966: 22
[12] I giudicati furono delle entità statuali indipendenti che risultano formate in Sardegna almeno dal IX sec. a.C. Essi dividevano in quattro l'isola e, nel contesto internazionale del Medioevo si contraddistinguevano per la modernità della loro organizzazione amministrativa.
[13] È certo, al netto di tutto, che Mariano sia stato una figura di importanza capitale nella storia sarda, poiché «diede respiro internazionale alla contestazione arborense, stabilendo alleanze matrimoniali a tutto campo nel Mediterraneo occidentale: con i settori dell'aristocrazia catalana in conflitto con la monarchia, con i visconti di Narbona, con una delle famiglie prefettizie romane e nell'isola con l'inquieto Brancaleone Doria», arrivando persino ad ottenere credito presso la riottosa corte pontificia (Anatra B., *La Sardegna aragonese: istituzioni e società* in *Storia della Sardegna dalle origini al Settecento*, Laterza Bari 2006: 153).
[14] Oliva A. M., *La successione dinastica femminile nei troni giudicali sardi*, in "Miscellanea di studi medievali sardo-catalani", CNR, Roma, 1981: 29.
[15] https://www.filologiasarda.eu//pubblicazioni/pdf/carta_de_logu/intro.pdf
[16] https://www.treccani.it/enciclopedia/eleonora-d-arborea_%28Dizionario-Biografico%29/
[17] https://www.unadonnalgiorno.it/eleonora-darborea/
[18] Bloch M., *Apologia della storia o mestiere di storico*, Einaudi, Torino 1998, 2009:105

[19] La puntata successiva fu, invece, di altissimo profilo divulgativo, in linea col suo canone: possibile che la consulenza scientifica isolana interpellata per la realizzazione della puntata non sia stata in grado di fare meglio? Viene il dubbio che piaccia vedersi in un certo modo: https://www.raiplay.it/video/2022/04/Ulisse-il-piacere-della-scoperta-Sardegna-isola-che-c-e-19cf7fe9-492b-4dcf-b90d-52b41c2461b6.html

[20] http://www.regione.sardegna.it/messaggero/2003_giugno_21.pdf
[21] *Fare, dire, sentire,* Il Maestrale Nuoro 2011: 310-311
[22] Hobsbawm E., Ranger T. (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, Torino 1983.
[23]De Rossi A., Mascino L., *Patrimonio* in *Manifesto per riabitare l'Italia,* Donzelli, Roma 2020: 177
[24] La Sardegna non è propriamente a misura di futuro, per gli under 35.
[25] In questo caso, acquisizioni accreditate sono state strumentalizzate facilmente: https://www.lanuovasardegna.it/regione/2018/05/04/news/dna-l-italiano-non-esiste-l-unico-puro-e-il-sardo-1.16793528https://www.uniss.it/uniss-comunica/unisspress/il-dna-dei-sardi-svela-lorigine-genetica-di-un-popolo-antichissimo.
[26] Temporaneo, ad essere precisi: l'evento ha solitamente una durata di uno o due giorni.

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.

Sulla filosofia di Giacomo Leopardi

Giacomo Leopardi

di *Alberto Giovanni Biuso*

4526 pagine di scrittura quotidiana, fitta, pensata. E poi progettata come una serie di trattati che avrebbero dovuto, e hanno, delineato la *filosofia* di Giacomo Leopardi [1]. Perché Leopardi è filosofo tanto quanto è poeta. Questo è ormai chiaro ai suoi studiosi e l'auspicio è che diventi sempre più chiaro anche ai suoi lettori. La filosofia di Leopardi è espressa ed esposta certamente nel capolavoro che si intitola *Operette morali*; lo è nei suoi *Pensieri*; lo è nelle composizioni poetiche. E lo è nello *Zibaldone di pensieri*, che è opera dalla struttura insieme sistematica e aperta, dove la mole imponente dei testi, degli aforismi, degli appunti, dei saggi si rimanda reciprocamente e dalla quale emerge in questo modo un insieme ben definito di temi che si condensano in trattati, sei trattati esattamente. Quest'opera accompagna e fonda l'intera scrittura di Leopardi ed è per questo che tenterò di porre in dialogo lo *Zibaldone* con le altre opere del filosofo-poeta.

Operette antropologiche e metafisiche

Sono certamente un gran libro le *Operette*. Uno dei pochi libri italiani radicali, espliciti sulla natura e la storia, pervasi da una serietà di intenti e lucidità di prospettive che non appartengono certo alla tradizione nazionale. Si può accostare, in questo, al *Principe* e alla *Storia della colonna infame*. Ha, poi, una varietà di toni, una differenziazione lessicale, una ricchezza stilistica tali da non stancare mai, neppure quando i contenuti sono ripetitivi e il discorso si fa un po' retorico.

È un gran libro di filosofia morale. Ma non solo. Alla base di ogni discorso etico deve stare infatti una ben chiara antropologia, frutto di una metafisica, implicita o esplicita che sia. L'antropologia di Leopardi è assai lucida. La natura umana è «inquieta, insaziabile, immoderata» (*Storia del genere umano*, OM: 21), colma di un desiderio di vivere, di una energia senza requie destinata, per il suo stesso eccesso, a rimanere sempre insoddisfatta, a produrre le illusioni, «meravigliose larve» (ivi: 17). Il vivere stesso è questa illusione, che si manifesta non nella malattia, nella solitudine o nella morte ma nell'invecchiare, in quel decadere della forza vitale, in quel dissiparsi dell'energia che «priva l'uomo di tutti i piaceri, lasciandogliene gli appetiti», recando in cambio innumerevoli dolori, e tuttavia «gli uomini temono la morte, e desiderano la vecchiezza» (PE, VI: 28).

Il nostro desiderio di contentezza è tale, per Leopardi, da condizionare la stessa ontologia: non ogni essere, infatti, è desiderabile ma «il solo essere felice» (*Dialogo di un fisico e di un metafisico*, OM: 124). L'impossibilità della gioia sta però inscritta nella complessità del vivere sociale, nel nostro corpo, nella inevitabilità della distruzione che in un moto incessante sostituisce vite a vite, esseri a esseri senza che questo abbia un senso fuori di un eterno e gratuito avvicendamento. Il risultato è per gli uomini un continuo e assurdo oscillare fra il dolore e la noia, il cui ultimo esito è l'essere per la morte.
Se questa è una dinamica ontologica, e dunque universale, i più colpiti sono naturalmente gli enti consapevoli di essa: gli umani. Leopardi condivide con Byron, Schopenhauer, Cioran quel detto del *Qohelet* secondo cui il crescere del sapere è anche crescita del dolore. Questa idea ha tre conseguenze rilevanti. In primo luogo permette di distinguere all'interno del genere umano dei veri e propri livelli assiologici, il cui criterio di differenziazione è dato dalla coscienza del dolore. Per quanto negativa, questa rimane secondo Leopardi una prova di nobiltà rispetto alle masse stolte che forse soffrono meno degli individui consapevoli ma sono anche assolutamente incapaci di elevarsi a quella virtù, a quella dignità del vivere, che è uno dei molti valori positivi condivisi dallo scrittore. Contro la mediocrità, contro la rinuncia per debolezza ai progetti più degni, contro il conformismo delle menti, le *Operette* sono sempre esplicite e durissime.
Seconda rilevante conseguenza del leopardiano *Sein zum Tode* è l'orrore per qualunque idea di un eterno ritorno dell'Identico, prospettiva che viene rifiutata con chiarezza nel *Dialogo di un venditore d'almanacchi e d'un passeggere*. Piuttosto, Leopardi prende posizione per un materialismo radicale che vede nel mondo un continuo aggregarsi e sciogliersi di enti in cui ciò che rimane costante è solo la quantità di energia e di sostanza. Nel *Frammento apocrifo di Stratone da Lampsaco* leggiamo che «le cose materiali, siccome elle periscono tutte ed hanno fine, così tutte ebbero incominciamento. Ma la materia stessa niuno incominciamento ebbe, cioè a dire che ella è per sua propria forza ab eterno» (OM: 294). Così nel *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie* si riascolta l'invito epicureo a non temere la morte poiché essa, quando arriva, non ci trova già più.
Terzo e più importante effetto dell'ontologia negativa di Leopardi è la lucida e costante opposizione a ogni antropocentrismo. L'infantile pretesa che il mondo sia stato fatto a esclusivo uso di una specie, che il volgere delle galassie e della materia sia finalizzato al progresso della vicenda umana; la dismisura antropocentrica, insomma, è deprecata da Leopardi con giusta ironia e a volte con ferocia. Prometeo riconosce di aver perduto la sua scommessa, di aver fatto un errore nell'esaltare le capacità dell'animale umano dato che il *Sapiens* è, sì, sommo ma «nell'imperfezione» (*La scommessa di Prometeo*, OM: 112). Il cavallo e il bue, dialogando dopo l'estinzione della specie umana, irridono alla credenza «che tutto il mondo consistesse nella loro razza» (*Dialogo di un cavallo e di un bue*, OM: 420) e che tutto «fosse fatto per loro» (*Dialogo tra due bestie p.e. un cavallo e un toro*, OM: 415). La Natura risponde, gelida, all'Islandese che «se anche mi avvenisse di estinguere tutta la vostra specie, io non me ne avvederei» (*Dialogo della natura e di un Islandese*, OM: 155). E nella chiusa del *Dialogo di un folletto e di uno gnomo* quest'ultimo osserva che dopo la scomparsa degli umani «le stelle e i pianeti non mancano di nascere e di tramontare, e non hanno preso le gramaglie» (OM: 69). Leopardi si inserisce, così, in quella linea della filosofia europea che da Spinoza a Heidegger

sottolinea la finitudine dell'umano, la sua natura effimera in un mondo che si muove e vive in assoluta indipendenza rispetto alle sue parti.

Operette* e *Zibaldone

Nel modello antico e plurale delle *Operette* si condensa il coacervo e la pluralità di temi, riflessioni, domande che intrama lo *Zibaldone.* Opera i cui temi costanti e ricorrenti sono «la morale, la lingua o le lingue, le passioni e l'animo umano, la struttura cognitiva dell'uomo, la domanda metafisica e la memoria» (ZI, Cacciapuoti: XXVIII). Come si vede, questioni fondamentali e fondanti, che vengono affrontate da Leopardi anche come dispositivo di *salvezza* dal male intrinseco all'esserci. In particolare è la *scrittura* che salva, la scrittura limpida e densa che emerge dal manoscritto dello *Zibaldone*.

Un'opera, questa, che racchiude per intero Leopardi, al di là delle sterili distinzioni tra poesia, filosofia, cultura. Un'opera il cui senso ultimo è probabilmente l'indagine radicale e costante che Leopardi ha condotto, come abbiamo già visto, sull'«eternità e l'infinito di una materia che chiude le linee e i confini dell'universo: un universo finito ai confini del nulla che la stessa materia connota nella sua opacità, nel suo cieco divenire, nella sua agghiacciante indifferenza» (ZI, Cacciapuoti: LVIII). Leopardi conferma dunque che filosofia è anche guardare la Gorgone e non morire.

Le passioni

Trasformare la razionalità in una passione è il dispositivo che Spinoza indica e utilizza per cercare di essere e rimanere sereni nel caos amaro dell'esistenza. Analogo è lo sguardo che Leopardi esercita sul coacervo e sul labirinto delle passioni. Dato che la natura umana non può essere corretta e trasformata alla radice, le passioni costituiranno sempre il fondamento dei giorni. E per questo il modo migliore di viverle, se non proprio l'unico, è fare della comprensione razionale delle cose una passione profonda della vita.

Il risultato di tale esercizio è una fenomenologia delle passioni che analizza le più potenti e diffuse tra di esse a partire da quella fondamentale, che è l'amor proprio, vale a dire l'ancora una volta spinoziano *conatus sese conservandi*. Un amor proprio che non è un dato soltanto individuale e certamente non è questione morale ma è un elemento ontologico-materico. Il vivente umano ritiene infatti che tutto ciò che esiste ruoti in un modo o nell'altro intorno al proprio destino. Tesi analoga – ed è ulteriore conferma dei legami di Leopardi con questo filosofo – a quella discussa nell'Appendice alla I parte dell'*Ethica*. L'amor proprio antropocentrico diventa guerra, vendetta, compassione, invidia, pentimento.

La *guerra* è per Leopardi all'origine di tutti gli avvenimenti collettivi, non limitandosi essa all'umano ma essendo pervasiva di ogni vivente, con il nome di aggressività. Essa distrugge e piace, in quanto espressione di un sentimento profondamente inscritto nell'amor proprio: la *vendetta*. «Gli animi naturali», infatti «non provano nella vittoria altro piacere che quello della vendetta» (ZI, 3117,1; 11.8.1823: 85). Espressione di vendetta o anche della impossibilità di vendicarsi è l'*invidia*, passione fondamentale e fondante, «passione naturalissima, e primo vizio del primo figlio dell'uomo, secondo la S. Scrittura, è un effetto, e un indizio manifesto dell'odio naturale dell'uomo verso l'uomo, nella società, quantunque imperfettissima e piccolissima» (ZI, 1164,3; 13.6.1821: 49). Guardarsi dalla potenza e pervasività dell'invidia è per Leopardi così importante da indurlo a consigliare francamente di comportarsi in modo amabile con tutti e persino con disprezzo di sé, pur di «medicare una cagione d'odio che tu hai in te stesso e che gli altri non hanno: una cagione assoluta, che ti fa odioso per se sola, senza che tu sia nè ingiusto nè superbo nè ec.» (ZI, 197,1: 14).

Persino la *compassione* si genera dall'assenza di invidia, dal non poterla nutrire verso qualcuno la cui condizione è talmente miserabile e sofferente da renderlo immune da ogni gelosia. Sulla compassione la posizione di Leopardi è comunque oscillante e si muove tra da una parte il volerla ritenere l'unico slancio umano libero dall'amor proprio e dall'altra il sospetto che essa possa comunque avere «qualche fondamento nel timore di provar noi medesimi un male simile a quello che vediamo (Perché l'amor proprio è sottilissimo e s'insinua da per tutto e si trova nascosto ne' luoghi i più reconditi del

nostro cuore, e che paiono più impenetrabili a questa passione)» (ZI, 108,1: 8), sino a riconoscere – probabilmente con amarezza – che «l'atto della compassione è un atto d'orgoglio che l'uomo fa a se stesso», frutto anch'esso di amor proprio (ZI, 3107,1, 5.11.8.1823: 81).

Più in generale, la società consiste per Leopardi in gran parte nella trasformazione della violenza originaria per la quale «naturalmente l'animale odia il suo simile» (PE, XLIX: 66), nella dissimulazione e nell'impostura che inducono ciascuno a mostrare sentimenti non reali per quieto vivere e soprattutto per ottenere dei vantaggi. Il filosofo sottolinea la necessità di tacere, di mantenere dentro di noi i nostri più reconditi pensieri; rileva la funzione del riso, il potere che deriva dalla capacità di ridere degli umani e fra gli umani; indica la necessità di una qualche forma di 'iniziazione' alla vita per fortificarsi, per diventare adulti. Tra queste la più diffusa e anche efficace è la passione amorosa poiché «all'uscire di un amor grande e passionato l'uomo […] conosce la natura e il temperamento proprio; sa la misura delle proprie facoltà e proprie forze» (PE, LXXXII: 92). E anche per questo gli umani così temprati riconoscono i propri limiti, esercitano la loro modestia non nei confronti di altri umani ma paragonandosi «continuamente, non cogli altri, ma con quell'idea del perfetto che hanno dinanzi allo spirito, infinitamente più chiara e maggiore di quella che ha il volgo» (PE, LXIV: 77).
La tendenza sostanzialmente amorale dello *Zibaldone* viene confermata dal giudizio assai duro che viene formulato su una passione quale il *pentimento*. Se ogni altra sofferenza può scemare, il pentimento è un tarlo infinito, per il quale «non c'è riposo nè pace, e perciò è la maggiore o la più acerba di tutte le disgrazie» (ZI, 466,1: 25).
L'insieme di queste e di altre passioni conferma l'irrazionalità della vita, dell'esistere, del voler continuare a vivere. Conferma il disincanto per il quale «tolti i sentimenti religiosi, è una felice e naturale, ma vera e continua pazzia, il seguitar sempre a sperare e a vivere, ed è contrarissimo alla ragione, la quale ci mostra troppo chiaro che non v'è speranza nessuna per noi» (ZI, 183,3; 23.7.1820: 20).
Il naturale e tenace desiderio di felicità – che sempre ci accompagna sino a che siamo vivi – si scontra con l'ultima verità e il primo apprendimento: la morte. Dopo la quale nessuno crede in realtà che ci sia veramente qualcosa: «noi non crediamo naturalmente all'immortalità dell'animo; anzi crediamo che i morti siano morti veramente e non vivi; e che colui ch'è morto, non sia più» (ZI, 4277,1; 9.4.1827: 120).
Siamo così scettici sulla sopravvivenza di qualcosa di noi dopo la morte tanto da voler conservare a tutti i costi la vita, anche quando essa è diventata un grumo insensato di dolori e non c'è altro da attendere nel mondo. Suprema, per quanto comprensibile, forma dell'irrazionalità. Anche per questo bisogna appunto cercare di trasformare la razionalità nella passione più grande.

Natura / Biologia
Non ebbe Leopardi «maggior piacere che leggere» (ZI, 4273,5; 6.4.1827: 236) ma dalla lettura e da se stesso trasse il piacere di scrivere, di pensare, di capire. E anche di disperare, e lamentarsi, e rifiutare l'esserci. Tutte forme del piacere e del bisogno umano di trovare in ogni cosa una qualche forma di gratificazione e pienezza. È vero dunque che «il fine dei pensieri e delle azioni dell'uomo è sempre e solo il piacere» (ZI, 2702,1; 20.5.1823: 223) poiché il vivente è questo che cerca, è questo che vuole, è questo che giorno dopo giorno lo induce ad accettare, desiderare, pensare di esserci ancora.
È anche in tale 'biologismo' che affonda il pensiero leopardiano, in una lode della 'Natura' che è assai più greca che roussoviana. È la stessa ragione per la quale Platone è un atleta e gli eroi greci sono i corpi dei greci: le loro statue, i loro guerrieri, i loro dèi. Anche a motivo del progressivo declino della corporeità Leopardi diventa critico della civiltà e del cristianesimo, poiché «è indubitato che la civiltà debilita il corpo umano […] i progressi della civiltà portano seco e producono inevitabilmente il successivo deterioramento del suo fisico, deterioramento sempre crescente in proporzione d'essa civiltà» (ZI, 3179,1 – 3180; 17.8.1823: 166). Per quanto riguarda il cristianesimo, esso ha distrutto la

πόλις, la *communitas*, il vivere sociale, instillando la convinzione di un rapporto esclusivo, personale, ascetico e sostanzialmente egoistico con il proprio dio. Gli anacoreti sono un emblema della inimicizia cristiana verso l'intero. E naturalmente essi preparano e preludono alla tirannia dell'autorità nei confronti di una natura umana ridotta a individuo, soggettività, *anima*.
Un'anima la cui separazione dagli altri si radicalizza diventando odio di sé. Qui la forza antropologica del pensare leopardiano tocca un culmine. La tesi infatti è che non potendo più accusare il dio – gli dèi – delle proprie disgrazie e del male, gli umani rivolgano il loro risentimento verso se stessi:

«Noi che non riconosciamo nè fortuna nè destino, nè forza alcuna di necessità personificata che ci costringa, non abbiamo altra persona da rivolger l'odio e il furore (se siamo magnanimi, e costanti, e incapaci di cedere) fuori di noi stessi; e quindi concepiamo contro la nostra persona un odio veramente micidiale, come del più feroce e capitale nemico, e ci compiaciamo nell'idea della morte volontaria, dello strazio di noi stessi, della medesima infelicità che ci opprime e che arriviamo a desiderarci anche maggiore, come nell'idea della vendetta contro un oggetto di odio e di rabbia somma» (ZI, 503,1; 15.1.1821: 182).

Diversa, assai più distillata, matura e consapevole, è la solitudine nata e data dal pensare: «Ad ogni filosofo, ma più di tutto al metafisico è bisogno la solitudine. […] E se da prima egli era filosofo di società, da poi, contratto l'abito della solitudine, a lungo andare egli si volge insensibile. alla metafisica e finalm. ne fa il principale oggetto dei suoi pensieri e il più favorito e grato» (ZI, 4183, 3; 12.5.1825: 197-198). In questa solitudine il filosofo Leopardi apprende e sa che, nella condizione di gettatezza e di buio nella quale abitiamo, lo sperare è parte dell'errare, è il più tenace degli errori. E la vita fa di tutto «per riconciliarlo colle speranze, e cogli errori» (ZI, 1651,1; 8.9.1821: 201).
Vanamente però. Leopardi non cade nell'illusione. Rimane sempre consapevole che il vivere non è per nulla un fine in sé, che non è sacro, che il valere consiste nel *come* si vive o si cerca di vivere non nel *che* dell'esserci. Rimane consapevole che il nascere è un male, è *il* male del quale è necessario sùbito consolare colui che è venuto al dolore, tanto che

«così tosto come il bambino è nato, conviene che la madre che in quel punto lo mette al mondo, lo consoli, accheti il suo pianto, e gli alleggerisca il peso di quell'esistenza che gli dà. […] E in verità conviene che il buon padre e la buona madre studiandosi di racconsolare i loro figliuoli, emendino alla meglio ed alleggeriscano il danno che loro hanno fatto col procrearli. Per Dio! perché dunque nasce l'uomo? e perché genera? per poi racconsolar quelli che ha generati del medesimo essere stati generati? (ZI, 2607,1; 13.8.1822: 185).

Riflessioni e domande che trovano la loro espressione più compiuta in uno dei Canti fondamentali di Leopardi: «Prova pena e tormento / Per prima cosa; e in sul principio stesso / La madre e il genitore / Il prende a consolar dell'esser nato. […] Ma perché dare al sole, / Perché reggere in vita / Chi poi di quella consolar convenga? / Se la vita è sventura, / Perché da noi si dura?» (*Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, CA: 135, vv. 44-47 e 52-56). In ogni caso, c'è una ragione ancora più profonda per il rifiuto della generazione, per ciò che nella filosofia contemporanea viene definito con il termine *antinatalismo*, e questa ragione è per Leopardi «non volere aumentare il numero dei malvagi» (PE, XIV: 33).
Tale la condizione umana, del tutto sottoposta al trionfo del tempo: «L'animo forte ed alto resiste anche alla necessità, ma non resiste al tempo, vero ed unico trionfatore di tutte le cose terrene. […] Si può ricusare la consolazione della stessa necessità, ma non quella del tempo» (ZI, 2419,2; 5.5.1822: 184). L'insignificanza della vita dentro il cosmo è confermata non soltanto dalla immensità del secondo e dalla infima piccolezza della prima ma anche dal fatto che gli enti che sono vivi esistono non per se stessi ma allo scopo di propagare la vita ad altri enti il cui obiettivo sarà di perpetuarla ancora. E così via nella nullità di ogni ente per ciò che è e per come è. I viventi sono macchine riproduttive, replicanti intrisi di contingenza. Carattere quest'ultimo che gli enti che sono vivi

condividono con ogni altra modalità dell'esserci e che fa sì che ciò che è sia un lampo di essere dentro l'universale dominio del niente.

«*Tutto è relativo*» (ZI, 451,1; 22.12.1820: 303) dentro «l'orribile mistero delle cose e della esistenza universale» (ZI, 4099,2; 3.6.1824: 437). Verità, queste, che dovrebbero risultare chiare alla passione del vivere e alla razionalità del pensare. E che Leopardi declina anche nel rifiuto della «ragione» rispetto alla «natura». Posizione politicamente accorta, poiché è vero che chi intende «geometrizzare tutta la vita» — come molti illuministi e francesi rivoluzionari – opera da stolto rispetto alla non raddrizzabilità della natura umana (ZI, 160,2; 8.7.1820: 258-259); ne fu consapevole anche un illuminista assai particolare come Immanuel Kant, per il quale «aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden», 'da un legno storto quale l'uomo è fatto, non è possibile trarre nulla di perfettamente dritto' [2]. È anche vero però che rimanere in una condizione di ignoranza 'naturale' serve assai «alla tirannia fondata sopra l'assoluta barbarie, superstizione, e intera bestialità de' sudditi» (ZI, 252,1; 28.10.1820: 280). Tirannico o illuministico; naturale o razionale; contingente o necessario che sia, «tutto è male», come spiega una delle pagine più terribili e più potenti dello *Zibaldone*:

«Tutto è male. Cioè tutto quello che è, è male; che ciascuna cosa esista è male; ciascuna cosa esiste per fin di male; l'esistenza è un male e ordinata al male; il fine dell'universo è il male; l'ordine e lo stato, le leggi, l'andamento naturale dell'universo non sono altro che male, nè diretti ad altro che al male. Non v'è altro bene che il non essere; non v'ha altro di buono che quel che non è; le cose che non son cose; tutte le cose sono cattive. Il tutto esistente; il complesso dei tanti mondi che esistono; l'universo; non è che un neo, un bruscolo in metafisica. L'esistenza, per sua natura ed essenza sua propria e generale, è un'imperfezione, un'irregolarità, una mostruosità. […] Il tutto esistente è infinitamente piccolo a paragone della infinità vera, p. dir così, del non esistente, del nulla» (ZI, 4174,2; 22.4.1826: 443-444).

L'umano come lingua

La riflessione metafisica di Leopardi è naturalmente inseparabile dalla sua passione per la lingua, dai suoi interessi filologici. Nei *Trattati* dedicati a questioni linguistico-letterarie, il filosofo si immerge dentro la scrittura, che è sempre necessaria, la 'bella' scrittura', qualunque sia il tema che si analizza: «La scienza del bello scrivere è una filosofia, e profondissima e sottilissima, e tiene a tutti i rami della sapienza» (ZI, 2725,1; 28-30.5.1823: 553). Si immerge dentro la gratuità della bellezza e del significato, bellezza e significato che gli enti non hanno e che i corpimente attribuiscono, generano, plasmano: «Ogni libro ha l'obbligo di esser bello in tutto il rigore di questo termine» (ZI, 949,1; 16.4.1821: 469).

Particolare attenzione Leopardi dedica alla canonica distinzione dei tre generi di poesia: lirico, epico e drammatico. I due modelli di potenza della lingua per Leopardi sono Omero per la letteratura universale, Dante Alighieri per quella italiana. E non soltanto per la vastità, l'ambizione, il *pensiero* che fonda e costruisce i loro poemi ma anche per l'assenza in essi dell'elemento *sentimentale*. Assenza completa nell'*Iliade,* marcata comunque nella *Commedia*. Anche su quest'assenza si basa per Leopardi la superiorità delle letterature e del vivere 'antichi' rispetto ai moderni. Il maggiore dei poeti romantici italiani era insomma un classicista. «Ne' tragici greci (così negli altri poeti e scrittori antichi) non s'incontrano quelle minutezze, quella particolare e distinta descrizione e sviluppo delle passioni e de' caratteri che è propria de' drammi (e così degli altri poeti e componimenti) moderni» (ZI, 3428,1; 20.9.1823: 827).

Per Leopardi i Greci inventarono e utilizzarono una lingua pressoché perfetta, capace di accogliere ogni nuovo concetto, ente, esperienza, senza perdere nulla della propria struttura e limpidezza, come si vede ancor oggi, l'oggi di Leopardi e il nostro, per il quale valgono sempre queste riflessioni: «La lingua greca da' suoi principii fino alla fine, non lasciò mai di arricchirsi, e acquistar sempre, massimamente nuovi vocaboli. […] Ogni scienza o disciplina nuova, comincia subito dal trarre il suo

nome dal greco […] Evidente e palpabile l'onnipotenza immortale di quella lingua» (ZI, 735,1; 8-14.3.1821: 644-645).
Rispetto al greco e al latino, tutte le lingue europee moderne – tranne in parte il tedesco, che infatti a quelle lingue somiglia – «hanno bisogno d'assai più parole […] per significare una stessa cosa» (ZI, 2976,1; 16-17.7.1823: 783). Lingue dall'uso veramente flessibile e libero, non come frutto di ignoranza, superficialità e barbarie ma come esito di «perfetta scienza» (ZI, 704,1; 28.2.1821: 638).
Tutto questo e moltissimo altro sapeva Giacomo Leopardi, per il quale la lettura è stata il mondo. E anche per questo Leopardi è stato un saggio: «La lettura per l'arte dello scrivere è come l'esperienza per l'arte di vivere nel mondo, e di conoscere gli uomini e le cose. […] La lettura ha prodotto in voi lo stesso effetto dell'esperienza rispetto al mondo» (ZI, 222,2; 22.8.1820: 616-617).

Leopardi e Camus

Lo *Zibaldone* è anche una lunga riflessione rivolta a se stesso e al mondo, per fare di se stesso un luogo di lucida comprensione del mondo. Nelle sue migliaia di pagine la lucidità del filosofo si coniuga alla limpida eleganza del poeta e al dolente quotidiano della persona.
Ed emerge soprattutto la potenza emancipatrice – simile a quella di Spinoza e di Nietzsche – del pensiero leopardiano. Perché l'autore delle *Operette morali* e dello *Zibaldone* è «une figure réellement inactuelle et hérétique» [3]. Di quale eresia è eretico Leopardi? Della eresia gnostica, probabilmente. La Gnosi, infatti, si chiede « 'D'où suis-je venu?', 'Où suis-je?', 'Où vais-je?', c'est-à-dire: '*Qu*'étais-je?', '*Que* suis-je?', '*Que* serai-je?'. La 'gnose' est censée fournire la réponse commune à sette triple question, en dévoilant à l'individu son passé, son présent et son avenir» [4]. Queste sono le stesse domande che il filosofo Leopardi pone nelle sue opere e alle quali tenta di dare una risposta. Le stesse domande che intridono l'opera di un altro eretico, di un altro gnostico, al quale è possibile accostare il fecondo nichilismo leopardiano.
L'amoralismo di Camus è dello stesso genere infatti di quello di Leopardi. Esso sta nell'essere antinomico, *étranger* alla Legge, perennemente in rivolta contro di essa, una rivolta che può essere tessuta di suprema indifferenza, come quella di Mersault, la cui vicenda si svolge sotto un sole accecante che intride lo spazio, il cielo, i corpi. Un sole disumano e insostenibile, assai simile alla *Natura* protagonista di uno dei racconti fondamentali delle *Operette morali*. L'ateismo di Leopardi, di Nietzsche, di Camus è radicale, argomentato, compiuto. La morte di Dio è nelle loro pagine consumata sino in fondo e sino alla fine.
Al cappellano che vorrebbe redimerlo prima dell'esecuzione, Mersault risponde «qu'il me restait peu de temps. Je ne voulais pas le perdre avec Dieu» [5], non può perdere tempo con il dio biblico, un *mauvais démiurge* (Cioran), un cattivo facitore di dolore e di vuoto. Al di là della disperazione, della morte e del nulla, al di là dunque dei modi nei quali l'esistenza è gettata nel mondo, il monologo di Camus si consuma e si chiude con un grido di rivolta tipicamente gnostico, nel quale l'ultima parola – *haine*, odio – disegna in modo geometrico che cosa la vita sia, che cosa la vita meriti per chi intuisce l'altrove da cui proviene e il nulla nel quale si dissolve:

«Comme si cette grande colère m'avait purgé du mal, vidé d'espoir, devant cette nuite chargée de signes et d'étoiles, je m'ouvrais pour la première fois à la tendre indifférence du monde. De l'éprouver si pareil à moi, si fraternel enfin, j'ai senti que j'avais été heureux, et qui je l'étais encore. Pour que tout soit consommé, pour que je me sente moins seul, il me restait à souhaiter qu'il y ait beaucoup de spectateurs le jour de mon exécution et qu'ils m'accueillent avec des cris de haine» [6].

Per lo gnostico l'uomo che comprende e che in questa comprensione diventa straniero al suo mondo – come Leopardi rimase straniero a Recanati e in Italia – si può paragonare a una massa d'oro o a una perla che niente può contaminare. Lo disse anche Nietzsche in una delle sue potenti immagini: il saggio è come un mare che può accogliere ogni rifiuto senza subire alcun danno, assorbendolo e trasformandolo in luce della mente che comprende. Anche in questo consiste la filosofia di Leopardi.

I limiti di Leopardi e il loro superamento

È quindi serio e consistente il contributo leopardiano alla filosofia intesa anche come riflessione antropologica ed esistenziale, non soltanto come metodo scientifico di indagine sulla natura e sulla storia. Tanto più che lo scrittore è perfettamente consapevole della propria strategia ermeneutica e dei suoi fini e rifiuta con grande lucidità la riduzione biografica che vorrebbe fare delle sue opere la mera conseguenza dei suoi malanni. A chi gli vorrebbe negare la qualità teoretica e l'oggettività dell'analisi, Leopardi così risponde: «malato o sano, calpesto la vigliaccheria degli uomini, rifiuto ogni consolazione e ogn'inganno puerile, ed ho il coraggio di sostenere la privazione di ogni speranza, mirare intrepidamente il deserto della vita, non dissimularmi nessuna parte dell'infelicità umana, ed accettare tutte le conseguenze di una filosofia dolorosa, ma vera» (*Dialogo di Tristano e di un amico*, OM: 377).

Poeta e filosofo è Leopardi, anche perché «il vero poeta è sommamente disposto ad esser gran filosofo, e il vero filosofo ad esser gran poeta» (ZI, 3382,2; 8.9.1823: 1064). Una filosofia che nelle sue tesi più feconde e plausibili affonda nel materialismo greco; nell'unità del corpomente; in un immanentismo che, come quello di Zarathustra, difende il riso e disprezza la rinuncia anacoretica che il cristianesimo introdusse nel pensare e nell'esistere. Lo scopo «diretto e immediato» del monachesimo, infatti, «si è d'impedire la vita. […] Macerazioni, perdite di sonno, digiuni, silenzio: tutte cose che unite insieme nocciono alla salute, cioè al ben essere, cioè alla perfezione dell'esistenza, cioè sono contrarie alla vita. […] Lo scopo dell'essenza del Cristianesimo, si è il fare che l'esistenza non s'impieghi, non serva ad altro che a premunirsi contro l'esistenza» (ZI, 2381,1; 2.2.1822: 997-998).

Quella di Leopardi è una filosofia del tutto consapevole della forza delle passioni, in particolare della passione amorosa, che quando afferra un umano fa sì che «tutto il mondo si dilegua dagli occhi suoi. […] Io non ho mai sentito tanto di vivere quanto amando, benché tutto il resto del mondo fosse per me come morto» (ZI, 59,1.2.3: 872-873).

Una passione che il filosofo sa essere (e lo dice decenni prima di Proust) inconsistente, allucinatoria, frutto del corpomente che ama e non di un oggetto d'amore reale, di una autosussitente sostanza amorosa, di una alterità che effettivamente esista: «Vagheggia / Il piagato mortal quindi la figlia / Della sua mente, l'amorosa idea» (*Aspasia*, CA: 155, vv. 37–39).

Una filosofia, però, che condivide anche gli aspetti più deboli del moderno quali sono l'eccesso del sentimento; un macerarsi voluto e consapevole nel negativo: «Mi diedi tutto alla gioia barbara e fremebonda della disperazione» (ZI, 107, 2: 880); il paradosso di una razionalità che, come tende a fare anche quella pascaliana (per fortuna frenandosi), ritiene che «il miglior uso ed effetto della ragione e della riflessione, è distruggere o minorare nell'uomo la ragione e la riflessione, e l'uso e gli effetti loro» (ZI, 1163,1; 13.6.1821: 934). Aspetti di decadenza, questi, che nulla hanno in comune con la sapienza e la saggezza elleniche e che rendono non poche pagine dello *Zibaldone* un amaro e sterile arrovellarsi sulla soggettività come dolore, dentro un narcisismo che si arrende al mondo sentito come banale e semplice negatività.

Altre pagine sanno invece andare al di là dell'individuo come presunzione e crocevia del reale e riescono ad attingere l'oggettività del nulla non come fremito psicologico dell'anima triste ma come sguardo forte e illuminato sull'intero che trascende senza misura la nullità della storia terrestre: «Tutto è nulla al mondo, anche la mia disperazione, della quale ogni uomo anche savio, ma più tranquillo, ed io stesso certamente in un'ora più quieta conoscerò la vanità e l'irragionevolezza e l'immaginario. Misero me, è vano, è un nulla anche questo mio dolore» (ZI, 72,3 [4]: 876).

Di tale nulla oggettivo sono parte la nostalgia verso la materia inconsapevole e insensibile, che Leopardi chiama 'sonno', e la profonda saggezza della sottrazione di senso e valore anche negativi all'esserci umano. Il quale c'è e basta, come una delle miriadi di espressioni della materia perfetta. È quindi soltanto da una prospettiva parziale, da un punto di vista psicoantropologico, che «tutto è follia in questo mondo fuorché il folleggiare. Tutto è degno di riso fuorché il ridersi di tutto. Tutto è vanità

fuorché le belle illusioni e le dilettevoli frivolezze» (ZI, 3990,2; 17.12.1823: 1110). Se il folleggiare, il ridere, l'illudersi sono risultato della ragione e del disincanto, allora diventano anch'esse luce. E conducono alla risposta che Leopardi dà alla domanda posta dal demone dell'eterno ritorno nel § 341 della *Gaia scienza*: «Che accadrebbe se, un giorno o una notte, un demone» ti annunciasse il ritorno infinito di ogni evento vissuto, un ritorno ripetuto per sempre? A questa domanda Leopardi offre l'unica risposta plausibile, l'unica sincera, che *non* è quella di Nietzsche: «Io ho dimandato a parecchi se sarebbero stati contenti di tornare a rifare la vita passata, con patto di rifarla nè più nè meno quale la prima volta. L'ho dimandato anco sovente a me stesso. Quanto al tornare indietro a vivere, ed io e tutti gli altri sarebbero stati contentissimi; ma con questo patto, nessuno. […] Vuol dire che nella vita che abbiamo sperimentata e che conosciamo con certezza, tutti abbiamo provato più male che bene» (ZI, 4283,8; 1.7.1827: 1179). Questa la solida base teoretica della risposta – identica – che il Passeggere dà al Venditore d'almanacchi che vorrebbe avere *un'altra vita* e non la vita esattamente vissuta sinora: «E si vede chiaro che ciascuno è d'opinione che sia stato più o di più peso il male che gli è toccato, che il bene; se, a patto di riavere la vita di prima, con tutto il suo bene e il suo male, nessuno vorrebbe rinascere» (*Dialogo di un venditore d'almanacchi e di un passeggere*, OM: 369).
Detto in questo modo, detto *giustamente* in questo modo, si tratta dell'inevitabile, oggettivo, sereno risultato di un esercizio di razionalità e non di disperazione. Affinché il demone della nascita non prevalga ancora una volta, affinché sulla sua sconfitta si possa stendere la potenza del pensare, lo splendore della materia, della sua entropia, dell'«infinita vanità del tutto» (*A se stesso*, CA, v. 16: 153).

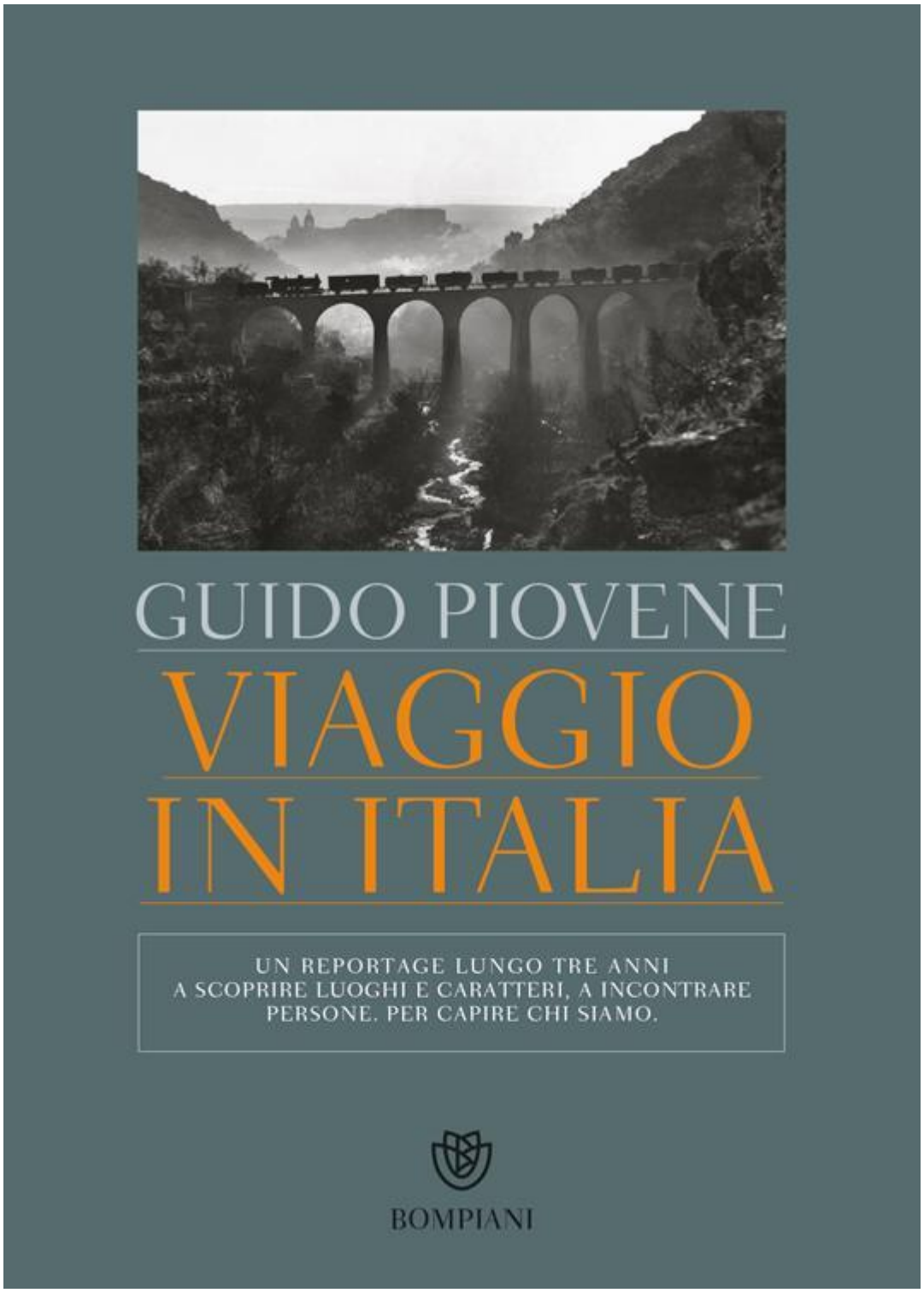
Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Note

[1] Le opere di Giacomo Leopardi vengono citate con le seguenti sigle: CA, *Canti*, introduzione e note di Franco Brioschi, Rizzoli 1980; OM, *Operette morali*, a cura di Paolo Ruffilli, Garzanti, Milano 1982; PE, *Pensieri*, Mondadori, Milano 1993; ZI, *Zibaldone di pensieri. Edizione tematica condotta sugli Indici leopardiani*, Volume I, a cura di Fabiana Cacciapuoti, Donzelli, Roma 2018. I brani dello *Zibaldone* vengono citati con il numero generale, la data (dove esiste), il numero di pagina da questa edizione.
[2] I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (*Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*), «Berlinische Monatsschrift», novembre 1784, Sechster Satz: 398.
[3] B. Guastella, *Giacomo Leopardi, hérétique et inactuel*, L'Harmattan, Paris 2015: 17.
[4] H.C. Puech, *En quête de la Gnose, I La Gnose et le temps*, Gallimard, Paris 1978: 191.
[5] A. Camus, *L'étranger*, Gallimard, Paris 2011: 180.
[6] Ivi: 184.

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. Il suo libro più recente è *Disvelamento. Nella luce di un virus* (Algra Editore, 2022).

Una Sicilia in divenire nello sguardo di Piovene



di *Antonino Cangemi*

Una Sicilia in divenire, quella degli anni Cinquanta, pronta a girare le spalle al passato e ad abbracciare il futuro. Così l'Isola appare a Guido Piovene quando nel 1956 la visita, percorrendola in lungo e in largo con l'acume del sociologo, la curiosità dello scrittore, il puntiglio del cronista e il gusto dell'esteta. Lo scrittore e giornalista (al ‹‹Corriere›› divise la stanza con Montanelli e Montale)

vicentino, premio Strega nel 1970 col romanzo *Stelle fredde*, dal 1953 al 1956 attraversò tutta la Penisola, partendo da Bolzano, per conto di Radio uno. Di quel tour rimangono le registrazioni della sua voce alla radio e, soprattutto, *Viaggio in Italia*, un voluminoso libro più volte edito che rimane ancor oggi un impareggiabile reportage giornalistico. Nelle più di 870 pagine (nei tascabili di Baldini Castoldi Dalai) ben 76 sono dedicate alla Sicilia che, ai suoi occhi, tra le regioni di un Sud tuttora in bilico tra ataviche miserie e nuovi orizzonti, è quella che più incarna l'ansia di cambiamento.
Il suo viaggio in Sicilia comincia da Messina, che definisce ‹‹brillante, graziosa e vivace›› grazie alle ricostruzioni dopo i devastanti terremoti dettate dalle leggi antisismiche che l'hanno resa ‹‹ariosa›› e ‹‹spaziosa››. Dei suoi monumenti l'incuriosisce il Duomo e il campanile con il suo stupefacente orologio meccanico che gli rivela la ‹‹predisposizione all'americanismo››, e cioè al sensazionale, esistente in Sicilia.

Dopo avere ammirato Taormina (‹‹si hanno giorni a Taormina nei quali la luce dorata e il paesaggio senza pecche infondono anche in chi li guarda un orgoglioso sentimento di sublimazione…››), il santuario di Tindari, i mosaici della Cattedrale di Cefalù, Piovene giunge a Palermo. È Palermo la città più di tutte ‹‹in cambiamento››, tanto da chiedersi ‹‹come sarà tra una cinquantina d'anni››. ‹‹Un serbatoio di fantasia››, Palermo, nella sua anima araba, come diventerà quando, l'estro congiungendosi con la tecnica, metterà in atto le potenzialità inespresse? Quell'immenso patrimonio di palazzi settecenteschi trasandati rifiorirà nella sua ‹‹potenza signorile›› tramite un accorta operazione di restauro? Costruzioni moderne e grattacieli convivranno con l'architettura arabo-normanna e barocca?
A Palermo, il teatro dei pupi gli appare in declino ma espressione del carattere sanguigno di certa sicilianità riscontrabile nella parte occidentale e ‹‹il ciclo di re Artù diventa la proiezione della mafia››.

Palermo è il centro politico della Sicilia, sede del governo e dell'Assemblea della Regione, ‹‹organo giovane, confuso, iperbolico, ma vitale…›› che ‹‹ha ereditato perfino la tendenza fastosa della Sicilia››. È una Regione animata da importanti propositi, come gli rivela un politico con cui s'intrattiene. Alcune riforme sono già state avviate, come quella agraria, altre sono in cantiere o stanno per decollare, e si punta sul turismo e su una industrializzazione che sfrutti le risorse dell'Isola. ‹‹Il mutamento delle cose è veloce, ma quello dei caratteri lo è maggiormente. Prima il siciliano trovava compenso alla sua povertà in una fantasia di regalità pittoresca. Ora mette in disparte la regalità isolana, e smania di entrare nel circolo della vita delle regioni tecnicamente progredite››, così gli parla un politico siciliano (Giuseppe Alessi, in quell'anno a capo della Giunta?).
Piovene affronta anche la spinosa questione della mafia che circoscrive solo a Palermo, Agrigento e Trapani (‹‹il Siracusano, il Catanese e il Messinese ne risultano quasi immuni››). La mafia è legata all'agricoltura e al latifondo e con la riforma agraria, colpendosi quest'ultimo, potrebbe risentirne. La mafia, per Piovene, può essere debellata ‹‹col progresso sociale›› e, nel suo nesso con la cattiva politica, ‹‹quando tutti i siciliani saranno divisi secondo opinioni politiche, non secondo clientele››.

In una Sicilia che guarda al Nord, Catania, ‹‹mescolanza tra Milano e Marsiglia››, è al primo posto per spirito e iniziative imprenditoriali. La via Etnea, piena di negozi tra i più eleganti d'Italia, ‹‹fa pensare perfino a Broadway››. La gente che vi si affolla è vestita alla moda e fa discorsi che a Palermo è raro sentire: parla d'affari come in una città del Nord. A Catania, a differenza che a Palermo, si è andata formando una borghesia laboriosa e dinamica. Nel Catanese sorgono industrie e lungo le coste agrumeti in cui prevale la coltura degli aranci (mentre alla Conca d'Oro primeggiano i limoneti). L'Etna vi fa da sfondo: se Vesuvio ‹‹ha un andamento regolare, abitudinario››, il vulcano siciliano ‹‹è imprevedibile›› e ‹‹intimidisce››.
Siracusa fa scoprire una ‹‹Sicilia più tranquilla››. È uno dei centri archeologici di maggiore richiamo ed evoca miti e leggende dell'antichità classica. Sul Duomo, al centro dell'isola di Ortigia, Piovene scrive: ‹‹È l'esempio più straordinario e suggestivo ch'io ricordi di antico tempio divenuto chiesa

cristiana››. A Siracusa si moltiplicano gli scavi archeologici e il sovrintendente s'imbatte nei frequenti conflitti tra Stato e Regione che rallentano i lavori come anche deve fare i conti, da un lato, con l'esiguità di fondi per l'ordinaria amministrazione e, dall'altro, col flusso di denaro per restauri da gestire.
Pure il Siracusano, come il Catanese, è investito da rilevanti iniziative economiche: sono sorti due nuovi cementifici, una centrale dell'ortofrutticola e la raffineria di Augusta ‹‹è tra le più moderne non soltanto in Italia››.

Da cultore di architettura, l'autore di *Lettere di una novizia* ammira il barocco di Noto: ‹‹È un barocco diverso da tutti, che si sposa al palmiglio, assimila la pietra al pennacchio ed al ciuffo, pregno di elementi arabi e di elementi bizantini, tutto fantasia e sangue, senza un momento di freddezza››.
Ragusa, che si affaccia in un paesaggio che assomiglia a quello della Terra Santa, è ‹‹una tra le più belle cittadine della Sicilia››. Da un lato vi è la città antica, l'aristocratica Ragusa Ibla in cui ‹‹gli intermezzi barocchi portano una nota estrosa, un respiro, una breve fuga dal sublime al capriccioso››, dall'altro la città moderna, vivace e intraprendente, specie da quando è stato scoperto il petrolio, sebbene rimanga la necessità di sfruttarlo come si deve risolvendo i problemi del trasporto e realizzando industrie locali.

A Gela Piovene è colpito dal ‹‹più bel muro trasmessoci dall'antichità›› e nel museo, non ancora aperto al pubblico, incontra un singolare archeologo, il romeno Adamestano, da tutti conosciuto come Don Bastiano. Don Bastiano ha un solo interesse: gli scavi, vive per essi, dormendo dove capita e mangiando cibi in scatola e cipolla. Prima lavorava a Piazza Armerina e bivaccava tra i resti archeologici fino a quando non gli hanno regalato una tenda. Si racconta che un contadino, prendendolo a cuore, per ripararsi gli aveva ceduto il casotto del proprio maiale che, per vendetta, vi fece irruzione sbranando i suoi vestiti e la sua biancheria. A Gela Don Bastiano dorme in un angolo del museo. Don Bastiano gli espone la sua tesi sui siciliani afflitti da megalomania. In Grecia non si sarebbero mai sognati di realizzare complessi archeologici grandiosi come quelli di Selinunte e Agrigento né avrebbero mai collocato 50 vasi in una sola tomba. La Sicilia è ‹‹la terra del ricco e del colossale››, come l'America lo è oggi per noi, con un gusto per la magnificenza e l'eccesso, manifestato successivamente nel barocchismo.
A Piazza Armerina un'altra perla dell'Isola: la Villa del Casale con i suoi mosaici romani ‹‹eseguiti probabilmente da maestranze africane importate››. La loro protezione dalle intemperie atmosferiche, i mosaici essendo esposti all'aperto, pone uno dei più grossi problemi alla sovrintendenza di Siracusa.

Piovene prosegue il suo tour nella Sicilia interna, quella più povera, meno fertile e più rocciosa. Anche qui, come a Palermo e nel Palermitano, prevale il latifondo e il latifondo richiama la mafia. È la Sicilia dello zolfo di cui Caltanissetta, sede del Distretto Minerario, costituisce il cuore pulsante. Pure l'Agrigentino è terra di zolfatare e fa parte della Sicilia col più alto tasso di disoccupazione e con l'agricoltura latifondista più arretrata. Piovene analizza le ragioni della crisi dello sfruttamento dei giacimenti di zolfo: i proprietari delle miniere, o almeno alcuni di loro con cui Piovene s'intrattiene, sono consapevoli della necessità di modernizzarle e di renderle competitive, ma vi si frappongono tanti ostacoli.
Nell'ultima parte del capitolo dedicato alla Sicilia, Piovene si sofferma prima sui templi di Agrigento e Selinunte e poi su Trapani e la sua provincia. È più bella Agrigento o Selinunte? Comparazione oziosa per Piovene che comunque mette in risalto la suggestione romantica dei templi selinuntini (allora non era stato ancora ricostruito il tempio E) che si presentano come un ammasso di rovine sulla sabbia non contaminate da paesaggi urbani moderni: ‹‹Unico non imminente pericolo la spiaggia balneare di Marinella, ancora embrionale e fuori del quadro››.
Il complesso archeologico di Agrigento gli stimola altre riflessioni sulla delicatezza delle funzioni esercitate dai sovrintendenti nei quali ‹‹il carattere è necessario…almeno quanto la dottrina››. Il sovrintendente di Agrigento si è dovuto battere contro la costruzione di una centrale del latte tra i

templi e altre aggressioni sono dietro l'angolo: i tentativi di speculazione edilizia da parte dei privati. È questa un'intuizione che precorre i tempi: negli anni '80 Vincenzo Tusa riesce a opporsi a un faraonico e pericoloso progetto edilizio dei Salvo di Salemi – che avrebbe devastato l'area archeologica – facendo erigere una duna a protezione dei templi e delle superfici adiacenti.

Trapani ha un fascino tutto proprio per le saline ‹‹che dànno il tremolìo d'un miraggio››, l'Erice che la sovrasta, le isole Egadi che la circondano. Il monumento più notevole è il santuario dell'Annunziata in cui si mescolano diversi stili: moresco, normanno, gotico, rinascimentale. Nel museo Pepoli, oltre a un pregiatissimo dipinto di Tiziano, i presepi e le lavorazioni di corallo.
La provincia di Trapani vive di agricoltura e pesca ma vi si cominciano a insediare le industrie. La coltura predominante è quella della vite anche se il solo vino prodotto con lavorazioni industriali è il Marsala grazie agli inglesi che nel '700 realizzarono i primi insediamenti. A Castelvetrano e nei suoi dintorni si producono le migliori olive siciliane e Mazara del Vallo ‹‹è uno dei massimi centri pescherecci italiani››.
Piovene descrive con la maestria dello scrittore la ‹‹mattanza›› coi suoi rituali sanguinosi accompagnati da invocazioni religiose e con la lente del sociologo esamina la crisi della pesca e delle saline indicando i rimedi e i progetti in cantiere.
A conclusione del suo reportage si lascia sfuggire una considerazione dalla quale traspare tutto l'incanto che la Sicilia gli suscita: ‹‹Si vorrebbe essere venuti quaggiù come uno straniero, un viaggiatore distaccato, per vedere nella Sicilia solo una tra le più belle terre del mondo››.
A rileggere oggi le pagine di Piovene sulla Sicilia, a distanza di più di 60 anni da quando furono scritte, affiora l'amarezza per quel che sarebbe potuto e dovuto verificarsi e non si è verificato, per quel ‹‹divenire›› che si è arenato per tanti motivi, non ultimi gli sperperi e le cattive amministrazioni di una Regione ‹‹…organo confuso, iperbolico›› e per nulla ‹‹vitale››.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

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 umoristi*ci 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 e col quotidiano La ragione.

Share

Mediterranean collaboration: a Maltese ship aided by the Brindisi Capitaneria di Porto

Porto di Brindisi, fine 800 (Brindisiweb)

di *Arnold Cassola* [*]

The port of Brindisi is situated on the Adriatic coast. Its port is a hub of vibrant activity, in particular with vessels coming from the Eastern parts of the Mediterranean, such as Albania, Greece, Turkey and former Yugoslavia.

Over 50 years ago, a Maltese vessel, named *MariaBella*, was once involved in an accident and aided by the Capitaneria di Porto of Brindisi. The documentation is to be found at the Brindisi *Archivio di Stato, Classificazione VIII-1, Busta 14, fascicolo 89.* The original telegram from Otranto to the Brindisi Capitaneria di Porto, with the Maltese vessel's request for help, proves that the nationality of the *Mariabella* was originally unknown ("Nazionalità non identificata"), and a bit later even considered to be German.

On 21st January 1967, the Maltese vessel *MariaBella* was grounded (incagliata) off the coast of San Cataldo di Lecce. The *MariaBella* was a 500 ton vessel that had been built in Holland by Martens Hork in 1957 and had a 1958 engine installed by Appingedam, Holland.

It was originally named *Rudolf F*. The vessel belonged to the Maltese company, *Mediterranean Trading Shipping Co., Ltd.* and it had been bought through grants and loans obtained by the company from the Maltese government's 1962 "Aid to the Industries Scheme"

The *MariaBella* had begun its voyage in Split, former Jugoslavia, on 21st January 1967, headed for Malta. It was carrying cement ad cement tubes, weighing a total of 858 tons, and was insured with *Bray & Gibbs* in London.

Captain of the *MariaBella* was George E. Mackay, from Lancashire, who had 27 years of experience captaining vessels of such type. The crew consisted in a total of 10 persons, including 4 officers and 6 other crew members.

The *MariaBella* was grounded one mile south east of San Cataldo at 9.50 p.m. on 21st January. The reason given for such "incaglio" was the confusion between the Otranto lighthouse and the San Cataldo one, which were only 20 miles away from each other, but emitted light signals at the same interval of time ("uguale periodicità di luce"). At that time, visibility was in a very poor state because of the fog on land ("nebbia e foschia verso terra").
The crew must have combated for over a day trying to get "disincagliati", because it was only at 2 a.m. of the 23rd January that Captain Mackay sent out a radio request for help. At 5 a.m. in the morning of this day, the "motopeschereggio" *Orsa Maggiore* was sent out to the place of the accident and it stayed there until the arrival of the tug-boat (rimorchiatore) *Ardimentoso,* which took in hand the rescue operations.
More or less a month later, on 1st March 1967, the captain of the *Orsa Maggiore*, Michele Iacoviello, sent a registered letter to the Brindisi *Capitaneria di Porto* asking to be reimbursed the expenses he and his men had sustained in going out to help the Maltese *Maria Bella*.
Iacoviello pointed out that his crew were employed with a contract "alla parte" and they had therefore lost a whole day's work and income. It was only just that they should be reimbursed such losses.

The ship itself was not damaged but around 150 tons of its cargo were damaged because of "allibbo" ("in conseguenza di allibbo"). «Pompe [furono] utilizzate per scandagliare doppi fondi che sono risultati essere asciutti. The "scandagli [furono] eseguiti 1 fathom (1800) prora – 3 fathom poppa da prora a metà». In order to try and liberate the vessel, they had «filate le ancore, allagati i gavoni di poppa. Spostato un certo quantitativo di carico da prora a poppa. Trasferito combustibili verso poppa».
All "apparecchiature" on board the *MariaBella* were on 25th January 1967 estimated to be in very good condition: "Efficiente", "Buone", "Perfette condizioni" were the adjectives used by Michele Miggiano, «titolare dell'Agenzia Marittima POSEIDONE, la quale rappresenta la motonave MARIABELLA».

The towing operations took around a day and it was only at 2 a.m. of the 24th of January 1967 that the *Mariabella* first was "disincagliata" with the help of the rimorchiatore "Ardimentoso" and then, at around 11 a.m., entered Brindisi port. All this is confirmed in the report sent to the Maltese Embassy in Rome by the Comandante in seconda – Colonnello di Porto, Domencio Menna, who also certified that no damage to ship, engine and crew had been registered. A day after entering port, on 25th January 1967, Captain Mackay registered a Sea Protest, with the Brindisi law courts
On the same day, the Captain of the rimorchiatore *Ardimentoso,* Girolamo Carabellese, presented to the *Comandante in Seconda* of the Brindisi Capitaneria, Domenico Menna, a copy of his Giornale di Bordo, with all the details concerning the operations in which his vessel was involved, when helping out the *MariaBella*. The Diario di Bordo starts off at 2.20 a.m. of the 23rd January, when the request for help was received by telegraph and ends at 11.50 a.m. on the 24th of January, when the *Mariabella* was safely towed into Brindisi harbour and "ormeggiata" at the *Sciabiche* wharf.

To ensure that any expenses were to be recouped, Comandante Carabellese ends his report with the words «Nell'interesse del mio armatore, faccio riserva per tutti i danni e diritti conseguenti all'operazione».
As in various other instances in life, money and expenses seem to be a major concern here. Indeed, in the only correspondence coming from Malta, a telegram sent by the *MariaBella* mother company to the Brindisi Capitaneria on 24th January, for the attention of Captain Mackay, the need to avoid extra expenses is clearly highlighted in the words: «When regloating (sic. refloating) on taw (sic. tow) or by engime (sic. Engine) do utgost (sic. Utmost) proced to Malta direct and avoid other ports advise latest developments =MEDTRASHIP=».

What the final bill for all concerned entailed……is nowhere to be found in the Archives file. But the correspondence contained in the Brindisi Archives files highlight the fact that such salvage operations in the Mediterranean, whilst showing the commendable collaboration between authorities and vessels of different nations, were also a very costly affair, with expenses which nobody wanted to bear.
Such episode makes me reflect on the importance of sea transport for the human race's survival ... since time immememorial. The Mediterranean sea-route has provided a continuous life-line for the people in Southern Europe, Africa and the Middle East. This route becomes ever more important today on the background of the tragedy happening in Ukraine, following the invasion by Putin's forces.
Millions of tonnes of grain lie languishing in various ports of the Northern European country as other millions of human beings in Africa, and beyond, risk being deprived of their staple food, and of eventual starvation, through the blockage of the sea routes that normally provided a safe passage for these goods.
One hopes that reason, together with human *pietas*, prevail ... and quickly. May the collaboration by the Brindisi capitaneria and the Maltese vessel crew of 55 years ago serve as a positive example to the political players who today have the power to decide.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

[*]

Abstract: Questo articolo sottolinea la collaborazione tra la Capitaneria di Porto di Brindisi ed un vascello maltese che, nel 1967, si trovò in difficoltà, essendosi incagliato nelle acque brindisine. Tali operazioni di salvataggio comportavano delle spese non indifferenti che armatori vari coinvolti nel salvataggio cercarono disperatamente di recuperare.

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

L’esperienza della sofferenza tra filosofia e pedagogia

di *Augusto Cavadi*

Anche se – a giudizio di alcuni – la pandemia da Covid-19 è stata amplificata nel racconto pubblico, in ogni caso ha costituito un dato oggettivo nel biennio 2020-2021 (né, al momento in cui scrivo, sembra destinata a tramontare). Essa ha sottolineato anche agli occhi delle fasce benestanti dei Paesi occidentali ciò che in quasi tutto il resto del pianeta è esperienza quotidiana: l'esistenza umana è fragile, esposta a minacce di ogni genere.
La sofferenza è una buona educatrice? Nei mesi più duri lo si è ripetuto, su un registro linguistico oscillante fra la previsione e l'auspicio: "Alla fine, ne usciremo. E migliori". Ma il trascorrere del tempo conferma l'opinione più cauta di quanti supponevano – e suppongono – che, dove è in gioco l'essere umano, non scatta nessun automatismo. I fallimenti esistenziali, le malattie psichiche, i dolori fisici…tutto è intrinsecamente ambivalente: può migliorarci o peggiorarci a seconda del nostro atteggiamento di fondo (in genere migliora i migliori e peggiora i peggiori).
È possibile individuare alcune condizioni favorevoli a una "pedagogia della sofferenza" , intendendo il genitivo sia come 'soggettivo' (la pedagogia esercitata su di noi *dalla* sofferenza) che come 'oggettivo' (o 'di argomento': la pedagogia che possiamo attivare, in noi prima che a vantaggio di altri, *in rapporto alla* sofferenza)? Il filosofo Orlando Franceschelli ci prova nel suo *Nel tempo dei mali comuni. Per una pedagogia della sofferenza* (con Prefazione di Telmo Pievani, Donzelli, Roma 2021):

«Sopportare la sofferenza per quanto si deve, ridurla per quanto è possibile, conoscere-apprendere quanto di più prezioso essa può insegnarci: la pedagogia della sofferenza educa a non sottovalutare nessuno di questi aspetti della nostra interazione con i *pathemata* senza redenzione».

Vediamo, più attentamente, di cosa si tratta.

Sopportare tutto, e solo, ciò che va sopportato

«Sopportare la sofferenza per quanto si deve»: già, infatti non tutte le sofferenze sono inevitabili e dunque da sopportare pazientemente. Molti mali vengono a noi mortali da altri mortali più forti fisicamente, più astuti, più spregiudicati, più prepotenti, più spietati, più egoisti: sono i mali che le strutture economiche, le istituzioni giuridiche, i meccanismi politici, le tradizioni culturali…cristallizzano e perpetuano nella storia. Sono quei mali a cui i grandi riformatori – dai profeti biblici a Gandhi, Che Guevara, Martin Luther King, Nelson Mandela, Giovanni Falcone e Paolo Borsellino (per citare quasi a caso e comunque nel limitato orizzonte di un occidentale) – ci hanno insegnato a ribellarci, facendo leva sull'indignazione individuale e soprattutto sulla mobilitazione di più o meno ampi aggregati sociali.
Tuttavia, al netto delle sofferenze che l'uomo-lupo infligge all'altro uomo (specie se agnello), l'esistenza umana rimane marchiata da limiti ontologici insuperabili, di cui il decesso fisico è sintesi e cifra. Lo aveva notato già Agostino d'Ippona: nasciamo e *di questo* moriamo (anche se, abitualmente, ci diciamo che l'uno è deceduto per un incidente sul lavoro, l'altra per un male inguaribile, l'altro ancora nel corso di una rapina in banca). Eppure, oggi, alcune correnti teorico-tecnologiche sembrano voler negare l'ineluttabilità di questi limiti costitutivi dell'esistenza umana. Franceschelli denomina, complessivamente, "futurismo dei vincitori" queste varie correnti che si presentano sia nella versione «forte del controllo tecnocratico di esseri viventi e ambiente (bio- e geo-ingegneria)» sia nella versione

«gentile che comunque predilige prospettare e promettere miglioramenti futuri invece di curare le attuali ferite e contrastare efficacemente ingiustizie e privilegi che ne sono la causa. Finendo così per favorire comportamenti individuali e strategie etico-politiche che sono l'esatto opposto teso a migliorare noi stessi e la società anche mediante un serio confronto col problema della sofferenza».

Ci muoviamo, insomma, sul filo d'acciaio steso su un burrone: da una parte si può cadere nel "dolorismo" di cui non di rado le religioni monoteistiche – influenzate da certe correnti dello Stoicismo [1] – sono state agenzie educative (contribuendo alla passiva e inerte rassegnazione di intere generazioni di fedeli davanti a situazioni di sofferenza che, con blasfema narrazione, attribuivano alla volontà divina stessa); dall'altra si può precipitare nel super-omismo di chi interpreta la nietzschiana volontà di potenza come ineluttabile processo di auto-divinizzazione del mortale (meglio: di alcune minoranze elette [2]) , anche mediante gli strumenti della tecnica, al di là di ogni finitudine biologica e psicologica [3]. È interessante notare come da premesse onto-teologiche così distanti si possa convergere su esiti pratici, etico-operativi molto simili, se non identici: «preferire la sofferenza a ogni sua possibile riduzione» dal momento che «il piacere, il benessere, la felicità come sono intesi dai sostenitori della civilizzazione umana, da Epicuro a Darwin», sono "valori" meritevoli di essere perseguiti non dal santo/saggio/superuomo, bensì dalla gente mediocre inadatta a elevarsi sulle vette della vita intellettuale e spirituale.

Ridurre, per quanto possibile, le sofferenze

È proprio per evitare questo duplice, letale, pericolo che una pedagogia della sofferenza non può esimersi dall'indicare – subito dopo l'invito a sopportare le sofferenze davvero inevitabili, irredimibili – la necessità di impegnarsi a «ridurl[e] per quanto possibile». A tal fine è, innanzitutto, importante la completezza della diagnosi: i mali contro cui dovremmo schierarci non ci assediano in ordine sparso, ma in compagine compatta. In proposito Franceschelli tiene a precisare che

«quella del Covid-19, più che una *pan*-demia, è stata una *sin*-demia. Questo termine infatti richiama, opportunamente, l'attenzione sul prefisso *syn*-, ossia sull'insieme dei problemi (sanitari, ambientali, psicologici, sociali, economici) e sulla relazione tra le varie malattie che hanno favorito e reso ancora più devastanti gli effetti della diffusione del coronavirus nella popolazione (*demos)*. È per queste ragioni che 'sindemia' esprime meglio di 'pandemia' non solo la sofferenza comune (la *syn-patheia*) causata da Covid-19, ma anche il comprensibile timore che la stessa ricerca di una soluzione puramente bio-medica potrebbe rivelarsi fallimentare. Con conseguenze più gravi, com'è agevole capire, per le fasce della popolazione maggiormente svantaggiate ed esposte a disuguaglianze socio-economiche e inospitalità ambientale».

A una diagnosi così impegnativa non può non conseguire una terapia altrettanto complessa. L'autore la incentra sulla «sinergia pensare-fare» così come è ribadita nella tradizione filosofica occidentale da Goethe («Pensare e fare, fare e pensare. Ecco la somma di ogni saggezza») sino a Wittgenstein e Williams: una sinergia che eviti la riduzione del 'fare' a «un attivismo incondizionato» e il 'pensare' a «una contemplazione di entità soprannaturali più o meno solitaria, apatica, separata dalla vita» [4]. Ovviamente l'intreccio fra teoria e prassi non avrebbe senso se avessero ragione o gli idealisti negatori di una consistenza reale della natura extra-mentale, come Hegel e Croce (perché operare su un "fantasma"?) o i materialisti negatori di una qualche trascendenza del pensiero rispetto alle sue radici biologiche e socio-economiche (e dunque votati a un pragmatismo del "fare senza pensare") [5], tra i quali ha rischiato, salvandosi solo *in extremis*, di ascriversi Marx. Rettamente intesa, al di là della depistante opposizione fra "interpretare" e "trasformare" il mondo [6], la "sinergia di pensare e fare" può alimentare "il concreto perseguimento" di quel «rapporto ragionevole e lungimirante tra ambiente naturale e storia della nostra specie» che «costituisce il nostro primo bene comune». Al di là dell'illusione antropocentrica – se non antropoteistica – di poter disporre della «sovrumana storia dell'universo» come si trattasse di una delle «nostre umanissime creazioni storiche», ma anche della

tentazione di «rifugiarsi in determinismi (genetico, socio-economico, geo-ambientale) o in fatalismi, spesso invocati nel tentativo di legittimare il proprio non assumersi responsabilità appellandosi a riduzionismi biologici o ad argomentazioni sostanzialmente metafisiche su necessità sovrannaturali».

Accrescere sapere e saggezza

Sopportare i mali inevitabili e impegnarsi a ridurne al minimo l'impatto doloroso, su noi e gli altri viventi, sarebbero frutti pedagogici incompleti, per quanto preziosi, se non integrati da – o forse meglio: radicati in –un accrescimento di sapere e di saggezza. Di questa evoluzione cognitivo-etica fanno parte alcune acquisizioni.

La prima: non si può vivere alla giornata, senza una propria interpretazione della vita, Senza «maturare liberamente e criticamente anche una "propria concezione del mondo" (Gramsci)» grazie, innanzitutto, a un costante «dialogare socraticamente e laicamente con gli altri con-filosofanti». Le trasformazioni storico-sociali sono sì effetto di mobilitazioni collettive, ma tali movimenti macroscopici originano nella «coscienza dell'uomo singolo che conosce, vuole, ammira, crea (Gramsci)».

La seconda acquisizione è una specificazione/esplicitazione della precedente: l'attività filosofica a cui sono chiamati non solo i professionisti della storia della filosofia, ma i cittadini e le cittadine in quanto esseri pensanti, va intesa come indagine critica sui fenomeni illustrati dalle scienze empiriche e finalizzata a «vivere come si deve» (per dirla con Montaigne) o a fare degli "uomini", non dei "libri" (per dirla con Feuerbach). Dunque una filosofia scevra da complessi di superiorità rispetto alle «scienze naturali e umane, la conoscenza storica, la cultura umanistica nel senso più ampio (arte, teologia, antropologia, diritto, economia)» e immune dalla tentazione del teoreticismo aristocratico (secondo cui si vivrebbe per filosofare, dimenticando che, invece, si filosofa per dare il proprio contributo alla «crescita individuale e civile»).

Si potrebbe aggiungere una terza acquisizione 'sapienziale': un simile modo di praticare la filosofia, per quanto concentrato sul presente e aperto alla progettazione del futuro, non si sottrae a

«l'inquietudine e la pena che nascono dal passato: da comportamenti e fatti su cui grava il peso dell'irrevocabilità. E talvolta del rimpianto. Il conoscere-apprendere attraverso la sofferenza – ammoniva Eschilo – è un dono che costa travaglio: fa scendere nel nostro cuore, anche durante il sonno, qualche goccia di tormentoso ricordo del male».

Una filosofia che non ripiega in una sorta di «anti-pedagogia della dimenticanza» pur di evitare il pungolo dell'interazione con «le testimonianze più significative delle sofferenze patite sulla Terra: quelle dei sommersi». Una quarta lezione che potremmo trarre dalla "sindemia" in corso riguarda l'ampliamento del nostro orizzonte di preoccupazioni: «alle sofferenze che hanno sempre accompagnato la vita e la storia si stanno affiancando ferite ecologiche che ormai coinvolgono l'intero pianeta».

Alla globalizzazione dei mali non si può reagire frammentariamente, secondo la logica tribale, ma convertendosi – gradualmente – a «un cosmopolitismo all'altezza dell'Antropocene» consapevole del fatto che «nessuno si salva da solo»; che «le frontiere che contano ormai sono solo quelle del pianeta», tra i cui cittadini vanno inclusi gli «altri 'agenti animati' che vivono sulla Terra». Siamo entrati, infatti, nell'

«Antropo-cene, un'era geologica di cui è artefice l'agire umano (*Anthropos)* e che è del tutto nuova (come ci ricorda il suffisso -cene, dal greco *kainos*) rispetto ai precedenti Olocene e Pleistocene, durati rispettivamente migliaia e milioni di anni» [7].

Possiamo far finta di niente oppure – seguendo il pressante invito già di Jonas – assumerci la "responsabilità" di questa nuova condizione dell'uomo nel cosmo: attrezzarci di un'«etica dell'eco-appartenenza».
Una quinta lezione, infine, potrebbe riguardare più direttamente la consapevolezza dei rischi intrinseci alle nostre attuali risorse scientifico-tecniche:

«gli odierni rampolli di *Homo sapiens* dispongono di conoscenze scientifiche e capacità tecnologiche davvero formidabili, ma stentano a utilizzare con moderazione, solidarietà e lungimiranza la potenza che esse mettono nelle loro mani, e che in precedenza l'umanità non ha mai posseduto. Spesso infatti questa potenza viene finalizzata non tanto a una più giusta estensione di beni comuni quali cibo, salute, istruzione, liberazione di tempo da dedicare alla fruizione di cultura e bellezza, bensì agli interessi economici, politici, militari dei paesi e dei gruppi sociali più influenti».

E la fede biblica?
La pedagogia della sofferenza, proposta da Franceschelli, in quanto «collocata nel binomio mondo-uomo» è «certamente eterogenea e alternativa rispetto a ogni interlocuzione religiosa condotta nel trinomio Dio-uomo-mondo». Questa formulazione potrebbe dare adito ad almeno due interpretazioni. La prima – che potremmo qualificare 'polemica'– è esclusa dallo stesso autore:

«nel prendere congedo dall'*ex malo bonum*, questa pedagogia non si sente ideologicamente in polemica con la speranza dei credenti che interloquiscono con le promesse di Dio. E ancor meno con i comportamenti solidali che una simile interlocuzione può sollecitare: col precetto ebraico che esorta a riparare le ingiustizie e le ferite del mondo (*tiqqun 'olam*); col soccorso samaritano insegnato da Gesù di Nazareth; con la solidarietà alimentata anche dal sentimento religioso di quanti guardano a Dio come al totalmente Altro di cui si continua a sentire nostalgia pur riconoscendo che della sua esistenza non si può avere certezza. O si è smesso di averla».

Una seconda interpretazione – che potremmo chiamare 'alternativa' e che mi pare la più fedele all'*intentio* originaria dell'autore – vedrebbe la pedagogia 'laica' (o decisamente 'a-tea' almeno nel senso che prescinde totalmente e radicalmente dall'ipotesi di un Dio, trascendente o immanente o trascendente/immanente) come il sentiero prescelto da quanti, davanti al bivio di una «opzione fondamentale» (formula cara alla teologia morale cristiana), scartano il fiducioso abbandono dell'attesa della «redenzione delle sofferenze terrene promessa dal Padre celeste a chi confida in lui».
Capisco benissimo che, leggendo la stragrande maggioranza dei testi cristiani (dalla Bibbia a oggi), questa visione basata su un *aut-aut* possa essere considerata, da atei e da credenti, come l'unica adottabile. Il messaggio essenziale del vangelo (il "Discorso della montagna") è stato anestetizzato e sterilizzato sin dai primi decenni dopo la sua proclamazione da parte di Gesù: affamati e assetati, poveri e perseguitati, devono gioire non più per una liberazione ("il regno di Dio") *anche* socio-economica, collettiva e soprattutto immediata, ma per una liberazione *solo* interiore, solo individuale e soprattutto ultra-mondana (*post mortem*).
Tuttavia, personalmente, propendo per una concezione ancora diversa che potrei denominare, molto approssimativamente, 'embricante': sperare nel riscatto-guarigione-compensazione finale delle sofferenze umane e animali, ad opera di Dio stesso (un po', secondo l'apostolo Paolo, come il parto di una donna riscatta-guarisce-compensa i fastidi della gravidanza e le doglie conclusive), non esclude – anzi, al contrario, implica ed esige – una "pedagogia della sofferenza" quale delineata da Franceschelli. Un'idea appena appena adulta del Divino esclude ogni intervento "dall'alto" a favore dell'umanità: come evidenziato da minoranze pensanti della tradizione cristiana (da Tommaso d'Aquino a Teilhard de Chardin), Dio agisce nell'universo non estrinsecamente, ma conferendo agli esseri 'creati' il potere di agire autonomamente.
In fondo, è la saggezza arcaica del detto popolare "Aiutati ché Dio ti aiuta" (dove il "ché" gioca, confusamente o embrionalmente, una funzione polivalente causale e finale: aiutati *poiché* è questo il modo con cui Dio ti può aiutare e aiutati *affinché*, mediante il tuo aiuto, Dio ti possa aiutare) [8].

Attendere dalla grazia imprevedibile del Mistero divino una liberazione, attuale o escatologica, dai risvolti dolorosi del processo evolutivo cosmico, senza mobilitare tutte le proprie risorse antropologiche, sarebbe manifestazione di fideismo più che di fede. Di superstizione infantile più che di utopia ragionevole.
Franceschelli scrive: «se collochiamo le nostre vite all'interno del binomio naturalistico mondo-uomo, allora dobbiamo educarci a interagire con le nostre sofferenze senza inserirle in prospettive di redenzioni storiche o escatologiche». Non vedo come si possa contestare questa affermazione quasi tautologica (se non ammetti Dio, neppure come ipotesi, non puoi aspettarti redenzioni che non vengano dall'umanità). Ma la mia attuale convinzione è diversa (se si considera con attenzione, non esattamente contraria): se inseriamo la nostra interazione con le sofferenze in prospettive di redenzioni escatologiche, non possiamo dimenticare che le nostre vite sono – intanto e prima di tutto – inserite nel binomio mondo-uomo. Nessuna speranza religiosa può fiorire fuori dall'*humus* di una spiritualità antropologia, basica, naturale (di cui, a mio sommesso ma convinto avviso, è parte integrante ogni ragionevole "pedagogia della sofferenza").

Invece della pedagogia

Tutto il ragionamento precedente si è snodato all'interno di un orizzonte fondato sul presupposto che la natura, plasmabile e contraddittoria, dell'animale umano [9] vada educata [10] a rapportarsi, con la mente e con le braccia, in maniera criticamente costruttiva con le sofferenze di ogni genere che da sempre l'assediano. Ma questo presupposto è abbastanza solido o ci sono delle scorciatoie alternative alla via tradizionale della faticosa e incerta azione pedagogica? Il filosofo non può dare nulla per scontato e deve esaminare seriamente le

> «promesse del tecno-ottimismo che preconizza l'avvento, se non del post-umano, di uomini-cyborg: di una sorta di nuovi 'terrestri' che dovrebbero essere dotati di capacità etiche (empatia, senso della giustizia, solidarietà) a loro finalmente trasmesse anche mediante algoritmi predisposti grazie all'intelligenza artificiale e impiantati nei loro corpi».

Ebbene, anche a concedere per comodità dialettica che tale «fabbricazione di esseri viventi (antropopoiesi bio-ingegneristica)» sia praticabile tecnicamente e legittima moralmente, «i creatori di questi algoritmi della saggezza (o dei farmaci finalizzati al *bio-enhancement*) non dovremmo essere comunque noi esseri umani»? E come saremmo in grado se non già educati nel presente – attraverso un cammino pedagogico ed etico-politico «più complesso e più impegnativo del manipolare direttamente i corpi» (altrui) – alla «graduale ma concreta transizione dall'attuale cosmopolitismo dei mali comuni al cosmopolitismo dei beni comuni»?

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Note

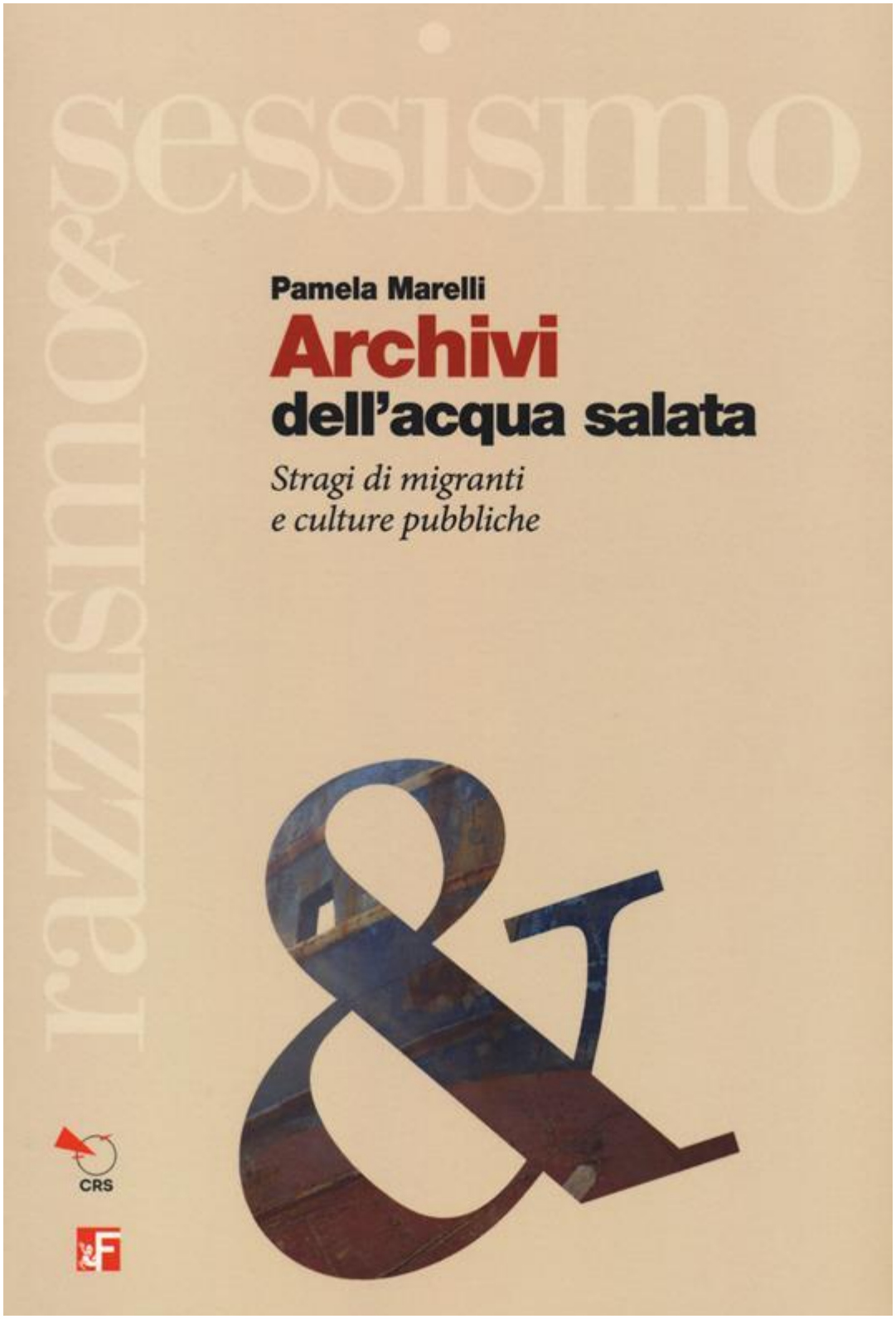
[1] Si pensi alla «rigida avversione per ogni "positiva gioia di vivere […] e un disprezzo per il corpo e per la vita dei sensi" (M. Pohlenz) che rendono a dir poco problematiche non solo la benevolenza cosmopolitica e la sopportazione dei mali care agli stoici, ma anche lo stesso, concreto vivere secondo natura da essi perseguito».
[2] «È al servizio della volontà di potenza che egli [Nietzsche] ha suggerito di mettere l'umana – anzi: sovrumana – capacità di sopportazione, spingendosi perfino a chiedere ai propri discepoli di essere disponibili non solo a soffrire, ma anche a infliggere sofferenze»: «ai più deboli – al gregge degli uomini allevato dalle moderne democrazie».
[3] Ci si riferisce ovviamente all' "uso delle biotecnologie" «volto a produrre superuomini post- o trans-umani». Alcuni passaggi di testi stoici (ad esempio l'esortazione di Seneca: «Sopportate da forti [*ferte fortiter*]. In questo superate anche Dio: egli è esente dalla sopportazione dei mali [*patientia malorum*], voi siete superiori alla sopportazione»), suggeriscono l'idea che non siamo proprio all'opposto dell'antropocentrismo nietzschiano e che l'invito di Epitteto a darsi pensiero solo di occupare il proprio posto nel mondo «con disciplina e sottomissione a Dio» non riesce a occultare del tutto l'orgoglio che sospinge a una "apatia"

sovrumana, al di là del 'bene' e del 'male' (intesi, questa volta, in senso fisico e socio-economico, non morale come sarà per Nietzsche).
[4] Secondo Franceschelli, dunque, «l'attività filosofica è ben lungi dal coincidere con lo "staccarsi da tutte le cose esteriori" e con "l'abbandonarsi alla contemplazione di Lui": con l'entrare in conversazione con Dio o *indiarsi*, come secondo Plotino accadrebbe sempre "a chi abbia molto contemplato"». La filosofia non coincide con la mistica, insomma (e concordo); ma neppure – noterei sommessamente – la esclude. Ovviamente, per dirimere la questione, bisognerebbe preliminarmente convenire sul significato del vocabolo 'mistica' che per qualcuno significherebbe, da Meister Eckhart a Hegel, «l'approfondimento spirituale, in senso assolutamente razionale» (M. Vannini, *Escatologia e/o mistica* in Aa.Vv., *Sulle cose prime e ultime*, Augustinus, Palermo 1991: 27) e, di conseguenza, addirittura il nucleo essenziale e irriducibile sia della fede cristiana che della filosofia occidentale.
[5] La circolarità dialettica pensare-fare necessita di almeno due condizioni. La prima (inficiata, come si è visto, dall'idealismo post-kantiano) è che la soggettività 'spirituale' non sia tutto; che si riconosca alla realtà naturale extra-umana una consistenza su cui operare. La seconda condizione è che il soggetto non sia in tutto e per tutto omologo all'oggetto; che possegga una qualche forma di trascendenza 'critica' verso la materia di cui pure è impastato. Franceschelli rivendica, legittimamente, la presenza in Marx della prima condizione, il realismo gnoseologico e ontologico, difendendolo (sulla scia di Lukács) dall'accusa di un pragmatismo che eliminerebbe «tanto dalla teoria che dalla prassi ogni rapporto con la realtà oggettiva». Non altrettanto forte mi è sembrata la sua preoccupazione di rivendicare, in Marx, la seconda condizione: a mio avviso, infatti, Marx supera i materialismi settecenteschi non solo perché "teorici" (poco attenti alla dimensione attiva, pratica, dell'essere umano), ma anche perché troppo unilateralmente…materialisti. Dietro la facciata del suo attivismo (non perdiamo più tempo in dispute teoretiche, filosofiche, interpretative del mondo: mi viene da sospettare che celasse il dubbio che l'uomo, pur non essendo *solo* 'spirito', fosse *anche* tale. Non era così ingenuo da ignorare che recepire la lezione degli idealisti sul "lato *attivo*" della soggettività umana significasse, inseparabilmente, mutuarne l'istanza meta-materialistica: se sono *esclusivamente* un aggregato di materia, perché non dovrei beatamente accontentarmi di essere trascinato nel suo flusso perenne? Lo stesso Franceschelli cita passaggi dei *Grundrisse* in cui Marx tratta del rapporto tra le «forze della natura e dello spirito»: egli li cita per segnalare «il rischio di sopravvalutare l'attività dell'uomo e svalutare la naturalità del mondo», ma potrebbero essere anche indici a favore del mio sospetto. Il nodo teoretico resta comunque la identificazione o meno di 'natura' e 'materia': la materia è certamente natura, ma non tutta la natura. Si potrebbe azzardare: la materia è la natura prima che attui, e manifesti, alcune delle sue numerose (forse innumerevoli) potenzialità.
[6] Engels si dichiarava «convinto che col marxismo la filosofia sarebbe stata "cacciata dalla natura e dalla storia". Non a caso invece, per un interprete delle *Tesi su Feuerbach* dell'importanza di Gramsci la filosofia "in quanto *filosofia* della prassi non è abolita e sostituita dalla pratica, come parrebbe dalla tesi XI e dalle sue consuete interpretazioni". Appunto: da cacciare dalle nostre visioni dei rapporti tra realtà naturale e storia umana non è la filosofia, ma la prassi senza filosofia, il fare e l'attivismo senza pensare».
[7] «Il dibattito sulle cause, sulle conseguenze e sulle potenzialità di questa nuova epoca […] è indubbiamente arricchito dal contributo degli studiosi propensi a definire non *Antropo*-cene ma *Capitalo*-cene il periodo storico in cui viviamo, visto che il "deragliamento geologico" del sistema Terra è stato causato non tanto dall'agire di un'indifferente umanità (dall'*Anthropos*) quanto dal saccheggio capitalistico delle risorse naturali […], anche nella versione sovietica e cinese».
[8] Per restare nell'ambito della problematica sollevata dall'attuale pandemia, alcuni ci siamo interrogati nel volumetto a più voci, curato da Paolo Scquizzato, *La goccia che fa traboccare il vaso. La preghiera nella grande prova*, Gabrielli Editori, San Pietro in Cariano 2020. Nel mio contributo (*Focolai di preghiera, trasformazione del mondo*) osservavo, tra l'altro, che «le cause prossime della pandemia coincidono con un abuso delle risorse ambientali (terra, aria, acqua, flora, fauna…) da parte delle fasce privilegiate dell'umanità: perché un Dio dovrebbe supplire alla tracotanza antropocentrica di una Modernità aggressiva che accomuna regimi formalmente liberal-capitalistici e regimi formalmente social-comunisti? Perché – riprendendo il coraggioso pastore antinazista Bonhoeffer – un Dio dovrebbe fare da *tappabuchi* dell'insipienza umana?». Dunque, per il cristiano teologicamente maturo, pregare è «chiedermi come posso mettere a frutto – per l'autorealizzazione e per la protezione di tutti i viventi – le potenzialità intellettuali, morali, psichiche, fisiche, economiche che, senza merito ma non senza responsabilità, mi ritrovo».
[9] «Oggi anche l'antropologia evolutiva […] ci ricorda che nella natura umana sono operanti non solo acquisizioni egoistico-acquisitive (*homo oeconomicus*), ma anche condotte altruistiche e solidali».

[10]«Miglioramenti graduali sono possibili proprio dal fatto – come ammoniva già Democrito – che la natura (*physis*) e l'attività educativa (*didache*) sono simili e interagiscono fino al punto che anche la seconda e i processi di civilizzazione da essa favoriti possono contribuire a dare "nuova forma all'uomo e mediante questa trasformazione a modellare la natura (*physiopoiei*)" (Democrito)».

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).

Narrare dei morti del Mediterraneo. Per una rielaborazione della memoria pubblica



di *Annamaria Clemente*

È il settembre del 2015 ed una foto corre impazzita da un social all'altro, da un tweet all'altro. La fotografia destabilizza, è perturbante, suscita dolore e sdegno, è l'immagine di un bimbo dal volto rotondo, le guance paffute, indossa una maglietta rossa e un paio di pantaloncini blu, ha le scarpe, è disteso carponi sulla spiaggia e mentre lo osserviamo comprendiamo che quei piccoli piedini, quasi pronti per svegliarsi non si muoveranno mai. Il bimbo si chiama Alan, Alan Kurdi, un nome penetrato nella nostra memoria attraverso quella foto e che con sé porta tutto un intrico emozionale difficile da dipanare.
La foto di Alan, del piccolo migrante curdo, così come la sua storia non solo farà il giro del web diventando fatto pubblico, ma verrà urgentemente rielaborata in forma artistica attraverso varie opere d'arte che adageranno il suo corpicino su un letto, come a voler normalizzare una situazione che normale non è, e al contempo sedare un dolore troppo difficile da accogliere. Si mobiliterà la politica: la Germania aprirà i propri rigidi confini accogliendo alcune migliaia di rifugiati bloccati in Ungheria mentre in Inghilterra il cancelliere Cameron annuncerà che saranno accolti quattromila rifugiati ogni anno. I leader europei organizzano un piano per distribuire tra i vari Paesi centoventimila dei migranti giunti in Italia e Grecia.
«L'onda di commozione scatenata dalla visione di quel corpo bambino morto portò alcuni Paesi europei ad aprire corridoi umanitari per i profughi della Siria» scrive Marelli. Ma, come l'infrangersi di un'onda sulla battigia, il mare, l'acqua salata si ritrae: la Germania arretra e disattende le promesse di accoglienza, mentre la Gran Bretagna, uscendo dall'Europa, delega alla Turchia il compito di chiudere la rotta balcanica, naufragano i propositi, si inabissano le promesse, tutto torna al risucchio del mare. Nell'immobile quiete dei fondali marini riposano silenti migliaia di storie migranti, a farle riemergere è Pamela Marelli nel suo libro *Archivi dell'acqua salata. Stragi di migranti e culture pubbliche* (Futura, Roma, 2021), storica che si occupa da anni di migrazione e intercultura, grazie all'esperienza decennale di operatrice di uffici per persone straniere e attivista di un'associazione antirazzista.
Il libro tenta di ricostruire i naufragi di migranti dagli anni Novanta al 2020, una ricostruzione ambiziosa che interroga la memoria pubblica attraverso le testate giornalistiche, le testimonianze di chi è sopravvissuto, ma non solo. Obiettivo di Marelli è quello di esaminare come tali eventi vengano inscritti nella memoria pubblica, come vengano percepiti dai soggetti e come si costruisca l'immaginario collettivo. La ricerca prende il via da vari stimoli: dalle scuole estive organizzate dalla Società Italiana Letterate e dall'Associazione Il Giardino dei Ciliegi di Firenze, esperienze collegate dal fil rouge degli Archivi dei sentimenti e delle culture pubbliche, il cui scopo da parte delle ideatrici, Clotilde Barbarulli e Liana Borghi, era quello di affrontare il tema degli affetti a partire dalle emozioni traumatiche ed indagare, nel rapporto tra memoria e discorso culturale, le modalità con cui il ricordo di determinati eventi si inserisce nello spazio pubblico.
Come evidenzia infatti la Barbarulli la scrittura giornalistica è essenzialmente una scrittura frammentata, legata alla necessità dell'evento. Un flusso continuo in cui si susseguono le informazioni e che spesso proprio per la natura fluida dei supporti e dei mezzi di cui si avvale, da una parte, e per le politiche messe in atto dai vari governi dall'altra, hanno il potere di veicolare fortemente il sentire comune ostacolando la selezione, l'isolamento del fatto, occultando ciò che è dentro l'evento, non permettendo di focalizzare gli uomini e le donne protagonisti di tali tragedie, descrivendo «una umanità ormai negata dalle parole e dalla prassi della politica istituzionale» (Barbarulli 2011: 34). Tali storie «contro-narrazioni, scenari inquietanti» necessitano di essere ascoltate per porre domande alle rappresentazioni e alle retoriche imposte dal mondo del potere.
È in questa prospettiva che necessitiamo di quello che viene definito l'*Archivio salato del mare*, un luogo che:

«[…] sembra porre un limite alla scrittura della Storia, perché offre lo spazio bianco del non-narrabile, diventa luogo della *dis-archiviazione*, per riprendere un concetto di Sossi. Narrare dei morti nel Mediterraneo vuol dire cercare di afferrare donne e uomini in apparenza privi di storia e fermarli in un luogo dove un sapere dis-

archiviante generalizzato scrive solo numeri e cifre, prende impronte inventando forme per espellere, respingere, deportare. […] A un potere che si serve solo di una scrittura per così dire segnaletica, in sintonia con il proprio compito di vigilanza globale sino a decretare la fine dell'archivio nella registrazione delle morti, però rispondono storie non "archiviabili" ma che si ribellano alla impossibilità di una storia tradizionale. Si potrà avere una storia così di fratture e discontinuità, attimi di racconto captati e ascoltati in altre lingue: strategie di resistenza e di esistenza di fronte a un potere che non archivia più le tracce del sé ma che vuole solo rintracciare» (Barbarulli 2011:36).

Legata da questo vincolo Pamela Marelli inizia così la sua attività di archivista, raccogliendo per anni documenti, informazioni, articoli di giornale, dati, notizie, immagini e racconti di superstiti, organizzando il suo personale *Archivio dell'acqua salata*. In prima istanza è interessante osservare, come suggerisce Sarah Peruccio, l'impiego del sostantivo 'archivio'. Nel linguaggio comune la parola dalla duplice accezione, identifica da una parte un complesso di documenti interrelati attraverso un vincolo originario, necessario e determinato, ma l'archivio è anche il luogo fisico dove tali documenti vengono conservati, il luogo dove dimora la memoria di cui i documenti sono traccia e testimonianza. Archiviare è quindi depositare, accantonare e in senso figurato anche dimenticare, ma: «Archiviare in questo caso non significa dimenticare bensì il suo contrario. Nominare i protagonisti (più spesso uomini che donne) e le protagoniste di storie dimenticate dalla storia è il primo atto per permettere loro di esistere» (Perruccio, 2022).
Se è vero che la parola ha potenza creatrice e si inizia a esistere nel momento in cui si nomina, quello di Pamela Marelli, attraverso il racconto, diventa un nobile impegno teso a restituire l'umanità negata ma anche un forte gesto politico utile a osservare e denunciare la società contemporanea: «Costruire un archivio è un gesto politico, che si esplicita nella scelta di contenuti da inserirvi, degli eventi di cui dare conto, nel modo in cui raccontarli. Indagare le modalità con cui nelle culture pubbliche si rappresentano i naufragi di migranti significa analizzare da un particolare punto di osservazione la società contemporanea, riflettendo sui meccanismi che formano la collettività, il senso di appartenenza e di esclusione, le narrazioni condivise e quelle conflittuali.

La memoria è una complessa questione sociale e politica. Ciò che si sceglie di ricordare collettivamente ha a che fare con la rappresentazione e l'interpretazione del modo in cui ci si percepisce come soggetto plurale, il quale costituisce una comunità, una società, la nazione. La memoria culturale ha a che vedere con la gestione del potere. Cosa si sceglie di ricordare? Cosa di dimenticare? Quali eventi si commemorano? Quali fatti storici diventano feste nazionali? Per quali avvenimenti si costruiscono monumenti? Le esperienze individuali e collettive che interagendo creano la memoria culturale sono segnate da disparità di potere, da gerarchie determinate da importanti fattori tra loro diversamente intersecati quali il genere, la classe, il colore, l'orientamento sessuale, la religione.
Costruire un archivio a partire dai viaggi delle persone migranti significa – scrive Marelli – anche indagare il concetto di nazionalità, il colonialismo, le varie forme di razzismo». Gli archivi si aprono ricordando l'omicidio di Jerry Essan Masslo, fuggito dal regime dell'apartheid sudafricano, non certo primo atto di razzismo violento nei confronti dei migranti ma che doverosamente deve essere evidenziato come momento cruciale per l'Italia grazie alla prima manifestazione nazionale antirazzista il cui merito è quello di aver accelerato i tempi per l'approvazione di una legge organica sul fenomeno migrazione. Sono gli anni della caduta del muro di Berlino, dell'entusiasmo contro la fine del comunismo e della generosa ospitalità offerta gratuitamente a quei popoli che fuggivano dai regimi dittatoriali, gli anni della fuga albanese dal governo di Ramiz Alia e dal grande arrivo in Italia di stranieri.
Marelli nell'excursus storico sulla questione albanese ben sottolinea il mutamento di visione della figura del migrante, da oggetto di curiosità, protetto con fare paternalistico, atteggiamento disceso dal passato coloniale, si passa ad una visione pietistica ed accogliente dell'altro per approdare infine ad una postura che vede il migrante oggetto da rimuovere, respingere, annullare. Un mutamento di senso

che trova il suo compimento nell'episodio della nave Vlora approdata in Puglia nell'agosto del 1991. Ricordato come il primo respingimento coatto di massa, ventimila sono le persone che dal porto di Valona arrivano sulle coste pugliesi. Evidenzia Marelli:

«Le immagini di gente lacera, arrampicata persino sui pennoni, non intenerirono più il cuore degli italiani, furono portati tutti nello stadio della Vittoria di Bari, al quale di "vittorioso" è rimasto solo il nome, essendosi trasformato in un simbolo di vergogna per l'Italia, e lasciati in condizioni disumane: nella memoria di tutti rimane l'immagine di uno stadio divenuto ghetto per indesiderabili. Un ruolo fondamentale hanno avuto anche i media che hanno iniziato un'opera di stigmatizzazione degli albanesi arrivati con quest'ultima ondata» (Mehillaj 2010: cap.1.3).

Un cambiamento istantaneo originatosi dalla mancata contestualizzazione del fenomeno e che ad oggi non trova nei manuali di storia pagine dedicate all'analisi delle vicende dell'immigrazione albanese. La narrazione continua con due naufragi: quello della Katëer i Rades, avvenuto nel marzo del 1997, definito come una *strage di Stato,* tragico episodio ricostruito grazie all'inchiesta reportage *Il naufragio* di Alessandro Leogrande, e quello della F174 ricordato come il *naufragio fantasma,* caratterizzato da *narrazioni dissonanti,* giochi di contrasti nella scena mediatica, fino a quando un giornalista, Giovanni Maria Bellu, inizia a interessarsi della vicenda del naufragio di Portopalo grazie ad una carta di identità di un giovane tamil ritrovata da un pescatore del luogo.
Marelli dedica particolare attenzione al modo in cui i media hanno narrato gli episodi, così come si sofferma sui silenzi, sui vuoti delle trame, al modo in cui i giornalisti manipolano le informazioni, esponendone i fatti o lasciando cadere un velo, analizza minuziosamente le retoriche e le strategie discorsive utilizzate nel proporre di volta in volta scenari di accoglienza o esclusione. Preponderante nell'analisi è quindi la presenza dei media, il modo in cui essi utilizzano trasversalmente il potere informativo esercitando, nella costruzione della memoria pubblica, determinate posizioni politiche e divulgandone socialmente il ricordo. «I media, in sostanza, hanno un ruolo centrale in relazione alla memoria e alla sua funzione sociale: essi sono sia strumenti del ricordo sia costruttori e diffusori di simboli e interpretazioni legati al rapporto stesso» (Moroni, 2018). Se infatti la memoria è essenzialmente una facoltà umana è altresì vero che è memoria anche il processo sociale soggiacente ai singoli, un processo che mentre sostanzia le informazioni mnemoniche individuali costruisce anche un altro tipo di memoria, quella che definiamo memoria collettiva, un insieme di rappresentazioni del passato trasmesse e apprese attraverso le interazioni tra i membri di un gruppo. Quindi, non solo ricordiamo sempre in relazione a strutture sociomnemoniche convenzionali, quali le categorie di spazio, tempo e luogo, ma ricordiamo anche grazie ad uno schema di riferimento sovrastrutturale organizzato da un gruppo che ratifica e organizza il ricordo.
I media nella veste di narratori di storie concorrono a costruire quadri di riferimento condivisi, immettono nel circuito delle realtà determinati eventi e opinioni, suggerendo griglie interpretative che orientano e condizionano lo sguardo e il giudizio in relazione a eventi sia passati che attuali ma anche futuri. Dedicare ampio spazio al ruolo dei media come costruttori di senso è un forte gesto politico per riflettere sui modi con cui la società si autorappresenta e si confronta con il fenomeno migratorio, ma il tentativo di Pamela Marelli acquista particolare rilievo nel momento in cui evidenzia i vuoti, le manipolazioni e le omissioni nella trama del ricordo: è infatti in ciò che viene espulso, rifiutato, taciuto, nascosto che bisogna osservare, capire, comprendere, per colmare le lacune narrative e consentire una giusta elaborazione dei dati. Scrive Jedlowski a proposito dell'elaborazione:

«L'*elaborazione* è una modalità particolare del lavoro mnestico: al funzionamento spontaneo dei meccanismi della dimenticanza – che tendono a scartare dalla coscienza ciò che è problematico o inquietante – ed anche ai meccanismi deliberati dalla volontà politica – che tende a dar forma alla memoria comune al servizio della costituzione di cosiddette "buone identità" – essa costituisce il confronto consapevole col negativo in un processo che coincide con una assunzione di responsabilità nei confronti della propria storia […]. Tale assunzione comporta tanto il tentativo di comprendere la genesi degli avvenimenti cui si riferisce, quanto

quello di utilizzare questa comprensione come patrimonio per orientarsi nel futuro. Più che un riconoscimento cognitivo del passato, l'elaborazione è un confronto esperienziale» (Jedlowski, 2020-2021: 4).

Ma come confrontarsi con il non narrato, con storie che mentre forniscono dettagli sulle dinamiche esterne dell'evento ne adombrano paradossalmente i protagonisti? «Ma l'elaborazione non si dà esclusivamente come lavoro mnestico dei singoli. Perché si possa elaborare il passato deve essere possibile narrarlo, e a questo riguardo la legittimità o meno che forniscono i discorsi pubblici è cruciale. Ciò che la collettività non riconosce resta silente. È un problema che si pone per tutti i passati che in un modo o nell'altro possono dirsi traumatici» (Jedlowski, 2020-2021: 5). Nel taglio operato dai discorsi pubblici Pamela Marelli ricuce i lembi attraverso tipologie narrative ben lontane dalle asettiche informazioni di cronaca, narrazioni che per loro natura sollecitano i meccanismi empatici e consentono così di avvicinare l'altro. È la narrazione dei sentimenti a raccontare attraverso la voce degli spettacoli, delle opere teatrali, dei libri, delle fotografie, delle opere d'arte, contrappesi che integrano ciò che manca e stimolano quell'elaborazione necessaria alla presa di coscienza, a fissare nella memoria eventi che, al contrario, la mera documentazione giornalistica, con i suoi numeri e le sue statistiche, tende sempre più ad assuefare e a far scivolare nell'oblio.

«A livello politico i morti migranti ancor'oggi contano meno di altri morti, ma a livello culturale e sociale è insorta la necessità di costruire un immaginario collettivo attento alla dignità e al valore di ogni singola vita umana, creatosi grazie a numerosi libri, film, installazioni, mostre, monumenti. Fare ciò significa inoltre dare ai parenti sopravvissuti uno strumento di rielaborazione psicologica del lutto ma anche un modo per far valere alcuni diritti, di aver riconosciuto, per esempio, un risarcimento o una sorta di pensione di reversibilità» (Panighetti, 2022).

Emblematiche in questo senso sono le pagine dedicate alla *nave fantasma.* La storica riesce a guidarci nella ricostruzione dell'evento grazie alle coraggiose indagini di Giovanni Maria Bellu, l'unico in Italia che si impegnò attivamente per chiarire l'enigma del naufragio avvenuto nella notte di Natale del 1996 nel canale di Sicilia dove morirono 283 persone. La Marelli racconta del disinteresse delle istituzioni in carica, del clamoroso silenzio della stampa italiana, delle insistenti richieste del Senato pakistano, del coraggio dei familiari nel richiedere per anni la verità, narra del ruolo attivo delle ambasciate e delle comunità presenti nel territorio italiano, di come il Manifesto sia stato l'unico quotidiano ad interessarsi alla vicenda e di come i nomi dei dispersi vennero resi noti solo grazie all'intervento della comunità pakistana della Stazione Termini che attendeva i loro cari: fu da loro stilata prontamente una lista attraverso una rete di solidarietà che dai singoli arrivò sino al quotidiano. Al di là dell'avvincente cronistoria che segue tutte le fasi a partire dal riconoscimento del naufragio – dato che per molti il fatto non avvenne in mancanza di prove tangibili quali il relitto della nave ed i cadaveri – fino alla storia fallimentare del processo, ciò che resta dalla lettura è il proliferare di opere artistiche, di documentari, installazioni, monumenti ed anche un sito web dedicato al naufragio, atti di ribellione contro il silenzio, per rompere il muro dell'indifferenza e restituire decoro umano a quei corpi in fondo al mare, attraverso l'incisione profonda che solo il linguaggio dei sentimenti, dell'empatia, della compassione ha la capacità di scrivere nella memoria collettiva.
Punto di riferimento è sempre la narrazione di Bellu, forse proprio perché è grazie alla sua caparbietà che la storia è riuscita ad emergere dagli abissi: dal suo libro la Rai decise di fare una trasposizione filmica, I *Fantasmi di Porto Palo*, che nel 2001 riuscì ad ottenere uno share di visione altissimo:

«Impressiona constatare – scrive Marelli – come la narrazione di Bellu, amplificata dalla fiction *Rai*, abbia oscurato gli altri racconti costituendosi di fatto nell'immaginario collettivo come la verità sulla tragedia. È mancata, anche nelle numerose trasmissioni in cui si è parlato della fiction, l'analisi del contesto socio-politico, ribadendo non solo l'importanza che gli esseri umani possano muoversi liberamente ma indicare le leggi che impediscono ciò avvenga, gli interessi legati alla migrazione clandestina. Chissà se, ciononostante, la

produzione della *Rai* è stata utile per sensibilizzare maggiormente rispetto ai flussi migratori odierni, dando un contributo alla diffusione, nelle culture pubbliche, dell'evitabilità delle stragi di migranti».

Se la produzione Rai è stata utile perché ha permesso di divulgare a varie fasce d'utenza, anche quelle difficilmente raggiungibili dai trattati sociologici o politici, la storia della F174, Pamela Marelli continuando nel suo percorso passa ad analizzare altre ondate migratorie, utilizzando sempre il medesimo doppio registro, alternante cronaca e arte. Sono gli anni duemila caratterizzati dai flussi provenienti dall'Africa, dagli harraga, i bruciatori di frontiera. Qui al contrario delle migrazioni precedenti e della scarsa preparazione da parte dei governi nella gestione dei flussi siamo invitati ad osservare la partecipazione da parte delle istituzioni nel celebrare funerali pubblici per le vittime del mare, un coinvolgimento superficiale che non troverà eco per le stragi future, effimera attenzione, conseguenza della tacita rimozione del passato coloniale e ancora una volta della mancata rielaborazione del passato. E ancora una volta per la Marelli «utili sono quelle espressioni artistiche che divulgano il recupero della memoria non lasciando il compito ai soli saggi storici che sono poco letti dalla popolazione».
Il suo sguardo si rivolge ai romanzi della letteratura postcoloniale: Igiaba Scego, Cristina Alì Farah, Gabriella Ghermandi, scrittrici di seconda generazione provenienti dai territori delle ex colonie, che hanno il grande merito di decolonizzare il pensiero, di contrastare ed integrare alla rappresentazione storica ufficiale autorappresentazioni differenti, avviando interessanti processi di negoziazione e rielaborazione della memoria storica. Nel frattempo a fronte della politica dei respingimenti, con la creazione dei CIE, di Frontex, Mare Nostrum, la chiusura dei porti, troviamo anche interessanti attenzioni sul corpo dei migranti, sulle differenze di genere, sul recupero di quei cadaveri naufragati negli abissi grazie al lavoro eminentemente scientifico ma anche profondamente civile del laboratorio di antropologia e di odontologia forense dell'Università di Milano.
Gli Archivi dell'acqua salata sono un compendio necessario, un'opera generosa, un sapere enciclopedico, un casellario ricco di note a margine che, rinviando puntualmente ad ogni fonte, articolo, documentario, film, raccolta fotografica citata, hanno il potere di ricordare, nel senso di ri/cor/dare di ridare al cuore, alla memoria pubblica quelle narrazioni dimenticate, consentendo una giusta *elaborazione*, che potrebbe e dovrebbe indurre a generare una coscienza autocritica finalmente capace di impedire che queste tragiche possano ripetersi.

Riferimenti bibliografici

Barbarulli C., *Archivi del mare salato.* Intervento alla scuola di Dvino del 26 giugno 2011, consultabile al sito: https://www.yumpu.com/it/document/view/15037833/scarica-pdf-scuola-e-laboratorio-di-cultura-delle-donne
Bellu G. M, *I fantasmi di Porto Palo*, Mondadori Milano 2004
Cattaneo C., D'Amico M., *I diritti annegati. I morti senza nome del Mediterraneo*, FrancoAngeli Milano 2016
Jedlowski P., *Intenzioni di memoria. Sfera pubblica e memoria autocritica*, Mimesis, Milano 2016
Jedlowski P., *Sulla Memoria storica*, 2020-2021, materiale didattico consultabile al sito: https://scienzepolitiche.unical.it/bacheca/archivio/materiale/26/Studi%20culturali%202020-21/Dispensa%20n.%202/Sulla%20memoria%20storica.pdf
Leogrande A., *Il naufragio. Morte nel Mediterraneo*, Feltrinelli Milano 2011
Marelli P., *Archivi dell'acqua salata. Stragi di migranti e culture pubbliche*, Futuro edizioni Roma 2021
Mehillaj Orkida (2010), L'immigrazione albanese in Italia: profili sociologici e politiche di controllo http://www.altrodiritto.unifi.it/ricerche/migranti/mehillaj/index.htm, cit. in Marelli P., 2021:27
Moroni C., *Costruire la memoria. Un legame complesso tra mass media e rappresentazioni sociali*, 17 Agosto 2018 articolo consultabile al sito: https://www.lottavo.it/2018/08/costruire-la-memoria-un-legame-complesso-tra-mass-media-e-rappresentazioni-sociali/.
Panighetti I., *La "parentela vitale" necessaria per salvare persone nel Mediterraneo*, 26 gennaio 2022, intervista a Pamela Marelli consultabile al sito: https://breccia.news/2022/01/26/la-parentela-vitale-necessaria-per-salvare-persone-nel-mediterraneo

Perruccio S., *Gli Archivi dell'acqua salata e noi*, 30 marzo 2020, articolo consultabile al sito: https://www.letteratemagazine.it/2022/03/30/gli-archivi-dellacqua-salata-e-noi/

Annamaria Clemente, laureata in Beni Demoetnoantropologici presso l'Università degli Studi di Palermo, è interessata ai legami e alle reciproche influenze tra la disciplina antropologica e il campo letterario. Si occupa in particolare di seguire autori, tendenze e stili della letteratura delle migrazioni. Su questo tema ha scritto saggi e numerose recensioni.

“Sed magis amica veritas”. Per Paul Ginsborg

Paul Ginsborg

di *Pietro Clemente*

Paul Ginsborg non è stato per me solo un collega, è stato anche un amico, pieno di iniziative, di suggerimenti. Uno di quei fratelli minori che ti aiutano a trovare la strada, che ti accompagnano nel cammino, che ti guardano da fuori e ti aiutano a vederti, come è stato per me anche con mio fratello Carlo morto anche lui – come Paul – anzitempo. Come scriveva Alberto Mario Cirese per le morti dei più giovani di lui, si sente un senso di scandalo per il non rispetto da parte del destino delle sequenze vitali, e anche un po’ di paura per la vicinanza della Nera Signora.
Di questo rapporto fanno fede anche le dediche che fece a tre suoi libri: *Il tempo di cambiare* (Einaudi 2004), *La democrazia che non c’è* (Einaudi 2006, uno dei suoi libri che più ho amato), *Salviamo l’Italia* (Einaudi 2010). Dediche che attestano incontri, attività in comune, sia sul piano dei convegni sul territorio (in specie la Val d’Elsa, con Fabio Dei), che degli incontri di studio in Facoltà, incontri sempre ampi e interdisciplinari [1]. Erano gli anni più densi della nostra vicinanza e colleganza a tutto campo. Ricordo la partecipazione ai Laboratori che promosse a Firenze, con Pancho Pardi come guida, della rivoluzione dei ‘professori’, dove fui impegnato anche con colleghi e allievi antropologi, e il dialogo col Preside Marrassini per rinnovare una Facoltà un po’ statica che non lo aveva accolto con entusiasmo.

Alla fine del millennio (1998 se non erro) mi aveva coinvolto assieme a Fabio Dei nel più originale degli stage di formazione alla ricerca con gli studenti che abbia mai fatto, quello su un condominio di Poggibonsi, alla ricerca della vita quotidiana, dei consumi, delle feste, delle reti del ceto medio, dei familismi amorali. Una ricerca sulla quale noi antropologi non facemmo bilanci né scritti e lui in parte utilizzò (quanto era più veloce di noi nel valorizzare i dati, nello scrivere i suoi progetti!) [2] .
Nelle sue dediche usa la parola amicizia e la parola affetto, non troppo consuete al suo stile britannico. Ci siamo incontrati con lui e con Ayse Saracgil poche volte. Paul era sempre molto concentrato nel

lavoro, e quando gli chiedevi una collaborazione non voleva dire di no per amicizia e curiosità, ma non voleva dire di sì perché aveva altro da fare, ma alla lunga diceva di sì. Almeno due volte su tre. E forse per questo era anche più critico nelle scritture che gli chiedevi. L'ultima che fece per me era una sorta di box in cui commentava il racconto autobiografico di Vittorio Meoni, partigiano senese, fondatore dell'Istituto storico della Resistenza e importante figura del PCI senese:

«Dopo avere letto circa due terzi del manoscritto, ad un certo punto ho scritto una nota a margine del testo e mi sono chiesto "Ma dove è finita sua moglie?". Qualche cenno, forse suggerito dall'intervistatore, viene fuori alla fine, con la rievocazione della famiglia d'origine di Meoni, con particolare riguardo a sua moglie Mara. Ma la famiglia non occupa un posto di rilievo analitico nella struttura generale della biografia»[3]. E per concludere: «Come possiamo mettere queste differenti sfere – il pubblico e il privato – insieme in modo che una non sia semplicemente un'aggiunta a quell'altra? Non è un compito facile, ma vale la pena di provarci».

Riportare all'attualità, dare sempre alla storia un valore di spazio attivo di valori e di progetti era il suo ideale 'professionale' in quegli anni. Lo faceva però mentre lavorava a una ricerca innovativa di bilancio comparativo sulla storia delle famiglie europee. Era quel 'passo indietro del torero' che gli studi devono fare per capire meglio lo scenario da cui nasce il presente [4].
Paul per me è stato anche un maestro di 'stile relazionale' del docente. Non accettava per principio e per formazione profonda di essere corrivo, complice, solidale con lo studente quando era nella sua posizione di docente. Quando era relatore o correlatore pensava fosse giusto essere critico anche con lo studente 'amico', al quale aveva dato confidenza e dialogo. Invece noi italiani abbiamo sempre sofferto di quel familismo amorale che denunciò proprio lui. Spesso siamo protettivi verso i nostri studenti, li difendiamo come fossero 'parenti' e non soggetti attivi di processi di formazione che ci coinvolgono.
Più volte Paul anche nella vita della nostra Facoltà fiorentina praticò il detto – che il mio Maestro Cirese aveva quasi come emblema – «Amicus Plato, sed magis amica veritas». La differenza sta nel fatto che per Paul la verità era un processo in itinere mentre per Cirese era da scoprire dietro le strutture del mondo.

Patchwork
Ho pensato fosse giusto fare a Paul, che ci ha lasciati, un omaggio corale, riportando voci e testimonianze comparse su varie pagine facebook. Ricche di profili, ricordi, storie. Li riporto tutti anonimi come un coro comune, sperando che nessuno se ne abbia a male. Ma suggerisco di leggere i post di Marcello Flores con la storia dell'incontro tra le loro famiglie, bella assai, ma un po' lunga da riportare qui:
«Nato a Londra, il 18 luglio del 1945 Paul era il secondo di tre figli di genitori ebrei, Rose (nata Gabe), farmacista fino alla nascita dei suoi figli, e Sam Ginsborg, un medico di famiglia. Ogni anno la famiglia si recava in Italia per una lunga vacanza, in auto in Toscana o nel Lazio.
Paul ha vinto una borsa di studio alla scuola di St Paul, a sud-ovest di Londra, e un'altra al Queens' College di Cambridge, dove ha conseguito la laurea in storia nel 1966 ed è diventato ricercatore (1968-71). Gli avvenimenti del 1968 quando gli studenti di Cambridge protestarono contro il sostegno del governo laburista agli Stati Uniti nella guerra del Vietnam, e nel 1970 quando suo fratello Stephen manifestò contro la Giunta militare greca all'hotel Garden House, lasciarono un grande segno su di lui. Intervistato per la storia orale di Ronald Fraser 1968: *A Student Generation in Revolt*, Paul ha affermato che la repressione a cui aveva assistito "mi ha insegnato una lezione: gli studenti da soli non sarebbero mai arrivati da nessuna parte"».

«Paul era un inglese divenuto italiano rimanendo inglese, cittadino dell'Europa e del Mediterraneo. Un anglo-fiorentino, come amava dire. Un grande storico che ha scritto opere di notevole rilievo, dal libro su Daniele Manin e la rivoluzione nella Venezia della primavera dei popoli (1978) alla *Storia*

d'Italia dal dopoguerra a oggi, uscito nel 1989, fino a *Famiglia Novecento* del 2013, passando per volumi molto impegnati sul piano civile e politico, come *Il tempo di cambiare. Politica e potere della vita quotidiana*, uscito nel 2004, ovvero due anni dopo quella marcia dei professori che nel gennaio 2002 ideò nelle stanze del Dipartimento di Via San Gallo e che poi animò guidando un corteo nel centro della città. Era un vero intellettuale, un grande storico, un docente appassionato, un cittadino che partecipava alla vita politica da protagonista. Una delle sue parole chiave era "connettere", nello sforzo di creare collegamenti tra discipline diverse, di costruire ponti dalle stanze della Biblioteca nazionale centrale di Firenze alle piazze delle città. Aveva una concezione e una pratica militante della storia. Ed è stato un militante, nell'Italia e nel Mediterraneo degli anni '70 e '80, come nell'Università e nelle sale di convegno di fine Novecento e degli anni Duemila, fino a quando ha potuto».

«Ciao Paul.

Ci rivedremo da qualche parte. Ora mi cullo pensando ad alcune delle cose fatte assieme. Vola alto, con leggerezza ed eleganza. Lascia perdere le gelosie. Fai come hai sempre fatto. Ti abbraccio come non ho mai osato fare» [5].

«Una delle eredità più importanti di Paul Ginsborg – forse la più importante – è stata l'influenza che ha avuto sui suoi studenti… l'importanza della chiarezza, della comunicazione al di fuori dell'università, dell'apertura al dibattito, e del non trattenersi oltre il benvenuto. Quando organizzava incontri politici ha stabilito che nessuno dovrebbe parlare per più di 5 minuti».

«Negli anni del social forum era molto stimato da noi studenti no-global dell'Università di Firenze perché dialogava e ascoltava i giovani senza strizzare l'occhio ai nostri estremismi, ricordandoci sempre che lui era un borghese che credeva nella sfida cruciale del rinnovamento della democrazia liberale, fu una bella lezione di dialogo e onestà intellettuale, grazie professore».

«Giusto qualche giorno fa sono passati dieci anni dalla seduta della mia Laurea magistrale. Il professor Paul Ginsborg era mio relatore oltre che presidente di commissione. Appena seduto mi chiese se potevo spiegare il titolo della tesi che aveva trovato criptico e al limite dell'incomprensibile. L'aspetto curioso è che era stato proprio lui ad inventare e propormi quel titolo. Ricordo di aver pensato a non poche parolacce tra me e me in quel momento… poi la discussione fu molto bella perché bello era confrontarsi con lui. Anche negli anni successivi, quando frequentavo molto San Gallo dove lui insegnava, il nostro rapporto umano e scientifico è rimasto complesso e contraddittorio, a volte al limite del conflittuale essendo lui un ironico inglese ed io un testardo calabrese. Mi sembra giusto ricordarlo così, come una persona sempre onesta e sincera nei miei confronti… e di questo lo ringrazio!»

«Iscritto storico alla CGIL, prima al Sindacato Nazionale Università e Ricerca (SNUR) e poi dopo la fusione con la CGIL Scuola alla Federazione dei Lavoratori della Conoscenza (FLC), dal 2019 Presidente emerito di Libertà e Giustizia, di cui era stato fondatore nel 2002, Ginsborg aveva insegnato 15 anni a Cambridge prima di trasferirsi in Italia, dove negli anni '80 ha avuto incarichi agli Atenei di Torino e Siena. Dal 1991 era professore ordinario di Storia dell'Europa contemporanea alla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Firenze dove ha svolto attività di docenza e ricerca fino al suo pensionamento nel 2015».

«Un ricercatore rigoroso e appassionato di grande spessore, ha saputo raccontare l'Italia come pochi altri e, fra le sue numerose pubblicazioni, spiccano i 2 volumi della *Storia d'Italia dal dopoguerra a oggi. Società e politica 1943-1988* (1989, poi aggiornata fino al 1996 nell'edizione del 1998), una delle prime opere ad aver ricostruito la storia dell'Italia Repubblicana fino alla caduta del muro di Berlino, formando generazioni di studenti».

«Ma è stato il suo forte impegno civico in difesa della democrazia, della legalità e della giustizia sociale a renderlo un vero intellettuale organico-gramsciano dei nostri tempi. Già attivo nelle lotte della sinistra in Inghilterra prima di trasferirsi in Italia, nel nostro Paese con la crisi della democrazia e la deriva berlusconiana era diventato un essenziale punto di riferimento del mondo progressista. Nel gennaio 2002 con decine di altre colleghe e colleghi dell'Ateneo fiorentino – professori, ricercatori, lettori, tecnici amministrativi e precari, ma anche docenti della Scuola, in gran parte iscritti alla CGIL

– aveva promosso dal suo appartamento in Oltrarno la "Marcia dei Professori" con oltre 10 mila manifestanti sotto una forte pioggia che aveva attraversato il centro di Firenze in difesa dell'indipendenza della magistratura e della libertà di informazione. Da quella mobilitazione sarebbero nati a Firenze il "Laboratorio per la Democrazia" e in tutta l'Italia tantissimi comitati e coordinamenti di base conosciuti poi come "il movimento dei girotondi", animato in gran parte da quel "ceto medio riflessivo" da lui teorizzato. La ricca esperienza del Laboratorio fiorentino dal 2002 al 2005 viene documentata in un libro del 2012 a cura di Cristiano Lucchi, *Il Laboratorio per la democrazia. La politica dal basso.* Sempre nel 2002 Ginsborg e gli attivisti del Laboratorio hanno dato un contributo importante ai lavori del Forum Sociale Europeo a Firenze».

«Signorile, elegante nelle giacche di tweed, spesso sorridente, comunque sempre gentile e raffinato, lo storico Paul Ginsborg, nato a Londra e naturalizzato italiano, si è spento ieri dopo una lunga malattia a 76 anni nella sua amatissima Firenze. Grande lavoratore e metodico ricercatore, ha rivoluzionato la storiografia italiana lasciando un segno profondo con i suoi studi dedicati alla Penisola, tra cui il fondamentale *Storia dell'Italia dal dopoguerra ad oggi* (edito da Einaudi nel 1989). Con questa opera in due volumi ha innovato il modo di raccontare le vicende storiche italiane: oltre che alle dinamiche politiche, la sua visione ha avuto la peculiarità dell'attenzione alle mentalità, al costume, ai rapporti familiari, alle trasformazioni della società civile».

E tanto altro. Addio caro Paul.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Note

[1] Nell'iniziativa che diede luogo al volume *Comparativa/mente* (SEID, Firenze, 2009) a cura mia e di C. Grottanelli, Paul non scrisse ma fu un discussant straordinario.
[2] P. Ginsborg, Francesco Ramella, *Un' Italia minore. Famiglia, istruzione e tradizioni civiche in Valdelsa*, Giunti, Firenze 1999
[3] V. Meoni, *Alla macchia sempre. dialoghi su una vita tra antifascismo e democrazia*, Betti, Siena, 2016 l'intervistatore ero io con Ida, mia moglie
[4] P. Ginsborg, *Famiglia Novecento. Vita familiare, rivoluzione e dittature 1900-1930*, Einaudi, Torino, 2013 anche questo lo ho con dedica "Con grande affetto e stima, Paul", forse immeritata, certo mi riempie di nostalgia e di dolore a ripensarci
[5] Un testo intenso e emozionato in cui mi riconosco molto

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).

---

di *Francesca Maria Corrao*

Le premesse

La questione della differenza culturale va studiata in profondità, a partire dalle radici andando in direzione opposta a ciò che si è fatto finora partendo dagli epifenomeni. Abbiamo quindi messo a punto un progetto per costruire una nuova base, che è semantica e sociale insieme, per cercare modalità di convivenza reciproca. Piuttosto che chiederci come rendere accettabili ad altri i nostri (indiscutibili ed indiscussi) valori ed assunti di partenza, cerchiamo di trasferire sul piano del linguaggio il rispetto verso la diversità; e questo richiede l'individuazione di valori condivisi e una loro traduzione che non ne dia per scontato l'assimilazione, la corrispondenza ma tenga conto delle diverse valenze di significato a seconda delle culture.
Questa necessità diventa tanto più urgente perché il grado crescente di interconnessione del mondo in cui viviamo ci impone di risolvere i problemi di convivenza reciproca, sia all'interno di ogni società, sempre più multiculturali e multireligiose, sia a livello globale. Questa constatazione ci pone di fronte all'urgenza di costruire un linguaggio per esprimere valori etici e regole condivise e condivisibili, pur nella consapevolezza delle diverse accezioni e sfumature semantiche degli stessi termini.

Gli intenti

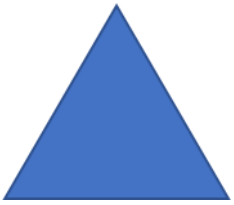
In una visione tradizionalmente considerata universalistica, l'ordine sociale si pone il problema di legittimare lo Stato ed ha un'unica soluzione valida per tutti. Però di fronte a sistemi culturali diversi, come a concezioni dello Stato e della comunità "non occidentali" (ma pensiamo a come differiscono le concezioni dello Stato ad esempio tra Paesi del Sud e del Nord dell'Europa), questa visione rivela i propri limiti e richiede una nuova soluzione. Ci si trova di fronte ad un bivio:
a) imporre l'universalismo di questa visione "tradizionale" e dei diritti e doveri che da essa derivano;
b) prendere in considerazione le altre visioni e confrontarsi con i diritti e i doveri che da queste derivano, per cercare di costruire punti di incontro utili al dialogo e alla condivisione di obiettivi comuni.
Se decidiamo di proseguire seguendo la prima modalità "tradizionale" siamo sicuri di incentivare gli scontri di civiltà su più percorsi:
1) all'esterno tra la "nostra" e la "loro" visione,
2) all'interno di queste ultime tra chi vuole condividere e trovare punti di mediazione con la "nostra" visione e chi si rifiuta tassativamente di accogliere la "nostra"; consideriamo, ad esempio il conflitto in corso in Libia dove siamo coinvolti in una alleanza che è un ossimoro ossia i nostri alleati (Faraj) sono a loro volta alleati degli islamisti più radicali e dei Fratelli Musulmani sostenuti dal Qatar, contro Haftar che, in continuità con l'ordine precedente, è alleato con i suoi garanti in Medio Oriente (Egitto, Arabia Saudita Emirati Arabi Uniti) che, peraltro, sono un po' più nostri alleati degli altri.
3) Infine all'interno della nostra compagine "occidentale" (già di per sè divisa) tra la "nostra" visione e quella di altri Paesi dell'Unione con cui abbiamo destini visibilmente intrecciati.
Se decidiamo di costruire un percorso di confronto con chi viene da una cultura diversa dalla nostra, allora dobbiamo avviare questo dialogo e questo confronto partendo dall'analisi di alcuni termini linguistici per evitare fraintendimenti. Il linguaggio politico, come la lingua, corrisponde ad una struttura mentale prima che verbale.
Per dare un esempio pratico sulla necessità di intendersi sull'uso dei termini diamo un primo esempio: la legittimità di un assetto sociale dipende dal suo essere coerente con certe caratteristiche degli individui date ex ante; per noi queste caratteristiche corrispondono a valori quali la libertà,

l'autonomia, l'eguaglianza, la capacità di autogoverno e così via, che lo Stato deve rispettare. In altre culture la legittimità dipende da altri valori come l'appartenenza alla famiglia del profeta Muhammad (come i re del Marocco e della Giordania) o essere alleati ad una corrente religiosa molto rigorosa (come i Sauditi e i Wahhabiti) e non contempla i nostri (elezioni politiche). Il discrimine non riguarda soltanto il piano socio-culturale, ma anche quelli giuridico e linguistico.
Mi limito ad esporre alcuni casi a titolo di esempio relativamente alla cultura araba, che è a sua volta articolata e complessa, scegliendo come si presenta in alcuni Paesi. Questa esemplificazione, già di per sé riduttiva, esclude altri Paesi islamici, di cultura linguistica e origine diversa, quali ad esempio la Turchia o l'Iran. giusto per citare due Paesi a noi vicini. La facile moltiplicazione degli esempi anche tra i popoli islamici serve a dare un'idea di quanto sia complessa la questione.

Gli esempi, dal generale al particolare

La legittimità del potere politico in Marocco, ma anche in Giordania, è data in gran parte dall'appartenenza del re alla famiglia del profeta. In questi paesi la figura del monarca coincide con il comandante dei credenti, e dalla sua volontà dipendono la libertà e l'eguaglianza dei sudditi, il controllo delle istituzioni. Mentre in Marocco la comunità berbera ha ottenuto il riconoscimento della lingua a pari dignità dell'arabo, in Giordania la comunità dei Palestinesi emigrati non ha gli stessi diritti, a seconda delle ondate migratorie. Gli immigrati in seguito alla guerra del 1967 hanno il passaporto giordano, mentre quelli del 1948 vivono ancora nei campi profughi e non sono cittadini giordani.
La legittimità del potere politico in Tunisia e in Libano è garantita dalla Costituzione e da legittime elezioni. In Tunisia la recente Costituzione garantisce inoltre la libertà di fede, ed anche la scelta dell'ateismo, e l'eguaglianza di tutti i cittadini indipendentemente dal credo, dal genere e dall'origine etnica. In Siria – Stato che prima della guerra civile garantiva la libertà religiosa – si è sempre negato l'accesso alla cittadinanza ai Curdi. In Libano, Stato multireligioso, la libertà dei cittadini e l'eguaglianza si esprimono – per quanto riguarda la rappresentanza parlamentare – attribuendo seggi e cariche istituzionali in modo proporzionale tra le comunità religiose, secondo una quota fissata dal censimento che risale al 1932. Tale divisione è oggi contestata dai musulmani perché, in seguito all'immigrazione dei palestinesi (dopo il settembre nero 1969) e l'invasione siriana (1975), la loro comunità, sommata alle tendenze demografiche, è aumentata di molto rispetto alla quella maronita.
In Arabia Saudita, la maggioranza è sunnita, la minoranza sciita ha limitati diritti, e le altre minoranze non sono presenti in modo ufficiale anche se molto di recente ci sono state importanti aperture. Nel Paese la legittimità del sovrano è data dall'alleanza tra gli integralisti islamici eredi del pensiero di ʻAbd al-Wahhab (18° sec.) ed il clan degli Al-Saud, sebbene non appartenga alla famiglia del profeta, è riconosciuto come protettore dei luoghi sacri dell'Islam [1]. Il monarca è il capo supremo del Paese e anche il protettore dei Luoghi santi; dalla sua volontà dipendono la libertà e l'eguaglianza dei sudditi, il controllo delle istituzioni.
Da quanto esposto risulta evidente che termini quali Stato o Nazione, libertà e autonomia hanno valenze di significato diverse a seconda dei differenti Paesi. Tale complessità spiega la difficoltà e l'importanza di una traduzione che sappia descrivere adeguatamente dinamiche così complesse e delicate e mentalità così diverse. Pertanto, anche se può apparire datato, serve ricordare la figura del triangolo, dove agli estremi della traduzione di un termine che si trova sulla parte apicale non corrispondono gli stessi significati nella lingua di partenza e in quella di arrivo:

albero



shajara (albero) nakhla (palma)

un esempio semplice che riporta i diversi immaginari dell'italiano albero – che già da noi può essere una quercia – in Libano richiama alla mente il cedro, in Giordania l'ulivo e in Arabia una palma.
Da quanto detto emerge che nella traduzione di concetti naturali, come l'albero, e astratti come la libertà, interviene l'esperienza di vita con tutte le varianti espresse dalle diverse valenze di significato date dal contesto culturale. La stessa complessità della lingua riflette la cultura dei parlanti e quindi non sempre ci si può limitare ad un linguaggio semplice, quotidiano e semplificato come quello giornalistico. A questo proposito serve ricordare che per gli arabi la poesia è lo specchio delle conoscenze, delle credenze e delle tradizioni sin dall'epoca preislamica, e pertanto era ed è una fonte culturale del massimo valore. Le poesie costituiscono una miniera di dati per lo studio del pensiero, sia perché narrano ai contemporanei, e non ai posteri, sia perché attraverso la metafora è possibile esprimere ciò che il "vero" documento storico censura. Non dovrebbe stupire apprendere che anche ISIS usa la poesia per la sua "propaganda" interna. La più celebrata poetessa è siriana e si chiama Amal al-Nasr (ossia la speranza della vittoria), ed era sposata (pare sia già vedova) ad un eroico combattente, uno spietato "serial killer".
Questa lunga digressione è utile per capire la complessità del contesto, si torna al tema più generale dell'incontro/confronto tra diversi per incoraggiare chi resta disorientato dinanzi al moltiplicarsi dei significati.

L'uso e l'abuso della grammatica dall'astratta teoria alla propaganda politica

Prendiamo ad esempio la grammatica, uguale per tutti gli arabi, per capire come nella sua stessa impostazione si evidenziano differenze importanti. Si tratta della grammatica della lingua prescelta da dio per rivelare il Corano, l'ultima profezia; pertanto è difficile cambiarne gli aspetti fondanti anche se la prassi ha portato i grammatici a modificare almeno le modalità della didattica e la televisione ha operato quelle radicali riforme che i linguisti non avrebbero mai osato fare.
In pratica per quanto sacra sia la lingua, così come l'inglese nei secoli ha perduto l'uso delle declinazioni, da molto tempo anche l'arabo nella prassi quotidiana ha perduto l'uso dei casi e ha semplificato la complessa struttura dell'accordo tra le cose numerate e i numeri. Restano tuttavia importanti elementi di diversità; ad esempio il termine che indica il sole da noi è maschile (in inglese è neutro), ma in arabo è femminile mentre la luna, al contrario, è maschile.
La questione più delicata riguarda due aspetti, uno è quello della concezione misogina della terminologia grammaticale. Già negli anni '50 la poetessa irachena Nazika al-Mala'ika, docente di lingua e letteratura araba nonché tra i fondatori dell'Università di Bassora, in un articolo denunciava il pregiudizio misogino della mentalità patriarcale araba. Mala'ika precisava che il pensiero arabo è tale sin dall'epoca preislamica (e pertanto il discorso vale sia per i cristiani che i musulmani). Per dimostrarlo riportava alcuni esempi della grammatica tra cui l'accordo dell'aggettivo femminile singolare per qualificare il plurale di animali ed oggetti insenzienti, ossia "i cani buona" per dire i cani buoni. Oppure per un gruppo di verbi "ausiliari" e "deboli" si usa la definizione "le sorelle di Kāna" (ossia del verbo ausiliare essere) [2].
Per collegare una riflessione astratta all'attualità, ricordo che nel 2012 in Tunisia le donne delle associazioni femminili occuparono la piazza del Parlamento per mesi, proprio per contestare

l'innovazione nella Costituzione voluta dal partito religioso al-Nahda che attribuiva un ruolo di "complementarità" alla donna. Un termine semplice e comprensibile, sia per grammatica che per contenuti, a quella parte della popolazione decisa a cancellare i diritti a favore delle donne introdotti da Bourguiba nella Costituzione (1959).
A questo esempio di misoginia linguistica se ne potrebbero aggiungere molti altri, ma non è necessario, dobbiamo capire e accettare che la traduzione spesso forza il significato originale, e non sempre tale mutamento è indolore o per lo meno non passa inosservato. Si pensi ai cambiamenti lessicali introdotti a seguito della colonizzazione militare e culturale del Nord Africa e del Medio Oriente, quali ad esempio elezioni, parlamento, laicità ecc.. Proviamo ad immaginare oggi l'accettazione o il rifiuto di concetti e principi occidentali per gli immigrati di nuova generazione, e il conseguente impatto sulle nostre società, ad esempio il divieto delle mutilazioni genitali, l'uguaglianza nel divorzio per uomo e donna, l'equa distribuzione dell'eredità tra figli maschi e femmine. Quando si tratta di introdurre terminologie relative alle innovazioni tecnologiche non ci sono problemi, ma quando si tocca la cultura emergono equivoci e conflitti. Per essere chiari basta ricordare la leggerezza con cui il governo britannico ha accolto i tribunali shara'itici, che applicano il codice di famiglia del Paese di provenienza in Inghilterra. Questi hanno favorito il consolidarsi di ghetti di fondamentalismo dove le donne hanno subìto il perpetrarsi di antiche discriminazioni e ingiustizie.

La storia, attraverso i secoli, ci dimostra che una normale conseguenza degli incontri tra culture diverse è in parte l'assimilazione di usi e costumi, con la semplificazione e in parte la trasformazione di alcuni comportamenti sociali, linguistici e istituzionali. Le scoperte scientifiche portate dalla comunità islamica nella Sicilia e nell'Andalusia medievale sono state per l'Occidente di grande importanza; altrettanto influenti e decisive sono state le importazioni culturali e di tecnologie dall'Occidente nell'Impero ottomano e negli Stati mandatari nel corso dei due secoli scorsi.
Per spiegare quanto accade sul piano linguistico riporto l'esempio di alcuni studiosi della lingua inglese medievale che hanno dimostrato in che modo l'uso del neutro ha prevalso sull'uso del maschile e del femminile. Ciò è avvenuto quando il ceppo linguistico sassone ha incontrato quello normanno; la semplificazione sarebbe avvenuta quando i parlanti di una lingua nell'incontro con l'altro gruppo non capendo le complesse strutture della concordanza le hanno modificate [3].
Ciò detto proviamo ad immaginare l'incomprensione tra comunità abitanti nello stesso territorio, ma con una formazione culturale diversa. Riporto due esempi: nella maggior parte dei Paesi arabi, i giovani delle élite frequentano le scuole straniere dove prevale un'educazione rispettosa delle diverse fedi religiose – dall'antica Università dei gesuiti Saint Joseph in Libano a quelle americane di Beirut, del Cairo e di Sharja. In questi stessi Paesi si trovano anche istituti religiosi privati dove insegnano docenti formatisi nelle Università islamiche, come quella di Medina. Un gran numero di studenti però non completano gli studi e spesso frequentano solo le scuole religiose primarie; queste sono più numerose ed economiche, se non addirittura gratuite, perché sovente sono finanziate da Fondazioni caritatevoli religiose (nei Paesi musulmani l'elemosina per aiutare i poveri è obbligatoria). Infine, a seguito del perdurare dello stato di guerra nella regione mediorientale, vi sono Paesi che non riescono a garantire ovunque la scolarizzazione (si pensi ad ampie aree della Siria, della Libia e dello Yemen). Nei campi profughi in Turchia, Libano e Giordania, a fianco delle scuole elementari sostenute dalle istituzioni internazionali, si trovano scuole dove prevale l'insegnamento religioso; si viene così a creare una pluralità nel campo della formazione che, se da un lato è un bene perché fornisce una educazione di base ai molti, dall'altro può creare diversi livelli di formazione e, in mancanza di una struttura nazionale di riferimento, una visione transnazionale della fede.
Ci si trova dunque di fronte ad una molteplicità di linguaggi che non facilmente comunicano e poco si comprendono: il colonialismo ha creato una distanza culturale tra l'élite occidentalizzata e la maggioranza di studenti la cui formazione è più fortemente radicata nei principi religiosi. Tale differenza culturale persiste anche all'interno delle comunità emigrate. In Europa i Paesi hanno politiche di accoglienza diverse: in alcune aree le politiche di inserimento formano studenti

scolarizzati e integrati, si veda ad esempio in Germania; in altre realtà prevalgono invece forme politiche meno inclusive e gli studenti finiscono per essere emarginati o addirittura ghettizzati. Quanto detto esemplifica una situazione complessa ed articolata, tuttavia, da quanto brevemente delineato si evince che la disparità di trattamento peggiora le condizioni dei meno fortunati.
L'indebolimento nella formazione scolastica incide in modo determinante sull'impoverimento economico delle nazioni, sia nelle zone di guerra che nelle aree emarginate delle società più progredite. Nei contesti di crisi economica è più facile che i giovani rispondano all'appello di chi offre una prospettiva di vita migliore grazie ad una fede "pura" e alla militanza in un gruppo che assicura solidarietà e sostegno economico.
Inoltre in Occidente, ma anche negli Stati arabi più progrediti, l'impoverimento nella formazione scolastica – causa e conseguenza della crisi economica – produce un generale clima di sfiducia ed una crescente incapacità di analisi critica. Si diffonde così l'idea che la crisi sia da attribuire al nemico che viene dall'esterno (l'imperialismo che colpisce i palestinesi, l'Iran che minaccia i sunniti, gli immigranti che minacciano l'Ungheria) e questo fa insorgere diffidenza nei confronti dell'altro, conseguente razzismo e porta alla giustificazione della deriva violenta.
La propaganda discriminatoria è fatta da slogan, e questi aiutano a orientarsi e a mobilitarsi, come in modo quasi speculare, fanno i "radicali islamici" quando citano alcuni versetti coranici, o detti del profeta espungendoli dal contesto di riferimento. Sovente nel linguaggio usato dai predicatori radicali brevi passaggi estrapolati dal Corano vengono adattati a contesti lontani dallo spirito originale del testo. Ad esempio attributi come "traditore" e "ipocrita" fa riferimento al tradimento di alcune tribù ebraiche di Medina che erano venute meno al patto stipulato con il profeta. Quell'episodio è paragonato all'inganno degli Inglesi nei confronti dei leader delle rivolte arabe anti-ottomane, a cui avevano promesso l'indipendenza mentre firmavano gli accordi di Sykes Picot (1916) e la dichiarazione di Balfour (1917) che avrebbero portato ai regimi mandatari nella regione e alla nascita dello Stato di Israele nel territorio della Palestina.

L'insegnamento del passato nel pensiero di oggi

La lingua madre influenza il pensiero, e il pensiero genera una struttura mentale; per la lingua araba una tale evidenza era già stata messa in rilievo da Ibn Taimiyya (XIV sec.), l'esperto di legge islamica medievale che è ritenuto il "padre" del pensiero fondamentalista moderno. In uno studio sulla misoginia della lingua araba la studiosa Fadwa Multi-Douglas [4] dimostra come gran parte della narrativa araba ufficiale è caratterizzata da una visione che emargina la donna. Il pericolo del pensiero femminile, insito nella sua diversità, è segregato nella cultura mediterranea alla sfera familiare.
Vi è un'interessante differenza nella modalità in cui si manifesta nelle due opposte sponde; nella sponda nord il patriarcato si caratterizza e si sviluppa nell'ambito di una cultura individualista, per cui le forme di emarginazione portano all'isolamento. Nella sponda meridionale, invece l'esclusione riguarda le sfere del pubblico; alla donna si accorda il primato nel privato, e all'uomo nel pubblico.
La donna per tradizione non ha gli strumenti per ribellarsi\rinunciare ad una secolare forma di soggezione al potere maschile, e la sua espressione più alta consiste nella trasmissione del sapere. Le ninne nanne ripetono in modo ossessivo termini e valori che il bambino interiorizza; successivamente il ritmo della narrazione poetica riprende e ripropone gli elementi identitari, ma quando l'identità si evolve l'estraniamento crea incertezza e disagio.
Conservare la tradizione e rafforzare l'elemento etico religioso erano tra i cardini della dottrina di Ibn Taimiyya (XIV sec.); ancora oggi sovente le trasmissioni televisive religiose sono affidate a shaykh molto conservatori; l'obiettivo è di penetrare nelle famiglie per indottrinare le madri, per convincerle dell'importanza e della bellezza del loro ruolo, e la poesia tradizionale è lo strumento per veicolare questi valori. Non è un caso che tra i programmi più seguiti delle trasmissioni via satellite (al-Jazeera e al-'Arabiyya) vi sia quello dello shaykh al-Qaradawi [5], ed il premio alla poesia che si intitola "milion poetry", con un dono milionario alla migliore poesia tradizionale sia per forma e contenuti.

Per concludere, il grande intellettuale egiziano Qasim Amin (XX sec.), autore di un primo studio a favore della libertà della donna, sosteneva che il Paese non avrebbe potuto emanciparsi se le madri fossero rimaste ignoranti. Mantenerle ignoranti dei loro diritti nell'accezione "occidentale" del termine è l'obiettivo dei jihadisti, e questo è un pericoloso strumento voluto perché garantisce il perpetrarsi del loro pensiero. Quando pensiamo che il problema sia il velo, ci smarriamo in una visione "superficiale" e "patriarcale", che ci fa perdere di vista la più ampia portata della soggezione che si tramanda con la struttura del pensiero e con l'educazione chiusa all'interno della comunità.
La ricerca attenta e adeguata delle parole è necessaria per stabilire quell'uguaglianza di genere che assicura il riconoscimento di pari dignità e diritti alle donne di entrambe le sponde. Parità senza la quale non si può seriamente parlare né di libertà né di uguaglianza e tanto meno di democrazia a partire dall'educazione. Questo è un problema cruciale all'ordine del giorno, riguarda in modo trasversale tutte le società ed è necessario affrontarlo se si vuole costruire un nuovo umanesimo basato sul rispetto della dignità della persona nella molteplicità delle esperienze di vita.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Note

[1] Campanini M., *Ideologia e politica nell'Islam*, Il Mulino, Bologna, 2012.
[2] Corrao F.M., *Le parole e la guerra*, con traduzioni di F. M. Corrao, M. Masullo G. Gervasio, Università di Napoli, L'Orientale press 2009.
[3] Curzon A., *Gender shift in the history of English*, Cambridge University Press, 2003.
[4] Malti Douglas F., *Power, Marginality and the Body* in *Medieval Islam*, Routledge London 2001.
[5] Massimo Campanini, *Storia del pensiero politico islamico. Dal profeta Maometto ad oggi*, Le Monnier Università, Firenze, 2017.

Francesca Maria Corrao, ordinario di Lingua e Letteratura Araba, alla Luiss Guido Carli Roma, ha studiato in Italia e al Cairo la cultura del mondo arabo e islamico. Tra le sue pubblicazioni numerosi articoli in sedi internazionali e nazionali e gli approfondimenti su: *La rinascita islamica* (ed. Laboratorio antropologico, Università di Palermo 1985); *Poeti arabi di Sicilia* (Mondadori 1987, Mesogea 2001) *Le storie di Giufà* (Mondadori 1989, Sellerio 2002), *Adonis. Ecco il mio nome* (Donzelli 2010), *Le rivoluzioni arabe. La transizione mediterranea* (Mondadori università 2011). Assieme a Luciano Violante ha recentemente curato il volume edito per i tipi de Il Mulino *L'Islam non è terrorismo.*

Del molteplice articolarsi della figurazione plastica e antropomorfa del sacro

di *Antonino Cusumano*

Che non *abbiamo* soltanto un corpo ma *siamo* un corpo è consapevolezza dolorosamente esperita nell'angoscia collettiva della pandemia, nella tragedia della improvvisa e universale vulnerabilità. Il corpo celebrato e spettacolarizzato, trionfante ed "aumentato" nelle infinite protesi estetiche e tecnologiche, il corpo immaginato e idealizzato nei miti dell'eterna giovinezza e nelle potenti e pervasive rappresentazioni mediatiche, mai come ora questo corpo – una sorta di totem della contemporaneità – è apparso debole e inerme, fragile e precario, umano troppo umano. Forse mai come ora la corporeità che abitavamo come in un culto quasi autistico è stata percepita e restituita nella sua dimensione relazionale, nelle sue radicali e ineludibili connessioni con la vita e il destino degli altri.
Crocevia di segni e di legami, di discorsi e di pratiche, campo di forze in perenne e dialettica tensione, il corpo è, in verità, nodo inestricabile di natura e cultura e, in quanto tale, oggetto e soggetto di conoscenza, costrutto anatomico e costruzione sociale, fulcro dell'agentività individuale e delle produzioni simboliche. L'antropologia ha contribuito a dare definitiva risoluzione all'ambiguità strutturale dell'antinomia cartesiana – *res extensa/res cogitans* – iscrivendo e traducendo nell'ordine culturale i codici biologici, riannodando in un unico ordito i fili dell'*essere* e dell'*avere* un corpo. Marcel Mauss (1965: 392) ha indicato nel corpo «il primo e il più naturale *oggetto* tecnico e, nello stesso tempo, *mezzo* tecnico dell'uomo», aprendo la strada alla molteplicità degli approcci conoscitivi, dalla fenomenologia alla semiotica, dalla sfera artistica alla cultura materiale, alla biopolitica. Il corpo come testo è *trasduttore di segni* (Gil 1982), ovvero veicolo della comunicazione, supporto fisico del senso e significante esso stesso del linguaggio. Il corpo al centro del dibattito pubblico è luogo di esercizio del potere (Foucault 1993), plasmato dalle dinamiche sociali e storiche ma anche produttore di esperienze soggettive e strategie di resistenze al controllo.
Corpi da disciplinare e sorvegliare, dunque, ma anche corpi da salvare e riscattare, come quelli degli immigrati le cui "vite nude" sono espulse, sequestrate, discriminate. Corpi come merce da smistare e sfruttare o come ultime risorse su cui investire per affermare e testimoniare la propria esistenza. Da

qui le forme di autolesionismo: cucirsi le labbra con ago e filo per notificare la propria volontà di non collaborare al riconoscimento o bruciarsi i polpastrelli delle dita per sottrarsi alle operazioni delle impronte digitali. La protesta può passare attraverso il corpo quando la *nuda vita*, archetipo contemporaneo di cui ha scritto Agamben (1995: 6), «sostituisce il biologico al sociale, confermando il primato della vita naturale sull'azione politica». Il corpo ferito, violentato e prostituito è spesso il prezzo pagato per il viaggio, la traversata, il viatico per fuggire la morte.
Il corpo dunque è soglia e frontiera di pratiche performative che hanno densità antropologica e valore politico, per la sua liminalità è luogo elettivo di intersezione di saperi, tecniche e mondi simbolici diversi, per la sua versatile e ineludibile presenza compendia le questioni connesse alla complessità e mobilità delle identità culturali. Non è senza significato che *incorporare* sia paradigma verbale e concettuale entrato nel lessico delle scienze umane, definisca il processo di somatizzazione delle posture culturali in rapporto allo spazio, sia esso pubblico o privato, e al tempo, quotidiano o festivo. «Il mio corpo è fatto della medesima carne del mondo», ha scritto Merleau-Ponty (2003: 260), con il corpo, infatti, nucleo di sensi e di energie, irradiazione e traduzione del sensibile, entriamo in contatto con il mondo, lo conosciamo, lo ordiniamo, costruiamo la nostra soggettività, con il corpo agiamo e diamo forma a quell'insieme irriflesso di modelli mentali e comportamentali "incorporati" che con Bourdieu abbiamo imparato a chiamare *habitus*.
Il corpo, scolpito e modellato, smembrato e ricomposto, può essere oggetto di studio della prossemica, della cinesica, dell'antropologia dei sensi, della medicina in cui sono ripensate le categorie della salute, della malattia, della stessa cura e, più in generale, può essere fulcro generatore dell'antropopoiesi, ovvero della costruzione dell'*essere* e perfino del *genere* umano. Può diventare altro da sé attraverso le pratiche di trasformazione quali tatuaggi, piercing o scarificazioni, può essere al centro di ostensioni o di repressioni tracimando dal campo somatico a quello sociale e segnico, alla dimensione estetica, etica o etnica.

«Il corpo – ha scritto Marc Augè (1983: 78-79) – costituisce contemporaneamente tutto ciò che si può apprendere dell'interiorità individuale e la forma immediata dell'esteriorità, insieme la parte più intima dell'uomo e quella più sensibile dell'universo. Materia e vita, esso è passivo e attivo, superficie d'inscrizione, emittente, portatore e produttore di segni…. Esso è innanzitutto ciò che permette di ordinare il resto, perché può servire a mettere in ordine il mondo esterno e perché serve, molto fisicamente, molto materialmente, a codificare la memoria sociale».

Il corpo occupa pertanto tutti i punti del *continuum* natura/cultura, e questa demartiniana e ineludibile presenza è storicamente attestata nel sistema delle relazioni tra gli uomini, tra gli uomini e le cose e soprattutto tra gli uomini e gli dèi, il soprannaturale, l'immaginario, il sacro. «Matrice identitaria, il corpo, eretto tra cielo e terra, è il filtro attraverso il quale l'uomo si appropria della sostanza del mondo e la fa sua attraverso la mediazione dei sistemi simbolici che egli condivide con i membri della propria comunità» (Le Breton 2007: XIII). Per il fatto di esservi iscritte la vita e la morte, il corpo è al centro dei riti di iniziazione e di transizione, di trasformazione della natura e di ordinamento del cosmo, di celebrazione del tempo e di protezione dello spazio, di catarsi, di espiazione e di trasgressione. «Il corpo è produttivo e riproduttivo, genera e recepisce, agisce e patisce, sottostando, comunque, all'assunto preliminare di essere destinato a perire» (Kamper 2002: 409). Cosa sono i riti se non l'esercizio di gesti, posture, performance in una sequenza cerimoniale prescritta e secondo un preciso codice di segni e simboli? Nessuna religione trascende il corpo, può fare a meno delle sue potenzialità tecniche ed espressive, delle sue diverse parti, di pelle e ossa, di carne e sangue. Si pensi solo alla fenomenologia connessa alla magia, agli innumeri temi della propiziazione, della contaminazione, del sacrificio, del pasto sacro, del pellegrinaggio, delle offerte votive.
Il corpo può, per esempio, diventare edule nelle forme dei pani rituali, che si preparano in occasione delle festività dei santi patroni. Può essere di cera o di argento, quando riproduce polmoni, mani, seni o arti guariti per grazia ricevuta. Una dissezione anatomica che accentua il ruolo del corpo come

luogo fisico di mediazione metafisica, di penitenza e riscatto, di trait-d'union tra natura e cultura. Così è quando tra il corpo del santo rappresentato nel simulacro e il corpo del devoto che si avvicina al santuario si accende un cortocircuito somatico, un corpo a corpo, che vale a materializzare ed esaltare l'efficacia simbolica del rito. Nel caso dei pani anatomorfi, la loro commestibilità sancisce il particolare processo di assimilazione fisica e di intimo scioglimento del voto all'interno del corpo stesso dell'offerente, in una sorta di autoeucarestia, una concreta reincorporazione. Si compie attraverso l'introduzione del divino la reintegrazione dell'umano.

Nelle feste, in tutte le occasioni festive il corpo è al centro di prassi e sintassi ritmiche, di «un fare esemplare» – secondo l'acuta definizione di Giallombardo (2000: 194) – un corpo amplificato, indisciplinato, liberato, «che si espande gioiosamente in danza o in corsa, si ostenta in prove di forza o di abilità, oppure si contrae nel lento incedere, nel pallido riflesso dei simulacri della morte» (ivi: 195). Nei movimenti che tessono l'ordito cerimoniale – siano le ascensioni del pellegrino o i passi cadenzati e codificati sotto le vare in processione – il tempo è scandito da performance fisiche e sonore, un insieme di pratiche ritualizzate in cui si mettono in scena su un piano fuori dall'ordinario le articolazioni interne delle comunità, le tensioni e i conflitti, le sfide e le alleanze, le emozioni e le pulsioni. In una parola le relazioni sociali dissimulate o trasfigurate nell'orizzonte sacro del culto religioso, nella dialettica di transizione e risoluzione dal *caos* al *cosmos*.
Su questi temi, sulle dinamiche che investono la corporeità nei complessi mitico-rituali e nei processi culturali delle tradizioni popolari ha scritto un libro di grande interesse teorico e documentario l'antropologa Paola Elisabetta Simeoni, *Il corpo sacro. Itinerari nella durevolezza del mito* (Meltemi 2022). Vi sono raccolti i materiali desunti da ricerche condotte dall'autrice nell'arco di quasi quarant'anni in diversi contesti festivi. Un lungo percorso scientifico e umano quasi del tutto dedicato ad esplorare l'universo del sacro nelle sue stratificazioni storiche, nelle connessioni spaziali, nelle memorie ereditate come nelle soluzioni di permanenza e attualizzazione. Un impegno totalizzante esercitato in felice simbiosi con una costante attenzione per i molteplici aspetti dell'immaginario popolare e con una spiccata e personale sensibilità artistica brillantemente espressa nella lavorazione e nell'esecuzione di sculture in creta, in marmo e in bronzo. «Per mia formazione multiculturale ho praticato una sorta di nomadismo intellettuale e esperienziale e camminato sui confini, oltre le frontiere culturali e disciplinari». Così scrive la studiosa nelle prime pagine del libro, confessando che l'esperienza artistica l'ha aiutata a coltivare l'immaginazione e la creatività. Da qui il suo sguardo olistico, la sua capacità di mettere in dialogo l'arte con le scienze, l'archeologia con l'etnomusicologia, la psicanalisi con la neurologia, l'antropologia simbolica con quella dei beni culturali, dei musei, dei patrimoni materiali e immateriali. L'approccio eminentemente femminile alla ricerca e alla scrittura ha orientato e caratterizzato lo stile delle sue indagini aperte allo studio di tutti i possibili livelli di conoscenza del mondo empirico, «una lettura della realtà che guardasse ai processi più che alle cose», naturalmente incline «a oltrepassare le categorie offerte dallo sguardo scientifico».

Nell'esplorazione dell'universo popolare e dei vari aspetti della produzione culturale e dell'organizzazione sociale in relazione alle costruzioni immaginifiche, Simeoni mette al centro di questo libro «quel corpo 'integrato' dove si condensano dinamicamente natura e cultura, (…) una vera e propria cerniera tra la dimensione fisica e quella spirituale». E in questa prospettiva processuale di superamento delle tradizionali dicotomie l'antropologa si muove tenendo conto della complessità delle interazioni che connettono il corpo individuale a quello cosmico, il corpo fisico a quello magico, il corpo profano a quello sacro. Ripercorre la letteratura scientifica sulla nozione del sacro, da Emile Durkheim a Rudolf Otto, da Roger Caillois a Mircea Eliade, da Gregory Bateson ad Alphonse Dupront fino a Marcel Mauss, a Michail Bachtin, a Ernesto de Martino e ne ribadisce la connotazione globale, l'immagine di una visione complessa del mondo iscritta nella particolare grammatica della religiosità popolare, nella quale l'autrice individua «quella "corpolentissima fantasia" vichiana che "fa di tutta la natura un vasto corpo animato, che sente passioni ed affetti"».

Il riferimento a Giambattista Vico si salda nel libro con originale empito alle ultime acquisizioni scientifiche della fisica della mente, agli sviluppi dei concetti di integrazione di corpo, mente e ambiente in uno straordinario flusso dinamico di reciproche modificazioni. In questa rappresentazione che ripensa e amplia la latitudine concettuale della natura, «il corpo è il perno dell'esistenza biologica e dei processi di metaforizzazione e di creazione dei simboli», è «veicolo di continuità transgenerazionale che mette in relazione vivi e morti», è «il luogo deputato alla performance rituale che riattualizza il mito che fonda e rifonda la continuità della vita e dell'oltre la vita».

I diversi testi raccolti nel volume sono correlati e cuciti da questo assunto teorico e metodologico, da questo *fil rouge* che attorno alla corporeità ha articolato e dipanato le numerose indagini sul terreno condotte dall'autrice. Così si passano in rassegna le manifestazioni teatrali, rituali e ludiche del carnevale di Bosa in Sardegna, l'azione delle maschere, il paesaggio sonoro e gestuale che caratterizza la peculiare esuberanza bulimica della festa. Particolare attenzione l'antropologa dedica alla rappresentazione drammatizzata dello smembramento delle carni nei fantocci, figure mascherate che rinviano in chiave simbolica a miti dionisiaci ed evocano l'archetipo narrativo del sacrificio del dio che muore per rinascere. «Le culture – annota opportunamente Paola Elisabetta Simeoni – sono formate da sincretismi e stratificazioni dove non tutti gli elementi corrispondono all'insorgere del sistema sociale ed economico ma si perpetuano adeguandosi e inglobando nuovi equilibri anche politici in maniera diacronica».
Lo studio delle invarianze e delle persistenze culturali è applicato dall'autrice anche al fenomeno delle *Pupazze*, figure antropomorfe femminili di grandi dimensioni e di aspetto ambiguo, diffuse in molti contesti festivi dell'Italia centrale. Nella lettura per certi versi strutturale che si propone si identificano analiticamente i nessi con schemi simbolici di ancestrale memoria, modelli rituali che risalgono forse al culto della Grande Madre, «una presenza arcaica che mostra il legame profondo con la terra dell'archetipo femminile primordiale totale». Il fuoco che brucia nel buio della notte l'enorme *pupazza* per purificare la comunità a scopo catartico e apotropaico, le risa e le grida che accompagnano le danze e la performance, il gigantismo di questi fantocci, spiriti liminari e tutelari, sono tutti eventi ed elementi che appartengono alla complessa costellazione simbolica del sacro del mondo contadino tradizionale.

Anche nel consumo del cibo in determinate occasioni festive la studiosa rintraccia le genealogie storiche con sistemi cultuali dell'antichità restando il corpo "grottesco" luogo nodale nella topografia dei legami tra vivi e morti, al centro di immagini capovolte della realtà, di un mondo di cuccagna che nell'immaginario folklorico realizza, per quanto in soluzioni effimere, le utopie dell'abbondanza e della felicità. Altre figure simboliche si incarnano nei fiori la cui celebrazione contrassegna i riti organizzati sull'incedere della stagione estiva, come quelli della festa di San Giovanni, quando le "bambole di maggio" o i "compari di fiori" in Abruzzo e in Molise *incorporano* quello "spirito arboreo" che custodisce e garantisce la ciclicità della vita e la reciprocità dell'alleanza tra gli uomini e la Terra.
Del molteplice articolarsi della figurazione plastica e antropomorfa del sacro l'antropologa offre infine ampia documentazione etnografica nell'analisi di due complessi culti, quello della Madonna di Mellitto o "Madonna delle donne" nella Murgia barese e quello di Santa Vittoria nel Lazio. In entrambi è rimarcata la soggettività delle donne (anche nella sua componente psichica e neurologica), il loro ruolo preponderante e totalizzante nella reificazione e reinterpretazione di un mito legato ad età storiche protoagricole e precerealicole, di quell'*eterno femminino mediterraneo*, simbolo di lunghissima durata che nell'attraversare i millenni resta testimoniato nella resilienza di riti e credenze popolari. I santi – siano potenze taumaturgiche, protettori o mediatori, dispensatori di grazie, figure liminari o archetipi iconografici esemplari – per il processo di forte personalizzazione delle relazioni con il devoto, per il loro radicamento identitario, la loro riconoscibilità nell'unico spazio della località, sono "corpi" iscritti sul territorio, corpi venerati e contesi, incontaminati e mitizzati, sacrificati e

martirizzati, titolari di un patronato segnato dalla presenza delle reliquie, dalle memorie culturali presentificate nei rituali e nelle tradizioni orali. Nei loro simulacri coagula l'*imago corporis*, quell'investimento simbolico tra Eros e Thάnatos che fa del corpo il campo gravitazionale di organizzazione dello spazio e di misura del tempo.

«Il fatto è che il sacro, che è relazione tra il corpo e il mondo, si manifesta a un livello materiale, e fisico deve essere il contatto con le ierofanie: sono il corpo del santo, gli oggetti a lui appartenuti e i luoghi con i quali è entrato in contatto che acquisiscono infine valore divino. Questa percezione, smarrita nella razionalità del culto cattolico che fabbrica santità eteree, rimane invece percezione fondamentale della religiosità popolare che si nutre delle stesse fonti emozionali delle religioni antiche. Tale dimensione percettiva del corpo in azione è sentita specialmente dalle donne che hanno in molte società il compito di trasmettere di generazione in generazione i valori della tradizione e della fede».

Così chiude il suo volume Paola Elisabetta Simeoni riassumendo i cardini della densa riflessione sulle dinamiche del sacro, sulle sue diverse forme di immanenza e di "incorporazione". Che non esiste religione come pura spiritualità se non nelle dottrine dei teologi, lo aveva spiegato Ugo Fabietti in una delle sue ultime opere, dimostrando che «per quanto spirituale possa essere una religione, non c'è modo di separarla da una sua base materiale fatta di oggetti manipolabili, di gesti, di immagini reali» (Fabietti 2014: 153-154). Così come non esiste cultura disincarnata dagli elementi tattili e vitali delle materie in cui si manifesta, non è intelligibile la metafisica della religione se non attraverso la fisica del mondo materiale. Se è vero che l'idea del sacro, nella sua originaria accezione di *sacer*, è antica quanto l'umanità, connaturata e contemporanea alla stessa filogenesi della specie, si capisce che la trascendenza non è una sovrastruttura ma una struttura consustanziale alle virtualità del corpo, al sentire profondo degli individui, al loro stare nel mondo. Il santo non sta nella gloria delle nuvole ma si incarna nei visceri e nel sangue dei viventi. Non è assenza austera, alterità remota ma presenza viva, materica, corporea. Signore del cielo e della terra, prodigioso nei suoi poteri magici e terapeutici, umano è tuttavia il suo volto, umane le sue fattezze, umana la sua storia sovraumana. «Sono gli dèi a discendere sugli uomini, a 'cadere' sui loro fedeli, a 'cavalcarli', espellendo la loro personalità per esprimersi attraverso la loro bocca o i loro gesti» ha scritto Marc Augè (2002: 136), dal momento che «non c'è vita spirituale che non tragga la propria forza dalla materia vivente» (ivi: 220).

A pensarci bene, dalla necessità di oggettivare e oggettualizzare l'istanza religiosa della vita muove la conversione dell'immagine del sacro nel processo di sacralizzazione della immagine. Nel corpo ritrovato e "denaturalizzato", al di là di inutili e banali sovrainvestimenti di tipo feticistico, l'antropologia riconosce i segni e i disegni della millenaria storia che l'uomo ha costruito attraverso quel sapiente mosaico di simboli, valori e gesti che chiamiamo cultura. La religione popolare nei suoi riti e nelle sue molteplici espressioni del sacro continua ancora oggi a dialogare con il mondo tra invenzione e conservazione nel flusso incessante che converte la globalità nella località, il *caos* in *cosmos*. Si chiede Luigi Lombardi Satriani nell'attenta e puntuale prefazione a *Il corpo sacro* di Paola Elisabetta Simeoni, «quanto di ludico vi sia nelle occasioni festive, quanta parte prenda l'autentico fervore religioso, quanto vi sia da chiamare, con ragione, rituale e se i miti facciano parte, come archetipi o come emozioni profonde, alle attività religiose contemporanee, se questi elementi infine possano influire sull'esperienza sociale e religiosa attuale riguardo al tema della ripresa del fenomeno festivo (interrotto nella temperie pandemica)». A questi interrogativi il volume della Simeoni offre risposte chiare e sensate, fondate su una lunga, originale e feconda esperienza di ricerca.

Riferimenti bibliografici

G. Agamben, *Homo sacer*, Einaudi Torino, 1995
M Augè, *Corps marqué, corps masqué*, in J. Hainard, R. Kaehr (a cura), *Le corps enjeu*, Neuchâtel, Musée d'Ethnographie, 1983: 77-86
M. Augè, *Genio del paganesimo*, Bollati Boringhieri Torino, 2002

U. Fabietti, *Materia sacra*, Raffaello Cortina Milano, 2014
M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, Einaudi Torino, 1993
F. Giallombardo, *Una moltitudine di ritmi. Note a un dramma della creazione*, in *La forza dei simboli* a cura di I. E. Buttitta e R. Perricone, Folkstudio Palermo 2000: 192-206
J. Gil, *Corpo*, in *Enciclopedia*, Einaudi Torino, 1982: 1096-1160
D. Le Breton, *Il sapore del mondo. Un'antropologia dei sensi*, Raffaello Cortina Milano, 2007
M. Mauss, *Le tecniche del corpo*, in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi Torino 1965
M. Merleau-Pounty, *Il visibile e l'invisibile,* Bompiani Milano 2003
D. Kamper, *Corpo*, in *Le idee dell'antropologia,* a cura di C. Wulf, ed. it. a cura di A. Borsari, Bruno Mondadori, vol. I, Milano 2002:409-418
P. E. Simeoni, *Il corpo sacro, Itinerari nella durevolezza del mito*, Meltemi Milano 2022.

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).

La poesia cambia e i classici continuano a emozionarci

di *Laura D'Alessandro*

Forse aleggia un nuovo vento nella percezione di cosa sia la "poesia" e di cosa possa definirsi "poetico". Un vento che si è insinuato tra le trame della concezione "classica" della poesia (e per qualcuno unica ed intoccabile). Oppure, la Poesia non può essere mai etichettata perché si rinnova continuamente e per questo è sempre attuale. La realtà cambia e cambiano anche le parole. La conseguenza è un mutamento anche della struttura narrativa con poesie fuori dalle canoniche regole metriche.
Poesie accompagnate da declinazioni artistiche quali la musica, la fotografia o l'illustrazione. I sentimenti, le emozioni da raccontare, tuttavia, sono sempre gli stessi. Se si rileggono i classici antichi abbiamo la conferma di ciò. Siamo noi che, accogliendo formule nuove e mostrando una maggiore predisposizione a lasciarci andare a suggestioni e interpretazioni, rendiamo la poesia viva e eterna. Eppure troppo spesso è presentata come difficile e distante, respingente e spaventosa. Se ne parla poco se non a scuola e non sempre nel modo migliore. Lo studio della poesia è spesso finalizzato all'assolvimento della mera prestazione scolastica e al puro esercizio mnemonico. Eppure sappiamo tutti che imparare una poesia a memoria è importante perché diventa parte di noi. Per una vita intera.
Se nel tempo la poesia, e in generale le forme espressive sono mutate, occorre capire in che modo tale cambiamento ha modificato le strutture comunicative. Gli stessi social hanno spinto molto in questa direzione proponendo continuamente poesie e stralci di poesie, sia classiche che attuali. L'impressione che spesso se ne ricava, come sostiene Antonio Spadaro [1] è «che si sia trattato di un'evoluzione a strati in cui una cultura e una forma espressiva susseguente abbia integrato la precedente in una linea continua: dalla parola pronunciata a tu per tu, alla comunicazione attraverso immagini e suoni trasmessi a distanza». Secondo Walter J. Ong «molti credono che nella sfera della comunicazione un nuovo mezzo "elimini" semplicemente ciò che esisteva prima. Oggi si sente dire che i libri sono finiti, che radio e televisione li hanno rimpiazzati. Ebbene, chiunque pensi ciò è ben lontano dalla realtà. [...] No, il nuovo mezzo di comunicazione rafforza il vecchio, però lo cambia» [2] (Ong, 1993). Dunque, «se abbiamo a che fare con un progresso, dobbiamo precisare che

i livelli di comunicazione sono diversi e fanno appello ad abilità differenti, generando tuttavia interazioni inedite» [3].

Interazioni per le quali talvolta accade – ma non è poco – che la passione per i versi e la passione per la musica generino un modo efficace e corretto di comunicare la poesia. E di farla amare raggiungendo un pubblico vasto ed eterogeneo. Perché la poesia non ha un posto specifico ma è dappertutto, come la luce, come l'aria. Perché in fondo le poesie raccontano i sentimenti universali, gli stessi da sempre, ma sempre nuovi. Sarà stata probabilmente questa la formula magica che ha unito insieme il cantautore Lorenzo Cherubini, in arte Jovanotti [4], e il poeta Nicola Crocetti [5] per dare vita ad un'antologia intitolata *Poesie da spiaggia* [6].
Un titolo che cela la giusta e innovativa freschezza nel proporre dei classici e renderli attuali, accattivanti, vicini alle emozioni e alle suggestioni di tutti. L'opera raccoglie, infatti, un'antologia di bellissime poesie classiche (ben 118) di vari autori di ogni epoca e latitudine. Si inizia con Costantino Kavafis e si chiude con Pablo Neruda. Tra le altre e gli altri, ci sono poesie di Arthur Rimbaud, Mario Luzi, Ezra Pound, Sandro Penna, Eugenio Montale, Marina Cvetaeva, Robert Frost, Rainer Maria Rilke, Antonella Anedda e anche Friedrich Nietzsche. Poesie che ci scaldano il cuore perché legate all'avventura, all'amore, al mare, al viaggio, alla vita. Si tratta, di una raccolta dei massimi componimenti di poeti a noi cari, alcuni noti e altri meno, ma tutti espressione di una poesia con cui siamo cresciuti e con cui continuiamo ad emozionarci.
È la raccolta perfetta sia per chi vuole scoprire la magia della poesia a piccole dosi, sia per chi cerca una lettura immersiva, sicuri di incrociare le parole di almeno un poeta con cui condividere le proprie emozioni e il proprio stato d'animo. Parole di grandi poeti di tutti i tempi, che chiedono di essere lette, ascoltate, ricordate.

Se un editore – nonché anch'egli poeta – come Nicola Crocetti, nato in Grecia, che ha tradotto migliaia di versi e pagine di narrativa dal greco – da ultimo l'*Odissea* di Nikos Kazantzakis [7] – , fondatore dell'omonima casa editrice e ideatore della rivista "Poesia", decida di immergersi in questa avventura, vuol dire che ama la poesia al punto da desiderare che altri la amino. Affidandosi anche a strumenti comunicativi nuovi. Perché è necessario incantare e sorprendere tutti. Nella doppia intervista (a mò di introduzione della raccolta), i due autori si interrogano su cosa sia la Poesia e se sia possibile darne una definizione unica e valida per tutti.
Crocetti non ha dubbi: non esiste una definizione univoca. Nel corso degli anni:

«…Della poesia e dei poeti sono state date migliaia di definizioni diverse». E ritiene che «…semplicemente la poesia sia una forma di artigianato che usa come strumento le parole, con le quali gli esseri umani cercano di dar forma ai propri sentimenti per comunicarle e farne dono agli altri. Così come si dedica una canzone alla persona amata o le si regala un libro, un mazzo di fiori o un profumo. Quanto più lucidamente, consapevolmente – e con maggiore abilità – sarà costruito questo "dono", tanto maggiori saranno le possibilità che risulti e ben accetto a colui è dedicato o a chi lo riceve. E soprattutto sarà più facile che resista al tempo».

È proprio questa l'operazione che occorre promuovere e sostenere per rendere la poesia sempre viva, attuale e coinvolgente. Per conoscere ed apprezzare la poesia nella sua essenza più autentica. Nella sua vita nel tempo che abbraccia nuove modalità comunicative.
Jovanotti è un cantautore di grande successo e impatto con un travolgente coinvolgimento emotivo attraverso la sua musica, le sue canzoni, le sue parole. Come lui stesso sostiene, «Siamo due tipi da spiaggia a pubblicare un libro di poesie in un tempo come il nostro, siamo come due bagnini per le anime, a nostra volta naufraghi». Così Jovanotti parla a proposito del sodalizio tra lui e il poeta e dell'alchimia speciale che si è creata tra "un maestro e un allievo". È stata proprio la lettura della traduzione integrale di Crocetti del capolavoro di Nikos Karantzakis, a fargli immaginare che era possibile realizzare il progetto dell'antologia.

Da qui si intuisce che il cantautore – nonostante si definisca un "illetterato" – il "giardino segreto" della poesia lo conosce bene. E ricorda che intorno ai 14 anni, «,,,il vero incontro folgorante fu con i futuristi" e lo "Zang Tumb Tumb" di Marinetti, le poesie visive di quel momento», le percepì «più forti di un disco, di un concerto, e ci ho costruito una passione, una vocazione per le parole che suonano e battono, prima ancora di quello che significano.. ».
Poesia da spiaggia è una raccolta di poesie per ogni momento, per ogni occasione e stato d'animo: rappresentano il contatto e il rapporto uomo-natura, la contemporaneità, l'urbanizzazione, ma anche una fuga nei mari, le giornate piovose, l'antica mitologia, la convivenza di culture diverse, di versi antichi, italiani e stranieri [8].
Come sostiene ancora Spadaro,

«…la lingua letteraria (sia in prosa che in versi) pone in secondo piano il fine puramente pratico di comunicazione per rivolgere una speciale attenzione alla scelta dei segni e alle corrispondenze tra significanti e significati. Essa innanzitutto è costituita da immagini, da similitudini, da combinazioni non codificate nella lingua d'uso, che danno vita a una maggiore densità espressiva. La lingua letteraria arricchisce il messaggio di significati supplementari, lo sovraccarica di valori emotivi, sentimentali, ideologici, consentendogli così una grande ricchezza di significato. Alle possibili ambiguità e polivalenza di senso si aggiunge il fatto che un testo, anche quello più formalistico, non può prescindere da tutta un'altra serie di elementi che nel testo si intrecciano continuamente: tradizione letteraria e retorica, riferimenti storico-sociali, ideologici, culturali, ecc. Il paragrafo di un romanzo può "denotare" qualcosa di preciso come una scena familiare o descrivere un paesaggio, ma può essere ricco di tante "connotazioni" di tipo simbolico, affettivo, allegorico, morale, che si intrecciano a tutti i livelli (fonologico, metrico, sintattico, culturale, storico…) che nel testo continuamente interagiscono. Così sempre, in una analisi letteraria, al primo piano di valutazione, chiaramente di tipo denotativo e informativo, deve far seguito l'analisi del piano connotativo. Solo così avremo la visione globale, la sintesi di contenuto e forma operata dallo stile» [9].

E se la comunicazione di un testo scritto non può essere risolta semplicemente in immagini, anche la comunicazione delle immagini in movimento non può risolversi in un resoconto orale. Ci sono alcuni testi e alcune immagini che risultano talmente interconnessi e legati da non riuscire a separarli. È l'effetto che ho ricevuto nel leggere in *Poesie da spiaggia*, la poesia *Itaca* di Costantino Kavafis [10], in apertura dell'antologia:

Se ti metti in viaggio per Itaca
augurati che sia lunga la via,
piena di conoscenze e d'avventure.
Non temere Lestrigoni e Ciclopi
o Posidone incollerito:
nulla di questo troverai per via
se tieni alto il pensiero, se un'emozione
eletta ti tocca l'anima e il corpo.
Non incontrerai Lestrigoni e Ciclopi,
e neppure il feroce Posidone,
se non li porti dentro, in cuore,
se non è il cuore a alzarteli davanti.
Augurati che sia lunga la via.
Che siano molte le mattine estive
in cui felice e con soddisfazione
entri in porti mai visti prima;

fa' scalo negli empori dei Fenici
e acquista belle mercanzie,
coralli e madreperle, ebani e ambre,
e ogni sorta d'aromi voluttuosi,
quanti più aromi voluttuosi puoi;
e va in molte città d'Egitto,
a imparare, imparare dai sapienti.
Tienila sempre in mente, Itaca.
La tua meta è approdare là.
Ma non far fretta al tuo viaggio.
Meglio che duri molti anni;
e che ormai vecchio attracchi all'isola,
ricco di ciò che guadagnasti per la via,
senza aspettarti da Itaca ricchezze.
Itaca ti ha donato il bel viaggio.
Non saresti partito senza lei.
Nulla di più ha da darti.
E se la trovi povera, Itaca non ti ha illuso.
Sei diventato così esperto e saggio,
e avrai capito che vuol dire Itaca [11].

Itaca è metafora stessa del viaggio, non è solo il rientro a casa dell'eroe in balìa delle onde – di sé stesso e dei suoi demoni. È il viaggio in sé. Per Kavafis il viaggio intrapreso deve seguire il suo corso e non deve essere affrettato. Occorre rimanere desti davanti agli eventi, saper prendere in considerazione ciò che accade per poi lasciarsi. Di fronte a tale viaggio anche gli dèi dell'Olimpo chinano il capo.

La *Visual Poetry*

La poesia cambia e accoglie nuovi e mutati filoni narrativi. Alla ricerca metrico-estetica si sono aggiunti nel tempo l'accostamento di foto e disegni, l'accompagnamento musicale e altre modalità comunicative e inedite forme artistiche. Forme nuove ma che comunque attingono al patrimonio classico della poesia. Si impone dunque una poesia che desidera vivere pienamente ogni potenzialità che la contraddistingue, ogni scintilla creativa, ogni originale epifania.
In questo contesto, e riprendendo le differenti abilità che generano interazioni inedite, si inserisce pienamente la Poesia visiva (*Visual Poetry)* [12] che ormai delinea un genere ben riconoscibile e con radici lontane. E sulla scia di questo filone, è l'opera di Sofia Demetrula Rosati [13], con particolare vocazione per la poesia filosofica e per la quale la parola e la sua riproduzione grafica svolgono un ruolo centrale nel lavoro artistico. In fondo, come spiega l'autrice stessa, la parola scritta altro non è che

«un simbolo linguistico/culturale e come tale trova un suo modo di essere all'interno dell'universo che ciascuno di noi rappresenta. E quante volte ho sentito ingabbiato il 'mio desiderio di dire' in una grafia troppo

limitata e noiosamente ripetitiva. Questo senso di ingabbiamento ha sempre riconosciuto l'esistenza di una grafia interna, che non trovava una facile via di espressione. Ci sono voluti anni di scrittura e soprattutto di scrittura poetica. A un tratto i simboli riprodotti 30mila anni fa piuttosto che l'altro ieri sono diventati riconoscibili come un unico codice di senso» [14].

Nel suo ultimo lavoro di Poesie, Sofia Demetrula Rosati, come ci suggerisce Giuseppe Martella [15] nella Prefazione, «si fa traduttrice del tempo trasportando figure a ritroso e ad elica da un'epoca all'altra, riconducendole verso l'evanescente "dimora del ritorno"». E *Dimora del ritorno. Sull'evanescenza del divino femminile* [16] è proprio il titolo di questa raffinata raccolta di poesie. Lentamente venuta a formarsi col tempo, come, appunto, stratificandosi, l'opera si muove lungo direttrici cronotopiche vastissime, grazie alla presenza splendente e decisiva del pensiero meridiano che abbraccia l'area culturale, storica e geografica rappresentata da Creta, dalla Grecia, dalla Palestina e da Salerno, spazio entro il quale le epifanie e le eclissi della Dea Misterica mediterranea incarnano quell'adesione ai cicli naturali, all'essenza del femminile, alla corporeità sia sensibile che uterina di una conoscenza del mondo, tanto generativa quanto distruttiva. Epifanie ed eclissi della Dea Misterica che ispirano le sei Tavole di *Visual Poetry* intitolate *Sguardi minoici* che corredano il volume. «…Ciò che in questa silloge si attua è in effetti, in primo luogo, una sorta di archeologia del rito e del mito greci, un depotenziamento della luce olimpica ferma e intensa». E ancora:

«Un risalimento alle madri, figure femminili della fertilità, vertiginoso e spiraliforme, verso l'evanescente dimora del ritorno, l'arcaica rimozione della figura-grembo dei miti ellenici, la Grande Madre delle civiltà mediterranee protostoriche, venerata ancora come Potnia ("signora degli animali") nel secondo millennio a.C., nella Creta minoica, prima della conquista Micenea. Di lei tutte le dee olimpiche, e massime quelle della vegetazione, Demetra e Persefone, sono figure parziali, emanazioni e sineddochi, diminuzioni. Il dialogo fra Demetra e Persefone costituisce infatti il nucleo denso di questa poesia che, nelle sue quattro parti, nasconde la divisione quintupla della tragedia greca classica (prologo, parodo, episodi, stasimi, esodo), poiché il parodo, l'ingresso del coro a commento del dialogo e dell'azione, vi si trova in effetti diffuso, disseminato nelle sezioni in prosa dell'intero testo» [17].

Particolare fonte di ispirazione per i suoi lavori sono le scritture indecifrabili pre-elleniche (Lineare A, disco di Festo, geroglifici minoici, ecc.) nonché il carattere della scrittura greca (sia antica che moderna). Tutti elementi, questi, che le appartengono non solo in senso culturale date le origini greche, ma che esercitano una forte suggestione archetipica caratterizzante, da sempre, tutto il suo lavoro poetico. Infatti,

Particolare fonte di ispirazione per i suoi lavori sono le scritture indecifrabili pre-elleniche (Lineare A, disco di Festo, geroglifici minoici, ecc.) nonché il carattere della scrittura greca (sia antica che moderna). Tutti elementi, questi, che le appartengono non solo in senso culturale date le origini greche, ma che esercitano una forte suggestione archetipica caratterizzante, da sempre, tutto il suo lavoro poetico. Infatti,

«…dopo anni di studi di tecniche calligrafiche orientali e occidentali, la καλλι-γραφία (con pennello, penna stilografica, grafite ecc) è diventata il principale mezzo di espressione nei miei *asemic work*. Un esercizio, quello calligrafico, che può richiedere ore prima di raggiungere un solo tratto 'giusto' nel senso di rispondente a ciò che vogliamo esprimere – come ci insegnano i maestri calligrafi giapponesi – dove occorre raggiungere uno svuotamento dell'io per lasciar risuonare la nostra essenza. Lo stato meditativo che spesso si raggiunge mi permette di ottenere l'uso di una grafia asemica, nel senso di non codificabile dal punto di vista di un alfabeto riconoscibile, ma al tempo stesso altamente simbolica sul piano archetipico. Una modalità di

espressione/comunicazione attivabile da chiunque voglia entrare in relazione con i simboli rappresentati» [18].

Ciascuno di noi – sostiene l'autrice – è guidato da un linguaggio universale che ha accomunato l'intera umanità e che si è espresso nei millenni attraverso simboli, geometrie, grafie (l'esempio più eclatante è quello delle rappresentazioni rupestri) e che non può non appartenere al nostro patrimonio archetipico. Questo patrimonio è attingibile solo attraverso l'uso di una grafia asemica che risulta al tempo stesso "illeggibile a chi la usa" ma riconoscibile da tutti. Come afferma Michael Jacobson [19], uno dei maggiori esponenti dell'*Asemic Writing* [20] a livello internazionale: «I feel a great connection with writers of the past, whether it's cave painted proto-writing, hieroglyphs, illuminated manuscripts […] Maybe we could ever consider asemic writing as a truly universal language» [21] (Sento un grande legame con gli scrittori del passato, che si tratti di protoscritture rupestri, geroglifici, manoscritti miniati […] Forse potremmo considerare la scrittura asemica come un linguaggio veramente universale).
Poter scegliere liberamente il tratto grafico, la direzione e l'organizzazione del testo sulla pagina (cartacea o virtuale), il tutto sulla base della sua particolare esigenza espressiva, ha trovato nell'*asemic writing* una meravigliosa opportunità di comunicazione artistica. Come afferma l'artista e poeta Renee Gladman [22]: «It seemed one needed to write in order to see; one had to move out across the page and then through – but maybe not through the page. It would be movement nonetheless and would require the body to transform the physical body becoming astral or like a line itself, moving further in» [23] (Sembrava che fosse necessario scrivere per vedere; bisognava muoversi attraverso la pagina e poi attraverso – ma forse non attraverso la pagina. Sarebbe comunque movimento e richiederebbe al corpo di trasformare il corpo fisico diventando astrale o come una linea stessa, muovendosi più all'interno). Dunque, un'estensione del corpo oltre la pagina, con una grafia che non pone limiti al pensiero e quindi al corpo.
Nelle scritture asemantiche *Sguardi minoici*, che come ho scritto in precedenza corredano il volume, l'autrice ha voluto provare a tratteggiare alcuni simboli provenienti dalla cultura minoica e che nell'evoluzione delle sue rappresentazioni grafiche, metaforizzano un linguaggio mitico-religioso in gran parte ancora sconosciuto.
Ciò che più si avvicina al senso di queste che sono delle vere e proprie *Visual Poetry*, può essere collegato alla prosa poetica posta ad epilogo della prima silloge che compone il volume, ovvero "Aphaia di colei che svanisce":

Epilogo
il culto della Dea si esprimeva principalmente in forma d'arte. le pareti delle grotte erano le tele preferite
dalle sacerdotesse e sciamane. poi arrivarono le forgiature di vasellami e del bronzo e dell'oro. ma la
danza e il canto erano l'atto artistico sacro per eccellenza. i canti davano voce ai simboli che accomunavano tutti i culti della dea diffusi sul pianeta. i simboli divennero suoni i suoni parole le parole
versi e i versi alfabeti. dalle varie evoluzioni della scrittura cretese è discesa la lingua greca.
le pietre divennero veggenti [24].

La dimora del ritorno ripercorre dunque la plurimillenaria esistenza del femminile illuminando, nel cuore di quella che chiamiamo “modernità”, un percorso lunghissimo e dolorosissimo di presa di coscienza:

mia madre che ho generato

mi aiuta a partorire in

questa lunga giornata estiva

stesa nel campo d’orzo

sotto un sole di ferro arrugginito

non vedo uscire nulla dal mio utero

solo liquido amniotico che lei

asperge sul campo e una

placenta livida maleodorante che

dà in pasto agli animali fermi sul

margine del bosco di pioppi bianchi

dov’è il mio frutto? il partorito?

nell’utero solo le mie dita

io sono ancora un mattino di fine giugno e tu

da me generata che mi chiami figlia

parli dell’autunno del ritorno

mi dici che lì sotto questa terra che

stai fecondando con il mio ventre

lì sotto c’è la dimora la mia dimora

ma il demolito è l'unica dimora del ritorno e io

ho dimenticato i semi di melograna [25]

Per Antonio Devicienti [26], con *La dimora del ritorno* si attraversa uno splendido libro che «…non è un saggio, ma complessa scrittura in poesia (e quindi anche ritmica, scandita, pausata e, in parte, in versi); (….per Sofia Demetrula Rosati «la dimora del ritorno resta ancora aggrappata ai grafemi, al fare poetico» (è, questa, proprio l'ultima proposizione che, a pagina 62, chiude l'intero libro) – il che significa che proprio nel fare poetico in tutte le sue (molteplici) espressioni la presenza vivificante del femminile riemerge e si conferma necessaria e nutriente, oltremodo vitale)» [27].
Dopo aver letto le poesie di *La dimora del ritorno* si ha la sensazione di essere stati altrove, di aver compiuto un leggero viaggio in spazi infiniti e senza tempo. La sensazione di essere dentro quelle parole. Ma soprattutto di aver compiuto una scoperta: la Poesia.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Note

[1] A. Spadaro è un gesuita, giornalista, teologo, critico letterario e accademico italiano.
[2] Walter J. Ong, *Conversazione sul linguaggio*, Armando Editore, Roma, 1993.
[3] A. Spadaro, *Letteratura e comunicazione sociale*, in Franco Lever – P. C. Rivoltella – A. Zanacchi (edd.), *La comunicazione. Dizionario di scienze e tecniche*, www.lacomunicazione.it (16/06/2022).
[4] Jovanotti, pseudonimo di Lorenzo Cherubini, è un cantautore, rapper e disc joker italiano.
[5] N. Crocetti è nato in Grecia. È cresciuto e ha studiato a Firenze, negli Stati Uniti e a Parigi, e vive a Milano, dove ha lavorato per 35 anni nell'editoria e come giornalista. Ha fondato la casa editrice Crocetti nel 1981 e la rivista "Poesia" nel 1988. Ha tradotto migliaia di pagine di narrativa dal greco e oltre centomila versi di tutti i maggiori poeti greci contemporanei. Dopo sette anni di lavoro, nel 2020 ha completato la traduzione integrale del capolavoro di Nikos Kazantzakis, *Odissea*, che ha ricevuto numerosi riconoscimenti, tra cui il Premio per la traduzione del Ministero della Cultura greco.
[6] N. Crocetti, Jovanotti, *Poesie da spiaggia*, Crocetti editore, Milano, 2022.
[7] N. Kazantzakis, *Odissea*, traduzione dal greco di Nicola Crocetti, Crocetti editore, Milano, 2020.
[8] M. Capuano, *Poesie da spiaggia, scelte da Jovanotti e Crocetti*, Ansa.itlibri, 16 maggio 2022; C. De Rosa, *Poesie da spiaggia, curato da Jovanotti e Nicola Crocetti*, Maremosso, 17 gigno 2022
[9] A. Spadaro, *Ibidem.*
[10] Konstantinos Petrou Kavafis, (Alessandria d'Egitto, 1863- 1933), noto in Italia anche come Costantino Kavafis, è stato un poeta e giornalista greco.
[11] Traduzione di Nicola Crocetti.
[12] La *Poesia visiva* è una tendenza diretta a rinnovare i tradizionali procedimenti di composizione poetica attraverso le qualità visive del testo e la ricerca di nuovi rapporti tra la parola e l'immagine.
[13] S. D. Rosati (1964), vive a Roma. Poeta, artista visiva, saggista, traduttrice di testi poetici dal neogreco.
[14] S. D. Rosati, blog trattiessenziali.com
[15] G. Martella, critico letterario, suoi articoli sono comparsi su: nazioneindiana.com/ ; carteggiletterari.it/ ; versanteripido.it/
[16] S. D. Rosati, *La dimora del ritorno. Sull'evanescenza del divino femminile*, Anterem Edizioni / Cierre Grafica, Verona 2021.
[17] Dalla Prefazione di Giuseppe Martella.
[18] S. D. Rosati, blog trattiessenziali.com
[19] Michael Jacobson è uno scrittore e artista di Minneapolis, Minnesota, USA. Cura una galleria di scrittura asemica denominata *The New Post-Literate* e fa parte del comitato editoriale di SCRIPTjr.nl.
[20] Per maggiori informazioni: *Asemic Magazine*
[21] M. Jacobson, *Works & Interviews*, 2019.
[22] R. Gladman, è un poeta, romanziere, saggista e artista statunitense.
[23] R. Gladman, *Prose Architectures,* 2013.
[24] S. D. Rosati, *op. cit:* 36.
[25] idem: 59.

[26] A. Devicienti di origine salentina, è redattore del blog fondato da Francesco Marotta *La dimora del Tempo sospeso* e cura lo spazio personale *Via Lepsius.*
[27] A. Devicienti, *I versi triangolari si dispongono/lungo un asse diagonale/dal quale si snoda un'ellisse* – su *"La dimora del ritorno" di Sofia Demetrula Rosati*, in Via Lepsius.

Riferimenti bibliografici

M. Capuano, *Poesie da spiaggia, scelte da Jovanotti e Crocetti*, Ansa.itlibri, 16 maggio 2022
N. Crocetti, Jovanotti, *Poesie da spiaggia*, Crocetti editore, Milano, 2022
C. De Gregorio, Vi consiglio di innamorarvi, Invece Concita, Il luogo delle vostre idee, 18 maggio 2022
C. De Rosa, *Poesie da spiaggia, curato da Jovanotti e Nicola Crocetti*, Maremosso, 17 giugno 2022
N. Kazantzakis, *Odissea*, Traduzione dal greco di Nicola Crocetti, Crocetti editore, 2020.
A. Devicienti, *La Dimora del Tempo sospeso e Via Lepsius.*
A. Devicienti, *I versi triangolari si dispongono/lungo un asse diagonale/dal quale si snoda un'ellisse* - *"La dimora del ritorno" di Sofia Demetrula Rosati*, in *Via Lepsius*.
R. Gladma, *Prose Architectures,* 2013.
M. Jacobson, *Works & Interviews,* Post-Asemic Press,2019
W. J. Ong, *Conversazione sul linguaggio,* Armando Editore, 1993.
S. D. Rosati, *La dimora del ritorno*, Anterem Edizioni / Cierre Grafica, Verona, 2021
A. Spadaro, *Letteratura e comunicazione sociale,* in https://www.lacomunicazione.it/voce/letteratura-e-comunicazione-sociale/ Franco LEVER – Pier Cesare Rivoltella – Adriano
Zanacchi (edd.), *La comunicazione. Dizionario di scienze e tecniche*, www.lacomunicazione.it (16/06/2022).

Laura D'Alessandro, ricercatrice, dopo la laurea in Sociologia, presso l'Università La Sapienza di Roma, ha conseguito il Master in *Cittadinanza europea e integrazione euromediterranea: i beni e le attività culturali come fattore di* coesione *e sviluppo* presso l'Università Roma Tre (in collaborazione con il Ministero dei Beni culturali). Ha svolto attività di docenza su tematiche legate all'identità e alla storia del Mediterraneo presso l'Università Roma Tre e su esperienze progettuali finanziate dai fondi europei nel settore dei beni culturali, delle imprese creative e delle politiche sociali presso l'Università di Salerno. Ha pubblicato il saggio *Mediterraneo crocevia di storia e culture. Un caleidoscopio di immagini,* sui tipi de L'Harmattan, 2011 (ristampa 2016), con il quale ha vinto il Premio Letteratura, Poesia, Narrativa, Saggistica (XXXII edizione – 2016), dell'Istituto Italiano di Cultura di Napoli. Collabora con riviste e periodici.

Appunti sulla storia linguistica dei Siciliani di Tunisia

Pescherecci e pescatori siciliani a La Goulette, anni 50 (ph. D. Passalacqua)

di *Luca D'Anna*

Cenni storici e sociali

La storia sociale e linguistica dei cosiddetti Siciliani di Tunisia si iscrive in quella complessa rete di relazioni fra la sponda Nord e quella Sud del Mediterraneo che sfugge ad ogni tentativo riduzionista di catalogazione in paradigmi binari. I rapporti di forza tra le due sponde, infatti, sono stati caratterizzati da una sorta di moto ondivago che, nel lungo corso dei secoli, ha portato ciascuna delle due sponde a guardare verso l'altra talora con timore, talaltra con ambizione, più spesso con un misto di entrambe.

La storia dei Siciliani di Tunisia rappresenta, in questo contesto, una curiosa piega degli eventi che portarono, nella prima metà del XIX secolo, le maggiori potenze europee (alle quali si accodò, da Cenerentola, l'Italia) ad assoggettare i Paesi che si affacciavano sulla sponda del Mediterraneo (e non solo), in una corsa all'accaparramento di risorse che il cosiddetto fardello dell'uomo bianco, ossia la supposta missione civilizzatrice occidentale, rivestì di una tenue patina ideologica.

Proprio negli anni in cui in Europa prendevano forma i progetti di espansionismo militare che avrebbero trovato sfogo nel periodo coloniale, dunque, gruppi sparuti di privati cittadini siciliani

maturarono la decisione di cercare miglior fortuna su quella stessa sponda sud, ma in maniera del tutto pacifica, da immigrati. La storia di questo fenomeno è stata oggetto di numerosi saggi, ai quali in questa sede ci limiteremo ad accennare, date le ristrette competenze storiografiche di chi scrive.
Una prima presenza italiana in Tunisia è già ravvisabile nel XVIII e XIV secolo, durante l'ultimo periodo della guerra di corsa. Molti schiavi liberati, convertitisi già da tempo alla religione islamica, decisero infatti di rimanere nel Paese nordafricano, spesso mettendo le proprie competenze al servizio del Bey. Questa prima comunità, la cui presenza non fu all'inizio volontaria, fu affiancata da una cospicua emigrazione di ebrei livornesi, i cosiddetti *Gurnia* (forma plurale dell'etnonimo *gurni*, a sua volta derivabile da Livorno a seguito di un processo noto come deglutinazione della prima sillaba, erroneamente percepita come un articolo determinativo a causa della sua somiglianza con l'articolo *əl- / lə-*[1] dell'arabo tunisino).

A questi due gruppi se ne affianca, durante il Risorgimento, un terzo composto principalmente da esuli politici. Nonostante quest'ultimo gruppo non sia numericamente paragonabile ai primi due, esso riveste una importanza fondamentale, a ragione del suo spiccato attivismo politico e culturale, del quale l'intero Paese trasse notevole giovamento. Il rappresentante più illustre di quest'ultimo gruppo fu forse Giulio Finzi, il cui negozio di cartoleria si sarebbe poi trasformato in una casa editrice tuttora attiva, responsabile della pubblicazione di alcune delle opere citate in questo breve saggio (Gianturco & Zaccai 2004: 29-33).
La presenza italiana continuò a prosperare anche dopo l'unificazione del Paese e la nascita del Regno d'Italia, grazie ad una serie di trattati firmati tra i due Paesi, in particolare da parte del Bey Muḥammad aṣ-ṣādiq. Erano gli anni in cui si vociferava di una possibile espansione coloniale italiana in Tunisia, prima della doccia gelata costituita dall'occupazione francese del Paese nel 1881. È questo il momento in cui inizia il lento ma inesorabile declino della comunità italiana, a quel punto costituita da mercanti, agricoltori, liberi professionisti e proprietari terrieri (Salmieri 2003).
I primi cinquant'anni dell'occupazione coloniale francese non influirono negativamente sul trend demografico della comunità italiana, che continuò a crescere fino a raggiungere oltre 90 mila unità nel 1931. Le misure sempre più discriminatorie dell'amministrazione coloniale francese, continuate poi da quella tunisina nel periodo successivo all'indipendenza, convinsero però gli italiani della necessità di un rientro in Italia. Negli anni Ottanta, ormai solo poche migliaia di italiani continuavano a vivere in Tunisia, numero che si è progressivamente assottigliato, mettendo di fatto fine ad una esperienza di coesistenza pacifica e feconda durata due secoli (Gianturco & Zaccai 2004: 63).
Da un punto di vista sociale, la posizione dei siciliani (e degli italiani tutti) di Tunisia era alquanto peculiare, magistralmente descritta dallo storico tunisino Memmi:

«Et c'est encore leur situation concrète, économique, psychologique, dans le complexe colonial, par rapport aux colonisés d'une part, aux colonisateurs d'autre part, qui rendra compte de la physionomie des autresgroupes humains ; ceux qui ne sont ni colonisateurs ni colonisés… Plus ou moins avantagés par rapport aux masses colonisées, ils ont tendance à établir avec elles des relations du style colonisateur-colonisé. En même temps, ne coïncidant pas avec le groupement colonisateur, n'en ayant pas le même rôle dans le complexe colonial, ils s'en distinguent chacun à leur manière.
…les Italiens sont bien moins éloignés des colonisés que ne le sont les Français. Ils n'ont pas avec eux ces relations guindées, formelles, ce ton. qui sent toujours le maître s'adressant à l'esclave, dont ne peut se débarrasser tout à fait le Français. Contrairement aux Français, les Italiens parlent presque tous la langue des colonisés, contractent avec eux des amitiés durables et même, signe particulièrement révélateur, des mariages mixtes. En somme, n'y trouvant pas grand intérêt, les Italiens ne maintiennent pas une grande distance entre eux et les colonisés» (Memmi 1973: 43-44).

Gli italiani di Tunisia non furono, dunque, colonizzatori né colonizzati, ma una insolita via di mezzo che stabilì contatti molto stretti con i tunisini, testimoniati dai rapporti di amicizia e dai matrimoni

misti che, seppure non frequentissimi, non furono neppure rarissimi. Tale vicinanza è testimoniata inoltre dal ricchissimo repertorio linguistico della comunità italiana di Tunisia, che sarà oggetto della prossima sezione.

Il repertorio linguistico degli italiani di Tunisia

Secondo Salmieri (1986: 41-42), il repertorio standard della comunità italiana in Tunisia comprendeva addirittura 6 varietà linguistiche, ossia italiano, siciliano, arabo, francese, maltese e giudeo-arabo. Sebbene l'effettiva consapevolezza di una distinzione fra arabo musulmano e giudeo-arabo sia alquanto dubbia [2], la presenza di tutte le altre varietà è stata confermata, a più di cinquant'anni di distanza dal rientro in Italia, dalle interviste condotte nel 2019 presso i membri della comunità che oggi vivono prevalentemente nelle aree del litorale laziale.

La cosiddetta "lingua" dei siciliani (o degli italiani) di Tunisia è stata spesso oggetto, specialmente da parte di non specialisti del settore, di teorizzazioni alquanto azzardate. Si trattava, in realtà, di una situazione di *polylanguaging* abbastanza marcato, che variava a seconda del contesto sociale in cui l'interazione linguistica avveniva e che ha inoltre seguito una ben precisa traiettoria nel tempo.

In un primo momento, siciliano e italiano furono senza alcun dubbio le uniche varietà parlate all'interno della comunità, la quale si trovò tuttavia esposta ad un crescente influsso del francese. Durante molte delle interviste condotte, membri della comunità che vivevano in Italia ormai da diversi decenni continuavano a conversare tra loro in francese, con fenomeni di commutazione di codice frequenti in diverse direzioni. L'arabo entrò lentamente a far parte di questo repertorio in virtù degli stretti rapporti sociali esistenti fra membri della comunità e nativi tunisini. Si trattava, è giusto sottolineare, dell'arabo dialettale tunisino. L'arabo classico e standard, studiato a scuola da alcuni non ebbe mai una presenza reale all'interno del repertorio linguistico, ma servì ad alcuni a maturare competenze linguistiche di lettura e scrittura, in certi casi tuttora preservate nonostante la massiccia erosione linguistica.

In questa varietà linguistica composita, frutto della mescolanza di diversi codici, furono redatti giornali, opere comiche teatrali e altri generi di documenti scritti, i quali sono stati oggetto di studi approfonditi (Zlitni 2015a; Zlitni 2015b). Sarebbe tuttavia errato, nell'opinione di chi scrive, utilizzare tali documenti per la ricostruzione della varietà originariamente parlata dalla comunità. Si tratta, in molti casi, di testi dall'intenzione volutamente comica, nei quali la figura del contadinotto siciliano ignorante che biascica frasi in arabo sconnesso è specificamente costruita per suscitare il riso. L'utilizzo di tali fonti per ricostruire la varietà parlata dalla comunità è ancor più ingiustificabile nel momento in cui parlanti appartenenti a tale comunità sono tuttora in vita e desiderosi che la propria esperienza storica, linguistica e sociale venga documentata e strappata all'oblio. Si veda, ad esempio, la distanza che intercorre fra questi due brevi testi:

1. *Poi ci dissi ia lella godua chiffi-chiffi toa eni u enti.* (Zlitni 2015: 311)
«Poi le dissi signora, domani io e te proprio come oggi».
2 *lē… famma zōz famīlyāt sāknīn fi-l-firma, ʕām // ʕamlīn əd-dyār sāknīn fē-hā.*
«No… c'erano due famiglie che abitavano nella ditta, avevano costruito le case e ci abitavano» (D'Anna 2020: 17).

Il primo caso rappresenta la varietà sgrammaticata, fortemente comica, ritratta sui giornali satirici dell'epoca e possibilmente utilizzata dai membri della comunità con competenze linguistiche limitate. Il secondo, al contrario, rappresenta la produzione orale di un parlante ultraottantenne da me intervistato nel 2019, il quale, nonostante il mezzo secolo trascorso, era ancora perfettamente in grado di esprimersi in un dialetto arabo tunisino corretto e sostanzialmente assimilabile a quello di un parlante madrelingua.

La varietà sgrammaticata era, del resto, conosciuta anche dagli stessi parlanti intervistati, i quali se ne servivano anch'essi a scopo satirico, come in questa barzelletta che sfrutta la somiglianza tra il verbo siciliano *sciaurari* "odorare" e il tunisino *išāwər* "chiedere consiglio":

3 A *yā Mukammede, yā Mukammede – yā Muḥamməd,* detto in… *əl-bagra mtā-k ənti* mangiato tutta la *šīša mtā-y ēni, klā ḥšīš-nā*, ma detto in //
B *tawwa nimši nšāwru…*
A ma chi ci ha sciauriari si un c'è cchiù nenti!
A Muḥammad, Muḥammad, Muḥammad, detto in… la tua vacca ha mangiato tutta la mia erba, ha mangiato la nostra erba, ma detto in…
B Ora andiamo a chiedere…
A Ma cosa devi vedere se non c'è più nulla!

Questa barzelletta, che mostra una conversazione surreale tra un contadino tunisino e il suo vicino siciliano dalle limitate competenze linguistiche, è stata raccontata da un parlante che si esprimeva, per il resto, in un dialetto tunisino assolutamente corretto.

Conclusioni

L'espressione tunisina probabilmente più usata dai membri della comunità che ho avuto modo di intervistare era *yā ḥasra* "peccato!", testimonianza di una nostalgia incancellabile per la Tunisia. La stessa espressione potrebbe essere usata in riferimento all'occasione scientifica mancata negli anni 60 e 70, quando le interviste ai membri più vecchi della comunità avrebbero potuto svelarci tutta la ricchezza storica, sociale e linguistica della comunità appena espulsa (o rientrata). Di quella straordinaria ricchezza, oggi, rimangono solo pochi scampoli, che è dovere del ricercatore salvare dall'oblio incipiente con disciplina e rigore scientifico, rifuggendo dalle tentazioni folkloristiche e banalizzanti che spesso hanno caratterizzato gli studi linguistici sul repertorio della comunità italiana di Tunisia.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Note

[1] La forma *lə-* occorre quando la parola che segue inizi per cluster consonantico, a motivo delle norme di sillabificazione dell'arabo magrebino. Il lettore interessato veda Marçais (1977).
[2] Sul giudeo-arabo tunisino si veda almeno (Cohen 1970; Cohen 1964; Cohen 1975; Saada 1969; Saada 2001).

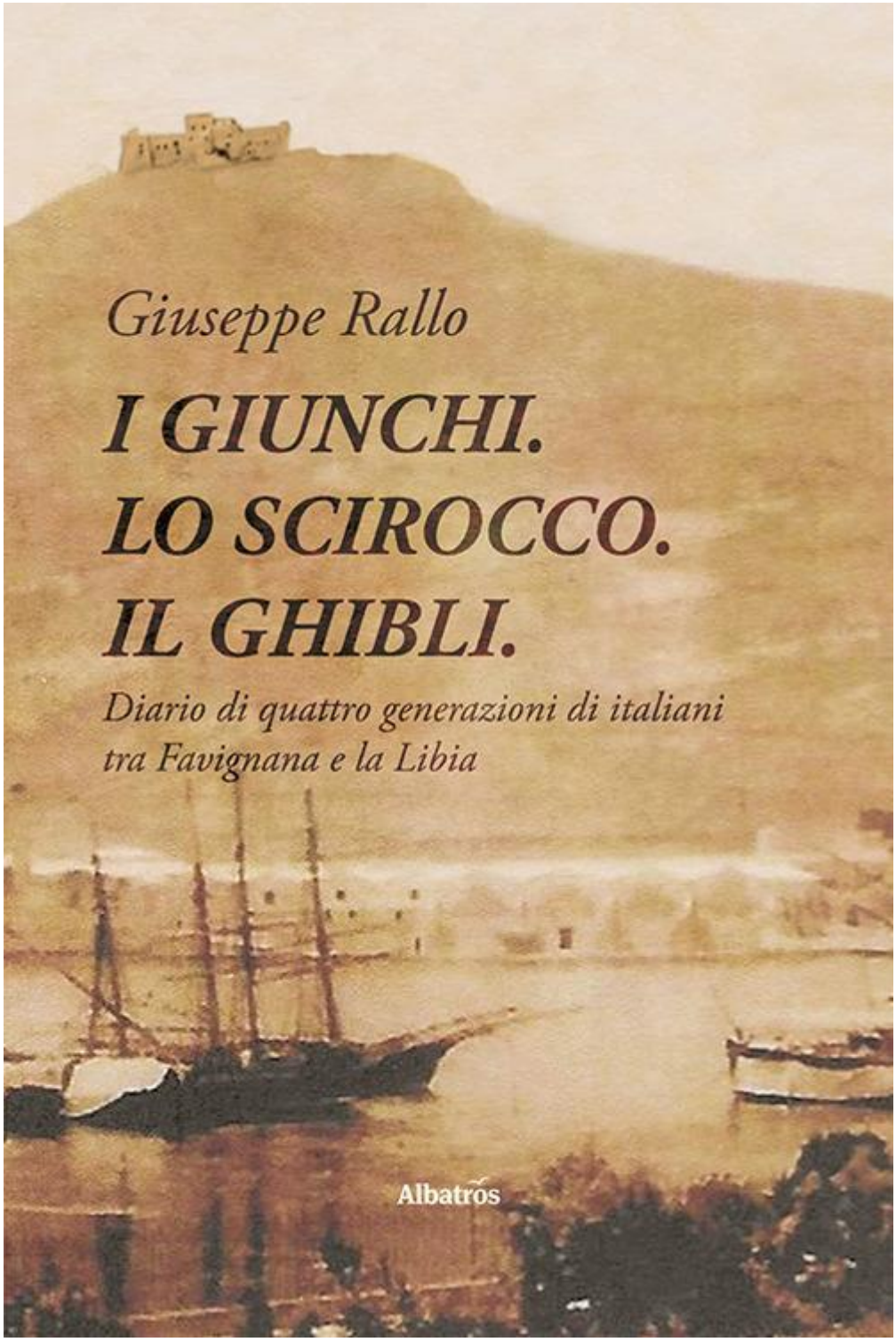
Riferimenti bibliografici

Cohen, David, 1964, *Le parler arabe des Juifs de Tunis. Textes et documents linguistiques et ethnographiques* (Études Juives 7), Paris-La Haye: Mouton & Co.
Cohen, David, 1970, Les deux parlers arabes de Tunis – Notes de phonologie comparée, in *Etudes de linguistique sémitique et arabe*: La Haye-Paris: Mouton: 150-171.
Cohen, David, 1975, *Le parler arabe des Juifs de Tunis. Tome II. Étude linguistique*, The Hague-Paris: Mouton.
D'Anna, Luca, 2020, L2 Arabic and residual multilingualism among members of the former Italian community in Tunisia, *Mediterranean Language Review* 27: 1-28.
Gianturco, Giovanna & Claudia Zaccai, 2004, *Italiani in Tunisia. Passato e presente di un'emigrazione,* Milano: Guerini Scientifica.
Marçais, Philippe, 1977, *Esquisse grammaticale de l'arabe maghrébin*, Librairie d'Amérique et d'Orient.
Memmi, Albert, 1973, *Portrait du colonisé, précédé d'un Portrait du colonisateur*, Paris: Petite Bibliothèque Payot.
Saada, Lucienne, 1969, *Le parler arabe des Juifs de Sousse : condition humaine et terminologie des gestes*, Paris: Université de Paris PhD.
Saada, Lucienne, 2001, Un texte arabe des juifs de Djerba. *G.L.E.C.S.: comptes rendus du Groupe linguistique d'études chamito-sémitiques*, 34: 159–178.

Salmieri, Adrien, 1986, Notes sur la colonie sicilienne de Tunisie entre 19e et 20e siècles, in Jean-Charles Vegliante (ed.), *Ailleurs, d'ailleurs,* Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle.
Salmieri, Adrien, 2003, Lavoro e lavoratori italiani nella Tunisia precoloniale e coloniale, in Silvia Finzi (ed.), *Métiers et professions des Italiens de Tunisia / Mestieri e professioni degli Italiani di Tunisia,* Tunisi: Finzi: 14-55.
Zlitni, Mériem, 2015a, *Contact de langues (italien, sicilien, arabe) : le cas du journal italien Simpaticuni (Tunis, 1911-1933), Vol II: Corpus*. Paris: Université Paris Ouest Nanterre La Défense PhD.
Zlitni, Mériem, 2015b, *Contact de langues (italien, sicilien, arabe): le cas du journal italien Simpaticuni (Tunis, 1911-1933), Vol I: Thèse at annexes*. Paris: Université Paris Ouest Nanterre La Défense PhD.

Luca D'Anna, ha intrapreso gli studi di Arabistica presso l'Università degli Studi di Palermo e l'Accademia Libica in Italia, conseguendo poi il Dottorato di Ricerca presso l'Università di Napoli "L'Orientale" nel 2014. Dal 2015 insegna lingua araba negli Stati Uniti, presso la University of Mississippi, e i suoi interessi di ricerca includono i dialetti arabi del Nord Africa, la linguistica storica e le comunità arabofone nella diaspora, con i fenomeni di contatto che le contraddistinguono. Ha pubblicato di recente con Giuliano Mion una *Grammatica di Arabo Standard moderno. Fonetica, Morfologia e Sintassi* (Hoepli 2021) e il manuale *Comunicare in arabo* (Hoepli 2022) con Monica Ruocco e Souzan Fatayer.

Memorie rimosse e cicatrici mai sanate



di *Mariza D'Anna*

C'è un sentire comune tra coloro che sono stati costretti, per ragioni diverse, a lasciare la terra natia. Allontanarsene, non per libera scelta, comporta strappi e fratture spesso insanabili nel corso di tutta un'esistenza. Quelle fratture, subite dagli italiani di Libia, ancora oggi restano aperte.

È una singolare storia di emigrazione quella che ha accomunato migliaia di persone che, sin dagli inizi del ‘900, avevano cercato fortuna nel Paese nordafricano, prima occupato dai Turchi e poi conquistato dall’Italia, trovandovi il proprio eden, una seconda patria dove vivere e fare crescere i propri figli, impiantare attività commerciali e artigianali e guardare serenamente ad un prosperoso futuro.
Ma circa settanta anni dopo, quando ormai gli affetti e gli interessi erano solidi e sedimentati, i discendenti delle stesse famiglie erano stati costretti a lasciare quella terra amica e accogliente per ritornare in un’Italia sconosciuta che faticava persino a riconoscerli come suoi figli. Un percorso doloroso che ha accomunato circa ventimila italiani, iniziato dopo la presa del potere di Gheddafi che, dichiarando la Libia Repubblica libera e indipendente, aveva deciso la loro espulsione.
Molte famiglie siciliane – e tra queste la mia – avevano scelto drasticamente di non tornare dove erano partiti i loro nonni o bisnonni e preferito affrontare un futuro pieno di incognite, trasferendosi in altre regioni, nel Lazio, in Toscana e in Veneto per lo più, lasciando la Sicilia sullo sfondo delle loro esistenze come luogo della memoria o di vacanza ma non come un approdo sicuro. Tante le ragioni che hanno determinato questa dolorosa decisione che imponeva loro di ricominciare in un altrove sconosciuto, profughi senza più case, beni, lavoro, che vivevano di ricordi e struggenti malinconie.
Su questa pagina di storia, iniziata con il colonialismo fascista, ancora oggi non si è indagato e riflettuto abbastanza; si è voluta dimenticare in fretta, quasi intenzionalmente considerandola retaggio di un tempo passato in cui l’Italia aveva dato il peggio di sé. Ma questa pagina è rimasta una ferita aperta nella memoria di molti italiani “tripolini” che nessuna colpa avevano avuto se non quella di essere nati e cresciuti in una meravigliosa terra multietnica e multireligiosa, ricca di spezie, profumi, sapori.

La storia di Giacomo Rallo si inserisce in questo contesto storico e sociale ed è una delle tante testimonianze di quel passato. Inizia nell’isola di Favignana nella seconda metà dall’800 dove la famiglia, di origine spagnola, già nel XVII secolo aveva messo radici. Era il tempo del passaggio dai Borbone ai Savoia e dell’insediamento dei Florio con le tonnare e i fiorenti commerci. Successivamente la famiglia, sulla spinta delle aspirazioni coloniali, lascia la Sicilia alla ricerca di una vita migliore e attraversa il Mediterraneo per raggiungere la Libia.
I Rallo approdano in Libia – siamo agli inizi del secolo scorso – quando il Paese arabo è occupato dai turchi e vi restano anche quando cade nelle mani italiane, con le imprese coloniali del regime fascista che incoraggia i trasferimenti della popolazione nella Quarta sponda, assegnando ai coloni terreni incolti e desertici e piccole case costruite nei villaggi fuori dalla Capitale, lungo la costa e fino in Cirenaica.
Dopo la sconfitta nella Seconda guerra mondiale, il Paese passa agli inglesi fino al 1951 quando ottiene l’indipendenza sotto la guida de re Idris I di Senussia. Per quindici anni il re riesce ad assicurare un’epoca di relativa stabilità. Ma nella notte tra il 31 agosto e il primo settembre del 1969 scatta l’operazione “Gerusalemme” e con un colpo di Stato fulmineo e incruento il colonnello Gheddafi prende il potere: la Libia diventa una Repubblica, il monarca viene esiliato, le imprese petrolifere nazionalizzate e i beni degli italiani confiscati dal governo. I ventimila italiani che vi risiedevano stabilmente vengono espulsi per sempre il 15 ottobre 1970.
Giuseppe Rallo è testimone dell’ultimo tracciato di questa epopea che ripercorre, riannodando i fili della memoria familiare, nel libro *I giunchi. Lo scirocco. Il ghibli* edito da Albatros nella sezione Nuove Voci. Un ponderoso volume di 500 pagine che può definirsi romanzo storico e autobiografico e che, come un diario che attraversa il secolo, segue quattro generazioni della sua famiglia e con esse la storia d’Italia e della Libia.
«Sono partito da Favignana, dalle radici e dalla storia della mia famiglia, una delle tante che nei primi del ’900 ha lasciato, la patria, la propria terra ed i pochi beni per inseguire un sogno – dice Giuseppe Rallo. Dal romanzo emerge l’immagine di una bella famiglia favignanese compatta e sempre all’altezza degli avvenimenti, anche i più dolorosi. Sullo sfondo delle diverse vicende predominano

l'Isola sempre amata e la Libia con una bella immagine, diversa certamente da quella di oggi, quasi a sottolineare che un altro mondo è possibile, un mondo di convivenza pacifica aperto alla cultura occidentale. L'intenso racconto si sofferma sulle microstorie che compongono le vite dei componenti della sua famiglia. Scrive ancora Rallo:

«Racconto generazioni di uomini e di donne, fortemente impegnati nel lavoro, nelle scelte intelligenti e all'avanguardia, ma soprattutto con un forte senso dell'unità familiare. La parte storica del romanzo attraverso le vicende della mia famiglia restituisce al lettore un'idea sintetica ma chiara di quanto è avvenuto tra la fine del'800 sino al 1970 in posti lontani dai nostri occhi, dalle remote isole Egadi ad una lontana sponda del Mediterraneo: quella della Libia. Tragiche ma interessanti le pagine dedicate ai conflitti mondiali con le loro dirette conseguenze, alla guerra dei sei giorni e infine al colpo di stato di Gheddafi. Dolorose quelle dell'esilio dei nostri coloni e dei nostri connazionali in cui sembra di respirare la sofferenza, la disperazione per l'abbandono delle case e dei beni e la paura per la propria vita. Quello dei profughi di Libia è stato un dramma umano e civile molto importante che oggi purtroppo è sconosciuto ai più in Italia, perché negli anni vi è stata una rimozione pressoché totale del fatto storico».

Per comprendere la necessità narrativa dell'autore, di ricostruire con dovizia storica e autentico fervore un passato a lui stesso appartenuto e ancora molto presente nella sua memoria, si deve partire dalla fine, da quel fatidico primo settembre del 1968, giorno in cui il colonello Gheddafi sale al potere, in poco tempo rivolta le sorti del Paese e caccia via gli italiani costringendoli a lasciare tutti i loro averi, le proprietà, i beni, i ricordi di una vita intera. Giuseppe Rallo, il primo di quattro fratelli, a quel tempo aveva 13 anni, frequentava la scuola, immerso nella sua meravigliosa adolescenza e vive quello strappo improvviso con dolore e sgomento. Sarà per lui una frattura insanabile che dimenticherà più.

«Rita abbiamo lasciato la nostra vita e tutti i nostri averi a Tripoli. Devi aiutarmi ad essere forte – dice il padre Francesco alla moglie – Gli eventi ci hanno costretto a piegarci più volte, ma non ci siamo spezzati. Siamo stati messi alla prova come giunchi che vengono piegati dalla furia dei venti e dell'acqua ma, passata la tempesta, si rialzano. Ecco, quei giunchi adesso siamo noi. Non ci siamo spezzati. Abbiamo ancora la speranza di risollevarci».

Rallo, medico legale a Roma e professore aggregato presso l'Università "Sapienza", nel suo lavoro attinge una grande quantità di materiale dagli archivi storici, dalle pubblicazioni sul tema, dalla letteratura sulle isole Egadi, dalle esperienze familiari tramandate dai protagonisti, dalle testimonianze raccolte dai parenti che avevano vissuto in Libia e, nell'ultima parte, dai ricordi personali più vividi dell'autore. Trasforma infine questa massa di informazioni in una ricostruzione attenta, partecipata, corale.
Le pagine scorrono veloci in una scrittura ariosa e tonda. I titoli ai capitoli aiutano ad inquadrare il periodo storico di riferimento, gli anni e i luoghi di cui si parla e la narrazione s'incunea dentro le vite dei familiari e degli amici con armonia arricchita dalla descrizione precisa dei luoghi, la città di Tripoli tra tutti, dai sapori della cucina, degli odori dei suk, della brezza del mare. I fotogrammi della serena quotidianità che animano le giornate tripoline inducono alla nostalgica malinconica. Ed emergono la convivenza pacifica con gli abitanti, il rapporto di amicizia e solidarietà che si era creato tra popoli di usi, costumi e religioni diverse, a ricordarci che negli anni Sessanta l'integrazione non era una mera utopia.
Poi improvvisamente tutto cambia, la scena si capovolge e il piccolo Giuseppe si trova inconsapevolmente a bordo della nave che da Tripoli li portava via per sempre dalla Libia e approda a Napoli, quando sta albeggiando. «Ero un ragazzino e con ingenuità chiesi a mio padre che cosa sarebbe accaduto, e lui mi rispose: Figlio mio non abbiamo più nulla, abbiamo perso tutto».

Sono ricordi che non si dimenticano. Le ultime pagine dedicate al momento dell'addio sono drammatiche, pervase da un senso di incertezza e di paura che ha accompagnato la famiglia per molto tempo. Allora ogni gesto viene ricordato con sacralità.

Nell'estate dei mondiali di calcio in Messico gli italiani si preparavano alla partenza imminente. Mestamente ottenevano il certificato di "nullatenenza", lasciapassare per l'espatrio e prenotavano i biglietti aerei per il definitivo ritorno. Il consolato rilasciava i certificati di profughi che sarebbero stati poi vidimati in Italia. Il padre Francesco, *tabib* (medico) del porto, voleva lasciare il Paese prima di quel termine ultimo del 15 ottobre, imposto dal colonnello Gheddafi e a fine estate del 1970, in un clima di mestizia e di angoscia, con la moglie e i quattro figli che lo attendono vicino all'auto che li avrebbe portati al porto, chiude dietro di sé, e per sempre, la porta della casa in sciara Istikal, n. 374. «Lasciò le chiavi appese come se una persona amica dovesse entrare poco dopo e pianse di dolore», scrive Rallo.
Può essere diverso un addio? Pur con modalità diverse gli addii dei "tripolini" si sono consumati tutti allo stesso modo: c'è chi è partito quasi subito dopo il colpo di Stato nel settembre del 1969, chi ha atteso sperando sino all'ultimo in un miracolo che non si è avverato e chi ha fatto resistenza e prolungato l'agonia. Io ero bambina e mi trovavo in Sicilia per le vacanze estive e ho potuto dare l'ultimo addio alla mia terra solo da lontano e con profonda mestizia, affacciandomi ai bastioni di Erice nell'utopica speranza di rivedere le luci di Tripoli.
Tutti, nessuno escluso, hanno dovuto subire umiliazioni, soprusi e traversie per ottenere un certificato di "nullatenenza", lasciapassare necessario per andare via dal Paese. Con le valigie stracolme dei pochi effetti personali entro il 15 ottobre del 1970 si è chiuso così un capitolo doloroso e solo dopo molti anni in Italia se ne è aperto un altro, volto ad ottenere, così come stabilito dai trattati, gli indennizzi in denaro per i beni lasciati in Libia. Una pagina che, dopo oltre 50 anni, non si è ancora chiusa.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 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.

Il mistero della mente tra fisica e psicoanalisi

di Piero Di Giorgi

La *mente*, insieme all'origine dell'universo e all'origine della vita, è uno dei tre grandi misteri della scienza, tra loro collegati attraverso l'evoluzione. Nonostante i grandi progressi raggiunti dalle neuroscienze, grazie anche allo sviluppo delle tecnologie d'indagine sul cervello, poco conosciamo ancora sui processi che producono gli stati mentali di coscienza e del pensiero. Se già Werner Heisenberg ha messo in luce l'impossibilità di separare lo strumento di osservazione dall'oggetto osservato perché ogni osservazione lo influenza, a maggior ragione ciò vale per la *mente*, che funziona simultaneamente come soggetto e oggetto d'indagine. Ha ragione Edoardo Boncinelli, allorché scrive che «la *mente* che esplora se stessa è certamente la follia delle follie» [1]. Condivido quanto scrive Edgar Morin, il quale ha rilevato che per esplorare la complessità della mente occorre un metodo della complessità che tenda a ricondurre a unità tutti i saperi [2]. Ritengo che possa essere molto proficuo coniugare le importanti scoperte della psicoanalisi con le affascinanti ricerche della fisica quantistica, in quanto il comportamento dell'inconscio somiglia a quello di un campo quantistico.

Questo accostamento non deve sorprendere, perché si basa su ipotesi formulate da grandi psicologi e da eminenti fisici. William James, psicologo e filosofo, che aveva incontrato Sigmund Freud nel 1909 in occasione del viaggio in America fatto dall'inventore della psicoanalisi, ha confrontato lo stato psichico inconscio con un campo fisico. Grazie allo scambio di riflessioni tra il premio Nobel Wolfang Pauli e Karl Gustav Jung, protrattosi per un ventennio, sono stati trovati diversi punti di contatto tra la fisica dei quanti e la psicoanalisi. Pauli, che ha aiutato Jung a superare il concetto di causalità, ha sostenuto che si dovesse tenere conto dell'interrelazione tra inconscio e processi fisici e ha scritto che

«la psicologia occidentale ha introdotto il concetto di inconscio, la cui relazione con la coscienza conduce a situazioni paradossali analoghe a quelle che s'incontrano in fisica. Da un lato, l'odierna psicologia attribuisce alla psiche inconscia un'ampia realtà oggettiva, dall'altro, ogni divenire cosciente, ossia ogni osservazione costituisce un'azione in linea di principio incontrollabile nel contenuto dell'inconscio…Dato che l'inconscio non è misurabile quantitativamente e perciò non è descrivibile matematicamente, bisogna attendersi, in relazione all'inconscio, un problema di osservazione che certamente ha analogie con il problema di osservazione della fisica atomica, ma che implica difficoltà considerevolmente più grandi. Queste si devono manifestare in paradossi logici, se si cerca di comprendere concettualmente l'inconscio» [3].

Jung ha sostenuto che non conosciamo totalmente la nostra *mente*, che la nostra psiche fa parte della natura, che relatività e paradossi sono stati scoperti nel regno psichico, dove un altro mondo è venuto sorgendo accanto a quello della coscienza, retto da leggi ignote e simili a quelle della microfisica. Egli ha concepito «la libido come il corrispondente psichico dell'energia fisica»[4], asserendo che l'inconscio può essere descritto solo approssimativamente come le particelle della microfisica e lo ha paragonato al concetto di campo della fisica [5]. Di conseguenza, ha ritenuto necessario che la fisica moderna e la moderna psicologia interagissero, poiché la psiche non può essere totalmente diversa dalla materia e la materia non può essere estranea alla psiche. Psiche e materia sono l'una parte dell'altra [6]. Egli ha anche sottolineato che «Il mondo microfisico degli atomi presenta tratti la cui affinità con lo psichico si è fatta notare anche dai fisici»[7].
E infatti, oltre a Pauli, altri fisici hanno colto affinità tra il funzionamento del mondo quantistico e di quello psichico. Werner Heisenberg e Erwin Schrödinger, entrambi padri della fisica quantistica e premi Nobel, hanno avanzato l'ipotesi di un probabile collegamento tra coscienza ed eventi della meccanica quantistica. Il primo ha affermato che non c'è dubbio che la teoria quantistica svolga un importante ruolo nei fenomeni biologici. Ha compreso che tutte le particelle sono dotate di energia e possono essere tramutate in altre particelle, che gli elettroni si materializzano soltanto quando interagiscono e che ci sono forme diverse in cui la materia può manifestarsi [8]. Schrödinger ha sostenuto che la materia vivente non elude le leggi della fisica e che gli eventi quantistici riescono a influenzare il mondo macroscopico. Egli ha portato un contributo notevole alla biologia, dimostrando che il materiale genetico è una molecola e che tutti i processi della biologia molecolare sono di natura quantistica. Infatti, la forza elettromagnetica, che tiene insieme atomi e molecole, ha permesso la formazione della doppia elica del DNA e quindi della vita e, nel combinarsi casuale delle molecole del DNA nel momento del concepimento, intervengono le caratteristiche quantiche del legame chimico [9].

Negli anni venti, Niels Bohr, altro padre della fisica quantistica e premio Nobel, ha sostenuto che «la descrizione della nostra attività mentale richiede, da una parte un contenuto oggettivamente dato, contrapposto a un soggetto percipiente», mentre, «d'altro canto, come è già implicito in una tale asserzione, una netta separazione tra oggetto e soggetto non può venire sostenuta in quanto anche quest'ultimo appartiene al nostro contenuto mentale» [10]. Egli ha scritto che se potessimo spingere l'osservazione fino ai livelli atomici, troveremmo che i processi fisici che danno luogo all'attività mentale sono sicuramente processi quantistici e che la sede degli elementi psichici al di sotto della coscienza è paragonabile a uno stato quantistico, caratterizzato da una sovrapposizione di autostati, i quali, uno alla volta, possono emergere a livello della coscienza [11]. Il fisico Eugene Wigner, premio Nobel, ha ipotizzato che la mente umana possa, attraverso l'inconscio, interagire con l'universo a un livello di processi elementari [12]. Secondo il fisico e cosmologo Paul Davies, la teoria dei campi quantistici potrebbe aiutare a capire gli organismi viventi, in quanto i campi sarebbero capaci di spiegare caratteristiche globali, che assumono qualità e proprietà nuove [13].
Max Born, un altro dei padri della meccanica quantistica, anch'egli premio Nobel, ha sostenuto che le sue teorie sul campo sono state influenzate dal gestaltista Max Wertheimer e che le totalità attraverso cui noi percepiamo oggetti, immagini, pensieri sono da riferirsi al concetto di campo quantistico [14]. Con l'articolo del 1912 sulla percezione del movimento o fenomeno "fi",

Wertheimer [15] era pervenuto alla conclusione che il percetto non è dato dalla somma dei singoli elementi sensoriali ma è qualcosa di diverso e di più, una gestalt, una totalità, una forma. Wolfang Köhler, altro caposcuola della teoria della gestalt insieme a Wertheimer e a Kurt Koffka, ha supportato la tesi che le gestalt percettive, il pensiero e la coscienza sono totalità emergenti, che scaturiscono dalla distribuzione delle correnti elettriche e dagli effetti dell'interazione tra una corrente e l'altra secondo i princìpi dei campi quantistici, in cui ogni elemento o forza è funzione del campo stesso. Anche la memoria è prodotta da leggi gestaltiche, che determinano l'unità strutturale della cosa ricordata. Gli effetti del campo si verificano sia nel mondo inorganico della fisica sia in quello organico della biologia e della psicologia [16].

Più recentemente il fisico Rogers Penrose [17], ha sostenuto che il cervello sia una sorta di computer quantistico e che i microtubuli dei neuroni si comportino come oggetti quantistici e si trovino in sovrapposizione di stati. Non solo, ma sembra anche che la proteina dei microtubuli, chiamata "tubulina", sia in correlazione quantistica con quella di molti altri neuroni.
Come può notarsi da questi brevi cenni, la mia idea di paragonare il comportamento dell'inconscio a un campo quantistico non è peregrina ma viene da lontano. Più recentemente, anche il premio Nobel Gerald Edelman, neuroscienziato, ha affermato che una teoria della coscienza deve tenere conto dei processi inconsci ma anche della teoria quantistica dei campi e della biologia [18].
A questo punto, per potere dar conto della mia ipotesi, devo soffermarmi per cenni, considerato lo spazio di un articolo, sugli apporti principali della fisica quantistica e della psicoanalisi. La meccanica quantistica, la cui storia comincia nel 1900 con l'introduzione del quanto di azione da parte di Max Plank e che ha poi tra i padri fondatori anche Einstein, Bohr, Heisenberg, Scrödinger, Born, tutti premi Nobel, riformulata da Paul Dirac, Richard Feynman, Julian Schwinger e Shin'ichirō Tomanaga, tutti e quattro premi Nobel, è ormai nota come "teoria quantistica dei campi" ed è diventata il fondamento teorico del Modello Standard della fisica delle particelle.

Albert Einstein, con l'effetto fotoelettrico, nel 1905, non solo ha confermato la teoria dei quanti di materia di Planck ma ha scoperto che anche la luce, che sembra un fenomeno ondulatorio, è formata da quanti di luce. Niels Bohr ha riformulato il modello di atomo e ha sostenuto che gli elettroni che ruotano attorno al nucleo devono stare in certe orbite. Wolfang Pauli, sul modello atomico di Bohr, ha spiegato che ogni orbita può accogliere solo un elettrone (principio di esclusione di Pauli). Quando un elettrone cade verso un'orbita più bassa emette un fotone e quando sale lo assorbe. Louis De Broglie, sull'effetto fotoelettrico di Einstein, ha chiarito che la materia si propaga sotto forma di onde (onde di materia). Werner Heisenberg ha introdotto il principio d'indeterminazione, Erwin Schrödinger ha espresso l'indeterminazione immaginando l'esperimento del gatto vivo o morto. Paul Dirac è stato capace di riprodurre la lunghezza d'onda della radiazione e la sua intensità.
Tutto ciò ci dice che energia e quantità di moto sono tipiche della materia, mentre frequenza e lunghezza d'onda sono tipiche delle onde di luce e che la compresenza di queste due nature e la loro complementarità sono alla base del principio d'indeterminazione; che quel che appare è la funzione di onda, la quale collassa e diventa localizzata se la osserviamo. La stessa cosa avviene con il gatto di Schrödinger: finché non apriamo la scatola, non possiamo dire se il gatto è vivo o morto. Ma, quando apriamo la scatola, usciamo dalla sovrapposizione di stati e vedremo il gatto vivo o morto. La funzione d'onda collassa e diventa localizzata. In altri termini, ogni particella è un campo e viceversa, gli elettroni e i fotoni sono sia onde, sia particelle, materia, antimateria e radiazione sono la stessa cosa; sia la materia, sia la luce sono quantizzate; non ci sono certezze ma probabilità.

Se, a livello macroscopico, il tempo procede dal passato al futuro, a livello microscopico invece, le particelle materiali possono invertire il cammino e tornare dal futuro al passato, diventando antiparticelle di materia, cioè positroni. Un fotone si può trasformare in un elettrone e in un positrone, mentre un elettrone si può annichilare con un positrone, producendo radiazione sotto forma di onde elettromagnetiche e quindi fotoni. Mentre il mondo materiale macroscopico che ci circonda è

caratterizzato dalla località, il mondo quantistico è caratterizzato dal principio di non-località e cioè da una realtà olistica, olografica e globale. L'osservatore interferisce col sistema che osserva. Quando due o più particelle si sono trovate in interazione reciproca, anche se poi si separano spazialmente, rimangono legate (*entangled*), nel senso che ciò che accade a una di esse, si ripercuote istantaneamente anche sull'altra indipendentemente dalla distanza che le separa, come è stato dimostrato dall'esperimento della doppia fenditura di Thomas Yung. È il fenomeno noto come *entanglement* quantistico, che è alla base di tante tecnologie: computer, laser, cellule fotoelettriche e anche di tecnologie in ambito medico.
Un'altra caratteristica delle particelle subatomiche è lo spin quantistico di Pauli. Esso è un parametro fondamentale per descrivere la particella e lo stato quantistico di un elettrone nell'atomo. Lo spin riguarda il momento angolare delle particelle, nel senso che gli elettroni che ruotano intorno al nucleo trasmettono un impulso angolare agli atomi per mezzo del loro movimento orbitale e determina il loro orientamento magnetico. I fotoni sono particelle con spin intero 1 e vengono chiamati bosoni, gli elettroni hanno spin semi-intero, cioè un mezzo e vengono chiamati fermioni. In sintesi, si può dire che la fisica quantistica ha portato uno sconvolgimento rispetto alla fisica classica: non esiste più la causalità ma la probabilità; una particella esiste soltanto se la osserviamo; è l'osservazione che trasforma la sovrapposizione di stati quantistici in un solo stato.

Da notare che nello stesso anno 1900 in cui Max Plank aveva ipotizzato la teoria dei quanti, Sigmund Freud pubblicava *L'interpretazione dei sogni,* sostenendo che «l'inconscio è il cerchio maggiore che racchiude in sé quello minore del conscio; tutto ciò che è conscio ha un gradino preliminare inconscio…In altri termini, i processi mentali nascono prima inconsci e poi affiorano alla coscienza. L'inconscio è lo psichico reale nel vero senso della parola» [19]. Una casuale coincidenza? Sembra che ogni cosa che avviene nell'universo corrisponda a una qualche fluttuazione e quindi basta intercettare questa fluttuazione per farne parte, per connettersi. La natura ammette comportamenti istantanei e sincronici, come avevano convenuto Carl Gustav Jung e Wolfang Pauli durante il loro già citato carteggio.
Nel nostro inconscio ci sono contenuti depositati nel magazzino della memoria a partire dalla nascita e dalle prime relazioni parentali su molti dei quali è calato il sipario dell'amnesia e che è molto difficile da trasformare in rappresentazioni coscienti. Nello scritto *Nota sull'inconscio in psicoanalisi* (1912), che anticipa il saggio su *L'Inconscio* del 1915, Freud amplia la nozione di inconscio, giungendo ad affermare che tutti i pensieri si generano come inconsci e soltanto alcuni di essi s'impongono alla coscienza, mentre altri restano sotto la rimozione a causa delle resistenze. «Ogni atto psichico inizia come inconscio e può rimanere tale o procedere nel suo sviluppo fino alla coscienza; questo, a seconda che esso incontri o meno la resistenza» [20]. L'inconscio è anche quella parte di esperienza che non ha seguito l'evoluzione del tutto ma è stata rimossa [21].
Il sistema inconscio è, per Freud, una grande anticamera in cui albergano gli impulsi psichici, che contengono l'energia, chiamata *libido*. Come l'energia fisica è contenuta negli atomi, l'energia psichica, chiamata libido, è contenuta nelle pulsioni dell'inconscio. La pulsione è la rappresentazione psichica di una fonte di stimolo in continuo flusso, un «concetto al limite tra il somatico e lo psichico…rappresentanza psichica di forze organiche» [22], definizione poi ripresa nel saggio *Pulsioni e loro destino*, dove Freud afferma che essa è «il rappresentante psichico degli stimoli che traggono origine dall'interno del corpo e pervengono alla psiche»[23]. Le pulsioni, cioè, nascono dalle tensioni che vive il nostro corpo pressato dalla necessità di soddisfare un bisogno. Si tratta di due pulsioni fondamentali, *Eros* e *Thanatos*, che forniscono energia alla *mente* e la spingono all'attività. L'una, Eros, tende al soddisfacimento di bisogni organici come la fame e l'amore, al piacere ma anche all'unione e alla armonia, ma è sempre minacciata da Thanatos, che tende all'aggressività, alla distruzione. Le due pulsioni sono sempre in interconnessione tra loro, opposte e complementari, coesistono sempre con prevalenza ora dell'una ora dell'altra, in relazione alle diverse esperienze che viviamo. La libido contenuta nelle pulsioni che spinge l'individuo all'attività ha colpito Freud per l'analogia con il concetto di energia fisica e l'ha chiamata energia psichica diretta

verso una persona o una cosa: «A questa ipotesi può essere dato lo stesso senso che i fisici danno alla corrente di un fluido elettrico» [24].

La pulsione appare come una particella subatomica, una sorta di fotone, un quantum d'energia. Se **l**a logica della coscienza è quella lineare, del razionale e del mondo macroscopico, la logica dell'inconscio appartiene al regno dell'intuitivo, dell'emotivo, è circolare e risponde al comportamento del mondo microscopico. La psiche è una coppia di opposti complementari, inconscio-conscio, come il dualismo onda-particella della fisica.
Di grande interesse per le affinità con la fisica quantistica è l'elaborazione dello psicoanalista cileno Ignazio Mattè Blanco [25], secondo il quale l'inconscio è caratterizzato dall'assenza dello spazio-tempo e dal principio di non-contraddizione, dai quali discendono il principio di generalizzazione e il principio di simmetria. Il primo consiste nel fatto che l'inconscio tratta una cosa individuale (persona, oggetto) come se fosse membro o elemento di una classe. Per esempio, un uomo è trattato come un elemento della classe degli uomini, la quale è, a sua volta, una sottoclasse degli esseri umani e così via all'infinito. Il principio di simmetria consiste, invece, nel fatto che l'inconscio tratta le relazioni come simmetriche: se A è padre di B, nella logica asimmetrica, B è figlio di A; in quella simmetrica, invece, se A è padre di B, B è padre di A. Ciò vale anche a livello spazio-temporale. Non esiste successione temporale perché l'evento X segue l'evento Y e l'evento Y segue l'evento X. In sostanza, in virtù del principio di simmetria, nel profondo della mente umana ci sarebbe una indistinzione totale di tutte le cose, nella parte è contenuto il tutto, cioè l'inconscio è caratterizzato da una sovrapposizione di stati.
C'è un'analogia tra il principio di simmetria che caratterizza l'inconscio e quella in ambito quantistico. L'inconscio è a-temporale e a-spaziale, come le particelle e i campi, è impersonale perché abbraccia situazioni ben più estese nel tempo e nello spazio, è uno psichico trans-individuale e non conosce causalità. Di conseguenza anche l'inconscio è caratterizzato dal principio di non-località. Ogni singola cosa, ogni oggetto è trattato come parte di un tutto, come avviene nel sogno, che è la via maestra attraverso la quale si manifesta l'inconscio. Infatti, quando dormiamo, non c'è l'osservazione, ovvero la coscienza, (non vediamo, non sentiamo e il sogno ci presenta stati di sovrapposizione di persone, di cose, di ambienti ecc., stati che ci sembrano confusi, ma talvolta anche rappresentazioni di senso, (immagini, suoni e linguaggio) che vanno interpretate.
Come le particelle elementari sono il substrato invisibile della materia e si manifestano soltanto nelle tracce registrate da strumenti come i sincrotroni, così l'inconscio è il sottofondo, il substrato dal quale emerge e prende corpo la nostra coscienza. Come per la fisica quantistica, scendendo a livelli profondi, non valgono più i concetti della fisica classica, così avviene con la psicoanalisi, secondo cui bisogna scendere nel profondo e scandagliare modi di funzionamento mentale che sfuggono all'ordinarietà. Come le particelle hanno una natura duale, corpuscolare che ondulatoria, anche la mente ha una natura duale, inconscia e conscia.
Sappiamo anche che l'inconscio assolve una funzione fondamentale per certe nostre azioni e decisioni immediate e per il ruolo che vi svolgono le emozioni. I nostri progenitori, prima di formare una coscienza, hanno vissuto una lunga fase inconscia, di non consapevolezza e tuttavia, in certi casi, ponevano in essere azioni e decisioni rapide per potere sopravvivere in situazioni di pericolo e in ambienti ostili. Noi conserviamo parte di quella eredità, che ci è utile nel prendere delle decisioni immediate e d'istinto quando siamo in pericolo e che si manifesta anche nei fenomeni improvvisi come l'*insight* o il famoso eureka di Archimede.

Accanto a questa eredità selezionata dall'evoluzione biologica, azzardo l'ipotesi che ci sia anche un'eredità della storia del cosmo. Quando veniamo al mondo, a mio modesto avviso, non siamo una tabula rasa, ma penso che nel nostro inconscio vi siano tracce, oltre di una memoria biologica, anche di una memoria cosmica. Al momento del Big Bang, tutte le particelle hanno interagito e, per il fenomeno dell'*entanglement*, per la teoria di non-località di Bohm e per il teorema di J. Bell, verificato da Alain Aspect, tutto ciò che ha interagito continua a rimanere connesso,

resta *entangled*. Inoltre, essendo noi figli delle stelle, le particelle che sono componenti dei nostri atomi, delle nostre molecole e delle nostre cellule e quindi anche dei neuroni, conservano tracce di memoria di eventi cosmici dalla nascita dell'universo in poi.
Se l'energia cosmica originaria pervade l'Universo, se il mondo in cui viviamo è parte dell'energia cosmica originaria trasformatasi in materia e se anche noi siamo parte di quell'energia materializzata dentro un organismo fisico, ci deve essere nell'uomo un nucleo, dotato di energia cosmica primordiale. Ritengo che il contenitore di quel nucleo di energia originaria, che contiene la memoria della storia dell'universo, compresa la nascita della vita e l'evoluzione biologica, possa essere l'inconscio. È ipotizzabile che la forza elettromagnetica, che tiene insieme atomi e molecole e che ha permesso la formazione della doppia elica del DNA, abbia engrammato (registrato) nel DNA, durante il passaggio evolutivo di fase dalla materia inanimata alle macromolecole della vita, particelle dell'energia cosmica originaria. Ciò è in consonanza con quanto sostenuto da Scrödinger [26], secondo cui nel combinarsi casuale delle molecole del DNA nel momento del concepimento, intervengono le caratteristiche quantiche del legame chimico. In sostanza, la materia, compresa quella organica, conterrebbe in sé l'energia originaria di cui resta impregnata. L'intera continuità della natura è sepolta a livello profondo nell'individuo umano vivente.
Lo stesso Freud aveva scritto che «Il contenuto dell'inconscio può essere paragonato a una popolazione preistorica della psiche… Se nell'uomo vi sono formazioni psichiche ereditarie, simili agli istinti degli animali, esse costituiscono il nucleo dell'Inconscio».[27] «Esso è il rappresentante delle eredità più arcaiche».[28] Freud, tuttavia, si era fermato all'eredità dell'evoluzione biologica, Jung è andato oltre, chiamando *inconscio collettivo* l'eredità filogenetica degli uomini, i cui contenuti sono gli archetipi, che contengono la memoria dell'umanità, ma anche quella della storia dell'universo. Per lui, il nucleo più profondo dell'inconscio collettivo era inconoscibile e avente l'oggettività impersonale della natura, come presenza eterna, ossia il nucleo biologico nella cui memoria si sono travasate anche le particelle della materia inorganica[29]. Egli ha espresso il concetto di un'originaria unitarietà della natura, in cui psiche e materia non si differenziavano, definita *unus mundus*. L'uomo, a mano a mano che si è sviluppata la sua coscienza, ha perso il contatto con la natura e la profonda energia psichica che questo contatto sprigionava. Anche William Reich ha ipotizzato un nucleo biologico, dotato di energia organica, cioè un serbatoio di energia e di memoria che risale all'origine dell'universo e della vita, il cui contenitore è il sistema inconscio.

Alla memoria cosmica e dell'evoluzione della vita, di cui è dotato il neonato all'inizio della sua vita psichica, si viene aggiungendo quella derivante dall'esperienza e dalle interazioni con l'ambiente e con le altre persone. La nostra *mente* si costruisce attraverso la relazione primeva con la madre e gli stimoli che provengono dall'ambiente e dall'insieme dei rapporti sociali che costruiamo nella nostra vita sin dai primi anni. Il neonato, già alla nascita, è determinato dalle forze pulsionali che sono espressioni di grandi bisogni organici: fame e amore, auto-conservazione dell'individuo e perpetuazione della specie, la cui meta è il soddisfacimento immediato. Nel momento in cui il bisogno del bambino si trasforma in desiderio, questo non è altro che bisogno dell'altro, una domanda d'amore, di contatto, di relazione. La madre dà senso al corpo del bambino. Tra lei e il bambino si crea un "accoppiamento strutturale", un campo mentale condiviso, come se si creasse un campo elettromagnetico comune formato da particelle delle cellule neuronali del cervello della madre e del bambino. Le emozioni dell'una abitano la mente dell'altro.
In sostanza, la vita è relazione, così come l'universo è frutto di interazioni, ed è l'interazione del bambino con la madre e poi con gli altri che costruisce progressivamente la nostra memoria e la nostra storia. La relazione madre-bambino e le emozioni che l'attraversano sono basiche per l'avvio delle prime percezioni e per la costruzione della coscienza. Affinché egli abbia un'effettiva percezione, occorre che le afferenze sensoriali siano organizzate in totalità significative e consolidate in memoria. Per esempio, l'associazione tra la mammella o il biberon, che soddisfa il bisogno ed elimina lo stimolo gastrico, determina un insieme significativo avvertito come "buono", che si consolida in ricordo e rappresenta la prima forma di coscienza. Perciò, la prima forma di Io, di coscienza, è corporea.

Il bambino compie gradualmente un viaggio dallo stato d'indifferenziazione iniziale e dall'incoscienza alla coscienza e all'autocoscienza, dall'assenza di memoria storica alla sua acquisizione [30]. La sua coscienza nasce dagli stati più profondi della *mente,* dal grande oceano dell'inconscio, dal deposito d'informazioni inconsce, che sono continuamente integrate e ridefinite attraverso gli stimoli che arrivano dall'ambiente. C'è un *continuum* e una complementarità tra processi inconsci e consci, somatici e psichici, tra processi affettivo-emotivi e cognitivi. A mano a mano che aumentano le esperienze, si accrescono la memoria e la capacità di rappresentarsi esperienze passate da utilizzare nel momento presente o per il futuro.
Le emozioni sono importantissime per la nostra sopravvivenza, anche quelle come la paura e l'aggressività e rispondono alla logica dell'inconscio e quindi della globalità e della non-località. Emozioni, esperienza e memoria sono intrecciate. Le emozioni svolgono una funzione essenziale per la memoria e per l'apprendimento, perché sono in grado di dare pregnanza ai ricordi, facendo sì che alcune esperienze vengano codificate in maniera più duratura [31]. Uno stimolo, una nuova esperienza possono essere fissati ed evocati quanto più sono stati intensi emotivamente e più spesso ripetuti. Le emozioni si trasmettono anche attraverso le parole. Un linguaggio senza enfasi e modulazioni espressive sarebbe come quello metallico di un robot. Una parola, per esempio, può inibire, ferire, esaltare, produrre cambiamenti d'umore. I nostri progenitori attribuivano il nome alle cose in base alle emozioni che ricevevano. Le parole esprimono contenuti e significati, identificano cose e persone. Il linguaggio è anche il medium della memorizzazione, poiché noi memorizziamo persone, cose, oggetti in base ai loro nomi (*nomina sunt consequentia rerum*). Il linguaggio, scritto e parlato, da funzione esterna di comunicazione, si trasforma in funzione interna, in memoria, pensiero e quindi in coscienza C'è una stretta interdipendenza tra coscienza e linguaggio. Non a caso, Lev Vygotskij considera il linguaggio la coscienza pratica dell'uomo [32].
In sostanza, le emozioni e il linguaggio sono fondamentali per la memoria. Senza la memoria non sapremmo chi siamo, non avremmo alcuna identità. È attraverso la memoria che possiamo ricordare il passato, essere consapevoli del presente e progettare il futuro. La memoria è una sorta di deposito di ricordi concernenti la nostra esperienza individuale e sociale, privata e pubblica. La domanda è: se le emozioni sono fondamentali per la memoria, se questa ha un'importanza determinante e senza di essa non vi è né la coscienza né il pensiero, se l'inconscio contiene tracce della memoria cosmica e biologica, come si verificano questi processi di sincronizzazione di aree diverse del cervello, che determinano delle *gestalten* come percezioni, pensiero, la coscienza e il fenomeno *mente*?
Innanzitutto bisogna dire che, contrariamente a quanto si pensava in passato, diversi studi neurobiologici hanno rimesso in discussione le tesi localistiche, secondo cui a ogni funzione mentale corrispondeva una sua posizione nel cervello. In particolare, Edoardo Boncinelli sostiene che le tracce mnestiche non siano localizzabili ma siano, invece, distribuite su tutta la superficie della corteccia cerebrale e che si possa parlare di un modello olografico della memoria. «Alla corteccia cerebrale arrivano parecchi segnali, appartenenti a diversi eventi percettivi e si verificano fenomeni di sincronizzazione dell'attività nervosa di neuroni di aree diverse. La corteccia sarebbe la sede di onde sincronizzate, coerenti» [33]. L'olografia ha come conseguenza che ogni piccolo frammento di pellicola riproduce l'intero, come un pezzetto di specchio.
Anche David Bohm ha proposto un modello olografico per spiegare il fenomeno dell'*entanglemen*t. La parte contiene il tutto. Bohm considera la fisica quantistica come il termine di paragone di una concezione di ordine e di organizzazione che si estende anche alla vita e alla coscienza. Egli e il neurofisiologo Karl Pribram hanno unito le loro ricerche per dare vita a un'interpretazione della realtà in analogia con il fenomeno olografico. Tutto l'universo sarebbe un super-ologramma, dove passato, presente e futuro e il concetto di località non hanno più senso. Gli autori hanno elaborato una teoria dei processi e delle interazioni neuronali, capace di leggere le informazioni, che si presentano sotto forma di onde, per poi convertirle in schemi di interferenza e trasformarle in immagini tridimensionali.
Forse il cervello stesso funziona come un ologramma e ciò spiegherebbe come esso possa riuscire a contenere circa dieci miliardi d'informazioni durante la vita media in uno spazio così limitato. Sia la

memoria cosmica sia quella personale ritengo sono olografiche e penso che i processi fisici di sincronizzazione che danno luogo all'attività mentale, che Boncinelli colloca sulla superficie della corteccia, siano processi quantistici regolati verosimilmente dai principi dell'*entanglement* quantistico, che si verificano nella parte più profonda e più antica della mente e cioè nell'inconscio.
Ritengo che una teoria della *mente* non possa prescindere dal fatto che i processi psichici abbiano origine prima nel sistema inconscio, il quale presenta le caratteristiche del comportamento dei campi quantistici, caratterizzato da fluttuazioni, sovrapposizioni di stati e da indeterminazione. I campi sono entità estese, capaci di spiegare caratteristiche globali come quelle gestalten, quelle totalità (percezioni, pensieri e coscienza) ogni qualvolta avviene una interazione e quindi una predisposizione percettiva, attraverso la codificazione delle frequenze dello spettro elettromagnetico. Le totalità emergenti, come percezione, pensiero e coscienza scaturiscono dalla distribuzione delle correnti elettriche e dagli effetti dell'interazione tra una corrente e l'altra secondo i princìpi dei campi quantistici, in cui ogni elemento o forza è funzione del campo stesso. In buona sostanza, tutto ciò che osserviamo nell'universo è frutto d'interazioni tra particelle, che nascono e si dissolvono alla fine in energia elettromagnetica, in campi e le loro onde, all'interno di un unico campo, che è lo stesso che dà luogo alle interazioni. Carlo Rovelli ha evidenziato l'aspetto relazionale di tutte le cose. La realtà è data dalle relazioni. Sono le relazioni che danno origine alla nozione di "cosa" [34]. La relazionalità, come ho già detto a proposito del bambino e della relazione con la madre, è fondamentale per la nascita della coscienza come lo è anche per il mondo quantistico.

Le interazioni sono possibili anche perché le particelle sono animate da un movimento di rotazione, chiamato spin, che produce un fenomeno magnetico. Perciò, avvenuto il contatto, esse rimangono in qualche modo indissolubilmente legate (entangled). Proprio perché le particelle hanno un comportamento ondulatorio e si comportano come se fossero in più luoghi contemporaneamente, possono interferire tra di loro e si ha il fenomeno, cui ho già accennato, dell'interferenza d'onda [35]. Basta misurare lo stato di una particella per conoscere l'altra. L'esperimento d'interferenza quantistica di Thomas Yung è la manifestazione del principio quantistico della sovrapposizione di stati e cioè che una particella può essere in due o più stati. Il principio di sovrapposizione di stati racchiude in sé l'idea dell'*entanglement*, che è un'applicazione del principio di sovrapposizione di stati a un sistema complesso, quali noi umani siamo. È la sovrapposizione di stati che dà l'*entanglement e anche l'interferenza*. Per semplificare questi concetti, si usa il termine "coerenza" quantistica e invece si usa il termine "decoerenza" quando lo stato di coerenza quantistica cessa e tra i tanti stati sovrapposti ne rimane uno solo, cioè la cosa o la persona osservata. Il mondo quantistico diviene classico.
Se la coscienza è il luogo del macroscopico, l'inconscio è il campo dello stato microscopico. L'inconscio, che contiene in sé tracce del Big-Bang e che interagisce con l'universo intero a livello di processi elementari e microscopici costituisce un altrove dove non ci sono né lo spazio né il tempo lungo il quale si svolgono gli eventi, come ha messo in luce Ignacio Mattè Blanco, secondo il quale, nel profondo della mente umana, ci sarebbe un'indistinzione totale di tutte le cose e nella parte è contenuto il tutto, cioè l'inconscio si configura come un ologramma ed è a-temporale e a-spaziale, come le particelle e i campi e non conosce causalità né località. Ogni cosa, ogni oggetto è trattato come parte di un tutto, come avviene nel sogno.
L'inconscio è la vera fonte da cui scaturiscono le cose come le vediamo. Se il sistema inconscio, come ho detto, ha il comportamento di un campo quantistico, caratterizzato dal principio della sovrapposizione di stati e a causa del principio d'indeterminazione di Heisenberg fluttua continuamente, questo campo è quello elettromagnetico, che è il linguaggio universale della materia ed è considerato anche la forza della vita e pervade tutto il mondo che ci circonda.

Tutta la biopsicologia si fonda su fenomeni elettromagnetici. Ogni legame chimico, compresi i fenomeni degli impulsi nervosi, ha origine elettromagnetica. Bisogna ricordare che la forza elettromagnetica tiene uniti elettroni e nuclei negli atomi e permette l'aggregazione di diversi atomi in molecole, che le eliche a spirale del DNA e RNA sono state la base materiale della vita ed è probabile che conservino ancora la memoria del passaggio dalla materia inorganica a quella organica. Gli effetti del campo elettromagnetico si verificano nell'ambito della fisiologia, della biologia e della psicologia. Noi siamo parte integrante della natura e soggetti alle sue leggi. Lo stesso principio, secondo cui la vita è codificata in maniera quantica e secondo cui le proteine, distanti l'una dall'altra, si assemblano in insiemi omogenei come risultato di interazioni quantiche di natura non-locale, penso che possa valere anche per i processi mentali, in quanto i principi quantici governano anche il cervello. Lo stesso impulso nervoso è un evento atomico [36].
Il cervello è soggetto alle stesse leggi applicabili alla materia presente nell'universo fisico. Esso è un insieme di cellule nervose e quindi un insieme di particelle che interagiscono attraverso il campo elettromagnetico. Com'è noto, è soggetto a un funzionamento elettrico e chimico. Tutto ciò che percepiamo si traduce in segnali elettrici. Noi vediamo e riconosciamo i diversi colori tramite la luce che è energia, sentiamo tramite onde sonore. Sin da quando siamo bambini i nostri sensi ricevono, attraverso le onde elettromagnetiche, le informazioni provenienti dall'ambiente per poi convertirsi in schemi d'interferenza e trasformarsi in immagini tridimensionali attraverso l'osservazione. Perché vi sia un'osservazione occorre energia elettromagnetica. L'eccitazione-perturbazione, prodotta da uno stimolo, da un'informazione mette in moto un'attività elettrica e quindi elettromagnetica. L'elettrone può saltare da un'orbita all'altra, da un precedente stato quantico a un altro, da un livello energetico a un altro. Gli elettroni degli atomi che compongono le molecole, per raggiungere un diverso stato d'informazione devono compiere un salto quantico, cioè passare da un'interazione all'altra, da uno stato energetico all'altro e ciò fa mutare la nostra conoscenza [37]. Infatti, l'elettrone è un insieme di salti da un'interazione all'altra e, quando un fotone interagisce con un elettrone, può determinare una transizione da un livello energetico a un altro, solitamente più alto.
I fotoni sono indistinti e non rispondono al principio di esclusione di Pauli, possono stare nello stesso stato quantico. Quando i fotoni si trovano nello stesso stato quantico prefigurano uno stato quantico macroscopico, che ha bisogno di venire alla coscienza tramite l'osservazione. È come se l'inconscio, con i suoi effetti quantistici non-locali, acausali e atemporali, svolgesse una funzione organizzatrice verso la formazione di *gestalten* (totalità). L'inconscio, come detto, non si riferisce all'oggetto concreto o alla persona concreta ma alla classe cui esso/a appartiene, come nel sogno, nel quale il fenomeno della condensazione indica che un oggetto può rappresentare più oggetti miscelati o una persona può rappresentare più persone condensate in quell'immagine del sogno. È la sovrapposizione di stati.

Le onde elettromagnetiche che trasportano la nuova informazione interagiscono con la memoria olografica cosmica e con quella dell'esperienza personale, consolidata in ricordi e, attraverso l'interazione della nuova informazione con tutte le informazioni tra loro collegate, avviene una riorganizzazione del campo che mette in moto un processo di richiamo di ricordi motori, spaziali, temporali, di colori, di sapori diffusi olograficamente. Si determina un'interferenza, come effetto dell'*entanglement*, cioè di tutte le particelle che hanno interagito e appartengono a un'unica funzione d'onda con un grande numero di correlazioni, che seguono gli stessi percorsi simultaneamente e si rafforzano come conseguenza della natura ondulatoria delle particelle dei neuroni del cervello, dando luogo al fenomeno della *coerenza quantistica*, è come se più fotoni comunichino e cooperino tra di loro e, per ragioni d'interferenza quantistica, andranno verso un unico obiettivo, formeranno un unico campo quantistico. Diversi flussi d'onda separati si sincronizzano nello stesso istante, per cui un gran numero di particelle si comporta come un tutt'uno.
Prima che avvenga l'osservazione, nel profondo della nostra mente gli eventi, le cose, le persone, le parole si mantengono in inconscia sovrapposizione di stati, tutte le possibilità sono presenti, sono una "nuvola di probabilità" in continua fluttuazione che precipitano in un solo stato quando avviene

un'osservazione che farà collassare la funzione d'onda in uno stato definito. La funzione d'onda collassa in un momento di coscienza, in un comportamento. Tra i tanti oggetti e le tante persone, la nuova informazione, interagendo con la memoria olografica del cervello, fa precipitare la funzione d'onda in quel singolo oggetto o in quella precisa persona, collocandoli in una dimensione spazio-temporale.
Dalle osservazioni è stato visto che quando arriva al cervello uno stimolo, un'immagine, una parola, un volto, entra nella nostra coscienza una sola risposta tra le varie possibilità che possono sovrapporsi. È come se ogni molecola sa quel che fanno le altre contemporaneamente. Avviene un processo istantaneo di sincronizzazione cerebrale, che coinvolge ogni zona del cervello, si ristruttura tutto il campo di dati presenti e non presenti, interviene un processo di retroazione e di auto-organizzazione, pervenendo a un risultato, a una risposta adattiva nuova. Una ricognizione di depositi di ricordi, diffusi olograficamente, si unificano in un solo e unico stato: quell'oggetto, quell'immagine, quell'unico volto, quel pensiero determinato, quello stato di coscienza. Ogni osservazione culmina in un evento conscio.

È stato osservato anche che il segnale elettrico di un neurone dipende in maniera non-lineare e complessa dall'insieme dei segnali che riceve da altri neuroni cui è collegato e da miliardi di sinapsi che si scambiano informazioni tra di loro e cioè da quello che sta accadendo in tutto il sistema. Il numero di cambiamenti e di combinazioni e risposte possibili è elevato. Tuttavia, il cervello non è soltanto un insieme di neuroni interagenti attraverso i neurotrasmettitori, come appare. La comunicazione tra i neuroni è possibile attraverso processi quantistici sottostanti, di sincronizzazione elettromagnetica istantanea, di coerenza quantistica secondo i principi del campo. I neuroni eccitati si comportano secondo principi quantici e, anche se separati, fanno parte di un sistema quantistico unitario descritto da una funzione d'onda. Gli effetti quantistici determinano sovrapposizioni di stati diversi e l'affiorare della coscienza compare nel passaggio da uno stato di fluttuazione e di sovrapposizione di stati a un solo stato tra i tanti possibili.
Gran parte dei fenomeni che avvengono a livello microscopico, quelli che appaiono come stranezze o stravaganze quantistiche, come il dualismo onda-particella, l'effetto tunnel, la sovrapposizione di stati e la coerenza quantistica non sono osservabili all'interno degli oggetti macroscopici, compresi noi, poiché sono cancellati dalla decoerenza, che determina il collasso dell'onda quantistica nel mondo classico così come noi lo vediamo. Il passaggio dal possibile al reale, a un contenuto macroscopico, dotato di significati, avviene durante l'atto dell'osservazione e cioè dell'interazione tra l'osservatore e la realtà osservata, che fanno parte di un unico campo quantistico. Tra gli eventi possibili, l'osservazione sceglie ciò che ha avuto luogo. Gli stati sovrapposti collassano in stati definiti. Dall'attività sincronica e coerente di tutte le regioni del cervello, dalla memoria olografica, dall'interazione secondo i principi del campo quantistico, emergono qualità nuove e diverse dalla somma dei singoli elementi interagenti e cioè tutte le totalità: suoni, volti, pensiero e coscienza. Nasce il più affascinante di tutti i fenomeni riguardanti gli organismi viventi: la *mente*.

Così come una melodia è una totalità, che è qualcosa di più e di diverso della somma delle singole note, allo stesso modo la *mente* è qualcosa di più e di diverso della somma di neuroni e sinapsi, è una totalità, spiegabile in base alla quantizzazione cui sono sottoposti i campi. Essa è un'entità immateriale, un'autentica qualità emergente, che deriva dalle proprietà di coerenza come l'*entanglement* e dai principi propri del campo d'energia. La realtà profonda della *mente* è costituita da un'invisibile connessione quantistica e perciò non-locale, secondo i principi del campo quantistico, della cui natura è il funzionamento dell'inconscio, la cui potenzialità olistica e la capacità di auto-organizzazione e di auto-determinazione dà luogo anche all'intenzionalità, la quale agirebbe all'interno di un campo quantistico di probabilità.
In conclusione, si ipotizza che la conosciuta attività neuronale del cervello ci rende conto degli eventi macroscopici, mentre questi sono il riflesso di fenomeni quantistici sottostanti, soggetti a fluttuazioni, a sovrapposizioni di stati, corrispondenti a tante configurazioni classiche, una per ogni fluttuazione,

che poi si riducono, con l'osservazione, a quell'unico atto di coscienza, a quell'unica risposta, che è la selezione tra tante possibilità. Il mondo cellulare è il fenomeno che si manifesta e risponde alle leggi della fisica classica e della coscienza; ciò che avviene a livello subatomico è il non-manifesto e risponde ai comportamenti omologhi dei campi quantistici e dell'inconscio. L'uno e l'altro sono coessenziali per la conoscenza del fenomeno *mente*. Ciò che si può osservare in un organismo biologico è solo la punta di un iceberg il cui mondo sommerso è costituito da equilibri elettromagnetici molecolari.

Certo, quelle che faccio sono supposizioni, ipotesi, congetture, ma, come ha messo in luce Einstein, il fisico perviene alla sua teoria attraverso mezzi speculativi. La deduzione non va dai fatti alla teoria, ma da questa ai fatti e ai dati sperimentali. Come scrivono Jim Al-Khalili e Johnjoe Mc Fadden [38], non esistono equazioni matematiche che includano la coscienza e ogni ipotesi sulla coscienza rimane di natura speculativa. Ritengo che attualmente sia poco probabile che la mia teoria possa passare gli esami della sperimentazione, come accade tante volte a una teoria. D'altronde, come scrive Boncinelli, neanche la teoria dell'evoluzione, oggi largamente accettata e condivisa, è verificabile in laboratorio, né lo sono alcune teorie cosmologiche e tante teorie scientifiche [39]. A maggior ragione ciò vale per il comportamento umano.
La nuova fisica e la psicoanalisi ci hanno insegnato a guardare oltre la superficie delle cose per portare alla luce la loro struttura sottostante e a pensare che la realtà possa essere diversa da quella che appare, fino ad azzardare ipotesi che possono sembrare assurde. Talvolta, può essere utile osare un poco d'immaginazione. Nello sviluppo della conoscenza, il dubbio è l'ingrediente fondamentale. Come ha detto Samuel Beckett, «tra tutte le cose che sono certe, la più certa è il dubbio». L'uomo di scienza deve essere mosso dal dubbio metodologico. D'altronde, come ci ha insegnato Kurt Gödel, considerato l'Einstein della matematica, ci sono proposizioni che è impossibile provare se siano vere o false. Vi sono dei limiti imposti al pensiero umano. Egli ha dimostrato che l'aritmetica ammette sempre proposizioni che non sono decidibili, cioè enunciati matematici non confutabili né dimostrabili. Il suo "teorema dell'incompletezza" stabilisce che le leggi della natura, se sono davvero coerenti come crediamo che siano, devono avere qualche formulazione interna completamente diversa da qualsiasi altra cosa che ci sia oggi nota. Di certo, possiamo dire che il mondo in cui viviamo e l'universo sarebbero un non-senso senza una *mente* cosciente e osservante.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Note

[1] Boncinelli E., *Il cervello, la mente e l'anima,* Mondadori, Milano, 1999: 291
[2] Morin E., *Il Metodo. Ordine, disordine, organizzazione,* trad. it. Feltrinelli, Milano 1983:133 e ss.
[3] Meier C. A., *Il carteggio Pauli-Jung,* trad. it. Il Minotauro, Roma 1999: 30 e ss.
[4] Jung K. G., *La psicologia dell'inconscio,* N. Compton, Roma 1971: 50
[5] Jung C. G, *L'uomo e i suoi simboli*, trad. it. Cortina, Milano 1983: 306-308
[6] Jung C. G., Aion, in *Opere,* vol. IX, trad. it. Bollati-Boringhieri, Torino 1977; energetica psichica, vol. VIII, 1980: 12
[7] Jung C. G., *Psicologia analitica ed educazione,* in *Opere,* vol.17, trad. it. Boringhieri Torino 1974
[8] Heisenberg W., *Fisica e filosofia,* Il Saggiatore, Milano 1961: 182
[9] Scrödinger E., *Che cos'è la vita,* Adelphi, Milano, 2008: 92 e ss
[10] Bohr N., *Teoria dell'atomo e conoscenza umana,* Boringhieri Torino, 1961: 357
[11] Bohr N., *I quanti e la vita*, Bollati Boringhieri, Torino, 2016: 32-33
[12] Wigner E. P., *Simmetries and reflexion*, Indiana univ. Bloomington 1967
[13] Davies P., *Il cosmo intelligente*, trad. it. Mondadori, Milano 1999
[14] Born M., Einstein, *Scienza e vita. Lettere 1916-1955,* trad. it. Einaudi, Torino 1973
[15] Wertheimer M., *Il pensiero produttivo,* trad. it. Giunti-Barbera, Firenze 1965
[16] Köhler W., *La Psicologia della Gestalt,* trad. it. Feltrinelli, Milano 1961

[17] Penrose R. *La nuova mente dell'imperatore*, trad it. Rizzoli 1992; Hameroff S. e Penrose R., *Quantum computation in brain microtuboles?*, The Penrose –Hameroff "Orch OR" mopdel of Consciousness. Philosofical Transactiones Royal Society, London (A), 356, 1988: 1869-1996
[18] Edelman G., *Il presente ricordato*, trad. it. Rizzoli, Milano, 1991: 251 e ss.
[19] Freud S., *L'interpretazione dei sogni* (1900), in *Opere*, vol.III, trad. it. Boringhieri, Torino 1966: 557
[20] Freud S., *Nota sull'inconscio in psicoanalisi* (1912), in *Opere*, vol. VI, trad. it. Boringhieri, Torino 1974: 579
[21] *Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva. Caso clinico dell'uomo dei topi*, vol. VI: 23-24
[22] Freud S., *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia* (1910), in *Opere*, vol. VI, trad. it. Boringhieri, Torino 1974: 399
[23] Freud S., *Pulsioni e loro destini* (1915), in *Opere*, vol. VIII, trad. it. Boringhieri, Torino 1976: 17
[24] Freud S., *Le neuro psicosi di difesa* (1894), in *Opere*, vol. II, trad. it. Boringhieri, Torino 1972: 34
[25] Ignacio Mattè Blanco, *L'inconscio come insiemi infiniti: saggio sulla bi-logica*, a cura di Pietro Bria, Einaudi, Torino 1981
[26] Scrödinger E., *Che cos'è la vita*, op. cit.: 92 e ss
[27] Freud S., *L'inconscio* (1915), in *Opere*, vol. VIII., trad. it. Boringhieri, Torino 1976: 78-79; *Metapsicologia, l'inconscio*, vol. VIII: 79).
[28] Freud S., *Compendio di psicoanalisi* (1938), trad. it. Boringhieri, *Opere*, vol. XI, Torino 1979: 594
[29] Jung C. G., *La psicologia dell'inconscio*, trad. it. Newton Compton, Roma 1971: 62
[30] Boncinelli E., *La vita della nostra mente*, Laterza, Bari, 2011: 15
[31] Oliverio A., *Biologia e filosofia della mente*, Laterza, Bari 1995: 71
[32] Vygotskij L. S., *Pensiero e linguaggio*, trad. it. Giunti, Firenze 2007
[33] Boncinelli E., *Il cervello, la mente e l'anima*, op. cit.: 207
[34] Rovelli C., *La realtà non è come appare*, Raffaele Cortina, Milano 2014
[35] L'interferenza è una proprietà delle onde. Quando si proietta su uno schermo una luce lungo due fessure diverse, nei punti in cui le due oscillazioni elettromagnetiche dei due raggi coincidono, si sovrappongono, si combinano e si esaltano a vicenda. Si parla di "figure d'interferenza". Immaginate le onde del mare, che sono composte da creste e da cavi, quando le onde collidono, se le rispettive creste o gobbe si sovrappongono e si sommano, si rinforzano reciprocamente producendo un'onda più grande.
[36] McCulloch W.S., Laschey K.S. in Vittorio Semenzi (a cura di), *La fisica della mente*, trad. it. Boringhieri, Torino 1969:.155
[37] Scrödinger E., *Che cos'è la vita*, op. cit.:92 e ss.
[38] Jim Al-Khalili e Johnjoe Mc Fadden, *La fisica della vita*, trad. it., Bollati-Boringhieri, Torino 2015
[39] Boncinelli E., *Le forme della vita*, Einaudi, Torino, 2006: 167.

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).

L’abito della detenzione: il sistema di criminalizzazione e di reclusione dei migranti tunisini alla frontiera del Mediterraneo

Zarzis (ph. Silvia Di Meo)

di *Silvia Di Meo*

Essi sempre infimi/essi sempre colpevoli/essi sempre sudditi (…)/essi che vissero come assassini sotto terra,/essi che vissero come banditi in fondo al mare,/essi che vissero come pazzi in mezzo al cielo,/essi che si costruirono leggi fuori dalla legge/essi che si adattarono ad un mondo sotto al mondo (…)
Pier Paolo Pasolini, “Profezia”, in *Alì dagli occhi azzurri*, 1965

Partiti dalle coste di Kelibia e Korba, dalle spiagge di Sfax o dalle coste meridionali di Zarzis e Djerba, i migranti tunisini che hanno raggiunto le rive siciliane nel corso del 2020 e del 2021 sono stati la maggioranza sul totale degli arrivi [1]. Coloro che fanno *harga*, “bruciando” cioè la frontiera del Mediterraneo con i loro barchini di legno o gommoni per giungere sulle coste italiane, vengono quasi automaticamente categorizzati giuridicamente come irregolari da espellere o da rimpatriare, all’interno di un approccio migratorio di stampo securitario. I migranti tunisini sono infatti inseriti all’interno di meccanismi di inclusione differenziale frammentati in più spazi e in più tempi. Una volta giunti in Italia vengono vestiti dell’abito della detenzione: un abito difficile da dismettere, che però non può impedire tentativi di resistenza e di opposizione al sistema di frontiera.

Il Mediterraneo del confinamento: le politiche migratorie

Il percorso migratorio che accompagna i cittadini tunisini nel viaggio dalla loro terra di origine fino in Europa è marcato dalla privazione della libertà personale, in maniera più sistematica rispetto a migranti di altra origine che affrontano lo stesso percorso. Questo tipo di trattamento differenziale,

precedente alla pandemia, è tuttavia diventato più evidente e più marcato a partire dal 2020 quando le misure sanitarie per la prevenzione da Covid-19 si sono intrecciate con l'intesa politico-economica stretta tra l'Italia e la Tunisia.
Dal confinamento in nave quarantena fino ai respingimenti sistematici, l'Italia ha messo a punto un'efficiente macchina per i rimpatri a partire dall'estate del 2020. Con l'accordo tra i due Stati, l'Italia si è impegnata a finanziare 8 milioni di euro per la rimessa in efficienza di sei motovedette in possesso della Guardia costiera tunisina in cambio dell'impegno della Tunisia nel rafforzamento dei controlli delle frontiere e dell'addestramento di forze di sicurezza che sorveglino le coste [2]. Inoltre, è stato concordato il ripristino dei voli di rimpatrio dei tunisini che erano stati sospesi durante i primi mesi della pandemia: quote settimanali prestabilite di cittadini da espellere attraverso due voli charter a settimana.
Una militarizzazione crescente finalizzata al controllo dei flussi migratori – attraverso l'implementazione sempre più consistente e più sofisticata di mezzi militari attivi nel Mediterraneo – è il segno visibile di una politica di contrasto alla libera circolazione delle persone che si fa sempre più marcata, in nome della sicurezza nazionale e della protezione dei confini. Così, sulla base dell'intesa tra Italia e Tunisia sono aumentati i provvedimenti di espulsione a carico dei tunisini, che tra novembre 2020 e gennaio 2021 hanno costituito l'80,5% dei cittadini stranieri transitati per i Centri di Permanenza per il Rimpatrio (CPR) e il 75,5% dei cittadini stranieri rimpatriati dall'Italia [3]
A causa di tali accordi, soltanto una minima parte del crescente numero di persone tunisine che giungono in Italia ha avuto accesso alla possibilità di richiedere protezione internazionale, per lo più negata in ragione della loro nazionalità: una violazione di diritti [4] che non è neutrale dal punto di vista delle categorie etno-razziali e socio-economiche che colpiscono in termini giuridici e politici i soggetti coinvolti. I tunisini, condannati già in partenza, sono pertanto inglobati nelle procedure di espulsione e rimpatrio che normalmente si realizzano nei tre passaggi spazio-temporali seguenti.

L'approdo: Lampedusa e Pantelleria

Normalmente i migranti tunisini approdano sulle coste delle isole di Lampedusa o di Pantelleria. Per quanto riguarda Lampedusa, i migranti vengono portati all'hotspot di Contrada Imbriacola dove viene effettuata una procedura di identificazione, nella quale avviene la compilazione del foglio notizie, il fotosegnalamento, la rilevazione delle impronte digitali. Da quanto osservato, le autorità di pubblica sicurezza applicano una selezione sostanzialmente automatica in base al Paese di provenienza dell'individuo e non viene fornita una corretta informativa socio-legale: i cittadini tunisini, considerati in partenza "migranti economici" vengono esclusi quasi a priori dalla protezione internazionale e dalla possibilità di richiedere asilo, con il rischio dunque di poter essere rimpatriati attraverso una procedura accelerata. Per i migranti tunisini che giungono a Pantelleria, la procedura di pre-identificazione si svolge al centro di prima accoglienza, ex-caserma Barone – dove i migranti sono trattenuti per un periodo di tempo variabile. L'identificazione viene in seguito completata nel CPR di Trapani Milo, nella cui struttura ci sono gli uffici della Questura.
Nelle strutture isolane di Lampedusa e Pantelleria si implementano dunque procedure di segregazione molto simili: trattenimento che può prolungarsi nel tempo, sequestro dei telefoni cellulari e degli oggetti personali, sorveglianza costante, fino alle misure di vigilanza che non permettono la libertà di uscita dalla struttura.
Il ruolo delle due isole del Mediterraneo, seppur diverso, è dunque quello di zone cuscinetto che fungono da luoghi di contenimento e prima identificazione per le persone appena approdate: a Lampedusa – dove un approccio hotspot più normalizzato regola le procedure di selezione dei migranti – vige una maggiore spettacolarizzazione del fenomeno migratorio, anche in ragione di arrivi più numerosi, con una conseguente sovra-esposizione delle persone che sbarcano sull'isola; a Pantelleria – dove una maggiore informalità detta la prima accoglienza delle persone – vige un'invisibilizzazione del fenomeno che, agli occhi esterni, risulta limitato, nonostante l'incremento degli arrivi degli ultimi anni.

Un'ipervisibilizzazione e un ipo visibilizzazione che risultano strumentali, in maniera diversa, all'essenzializzazione delle persone migranti, ridotte a flussi e masse di gente indistinte e informi, nel loro eccedere e nel loro non esserci – in una complementare negazione del loro diritto di migrare e di esistere (Di Meo 2020). La stigmatizzazione riguarda soprattutto i tunisini, la cui presenza è considerata ancor meno tollerabile, secondo il criterio gerarchico che distingue sulla base della provenienza i cosiddetti "richiedenti asilo" dai "migranti economici": i meritevoli di essere accolti da chi dovrebbe essere respinto. Nell'opinione comune, soprattutto quella degli isolani, i tunisini non hanno ragioni per migrare, non scappano da guerre: sono i "clandestini" a Pantelleria, i "turchi" a Lampedusa, gli "illegali" fagocitati dal sistema di sicurezza messo in atto nella zona di confine.

Nave quarantena: la medicalizzazione del confine in mare

Dall'identificazione si passa al confinamento per il periodo di isolamento previsto per la prevenzione dal contagio da Covid-19. Per più di due anni, la quarantena si è svolta prevalentemente sulle navi da crociera della GNV gestite dalla Croce Rossa Italiana (CRI) [5] per l'applicazione delle procedure di assistenza socio-sanitaria previste dallo stato di emergenza: dispositivi applicati per tutelare la salute pubblica, il cui riconoscimento poggiava però su presupposti discriminatori, riguardando solamente le persone straniere giunte via mare in maniera irregolare [6]. Da Lampedusa a Porto Empedocle, da Trapani a Palermo, da Catania ad Augusta, i migranti sono rimasti da un minimo di 7 giorni fino anche a 20 o 30 giorni detenuti in navi che stazionavano in rada di fronte alle città costiere siciliane.
Su un piano simbolico, questo dispositivo ha un impatto fortissimo. Dal barchino all'hotspot e dall'hotspot alla nave quarantena – dal mare alla terra e dalla terra di nuovo al mare: il migrante trattenuto nella nave quarantena vive un ulteriore atto di esclusione del corpo, posto in uno spazio al di fuori – in mezzo al mare – per una questione di "salvaguardia della salute pubblica". L'emergenza giustifica ancora una volta il trattenimento come "misura di protezione sanitaria", la quale di fatto non è poi assicurata (Di Meo, Bentivegna 2021): infatti all'interno di questi dispositivi si è consumata la morte di tre cittadini stranieri – Bilal Ben Massaud e i minori Abou Diakite e Abdallah Said – la cui condizione di salute, paradossalmente, si è aggravata durante la permanenza sulla nave quarantena.
Da un punto di vista giuridico, più che un dispositivo sanitario, la nave quarantena è risultata essere uno strumento bio-politico per l'incanalamento giuridico dei cittadini stranieri: il tempo di permanenza in nave serviva a portare a compimento la selezione dei cittadini stranieri, distinguendo tra chi accede all'accoglienza come richiedente asilo e chi viene espulso, ai fini di determinare i percorsi giuridici e semplificare le procedure di rimpatrio, specialmente quelle riguardanti i cittadini tunisini (Anderlini, Di Meo 2021). In sostanza, l'utilizzo delle navi quarantena si è posto in continuità con le funzioni di selezione e contenimento del dispositivo hotspot: lo stato eccezionale dipendente dalla situazione pandemica è stato normalizzato nella gestione ordinaria degli arrivi.

Allontanamento o espulsione: CPR

Dopo la fine della quarantena, i migranti riempiono un secondo foglio notizie e qui si completa l'iter che porta all'espulsione dei tunisini. Questa procedura viene eseguita ancora una volta senza avere accesso a informazioni, senza aver modo di raccontare la storia personale, senza permettere alle persone di manifestare la domanda di protezione internazionale, senza la possibilità di esplicitare altre situazioni che impedirebbero il rimpatrio. I cittadini stranieri irregolari che non possono soggiornare nel territorio italiano sono soggetti a uno sbrigativo provvedimento di allontanamento: ciò può comportare il trattenimento dei migranti nel CPR oppure viene emesso un ordine di lasciare il territorio italiano entro 7 giorni. Con l'identificazione da parte dell'autorità consolare tunisina all'aeroporto di Palermo, viene permessa l'esecuzione definitiva del rimpatrio del cittadino tunisino.

Così, in queste poche fasi un migrante tunisino viene rispedito nel suo Paese di origine senza nessuna garanzia a tutela dei diritti. Le restrizioni legate al Covid-19, l'accesso limitato al CPR ad avvocati, ONG, mondo esterno e il sequestro dei telefoni cellulari dei detenuti impediscono ulteriormente l'esercizio effettivo dei diritti e quasi sempre i cittadini tunisini vengono rimpatriati senza aver avuto un colloquio con un legale. Così, passaggio dopo passaggio, l'opera di imposizione dell'abito della detenzione si realizza: dallo sbarco all'allontanamento, il cittadino tunisino – tranne in rare eccezioni – è inserito dentro la macchina della criminalizzazione, della reclusione coatta, della sorveglianza punitiva e dell'espulsione. I tunisini che finiscono in CPR spesso affermano: «noi non siamo criminali, qual è la nostra colpa?»
Infatti, le ragioni della detenzione sono lasciate non dette, implicite, ma sono il frutto di precise scelte politiche nazionali e internazionali: gli accordi Italia-Tunisia per i rimpatri, la presenza della Tunisia nella lista dei "Paesi sicuri" e il razzismo sistemico, trasformano in colpevoli i migranti, i quali vengono abbandonati alla mercé di un potere indiscusso difficile da contrastare (Esposito, Caja, Mattiello 2022): il migrante tunisino, sul cui corpo non si posa lo sguardo umanitario, viene fagocitato dal sistema securitario.

Oltre lo stigma della colpa: le storie dei migranti tunisini

Essi sempre infimi, essi sempre colpevoli, essi sempre sudditi recita la poesia di Pier Paolo Pasolini, "Profezia", in *Alì dagli occhi azzurri* (1965), rivolta ai persiani che «si ammassano alle frontiere» che tanto ricordano i tunisini: infimi, poiché si presentano come bisognosi ma le ragioni che fanno abbandonare il loro Paese di origine non sono giudicate valide; colpevoli, per il tentativo di sfidare le frontiere; sudditi, perché condannati a priori, catturati e ingabbiati in politiche e retoriche di sottomissione.
Differenzialmente esposte all'offesa, alla violenza e alla morte – dentro la morsa coercitiva della gestione migratoria – la vita di queste persone è immersa nella precarietà, termine che designa quella «condizione politicamente indotta di vulnerabilità ed esposizione di persone soggette all'arbitraria violenza dello Stato» (Butler 2017: 57). È una storia collettiva di negazione: i corpi maltrattati e umiliati attraverso il disconoscimento dei bisogni fisici, l'asilo non riconosciuto a priori, le storie di vita giudicate inattendibili, le richieste di protezione rigettate. Una negazione che è dunque rimozione di una sofferenza sociale determinata dal potere politico e istituzionale (Kleinman, Das e Lock 1997): forme plurime di strutturazione della violenza di cui è possibile rendersi conto considerando le singole biografie delle persone migranti che agiscono nei contesti di privazione, dalla partenza alla detenzione.
Tra le innumerevoli storie c'è quella di Hedi e Mehdi, giovani di 22 e 24 anni, partiti da Biserta nel novembre 2019 alla ricerca di una possibilità di realizzazione economica che non avevano trovato in Tunisia. I corpi dei due fratelli morti in mare sono arrivati sulle coste occidentali della Sicilia, dove inizialmente sono stati associati ad un traffico internazionale di stupefacenti, poi smentito: la criminalizzazione ha dunque marcato la rappresentazione mediatica dei due giovani, che sono stati trasformati in corpi di un reato, perdendo il loro diritto al lutto.
Una storia tragica anche quella di Bilel Ben Masoud, 20enne tunisino di Sfax morto mentre era recluso sulla nave quarantena Moby Zaza, a largo di Porto Empedocle, nel maggio 2020 durante l'isolamento sanitario. Bilel voleva la libertà ed ha tentato di attraversare il mare per raggiungere le coste siciliane. È stata la prima – e non ultima – persona a perdere la vita durante il trattenimento in una nave quarantena.
Un'altra biografia colpita da questa violenza sistematica è quella che riguarda Wissem Ben Abdel Latif, giovane 26enne tunisino di Kebili, morto nel novembre 2021 in contenzione psichiatrica all'ospedale San Camillo di Roma, sedato e legato mani e piedi ad un letto di ospedale, dopo essere passato per il CPR di Ponte Galeria, dove è stato trattenuto nonostante il giudice di pace avesse sospeso il provvedimento di trattenimento. Per quanto abbia fatto di tutto per uscire da quella

prigionia – attraverso proteste e segnalando all'esterno le privazioni che si vivevano nel centro – Wissem ha trovato la morte nelle mani delle istituzioni.
Le prove vissute sulla pelle delle persone parlano delle politiche migratorie europee più di ogni altra cosa, perché diventano luoghi di memoria. Fra il potere sulla vita attuato dalla *governance* migratoria e il razzismo di Stato legittimato istituzionalmente, si produce la separazione tra le vite che contano e quelle sacrificabili, ossia quelle considerate morte e perdute prima di qualunque distruzione (Butler 2017). In questo senso, la rilevanza del razzismo istituzionale sta proprio nell'essere la condizione sotto la quale si può esercitare il diritto sovrano di lasciar morire e di uccidere (Foucault 2009).

L'abito della detenzione, imposto e dismesso

Quello della detenzione è dunque il vestito che lo Stato cuce addosso alle persone migranti criminalizzate in partenza, tutte persone che vivono lo stesso trattamento discriminatorio e punitivo dentro le istituzioni totali che attraversano (Foucault 1975). I tunisini sopra tutti, definiti "migranti economici", gli irregolari per eccellenza, i "criminali", quelli che non hanno diritto, a cui è imposto sistematicamente il ritorno forzato, la reclusione, l'umiliazione, la violenza. Il vestito che accompagna la detenzione, simbolico o materiale, cucito sulle persone migranti, rappresenta il sistema di schemi entro cui i soggetti migranti sono reclusi e inquadrati: è l'*habitus*, inteso come «sistemi di disposizioni durevoli e trasponibili, strutture strutturanti, come princìpi organizzatori di pratiche e rappresentazioni» (Bourdieu 2003: 84), che determina l'atteggiamento repressivo verso corpi concepiti e immaginati come "indesiderati".
In questo senso, il corpo non è solo la presenza materiale del soggetto ma il «luogo dove rimane la traccia del passato» (Fassin 2016: 201), la traccia della violenza strutturale che marca i segni corporei. È una presenza nel mondo – costantemente negoziata – che rimane inscritta ed inserita in una storia, agente e performativa (Di Meo 2022) anche quando si tenta di rimuoverla.
Nizar è uno dei giovani tunisini detenuti per quasi tre mesi nel CPR di Pian Del Lago a Caltanissetta nella primavera 2022, dopo aver vissuto altre forme di reclusione sulla nave quarantena: «Questa è una prigione, nemmeno gli animali sono trattati così» sosteneva a proposito del CPR, dove soffriva la prigionia. Questa condizione di privazione reiterata della libertà lo ha portato ad autolesionarsi: ingoiati degli oggetti di metallo è finito in ospedale, riuscendo poi a scappare e a denunciare questa esperienza detentiva ad una rete di supporto legale. Nizar incorporava la violenza attorno a lui, esponendo sulla pelle la propria precarietà: la sua resistenza a quella condizione prendeva le mosse dall'esposizione del corpo segnata dall'abbandono e dall'assenza di sostegno. Il giovane, infatti, aveva presentato domanda di protezione per il suo orientamento sessuale e paradossalmente all'interno del centro viveva vessazioni e violenze anche a causa della sua omosessualità, abbandonato in Italia a discriminazioni dalle quali sperava di scappare.
Il caso di Nizar mostra come, anche quando la storia è sottratta al corpo – attraverso la rimozione storica, come presenza senza passato e senza memoria –, i corpi resistono attraverso mobilitazioni della vulnerabilità. Una vulnerabilità che non coincide con debolezza o vittimizzazione ma è un atto volontario che può essere descritto come forma di resistenza (Butler 2017) nella misura in cui il divieto di apparire, di muoversi, di parlare e denunciare è la precondizione imposta ai soggetti reclusi. In questo senso l'incorporazione della violenza rende semplicemente esplicito il senso di morte che, di fatto, già esiste in contesti privativi come quelli sopradescritti.
Dunque, gli atti dei migranti non fanno altro che performare ciò da cui sono indotti e a cui cercano di resistere. Nelle forme di rifiuto e di persistenza si esprime il tentativo di sabotare la riproduzione stessa dell'istituzione detentiva (Butler 2017). Allora, esporre il proprio corpo e la vulnerabilità indotta non è una condizione di "nuda vita" ma una forma di lotta, spesso distruttiva, ma anche rivendicativa della propria presenza e dei propri diritti.

Rimpatrio: doppia logica, doppia criminalizzazione

Tra i corpi le cui storie non possono essere cancellate c'è quello di Akram Taamallah: tunisino di Menzel Bourguiba, morto in un naufragio nel 2019, seppellito nel cimitero di Cefalù. Un corpo tra molti di cui né lo Stato tunisino né tanto meno quello italiano si sono fatti carico per riportarlo in Tunisia tra i suoi cari, come volontà della famiglia.
Il caso di Akram mostra ulteriormente il trattamento destinato alle persone migranti, alle esistenze che si considerano sacrificabili, non solo da vive, ma anche da morte: se da vivi i migranti sono corpi su cui si esercita dominio e oppressione, fagocitati dalla macchina del contenimento e del respingimento, da deceduti hanno ancor meno valore e, in questi casi, il rimpatrio – che comporterebbe il riconoscimento delle responsabilità politiche – diventa un carico individuale delle famiglie verso cui lo Stato si mostra indifferente. Il rimpatrio della salma risulta infatti difficilmente praticabile, e implica continue azioni, sollecitazioni e pressioni legali. Inoltre in questo caso, il rimpatrio non avviene tramite una procedura accelerata ma prevede tempistiche lunghissime e modalità di gestione amministrativa contorte. Anche in questa circostanza si afferma il principio di negazione e di non riconoscimento: la criminalizzazione delle persone è determinante anche nella morte: *Essi che vissero come assassini sotto terra, essi che vissero come banditi in fondo al mare*, recita Pier Paolo Pasolini in "Profezia".
Tuttavia, quei corpi continuano ad essere corpi politici che reclamano giustizia, attraverso le voci di altre persone, i familiari e gli attivisti che si sono attivati in loro supporto. La morte è politica, come sostiene Achille Mbembe (2016), e nel riconoscimento della morte c'è un'espressione intensa della vita politica che ancora una volta ruota attorno ad un corpo. Un corpo che, benché privato dei diritti e della vita, continua ad essere performativo nella sua capacità di attrarre e condensare un'azione rivendicativa. Come sostiene Didier Fassin, «alla cancellazione della storia i corpi resistono» (2016: 201): dunque i segni della contenzione lasciati sugli arti di Wissem dai lacci che lo legavano, le ferite interne di Nabil provocate dagli oggetti ingeriti e i resti di Akram seppelliti in Sicilia, esistono e resistono alla rimozione storica del regime di frontiera.
Infatti, raccontare una storia di vita e anche solo pronunciare un nome può costituire una forte forma di riconoscimento quando si diventa dei numeri, quando si viene ricoperti dallo stigma di "clandestini" o addirittura non si è degni di essere chiamati in nessun modo. Inoltre, in tempi di guerra in Europa, dove emerge esplicitamente la doppia morale che legittima la gerarchia delle vite, questi corpi sono la testimonianza emblematica del razzismo selettivo del confine europeo applicato a chi esercita il diritto di fuga, che seleziona e classifica chi è "meritevole" di accoglienza e chi non ha diritto alla libertà di movimento, che individua le vite "degne" di essere protette e quelle da lasciar morire senza alcun lutto.

Leggi fuori dalla legge: resistere alla detenzione

Eventi come pandemie e guerre, sistemi politici e istituzioni che implementano approcci sempre più discriminatori e securitari, rendono evidente che non si può dare per scontato che tutti gli esseri viventi abbiano lo status di soggetti portatori di diritti. Le persone migranti rientrano sicuramente tra le categorie sociali che più ne sono private. La situazione dei tunisini, in modo specifico, rende chiaro che tale status va rivendicato continuamente e quando viene negato, la deprivazione va resa nota e visibile: con i gesti, con le parole, con il silenzio, fino all'autodistruzione. Davanti a vite segnate dall'abbandono e dall'assenza di supporto, l'esposizione del corpo al potere può essere un'azione plurale di opposizione. In questo senso, gli atti distruttivi o violenti praticati dai migranti vanno letti in un'ottica agentiva, corporea e politica (Ravenda 2011).
Nel corso di questi ultimi due anni numerosissime sono state le iniziative di protesta dei migranti in tali contesti di segregazione coatta: ad esempio le manifestazioni di dissenso delle persone trattenute nell'hotspot di Lampedusa nell'estate del 2020, in una struttura al collasso dove si viveva in promiscuità e abbandono; o le proteste del febbraio 2021 sulla nave GNV Allegra quando i migranti si sono arrampicati sul parapetto, con il corpo sospeso, gridando "Tunisia no, Tunisia no" in riferimento alle prassi di negazione sistematica della protezione internazionale ai cittadini provenienti

dal Paese nordafricano; o ancora, quando i tunisini trattenuti sulla nave quarantena al largo di Augusta, nell'agosto 2021, hanno diffuso un video social con un appello pubblico per la loro liberazione e si sono poi gettati in mare. E ancora, le rivolte nei CPR: in Sicilia nel 2020 nel CPR Pian Del Lago (CL) i migranti hanno appiccato un incendio con dei materassi dopo che un loro compagno di detenzione, il tunisino Aymen, era morto per un malore, in assenza di un soccorso tempestivo.
È evidente come, dall'hotspot alla nave quarantena fino al CPR i migranti, in particolare i tunisini, esposti a radicali forme di violenza, deprivati delle più essenziali forme legali e politiche di protezione, non sono privati di ogni forma di agency. *Essi che si costruirono leggi fuori dalla legge, essi che si adattarono ad un mondo sotto al mondo* recita ancora Pier Paolo Pasolini, con lo sguardo agli stranieri giunti sulle coste italiane, con versi che possono descrivere bene quello che riguarda anche i tunisini giunti via mare in Sicilia.
Esclusa attraverso svariati dispositivi di contenimento e segregazione – in tempi e spazi variabili – la presenza dei migranti viene irregolarizzata progressivamente, dentro un ordinario stato di eccezione. Dal momento dello sbarco fino all'ultimo passo prima del rimpatrio – quando si compie l'esercizio del massimo potere sovrano da parte dello Stato – i migranti vivono costantemente un'applicazione della regola che è spesso anche sospensione della giustizia intesa in senso più ampio, quella giustizia rivendicata dai migranti stessi nelle loro richieste di aiuto: tutela psico-fisica, rispetto dei diritti fondamentali, sostegno socio-legale.
Eppure in questa macchina repressiva ben rodata e funzionante, i migranti non sono passivi e negoziano costantemente la loro presenza, nel tentativo – spesso disperato – di fuggire dalla prigionia. Il riposizionamento costante e la negoziazione della propria presenza è possibile grazie alla costruzione di un universo di azione – fatto di discorsi, strategie e tattiche informali – che riscatti il loro esserci a discapito dei tentativi strutturali di oppressione, di occultamento, di respingimento: i contatti informali con reti di supporto legale, le proteste, le azioni rivendicative, gli scioperi della fame, gli appelli sui social, l'autolesionismo e tutte le pratiche di esposizione del corpo, sono quindi atti di resistenza alla violenza sistematica; azioni performative che spesso hanno prodotto il riconoscimento di diritti e il raggiungimento di una qualche forma di giustizia.
«Ho fatto harga e ora ho bruciato i vestiti che indossavo nel CPR. Finalmente sono libero dalla prigione», ha detto Nizar, una volta scappato. Fuggire, prendere la parola, manifestare o rifiutare il cibo, per quanto siano azioni diverse, sono tutti atti di svestimento dell'abito della detenzione. Come si sfida la limitazione della libertà di movimento "bruciando" il mare con l'*harga*, come si appicca un incendio nel CPR per protesta, così si dà fuoco all'abito della detenzione per ricercare la libertà negata, per ridurre simbolicamente in cenere le sbarre di quelle prigioni che hanno lasciato in tanti senza respiro.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Note

[1] Secondo l'UNHCR, nel corso del 2021, i migranti tunisini che hanno raggiunto le coste siciliane sono stati circa 15.671: https://data.unhcr.org/en/documents/details/90906
[2] Il finanziamento arriva dal Fondo di premialità per le politiche di rimpatrio, con lo scopo di realizzare il progetto "Support to Tunisia's border control and management of migration flows", volto a sostenere il Paese nordafricano nelle attività di controllo delle frontiere e di contrasto al traffico di migranti. https://sciabacaoruka.asgi.it/tunisia-8-mln-rafforzament-controllo-frontiere-marittime/
[3] I dati raccolti dall'Associazione per gli Studi Giuridici sull'Immigrazione (ASGI) fotografano e analizzano tale approccio securitario:
https://inlimine.asgi.it/molti-rimpatri-poche-garanzie-unanalisi-dei-dati-sui-rimpatri-dei-cittadini-tunisini-degli-ultimi-mesi/
https://www.asgi.it/asilo-e-protezione-internazionale/un-approccio-sempre-piu-securitario-lo-studio-sui-rimpatri-in-tunisia/

[4] La Convenzione di Ginevra sullo statuto dei rifugiati (1951) stabilisce che, a prescindere dal Paese di provenienza, una persona possa avanzare domanda di protezione in ragione di persecuzioni per motivi di razza, religione, nazionalità, appartenenza a un determinato gruppo sociale o per opinioni politiche. Le domande di asilo vanno esaminate in modo individuale e circostanziato sulla base della storia personale della persona richiedente.
[5] Dal 31 maggio 2022 sono state dismesse le navi quarantena, due mesi dopo la fine dello stato di emergenza nazionale, avvenuto il 31 marzo 2022, che giustificava l'utilizzo di tali dispositivi restrittivi.
[6] Sulle criticità del dispositivo della nave quarantena si veda il documento "Diritti in rotta. L'esperimento delle navi quarantena e i principali profili di criticità: https://www.asgi.it/notizie/report-diritti-in-rotta-navi-quarantena/

Riferimenti bibliografici

Jacopo Anderlini, Silvia Di Meo, *Navi quarantena e approccio hotspot*, Rivista Il Mulino, 2021
Pierre Bourdieu, *Il senso pratico*, Armando Roma, 2003
Judth Butler, *A chi spetta una buona vita?* Nottetempo Milano, 2013
Judith Butler, *L'alleanza dei corpi*, Nottetempo Milano, 2017
Silvia Di Meo, *Boza e la presenza migrante: avventura, combattimento e tattiche nell'attraversamento della Frontera Sur*, Franco Angeli, Mondi migranti: 1, 2022: 177-199
Silvia Di Meo, Enrico Bentivegna, *Migrants' Quarantine and COVID-19 Pandemic in Italy: a Medico-anthropological View*. SN Compr Clin Med. 2021;3(9):1858-1862.
Silvia Di Meo, *Ritrarre i migranti ai confini europei. Antropologia visiva fra analisi critica e proposta fotografica*, Voci, Annuale di Scienze Umane, 2020
Francesca Esposito, Emilio Caja, Giacomo Mattiello (a cura di), *Corpi reclusi in attesa di espulsione. La detenzione amministrativa in Europa al tempo della sindemia*, Edizioni Seb 27, 2022
Didier Fassin, *L'espace politique de la santé*, Presse Universitaire de France, Paris, 1996
Didier Fassin, *Quando i corpi ricordano. Esperienze e politiche dell'Aids in Sudafrica*, Argo Editrice Lecce, 2016
Didier Fassin, *Le vite ineguali. Quanto vale un essere umano*, Feltrinelli editore Milano, 2019
Arthur Kleinman, Veena Das, Margaret Lock (a cura di), *Social suffering*, University of California Press, 1997
Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Editions Gallimard, Paris, 1975
Michel Foucault, *Bisogna difendere la società. Corso al College de France 1975-76*, Feltrinelli Milano, 2009
Achille Mbembe, *Necropolitiche*, Ombre Corte Verona, 2016
Pier Paolo Pasolini, "Profezia", in *Alì dagli occhi azzurri*, 1965
Andrea Ravenda, *Alì fuori dalla legge. Migrazione, biopolitica e stato di eccezione in Italia*, Ombre corte Verona, 2011

Silvia Di Meo. antropologa, è attualmente dottoranda in Scienze sociali presso l'Università di Genova. Il suo terreno di ricerca è l'area mediterranea e i suoi confini esternalizzati, in particolare la Sicilia, la Tunisia, il Marocco e la Spagna. In questi campi si occupa di etnografia delle frontiere, di mobilità e mobilitazioni transnazionali e di politiche migratorie europee. Si interessa di pratiche di memoria e utilizza la fotografia per indagare i processi migratori, le storie di vita e di viaggio. Collabora con associazioni italiane ed estere impegnate nel monitoraggio e nella tutela dei diritti dei migranti nell'area mediterranea.

Dall’invisibilità alla soggettività. Imprenditorialità femminile di donne immigrate in Campania

di *Annalisa di Nuzzo*

Alcune riflessioni preliminari

La necessità di conoscere e riconoscere le persone e le loro storie di vita che definivano i flussi, a partire dalla definizione di vulnerabilità (Di Nuzzo, 2013) [1] muove la ricerca condotta nel corso di questo ventennio sui processi migratori e le rilevanti trasformazioni che hanno avuto in Italia uno specifico incremento, in particolare per le migrazioni femminili. Il breve saggio che segue vuole chiarire i mutamenti avvenuti, in relazione al significativo ruolo assunto dalle donne migranti nella società meridionale e italiana in generale

Lo spostamento da un sistema di accumulazione multinazionale ad uno transnazionale flessibile ha determinato la configurazione di nuovi profili di migranti, provenienti, in maniera rilevante nella maggioranza dei casi, da un Paese dell’Est, provvisto di un titolo di studio medio-alto, protagonista di strategie in campo economico sempre più complesse, e, soprattutto, sempre più spesso donna. Dagli anni Settanta del secolo scorso ad oggi si sono avvicendate diverse modalità di migrazioni al femminile, che hanno avuto la loro incidenza in tutta Italia ma soprattutto al Sud.

La mia prima ricerca si è svolta tra il 2005 e il 2009 e continua ad avere una sua continuità a tutt’oggi (Di Nuzzo, 2009) [2]. In quella prima fase in particolare sono state oggetto di osservazione le donne migranti che si occupano del lavoro di cura e di assistenza domestica. In questa ultima fase l’analisi è soprattutto rivolta alla trasformazione che progressivamente ha portato queste donne ad affrancarsi dalla domesticità e ad approdare ad attività di tipo imprenditoriale. Nelle relazioni domestiche sono emerse le complesse dinamiche di incontro tra le donne immigrate e le donne delle famiglie che le accolgono, senza trascurare le implicazioni nei rapporti con gli anziani e gli altri componenti della famiglia. Particolare attenzione è stata riservata ai luoghi d’incontro, ai legami tra donne, alle modalità delle selezioni lavorative e del turnover, compreso il passaggio ad altri tipi di lavoro, ed infine alle problematiche della malavita organizzata. Si sono susseguite nel tempo diverse generazioni di donne migranti.

Le prime ricerche sul campo hanno avuto come oggetto di analisi storie di vita paradigmatiche di “pioniere” della migrazione che ancora oggi ribadiscono con forza i loro vissuti. Donne diventate oggi “anziane”, come Lucia in Italia dal 1997 che esordiva dicendomi: «adesso ho 58 anni, sono vecchia» (Di Nuzzo, 2009). Quella intervista lasciava emergere alcune costanti che appartenevano a quella prima generazione connessa, sua malgrado, nella percezione della società italiana, allo

stereotipo della badante, perché tutte o quasi iscritte in una tipologia che sceglieva il rischio migrazione come soluzione ad una serie di difficoltà che, nel corso di un decennio, si sono ulteriormente sedimentate e che hanno contagiato i Paesi dell'ex blocco sovietico, promuovendo flussi sempre più consistenti. Queste donne hanno poi creato quel network migratorio che ha portato in Italia altre donne, sorelle, cugine, nipoti, assicurando un turnover nel pendolarismo migrante in modo da garantire continuità di presenza alla famiglia datrice di lavoro.
Caterina è un altro esempio di questa generazione: prima donna immigrata a Scafati (paese della provincia di Salerno), è stata la capostipite di una piccola grande migrazione. È riuscita a determinare negli anni un network migratorio e familiare che ha visto l'inserimento in varie parti d'Italia di figli e nipoti, tutti integrati nella realtà sociale italiana. A questa prima generazione si è via via dato spazio ad una seconda di migranti alimentata e strutturata dal fenomeno dei ricongiungimenti familiari. Si avvicendano altre generazioni di donne e, nel corso degli anni, emerge una diversa articolazione delle modalità e forme di migrazione. Queste donne più giovani scelgono l'Italia, anche solo perché vogliono mettersi in gioco per cambiare la loro vita, per poi affrancarsi dal lavoro domestico e iniziare attività commerciali, lavorare nei bar, nella ristorazione o semplicemente per diventare mogli e madri di famiglie miste. Altre diventano responsabili di centri di accoglienza o sindacaliste per orientare le altre donne in arrivo. Infine la trasformazione più recente le vede vere e proprie imprenditrici e coinvolte in una radicale ridefinizione del proprio ruolo.

A voler definire la continua progressione e visibilità delle migrazioni femminili e delle migrazioni in generale e il loro continuo dinamismo, Michel Maffesoli ne individua alcuni tratti in quella rinata tensione verso l'altrove, che diventa una sorta di principio regolatore alla base di questo mondo in transito: «Siamo divisi tra la nostalgia del focolare, con ciò che esso ha di rassicurante, di matriarcale, ma anche di costrittivo e di soffocante, e l'attrazione per la vita avventurosa, in movimento, vita aperta sull'infinito e l'indefinito, con tutta l'angoscia e la pericolosità che comporta» (Maffesoli, 1997: 87, trad. mia) [3]. Secondo il sociologo francese questa "pulsione migratoria" si nasconde in profondità nell'inconscio collettivo, scorre come una vena carsica e si ritrova con regolarità a riemergere durante tutto il corso della storia umana.
Le migrazioni contemporanee hanno assunto caratteristiche globali, adeguandosi e adattandosi alle condizioni della contemporaneità. Lo sviluppo delle tecnologie dell'informazione, del turismo di massa, del commercio internazionale, l'accelerazione e rapidità dei mezzi di trasporto hanno favorito la diffusione dei modelli di vita occidentali anche nei Paesi più poveri. È in questa fase che lo sviluppo di nuove tecnologie nel campo dei trasporti e della comunicazione ha molto agevolato la mobilità rendendo la migrazione una delle forze motrici della globalizzazione. Si sono trasformati soprattutto i legami familiari ed economici, si sono affermate nuove forme di imprenditorialità e di economia etnica, in cui le donne risultano protagoniste consapevoli. Sono emerse nuove dinamiche di organizzazione all'interno dei nuclei familiari, nuove modalità di separazione e riaggregazione, nuovi confini transnazionali sempre più caratterizzati da una continua rinegoziazione della comunicazione e dei ruoli e delle mansioni lavorative tra i coniugi.
Il termine "globalizzazione" è ormai entrato prepotentemente nel vocabolario comune e va ben oltre la mera definizione di "processo sociale" (Sapelli, 2008) [4]. Coinvolge Stati, organizzazioni internazionali, gruppi economici multinazionali, associazioni e gruppi di interesse a carattere etnico. A partire dagli anni Sessanta del Novecento, le donne migranti hanno assunto un ruolo crescente, in questo scenario globale della migrazione, tanto è vero che si parla di crescente femminilizzazione dei flussi migratori. Questo fenomeno è particolarmente evidente in Italia, dove le immigrate sono arrivate non solo per ricongiungimento familiare, ma anche, come la mia ricerca sul campo ha evidenziato, come *breadwinne*r (capofamiglia).

Nel mondo occidentale, dunque, si è verificata una rivoluzione silenziosa prodotta dall'arrivo dei flussi migratori in concomitanza con un sempre più massiccio impiego della donna nel mercato del lavoro, soprattutto di cura, causato dal logoramento delle reti di sostegno familiare e di vicinato,

dall'inadeguatezza delle strutture per l'assistenza agli anziani, criticità e deficienze che hanno delineato una nicchia occupazionale per l'inserimento di personale immigrato. È per questo che, come confermano i dati quantitativi tra gli anni Settanta e Ottanta, il numero delle donne immigrate è aumentato in tutto il mondo occidentale, a seguito della rilevante offerta di lavoro domestico.
Dall'analisi di questo quadro socioeconomico in evoluzione, i miei studi sul campo si sono focalizzati agli inizi del nuovo millennio su queste migrazioni silenziose e invisibili. La continua analisi della qualità della composizione dei flussi attuali mostra come stiano ancora una volta cambiando anche le caratteristiche del profilo delle donne coinvolte. Accanto a quelle che si muovono a seguito del marito e/o della famiglia, ve ne sono molte altre dotate di istruzione medio-alta, che migrano da sole. L'analisi si orienta verso due distinte direzioni: da un lato si concentra sul ruolo giocato dalle relazioni di genere, ossia dalle nuove solidarietà tra donne, le reti d'informazione e di sostegno transnazionali nei processi migratori; dall'altro ci si interroga e si cerca di spiegare le specifiche modalità di incorporazione delle donne migranti nei mercati del lavoro delle società di destinazione. Ciò che viene evidenziato, in ogni caso, è lo stretto legame esistente tra la natura dei processi migratori femminili e i processi di riorganizzazione spaziale ed economica dei Paesi più avanzati.
In ultima analisi, quello che risulta sempre più chiaro è la natura complessa e diversificata di questi processi. Queste "donne globali" (Ehrenreich, Hochschild, 2004) [5] appaiono sempre più eterogenee: donne indigenti del Terzo mondo si affiancano, seppure in casi ancora molto limitati, a donne borghesi di un Paese più ricco o – ed è questa, invece, una tipologia molto diffusa – a donne che hanno perso il loro lavoro e status sociale in un Paese ex comunista. L'etnografia del transnazionalismo costituisce un modo innovativo di comprendere il fenomeno migratorio, perché dà la possibilità di valutare le relazioni sociali concrete e il background degli immigrati attraverso uno studio dettagliato delle storie individuali. L'imprenditoria migrante e l'*ethnic business* costituiscono aspetti rilevanti che investono i nuovi mercati e le relazioni tra flussi migratori e le economie nazionali di accoglienza, laddove si rende visibile una presenza femminile significativa in nuovi ambiti lavorativi.

Tutto questo conferma, dal mio punto di vista, l'interesse per le migrazioni femminili e le mutazioni antropologiche in atto, a seguito dei contatti culturali tra migranti di diversa nazionalità e tra migranti e non migranti. La rimodulazione dei progetti di vita si accompagna alla modifica dei valori, degli obiettivi e delle aspettative per il futuro. Nel capovolgimento attuale dei ruoli e dei compiti gli uomini che non emigrano restano a casa per svolgere, in aggiunta ai loro compiti, anche quello di una maggiore assistenza ai figli, così da consentire alle donne di emigrare.
Sembrerebbero, dunque, già avvenuti nel corso di questi due ultimi decenni sconvolgimenti e ridefinizioni, e che in questo momento storico se ne stia solo delineando un altro che vede le donne migranti protagoniste di una imprenditorialità al femminile. Si sta realizzando una modalità nuova dei sistemi economici produttivi ad essa correlati. Gli studi in proposito hanno sottolineato come, in alcune aree del nostro Paese, esperienze concrete d'imprenditorialità possono definire i nuovi rapporti tra economia, potere, solidarietà, differenze, diritti sociali e civili. Seguendo quanto la Sassen sostiene, «lo scopo è quello di contribuire a un'analitica nuova che ci consenta di rileggere e riconcettualizzare le principali caratteristiche dell'attuale economia globale in modo da catturare le estrinsecazioni strategiche del genere, nonché le aperture formali e operative che rendono le donne visibili e ne accrescono presenza e partecipazione» (Sassen, 2004: 106) [6].

La cooperazione internazionale e la imprenditorialità etnica

La cooperazione internazionale si interroga da almeno trent'anni sul nesso fra migrazione e sviluppo: dapprima si pensava che gli aiuti allo sviluppo dei Paesi di origine avessero l'effetto di ridurre i flussi migratori. Lo slogan allora era "più cooperazione allo sviluppo per meno migrazione", ripreso nel dibattito politico con lo slogan "aiutiamoli a casa loro". Negli ultimi decenni si stanno sperimentando

nuove strategie e paradigmi per associare efficacemente il fenomeno migratorio a più eque e lungimiranti politiche di cooperazione internazionale. L'emigrato viene valorizzato come vettore di sviluppo sia nelle comunità di origine che in quelle di arrivo, in un certo senso capovolgendo la logica precedente e proponendo adesso "più migrazione per meno cooperazione allo sviluppo". Approccio questo più realistico e consono ad una consapevolezza dell'interdipendenza planetaria, secondo il quale favorire la libertà di movimento e la possibilità di usufruire delle opportunità al di fuori dalle comunità di origine sembra più appropriato.
Gli stessi migranti svolgono dunque oggi la funzione transnazionale di veri e propri agenti di sviluppo. Ormai da alcuni anni in Italia si è accesa l'attenzione al tema delle attività imprenditoriali degli immigrati e, in generale, al lavoro indipendente svolto dagli stranieri. Sebbene la si guardi ancora con un certo scetticismo, la presenza unitamente alla crescita di aziende guidate da cittadini stranieri immigrati sono fenomeni che hanno mutato profondamente il quadro dell'imprenditoria del nostro Paese, e che non sembrano destinati ad esaurirsi in breve tempo. Al contrario, si va sempre più prendendo coscienza del fatto che si tratta di un fenomeno oramai non più marginale, ma anzi in forte e costante incremento, laddove il lavoro indipendente degli immigrati si presenta come un evento composito ed articolato al proprio interno.
Le imprese degli immigrati, anche se spesso di dimensioni modeste, costituiscono non soltanto un fattore di benessere e un "ascensore sociale" per le famiglie di provenienza, ma anche fattore di coesione per la società nel suo insieme e una risorsa a disposizione per costruire con i Paesi di origine un partenariato commerciale e produttivo sensibile al tema della sostenibilità e aperto a prodotti e servizi di nuova concezione (Nanni, 2016) [7].

Oggi in Italia una impresa su dieci è straniera. L'imprenditoria immigrata è una realtà che guida oltre 630 mila aziende, di queste 3 su 4 sono individuali. In aumento sono in particolare gli imprenditori provenienti da Nigeria, Pakistan e Albania, mentre sono in calo più marcato quelli originari della Cina e del Marocco che, comunque, insieme alla Romania restano in termini assoluti la *business community* straniera più numerosa nel nostro Paese. È quanto risulta dalla fotografia scattata da Unioncamere e InfoCamere sulle imprese di stranieri iscritte al Registro delle Imprese delle Camere di Commercio a dicembre 2020, una indagine statistica che evidenzia una crescita del 2,9% rispetto ai dodici mesi precedenti (Frigeri, 2021) [8].
Stando agli ultimi dati contenuti nel Rapporto Idos (Rapporto Immigrazione e Imprenditoria 2019-2020) [9], quasi un quarto delle imprese di immigrati oggi sono gestite da donne. Si riscontra una singolare correlazione tra genere ed etnia: emergono valori paritari tra titolari donne e uomini per Polonia, Nigeria e Cina, mentre le donne sono quasi del tutto assenti per le comunità come Pakistan, Bangladesh ed Egitto che le relegano ancora in ambiti casalinghi, all'assistenza o ad attività di gestione e supporto alla famiglia.
In ogni caso esiste una connotazione trasversale di cui sono vittime le imprenditrici immigrate che affermano di dover superare un doppio stereotipo negativo: di donna e immigrata, uno stigma che le vuole inadatte al mondo imprenditoriale e legate ancora al falso mito della triplice invisibilità: invisibili perché non si vedono per la strada, perché vivono una realtà di lavoro segregato, perché, sfuggendo ai media, non compaiono sulla scena pubblica.
La figura della donna immigrata che si dedica esclusivamente al lavoro di cura della propria casa e della propria famiglia, o al massimo al lavoro domestico presso le famiglie italiane, vittima passiva di una visione fallocentrica della società, non è più la realtà di queste donne che, stanche di veder sprecato il loro capitale umano, le loro competenze e le loro capacità di confrontarsi con il mondo economico italiano, preferiscono uscire dall'ombra ed esporsi in prima persona. C'è dunque una evoluzione all'interno della migrazione femminile già nel corso di questo ultimo decennio che però deve scontare una sorta di triplice invisibilità: perché donna, migrante e segregata in casa; perché

dentro un mercato del lavoro complesso e particolare; perché gli studiosi e i mass media non la vedono e questa donna finisce col non esistere nella percezione dell'opinione pubblica (Di Nuzzo, 2009).
A questa triplice invisibilità va ad aggiungersi la forte differenziazione di genere che diventa ancora più complessa in ambito lavorativo. Le migranti scontano lo svantaggio di essere donna, più debole, più fragile, più vulnerabile, quindi discriminata a vari livelli, ma gli studi sull'evoluzione delle migrazioni dicono anche che la donna migrante è dotata, rispetto agli uomini migranti, di una maggiore capacità di innovare, di trovare risorse e soluzioni, e di fare 'rete'. Non si tratta più della donna migrante di qualche decennio fa, chiusa tra le mura domestiche e invisibile. Si definiscono in questo modo nuove forme di identità femminili; un femminismo nuovo senza frontiere né ideologismi che attraversa vecchi confini e ne annulla le barriere spaziali, nazionali, post coloniali, etniche e psicologiche, rifondando nuove solidarietà nonostante i limiti della loro collocazione sociale e lavorativa.
Un'impresa femminile su dieci parla straniero, una lingua sempre più diffusa nel panorama imprenditoriale italiano. Si tratta di una imprenditoria, a confronto con quella non femminile, più piccola di dimensione – parliamo, infatti, di una dimensione prevalentemente micro –, più presente nel Mezzogiorno, più giovane – per la maggiore presenza di under 35 che sono al comando del 19,4% delle imprese femminili straniere contro l'11,9% delle imprese totali guidate da donne – e maggiormente concentrata nel settore dei servizi. Tra le figure di maggior spicco abbiamo perlopiù donne provenienti dalla Cina, Romania, Russia e Marocco. La maggior parte delle donne immigrate, pur se in possesso di elevati titoli di studio – non va tralasciato infatti che la maggior parte delle donne immigrate ha un buon livello di istruzione perché molte provengono dall'est Europa, dove il socialismo reale prima e il post comunismo dopo, hanno favorito un'elevata istruzione femminile e una buona partecipazione delle donne al mercato del lavoro –, oggi lavora nel settore familiare con compiti di cura e assistenza o, nel peggiore dei casi, non riesce a liberarsi dalla prigionia del fenomeno della tratta e del commercio sessuale.
Ma una sempre più larga parte della migrazione femminile, oggi, è fortemente collegata alla postmodernità e al cambiamento dei ruoli di genere e delle dinamiche economiche ad esso connesse; per tale motivo non è raro che si osservino anche casi di piccola e media imprenditoria e di inserimento all'interno di servizi di maggiore qualificazione. Sono donne con competenze lavorative e culturali capaci di attuare strategie di adattamento alle diverse situazioni che di volta in volta devono affrontare, donne che si affacciano al nuovo senza però mai lasciarsi completamente alle spalle le proprie origini.

Oggi è cospicuo il numero di donne adulte straniere regolarmente residenti in Italia; secondo le ultime stime ISMU (Ventisettesimo Rapporto sulle Migrazioni 2021) [10], le donne, infatti, rappresentano il 52,4% degli adulti immigrati. È interessante notare che tra il 1984 e il 2005, la popolazione immigrata era per la maggior parte costituita da presenze maschili. È solo da quindici anni a questa parte che la componente femminile ha cominciato ad acquisire un peso sempre maggiore dovuto sia all'aumento dei ricongiungimenti familiari, sia all'allargamento ad Est dell'area di libera circolazione europea, che ha comportato l'incremento di nuovi flussi esteuropei. Sempre secondo gli ultimi dati riportati dall'ISMU, queste donne adulte immigrate regolamentate provengono prevalentemente da Romania, Albania e Marocco, seguiti da Ucraina, Cina, Filippine, Moldova, India, Polonia, Perù, Sri Lanka, Nigeria, Egitto, Ecuador e Bangladesh. Il collettivo che presenta la più alta percentuale di presenza femminile è quello ucraino (77,3%), seguito dal polacco (74,1%), moldavo (66,1%) e bulgaro (62,6%).
Eterogeneità, dinamicità, transculturalità sono solo alcuni esempi di come l'Italia si sia evoluta nel corso degli ultimi anni. Come già sappiamo, infatti, l'immigrazione in Italia presenta delle caratteristiche nuove rispetto a quelle delle grandi migrazioni intraeuropee dei decenni compresi tra gli anni Cinquanta e gli anni Settanta. Ciò è dovuto innanzitutto dalle trasformazioni generali del contesto economico internazionale all'interno del quale avvengono i nuovi spostamenti migratori nonché da una nuova domanda di lavoro di questi ultimi anni.

La verità è che gli interessi così come i fini ultimi dei migranti si sono modificati nel corso del tempo. Se prima l'unico scopo era quello di fuggire dal proprio Paese verso un luogo più sicuro in cui vivere, alla ricerca di un lavoro che li aiutasse quantomeno a sopravvivere, oggi la fuga ha ceduto il posto alla necessità di aspirare a qualcosa di più sicuro, appagante e gratificante (Agier, 2020) [11]. In questo nuovo contesto – in rapporto alla modificazione della domanda di lavoro – le donne svolgono un ruolo nuovo all'interno dei movimenti migratori, ne diventano protagoniste. Le immigrate sembrano, in particolare, assumere nuove posizioni rispetto ai percorsi, alle scelte di espatrio, alle modalità di inserimento nella società d'arrivo, anche e soprattutto rispetto alla collocazione tra la propria cultura e quella in trasformazione nei Paesi ospiti. Non si tratterebbe perciò solo di un ruolo diverso svolto dalle donne immigrate, ma anche di un approccio del tutto nuovo, di una diversa e più assertiva postura nei confronti della società ospitante tutta.

La migrazione femminile in Campania e nuove forme di imprenditorialità

Entrando più nello specifico dell'immigrazione femminile in Campania – area presa in considerazione nel corso delle mie ricerche – è possibile notare come la presenza straniera in Campania si sia modificata sia in termini quantitativi sia per le caratteristiche dei modelli migratori emergenti.
La città di Napoli, in generale, ha rappresentato per la sua provincia e per tutta la Campania un polo attrattore gerarchicamente superiore al resto del territorio regionale, in termini di ricchezza, attività e flussi di materie, informazioni e persone. Più nello specifico, in relazione al ruolo svolto dall'imprenditorialità migrante, è opportuno sottolineare come la presenza straniera costituisce, oggi, una quota significativa dell'offerta imprenditoriale e una componente rilevante della demografia industriale, avendo assunto negli anni della recente recessione un ruolo e un peso relativo di importanza crescente.
Sono, infatti, numerose le iniziative a sostegno di aspiranti imprenditori e a supporto dell'avvio d'impresa, anche se si tratta perlopiù di Enti del terzo settore no profit che offrono servizi di formazione, mentoring e orientamento con destinatari in particolare gli aspiranti imprenditori di origine straniera. Oltre, infatti, ad avere una debole cultura di impresa nel nostro Paese, l'aspirante imprenditore in generale ha altresì una scarsa formazione professionale, proprio perché magari privo di un adeguato percorso di tirocinio professionale o di affiancamento. Non va dimenticato che gli imprenditori o aspiranti imprenditori di origine straniera hanno spesso una conoscenza sommaria del contesto normativo in cui si muovono, in particolare in materia amministrativa, fiscale e previdenziale. Ciò li rende fragili e possibili prede di azione di intermediazione speculativa e criminale.
I problemi e le perplessità che coinvolgono gli aspiranti imprenditori migranti sono molteplici, perlopiù legate al bilancio personale e all'accesso al credito. Nell'ambito del bilancio personale, a detta delle donne intervistate, le spese che pesano maggiormente nella prima fase di avvio di un'impresa, sono legate ai bisogni primari dell'alloggio e dell'alimentazione, oltre alle spese legate alla crescita dei figli – tutte le donne da me intervistate vivono in Italia con i propri figli. A ciò si aggiunge l'altra esigenza fondamentale alla quale vengono destinate parte delle risorse del bilancio personale, ovvero l'invio di denaro al Paese d'origine.

Le rimesse, considerate da tutti i migranti un'esigenza primaria, possono naturalmente variare sia nell'entità – in base alla capacità reddituale del migrante oppure a seconda del fatto che i figli vivano in Italia o non – sia nella destinazione – utilizzate per investire nel Paese d'origine, oppure per sostenere i consumi dei parenti rimasti all'estero. Quello che resta dopo aver assolto alle spese sopra citate, viene destinato al risparmio che, però, a detta dei migranti, risulta essere piuttosto ridotto. Eppure, sebbene molti lamentino il costo della vita all'interno della società italiana, rivelano con chiarezza che il mercato del lavoro dei Paesi di provenienza presenta ancora più difficoltà rispetto a

quello italiano e, proprio la carenza di occupazione, viene identificata come principale motivazione che ha spinto alla migrazione. Si aggiunga che le difficoltà per l'accesso al credito e ancor più per l'avvio d'impresa sono innumerevoli.
Malgrado il mercato del *migrant banking* oggi sembri mostrare rilevanti potenzialità di sviluppo in Italia e a livello europeo in generale, il settore bancario non offre adeguate opportunità di finanziamento alla microimpresa – scala di attività entro la quale si possono collocare la gran parte delle imprese condotte da migranti. Oltre ad una scarsa trasparenza gestionale, modesta capacità di pianificazione dello sviluppo d'impresa e ridotte garanzie per il neo imprenditore, sembrerebbero essere altresì presenti delle difficoltà di relazione e interazione tra migranti e attori dell'offerta, date da diversi fattori quali una non adeguata assistenza al cliente straniero e una complessa ed eccessiva documentazione burocratica in cui i servizi stessi sembrerebbero essere poco fruibili e di difficile comprensione per lo straniero in difficoltà nell'utilizzo della lingua e della terminologia specifica del settore. È per tale motivo che molti aspiranti migranti spesso affermano di trovare una risposta più adeguata ai propri bisogni presso le finanziarie, dove rapidità, semplicità e flessibilità rendono più agevole la comprensione.
C'è anche chi, però, preferisce non utilizzare affatto prodotti di finanziamento convenzionali, ma limitarsi a risparmi accumulati in precedenza, sostegni finanziari da parte di amici e parenti o ancora meccanismi di credito informale all'interno delle comunità. Ciò è dovuto, oltre alla complessità dei sistemi bancari e finanziari, ad una diffidenza che, reale o supposta che sia, è comunque percepita da molti migranti. Ripetono spesso nel corso delle interviste:
«Anche nel nostro Paese non è facile ottenere un prestito, ma forse qui in Italia per noi è più difficile solo per il fatto che siamo stranieri, forse non si fidano di noi».

In ragione di ciò, al fine di favorire la bancalizzazione dei migranti, non sarebbe sufficiente offrire solo un buon prodotto o un buon servizio, ma sarebbe anche necessario creare delle relazioni in grado di superare la diffidenza e la sfiducia iniziale. La bancalizzazione del migrante deve essere "glocale", deve cioè riguardare sia il Paese di origine sia quello di arrivo. Parliamo delle rimesse: "queste frutteranno davvero se ci sarà intermediazione non solo in Italia ma anche in patria. Infatti, i beneficiari della rimessa non devono avere il cash in mano, ma devono essere seguiti da chi può aiutare a gestire e investire quei soldi. Questo soggetto può essere una banca, ma anche una ONLUS o un esperto di microfinanza. Se si riuscisse a fare questo, si creerebbero microimprese e quindi si smuoverebbe l'economia e si produrrebbe lavoro.
Molti migranti, infatti, si mostrano ben disposti verso i prodotti di finanziamento in Italia proprio con l'obiettivo di un investimento nel Paese d'origine. In tal modo, si evidenziano strategie di risparmio/credito da una parte (Italia) e investimento/accumulazione dall'altra (Paese d'origine), in una sorta di progetto finanziario transnazionale [12]. Quello della transnazionalità e della cooperazione internazionale è un fenomeno assai vasto e complesso che oggi ha investito diversi settori, in particolare quello economico-finanziario. Avviare un progetto di cooperazione transnazionale comporta un investimento di tempo e di risorse, finanziarie e umane, da parte di tutti i soggetti chiamati in causa, giustificabile soltanto se produce risultati apprezzabili, migliori di quelli conseguibili da progetti sostenuti esclusivamente a livello locale. Rapportarsi con soggetti "estranei" al proprio contesto comporta lo sforzo di immedesimarsi con essi, aiuta ad assumere uno sguardo distaccato sul proprio mondo quotidiano, ad andare oltre ciò che è dato per scontato. Lo scambio delle informazioni, delle esperienze, dei metodi fa sì che quanto accumulato in anni di pratica quotidiana dai differenti contesti diventi patrimonio comune e condiviso. Solo in questo modo sarà possibile riscontrare benefici sia all'interno del Paese d'appartenenza sia d'arrivo, benefici che riguardano per l'appunto:

- la comprensione reciproca e transculturale tra i partecipanti e i territori;
- la capacità di agire in un ambiente internazionale;

- l'aumento del prestigio e della credibilità della struttura promotrice presso persone e istituzioni locali e non;
- la possibilità di avviare nuovi progetti d'impresa e nuove attività.

Storie di donne migranti in Campania. Le interviste

Nella fase attuale della ricerca sul campo le donne immigrate da me prese in esame all'interno del territorio campano, sono provenienti dai Paesi dell'Est, in particolare di origine russa o ucraina, bulgara, ma anche donne d'oltremare come Argentina e Stati Uniti, spinte a lasciare il proprio Paese per diverse ragioni. In alcuni casi sono figlie di immigrate, seconda generazione che hanno visto le loro madri fare le badanti e che hanno fatto in modo di rendersi indipendenti e affrontare un percorso di imprenditorialità e di affermazione individuale, affrancandosi da stereotipi e pregiudizi.
Le storie di vita raccolte confermano quanto già emerso negli anni precedenti, ovvero quanto siano importanti le relazioni familiari, i legami sentimentali, il desiderio di soggettività e assertività. Le donne indulgono forse molto più degli uomini a raccontarsi; il pensiero narrativo (Smorti, 1997) [13] sembra che appartenga loro molto più del pensiero logico astratto. Le memorie autobiografiche e la capacità di ricordare, la ricchezza e la selezione di quello che si racconta, sono il risultato di un delicato equilibrio biologico e culturale. Nei loro racconti non c'è posto per l'autocommiserazione, per l'incapacità di reagire opportunamente agli eventi. Il solo fatto di trovarsi in una nuova realtà, lontane dalle proprie abitudini e dai propri affetti, porterebbe moltissime donne a sentirsi disorientate e abbandonate, ma dai loro racconti emerge quanto questo le abbia solo rese più forti e pronte a fare di tutto pur di ottenere un piccolo riconoscimento per i sacrifici fatti. Sono storie di donne ostinate, capaci, resilienti che ci hanno creduto dall'inizio alla fine e che oggi possono ritenersi orgogliose e soddisfatte dei risultati ottenuti.
Forse una tra le personalità più forti, che abbiamo incontrato nella ricerca sul campo, è Leysan, laureata in legge che ha lavorato nel suo Paese come amministratrice di un grande albergo e poi è diventata quasi per caso un'estetista. Cittadina russa, nasce a Kazan, capitale della repubblica Tatarstan (di cultura tartara), che dieci anni fa ha deciso di trasferirsi in Italia e coltivare qui il suo sogno. Dice delle sue origini:

«Io sono musulmana, mio nonno parlava e scriveva arabo. Ma in Russia la religione musulmana è più aperta. I bambini ortodossi e musulmani vanno insieme a scuola e festeggiano insieme feste religiose. Viviamo pacificamente, ortodossi possono entrare nelle moschee. Kazan è l'unico paese in cui hanno creato un tempio che rappresenta tutte religioni. Questo per dimostrare che non c'è unica religione, Dio è uno. In questa chiesa c'è un lato per ogni religione. Non c'è bisogno di scontrarsi. Qui in Italia ogni 500 metri c'è una chiesa, mentre mancano strutture fondamentali come asili, centri di accoglienza, servizi essenziali per la popolazione. La Chiesa dovrebbe offrire questi spazi vuoti. Io ho sempre il Corano nella mia borsa, quando mi viene voglia prego, ma non ho bisogno di andare in moschea».

La sua storia è molto particolare e non racconta di una migrazione dettata da una necessità economica o politica, né di abusi o soprusi alla sua persona; al contrario, la sua è stata una scelta nata dal piacere di viaggiare e conoscere nuovi posti. Donna, madre, lavoratrice, è il classico esempio di donna dalle capacità e identità multiple che, partita dal nulla, è riuscita a costruirsi quello che lei stessa definisce un piccolo impero nell'ambito della cura e del benessere. Ha interiorizzato con consapevolezza la sua identità plurima, transculturale e pluridislocata, un esempio di transnazionalità.

«Sì, io cittadinanza russa, mio figlio Leonardo italiana. Non voglio neanche chiedere cittadinanza italiana perché non mi cambia niente, poi io mi sento cittadina del mondo. io… guarda, io non sono cittadina russa, cittadina italiana, io vivo… sono cittadina mondiale, non c'ho limiti. Io sempre dico "Come sei tu, così è il

mondo intorno a te". Io se vado in Africa guadagno. Non c'è un contesto… paese povero, paese ricco. Sei tu che spingi mondo, sei tu che cambi mondo».

Ad oggi, infatti, Leysan gestisce due rinomati centri estetici, uno a Capri e uno a Napoli, e il suo team è composto da dieci promettenti giovani, stranieri e italiani. Quando decido di incontrarla, l'aspetto alla chiusura fuori dal suo salone, Rada Nails, nella nota piazzetta di Capri. Lei mi raggiunge e mi invita a prendere da bere, così iniziamo a parlare. Mi chiarisce la sua complessa nazionalità e i suoi inizi lavorativi:

«Sì, avevo già lavorato in centro estetico, però mai studiato di estetica, sono laureata in Giurisprudenza. Prima era direttore di un albergo di lusso in Russia, conosco bene anche Putin, venivano tutti da noi. Io venivo da capitale musulmana. Io sto in Russia, però arrivo da paese che si chiama Tatarstan e come nazionalità mia no russa, sono tartara. Città mia ricca, ricca, ricca, petroliera. Quando licenziata da albergo andavo sempre a fare unghie in centro estetico. Pensato "perché no imparo?" Così fatto un corso di tre giorni, imparato a fare unghie e aperto primo studio in mia città. Dopo di che quando so venuta qua, pensava "Cosa posso fare qua?", perché mi scocciava stare senza fare niente e ha chiesto mia amica e gli dico no portato niente, né vestiti, niente, ha portato solo prodotti, faccio guadagno e comincio a vivere così».

Si dipana nel suo racconto un intreccio di assertività e determinazione, il voler essere artefice di una autonomia economica che non sia legata ad un lavoro dipendente, dunque la scelta di una migrazione che nasce già come desiderio di affermazione e non da un bisogno devastante scaturito dalla povertà, non una fuga scomposta e disperata ma una partenza verso una opportunità. La sua gestione manageriale è dettata da una forte dimensione di coinvolgimento tra pari, racconta lei stessa lo stile di conduzione della sua impresa e l'atmosfera del suo team:

«Capo italiano comanda "Fai quello, fai quello…", invece da noi diciamo se tu crea questa atmosfera che per me nel mio studio sono tutti proprietari di locale, non sono io capo. Io mi ni vado, sei tu proprietaria perché questo è approccio di lavoro da noi… tu non è che vai a lavorare per qualcuno, tu lavorare come fosse un locale tuo, che tu sei proprietario e devi migliorare tutti aspetti che c'è da migliorare perché un domani pure tu diventare proprietario di un centro estetico».

Per lei è importante creare un contesto in cui nessuno si sente capo di nessuno e ci si sente come una famiglia, i ruoli si mescolano come le opportunità reciproche di crescita lavorativa tra straniero e italiano:
«Ho dieci ragazze tra italiani e stranieri che lavorano con me tra Napoli e Capri e io voglio bene a tutti come figli miei. Sai cosa però? Voi ragazzi italiani siete troppo pigri. Quando io proporre a ragazze "Volete percentuale?", tipo puoi guadagnare duemila euro, tremila euro, quattromila euro, ragazza italiana dice no, vuole i suoi mille euro, vuole le sue otto ore di lavoro».

Si meraviglia e si rammarica della poca intraprendenza e resistenza alla fatica degli italiani e indulge a raccontare la sua storia:

«Io sono venuta da zero, no portato niente, in tasca avevo 1500 euro, no portato neanche i vestiti, niente, niente, niente. In dieci anni creato tutto quello che ho creato, impero chiamo io. E speriamo…. speriamo non fermare che dobbiamo andare avanti perché dobbiamo migliorare questo mondo».

Arrivare con nulla e ritrovarsi con tutto. È in queste parole che si nasconde la vera resilienza, questa capacità innata di far fronte in maniera positiva ad eventi burrascosi, di riorganizzare positivamente la propria vita dinanzi alle mille incertezze e difficoltà, di ricostruirsi, trasformarsi, migliorarsi, restando sensibili alle opportunità positive che la vita offre, senza mai alienare la propria identità. Leysan è consapevole della propria resilienza, della propria forza e ostinazione, ma è anche grata per la fortuna che ha avuto nell'incappare in questa terra meravigliosa qual è l'Italia. Da osservata diventa

osservatrice e mi racconta le sue riflessioni sull'Italia, mi restituisce immagini e singolari considerazioni tra stereotipi e riconoscenza.

«In Italia devi avere paura di pensiero perché qua si avvera tutto in tre giorni, perché quando tu inizi a pensare in modo giusto, qua accade tutto. Perciò quando voi state qua, quando voi camminate per queste terre dovete sapere che queste terre italiane sono state baciate da Dio e le cose che avete voi non ci stanno da nessuna parte. Un pezzo così piccolo di terra e avete tutto voi».

Un'ultima riflessione la riserva alla sua condizione di donna immigrata imprenditrice e dalle sue parole si evince la profonda resilienza che la contraddistingue:

«Io voglio dire a tutti che non dovete avere paura di affrontare niente. Quello che vi accade è per un motivo, bisogna prendere il meglio e fare di tutto per migliorare il nostro mondo, partendo da Napoli. Lo so, non è facile soprattutto quando si è donne in un contesto ancora patriarcale. Poi diciamocelo, essere una donna straniera imprenditrice è difficile, esserlo da mamma e moglie lo è ancora di più. La mattina mi sveglio e so che dovrò dare doppio di giorno prima e triplo rispetto a qualsiasi uomo. Ma non è un problema. Ci hanno create forti per questo».

Questa stessa consapevolezza di forza, assertività e resilienza è presente nei vissuti di Andriana, esempio di seconda generazione di migrante, di ricongiungimento familiare ai genitori immigrati anni prima e in particolare alla madre arrivata in Italia come badante. La sua storia è indicativa della trasformazione avvenuta nella migrazione femminile, in particolare dai Paesi dell'Est. Giovane neo imprenditrice, oggi Andriana gestisce una *bakery*, dai colori caldi e accoglienti, ad Airola, in una piccola cittadina del beneventano. Quando le ho chiesto se potevo farle alcune domande in merito alla sua vita e alla sua attività, si è mostrata fin da subito disponibile e affabile e, con il suo modo simpatico di alternare italiano e dialetto, ha iniziato a raccontarmi la sua storia, la vita di una ragazza vulnerabile e introversa che, in poco tempo, è maturata fino a diventare la donna audace e assertiva qual è oggi. originaria di Tiraspol in Moldavia, è arrivata in Italia nel 2003 dopo che i genitori si erano già trasferiti qualche anno prima

«Mio padre ha fatto camionista per quarant'anni, poi è arrivata mia mamma, che ha iniziato come badante, e poi tempo un paio di anni, che ci voleva tempo per fare carte, siamo arrivate noi. Loro è una vita che stanno qua, già hanno cittadinanza».

Il suo impatto con la realtà italiana non è stato facile, in particolare con la scuola. Le differenze con la Moldavia erano profonde e si manifestavano in ogni occasione del vissuto quotidiano, dai vestiti al cibo. Del resto la sua infanzia è stata abbastanza serena e i motivi della migrazione familiare non sono dettati dalla miseria ma dal desiderio di avere una nuova opportunità. Racconta:

«Ho avuto infanzia bellissima, ho solo bei ricordi. Sai, mio padre non è venuto qua perché avevamo una vita difficile, mio padre ha sempre lavorato e siamo stati sempre bene. Il problema è nato quando ditta dove lavorava mio padre è fallita e quindi non è che si trovava tanto lavoro e quindi, essendo che mio zio stava qua e gli diceva di venire, mio padre venuto a vedere e, essendo che si è trovato bene, ha portato prima mamma e poi noi».

Sottolinea che è venuta in Italia per stare insieme ai suoi genitori e, dopo aver finito il liceo, ha iniziato a lavorare anche se saltuariamente. «Però volevo fare comunque qualcosa, non mi piaceva stare senza fare niente». Lo stare senza fare niente, di cui si parlava con Leysan, lo ritroviamo anche nelle parole di Andriana. Il bisogno incessante di rendersi utile, la voglia di migliorare e migliorarsi spingono moltissime donne ad inventare e reinventarsi continuamente con ciò che le è più congeniale: nel caso di Adriana attraverso la sua passione per la cucina.

Con l'aiuto di facebook, inizia a vendere le sue torte ma non basta: «Avevo sempre il pallino in testa di aprire un'attività tutta mia, non volevo dipendere da altri». Riesce ad ottenere un finanziamento per l'imprenditorialità femminile, rischia il tutto per tutto e apre la sua pasticceria. Ora, dopo due

anni, ha anche del personale al suo servizio e c'è anche spazio per i dolci moldavi. É determinata, ha progetti di ampliamento della sua attività, le chiedo alla fine dei nostri incontri, un consiglio per chi volesse intraprendere una attività come la sua, mi risponde: «Di non arrendersi mai. Se hai una passione devi crederci fino alla fine, perché poi quando meno te lo aspetti qualcosa di bello succede sempre».

Tra le molte donne provenienti dall'Est che ho incontrato, Ruxandra è stata forse la più difficile da intervistare, una donna riservata, dalle poche parole. Il suo carattere chiuso, quasi distaccato, non lasciava mai trapelare del tutto le sue emozioni e ad ogni domanda sul suo passato si notava la sua difficoltà nel rispondere, quasi avesse paura a rivelare qualcosa di troppo o quasi nascondesse una ferita ancora aperta nella sua memoria. Più semplice, invece, è stato chiederle della sua attività, come se la sua intera vita fosse iniziata da quel momento, quel lontano 2012 quando, di punto in bianco, decise che il suo destino non sarebbe stato quello di badante, intrapreso da sua madre, bensì un futuro che lei stessa avrebbe plasmato a suo piacimento. Oggi, infatti, Ruxandra gestisce ben quattro attività, tre market e una pasticceria, nelle zone del beneventano e del casertano, che vanno sotto il nome "La Tarancuta".
Viene da Brașov, in Romania, vive da 14 anni in Italia. qualche anno prima la madre era venuta in Italia per fare la badante. Come in molte delle storie raccolte, la madre si allontana da un marito violento e alcolizzato, il nucleo familiare si spacca, il padre e il figlio restano in Romania, mentre Ruxandra raggiunge la madre, non ha figli e non è sposata, ma non ne sente la necessità. Le sue scelte l'hanno portata a preferire una vita meno standardizzata, dove il lavoro è diventato il centro della sua esistenza. Ciò non significa però che la sua scalata verso l'imprenditorialità sia stata più semplice e meno sacrificata.
Ruxandra ha dovuto lottare come qualunque altra donna straniera per raggiungere il suo obiettivo e non si sente pentita delle sue scelte poiché ognuna di queste l'ha portata alla posizione in cui si trova oggi. Ha scelto tra maternità e lavoro ma non ha rimpianti:

«No, io e mio compagno non vogliamo figli, poi all'inizio sempre presa da troppo lavoro e i figli per quanto belli limitano un poco e io volevo solo pensare a lavorare. Quando arrivi senza soldi e senza un lavoro fisso, che non sai se puoi mantenere te, non puoi pensare di mantenere anche figli. Ora invece che lavoro c'è e soldi non mancano, ho quarantacinque anni e non sento desiderio. Mi bastano mie nipoti quando vado a trovare e poi ho ragazzi che lavorano per me che tratto come figli. Mi basta questo».

La realizzazione lavorativa è dunque il fulcro intorno a cui ruotano le sue scelte. Dopo un periodo in cui aiuta la madre come badante, sente la necessità del cambiamento e la voglia di fare altro. Così racconta:

«Quando sono venuta qui subito pensato che volevo fare altro, qualcosa che più mi apparteneva di semplici pulizie. Anche in Romania sempre voluto aprire un'attività tutta mia, ma complicato per tanti motivi, così quando mia mamma proposto di venire qui, subito ho accettato, ma perché in testa avevo altre cose, altre idee».

Ha una formazione universitaria in economia anche se non si è laureata. oggi possiede tre market e una torteria tra Montesarchio, Benevento e Santa Maria a Vico e li gestisce tutti da sola. Si sente soddisfatta, i suoi negozi danno lavoro a ben undici ragazzi e può permettersi di tornare spesso nel suo Paese: un esempio ancora una volta di trasmigrazione riuscita. Mi dice con un pizzico di orgoglio:

«Se penso da dove sono partita, da mio passato non proprio felice e che poteva aspettarmi futuro solo come badante, sono più che soddisfatta. Neanche nei miei più grandi sogni mi vedevo proprietaria di questa che posso chiamare grande catena».

Anche Ruxandra mi lascia con un'ultima riflessione sulle possibilità di realizzare i propri desideri:

«È possibile per tutti ottenere tutto, non solo per chi nasce già con soldi in tasca. Anche se hai brutto passato e pensi di non meritare niente di meglio, anche se vedi altri ottenere cose con più facilità e meno sacrifici, non è detto che sta meglio di te. Mio consiglio è di guardare ognuno proprio percorso e fare di ogni esperienza negativa dieci esperienze positive».

Dai racconti emerge che la stragrande maggioranza crede ciecamente nella modernità e nel progresso, nella convinzione che l'evoluzione abbraccia e trasforma ogni giorno molti aspetti della nostra vita, inclusa la condizione femminile nella società. La maggior parte delle imprenditrici, oggi, non si sente più una minoranza da proteggere, ma una forza lavoro devota e instancabile, in grado di contare vantaggiosamente alla società. Nella mia esperienza sul campo ho avuto il piacere di confrontarmi con diverse situazioni e punti di vista. Dalla mia ricerca non emerge un "modello" base di imprenditrice poiché, pur rintracciando degli elementi simili, le figure di donne-imprenditrici che ho incontrato sono così complesse e ricche da non poter essere ricondotte ad un unico o a pochi modelli. Leysan, Andriana, Ruxandra, hanno intrapreso strade imprenditoriali diverse, credendo ognuna nei propri obiettivi e/o capacità e ognuna imbattendosi nelle proprie difficoltà. Tutto ciò però è avvenuto partendo da un denominatore comune: l'essere straniere, un secondo fardello da portare accanto a quello di genere. Attraverso i loro racconti, però, ho potuto constatare quanto in realtà più che uno svantaggio per loro rappresentasse un valore aggiunto. Il semplice fatto di sentirsi cittadine del mondo, di non appartenere ad un'unica terra o cultura ma abbracciare e cogliere il meglio da entrambe, le rendeva già di per sé speciali, uniche, glocali. Tra loro, c'è chi ha scelto di muoversi verso l'Italia per curiosità, chi per desiderio di avventura, chi per necessità e chi semplicemente per scappare da un passato violento, motivazioni diverse che però hanno portato allo stesso fine, laddove l'arrivo da temporaneo è diventato permanente. Qui hanno saputo ricreare nuovi affetti, hanno saputo reinventarsi e mettersi in gioco, conoscere e perfezionarsi, senza però mai dimenticare da dove sono partite.
«Avere nulla e ritrovarsi con tutto» è stata la naturale conseguenza dei loro sacrifici e delle loro rinunce e ora, a distanza di anni da quella prima partenza verso l'ignoto o l'altrove, si ritengono fiere e fortunate per ciò che hanno ottenuto. Sono donne, mogli, alcune madri che della loro femminilità hanno fatto un'arma e della propria resilienza hanno tratto forza. Non sono più donne invisibili e la loro non è più una rivoluzione silenziosa. Sono donne fatte di carne, voce, idee e progetti e basta questo a renderle oltre che visibili, indispensabili. L'incontro transculturale produce glocalismi innovativi e le diverse appartenenze culturali vengono rimescolate come le diverse storie di vita dimostrano, contribuendo a fare dell'Italia un Paese sempre più transculturale.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Note

[1] A. Di Nuzzo, *Minori migranti. Nuove identità transnazionali*, Carocci, Roma, 2020.
[2] A. Di Nuzzo, *La morte, la cura, l'amore,* CISU, Roma,2009.
[3] M. Maffesoli, *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*, Libraire Générale Francaise, Parigi, 1997
[4] G. Sapelli, *Antropologia della globalizzazione*, Bruno Mondadori, Milano, 2008
[5] B. Ehrenreich, A. R. Hochschild, *Donne globali, Tate Colf e Badanti*, Milano, Feltrinelli, 2004.
[6] S. Sassen, *Globalizzati e scontenti*, il Saggiatore Milano, 2006
[7] M.P. Nanni, *Rapporto immigrazione e imprenditoria 2016. Aggiornamento statistico,* Ediz. Bilingue, IDOS Ricerche Studi Sociali, Roma, 2016.
[8] D. Frigeri, *Osservatorio sull'inclusione socio-economica e finanziaria delle imprese gestite da migranti*, Unioncamere, Roma, 2021.

[9] Centro Studi e Ricerche IDOS, *Rapporto Immigrazione e Imprenditoria 2019-2020*, Roma
[10] Fondazione ISMU, *Ventisettesimo Rapporto sulle Migrazioni 2021*, Franco Angeli, Milano,2022.
[11] M. Agier, *Lo straniero che viene. Ripensare l'ospitalità*, Raffaello cortina, Milano, 2020
[12] https://www.redattoresociale.it/article/notiziario/migranti_e_banche_marcocci
_la_vera_integrazione_si_ha_con_la_cittadinanza_economica_ Intervista 2 Gennaio 2012,
Marco Marcocci Presidente dell'associazione di volontariato che promuove l'inclusione finanziaria dei migranti.
[13] A. Smorti, *Il sé come testo*, Giunti, Firenze 1997.

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.

Teatro e ritualità del quotidiano: dalla proposta di matrimonio all'uccisione del maiale

di *Mariano Fresta*

Il folklore e il teatro secondo Frazer e Toschi

Fino ad oltre la metà del secolo scorso chi in Italia si occupava di folklore e di teatro popolare tradizionale si imbatteva immancabilmente nelle teorie ottocentesche di James Frazer e nel volume *Le origini del teatro italiano* di Paolo Toschi, che di quelle idee positivistiche era convinto assertore e divulgatore. Non c'era usanza e credenza che non trovasse nell'enciclopedico *Il ramo d'oro* di Frazer una qualche parentela con la ritualità presente nella cultura classica o in quella di popolazioni allora chiamate "primitive". Per Toschi, poi, in tutte le forme conosciute di teatro (sia quello popolare/folklorico sia quello cosiddetto "borghese" o culto) e nei loro elementi costitutivi si potevano individuare residui di antiche ritualità agrarie legate ai fenomeni cosmici o alla fertilità della Terra. Queste teorie, affascinanti da un punto di vista narrativo, si basavano, tuttavia, su congetture non tutte verificate o verificabili se non in alcuni loro aspetti; ma esse, per la loro capacità di dare semplici spiegazioni a fenomeni complessi e a prima vista misteriosi, trovavano una gratificante accoglienza specialmente tra i ricercatori dilettanti di folklore e nella stampa di divulgazione [1].

Questa diffusione del frazerismo si può spiegare col fatto che la curiosità, che è in tutti noi, di sapere qual è l'origine delle cose, come sono nate e come si sono trasformate fino ad arrivare al nostro tempo, era pienamente soddisfatta dall'interpretazione che di molti fenomeni sociali e culturali dava quel

tipo di evoluzionismo positivistico. Queste teorie influenzavano particolarmente gli studi sul teatro popolare perché in quest'ultimo si addensavano frammenti ritualistici che avevano a che fare con il culto degli alberi, con le celebrazioni solstiziali, con l'agonismo (corse di cavalli, tiri con l'arco, gare podistiche) presente in certe feste antiche e in tutti i drammi che si basavano sul contrasto, per esempio, tra Bene e Male, tra giovani e vecchi, e così via.
Se, però, ci soffermiamo a considerare cos'è il teatro, come si realizza, che funzione ha in una qualsiasi comunità umana, possiamo vedere che, a prescindere dalle credenze in divinità cosmiche o ctonie e senza scomodare cerimonie solstiziali e fasi lunari, esso contiene in sé un qualcosa che possiamo definire "ritualità". Il teatro dell'antica Grecia di ciò ci dà testimonianza, perché, in quel Paese le questioni di grande importanza per la convivenza civile e sociale (cos'è e come si esercita il potere politico, cosa sono la morale e la legge, ecc.) erano discusse pubblicamente per mezzo delle rappresentazioni teatrali in determinati periodi dell'anno ritenuti sacri.
Il tema da dibattere veniva trasformato in un'azione drammaturgica durante la quale i suoi vari aspetti erano affidati a "personaggi simbolici": tra questi, quindi, si svolgeva il dramma, alla fine del quale tutto si ricomponeva e gli spettatori, 'purificatisi', per quello che avevano visto e sentito, e avendo rinsaldata la consapevolezza che precise leggi regolano la vita di una comunità, potevano tornare alle loro occupazioni quotidiane e agli usuali rapporti sociali. Nonostante ci separino culturalmente circa venticinque secoli dagli antichi Greci e non riteniamo più che gli spettacoli abbiano una qualche sacralità, il nostro teatro contemporaneo continua a funzionare esattamente allo stesso modo di quello di Sofocle e di Euripide. Constatiamo, infatti, che nei drammi di Pirandello e Beckett il dibattito su temi cruciali dell'esistenza si svolge tra personaggi che sono simbolo di qualcosa, che esso ha luogo in sedi deputate come i moderni edifici teatrali in città, esattamente come nell'antichità classica le questioni erano discusse nei teatri all'aperto, con le gradinate di pietra, gli stessi che ancor oggi ammiriamo ad Epidauro o a Siracusa o in qualsiasi cittadina di origine greco-romana di qualche importanza. La stessa cosa avviene nel campo del folklore, con la differenza che gli spettacoli campagnoli hanno luogo nelle radure dei boschi, nelle piazze, nelle cucine contadine e nelle stalle.
Nonostante le tesi di Toschi, quindi, è difficile pensare che tutte le rappresentazioni teatrali si possano far risalire al culto degli alberi, alle feste del solstizio d'inverno e alla natura che periodicamente muore e rinasce. Non si vuol con ciò negare che queste credenze abbiano avuto una loro influenza sulla cultura di tutti i popoli della Terra, ma siccome tutto scorre e si trasforma, è logico ipotizzare che, soprattutto da qualche secolo a questa parte, le fonti ispiratrici della ritualità siano stati altri elementi ed aspetti dell'esistenza umana. Ritualismo e simbolismo tra l'altro, sono due componenti connaturati, rispettivamente, alla cultura e al linguaggio, dei quali ci serviamo quotidianamente senza magari esserne coscienti. Mangiare è un fatto naturale e necessario, ma apparecchiare la tavola per il pasto principale della giornata, trovarsi con tutta la famiglia riunita attorno al desco, con precise norme per l'assegnazione dei posti dei partecipanti e la disposizione dei piatti e delle posate, è certamente un'azione che ha un suo ritualismo, che una lunga consuetudine ha reso impercettibile. Nel caso in cui però il pranzo preveda la presenza di ospiti o si svolga durante un'occasione festiva, questa carica di ritualità diventa ancora più forte ed evidente.
Quando ancora imperavano le teorie di Frazer e Toschi tutte le manifestazioni di teatro popolare (dal Bruscello alla Vecchia, dalle Bosinate al Maggio) sono state interpretate alla luce del rito; ma erano già evidenti alcuni aspetti che rimandavano invece alle condizioni di vita di coloro che di quelle tradizioni erano portatori. Specialmente nel teatro comico erano chiari i riferimenti alla vita di tutti i giorni, ma anche in quello drammatico gli aspetti che sembravano rifarsi a concetti metafisici, come il Bene e il Male, potevano facilmente essere ricondotti alle esperienze di vita delle comunità contadine e alle loro aspirazioni ad un reale riscatto sociale e culturale.

I riti della quotidianità

Ci sono dunque nella vita quotidiana momenti in cui i nostri comportamenti, pur senza volerlo, si trasformano in operazioni rituali e queste, a volte, danno vita ad azioni teatrali. Questo tipo di ritualità

è molto diffusa ovunque e in tutte le classi sociali, ma si manifesta con maggiore evidenza nelle campagne e nelle città di origine contadina, in cui più tenace è la cultura tradizionale, specie quando siamo in prossimità di eventi cosmici, come i solstizi, oppure nei periodi in cui si affrontano vicende importanti per la vita rurale, come la semina oppure l'uccisione del maiale.
Molte attività agricole, infatti, si svolgono senza badare se in esse ricorrano elementi di ritualità, mentre l'uccisione del maiale assume le caratteristiche proprie di un rito tanto da influenzare perfino la comunicazione commerciale, come ci testimonia la documentazione fornitaci da una breve ricerca su Internet: infatti, in quasi tutte le pagine *web* in cui si parla dell'evento, l'espressione «uccisione del maiale» è preceduta dalla parola "rito". Ci sono in realtà motivi precisi perché l'evento sia così definito: innanzitutto esso avviene sempre in un determinato periodo dell'anno, quello più freddo, che va da Natale alla fine di febbraio; è (o meglio, era) poi un evento atteso dalle famiglie rurali da molti mesi perché era fondamentale per l'acquisizione di importanti alimenti ricchi di proteine e di grassi. Fino a quasi metà del Novecento, l'alimentazione giornaliera dei contadini, infatti, si basava essenzialmente sul pane e su verdure crude e cotte, molto raramente comparivano nei loro piatti uova e carne di qualsiasi animale; così il maiale era quasi l'unica fonte di carne e di grassi che le tecniche di conservazione permettevano di avere a disposizione fino all'estate, quando si svolgevano i lavori più pesanti di tutta l'annata agraria. Tutto ciò faceva sì che nella giornata in cui si uccideva l'animale si creasse un'atmosfera di ritualità che aveva il suo apice in una festa collettiva in cui erano consumate quelle carni che non potevano essere conservate. In Piemonte e in molte altre regioni questo evento aveva il nome, appunto, di *Festino* [2].
Non è qui il caso di dilungarsi sul perché il maiale costituisse un elemento molto importante non solo dell'alimentazione ma anche dell'economia della famiglia contadina: basta dire che si allevava con poca spesa, perché si lasciava pascolare nei boschi, dove trovava ghiande e castagne e radici varie, e nei campi a maggese, mangiava gli scarti dell'alimentazione umana (frutta e verdura andata a male, avanzi dei pasti, ecc.). Esso, dunque, ha la prerogativa di essere onnivoro, di aumentare considerevolmente il suo peso in meno di un anno e di trasformare ciò che mangia in proteine e grassi; le sue carni, poi, possono essere conservate per diversi mesi grazie a procedimenti molto economici (salatura, aromatizzazione con pepe, e stagionatura in luoghi asciutti e arieggiati), ed infine è tutto utilizzabile, anche nelle parti non edibili, perché «del maiale non si butta niente». Per una famiglia contadina che viveva in una situazione alimentare di precarietà tutto ciò era di estrema importanza [3].

Il quotidiano nel teatro contadino di Marcianise

Se, dunque, riusciamo a capire i motivi per cui nell'uccisione del maiale sono presenti elementi ritualistici e magico-religiosi, più difficile è immaginare che anche certe regole e certi comportamenti della convivenza sociale diventino in alcuni casi materiali da trasformare in un canovaccio che, a sua volta diventa azione teatrale. Oggi non è più così, ma alcuni secoli fa la scelta della sposa e il fidanzamento si realizzavano per mezzo di scene teatrali, o meglio di "giochi rituali": alcune filastrocche, che collochiamo tra i giochi infantili, come *O quante belle figlie madama Dorè*, oppure *Oh che bel castello …*, non sono altro che testimonianze, in versioni degradate, di richieste di matrimoni formalizzate, con cui in epoca medievale si "chiedeva la mano della ragazza" ai suoi genitori. Di tutte queste tradizioni oggi non abbiamo che frammenti sparsi qua e là e difficilmente ricostruibili, ma ogni tanto qualcuno di essi riemerge dall'oblio inducendoci a credere che la ritualità ha intriso e continua a intridere tutti i nostri comportamenti, anche quelli che riteniamo ingenui e naturali [4].
Nel 2017 Tommaso Zarrillo (nato nel 1945 a Marcianise, prov. di Caserta), già dirigente scolastico, proveniente da una famiglia di medi proprietari terrieri coltivatrice di canapa, pubblicava un volumetto di memorie in cui rievocava tutto il processo di lavorazione di quelle piante, dalla semina fino alle operazioni di maciullatura e di "spatolatura" che le trasformavano in fibra tessile. Per una legge del 1975, che inopportunamente non distingueva le piante da cui si ricavano droghe da quelle

innocue, la coltivazione della canapa è stata proibita, costringendo proprietari, braccianti e artigiani dell'indotto a cambiare colture e lavoro. Meritoriamente Zarrillo dedica molte pagine non solo agli aspetti economici e sociali di quell'attività, ma ricostruisce di quel contesto il clima culturale, il linguaggio tecnico, i modi di dire e riproduce alcuni documenti tipici dell'espressività, come canti e rappresentazioni teatrali. Di quest'ultimi riporta due testi che sono stati via via formalizzati per essere recitati. Si tratta di due testimonianze ricostruite sulla base della memoria, molto utili per vedere come vicende della vita quotidiana possono trasformarsi in azioni sceniche in cui confluiscono elementi di ritualità, auspici di un'alimentazione ricca e soddisfacente e perentori messaggi pedagogici relativi all'etica del lavoro: nella prima si parla di una proposta di matrimonio, nella seconda, molto più articolata, dell'uccisione del maiale in una casa di medi proprietari terrieri.
Di questi due testi si faranno qui di seguito la lettura e il commento.

Dialogo di una mamma con il giovane innamorato della di lei figlia
Il testo è quello di una recita avvenuta in casa Zarrillo, dopo un pranzo tra datori di lavoro e lavoranti a conclusione di una delle faccende più pesanti relative alla coltivazione della canapa; in altre regioni questo pasto prende nome di "ben finita", nel casertano è conosciuto come "'a spaintata" ("la spaventata"), così chiamata per l'abbondanza e il numero delle pietanze che provocano, in chi è abituato a pasti poveri e scarsi, quasi un sentimento di paura e sgomento, come si trattasse di evento sovrannaturale.

Scrive Zarrillo (2017:107):

«Questo testo, prodotto al momento dell'estirpamento della canapa, quando gruppi di contadini si contrastavano sugli argomenti classici delle società agricole, acquisì col tempo una struttura teatrale e lo si adattò a eventi occasionali imitativi. Il testo era in parte recitato e in parte cantato. Erano cantate le parti relative all'elenco delle proprie capacità e alla rappresentatività sociale».

Esso non è drammaticamente complesso, perché ha solo tre personaggi (due Madri e un Giovane pretendente) di cui uno si limita a recitare la quartina iniziale composta da versi di misura diversa, dopodiché lascia agli altri due il compito di svolgere tutto il tema. Quindi si tratta solo di un dialogo, piuttosto serrato. L'argomento riguarda, per dirla brevemente, l'importanza vitale delle competenze lavorative dell'uomo e della donna in una società in cui il lavoro è l'unico mezzo per guadagnarsi il pane quotidiano. Il punto di partenza è dato dalle battute della prima madre: «Signor padrone, pagatemi perché devo procurare la dote a mia figlia per maritarla». La seconda madre interviene dicendo che sua figlia è così bella che non ha bisogno della dote; il giovane, che ha sentito, si propone allora come futuro sposo della ragazza. Al che si innesca un dialogo in cui il giovane, per garantire che sarà un buon marito, elenca tutte le sue competenze lavorative, specie quelle riguardanti la coltivazione e la lavorazione della canapa; la madre, a sua volta, illustra i lavori più propriamente femminili che sua figlia sa svolgere con maestria. Alla fine del dibattito, la Madre si convince a dare in sposa la figlia al giovanotto ma, trattandosi di personaggi che vivono in una società ancora patriarcale, invita il pretendente a chiedere anche al padre la mano della ragazza: «*Figliu mio, va' a parlà cco' pate – primma 'e mettere 'o pere 'int' a casa mia*».
Questo testo apparentemente non ha nulla a che fare con la ritualità, perché mette in scena temi di ordinaria quotidianità. Se, tuttavia, consideriamo chi sono i personaggi e qual è l'ambiente in cui vivono, si capisce il motivo per cui essi sentano la necessità di parlarne pubblicamente e in una forma per nulla quotidiana come può essere un'azione drammatica. Ci troviamo qui in un ambiente particolare come quello della lavorazione della canapa, in cui la manodopera essenzialmente è quella bracciantile. Pochi sono i grandi proprietari terrieri e tanti sono quelli che oggi chiameremmo coltivatori diretti; entrambi si servono di braccianti e di operai non specializzati, che tuttavia devono essere abbastanza abili nelle diverse fasi molto faticose del lavoro da compiere in alcuni periodi dell'anno in ambienti malsani e nocivi. Ammalarsi o perdere il lavoro in quelle situazioni, significava

non potere più sfamare né se stessi né eventuali familiari: l'unica salvezza stava nella salute e soprattutto nelle capacità di sopportazione di enormi fatiche e nella capacità tecnica in certe operazioni.
Una madre che ha una figlia, bella ma senza dote (com'era probabile nella generalità dei casi), desidera per lei non un marito ricco ma un uomo che a fine settimana riesca a portare a casa il denaro necessario alla loro sopravvivenza. Da qui la sua insistente richiesta sulle capacità lavorative e sulle qualità morale del pretendente. D'altra parte, anche lei per illustrare il valore della figlia la paragona al *ruotolo d'oro,* cioè alla scorta di canapa arrotolata che si teneva in casa e da cui all'occorrenza si ricavavano lenzuoli e panni e che le donne portavano come dote. E poi ne tesse i pregi elencando tutte le virtù lavorative necessarie alla convivenza familiare.
Da parte sua il giovane pretendente si mostra consapevole delle qualità occorrenti per potersi candidare come marito e capo di casa ed elenca ed elogia tutte le varie capacità richieste da ogni fase della lavorazione della canapa. Alla fine, dichiara anche di essere moralmente a posto, come dimostra il suo essere membro di una confraternita, e di "saper stare in società".
Si tratta di princìpi e di valori basilari per la vita di ogni comunità, specie di quelle che vivono di solo lavoro, e che devono esser fatti propri da ogni loro membro. Per questo è necessario ribadirlo continuamente, usando non tanto lo stile del parlato quotidiano ma quello, ben più incisivo ed efficace, del teatro che ha in sé un che di rituale e di sacro.

Il compianto funebre del maiale
L'altro copione riguarda i vari momenti dell'uccisione del maiale e della lavorazione delle sue carni; esso è il risultato di un processo di costruzione unitaria in quanto si tratta di scene che avvenivano durante le varie fasi di lavorazione delle carni che si svolgevano nell'arco di tre giorni. Zarrillo ha congiunto tutte le parti dandoci un testo unitario, ma per segnalarci la diversa collocazione temporale di ogni frammento ha usato categorie del teatro culto suddividendolo in "atti" e "scene". Qui, pubblicando il testo senza interruzioni, si è preferito chiamare "quadro" ogni particolare momento del lavoro, e di premettere una breve didascalia per indicare le fasi delle operazioni.
Rispetto a quello precedente, il testo sull'uccisione del maiale tratta di un tema che è stato affrontato fin dai tempi in cui gli antropologi notarono che, prima di mangiarlo, coloro che avevano ucciso l'animale celebravano riti per allontanare eventuali punizioni da parte dello spirito dell'ucciso. Vedremo, però, che il testo casertano ci introdurrà in una situazione più vicina alle condizioni materiali di vita del mondo contadino.
Prima di passare alla lettura del canovaccio, occorre dare delle informazioni sulla scenografia e sullo spazio in cui aveva luogo il dramma. Siamo in un cortile attorno al quale sono disposte l'abitazione della famiglia proprietaria del maiale e tutte le costruzioni dei servizi: il lavatoio, il forno, le latrine, il pozzo, ecc.. In una parte del cortile vicina all'abitazione della famiglia, è disposta una balla di paglia, sulla quale deve essere condotto l'animale che lì sarà scannato; ad uno dei lati della balla le donne collocano i recipienti in cui sarà raccolto il sangue del maiale. Ai lati lunghi della balla si dispongono, a formare un semicerchio, le persone invitate ad assistere all'evento: familiari, parenti, vicini di casa, amici; esse interpreteranno i due Cori. Su uno dei lati corti invece stanno il Capofamiglia, la Moglie, il Norcino e un personaggio necessario a far procedere, in alcune scene, il dialogo fra le parti e che qui è indicato come il Commentatore (ma potrebbe essere il Presentatore o l'Animatore). Questa scenografia era riproposta sempre uguale nei due o tre giorni che occorrevano per compiere il lavoro.

Lettura del testo
Nel primo Quadro abbiamo il racconto molto sintetico di come il maiale è tratto dal *casariello* (il porcile) e condotto sulla balla di paglia. Fanno fatica ad adagiarlo sulla balla, perché l'animale si oppone e si ribella e soprattutto perché è pesante. «L'avete ingrassato ben bene», è l'elogio degli astanti al Capo famiglia che, compiaciuto, nota che esso così può dare un palmo di lardo. Nella realtà questa scena probabilmente era improvvisata dai presenti; qui è riprodotta *a posteriori*, come del resto

anche le altre scene. Per questo, alcuni personaggi, come il Capo famiglia, la Madre e il Commentatore erano reclutati tra i lavoranti che avessero una certa capacità di teatralizzare la situazione, adattando versi e battute tradizionali già utilizzate (Zarrillo 2017:107).
Chi era presente alla scena, a questo punto, vedeva il norcino infilare il lungo coltello nella gola dell'animale e schizzare il fiotto di sangue che prestamente veniva raccolto in un contenitore. Si trattava di una scena violenta cui assistevano tutti, anche i bambini; ma nel testo non se ne parla: si dice solo che il Capo famiglia e il Figlio tengono fermo il maiale; dopodiché l'annuncio del Norcino: *È morto*.
Nel Quadro successivo, il Commentatore ripete per tre volte l'annuncio del Norcino e poi sono i due Cori che alternandosi ripetono per due volte: *è muort' è muort' è muorto,* probabilmente con accenti di dolore, quasi si trattasse di un parente. Di nuovo interviene il Commentatore con una frase che contiene due sentimenti contrastanti: *Mi piace … e non mi piace.* Le due espressioni antitetiche risultano oscure, così i due Cori chiedono spiegazioni, che arrivano in due momenti diversi. Il Commentatore, per prima elenca i motivi per cui l'uccisione del maiale è motivo di piacere: con il lardo spesso di quattro dita si possono fare ciccioli e strutto; e quindi, sollecitato dai due Cori che ripetono «E poi, e poi e poi?», aggiunge: «con le cotenne e le costole prepareremo il sugo in tegame, con la carne faremo prosciutto e salsicce, con la testa le zampe e le cotenne faremo la "minestra di Pasqua", friggeremo le costolette, il fegato e la pappagorgia; mangeremo il soffritto, il sanguinaccio e le cervella». Alla fine dell'elenco, i ragazzini, galvanizzati da queste promesse alimentari, esplodono in esclamazioni di gioia.
I due Cori però vogliono sapere anche perché l'uccisione del maiale non piace. Alla domanda risponde il Capo famiglia, che probabilmente ha sensi di colpa: «Ho perso un amico; l'avevo comprato alla fiera di Venafro, pesava dieci chili; al mattino grugniva perché voleva essere salutato, la sera mangiava il suo beverone e poi dormiva per tutta la notte; l'ho allevato bene, adesso pesa due quintali». E i due Cori: «E allora perché l'avete ucciso?». La giustificazione del Capofamiglia ha qualcosa di paradossale: «In cambio del mio affetto, lui mi ha dato la carne; io gli ho dato la vita e lui mi ha dato la forza, l'energia per lavorare». All'insistenza dei due Cori, la risposta è filosofica: «Perché quando uno muore, poi nasce un altro». A conclusione di questo dialogo, tutti i presenti intonano un canto che sancisce quasi un patto tra l'animale e l'uomo:

Tu ci dai la carne
Tu ci dai la vita
Tu ci dai la forza
Tu muori e noi viviamo
Ma del porco non ci scorderemo.

Il coro di esultanza dei bambini chiude la scena, ma anche la giornata di lavoro.
Nel giorno successivo, quarto Quadro, il Norcino si prepara a spezzare il maiale e a selezionarne le parti per la conservazione. La suddivisione in pezzi sparsi del corpo dell'animale è sentita come un atto di sommo vilipendio nei confronti di un essere che il giorno prima era integro e vivo. Per non sentirsi responsabile della sua morte e soprattutto per non avere sensi di colpa, è necessario che esso venga svilito e disprezzato come cosa di infimo valore di cui ci si può disfare impunemente, riducendolo in pezzi inerti. Ed ecco, allora, che al maiale, ancora appeso per far sgocciolare meglio il sangue dai tessuti, si rivolgono parole di dileggio, trattandolo con ironia e raffigurandolo come un pupazzo su cui si può ferocemente scherzare, per far sì che la sua uccisione possa essere giustificata. Dice la Moglie: «Ti ho dato da mangiare, ora tu sarai il pasto per noi»; di rimando il Capo famiglia: «Sembri il fantoccio di carnevale agganciato ad un chiodo»; uno degli astanti: «Credevi di poter vivere in eterno? Ma non lo sai che il porco muore entro un anno di vita?».
A questo punto (quinto Quadro) interviene il Norcino che deve portare a termine il suo lavoro: «Allontanatevi, fatemi tagliare la testa; state più lontani, perché lo devo dividere in due parti»; e poi continua ad indicare le operazioni che man mano esegue. La Moglie, come responsabile della dieta

alimentare della famiglia, commenta ogni singola operazione del Norcino: «Conserviamo la testa per il pranzo di Pasqua; con il cuore e il polmone faremo il soffritto, il fegato lo mangiamo subito fritto nella rete». Il Norcino dà altri ordini: «Prendete un catino e metteteci gli intestini dopo averli puliti»; il Capofamiglia aggiunge: «Aromatizzate con qualche fetta d'arancia l'acqua con cui lavate gli intestini, per evitare che puzzino»; e la Moglie commenta: «Useremo le budella per fare la salsiccia». La selezione delle carni da conservare continua, commentata con grande puntualità: «Conserva queste carni per quando saremo occupati con il *cannule*, il momento più gravoso della lavorazione della canapa».
Se poco prima tutti avevano cercato di sminuire il maiale come essere vivente per non avere sensi di colpa, adesso ridotto in pezzi inerti acquista un grande valore, perché esso «ci dà l'energia per lavorare, quel che togliamo a lui lo pigliamo noi». La Moglie, per paura che i prosciutti si possano guastare, suggerisce di usare una quantità maggiore di sale, ma il Capofamiglia osserva che piuttosto che usare più sale è meglio farlo asciugare in un luogo ben ventilato, come può essere l'androne dell'ingresso, perché così la carne si insaporisce meglio. Il lavoro ha assorbito tutti, ma il Figlio ha fame e reclama: qui si lavora troppo e non si pensa a mangiare. Il Norcino gli ricorda che prima occorre finire il lavoro e che in ogni caso bisogna guadagnarsi la costoletta con la fatica; e la Moglie promette al Figlio che dopo aver finito di insaccare le salsicce mangeranno il fegato e le costine. La "spaventata", il pranzo da "ben finita" si farà a fine agosto, quando si saranno conclusi i lavori del ciclo della canapa.

Conclusioni

La recita del testo, come abbiamo potuto vedere, è configurata alla stregua di una azione rituale. Intanto la disposizione degli astanti in semicerchio, attorno alla balla di paglia, indica di per sé la volontà di dar luogo ad una scena non quotidiana. Pur tenendo in considerazione le enormi differenze tra le due vicende, è abbastanza chiaro che in questo caso c'è un preciso riferimento alla ritualità del dramma classico; in campagna una volta si ammazzavano altri animali come polli e conigli, ma senza nessuna messa in scena e senza pubblico di spettatori. Per il maiale, invece, si ricorre ad una spettacolarizzazione dell'evento perché ad esso si vuole dare una connotazione particolare. Nel testo esaminato manca qualsiasi accenno ad altre operazioni che si svolgono nei giorni precedenti, come la preparazione del luogo, la predisposizione di quanto potesse occorrere (pentole, contenitori vari, coltelli, tritacarne, il sale, gli aromi e le spezie, tavolo per la macellazione, ecc.): il tutto in previsione di una vicenda che vuole essere diversa da altre consimili e a cui si dà un'importanza straordinaria.
Qualcuno può vedere nella balla di paglia che sta al centro del dramma un altare su cui fare un sacrificio; forse è un po' sopra le righe interpretare la scena in questo modo, ma la congettura non è del tutto infondata se pensiamo che anche nell'antichità classica l'uccisione e il sacrificio di un maiale avevano le stesse procedure, come ricorda Zarrillo citando l'*Epistola II,1* di Orazio [5]. D'altra parte gli spettatori disposti in circolo, che interpretano i Cori come nelle antiche tragedie greche, rimandano alle celebrazioni rituali dell'antichità, senza dover scomodare Sir James Frazer. Anche la citazione del fantoccio di Carnevale può avere la stessa valenza: il Capo famiglia usa il paragone per dileggiare il maiale morto, ma noi sappiamo che sul personaggio del Carnevale si scaricano i peccati e le malefatte degli uomini che vengono, annualmente, purificati solo con la sua morte; quindi, se il maiale è appeso ad un chiodo, come il sacrificato fantoccio di Carnevale, si può arguire che anch'esso sia stato ucciso per fare del bene a coloro che restano.
L'antropologia ha affrontato molte volte i problemi che nascono nei rapporti tra umani ed animali, perché se da millenni l'uomo ha convissuto con cavalli, cani, gatti, bovini, pecore, polli, è anche vero che contemporaneamente è stato un predatore. L'uomo si è sempre giovato di questa contraddittoria convivenza, in quanto gli animali lo hanno aiutato nel lavoro, gli hanno dato di che coprirsi ma anche di che nutrirsi, non solo di latte e di uova ma perfino della loro stessa carne. «Io ti ho dato il mio affetto, ti ho allevato», dice il Capofamiglia al maiale nel testo esaminato e «tu ci dai la carne per renderci resistenti al duro lavoro». È come, dunque, se tra i due ci fosse un rapporto di "amicizia" e di "solidarietà" o addirittura di complementarità. Questo rapporto, per chi abita in città e possiede un

cane o un gatto, si limita ad uno scambio "affettivo", basato sulla compagnia che l'animale può offrire alle persone, specie quelle sole, mentre per chi vive in campagna, oltre all'affetto, che si instaura tra esseri che vivono in stretto contatto quotidiano, ci sono motivazioni di utilità (l'allevamento delle pecore per il formaggio e la lana, delle galline per le uova; l'utilizzazione, ormai non più necessaria, della forza bovina per l'aratura de campi, l'uso dei cani come custodi della proprietà) e di notevoli interessi economici. Da non sottovalutare poi, visto che l'uomo è pure carnivoro, l'apporto alimentare che molti di questi animali mettono a disposizione degli allevatori. In campagna, inoltre, accanto agli animali domesticati ci sono anche quelli selvatici (uccelli vari, lepri, volpi, cinghiali, fagiani) che vivono ai margini dei terreni coltivati o nei boschi circostanti: anche nei loro confronti l'uomo nutre un certo rispetto (in fondo, si tratta sempre di "vicini" di casa), ma è pronto ad imbracciare il fucile sia per difendere la sua proprietà, sia per procurarsi altro tipo di carne, cacciandoli.
Questa convivenza contraddittoria ha degli effetti psicologici notevoli, oggi alleviati dal fatto che ci sono i macelli e i salumifici che provvedono a rifornire negozi e supermercati di bistecche e di insaccati, ma fino a quando è esistito un mondo in cui il rapporto uomo-animale era molto più stretto di quanto non sia oggi, l'uomo predatore ha ucciso e mangiato gli animali, non senza un senso di colpa la cui gravità era proporzionale al grado di vicinanza tra i due mondi. Da questo senso di colpa forse nasce la cultura dei vegetariani e dei vegani che fa rifiutare loro l'alimentazione basata sulle carni, ma anche quella, più restrittiva, che prevede il divieto di consumare prodotti animali come il latte. Per evitare il senso di colpa, coloro che per cibarsi delle carni devono uccidere un animale hanno tuttavia trovato come giustificarsi per il loro comportamento: la letteratura etnologica è molto ricca di informazioni sugli accorgimenti, più o meno rituali, che precedono o seguono l'uccisione di un animale. Tra i modelli più classici c'è quello dell'animale totem di cui parla Sigmund Freud in *Totem e tabu*, poi c'è quello del "capro espiatorio"; più comune è invece la cosiddetta "commedia dell'innocenza" con cui si finge che l'animale destinato a morire abbia commesso nei confronti dell'uomo, uno sgarbo o un'offesa che deve essere punita con la morte, o che sia diventato, come scrive la Verdier, *mechant*, cioè cattivo e perciò pericoloso. Oppure l'uccisore, creando un'altra scena, chiede all'animale perdono per l'atto che sta per compiere [6].
Nel testo di Marcianise, però, non c'è nessuna commedia dell'innocenza e all'animale non si chiede scusa, né perdono; anzi ci sono parole di dileggio. È anche vero che il Capofamiglia si mostra dispiaciuto per la morte del maiale ("Ho perso un amico, gli ho dato il cuore"), ed è anche vero che non lo uccide di sua mano ma chiama il Norcino, una persona estranea alla famiglia e all'ambiente, così come certe tribù etnologiche invitavano al banchetto finale gente di altre tribù che si prestavano ad ammazzare l'animale, assumendosene la colpa e l'eventuale punizione. Qui siamo in presenza di un'altra visione del mondo: accertato che il maiale costituiva una delle primarie fonti di proteine, la sua uccisione diventava necessaria. Nessuno prova piacere ad uccidere, e in forma così violenta, un animale con cui in qualche modo si è convissuti, ma per trasformarlo in cibo lo si deve fare, diventa un fatto "naturale", anche se spiacevole e doloroso. Farlo alla presenza di altre persone e poi condividere con queste il pasto costituito da costole e fegato dell'animale ucciso alleggerisce il senso di colpa e il dispiacere; e dopo l'atto violento si può fare festa, perché prevale la contentezza di sapere che una parte molto importante dell'alimentazione annuale è stata garantita [7]: ammazzare un maiale non è come ammazzare un pollo, perché questo serve solo per un pasto, il primo invece fornisce alimenti per molti mesi dell'anno.
Tutto, pertanto, dai preparativi all'uccisione, dalla preparazione dei prosciutti al pasto finale, assume l'aspetto di un rito sentito e partecipato. Dietro alla teatralizzazione e alla ritualità, presenti nelle scene tecniche della macellazione, dei procedimenti di conservazione e dell'uso alimentare delle varie parti del maiale, forse si vuole nascondere il fatto che tutto si svolge secondo la crudele legge della *mors tua vita mea*. Ma crudele era anche la vita dei contadini di una volta molto più vicina alle vicende, anch'esse dure e dolorose, della Natura.
Anche in questa teatralizzazione della lavorazione delle carni del maiale, più che della sua uccisione, al di là degli elementi rituali, c'è da notare la puntualità con cui è descritto sia il lavoro del Norcino sia i modi con cui la Moglie dice di voler cucinare le varie parti dell'animale. In una situazione di

grande precarietà alimentare non ci si può permettere il lusso di non utilizzare o di sciupare anche una parte minima di tutto quel ben di dio. Da qui la necessità di ribadire puntualmente le azioni da fare per non dimenticarne nessuna, come nella proposta di matrimonio il pretendente ribadisce pubblicamente quali devono essere le doti di un onesto lavoratore e cittadino che vuole metter su famiglia.
È straordinario, infine, trovare la somiglianza del concetto espresso dal Capo famiglia per spiegare il motivo della morte del maiale (*Pecché quanno more uno – po' ne nasce un altro*), con quello, incommensurabilmente diverso e più tragico, con il quale Alcide Cervi commemorò la morte dei suoi sette figli: «Dopo un raccolto ne viene un altro. Tiriamo avanti». Mi pare, tenute le debite distanze, che a dettare le due frasi sia stata la stessa filosofia contadina che accetta le leggi naturali relative al ciclo vitale e agli stretti legami tra la vita e la morte.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Note

[1] In questo paragrafo mi riferisco all'opera di James Frazer, *Il ramo d'oro*, pubblicata dapprima da Einaudi (Torino 1950) e poi da Bollati Boringhieri (Torino 1964), quindi da altri; e a quella di Paolo Toschi, *Le origini del teatro italiano*, edita da Einaudi (Torino 1955) e successivamente ristampata da Bollati Boringhieri (Torino 1976).
[2] Nei modi e nelle tecniche relative all'uccisione del maiale e alla conservazione delle sue carni c'è una certa omogeneità in tutte quelle regioni italiane in cui queste pratiche sono tradizionali. Allargando lo sguardo oltre le Alpi, si può vedere, tuttavia, che queste pratiche sono comuni in altri Paesi; in Francia, per esempio, nella regione della Borgogna, non solo sono quasi uguali a quelli italiani i modi e le tecniche della pratica, ma simile è anche il clima di festa e di "rito" ad essi collegato: Yvonne Verdier (1979: 24-27), descrive l'uccisione del maiale come fosse un evento in cui concorrono elementi di cultura materiale e di «regole elementari d'ordine magico-religioso»: per questo usa spesso il termine *sacrifice*, che si adatta anche, come vedremo, alla pratica che sarà esaminata più avanti.
[3] Sull'importanza del maiale, sia dal punto di vista economico sia alimentare, si veda Pietro Clemente, *Espressioni linguistiche della scarsità alimentare: la carne nella dieta dei mezzadri toscani*, in «L'Uomo», vol. IX, n. 1-2, 1985. L'autore si riferisce alla Toscana mezzadrile tra '800 e '900, ma una situazione simile si può ascrivere anche ad altri contesti regionali.
[4] Su tali questioni si veda la vecchia ma sempre utile opera di Giulio Bertoni, *Il Duecento,* Vallardi, Milano 1960, specie il cap. X *Poesia e vita di popolo:* 184-187.
[5] Nella nota [2] è stato riportato che la stessa Verdier usa il termine *sacrifice* per indicare l'uccisione del maiale.
[6] Sulle motivazioni, in genere alquanto capziose, che cacciatori e quelli costretti ad uccidere un animale per mangiarlo accampano per non sentirsi in colpa, ha scritto più volte Sergio Dalla Bernardina del quale si vedano *Il miraggio animale*, Bulzoni, Roma 1988 (nel quale prevalentemente si occupa di caccia e cacciatori), e *L'Éloquence des bêtes*, Métailié, Paris 2006, (in cui affronta il tema più generale dei rapporti fra uomo e animali).
[7] L'atmosfera che si crea in una situazione del genere non riguarda solo il maiale, né riguarda solo l'Italia e l'Europa; S. Dalla Bernardina nel capitolo relativo agli animali domestici riporta il seguente proverbio africano sulla loro uccisione a scopo alimentare: *gli occhi e il cuore sono tristi ma i denti e lo stomaco sono in piena gioia* (si veda Dalla Bernardina, *L'Éloquence,* cit.: 145).

Riferimenti bibliografici

Bertoni G., *Il Duecento*, Vallardi Editore, Milano 1960 – 5°ristampa – Cap X, *Poesia e vita di popolo:* 184-187).
Clemente P., *Espressioni linguistiche della scarsità alimentare: la carne nella dieta dei mezzadri toscani*, in «L'Uomo», vol. IX, n. 1-2, 1985.
Clemente P. – Fresta M., *Metodi di conservazione delle carni di maiale in Toscana: tecniche di conservazione*, BRADS, Bollettino Repertorio Atlante Demologico Sardo, 9, Cagliari 1979/80.
Dalla Bernardina S., *Il miraggio animale*, Bulzoni, Roma 1988.
Id., *L'Éloquence des bêtes*, Métailié, Paris 2006.

Goffman, E., *La vita quotidiana come rappresentazione*, il Mulino, Bologna 1969.
Harris M, *Buono da mangiare*, Einaudi, Torino 2006.
Verdier Y., *Façons de dire, Façons de faire: la laveuse, la couturière, la cuisinière,* Éditions Gallimard, Paris 1979
Zarrillo T., *La lavorazione della canapa, l'uccisione del maiale e il teatro contadino*, Edizioni Melagrana, San Felice a Cancello (Caserta) 2017.

APPENDICE

I testi

1) **La mamma e il giovane pretendente**

I Madre, al padrone	*Oi padrone mio, pàvami*
	Che aggià 'a rota a figlima.
	*Pecché se 'o sizzo (*l'elen co dei beni dotati) *nun è buono*
	'o sposo nun s' a piglia.
II Madre	*'A rota nun serve a' figlia mia*
	Pecché tene bellezze e simpatia.
Giovane	*Si 'a figlia toia è bella 'a vogl'io:*
	Songo nu marito onesto e fatecatore.
Madre	*Ma rimmi, tu che sai fa?*
	Si no a figlima nun t'a rongo.
Giovane	*Nun te preoccupà ra figlia toia:*
	'nt'a casa mia farà 'a signora.
	I' soccio trà 'o surco,
	i' soccio semmenà,
	i' soccio scavà, scutulià, e ammannulià,
	'mpilà, caccià e struvulià.
	I' soccio métere e faucià
	I' soccio accannà,
	I' soccio manghenià
	I' soccio vénnere e accattà,
	I' stongo 'nt'a cungrega
	I' soccio sta 'nd'a sucità.
Madre	*'A figlia mia è nu ruotolo d'oro:*
	Sape cucinà, lavà pulezzà 'a casa,
	sape còsere, tessere e ricamà;
	sape maciullà, spatulià e pettenà
	e se sape appresentà.
Giovane	*Io songo giovane serio e attempato.*
	A figlia toia le rongo amore e rispetto.
Madre	*'A figlia mia s'ammereta ammore e rispetto.*
Giovane	*E famme conoscere chesta figlia toia.*
Madre	*Figliu mio, va a parlà cco' pate,*
	primma 'e mettere 'o pere 'nd'a casa mia.

[Traduzione: Padrone mio, pagami – che devo fare la dote a mia figlia – perché se la dote è scarsa – lo sposo non la piglia. – La dote non serve a mia figlia – perché è bella e simpatica. – Se tua figlia è bella simpatica -. La voglio io: sono onesto e lavoratore. – Ma dimmi, tu che (lavoro) fai? Altrimenti non ti do mia figlia. – Non ti preoccupare per tua figlia – in casa mia farà la signora. Io so tracciare il solco, so seminare, so scavare, ammannire, impilare, estrarre dal macero stendere. – Io so mietere e falciare, so livellare, so vendere e comprare. Sono membro di una confraternita, so stare in società. - Mia figlia è un "rotolo d'oro" – sa cucinare, lavare, pulire la casa – sa cucire, tessere e ricamare; – sa maciullare, spatolare e pettinare – e sa presentarsi. – Io sono giovane serio e maturo – A tua figlia darò amore e rispetto. – Mia figlia merita amore e rispetto. - E fammi conoscere questa figlia. - Figlio mio, vai a parlare col padre, prima di mettere piede in casa mia].

2) **Compianto del maiale morto**

I Quadro
(il maiale è condotto sulla balla di paglia e qui è ucciso)
Il capo famiglia A*ggi fatto 'o 'nghiappo (*uncino*)'n cimm'a fune*
Mo' c'ho metto ' n mocca …
Stu pachiochio (sciocco*) nun vo' ascì.*
Moglie *Tira, tir'a fune che sta ascenno …*
Capo f. (al figlio) *Tu vòttelo a retro* …(spingilo da dietro)
È arrevato. Aizatelo 'n coppa 'a ball 'e paglia!
Aiutanti *Quanto pesa! Che sta vota l'avite ngrassato troppo*
Capo f. *Accussi farà nu parmo 'e lardo …*
È gghiute! (è arrivato, è a posto)
Mo' mantenitelo buono – si no chisto se ne fuie.
Norcino *Tira 'a fune!* (rivolto alla Moglie):
Mettite 'o vaso cchiù vicino – si no 'o sangue care 'n terra.
(rivolto a tutti gli aiutanti) *Mantenitelo buono si no care – a coppa 'a balla 'e paglia!*
Capo f. (al figlio) *Tu tieni fermi 'e ruie pieri 'e reto – l'ati dui, chilli 'e nnanzi, 'e mantengo io.*
Figlio *Ma chisto se move troppo.*
Capo f. *Mo' piensa a tenè ferme 'e cosce.*
Norcino *È muorto!*

II Quadro
(davanti al maiale morto, tutti i presenti, schierati in semicerchio, così commentano):
Commentatore *È muort è muort'è muorto*
Primo coro *È muort'è muort'è muorto*
Secondo coro *È muort'è muort'è muorto*
Commentatore *Mi piace … e … nun me piace*
Primo coro *Pecché pecché ve piace? / Dicitele pure a nui*
Secondo coro *Pecché pecché ve piace? / Dicitele pure a nui …*
Commentatore *Co' lardo 'e quattro reta* (alto 4 dita) */ facimmo cicule e nsogna.* (ciccioli e strutto)
Primo e secondo coro *E po' e po' e po'?*
Commentatore *Cu' cotene e custate / facimme 'o tianiello* (il sugo in tegame).
I e II coro E *po' e po' e po'?*
Commentatore *Ca carne facimme sasicce / facimme presutto e filetto.*
I e II coro *E po' e po' e po'?*
Commentatore *Cu 'a capa, pieri e cotene / facimme a' menesta 'e Pasqua*.
I e II coro *E po' e po' e po'?*
Moglie *Friimmo 'e custatelle / Friimmo 'e fegatielli, friimmo 'o vuccularo* (la pappagorgia)
I e II coro *E po' e po' e po'?*
Moglie *Mangiammo 'o zzuffrettiello Mangiammo 'o sanguinaccio / Mangiammo 'o cerevello.*
Bambini (esprimendo felicità) *Eh! Eh! Eh! Eh! Eh! Eh!*

III Quadro
(è il momento in cui si piange la morte del maiale come s fosse un amico o un congiunto)
I e II Coro (al Commentatore) *E pecché nun ve piace? / E pecché nun ve piace?*
Dicitele pure a nui…
Capo f. *Aggio perze nu caro amico …*
I e II Coro *E po' e po' e po'?*
Capo f. *Ho accattaio a' fiera 'e Venafro / Pesava dieci chili …*
I e II Coro *E po' e po' e po'?*
Capo f. *A' matina rugnuliava* (grugniva*) / ppe esser salutato* …
I e II Coro E po' e po' e po'?

Capo f. *A' sera ndo a' cupella* (mastello) */ mangiava o' verone* (beverone) *e rurmeva* (dormiva) *tutta 'a notte.*
I e II Coro *E po' e po' e po'?*
Capo f. *L'aggio fatto crescere, / mo' pesa dui quintali.*
I e II Coro *E pecché, pecché l'e acciso?*
Capo f. *Io l'aggio rato* (dato) *'o core / e isso m'ha rato a carne.*
I e II Coro *E po' e po' e po'?*
Capo f. *Io l'aggio rato 'a vita / e isso m'ha rato 'a forza.*
I e II Coro *E pecché, pecché l'e acciso?*
Capo f. *Pecché quanno uno more / Po' ne nasce n'ato.*

Il commentatore e i due cori intonano il canto seguente:
E ti ci rai (dai*) 'a carne*
E tu ci rai 'a vita
E tu ci rai 'a forza
Tu muore e nui campammo
Ro puorco nun ci scurdammo.
Bambini *Eh! Eh! Eh! Eh! Eh! Eh!*

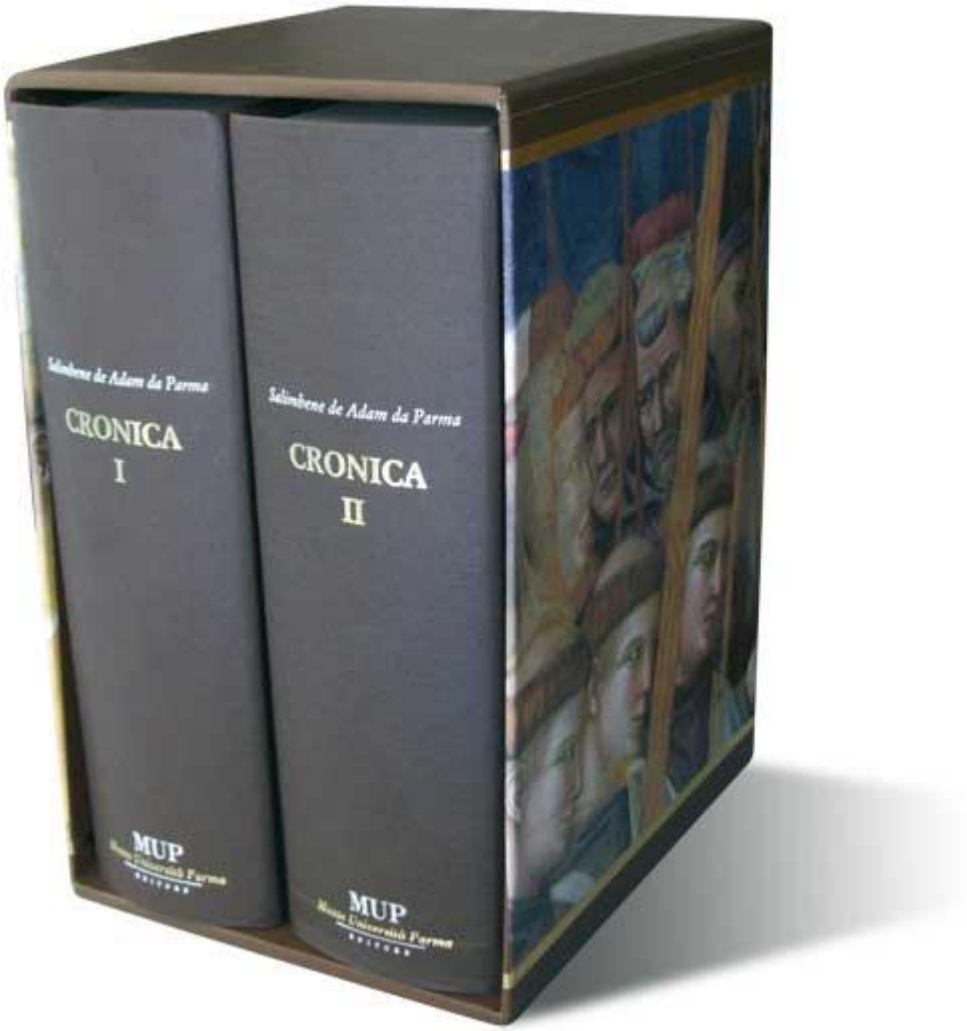
IV Quadro
(Il Norcino procede quindi al taglio della testa e a tagliare in due il maiale e ad appenderlo. Gli astanti gli si rivolgono così)
Moglie *T'aggio fatto tanti veruni, mo' 'o verone ce fai tu a nui ..*
Capo f. *Pare carnevale appiso o' chiuvo …*
Una *Puveriello, l'hanno fatto male!*
Uno *Te crerivi* (credevi) *e' campà ppe sempe;*
nun 'o ssaie che 'o puorco 'n capo all'anno more?

V Quadro, Selezione e conservazione delle carni
(le carni sono selezionate e staccate; di ogni pezzo si indica la destinazione alimentare)
Norcino *Scustateve, faciteme staccà 'a capa …*
Moglie *'A capa a stepammo (*conserviamo*) pe' Pasqua …*
Norcino *Mo' alluntanatevi / che l'aggia a spaccà a coppa e en piero* (dal capo fino ai piedi)
Appennite stu core / fegato e premmone.
Moglie *Co' core e o' prummone / ce facimmo 'o zuffritto;*
'O fegato ci ho mangiammo / subito fritto nta rezza (rete)
Norcino *Pigliate 'na scafareia* (vaso*) /e mettitece 'e stentine 'a rinto doppo che l'ite pulezzato.*
Moglie *Cch'e stentini (*intestini*) facimmo 'e sasicce…*
Capo f. *Mitteci cocche fella / 'e purtuvallo* (fetta d'arancia) *'e cchiù si no ti stentini feteno.*
Nel mentre che va avanti la lavorazione delle carni …
Capo f. (alla moglie) *Stipa chesto pe quanno / ''imma a fa 'o cannule*
Moglie *Vi d'ha suggiuvà 'nu poco / o si no venite meno.*
Capo f. *Chisto puorco ci ha da rà / 'a forza 'e faticà*
Chello che luvammo a isso / ci ho pigliammo nui.
Moglie *Ci mette nu poco 'e sale e' cchiù / accussi se mantene meglio.*
Capo f. *Chesto o pienze tu! / Ma se nun o' ppienne* (appendi)*/Sotto 'o portone / nun sape 'e niente.*
Figlio *Ueh, ccà faticcammo sulo .*
Ma qunno facimmo nta vozza? (gozzo, quando lo mangiamo)
Norcino *Penzate a taglià 'a carne / pe 'nzaccà 'e sasicce / e po' mangiate.*
Nun 'o sapite / che 'a custatella / ve l'ite a guaragnà?
Moglie *Fenimmo 'e 'nzaccà 'a carne / po' friemmo custatelle e fegato.*
Figlio *Ca ppe tutta sta fatica / ce vo' na spaintata!* (spaventata, pranzo abbondante)
Moglie *'A spaintata a facimmo / a fin'Auste.*
Doppo che è fenuta / 'a fatica ro cannule.

[Traduzione: Ho fatto il cappio in cima alla corda, ora glielo metto in bocca. Questo sciocco non vuole uscire dalla porcilaia. Tira la fune, sta uscendo. Tu spingilo da dietro. È arrivato, mettetelo sopra la balla di paglia. Quanto pesa! Stavolta l'avete ingrassato molto. Così farà un palmo di lardo. Ecco, è a posto. Ora tenetelo fermo, altrimenti fugge. Tira la fune. Mettete il catino più vicino, altrimenti il sangue va a terra. Tenetelo bene per non farlo cadere dalla balla. Tu tieni ferme le zampe anteriori, io tengo quelle posteriori. Questo si muove troppo. Tu pensa a bloccare le zampe. È morto. È morto, è morto. Mi piace e non mi piace. Perché vi piace? Ditelo anche a noi. Con il lardo di quattro dita facciamo ciccioli e strutto. E poi? Con cotenne e costate facciamo il sugo in tegame. E poi? Con la carne facciamo salsicce, prosciutto e filetto. E poi? Con testa zampe e cotenne facciamo la minestra di Pasqua. E poi? Friggeremmo le costolette, i fegatelli e la pappagorgia. E poi? Mangeremo il soffritto, il sanguinaccio, le cervella. E poi? Ci dà forza per estirpare (la canapa), per scotolarla e stenderla. E perché non vi piace? Ditelo anche a noi. Ho perso un caro amico, l'avevo comprato alla fiera di Venafro, pesava dieci chilogrammi. Al mattino grugniva per essere salutato. A sera nella tinozza mangiava il beverone e dormiva tutta la notte. L'ho fatto crescere, adesso pesa due quintali. E perché l'avete ucciso? Io gli ho dato l'affetto e lui mi ha dato la carne. Io gli ho dato la vita ed esso mi ha dato l'energia. Perché l'avete ucciso? Perché quando uno muore, poi ne nasce un altro. E tu ci dai la carne / e tu ci dai la vita/ e tu ci dai la forza: tu muori e noi viviamo, del porco non ci dimenticheremo. Ti ho preparato tanti beveroni, ora il beverone lo fai tu a noi. Pare il fantoccio di carnevale appeso al chiodo. Poveretto! Gli hanno fatto male! Tu credevi di vivere per sempre, non lo sai che il porco muore nell'arco di un anno? Allontanatevi, fatemi staccare la testa. La testa la conserveremo per Pasqua. Allontanatevi perché lo devo dividere in due, dal capo alle zampe. Appendete questo cuore, il fegato e il polmone. Con il cuore e il polmone faremo il soffritto, il fegato lo mangiamo subito friggendolo avvolto nella rete. Prendete un catino e metteteci dentro gli intestini dopo averli puliti. Con le budella faremo le salsicce. Metteteci anche qualche fetta di arancia, altrimenti gli intestini puzzano. Conserva queste (carni) per il periodo in cui dovremo lavorare la canapa. Vi dovete sostenere un po' di più per non svenire. Questo ci dovrà dare la forza di lavorare. Quello che togliamo a lui ce lo prendiamo noi. Ci metto un po' di sale in più perché si conservi meglio. Questo lo dici tu, ma se non l'appendi in un luogo arieggiato non avrà sapore. Qui lavoriamo soltanto, quando è che mangeremo? Pensate a tagliare la carne per insaccare le salsicce e poi mangiate. Non lo sapete che la costoletta ve la dovete guadagnare? Terminiamo di insaccare la carne, dopo friggiamo le costolette e il fegato. Qua per tutta la fatica che abbiamo fatto ci vorrebbe una "spaventata" (un pranzo molto abbondante). Faremo la "spaventata" a fine agosto, dopo aver finito la lavorazione della canapa].

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.

Fra Salimbene de Adam, cronista medioevale del sacro e del profano



di *Francesco Gianola Bazzini*

Gli obbiettivi della "riforma gregoriana" dell'XI secolo: lotta alla simonia (compravendita delle cariche ecclesiastiche), proibizione del concubinato di chierici e sacerdoti con donne e affermazione del potere pontificio con il *Dictatus papae* di Papa *Gregorio* VII (Pontefice dal 1073 al 1085), vennero raggiunti solo parzialmente. La Chiesa del 1200 rimaneva ancora per molti aspetti un'istituzione sotto scacco in crisi di consenso. Sono gli ordini mendicanti che oggi forse sarebbero definiti fondamentalisti: francescani (minori) e domenicani (predicatori), che riguadagnano alla fede le masse popolari, riuscendo a fare argine ai fermenti spirituali tesi alla ricerca dei fondamenti del cristianesimo e che spesso si trasformano in eresie, in aperto contrasto con la Gerarchia.
La Chiesa, con grande intuito, coglie favorevolmente la nascita di questi due ordini, affidandogli sempre più insistentemente la cura delle anime e la difesa della dottrina. Non è un caso se proprio in questi due ordini, sempre più istituzionalizzati, si formeranno accusatori ed inquisitori delle eresie dell'epoca. Ne sono un esempio Fra Salimbene de Adam (1221-1288), francescano-parmigiano, principale detrattore dell'eretico Gherardo Segarelli oltre a Bernardo Gui frate domenicano, inquisitore vero e proprio, autore tra l'altro di un Manuale sull'argomento, le sue procedure e profondo conoscitore del fenomeno apostolico-dolciniano.

In questo contributo mi voglio soffermare sulla figura e l'opera di Salimbene De Adam. Ognibene questo il suo nome di battesimo, nasce a Parma il 9 ottobre del 1221, da una famiglia della ricca borghesia, nelle case De Adam dove attualmente si trova il Palazzo Dalla Rosa Prati di lato al Battistero. Tra i suoi famigliari autorevoli cavalieri e cittadini legati alla giudicatura. Contro la volontà del padre e, seguendo l'esempio di uno dei fratelli, all'età di sedici anni entra nell'Ordine Francescano, dove viene ammesso il 4 febbraio del 1238. Nella sua veste di predicatore e continuando la sua attività di studioso, viaggia moltissimo come prevede la regola, risiedendo in un gran numero di conventi. In un primo tempo vive nelle Marche e in Toscana (Fano, Lucca, Siena, Pisa), nel 1247 ritorna in Emilia e si trova a Parma quando inizia l'assedio imperiale, soggiorna due volte in Francia. La sua ultima sede dove si spegne nel 1288 è il convento di Monfalcone, nei pressi di Reggio Emilia.
Salimbene De Adam, più noto forse come fra' Salimbene da Parma, è stato per molto tempo una personalità poco nota al di fuori della cerchia degli studiosi. È invece una figura fondamentale per conoscere la storia medievale a cavallo tra il XII ed il XIII secolo e non solo di Parma. Il suo sguardo e la sua acuta curiosità si spingono ben oltre i confini della nostra provincia. Egli è infatti un fine cronista che conosciamo attraverso la sua *Cronica* dove, accanto ad una personale biografia, fornisce un quadro analitico delle vicende storiche dell'epoca vissute personalmente o conosciute, tracciando inoltre ritratti di famiglie e di uomini che hanno svolto un ruolo di primo piano.
Soffermiamoci quindi su questa sua corposa opera "la Cronica". È la sola opera che ci rimane di Salimbene. Nel suo stato attuale (mancano probabilmente la parte iniziale e quella finale), prende le mosse dal 1168 in relazione allo scontro tra Venezia e Costantinopoli. Assume un tono autenticamente personale solamente a partire dalla prima metà del XIII secolo, quando l'autore può avvalersi di testimoni diretti e di ricordi personali. Salimbene scrive un'opera da storico, citando e vagliando numerose fonti, ma con uno stile molto spesso giornalistico (non a caso il titolo da lui stesso coniato di Cronaca), che ricostruisce, attraverso una cronologia serrata, il succedersi degli avvenimenti di cui nel suo peregrinare di religioso viene a conoscenza incalzando, così ci piace credere, i suoi numerosi interlocutori.
La Cronaca non è però soltanto un'opera storico-giornalistica, è anche una raccolta di insegnamenti supportati da testi sacri. Un insieme di cose viste, vissute o raccontate, compendiate da storie esemplari. Un insieme di storia e di trattato teologico-morale: con riferimenti continui al Vecchio e Nuovo Testamento. In molte parti i riferimenti biblici ed evangelici prendono il sopravvento legandosi a fatti e personaggi dell'epoca, secondo uno schema che vede in ogni avvenimento terreno un disegno divino: «lo spirito soffia dove vuole, né è in potere dell'uomo impedire lo spirito». Questo inframmezzarsi di sacro e profano, che parrebbe spezzare il trascorrere degli eventi narrati, rende a mio avviso l'opera interessante non solo sotto il profilo storico, ma anche sotto quello teologico, attraverso un lavoro esegetico che riporta l'insegnamento biblico-evangelico su di un piano conoscitivo alla portata del lettore, non necessariamente un fine studioso. A questo proposito numerosi i riferimenti a San Paolo, non a caso definito L'Apostolo delle Genti.
Nell'opera di Salimbene, come abbiamo accennato, vengono tracciati in modo non superficiale i profili di personalità di primo piano, insieme a comprimari meno noti, ma non per questo meno importanti nello svolgersi degli eventi medievali. Sfilano così Gioacchino da Fiore, il predicatore calabrese che preconizzava una sorte di apocalisse che sarebbe seguita alle due ere del Padre e del Figlio, con il sopraggiungere dell'era dello Spirito santo: l'era della purezza e del ritorno all'originario spirito cristiano, predicatore a cui Salimbene riserva la propria simpatia. Seguno poi Giovanni da Parma, generale dell'ordine francescano, il cui tribolato ministero fu sempre difeso dal "Nostro" in ogni circostanza. Gerardo da Borgo San Donnino che accusato di eresia finirà la sua esistenza segregato in modo crudele a pane e acqua. E ancora frate Elia, Ministro dell'Ordine, giudicato infedele e opportunista rappresentante della regola francescana.
Ed inoltre i diversi pontefici cui toccò l'ingrato compito di gestire le diverse eresie e i rapporti non sempre idilliaci con le autorità civili dei comuni, che sempre più tendevano ad erodere il potere civile esercitato dalla curia e il conflitto mai risolto con l'autorità imperiale. E di autorità imperiale il "Nostro Cronista" si occupa largamente attraverso la descrizione delle vicende, della personalità e

delle azioni di Federico II di Svevia, il personaggio che più di ogni altro emerge prepotentemente dalle Cronache sul quale ci soffermiamo brevemente, e la cui sconfitta rappresenta un punto di orgoglio per la sua città. “Hostis turbetur quia parmam virgo tuetur” (“tremino i nemici perché la Vergine protegge Parma”); questa frase presente sul carroccio cittadino chiamato – *crevacorem* – che accompagnava un’immagine della beata vergine, apparve nel 1248 dopo il 12 febbraio. In quel giorno, infatti, i parmigiani sconfissero l’armata dell’Imperatore Federico II di Svevia che aveva assediato la città per 232 giorni, tempo durante il quale aveva edificato una nuova città antagonista (presumibilmente nell’attuale località Crocetta) alla quale diede per scherno il nome di Vittoria.

Federico II è presentato nelle prime pagine della Cronaca come figlio della Chiesa e pupillo di papa Innocenzo III: «Questi fece leggi ottime per la libertà della chiesa e contro gli eretici», ma poco più avanti il giudizio su Federico si fa severo: «Ipse vero Fridericus fuit homo pestifer e maledictus, scismaticus, hereticus et epycurus, corrumpens universam terram, quia in civitatibus Ytalie semen divisionis et discordie seminavit» [1]. Salimbene inoltre mette in dubbio la paternità regale di Federico riportando una voce, non si sa quanto fondata secondo la quale:

«Jesi è la città natale dove è nato l’imperatore Federico. E si divulgò la notizia che fosse figlio di un beccaio di Jesi: per il fatto che la donna Costanza imperatrice era molto anziana quando l’imperatore Enrico la sposò, e, come si dice, oltre questo non ebbe altro figlio o figlia. Per il quale motivo, si sparse la voce che, ricevutolo dal padre vero dopo aver simulato la gravidanza, se lo pose sotto le vesti per farlo credere partorito da lei».

Salimbene tratta della definitiva scomunica decretata da papa Innocenzo IV contro l’imperatore a conclusione del concilio di Lione, sottolineando il ruolo politico che lui stesso svolse presso la corte pontificia accolto nella ristretta cerchia dei consiglieri del pontefice:

«Mentre la mia città era assediata dall’imperatore deposto, uscii da Parma e andai a Lione. E saputolo, il papa mandò a cercarmi subito il giorno della festa di Ognissanti. Dal giorno, infatti, che io ero partito da Parma fino al giorno che ero arrivato a Lione, il papa non aveva avuto notizie da Parma: né notizie sicure né voci vaghe, ed era in attesa dell’esito della vicenda. E avendo io parlato in camera sua familiarmente con lui da solo a solo, mentre parlando ci dicemmo vicendevolmente molte cose, egli mi assolse di tutti i miei peccati».

E proprio dell’assedio di Parma e della sconfitta delle truppe imperiali, Salimbene parla con trasporto e con orgoglio campanilistico, non nascondendo il suo schierarsi dalla parte guelfa:

«Nell’anno del Signore 1247 il già deposto imperatore Federico perdette Parma sul finire di giugno (passata alla parte guelfa). Questa è la mia città, della quale cioè sono oriundo; e l’assediò dal mese di giugno al mese di febbraio. E l’imperatore aveva stabilito di distruggere fin dalle fondamenta la città di Parma e di trasferirla nella città di Vittoria che aveva costruito; ed anche di seminare in segno di perpetuo annientamento il sale su Parma rasa al suolo».

Questo richiamo ad una nuova “Delenda Carthago”, unitamente alle rappresaglie di parte imperiale servirono ad alimentare l’eroismo della comunità dei fedeli, o perlomeno ad ingigantirlo nell’intento di chi le riportava come certe.

Ritengo doveroso infine sottolineare alcuni aspetti, apparentemente contraddittori della personalità di Salimbene che emergono dalla sua opera storico-autobiografica. E mi riferisco alle sue posizioni politiche e spirituali. Parma insieme a Cremona era città saldamente legata al campo filoimperiale sino al 1247 quando passò alla parte guelfa. Il padre aveva autorevoli entrature negli ambienti imperiali, tanto è vero che si rivolse direttamente a Federico II affinché intercedesse (senza successo) presso l’ordine minorile per dissuadere il figlio Ognibene dall’ intraprendere la carriera monastica.

Ma nonostante le amicizie familiari Salimbene dimostrò sempre di essere un fervente e convinto cattolico osservante, desideroso di difendere gli interessi della Chiesa, pur consapevole dei limiti che

caratterizzavano la politica della Curia Romana più attenta alle vicende politiche che a quelle spirituali. Sul piano religioso e spirituale Il Nostro non nasconde il suo essere stato gioachimita (essere stato, non essere) almeno al momento in cui gli giunse notizia della morte dell'imperatore Federico.

La concezione gioachimita ebbe presa su di lui come su molti suoi giovani confratelli, intravedendo nei due nuovi ordini mendicanti e soprattutto nella figura del Santo di Assisi gli iniziatori di qualcosa che molto somigliava all'era dello Spirito santo profetizzata da Gioachino da Fiore. Ed in effetti la sua posizione fu tutto sommato mediana tra le due concezioni del francescanesimo, una favorevole ad attenuare i rigori della regola voluta da Francesco (fraternità di eguali), strutturando l'ordine in ragione della sua missione apostolica, l'altra con una visione più spirituale ed ascetica al limite dell'eresia vicina alle convinzioni gioachimite e sicuramente più critica verso certi costumi della gerarchia ecclesiastica.
Ma quando alcune posizioni, pur lodevoli nello spirito, scivolavano verso un aperto contrasto con la Chiesa divenendo minoranza organizzata e quindi eresia, Salimbene si schierò senza indugi dalla parte della tradizione, come nel caso trattato dal bellissimo testo di Don Umberto Cocconi (*La lebbra dell'anima*, edito da M.U.P. Parma, 2018*),* sullo sfortunato eretico parmigiano Gherardo Segarelli finito sul rogo nell'estate del 1300; precursore del ben più noto Fra' Dolcino (ma questa dei due eretici è altra storia di cui tratteremo in altra occasione). Fu opportunismo politico, conformismo? Io sono convinto del contrario. Salimbene non rinunciò mai alla sua autonomia di giudizio, dovuta alla sua grandissima cultura oltre che alla coerenza, non dimentichiamo la sua rinuncia agli agi di una vita secolare che il suo lignaggio gli avrebbe garantito. Non ebbe mai il timore di esprimere la sua opinione su fatti e personaggi e lo fece nei suoi scritti, di cui l'unico a noi pervenuto è la sua Cronaca, in un'epoca in cui il non conformismo poteva costare le catene quando non il boia o il rogo.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Note

[1] Le parti virgolettate sono tratte unicamente dall'opera di Salimbene *Croni*ca, Casa editrice M.U.P. Parma 2007: Opera in due volumi, testo in latino a cura di Giuseppe Scalia, traduzione di Berardo Rossi.

Francesco Gianola Bazzini, dottore in Giurisprudenza e in Relazioni Internazionali, mediatore in ambito giuridico, consigliere del Centro Interdipartimentale Ricerca Sociale dell'Università di Parma, studioso di Sociologia delle Religioni e dell'Islam politico moderno, ha svolto seminari didattici presso due corsi di studio della stessa Università e attività divulgativa presso diverse realtà politico-culturali.

La bacchetta di Vespa e la televisione sfuggente

Margelletti e Vespa

di *Nino Giaramidaro*

Credo che una notte o l'altra incroceranno le bacchette. Una tenzone legnosa e attesa, con sul terreno di Porta a Porta Bruno Vespa, alla destra di chi guarda la tv, con il vestito azzurro e una bella cravatta; alla ischerda (izquierda) – diceva mio padre che si intendeva anche di bastoni animati – cioè alla sinistra nel linguaggio schermistico del siciliano d'Ottocento, Andrea Margelletti, ex stratega della Difesa italiana e titolare di un sacco di altre cariche, tutte militaresche – per dirle per esteso occuperebbe moltissimo spazio. Tra l'altro Andrea indica forza, valore, coraggio, virilità, mascolinità. Caratteristiche che Margelletti rivela quando – anche senza bacchetta in mano – risponde sulle mire della Russia che, ovviamente, non sono l'Ucraina e nulla più.
Sullo sfondo c'è una mappa con nomi incomprensibili e frecce e colori ugualmente arcani che vengono colpiti dagli affondi repentini dei due armati di bacchetta con impugnatura "alla francese".
Siamo aggiornati quasi ogni sera sugli sviluppi della guerra d'Ucraina seguendo con lo sguardo distruzioni non datate, cioè filmati in procinto di entrare nelle Teche Rai messe sullo sfondo degli inviati che parlano a intermittenza. Sì perché l'interruzione del collegamento è una prova senza segreti della diretta, tant'è vero che anziché lasciare in quella specie di teleacquario l'inviato dal nome sconosciuto si passa ad altro, con altro nome sconosciuto e argomento che non ci azzecca; noi, pazienti, aspetteremo il ritorno dal fronte: che spesso non avviene, lasciandoci tutta l'angoscia sulla sorte dello sconosciuto. Non voglio forzare quelle tracce di vis comica che ognuno possiede ma bisogna riflettere su alcune circostanze televisionarie.
"Ed ora ci colleghiamo con Montecitorio". Spunta sul video il volto sparuto di un telecronista in mezzo alla strada. Deserta, gialla perché è già sera. Non ha nulla da dirci ma lo fa con il garbo di

coloro che stanno per andarsene e sono trattenuti. Molti dello share – chissà chi l'ha detto – si accorgono di essere vivi solo per il monotono tic tac dell'orologio. Telecronisti sempre presi alla sprovvista: come se non si aspettassero, dopo i lunghi secondi di attesa col microfono in mano, di andare in onda; e noi col fiato sospeso in attesa del vivificarsi del microfono.
È una sorpresa pure per i teleutenti che il giornalista parli. Non ha più nessuna importanza ciò che dice: si è guadagnato la libertà di parola nonostante le scorrerie perpetrate dal conduttore tutte tese a dimostrare che lui la sa meglio del collegato. In siciliano si dice toccare qualcuno "con la canna" – c'è una frase idiomatica che non ricordo – come ancora fanno alcuni giornalisti delle televisioni – non solo quelle di Stato – con i loro microfoni assicurati a bastoni di metallo che avvicinano… oppure allontanano l'uomo politico che scappa, si rifiuta di rispondere alle domande non certo terribili, e si infila rapido in una porta o portoncino custodito dalle forze dell'ordine. Probabilmente ci sarà qualche articolo in tutte le Carte che regolano il nostro vivere, il quale articolo consente al fuggiasco – impunemente – di eludere le risposte destinate a noi. Noi che lo abbiamo votato riponendo tutta la fiducia della quale disponiamo davanti a quella soglia.
Oggi ai mezzi di comunicazione – dice il Papa ai Paolini – «manca pulizia, manca onestà, manca completezza. La disinformazione è all'ordine del giorno: si dice una cosa ma se ne nascondono tante altre». Papa Bergoglio vorrebbe una comunicazione schietta, forse perché si è accorto che ci avviamo verso la balbuzie, i grugniti abbandonati da ere. Bisogna essere veloci: il fascino della parola assaporata è una meraviglia che si va provando sempre di meno. La nostra meta linguistica è il mugugno, la lingua dell'homo insapiens. Non c'è tempo di soffermarsi sulla parola, sul suo suono, sui suoi accenti, il ritmo che impone alla frase e al nostro senno. Invece i predicatori della tv continuano – sì, impuniti – ad offendere le pause della lingua, le sue legazioni, le sue costruzioni, le sincrasi, le dieresi e tanti eccetera. E immagini. Passano e ripassano sempre le stesse, sia nella medesima trasmissione sia a distanza di ore e di giorni. Non si riesce a dar loro un armistizio qualsiasi che possa rassicurare il pubblico sulla originalità dei filmati, sulla consonanza delle parole dell'audio e delle immagini che scorrono.
Non bisogna, poi, ridursi alla consultazione del Televideo: serie difficoltà di comprensione. Esempio di giovedì 23 giugno: «Zelensky a Occidente: presto nuove armi». Uno immagina che il presidente dell'Ucraina ci svelerà qualche arma segreta; se invertiamo gli "addendi" (nuove armi presto) scopriremo che il numero uno ucraino invoca l'affrettare della consegna della fornitura promessa. "A vario titolo" è una locuzione inquisitoria usata nei verbali poliziesco-giudiziari e accolta senza vergogna nel repertorio neo-giornalistico.
Per rimanere in questi ultimi giorni, la giovane di Mascalucia accusata di aver ucciso la figlioletta di cinque anni viene detta "mamma" con uno stridio lessicale non da poco. E la schermata in bianco e nero mostra sicurezza nell'accusare la madre: «Ha ucciso» e non «Avrebbe ucciso». C'era un "vocabolario" quando ho cominciato questo mestiere. Non si doveva scrivere la parola "pregiudicato" perché il giornale per il quale lavoravo era a favore ad un'altra chance a chi aveva precedenti penali. Così come era vietata la parola "vecchio" e tante altre che non ricordo. Un dispendio corposo di adeguati sinonimi e tempi condizionali forse non tutti adeguati.
Meglio o peggio della bacchetta di Vespa? L'importante è non continuare ad attraversare la vita senza mai svegliarsi.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Nino Giaramidaro, giornalista prima a L'Ora poi al Giornale di Sicilia – nel quale, per oltre dieci anni, ha fatto il capocronista, ha scritto i corsivi e curato le terze pagine – è anche un attento fotografo documentarista. Ha pubblicato diversi libri fotografici ed è responsabile della Galleria visuale della Libreria del Mare di Palermo. In occasione dell'anniversario del terremoto del 1968 nel Belice, ha esposto una selezione delle sue fotografie scattate allora nei paesi distrutti.

La politica dell'immigrazione nella storia della Prima Repubblica

di *Paolo Iafrate*

Nella ricorrenza del decimo anniversario della nuova serie di "Affari Sociali Internazionali" [1], il Centro studi e ricerche Idos ha pubblicato sulla rivista una originale storia de *L'immigrazione straniera in Italia nella Prima Repubblica* (anno IX, 2021). A curare lo studio è stato il presidente onorario di Idos Franco Pittau che da sempre si occupa anche dell'altro versante del fenomeno della mobilità, avendo scritto verso la metà degli anni '80 una storia dell'emigrazione italiana [2].
Questa volta sono stati ripresi e sviluppati diversi articoli scritti in precedenza (anche su questa rivista) sul periodo intercorso tra l'entrata in vigore della Costituzione repubblicana e il 1993. Il saggio è dedicato da Franco Pittau a sua moglie Lidia, recentemente scomparsa e nota operatrice del settore, per cui si può parlare di una "famiglia militante", come si usava dire una volta.
Questo lungo periodo del secondo dopoguerra è ripartito in decenni. Per ciascuno di essi sono o individuati e analizzati i principali contenuti secondo una particolare sensibilità, che l'Autore definisce del "ricercatore-operatore", sulla quale ritornerò. Il volume si apre con l'introduzione di Pittau, in parte autobiografica e in larga misura dedicata alla metodologia da lui seguita, come puntualizzato con questa frase: «Alcuni temi, sui quali non sempre si indugia, in questo lavoro hanno trovato un maggiore risalto perché ritenuti strettamente collegati con la vita concreta del cittadini stranieri (specialmente se residenti da noi in maniera stabile e, quindi, da ritenere fondamentali per una convivenza armoniosa tra gli italiani e gli immigrati».
Nel primo paragrafo mi soffermo sulla peculiare metodologia seguita nella trattazione. Nel secondo paragrafo mi rifaccio alla citata introduzione per spiegare i criteri con cui Pittau ha individuato e trattato gli eventi di ciascuna fase. Nel successivo paragrafo, dedicato alla caratterizzazione della Prima Repubblica rispetto al fenomeno della mobilità, ho tenuto conto dell'intervento svolto da mons. Guerino di Tora alla presentazione del volume. Le riflessioni finali focalizzano l'apporto di questa ricerca, che si affianca a una bibliografia nutrita e anche di notevole valore, e offre agli studiosi e agli operatori del settore e a quanti sono interessati alla materia, una sintetica, ma nello stesso pregnante, visione d'insieme di quel periodo.

I contenuti della monografia

Questo lavoro riflette la lunga esperienza di ricerca di Franco Pittau, che ha iniziato a operare nel mondo migratorio dai primi anni ’70. Questa lunga familiarità con i problemi del settore gli ha consentito di entrare nel merito anche degli aspetti meno trattati, quali la presenza dei profughi nell’immediato dopoguerra, l’accoglienza dei rifugiati provenienti da diversi Paesi negli anni immediatamente successivi (dagli indiani espulsi dall’Uganda e dai “boat people” vietnamiti o cileni in fuga dal regime di Pinochet o agli argentini dal regime militare, anche agli indiani cacciati dall’Uganda), l’insediamento delle prime collettività di immigrati già a partire dalla fine degli anni ’60, le prime convenzioni di sicurezza sociale con i Paesi di origine degli immigrati e la prima intesa con le comunità religiose diverse dalla Chiesa cattolica (fu quella con la Chiesa Valdese). Anche nella citazione dei personaggi è evitato il riferimento esclusivo a noti uomini politici del periodo e sono citate anche persone di spicco nel mondo sociale perché ritenute parimenti importanti.
Lo scritto si apre con le precisazioni sulla normativa riguardante gli stranieri e sull’atteggiamento sociale nei loro riguardi durante il periodo liberale (quando prevalse la flessibilità) e nel periodo del fascismo (ispirato alla rigidità), che lascia a lungo uno strascico anche dopo l’entrata in vigore della Costituzione Repubblicana. I successivi capitoli, come accennato, sono ripartiti per decenni, una accortezza che consente di sottolineare la successione cronologica del percorso.
Gli anni ’50 segnati da consistenti spostamenti di persone a causa del conflitto mondiale (vi erano in arrivo rifugiati e profughi e in partenza per l’estero di masse di italiani senza lavoro) si svolsero sotto il segno dell’apertura garantista introdotta, a favore del cittadino straniero, dall’articolo 10 della Costituzione Repubblicana. Quegli furono gli anni degli accordi bilaterali per la collocazione degli emigrati all’estero, in Europa o oltreoceano (l’accordo con il Belgio fu stipulato addirittura nel 1946). Furono anche gli anni dell’entrata in vigore della Convenzione di Ginevra del 1951 sui rifugiati, e della nascita di due importanti organismi sovrannazionali: il Consiglio d’Europa nel 1950 e la Comunità Economica Europea nel 1967.
A segnare gli anni ’60 fu la grande crescita economica, il cosiddetto “miracolo economico italiano”. Continuava, intanto, un forte esodo degli italiani all’estero, per cui la preoccupazione principale del governo era di assicurare loro un buon trattamento e avvalersi delle loro rimesse: ciò, lasciava comunque spazio a un’apertura ai rifugiati (non numerosi in Italia) e una minore attenzione riservava agli immigrati, peraltro pochi (135 mila al censimento del 1951 e circa 20mila in più a distanza di vent’anni).
Negli anni ’70 (e anche negli ultimi anni del decennio precedente) iniziò l’insediamento delle prime comunità immigrate, che provenivano dall’Asia, dall’Africa e dall’America Latina (ma non mancarono i profughi italiani dalla Libia dopo la rivoluzione del colonnello Gheddafi): Pittau offre al riguardo notizie molto particolareggiate e fornisce diversi riferimenti bibliografici per l’approfondimento (indicando spesso testi reperibili sul web). Anche in quel decennio rimase preminente la consistenza dell’emigrazione italiana e ad essa continuò ad essere dedicata in prevalenza l’attenzione, di cui fu segno l’organizzazione nel 1975 della sua prima Conferenza Nazionale. Il numero degli stranieri era ancora ridotto (come accennato, circa 150 mila all’inizio di questo decennio) ma ciò nonostante iniziarono a intravedersi i primi segni di insofferenza, per cui il Parlamento ritenne opportuno procedere nel 1975 alla ratifica della Convenzione di New York contro le discriminazioni razziali.
Negli anni ’80 si concluse il cammino che portò all’approvazione della prima legge sull’immigrazione (legge Foschi del 1986, dal parlamentare democristiano che la sottoscrisse con un collega socialista e uno comunista), dando così un seguito concreto all’indicazione della Corte Costituzionale contenuta in una sentenza del 1977, nella quale si ravvedeva la necessità di modificare la normativa del periodo fascista del 1931 e realizzare quanto previsto dall’articolo 10 della Costituzione. Il libro offre pagine molto documentate sia sui lavori parlamentari preparatori, sia sull’influsso esercitato dalla Convenzione OIL (Organizzazioni Internazionale del Lavoro) n. 173/1975, ratificata dall’Italia nel 1982. Fortunatamente i timori sociali suscitati dagli attentati compiuti il 27 dicembre 1985, in contemporanea agli aeroporti di Roma e di Vienna, non furono d’ostacolo all’approvazione della

legge, così come non lo fu l'attentato dell'attivista di estrema destra Ali Agca a Papa Giovanni Paolo II, nonostante avesse suscitato un enorme clamore.
Quegli furono anche gli anni della prima Convenzione internazionale con un Paese di nuova immigrazione (Tunisia, 1983), del nuovo Concordato con la Chiesa Cattolica e della prima intesa con la una comunità non cattolica, segnatamente con la Chiesa Valdese (entrambe le realizzazioni collocate nel 1984) e di una realizzazione d'eccellenza nella strategia pubblica d'informazione di massa con il programma televisivo "Nonsolonero" su RAI 2. A prima vista potrebbe apparire eccessiva. L'inclusione di un programma televisivo tra i fattori che caratterizzarono quel periodo potrebbe a prima vista sembrare ingiustificato, ma si supera tale dubbio quando si considera che una corretta informazione è fondamentale per favorire una convivenza armoniosa con gli immigrati: tra l'altro, il citato programma di Massimo Ghirelli ebbe anche l'accortezza di valorizzare il protagonismo degli immigrati e due di essi, intervenendo nelle trasmissioni come speaker, diventarono dei volti noti al grande pubblico (la capoverdiana Maria de Lourdes e il tunisino Karim Hannachi). Un siffatto protagonismo era in linea con la strategia di promuovere tra gli immigrati delle élite nei vari ambiti ma purtroppo non fu sostenuto dalla continuità, il programma "Nonsolonero" ben presto cessò, a dispetto della sua consistente audience, e la presenza dell'immigrazione e degli immigrati nei media con un ruolo di protagonisti è andata sempre più riducendosi.
Gli anni '80 furono quelli delle prime leggi e delle prime regolarizzazioni. La prima regolarizzazione fu approvata nel 1982 a livello amministrativo e senza il supporto di una norma di legge (quindi esposta a eventuali contestazioni di natura giuridica), coinvolse solo poche migliaia di persone. La seconda invece, disposta dalla legge 943/1986, dettò condizioni rigide e solo dopo essere stata prorogata a più riprese riuscì a far emergere 20 mila stranieri privi di autorizzazione al soggiorno e al lavoro.
I primi anni '90, gli ultimi anni della Repubblica fondata su un sistema di voto proporzionale, furono quanto mai significativi con l'approvazione, a febbraio del 1990 dopo la sua proposizione sotto forma di decreto legge alla fine dell'anno precedente, della legge Martelli (n. 39/1990), che regolò per la prima volta gli aspetti relativi al soggiorno, superando la normativa del 1931, creò un apposito fondo a sostegno del settore e, tra le altre innovazioni, pose fine alle restrizioni che impedivano di accogliere i richiedenti asilo che non venivano dall'est Europa.
La posizione di Pittau, non concorda del tutto con quanti asseriscono che sarebbe stato possibile fare di più, perché l'on. Martelli, in condizioni senz'altro difficili e ampiamente illustrate nel volume, riuscì a muoversi accortamente facendo approvare innovazioni importanti, qui riassunte a complemento del breve cenno prima fatto: l'abolizione della riserva geografica per l'accoglienza dei richiedenti asilo (forse, in una Europa divisa in blocchi, furono le considerazioni di natura politica a riservare l'accoglienza solo a rifugiati dell'Europa dell'est), la previsione di un primo dispositivo per la programmazione dei flussi, la nuova regolamentazione del soggiorno degli stranieri, l'istituzione di un fondo per la loro integrazione e l'abolizione della disposizioni del 1931. Nel corso della legislatura, durante la quale fu approvata la legge Foschi, il Ministro dell'Interno Oscar Luigi Scalfaro presentò un disegno di legge in tal senso ma la sua tardiva presentazione e forse anche la mancanza di quella coralità di consensi, riversatasi invece sulla proposta Foschi in materia di lavoro, ne impedì l'approvazione prima della scadenza di quella legislatura.

Va anche detto che l'approvazione della legge fu facilitata da una grande manifestazione antirazzista a Roma, nel 1989, suscitata dall'uccisione di un richiedente asilo sudafricano (Jerry Essan Masslo). Derubato dei suoi pochi risparmi e assassinato nelle campagne vicino a Napoli, era un segno che, nel passato, si sentiva il cambiamento di atteggiamento nei confronti degli immigrati, e la manifestazione antirazzista fu una reazione che attestava che la sensibilità alla base era tutt'altro che scomparsa.
Anche la legge n. 30/1990 dettò condizioni per una regolarizzazione dei cittadini stranieri e questa simbiosi (accorpamento di una nuova legge con una nuova regolarizzazione) sarebbe stata destinata a ripetersi anche nei successivi interventi legislativi (fino al 2020 si sono contate 9 regolarizzazioni, senza includere quella di natura amministrativa del 1982). Nelle intenzioni di Martelli e del governo

la nuova normativa del 1990 (ma così si è pensato anche in seguito) avrebbe dovuto regolare in maniera efficace i flussi in entrata per evitare l'insorgere di sacche di irregolarità. La regolarizzazione del 1990 fece emergere 200 mila immigrati, che si aggiunsero al mezzo milione cittadini stranieri già regolarmente presenti. Pertanto, si può ritenere che l'Italia abbia iniziato a diventare un Paese di immigrazione di massa in quegli anni.
Gli ultimi anni della Prima Repubblica, nonostante il crescente deterioramento dei partiti per il ricorso alle tangenti non furono avare di realizzazioni anche quando erano evidenti i segni di crisi. Nel 1992 fu approvata la riforma (purtroppo in senso restrittivo per gli immigrati e ciò avrebbe potuto essere evitato) della normativa sulla cittadinanza. Con la riforma furono accolte richieste avanzate da molto tempo dagli italiani all'estero. La considerazione degli immigrati solo in senso penalizzante induce a parlare di un certo strabismo manifestato dal Parlamento in questa occasione, perché non si considerò che la legge del 1990 aveva iniziato a proporre come strutturale la presenza straniera. Purtroppo, da allora fino ad oggi, si è rivelato quanto mai difficile sopperire alle carenze della normativa sulla cittadinanza, specialmente per la mancata presa in considerazione dei figli degli immigrati nati o venuti da piccoli in Italia. Pittau, che ha iniziato la sua attività di ricercatore con lo studio dell'emigrazione italiana evita accuratamente di contrapporre gli uni agli altri e afferma invece, che le esigenze delle due categorie devono essere prese ugualmente in considerazione [3].
Un'altra importante riforma fu la cosiddetta Legge Mancino, che completava con indubbia efficacia le disposizioni previste dalla Convenzione di New York ratificata nel 1975. Quindi la Prima Repubblica finì il suo corso perché, pur essendo riuscita a realizzare importanti riforme, in ambito migratorio così come in altri ambiti, non ebbe il coraggio di autoriformarsi, parlando con chiarezza alla cittadinanza e chiedendo che fossero destinate in maniera palese ai partiti politici le risorse necessarie per il loro funzionamento. Si continuò, invece, a ricorrere al sistema occulto delle tangenti, fino all'intervento della magistratura e al rifiuto popolare; si ritenne che questa deriva sarebbe stata definitivamente superata con l'adozione di un sistema elettorale maggioritario.
Per quanto riguarda il suo impatto sul fenomeno migratorio Pittau considera negativi gli esiti di questa modifica elettorale, perché, essendo state le forze politiche polarizzate in due blocchi (centro destra e centrosinistra), è venuta meno la presa in carico dell'immigrazione come una questione nazionale (cioè di interesse generale) e la stessa è stata considerata di prevalente interesse del centrosinistra.

La metodologia

Il particolare punto di vista prescelto è frutto della simbiosi tra studio ed esperienza, un'ottica da Pittau definita del "ricercatore-operatore". Pittau, dopo la laurea in filosofia, fu fortemente attratto dal mondo delle migrazioni e dal 1970, anno in cui si recò a lavorare tra gli italiani in Belgio (a Bruxelles), per poi trasferirsi in Germania (a Dusseldorf), ha totalizzato, fino ad oggi, un contatto con il fenomeno migratorio di oltre mezzo secolo: ciò fa di lui un testimone privilegiato della nascita e dello sviluppo dell'immigrazione straniera in Italia.
Questa lunga esperienza gli ha consentito di essere sensibile a una molteplicità di aspetti del fenomeno migratorio, completando così le suggestioni derivanti dalla bibliografia del settore. È Pittau stesso ad affermare di sentirsi spesso prettamente un testimone rispetto al periodo di cui parla, specialmente negli anni in cui è stato coordinatore della redazione del *Dossier Statistico Immigrazione* e della campagna di sensibilizzazione in tutta Italia.
A seguito della sua personale esperienza in altri Paesi di immigrazione, in quello che scrive si coglie anche una continua attenzione alla dimensione internazionale del fenomeno migratorio, che ha conferito un respiro ampio alle sue riflessioni. Inoltre, una grande attenzione è dedicata anche ai dati statistici, motivata dalla sua convinzione che gli stessi, se ben utilizzati, inducono a sfuggire dalle interpretazioni pregiudiziali. Secondo lui le statistiche non devono essere considerate una alternativa al ragionamento, e tuttavia, utilizzati in maniera rigorosa, lo rinforzano e lo tengono lontano dalle conclusioni "superficiali".

Per quanto riguarda il modo di esporre le sue riflessioni Pittau, pur senza allontanarsi dalla linea del rigore, predilige quella che meglio si adatta alla molteplicità di lettori ai quali si indirizza e, in particolare, ai lettori impegnati a livello operativo, ai responsabili delle associazioni, agli impiegati degli uffici preposti all'immigrazione. Perciò, per quanto possibile, è ricorso a uno stile semplice, ha evitato il linguaggio specialistico, la sovrabbondanza di note e digressioni erudite ma non essenziali. Non è del tutto vero che riesce a scrivere con semplicità solo chi ha approfondito abbastanza l'argomento che tratta, perché la questione è alquanto più complessa. È vero, però, che non sempre chi scrive si propone di attenersi a quella semplicità che consente di andare oltre la ristretta cerchia degli specialisti del settore. Per i ricercatori del Centro studi Idos questa impostazione costituisce, per così dire, una pregiudiziale perché le loro ricerche nascono come sussidi da utilizzare nelle iniziative di sensibilizzazione e di formazione. Non è affatto ozioso adoperarsi affinché gli approfondimenti in materia d'immigrazione possano avere un uditorio sempre più ampio di lettori.
Questo saggio è un misto di storia, politica, statistica, normativa, sociologia e sensibilità culturale. A quest'ultimo riguardo segnalo il brano dedicato all'ambivalenza dello straniero analizzato nel classico excursus scritto dal sociologo Georg Simmel all'inizio del Novecento e le critiche alla "'unidimensionalità" nella società moderna mosse da Herbert Marcuse e fatte proprie dai movimenti studenteschi alla fine degli anni '60. È molto interessante anche l'attenzione ai movimenti di base che si occupano degli immigrati. Diversi capitoli riferiscono delle esperienze condotte nell'area romana, dove le realizzazioni sono state molteplici (in ambito culturale, religioso, sanitario, sociale).

Pittau ricorda anche il fecondo dinamismo che animò la capitale in materia di dialogo religioso, come attestato dal volume *Per conoscere l'islam. Cristiani e musulmani nel mondo di oggi* (Piemme, 1990). Con questo studio, pubblicato alla vigilia della Prima Guerra del Golfo, il carismatico direttore della Caritas diocesana di Roma, mons. Luigi Di Liegro, volle sconfessare la tesi di chi vedeva nel conflitto uno scontro di civiltà e di religioni, un atteggiamento che avrebbe minato alle radici la convivenza con i musulmani presenti in Italia.
Particolarmente importanti sono i riferimenti al processo d'integrazione europea, avviato per porre fine alla storia militare dei Paesi europei, in precedenza sempre in lotta tra di loro, tramite la collaborazione sovranazionale, avviata con il Consiglio d'Europa (1950) e continuata con la Comunità Economica Europea (1957). Di queste istituzioni sovrannazionali viene evidenziato l'apporto per la promozione dei migranti, specialmente attraverso la "libera circolazione dei lavoratori", prevista dal Trattato di Roma del 1957 e attuata con un Regolamento del 1968.

L'approccio della Prima Repubblica

Evidenziate le caratteristiche metodologiche, è utile considerare come la particolare atmosfera di quel periodo abbia esercitato una profonda influenza sull'Autore, che di esso faceva parte. L'impegno e le realizzazioni dei politici della Prima Repubblica e il sostegno loro accordato dall'opinione pubblica sono stati oggetto dell'intervento svolto il 31 maggio 2022 (al citato convegno organizzato a Roma presso l'Auditorium di via Rieti) da mons. Guerino Di Tora, che ha riproposto alcuni spunti tratti dalla ricerca. Questo prelato, succeduto nel 1997 a mons. Luigi Di Liegro, poi diventato vescovo ausiliare di Roma, fu il referente "politico-pastorale" di Pittau, allora responsabile dell'Ufficio studi della Caritas diocesana di Roma. Il supporto di mons. Di Tora fu determinante per potenziare la redazione del *Dossier Statistico Immigrazione* e il suo programma di sensibilizzazione territoriale in tutta Italia.
Quella fase, in cui si cercò di mantenere e consolidare un approccio corretto al fenomeno migratorio, merita, secondo mons. Di Tora, di essere ricordata per le seguenti ragioni. Proprio allora iniziarono a essere curate le proiezioni demografiche, non sempre al tempo avvertite come un segnale d'allarme, quasi fossero prive di fondatezza, mentre successivamente confermate dai docenti che obbligano a considerare più seriamente l'immigrazione come una futura componente strutturale dell'Italia, come già da tempo è avvenuto in atto nei Paesi del Centro e Nord Europa.

Gli anni della Prima Repubblica hanno costituito un periodo di un forte e generalizzato impegno sociale, nel volontariato, nell'associazionismo, nel sindacalismo e negli stessi partiti politici, allora quanto mai dinamici e vicini alla loro base, così come, in una certa misura, lo furono anche le strutture pubbliche. La Prima Repubblica può essere considerata l'espressione di una società più impegnata nel sociale, attraverso le sue strutture e le sue aggregazioni sociali, il che era ovviamente un riflesso dell'impegno dei singoli cittadini.
Anche la Chiesa cattolica in quel periodo visse una straordinaria fase d'impegno per quanto riguarda la comprensione dell'immigrazione e l'azione da svolgere a suo favore. Ne fu un esempio straordinario, come prima ricordato, mons. Di Liegro, un sacerdote in cui la sensibilità religiosa si fondeva totalmente con l'impegno sociale: non vi era questione di giustizia, di solidarietà, di convivenza civile e di apertura culturale che lo lasciasse indifferente e non lo portasse a richiamare l'attenzione dei giornalisti e, per loro tramite, della società civile e dei decisori pubblici: per suo conto, prima ancora che arrivassero le risposte pubbliche, iniziava a operare, chiamando a collaborare centinaia di volontari e collaborando lui stesso con tutti i movimenti sensibili alla solidarietà. Egli riusciva a svolgere questo compito di abnegazione civica ed ecclesiale con una naturalezza e un'efficacia incredibile, specialmente nel settore dell'immigrazione.
La Prima Repubblica, secondo mons. Di Tora, va ricordata come un periodo di sensibilizzazione sociale generalizzata. Si cercò di essere "uomini segno" per riuscire a conseguire risultati significativi in ambiti importanti come quelli della legalità, della solidarietà, del dialogo tra le religioni, dell'incontro tra le culture, e, naturalmente, dell'immigrazione. Aiuta a riassumere tutto questo la consegna data da papa Paolo VI ai fedeli, invitati a essere testimoni più che predicatori del messaggio cristiano, impegnandosi a unire le opere alle parole.
Vi è un altro aspetto molto importante, evidenziato da mons. Di Tora. Durante la Prima Repubblica, su rilevanti argomenti sociali, era possibile collaborare anche tra diversi schieramenti politici. Questo rapporto tra i partiti ha consentito l'approvazione a larghissima maggioranza delle prime due leggi sull'immigrazione, mentre oggi di questa strategia collaborativa si è purtroppo persa la traccia. Inoltre, nella Prima Repubblica era anche più radicato il senso di appartenenza dei cittadini all'allora Comunità Economica Europea, così come tra i politici erano più sentiti i riferimenti alle Organizzazioni internazionali. Rispetto ad allora è andata scemando la sensibilità al raggiungimento di un trattamento egualitario degli immigrati ed è diventato molto più difficile far valere la loro pari dignità con l'offerta delle pari opportunità, considerandoli nuovi cittadini, e non concorrenti, invasori e financo potenziali nemici.
Alla citata presentazione del volume, avvenuta il 31 maggio 2022, anche l'attuale presidente del Centro studi e ricerche Idos, Luca Di Sciullo, ha sottolineato che negli anni '90 c'è stata una certa continuità con la linea iniziata nella Prima Repubblica. Poi, lamenta Di Sciullo, sono stati continui gli interventi per ridimensionare le garanzie raggiunte. La normativa sull'immigrazione, diventata oggetto di contrapposizione ideologica tra i due schieramenti politici, ha fatto venire meno le prospettive di mediazione e sono stati continui gli interventi al ribasso all'insegna del motto "Gli italiani innanzitutto".

La Prima Repubblica e l'immigrazione

La Prima Repubblica finì di esistere a causa dei mali della partitocrazia, ma la sua portata non si esaurì a questo aspetto. L'espressione "roba da Prima Repubblica" utilizzata in senso di spregio, è ingiusta perché non tiene conto degli aspetti positivi di quel periodo e delle figure politiche di spicco che vi operarono: la ricerca condotta da Pittau aiuta a prenderne coscienza. Si riscontrano in quel periodo aperture mentali e impostazioni delle questioni che anche oggi restano validi, sia a livello istituzionale che personale. "Sporcarsi le mani" (un'espressione cara a mons. Di Liegro), calarsi nelle questioni concrete (senza diventare completamente succubi dei propri interessi), ipotizzare soluzioni, non rifiutare le mediazioni che rappresentano comunque un progresso rispetto al passato, superare

l'astensionismo sociale e favorire un coinvolgimento corale: tutto questo merita di essere recuperato e potenziato.
Secondo l'Autore il periodo della Prima Repubblica, pur alle prese con diversi gravi problemi (basti pensare a quello del terrorismo), sul tema dell'immigrazione riuscì a esprimere un'apertura fortemente motivata e praticò un'encomiabile apertura all'accoglienza, dettata anche dalla necessità di essere coerenti con il passato come Paese di emigrazione, evitando di ridurre il fenomeno della mobilità umana in un problema di ordine pubblico. Le prime due leggi, quella sul lavoro degli immigrati dell'on. Foschi 1986 e dell'on. Martelli nel 1990, furono delle leggi non perfette ma coraggiose e innovative in un contesto europeo improntato alla chiusura agli immigrati.
É necessario riuscire a focalizzare nuovamente l'importanza dell'immigrazione nel nostro Paese attraverso politiche adeguate, anche innovando naturalmente, ma non dimenticando o rinnegando il passato. La ricerca di Franco Pittau pubblicata dal Centro studi Idos, ricca di particolari sotto diversi aspetti inediti, merita di essere letta, tanto più per chi vive nell'area romana. Come prima ricordato, quelli che vivono in quest'area troveranno qui un pezzo dimenticato della storia della città, quello straordinario dinamismo nei riguardi degli immigrati, riscontrabile in quegli anni a Roma, in ambito sociale, interculturale e sanitario, con l'apertura a obiettivi e percorsi oggi divenuti patrimonio comune. Ma non rimarranno delusi neppure i lettori non romani di una ricognizione storica che, lungi dal mitizzare il periodo della Prima Repubblica, ha inteso evidenziare come, in quella stagione durante la quale in Europa prevaleva un approccio restrittivo nella falsa illusione della temporaneità della presenza straniera, le prime due leggi italiane sull'immigrazione riuscirono, anche grazie a un ampio sostegno trasversale ai partiti, a far valere una politica realistica ma aperta.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Note

[1] Benedetti A., Pittau F., *Affari Sociali: Internazionali: quaranta anni di una rivista illustre*, in "Dialoghi Mediterranei", n. 38/2019 http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/affari-sociali-internazionali-quaranta-anni-di-una-rivista-illustre/

[2] Pittau F., Ulivi G, *L'altra Italia. Il pianeta emigrazione*, Edizioni Messaggero, Padova, 1986.

[3] Su D*ialoghi Mediterranei* sta pubblicando una serie di articoli sulle grandi collettività italiane all'estero, soffermandosi sulla loro situazione e sulle prospettive.

Bibliografia di F. Pittau sul tema (in ordine cronologico)

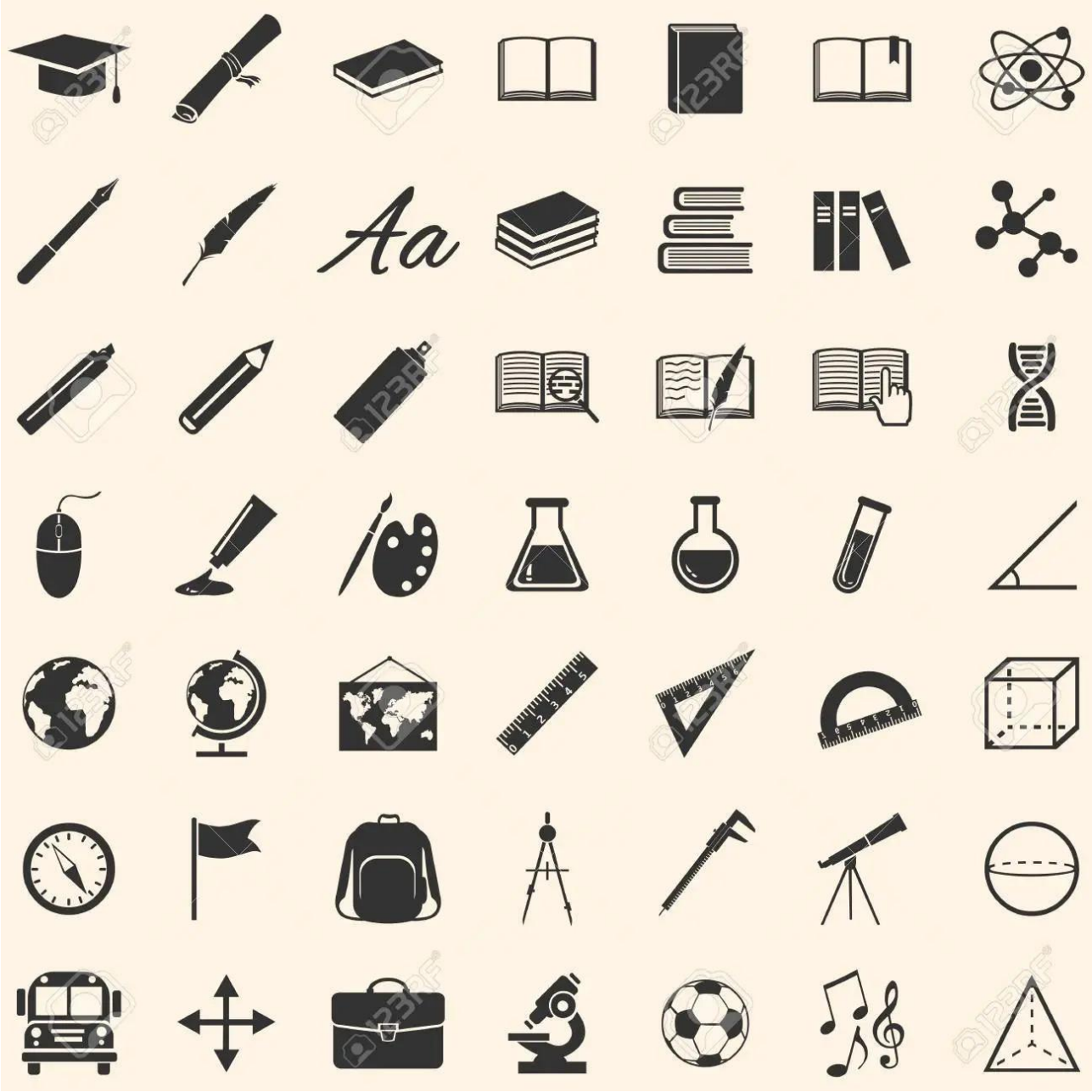
Pittau F., "La normativa sugli stranieri nel dibattito parlamentare", in *Affari Sociali Internazionali,* 2, 1983: 133 ss.
Pittau F, "Regolamentazione dell'immigrazione straniera in Italia: aspetti giuridici operativi", in "Guarrasi V, (a cura di), *Studio sulla presenza dei lavoratori stranieri in Sicilia* Palermo, Centro Regionale Assistenza Stranieri, 1983: 149-202
Pittau F., Ulivi G., "La tutela giuridica degli stranieri in Italia. Problemi e prospettive", in *Previdenza Sociale,* 5, 1984: 1211 ss
Pittau F., Lavoratori esteri: riferimenti internazionali ed evoluzione del contesto normativo italiano, in *Lavoro e previdenza oggi,* 8-9, 1985
Pittau F., Ulivi G., *L'altra Italia. Il pianeta emigrazione,* Padova, Edizioni il Messaggero di S. Antonio, 1986
Pittau F., "In discussione in Italia su una nuova normativa sugli stranieri", in *Affari Sociali Internazionali,* 2/1986: 85 ss.
Pittau F., L'inclusione degli stranieri nell'ambito della normativa assistenziale: situazione vigente e prospettive", in *Lavoro e previdenza oggi,* 6/1986: 1362-1358.
Pittau F., "Implicazioni giuridiche del processo di integrazione dei lavoratori stranieri", in *Studi Emigrazione,* 82/83, 1986: 462-470
Pittau F., "I rifugiati e gli strumenti internazionali di tutela. Analisi giuridica con riferimento al contesto italiano", in (*Affari Sociali Internazionali,* n. 3/1987: 213 ss.
Lucrezio Monticelli, G., Pittau F., Ulivi G, "Normativa italiana in materia di cittadinanza. Recenti innovazioni e necessità di una riforma organica". in *Affari Sociali Internazionali,* 1/19887: 7/123 ss.

Pittau F., "Stranieri, pubblica sicurezza e costituzione. Situazione attuale, giurisprudenza costituzionale e prospettive legislative", in *Affari Sociali Internazionali,* 4/1987: 205 ss.
Pittau F., L'immigrazione. Gli aspetti socio-giuridici: soggiorno, collocamento e tutela socio-previdenziale", n Sergi N. (a cura), *L'immigrazione straniera in Italia,* Edizioni Lavoro, Roma, 1987: 129-232
Pittau F., "Spunti dalla recente bibliografia sulle migrazioni ", in *Affari Sociali Internazionali,* 2, 1988: 231 ss.
Pittau F., "Nuovi scenari migratori: mercato occupazionale in Italia, tendenza demografica in Europa e allargamento della CEE ai paesi mediterranei", in n. *Affari Sociali Internazionali*, nm 4/1988: 63 ss.
Pittau F., *Cooperazione: nuovi flussi migratori e tutela degli operatori,* Quaderni Affari Sociali Internazionali, Franco Angeli, Roma, 1989.
Lucrezio Monticelli G., Pittau F., "Nuovo regolamento anagrafico: innovazioni riguardanti gli emigrati e gli stranieri (elettorale", in *Affari Sociali Internazionali,* n. 3/1989: 137 ss.
Pittau F. Sergi N., *Emigrazioni e immigrazioni: nuove solidarie*tà, Edizioni Lavoro/Iscos, Roma 1989: 151-172
Di Liegro L., Pittau F, *Il pianeta immigrazione: dal conflitto dall'accoglienza,* Edizioni Dehoniane, Roma, 1990
Lucrezio Monticelli G., Pittau F., "Immigrati stranieri: aspetti statistici", in *Diritto e pratica del lavoro*, n. 36/1990: 2237-2241
Di Liegro L., Pittau F., *Per conoscere l'islam: cristiani e musulmani nel mondo di oggi*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato, 1991
Colasanti R, Geraci S., Pittau F., *Immigrati e salute. Paure, miti e verità,* Edizioni Lavoro, 1991
Pittau F., "La previdenza sociale e l'assistenza", in Sergi N. (a cura), *L'immigrazione straniera in Italia: il tempo dell'integrazione,* Edizioni Lavoro, Collana Iscos, 1992: 203-247
Lucrezio Monticelli G, Pittau F, "Gli immigrati in Italia: un mosaico di religioni", in CSER, *migrati e religioni in Italia,* Roma, CSER, 1994: 7-16
Iscos, Caritas di Roma, a cura di Pittau F. Sepi M., *Italia multiculturale. I Paesi di origine degli immigrat*i, Anterem, Roma, 1995
Pittau D., "La legislazione italiana e l'assistenza sanitaria agli stranieri", in Geraci S. (a cura), *Argomenti di medicina delle migrazioni,* Busseto, Peri Tecnes, 1995: 42-47
Pittau F., "Condizioni e bisogni dell'immigrato", in Aa. Vv., *Intercultura nuovo orizzonte della società italiana* Edizioni Rezzara, Vicenza, 1997: 59-66
Pittau F., "La regolarizzazione dei lavoratori extracomunitari ex decreto legge 489/1995 nel panorama delle migrazioni in Italia", in *Studi Emigrazione,* 126, 1997: 269-283
Di Liegro L., Pittau F., *Immigrazione. Un punto di vista*, Sensibili alle Foglie, Roma, 1997
Tassello G., Rossini D., Pittau F., *Migrazioni e problemi provvidenzia*li, Editrice Messaggero, Padova, 1998
Lucrezio Monticelli G., Pittau F., "Normativa italiana in materia di cittadinanza. Recenti innovazioni e necessità di una riforma organica", in *Affari Sociali Internazionali, n.* 1, 198: 7-12:
Caritas di Roma, a cura di Pittau F., *L'immigrazione alle soglie del 2000,* Sinnos, Roma, 1999
Pittau F., "Legge 40/1998: documenti del Governo sulla presenza straniera irregolare e sulla programmazione dell'immigrazione", in *Affari Sociali Internazionali,* 2, 1999: 15 ss.
Pittau F., "La convenzione ONU sui lavoratori migranti dieci anni dopo", in *Affari Sociali Internazionali,* 3/1999:43-50, e 4/1999: 97-107
Pittau F., "Luigi Di Liegro: la dimensione politica della carità", in *Cosmpolis,* 6, 2000, on line
Pittau F., "Il contesto multireligioso in Italia e le politiche di accoglienza", in Macioti M. IO. (a cura), *Immigrati e religioni,* Napoli, Liguori, 2000 : 73-88
Di Sciullo L., Forti O., Pittau F., "Les acquisitions de la nationalité italienne au cours de la décennie 1991-2000", in *Migration Société,* n.80, mars-avril 2002 : 79-90
Forti O., Pittau L. e F., "Interpretare, progettare e formare. Professioni e interculturalità", in *Etica per le professioni,* 1/2002: 31-38
Carfagna M., Pittau, "Italia F.: 20 anni di regolarizzazioni", in *Dossier Statistico Immigrazione 2003,* Roma, Nuova Anterem: 129-138
Forti O., Pittau F., Ricci (a cura di) Caritas Italiana, in *Europa. Allargamento a Est e immigrazione*, Roma, IDOS, giugno 2004
Delfina Licata (a cura di), *"Dall'emigrazione al Dossier. Ricordi di Franco Pittau",* in *Fondazione Migrantes, Il mondo delle migrazioni. Giuseppe Lucrezio Monticelli. Quando la memoria si fa storia*, Roma, Edizioni IDOS/Quaderni di Servizio Migranti n. 50, 2005: 91-97

Pittau F., “35 anni di immigrazione in Italia”, in *Dossier Statistico Immigrazione 2006,* IDOS, Roma 2006: 69-76
Di Sciullo L., Gaffuri L., Pittau F., “Utilizzo delle statistiche nello studio dell’integrazione”, in *Indici di integrazione degli immigrati in Italia. IV e V Rapporto,* Roma, marzo 2008: 80-84.
Franco Pittau (a cura di), *Forum per l’intercultura: 18 anni di esperienze,* Caritas di Roma Edizioni IDOS, novembre 2008
Pittau F., “Don Luigi Di Liegro, un profeta contro ogni razzismo”, in UNAR, a cura di Pittau, F. *I diritti degli immigrati in un contesto interculturale*, Edizioni IDOS/Quaderni di Affari Sociali Internazionali, marzo 2013: 10-14
Demaio G., Di Sciullo L., Nanni M.P., Pittau F., “Il panorama multireligioso italiano: il contributo dell’immigrazione”, in Ministero dell’Interno / Direzione centrale Affari dei culti. Vademecum, *Religioni, dialogo, integrazione. Vademecum, lti*, Edizioni Com Nuovi Tempi-IDOS, Roma, 2013
Pazstor Z., Pittau F., Ricci A., “Asilo e protezione internazionale in Italia: mezzo milione di domande dal dopoguerra”, in Synergasia e Idos, a cura di Demaio G, Pittau F, Sammartino G, I nuovi scenari socio-linguistici in Italia. Richiedenti asilo, migranti, interpreti e nuovi scrittori, numero 3-4 di Affari Sociali Internazionali, Roma, maggio 2014: 54-60
Nanni M. P., Pittau f. (a cura), Roma-Italia. Dimensioni transcontinentali dell’immigrazione. I gruppi nazionali più numerosi tra percorsi di inserimento e legami con i paesi di origine, Edizioni Idos-Istituto San Pio V, Serie monografica di Affari Sociali Internazionali, n. 1-2/2015
Pittau F., “Immigrazione ini Italia: dagli anni Settanta alla crisi del 2008 fino all’attualità”, in Idos, Confronti, *Dossier Statistico Immigrazione*, 2019, Edizioni Idos, Roma, ottobre 2019: 99-105.
Pittau F., “Politiche migratorie: la lezione della prima Repubblica”, in *Dialoghi Mediterranei,* n. 46, novembre 2020.

Paolo Iafrate, ha conseguito il dottorato presso l’Università degli Studi di Roma Tor Vergata in Sistema Giuridico Romanistico ed Unificazione del Diritto – indirizzo Diritto Musulmano e dei Paesi Islamici. Si occupa delle problematiche di diritto penale e diritto dell’immigrazione, sia come ricercatore che come avvocato. Numerosi sono i suoi contributi sulle denunce presentate contro i cittadini stranieri e sulla metodologia da seguire per pervenire a una loro retta interpretazione. È attivamente impegnato, quale componente del Consiglio Scientifico presso il Centro Ricerche Economiche e Giuridiche (CREG), nonché in qualità di docente e componente del comitato scientifico all’interno del Master in Economia Diritto e Intercultura delle Migrazioni (MEDIM) presso l’Università di Tor Vergata. È tra i fondatori dell’Osservatorio Nazionale Imprese.

Buone pratiche a scuola tra osservazione e inclusione



di *Sabina Leoncini*

Il pomeriggio del 21 gennaio, ultimo giorno del suo stage, Lorenzo, un ragazzo di 18 anni di Udine, è rimasto vittima di un incidente sul lavoro. Lo studente, iscritto ad un Centro di formazione professionale è stato colpito al capo da una putrella d'acciaio ed è morto all'istante [1]. A febbraio Giuseppe, studente della provincia di Fermo, 16 anni, è morto in un incidente stradale durante uno stage scolastico. Il ragazzo era passeggero in un autocarro, che si è schiantato contro un albero. Frequentava l'ultimo anno di un centro di formazione professionale, a giugno avrebbe conseguito il diploma di operaio specializzato in termoidraulica [2].
Il 21 maggio scorso uno studente di 17 anni è rimasto gravemente ustionato a causa di un ritorno di fiamma all'interno di un'officina di Merano, in provincia di Bolzano, dove il ragazzo era in regime

di Percorso per le competenze trasversali (Pcto) [3]. Negli ultimi mesi abbiamo sentito molto parlare degli avvenimenti riguardanti alcuni studenti che hanno perso la vita durante il percorso per le competenze trasversali e l'orientamento previsto per la scuola secondaria di secondo grado. Per i non addetti ai lavori (insegnanti, aziende) è difficile capire di cosa stiamo parlando quando ci riferiamo al Pcto. Credo sia quindi necessario fare chiarezza su questo tema, facendo un passo indietro e facendo riferimento alla normativa a riguardo. Principalmente il Pcto è normato dalla legge 145 del 30 dicembre 2018. Secondo l'aggiornamento della Legge 145 del 30 dicembre 2018, i Pcto, che le istituzioni scolastiche promuovono per sviluppare le competenze trasversali, contribuiscono ad esaltare la valenza formativa dell'orientamento in itinere, in una logica centrata anche sull'auto-orientamento.
I Pcto sono attuati per una durata complessiva non inferiore a 210 ore negli istituti professionali, a 150 ore negli istituti tecnici, a 90 ore nei licei (Legge di Bilancio 2019, che ha modificato in parte la legge 107/2015). Le successive Linee guida del 4/9/2019 hanno definito gli aspetti didattici, organizzativi e valutativi, evidenziando le finalità orientative dei percorsi e l'obiettivo di far acquisire ai giovani le competenze trasversali utili al loro futuro impiego, nella prospettiva dell'apprendimento permanente. I percorsi vengono inquadrati nel contesto dell'intera progettazione didattica e non possono infatti essere considerati come un'esperienza occasionale in contesti esterni, ma costituiscono un aspetto fondamentale del piano di studio. Nella progettazione devono essere definiti anche i criteri di valutazione delle competenze acquisite. Il MIUR ha inoltre emanato delle Linee Guida (ai sensi dell'articolo 1, comma 785, legge 30 dicembre 2018, n. 145) che tracciano un quadro normativo e disciplinare di tali percorsi in coerenza con quelli affrontati dai nostri colleghi europei. Si riporta infatti nelle Linee guida:

«In chiave europea gli obiettivi, o meglio i risultati di apprendimento, si collegano, quindi, al mondo reale attraverso attività orientate all'azione, per mezzo di esperienze maturate durante il corso degli studi, acquisite attraverso progetti orientati al fare e a compiti di realtà» (MIUR, 2018: 3).
«I Pcto, che le istituzioni scolastiche promuovono per sviluppare le competenze trasversali, contribuiscono ad esaltare la valenza formativa dell'orientamento in itinere, laddove pongono gli studenti nella condizione di maturare un atteggiamento di graduale e sempre maggiore consapevolezza delle proprie vocazioni, in funzione del contesto di riferimento e della realizzazione del proprio progetto personale e sociale, in una logica centrata sull'auto-orientamento» (MIUR, 2018: 8).

Questi percorsi hanno quindi il duplice obiettivo, da un lato di permettere ai ragazzi e alle ragazze di affacciarsi al mondo del lavoro, dall'altro di sviluppare competenze pragmatiche spendibili alla fine del percorso di studi. Le famiglie dei ragazzi deceduti/infortunati sicuramente si chiederanno se vale la pena rischiare la vita per acquisire queste competenze, il punto è che come riportato nelle Linee guida:

«Al fine di assicurare il successo dell'esperienza formativa è opportuno che l'istituzione scolastica verifichi preliminarmente che la struttura ospitante eventualmente individuata offra un contesto adatto ad ospitare gli studenti e presenti idonee capacità strutturali, tecnologiche e organizzative, tali da garantire soprattutto la salvaguardia della salute e della sicurezza degli studenti partecipanti alle iniziative in programma» (MIUR, 2018: 18).

Ciò che è successo non sarebbe quindi dovuto succedere se le normative sulla sicurezza fossero state applicate in maniera corretta. La reazione degli studenti di tutta Italia è stata quella di manifestare non tanto per l'abolizione dei Pcto ma per una riforma di questi stessi percorsi. Durante questo dibattito io mi trovavo alla mia prima esperienza come insegnante di Scienze Umane in un Liceo delle scienze umane fiorentino e come referente per una delle mie classi a gestire le varie problematiche relative proprio al Pcto che si stava svolgendo presso le scuole primarie del territorio.

Ho quindi potuto approfittare della sorveglianza della classe a me assegnata per poter compiere riflessioni ed osservazioni su questo tema nonché cogliere luci e ombre di questa esperienza.
Il Liceo delle scienze umane nasce dall'eredità dell'Istituto magistrale, poi divenuto Liceo delle scienze sociali nel 1998, e dalle sperimentazioni socio-psico-pedagogico e pedagogico-sociale che si sono sviluppate nel tempo. Nel 1991 vennero soppressi i licei autonomi e attivati i licei (progetto Brocca) di 5 anni dalla Circolare Ministeriale 11 febbraio 1991, n. 27, tra cui il Liceo socio-psico-pedagogico (1992-2010) e il Liceo delle scienze sociali (1998-2010). Qui non essendoci ancora una normativa specifica si accenna alla possibilità di effettuare un tirocinio che solitamente veniva svolto presso istituzioni scolastiche di grado inferiore al Liceo.
Ancora oggi al Liceo delle scienze umane, di solito, il percorso per le competenze trasversali viene per lo più svolto facendo esercitare osservazione, quindi non lavoro diretto, agli studenti e alle studentesse presso scuole primarie o dell'infanzia. Questo avviene probabilmente in un'ottica, del tutto discutibile oggi, che vede lo studente a decidere di voler fare l'insegnante alla fine del Liceo, iscrivendosi quindi alla Laurea a ciclo unico quinquennale (LM-85bis Scienze della formazione primaria) previo superamento del test d'ingresso.
I ragazzi dovrebbero teoricamente essere formati a scuola prima di iniziare il Pcto su cosa possono e non possono fare, sugli orari, la modulistica da completare e le norme da rispettare. Nel mio caso, avendo una formazione prettamente antropologica, ai ragazzi ho espressamente chiesto anche di realizzare un diario di campo delle due settimane passate alla scuola primaria. I ragazzi avrebbero dovuto mettere in pratica uno dei capisaldi del metodo antropologico ovvero l'osservazione partecipante. All'interno del diario i ragazzi avrebbero dovuto cercare di rispondere a queste domande:

- Quali attività ho osservato? Spiega nei dettagli (tempi, metodologie, strategie, feedback)
- Che età (classe) hanno i bambini che ho osservato?
- Ho osservato un gruppo misto (bambini e bambine) o solo maschile/femminile?
- Sono stato/a ben accolto/a dagli/le insegnanti?
- Sono stato/a ben accolto/a dagli/le studenti?
- Ho percepito l'influenza della mia presenza sul comportamento degli/delle alunne?
- Ho percepito l'influenza della mia presenza sul comportamento degli/delle insegnanti?
- Considero la mia esperienza positiva/negativa, perché?

Dopo aver letto in classe brani di *Tristi tropici* di Claude Levi-Strauss e altri classici, l'idea era di formarli ad una attenta osservazione dei vari aspetti che riguardano la vita scolastica dei bambini: dal linguaggio alla concezione del genere, dalle modalità di inclusione dei bambini disabili all'utilizzo di metodologie volte all'integrazione di ragazzini stranieri; d'altra parte anche la relazione educativa e il rapporto con l'insegnante sono stati punti fondamentali di interesse da parte dei ragazzi che hanno notato la differenza di comportamento da parte dei bambini nei confronti di un' insegnante piuttosto di un'altra. Riporta infatti uno studente:

«La maestra di matematica ad esempio ci faceva sempre notare come il lavoro di gruppo fosse importante e funzionale per gli alunni, favorendo questo suo comportamento. Invece la maestra di Italiano, oltre agli esercizi di grammatica e di scrittura, proponeva sempre la lettura di poesie e testi, con una morale implicita, da comprendere e in seguito da raffigurare con disegni. In questi giorni ho compreso che l'arte è un metodo fondamentale, se non quello per eccellenza, per esprimere concetti più o meno complessi e dimostrare di averli compresi e di padroneggiarli» (studente anonimo).

L'osservazione e l'affiancamento del lavoro diretto delle insegnanti (definito "job shadowing" dalle agenzie come Indire rispetto a progetti europei come l'Erasmus Plus) da parte degli studenti ha creato negli studenti grandi aspettative, tanto da rendere il primo giorno un momento emotivamente importante per i ragazzi. Uscire da scuola per imparare a fare ciò che forse faranno dopo il diploma è

stato considerato dagli studenti delle attuali classi quinte, un privilegio del quale non hanno potuto usufruire a causa del COVID gli anni scorsi. I due anni precedenti al 2021-22 non hanno infatti permesso alle scuole di portare avanti questa prassi ormai consolidata, lasciando che anche questa attività fosse attuata tramite la didattica a distanza. Si sono moltiplicati webinar e seminari offerti dall'Ufficio scolastico regionale e da vari enti formativi seppur sempre a distanza. Quanto sia stata poco efficace e quali siano ancora oggi le conseguenze della DAD è stato molto dibattuto sia in rete che nella letteratura, ma ancora più arduo è stato il compito di cercare di sostituire qualcosa di pratico come il Pcto con pratiche virtuali. A volte noi insegnanti ci dimentichiamo di considerare le emozioni dei ragazzi oltre alle loro valutazioni.
Così descrive uno studente l'impatto del primo giorno di Pcto:

«Svariati disegni sulle pareti colorate, i banchini bassi, le sedie minuscole e tanti piccoli esseri che ci fissavano intensamente mentre due cordiali maestre ci davano un caloroso benvenuto. Così ho vissuto i primi istanti in quell'aula che dopo due settimane mi ha lasciato tanto sia nel cuore che nella mente, per arricchire la mia formazione. Appena entrate io e la mia compagna abbiamo notato subito l'immensa curiosità dei bambini che si erano distratti subito e la prima domanda che ci siamo fatte è stata in quale stadio li avrebbe collocati Piaget. Cercando di avvalorare o meno la teoria, ormai superata secondo molti, del pedagogo abbiamo compreso che i bambini si trovavano nello stadio preoperatorio, caratterizzato dalla formazione delle strutture cognitive simboliche e da fenomeni come l'egocentrismo o l'irreversibilità. Il primo giorno i bambini sembravano un po' diffidenti nei nostri confronti, dunque iniziarono a farci tantissime domande, la più gettonata era sempre "quanti anni hai?", la loro curiosità era tantissima e noi eravamo sempre più felici di questa nuova esperienza. Inoltre ripensando alla pedagogia e alla psicologia studiata, abbiamo anche constatato che i bambini si trovavano in quella che era per Freud la fase di latenza (in cui le pulsioni sessuali venivano nascoste in attività socialmente incoraggiate come la scuola), ma non sono sicura che fosse per tutti così; dal momento che essendo la fase successiva a quella fallica (caratterizzata dalla gratificazione trovata negli organi genitali), alcuni bambini potrebbero essere ancora in una fase transitoria. Ma dato che ho avuto la possibilità di vedere i bambini unicamente in ambiente scolastico erano tutti concentrati sugli stimoli dati dalle attività proposte da istituzioni come la scuola e di sport».

Come riporta lo studente l'esperienza del percorso trasversale permette anche di osservare alcune teorie affrontate durante il percorso di studi, attraverso l'osservazione della vita quotidiana in classe. Calarsi nella realtà del mondo fuori dalla scuola, anche se nel caso del Liceo delle Scienze Umane talvolta l'esperienza avviene in scuole di grado inferiore, mette in discussione l'identità dei ragazzi, li riporta a esperienze vissute; nel caso dello studente che riporto di seguito ci si riferisce all'infanzia e alla letteratura che accompagna la crescita del bambino in questo periodo. Questa la sua testimonianza alla conclusione del percorso:

«Mi sono sempre immaginata una piccola Wendy, alla finestra, in attesa del mio Peter Pan. Più crescevo però, più la seconda stella a destra si affievoliva. L'ho vista lampeggiare, poi spegnersi e lasciarmi al buio "Peter dove sei?" mi chiedevo. Adesso che la luce si è spenta non troverà mai la strada per arrivare da me. Ma Peter mi ha trovata, Peter era negli occhi di tutti quei bambini, nei loro sorrisi, nelle loro carezze goffe e abbracci irruenti. Loro sono stati il mio Peter Pan, mi hanno indicato una nuova luce. Forse non mi porterà all'isola che non c'è; ma d'altronde credo di essere un po' cresciuta per i bimbi sperduti. Mi hanno chiesto di non dimenticarli mai, come potrei? Mi hanno re-insegnato a sognare, a sperare e perché no pure a vivere. Sono andata lì per fare lezione, sono tornata e la lezione l'ho appresa io. Quella di amare, in modo incondizionato e genuino. Grazie miei piccoli Peter Pan, vostra Wendy, per sempre».

All'esperienza di PCTO hanno partecipato tutte le classi terze e quarte, anche gli studenti diversamente abili presenti all'interno delle classi, coloro che presentano situazioni problematiche e hanno bisogni educativi speciali per situazioni di disagio socio-economico o chi ha disturbi dell'apprendimento. Quest'esperienza per alcuni è risultata terapeutica e ha permesso loro di lasciare fuori dall'aula le difficoltà e le fragilità che talvolta li accompagnano.

Molti sono gli studi che si occupano di come fare una buona osservazione a scuola (Leoncini, 2011) ma solo compiendo delle osservazioni etnografiche ci si rende conto di quanto esperienze come il Pcto possano essere fondamentali per la maturazione e la crescita di tutti gli studenti e per la socializzazione e l'autonomia di ragazzi e ragazze diversamente abili, plusdotati, che attraversano una situazione permanente o temporanea di disagio. Come sostengono Canevaro e Ianes:

«Una scuola che vuole muoversi verso una sempre maggiore inclusività parte da una base di uguaglianza (siamo tutti uguali davanti alla/nella scuola….), accogliendo nella scuola di tutti ogni alunno, indipendentemente dalle sue condizioni e dal suo "funzionamento" in senso globale. Ma questa è soltanto la base di partenza, perché il punto di arrivo è quello della giustizia come equità, del fare parti disuguali tra disuguali, come ci ricorda don Milani, del fare differenze compensative, del personalizzare didattica e verifiche, del distribuire le risorse secondo i bisogni di ciascuno. Non è facile avvicinarsi a un'idea di giustizia come equità, ma è imprescindibile. Una scuola sempre più inclusiva cerca di comprendere le varie situazioni individuali attraverso un'antropologia complessa, biopsicosociale, non con modelli medici, biostrutturali, delegati ad altre professionalità, e cerca di capire le situazioni personali attribuendo un ruolo fondamentale ai fattori vari di contesto, in un'ottica globale e multidimensionale, come quella che ICF dell'OMS ha portato e diffuso, prevalentemente nella cultura pedagogica, in Italia. Una scuola inclusiva cerca progressivamente di superare una didattica standard, uguale per tutti gli alunni salvo per quei pochi nella situazione di BES. La didattica inclusiva è invece la didattica della differenziazione "strutturale", del design istituzionale che ha già dentro di sé quella universalità che lo rende accessibile a tutte le varie modalità di apprendimento» (Canevaro, Ianes 2015: 13)

Concludo riflettendo sul fatto che l'esperienza dei percorsi per le competenze trasversali e per l'orientamento sono un'occasione che i ragazzi dovrebbero cogliere. Ovviamente il sistema attuale deve essere riformato tramite una diversificazione dell'offerta e una maggiore collaborazione tra scuole, aziende, imprese, enti di formazione e ricerca. Le leggi che riguardano la sicurezza sui luoghi di lavoro devono essere applicate in tutto e per tutto anche nel caso del Pcto per evitare che ciò che è successo si ripeta di nuovo. Questo filo rosso tra scuola e realtà lavorativa fuori dalla scuola non deve essere spezzato, anche per cercare di ridurre la piaga dei NEET e permettere che il mondo della scuola e quello della formazione collaborino.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Note

[1]https://www.ilgazzettino.it/nordest/udine/mattarella_visita_scuola_lorenzo_parelli_studente_morto_stage-6658254.html
[2] https://corriereuniv.it/muore-a-16-anni-durante-uno-stage-a-causa-di-un-incidente-stradale/
[3] https://www.repubblica.it/cronaca/2022/05/21/news/studente_di_17_anni_si_ustiona_n_carrozzeria_durante_lalternanza_scuola_lacvoro_e_grave-350477438/

Riferimenti bibliografici

Canevaro A., Ianes D., *Buone prassi di integrazione e inclusione scolastica,* Edizioni Erickson, Trento, 2015.
Leoncini, S., *Etnografia in contesti scolastici: prospettiva di ricerca tra antropologia e pedagogia. Focus sulla metodologia,* supplemento a "Formazione & Insegnamento", IX – 3, 2011.

Sabina Leoncini, antropologa, è Dottore di Ricerca in Scienze della Formazione. Il suo principale ambito di interessi è l'educazione mista in Israele/Palestina; si è occupata anche del significato socio-culturale del muro che separa Israele e Cisgiordania. Attualmente si occupa di inclusione sociale. Ha collaborato con alcune Università straniere tra le quali l'università Ebraica di Gerusalemme (HUJI), l'Istituto Universitario Europeo (EUI) di Fiesole, l'Università Ludwig Maximilian (LMU) di Monaco. Ha usufruito di varie borse di studio (MAE, DAAD) e partecipato a progetti ministeriali tra cui PON e progetti europei, in particolare all'interno del programma Erasmus Plus per i quali è stata referente. Attualmente insegna Scienze umane alla scuola superiore.

Una storia di ordinaria violenza e una messinscena “teatrale” nella Buccheri del XVIII secolo

Buccheri, primi 900

di *Luigi Lombardo*

La notte è una conquista della nostra civiltà, quella per intenderci delle macchine e dell’energia propulsiva a basso costo. Nella notte, oggi, c’è chi vive, lavora, si incontra, legge, studia, cena, si diverte, insomma “fa notte”. Sembra una banalità affermare questo, ma io che ho una certa età ho presente la “civiltà” del buio, rischiarata fiocamente dalla luce di un lume a petrolio; i racconti lugubri e inquietanti delle donne, per indurre al sonno i ragazzi. Era, è vero, anche quello un tempo “artificiale”, come la luce, che puntualmente si interrompeva al soffio sul *mecciu* del lume da parte della madre. Poi il buio. *A vespri* (al tramonto) le famiglie si affrettavano a riunirsi in casa per la cena e poche ore dopo il tramonto (*a dui uri di notti*), tutti si era sotto le coperte, al suono dell’Avemaria, per destarsi l’indomani col canto del gallo. Era raro vedere gente per strada dopo l’avemaria, circolavano solo guardie e qualche prete per l’estrema unzione.

Più indietro si va nel tempo più le norme sugli spostamenti notturni si fanno rigidi. Nel XVIII secolo, ad esempio, epoca di svolgimento dei fatti che qui si raccontano, era fatto divieto a chiunque di circolare per le strade o le piazze, presidiate dalle guardie di notte, “rondieri”, al comando di un graduato (che in genere dormiva tra due guanciali). Per il resto tutto è silenzio, buio. Ma, se la classe povera dei contadini e dei piccoli artigiani hanno intrapreso il “primo sonno”, c’è chi non si rassegna alla placida notte: sono comitive di *burgisi* (e qualche ecclesiastico) che tornano da festicciole o da qualche incontro galante o dal vivace “bordello” della città, sotto gli occhi tolleranti delle scorte

armate: per il resto guai a circolare di notte. La noia spesso assale le compagnie dei signorotti, alla ricerca di occasioni di svago: cosa di meglio quando lo svago lo potrà dare qualche "povero Cristo" (l'espressione non è casuale) cui somministrare qualche "innocente scherzetto?
Presi da tale fregola, vinti dal vino, la notte del 20 aprile 1725, si riunirono "ai Canali" (la piazza) alcuni notabili di Buccheri, nel Siracusano, tra cui il Capitano di Giustizia (altissima carica), il capitano di notte, qualche "nobile" giurato e soprattutto un ignoto personaggio, indicato nelle carte del processo con l'acronimo "N. N", certo personaggio potente e "innominabile", come sarà scritto negli atti dell'istruttoria e il successivo processo, intentato contro questi "buontemponi" (in verità autentici delinquenti) contro il solito "povero Cristo", attraverso una messinscena burlesca che si sarebbe rivelata dalle conseguenze tragiche.
Lo scherzo venne attuato da una "bella" comitiva composta dal capitano di notte Sebastiano Fontana e dai "provisionati" o guardie del magistrato Francesco Roccuzzo, Giuseppe Pappalardo, Vito Ramondetta, Domenico Russo, Antonio Galia, Giuseppe Amodio, già certamente abbondantemente avvinazzati, i quali con estrema "serietà professionale" bussano alla porta del contadino Ambrosio Tavano, che, come si usava da chi l'indomani deve alzarsi con le stelle ancora brillanti in cielo per recarsi al lavoro, è già a letto con la giovane moglie. Il gruppo invita i due coniugi a seguirli, perché li vuole il capitano di giustizia Giambattista Santoro. I poveretti sono costretti ad alzarsi, vestirsi in fretta e uscire, in balia della bella compagnia. E inizia il teatro: la donna viene spogliata e costretta a indossare abiti maschili col nome di *zu' Paulu*, e il povero marito i panni del "povero Cristo", cioè un costume che lo faceva somigliare al Cristo della Via Crucis, gli impongono una croce sulle spalle, presa da un'edicola votiva, e viene trascinato per le vie del paese. In piazza era ad aspettare col capitano di notte il nostro "innominato" indicato con la sigla "N. N.", nel verbale dell'interrogatorio. Si beve, si chiacchiera, si ride e ad un certo punto "don Paulino" viene invitato a bere un bicchiere di vino in disparte. Possiamo immaginare il seguito. Dopo qualche ora vien posto fine alla triste carnevalata in tempo di Quaresima.
Pensiamo un attimo cosa dovette provare quel poveruomo di Ambrosio trascinato nel cuore della notte, burlato e deriso, costretto a vedere la propria moglie travestita da uomo, essere palpeggiata a destra e manca e in seguito, molto probabilmente, stuprata! La mattina dopo, riferisce il verbale, il pover'uomo «si assincupò» (svenne e in seguito morì). La morte lo coglie mentre sta raccogliendo erbe in campagna, per sfamarsi: oggi diremmo fu colto da infarto a seguito delle "conseguenze da stress psicofisico" subìto nella notte. Per il poveretto il suo stato si riassumeva sotto un nome: disonore!

La morte di Ambrosio non passa inosservata. La moglie parla con qualcuno dei fatti occorsi durante la notte e in un piccolo paese giungono rapidamente alle orecchie dei governanti: non si può fare a meno di intervenire, anche per la pressione del parroco, ma con la "dovuta prudenza". Per prima la curia della Terra (sorta di magistratura cittadina) il 21 luglio del 1725 interroga la vedova (vd. Doc. Appendice), la quale racconta come «sotto li 20 del p.p. aprile la sera circa ad hora tre di notte [fra le dieci e le undici di sera] do mentre essa teste giaceva in letto con suo marito intese picchiare la porta ed ella chiese «Cu è ddocu? […]».
Segue l'interrogatorio di una testimone e il procedimento si avvia. Non sappiamo come andò a finire, poiché il procedimento fu avocato dalla corte baronale del principe Alliata di Villafranca, presso le cui carceri di Trecastagni furono tradotti alcuni dei protagonisti della bravata (possiamo supporre pesci piccoli). Come rileviamo da una lettera del vice carceriere su ordine del sostituto capitano di giustizia (era implicato nella vicenda), ogni cosa passò sotto la giurisdizione superiore. Perché? Sicuramente tra i protagonisti quel "N. N." doveva essere persona di tutto rispetto, uno che non bisognava neanche nominare: l'innominato dunque, che diviene innominabile. Possiamo immaginare che tutto venne insabbiato dopo i primi provvedimenti repressivi contro i pesci piccoli: il classico polverone. Gli imputati hanno l'ardire di affermare che tutto si è svolto col consenso delle vittime e che la morte del poveretto non ha relazione con "l'ingenuo scherzetto". Fatto sta che il 14 agosto 1725 vengono posti in libertà due dei tre arrestati: «Si son posti in libertà Santoro Lombardo e

Sebastiano Fontana, atteso l'ordine di codesta corte capitaniale, restando carcerato Giuseppe Pappalardo».
A partire da questa data del fatto non si parla più, poiché interviene la "giustizia superiore", quella del principe Alliata di Villafranca, signore di Buccheri. Così nulla sappiamo, ad esempio, del personaggio clou della vicenda: l'innominato, né della linea difensiva degli imputati. C'è da chiedersi se i protagonisti furono sottoposti a regolare procedimento, ovvero tutto si sia limitato alla stesura dell'istruttoria, *informationes receptae*, rapida, che pose fine allo scandalo, magari scaricando tutto sul pesce più piccolo.
Lo stato della giustizia a Buccheri in quell'anno (1725) doveva essere davvero pietoso: giudici che delinquono, con la complicità di militari e di compiacenti amministratori, disposti a chiudere un occhio, violenze notturne ai danni di indifesi e inermi "terrazzani", procedimenti a decine aperti per concubinato e stupro, molestie e violenze contro donne. I protagonisti sono sempre gli stessi: quei soldati "provisionali", che abbiamo incontrato, con la complicità di superiori e la tolleranza di magistrati e giurati locali, e di tanti potenti che restano nell'ombra. Mesi prima proprio quelle guardie di notte si erano rese protagoniste di gravi reati. La più clamorosa la fuga dal carcere del "provisionato" Giuseppe Pappalardo, aiutato dal suo "compare" Vito Ramondetta di cui si è detto prima: per entrambi l'accusa era di "sidomia" (sodomia), contro una donna.
La notte si prestava alle bravate, sempre a sfondo sessuale, delle guardie contro donne indifese e spesso sole in casa. Antonia Messina, una delle vittime, sotto interrogatorio, accusa il "provisionato" Ramondetta di violenza sessuale, culminata con la sodomia, come leggiamo nel verbale steso dal giudice: «il prefato Vito la prese sforzandola, ed havendo finito d'usare naturalmente si diede poscia alla sidomia, ma con tanta violenza che col sforzamento che fece alla dichiarante gli scommosse tutte due le braccia e le gambe».

Certo oggi gridiamo allo scandalo e diciamo che tutto ciò non potrebbe più accadere nella moderna civiltà: ma ne siamo proprio sicuri? Il "povero Cristo" del XVIII secolo oltraggiato e beffeggiato, vero capro espiatorio delle violenze represse di potenti senza scrupolo, la povera donna costretta al travestimento, cosa mostruosa per una donna di ieri (e di oggi), non sono in fondo i tanti deboli di oggi, su cui si esercitano le tante bugie di ipocriti uomini di potere, forti coi deboli, esercitate contro i più deboli, gli immigrati, spinti dalla fame, ma anche attratti dai nostri valori, che ci ammirano e vogliono essere come noi? Oggi fingiamo di accoglierli per poi ad ogni occasione scaricare su di loro ogni nostro basso istinto di "conservazione". Il povero Willy perché fu ucciso? solo per il colore della pelle e per avere osato difendere dei deboli! In televisione poi appaiono, questi delinquenti, inermi, quasi innocenti, da suscitare senz'altro pena, come pena suscita il soldato russo mostrato come prigioniero di guerra, responsabile di stupri e uccisioni di inermi (a dire degli ucraini, che certamente hanno commesso un errore di comunicazione grave).
In poche parole la voglia di ridicolizzare il più debole non si attua oggi nelle forme di una "benevola" accoglienza, salvo a lasciarli soli, abbandonati al loro destino: che società è quella che crea "poveri Cristi", per scaricare le pulsioni più abiette?

Per concludere veniamo ora alla "tecnica" usata dai "buontemponi" contro le povere vittime. Si attua nei loro gesti un doppio capovolgimento: dalla realtà al "rito" e da questo alla realtà. La messinscena "teatrale" messa in campo dai "burloni" dispone sul piano della realtà quella che è una sacra rappresentazione tante volte sperimentate nelle feste del *Passiu Santu* buccherese, o dei tanti Venerdì santo in ogni luogo della Sicilia. Viene da pensare al film *La Ricotta* del grande Pasolini: il "povero Cristo" Crocifisso che soffre davvero in croce, per aver mangiato troppa ricotta: e le sue urla e i suoi contorcimenti sono visti come un'ottima recita della comparsa, salutata dagli applausi di tutti.
Le teatralizzazioni a scapito di povere vittime, specie donne, erano frequenti: ricordiamo le umilianti punizioni cui la concubina veniva sottoposta, in una messa in scena ben studiata e di effetto; ricordiamo il "battere il culo alla balata" del debitore insolvente, gli scherzi ai danni di coppie che avevano deciso di convolare a nozze in età avanzata. Ma la più bersagliata era certo l'adultera. Nel

mio recente libro *Processo a Cassandra* riporto una sorta di leggenda riguardante la punizione che il barone tradito infligge alla giovane e adultera sposa: farla cavalcare nuda su un cavallo bianco, facendola così girare per il paese.
Questo tipo di punizione è consueto nel diritto antico consuetudinario e fa parte delle tremende pene previste per il reato di adulterio, che applicato solo alle mogli reato scattava solamente dopo la denuncia del marito [1]. Naturalmente a una certa data questa crudele usanza fu abolita, ma rimase un alone leggendario, frammenti di memoria rielaborata che hanno dato vita ai racconti più inquietanti, come questo della baronessa Cassandra, novella lady Godiva (ma le motivazioni sono diverse), umiliata e rovinata per sempre [2]. A ripensare oggi queste pratiche narrative diffuse a livello locale e nei circuiti orali tradizionali, si tratta probabilmente di un exemplum di tipo didascalico rivolto alle donne: state calme o vi finisce come la baronessa. In una società di stampo tradizionale, come quella palazzolese, la sfida di Cassandra era un'offesa ai princìpi di maritaggio: fedeltà, silenzio, accondiscendenza. Tutto questo con le dovute eccezioni che via via nel corso dell'Ottocento, ma soprattutto del Novecento, diventeranno norme di comportamento, che però il legislatore sancirà e regolamenterà assai tardi: pensiamo al reato di delitto d'onore.

Due soli esempi "classici": a Cuma nell'Eolia in Asia Minore le adultere venivano esposte nude su un sasso e poi fatte girare sempre nude su un asino (come narra Plutarco), e le si dava il nome di "cavalca-asino" (*ονοβάτις*), il sasso e l'animale su cui ella aveva poggiato il corpo erano considerati impuri. In India più recentemente una donna fu costretta a girare nuda per il villaggio a cavallo di un asino. Era la punizione inflitta a una donna indiana dal Consiglio degli anziani (Panchayat) di una zona tribale dello Stato del Rajasthan perché accusata di aver tramato l'omicidio di suo nipote, morto suicida. Qui cambiano le motivazioni ma non la punizione della donna. E gli esempi sono innumerevoli. Infine vorrei ricordare il famoso episodio del *Carnevale di Romans*, titolo dell'omonimo libro di E. Le Roy Ladurie [3]: qui la teatralizzazione del rito carnevalesco sfocia nella terribile rivolta popolare contro il potere municipale. L'inversione rituale del carnevale sfocia in un ribaltamento dei fondamenti sociali della comunità: il teatro diventa vita, come ci ha insegnato Pirandello.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Note

[1] Cfr. M. Dumas, *Adulteri e cornuti. Storia della sessualità maschile tra medioevo e modernità*, Bari, Dedalo, 2008.
[2] Chiaro che nella leggenda di lady Godiva è la donna che prende l'iniziativa contro il marito, mentre qui la donna subisce la violenza dello sposo. Su Cassandra cfr. L. Lombardo, *Processo a Cassandra*, Ragusa, Le Fate, 2021.
[3] E. La Roy Ladurie, *Il carnevale di Romans*, Milano, Rizzoli, 1981.

APPENDICE

«Informationes ad istantiam mag.ci Fisci contra infrascriptas personas, die 21 iulii 1725 […] informationes receptae et examinatae per curiam Buccherii de ordine et mandato spectabilis d. Ignatii Macchia […].
Antonia Tavano relicta quondam Ambrosii huius terrae Buccherii testis iurata et interrogata dixit scire qualmente sotto li 20 del p.p. mese di aprile la sera circa hore tre di notte do mentre essa teste giaceva in letto con suo marito intese picchiare la porta, ed ella rispose:
"Cu è ddocu? ed intese dalla parte di fuora
"Sugnu lu capitanu di la notti, apri e nesci fuora, chi ti voli lu signuri capitanu.
A questo essa teste si alzò dal letto, ed aperta la porta ritrovò che v'era fuori Sebastiano Fontana capitano di notte, Francesco Roccuzzo, Giuseppe Pappalardo, Vito Ramondetta, Domenico Russo, Antonio Galia, Giuseppe Amodio, li quali gli dissero:
"Camina cu nui ca ti voli lu capitanu. Ciò sentendo Ambrosio suo marito, ch'era ancora a letto disse.

“E via che mala creanza è chista, ca mi aviti a livari la muglieri ntra lu lettu? A questo rispose detto Fontana capitano di notte e disse a detto Ambrosio:
“Nun chiui chi la voli lu signuri capitanu e tu susiti ancora e veni cu nui. Ciò inteso detto Ambrosio s’alzò dal letto, ed andò con loro, et usciti chi furono dalla casa li detti compagni vestirono alla detta testimonia d’abito virile, e scorrendo per le strade incontravano una cappelluzza dove c’era una croce di legno, la presero e la posero in collo a detto Ambrosio e se lo combattevano nel mezzo, chi lo buttava da una parte e chi d’un’altra, dicendogli che lo volevano fare crocifizzo, e ci cantaru lu passiu, e stando un buon pezzo in tal cimento gli levarono la croce d’addosso e gli posero una scopetta, e seguendo il suo cammino per le strade, andarono alla casa di Santoro Lombardo, dal quale furono rinfrescati nomando detta teste “Su mastru Paulu”, ed usciti di detta casa andarono nella piazza, ove videro a se venire a don Gio. Battista Santoro capitano di questa terra assieme a N. N., e puoco distante vidde essa teste a due altre persone con suoi palandrani, quali non potè conoscere, e dimorando qualche puoco solazando in detta piazza, la spinsero in un loco oscuro.
Poi li detti ritornarono a detta teste in casa sua. Dice essa teste che circa l’aurora detto Ambrosio suo marito si assincopò e riavuto un puoco andarono in campagna per fare colta d’erbe, ed al ritorno giunti vicini a Monti di Lavoro [Monte Lauro] Ambroio disse a detta teste:
“Va alla terra e vinni stu pocu d’erbi comprami un pezzo di pani, e vieni ad incontrarmi pirché mi sentu tantu debilitatu ca mancu pozzu caminari.
E detta teste così feci ed havendo procurato detto pane andava altra volta per incontrar detto suo marito, e mentre ciò osservava s’incontrò con Vincenza Cappllo, la quale disse a detta teste:
“Cumari andati prestu ca vostru maritu è cascatu chiù d’una volta, e probabili chi lu truvariti mortu.
Detta teste accelerando il passo, andò e ritrovò suo marito colla faccia per terra giacendo su il terreno nel medesimo fego di Monte di Lavoro, e che poche ore di vita gli restavano, e chiamate a due persone per portarlo alla terra, innanzi che havesse gionto spirò […].
Eodem
Francisca dell’Albori uxor Blasii dell’Albori dixit scrire qualmente il mese di aprile p.p. intese dire che Antonia Tavano moglie d’Ambrosio Tavano puochi giorni trascorsi aveva uscito vestita di maschio in tempo di notte col capitano di notte e compagni, et haveva cantando per le strade, e ciò havendo inteso detta teste si giunse con la detta Antonio, e riprendendola gli disse:
“Dunca a tali termini si iunta ca vai cantando pi li strati di notti.
E la detta Antonia sul principio negò, ma poscia a nuova replica disse:
“Ora sintiti za Franciscuzza ca vi vogghiu cuntari comu è la verità: una sira chi forsi havirà ottu iorni versu tri uri di notti vinniru alla mia casa […] ed autri cumpagni di notti mentri iu eru curcata cu miu maritu ntra lu lettu, mi tuppiaru a la porta, ed iu dissi – Cu è ddocu? e intisi arrispundiri di fora:
- apri ca signu lu capitanu di notti. Ed iu havendu apertu la porta vitti tutti li persuni chi v’aiu dittu, ed iddi mi dissiru:
- via camina cu nui ca ti voli lu capitanu, e miu maritu nun vulia, ed iddi ci dissiru:
- Tu susiti e camina cu nui ancora.
E nisciemu tutti dui, e sciuti di la casa si vistieru di homu, e puoi caminannu un pezzu e passammu di na strada ca c’era ntra una cappilluzza una cruci di lignu, la pigliaru e la misiru in coddu a miu maritu, e ci dicevanu allu spissu chi lu vulevanu fari crucifissu, poi ci livaru la cruci e ci misiru la scupetta ncoddu, e poi andammu a casa di Santoru Lombardu ca ni desi a biviri, e a mia mi chiamavunu mastru Paulu, e poi nisciemmu di dda, ed andammu ni la chiazza, e truvammu a lu signuri capitanu cu N. N. ca mi fici centu millia honuri e stesimu un pezzu scialando; e poi li detti cumpagni mi turanaru n’autra vota a la casa.
Dice essa teste che l’indomani di tal cosa successa d.o Ambrosio se ne morì in campagna, ed essa per curiosità dimandò alla detta Antonia come passava la detta morte, e detta Antonia gli rispose:
“Nui andammo in campagna pri cuglieri un pocu di erbi, ed alla turnata quannu erimu iunti a Munti di Lavuru iddu dissi:
- va alla terra e vindi sta pocu d’erbi, accattami un pezzo di pane, portimillu ca sugniu tantu fiaccu can un puozzu caminari.
Ed iu mi ni vinni ci accattai lu pani, e mentri turnava a purtariccillu incontrai a Vincenza Cappellu ca mi dissi:
- Cumari andati prestu ca vostru maritu ca è chiù mortu ca vivu. Ivi undi l’avia lasciatu, e lu truvai cu la faccia a buccuni, chiamavi a dui pri farlu purtari, et avanti chi iunzi alla terra muriu […], Antonius Vacirca Magister Notarius».

[Archivio storico del Comune di Buccheri, *Giustizia civile e criminale*, vol. 181].

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 di recente ha pubblicato *L'impresa della neve in Sicilia. Tra lusso e consumo di massa* (2019); *Taula Matri. La cucina nelle terre di Verga* (2020*; Processo a Cassandra* (2021).

Le ragioni di uno sguardo da lontano

di *Nicola Martellozzo*

Amerikaner in den Alpen: è questa la concisa definizione coniata da Norbert Ortmayr per quegli studiosi anglosassoni che – tra gli anni Settanta e Novanta – lavorarono nell'arco alpino italiano e in quello svizzero: antropologi famosi come John Cole, Eric Wolf e Robert Netting, o meno conosciuti come Frederik Bailey, Sandra Wallman e Patrick Heady (Ortmayr 1992; Krauß 2018: 3-4). Negli stessi anni anche le Alpi francesi erano percorse da ricercatori stranieri: Harriet Rosenberg, John Granlund e soprattutto Robert Burns, tra i fondatori dell'antropologia alpina, che nel 1959 pubblicò uno studio sulla comunità di Saint Véran (Granlund, Burns & Rosenberg, 2020).
Per molto tempo è invalsa l'idea che l'Italia non fosse un "campo" attraente per gli antropologi stranieri; che, in fin dei conti, le piccole realtà rurali, i territori alpini o il Mezzogiorno fossero "terreni di caccia" per gli antropologi italiani, senza l'attrazione, il fascino e l'esotismo delle isole Trobriand, del Sudan o della Siberia. Tuttavia, l'esempio degli *Amerikaner* sembra fatto apposta per demolire questa visione alquanto ingenua, evidenziando non solo l'interesse degli antropologi stranieri per l'Italia, ma il loro contributo allo sviluppo di questa disciplina nel nostro Paese.
Non sempre, però, questo apporto è stato pienamente riconosciuto, e ci sono capitoli che aspettano ancora di essere narrati. In questo senso, il nuovo volume di Francesco Faeta *Vi sono molte strade per l'Italia. Ricercatori e fotografi americani nel Mezzogiorno degli anni Cinquanta* (2022), ritorna sui passi degli antropologi statunitensi che precedettero di vent'anni quei loro connazionali dediti alle Alpi. Profondo conoscitore dell'opera demartiniana, Faeta si è occupato a lungo delle retrospettive storiche dell'antropologia italiana, specie per quanto riguarda il Mezzogiorno. Oltre alla collaborazione con la RAI e con importanti riviste scientifiche in qualità di fotografo e documentarista etnografico, l'interesse di Faeta per i media visuali trova espressione nell'insegnamento di Antropologia visiva presso l'Università di Messina e la direzione della Scuola di etnografia visiva all'interno dell'Istituto superiore di fotografia e comunicazione integrata di Roma. L'anno scorso avevamo recensito il suo contributo nel volume curato da Vincenzo Matera, in cui la sua sensibilità per la fotografia e la complessità degli sguardi rimanevano dei tratti distintivi (Martellozzo 2021). Scriveva allora: «Non è importante cosa si guarda, ma *come* si guarda e lo sforzo critico e autocritico di ciascun etnografo deve essere improntato a una sistematica analisi del proprio, oltre che dell'altrui, *way of seeing*» (Faeta 2020: 225). In continuità con tali riflessioni, questo nuovo libro di Francesco Faeta rileva tutta l'importanza degli "sguardi da lontano" dei ricercatori statunitensi che, negli anni Cinquanta, hanno vissuto e lavorato nel Mezzogiorno.
Edito da Rubettino, il volume si compone di tre capitoli preceduti da un'introduzione dello stesso Faeta e due postfazioni scritte rispettivamente da Michael Herzfeld e Marta Petrusewicz. Saremmo tentati di suggerire al lettore di far precedere alla lettura dei capitoli principali proprio queste due "lettere", le quali forniscono delle importanti chiavi di accesso al testo e all'analisi condotta dall'antropologo romano. In merito al valore di questo volume, cedo volentieri la parola a Herzfeld:

> «il gran contributo di Faeta è quello di aver situato il lavoro in Italia di tutti e tre [i ricercatori statunitensi] in un doppio contesto: da un lato, inserisce le loro ricerche nella storia dell'antropologia in Italia, mentre dall'altro le connette con una vasta gamma di attività intellettuali tra cui spiccano letteratura e politologia».

Ma andiamo con ordine, partendo proprio da alcuni temi storici tanto cari a Petrusewicz. Prima degli antropologi statunitensi fu la giovane aristocrazia inglese a percorrere, sull'impulso del *Grand Tour*, le "molte strade per l'Italia". La maggior parte di questi viaggiatori terminavano il loro itinerario a Napoli: pochi si spinsero nell'entroterra campano, o in Lucania, Puglia e Calabria, territori difficili da attraversare e distanti dai sentieri convenzionali del *Tour*. Le stesse istituzioni centrali che governavano quelle terre, specie con l'avvento del Regno d'Italia, riscontrarono notevoli difficoltà nell'esercitare il proprio dominio, o finanche manifestare la propria presenza nelle "Indie di quaggiù". Tale condizione di marginalità storica (generata, non innata) del Mezzogiorno costituì una delle

ragioni principali che portarono economisti, giornalisti, sociologi ed etnografi a "riscoprire" queste terre; riscoperta che, ovviamente, è da intendersi come un'operazione di inclusione di tali realtà nella più ampia cultura nazionale e internazionale, con tutte le ambiguità del caso.

Nel secondo dopoguerra, e con la nascita della nuova Repubblica, presero dunque avvio numerose iniziative tese a indagare le comunità del Mezzogiorno. Alcune mantenevano ancora "un'arcaicità" – per recuperare certe *nuances* demartiniane – placida e drammatica; altre erano decisamente ricettive nei confronti delle trasformazioni nazionali e in pieno fermento: si pensi a Tricarico e alla figura cruciale di Rocco Scotellaro, la cui biografia s'intreccia con molte delle vite tratteggiate nel volume di Faeta.
Nei manuali di antropologia, quando si accenna alle ricerche statunitensi nel Mezzogiorno vengono citati immancabilmente due nomi: Friedrich Friedmann e Edward Banfield. Friedmann condusse un'inchiesta sui Sassi di Matera nel primo lustro degli anni Cinquanta, un lavoro d'equipe coordinato dal sociologo naturalizzato statunitense (Friedmann 1952); il secondo fu il responsabile di una altrettanto famosa ricerca a Chiaromonte, promossa nel 1954 dall'Università di Chicago e dal *Social Science Research Council* (Banfield 1958). Friedmann e Banfield sono indubbiamente i più importanti esponenti di quella *applied anthropology* che, come la descrive Massimo Squillacciotti, costituiva «il riferimento culturale per un successivo programma di intervento politico, nel clima della 'ideologia della ricostruzione' post-bellica» (Squillacciotti 1976: 302). E tuttavia, sono gli stessi anni in cui de Martino condusse le sue spedizioni nel Meridione, adottando una metodologia etnografica e una prospettiva d'analisi assai distante da quella dei ricercatori d'oltreoceano e di alcuni studiosi italiani: due esempi su tutti, Manlio Rossi-Doria e Tullio Tentori, non a caso promotori delle ricerche statunitense e importanti punti di contatto tra le due nazioni.
Rispetto alle ricerche nel Mezzogiorno, de Martino annotava nei suoi appunti preparatori alla spedizione in Lucania: «II limite della *applied anthropology* americana e delle sue applicazioni meridionali (spedizione Friedmann) sta nella assoluta mancanza di problema storiografico» (Gallini 1986: 120). Si tratta, come vedremo, di un commento ingeneroso, cui fanno eco le frasi scritte nel 1953 in una lettera ad Alberto Maria Cirese:

«Vi sono taluni nostri studiosi che si avvicinano alla etnologia italiana e al folklore senza avere la più piccola informazione di questa tradizione [storicista], infatuati magari della *applied anthropology* americana, e desiderosi di trapiantarla in Italia; [...] non ho nessuna fiducia negli sforzi di questi studiosi che sono culturalmente degli sradicati rispetto alla nostra cultura nazionale, e quindi i meno adatti a quell'opera di inserimento e giustificazione del folklore nella nostra cultura» (de Martino 1953: 3).

La stoccata, nemmeno troppo velata, a Tullio Tentori esprime bene quanto dicevamo sopra rispetto ai diversi posizionamenti possibili negli anni Cinquanta, prima che i meriti – e diciamolo pure, l'autorità – dell'etnologo napoletano *opacizzasse* questa parte di storia degli studi. Sotto questo aspetto, il volume di Faeta *recupera* e *giustifica* l'importanza di altri *way of seeing,* eterodossi rispetto alla tradizione storicistica nazionale tanto cara a de Martino, come già sottolineato da Silvia Lipari in una recente recensione (Lipari 2020). Senza scadere in inutili dicotomie, Faeta propone nella sua introduzione una sintetica ma efficace disamina di questa varietà di sguardi verso il Mezzogiorno, senza celarne i limiti:

«Si può, in estrema sintesi, rilevare che i due approcci di ricerca ebbero relazioni di stretta funzionalità con il retroterra ideologico e il contesto sociale che erano alle loro spalle: un radicalismo, fortemente dottrinale ma sostenuto da un impianto teorico forte, sul versante italiano (e particolarmente demartiniano) un riformismo, empiricamente connotato, aperto al rilievo sociologico delle società osservate e notevolmente vincolato da

cornici istituzionali, inficiato da un insieme di pregiudizi ricorrente sul Mezzogiorno e da un approccio peculiare, sul versante straniero, e in particolare americano».

Al netto di queste considerazioni, le ricerche di George Peck, David Seymour e Frank Cancian corrispondono ad altrettanti sguardi da lontano le cui ragioni, lungi dall'essere espressione degli interessi geopolitici statunitensi, trasformano lo svantaggio di una doppia marginalità (del Mezzogiorno e del ricercatore) in un vantaggio intellettuale.

Tra Stati Uniti e Italia

Cominciamo proprio da George Peck, che nel corso della sua breve ricerca a Tricarico ebbe modo di incontrare molte delle figure che abbiamo evocato poc'anzi. Il suo arrivo nel paese lucano è assolutamente canonico: una borsa di ricerca del Fulbright Program, la mediazione di Rossi-Doria con l'Ateneo statunitense, l'interesse dell'Università di Napoli per una ricerca sugli effetti della riforma agraria del Mezzogiorno. Decisamente più particolare sarà la fine della sua permanenza, effetto di un clima politico alquanto teso e che segnerà profondamente l'esperienza di Peck. Faeta ci restituisce l'immagine di un giovane dalle idee libertarie, federaliste e anti-fasciste, insofferente verso certi atteggiamenti conservatori della sua patria: tutt'altro che un agente in incognito della CIA, come talvolta sono stati ritenuti questi antropologi statunitensi. Anzi, sarà lui stesso a criticare de Martino per la sua indebita assimilazione di Malinowski – e di altri ricercatori stranieri – a intellettuale al servizio della classe borghese e del capitalismo americano. A Tricarico Peck entra subito in contatto con Scotellaro, un'amicizia preziosa che nell'immediato gli procurò una segnalazione alla Questura di Matera e che, probabilmente, contribuì al ritiro del passaporto e alla fine della sua ricerca.
Gli intralci da parte dell'amministrazione statunitense, difficoltà personali e la brevità del campo resero difficile la compilazione di una vera e propria monografia su Tricarico; nonostante il materiale raccolto e la stesura di diversi capitoli, Peck dovette abbandonare il progetto, di modo che non possediamo altro che alcune note e relazioni sullo stato della ricerca. Anche così, tuttavia, Faeta nota la grande sensibilità del giovane ricercatore verso aspetti specifici del Mezzogiorno e della realtà di Tricarico, specie per quanto riguarda la struttura sociale della piccola comunità lucana, e i fenomeni di emigrazione e industrializzazione che accompagnano la riforma agraria dell'epoca. «Il tentativo che traspare, sin da qui, è quello di conciliare il mero piano dell'economia agraria con quello più vasto dello sfondo storico e dell'inchiesta sociale e politica. Con immediate aperture ad aspetti di carattere socio-antropologico».
L'inchiesta sociologica di Peck accoglie i riflessi delle più ampie dinamiche politiche nazionali – come la ricezione del comunismo tra i contadini del Mezzogiorno – nella realtà di Tricarico. Un esempio di come ogni ricerca antropologica, perfino quella più marcatamente quantitativa, sia influenzata dalle relazioni create sul campo: ed è qui che comprendiamo l'importanza dell'incontro tra Peck e Scotellaro, della capacità del primo di accogliere lo sguardo del secondo, facendolo dialogare con il proprio retroterra culturale.

Anche il secondo dei nostri ricercatori, David Seymour, agisce nel segno di questa continua mediazione che, nel suo caso, assume una dimensione ancora più intima. Nemmeno Seymour, diciamolo subito, ha prodotto una etnografia nel senso classico del termine; in questo caso, però, non era nemmeno richiesta dal suo incarico, che fin dall'inizio prevedeva invece un approccio visuale attraverso la fotografia. Nell'ambito del programma per la lotta all'analfabetismo, l'Unesco commissiona a Seymour un lavoro di documentazione fotografico riguardante le scuole calabresi per bambini e adulti.
Tuttavia, prima di entrare nel merito della sua ricerca, Faeta compie una breve deviazione per parlare di Carlo Levi, promotore del viaggio di Seymour e tra i pochi a valorizzarne i risultati in Italia. Quello che Faeta compie – molto opportunamente – in questo capitolo è sviluppare l'immagine del

ricercatore statunitense usando Levi come "negativo fotografico"; non solo perché la storia dei due è costantemente intrecciata, ma anche per il ruolo fondamentale dello scrittore italiano nel creare una nuova sensibilità verso il Mezzogiorno. Levi, non c'è bisogno di dirlo, come tutte le personalità di chiaro spessore è stato osannato, osteggiato e solo col tempo compreso nella sua giusta dimensione; Faeta ne ripercorre l'evoluzione intellettuale, mettendone a fuoco la "diversità" interna e la capacità, proprio negli anni Cinquanta, di mitigare la sua visione meta-storica e di dolorosa immobilità del Mezzogiorno. Come nel caso di Peck o Scotellaro, le posizioni ideologiche – nel senso migliore del termine – di Levi rispetto al tempo e alla Storia riflettono una dimensione personale che non può mai davvero venire recisa: «la crisi del tempo lineare, di conseguenza, che la nascita del Cristo inaugura [...] si affermava nel vissuto, e nell'esercizio letterario, di Levi come risposta alla condizione duplicemente segregata della sua esistenza».
Per Faeta, Seymour è rimasto influenzato dal suo contatto con Levi, e ne vediamo un esempio nella sua considerazione dell'analfabetismo non come mero *gap* culturale da colmare, sintomo di arretratezza e sorta di versione culturale delle malattie fisiche da debellare, bensì come questione più profonda, che comprende ad esempio la perdita di un'autonomia linguistica dialettale; e sarebbe facile, a questo punto, evocare nuovamente Scotellaro, o Pasolini. Fatto sta che Seymour è particolarmente sensibile a questi fenomeni di acculturazione: nato David Szymin da una famiglia ebraica, uccisa nei lager nazisti, Seymour «*diviene* americano attraverso la strada di Parigi e per mezzo della fotografia». Migrante europeo naturalizzato negli Stati Uniti, il giovane fotografo manterrà costantemente questa tensione tra le proprie origini e la nuova patria, di modo che la sua biografia e la sua stessa ricerca costituirono momenti di una continua plasmazione della propria identità personale.
Sul piano metodologico, il suo lavoro tradisce quella che Faeta riconosce come una fiducia nell'evidenza discorsiva della fotografia: essa talvolta basta da sé, senza bisogno di didascalie o appendici esplicative che, tuttavia, ha accluso nel progetto sull'analfabetismo. Come osserva Herzfeld nella sua lettera, l'immagine lascia "impliciti" molte informazioni e messaggi, che spesso non possono essere tradotti in un testo pena il tradimento di quell'indicibile. Seymour ne era ben cosciente, e pertanto ha lasciato ai testi una funzione ancillare, lasciando alle fotografie il compito di narrare l'indicibile (anzi, l'inscrivibile) dell'analfabetismo nel Mezzogiorno. Una selezione di quell'album è stata riprodotta nel libro, ma rimandiamo il lettore direttamente al commento di Faeta, che ogni sintesi da parte nostra finirebbe per essere inadeguata. Ci limiteremo a sottolineare un solo aspetto del suo stile di lavoro: per quanto riguarda la scelta dei soggetti, nel suo ampio percorso nella Calabria Seymour non immortala mai contesti festivi o rituali, il che non è poco se pensiamo all'attenzione estrema data agli stessi soggetti da de Martino; ennesimo esempio della diversità di sguardi dell'etnologia demartiniana e della *applied anthropology*.

A rigore, l'unico ad essere antropologo di professione è Frank Cancian, che nel 1957 si recò a Lacedonia, piccola comunità dell'Irpinia, per svolgere un'inchiesta sulla dimensione locale avvalendosi principalmente della fotografia. Per Cancian sarebbe più corretto parlare di un *ritorno*, giacché entrambi i rami della sua famiglia provenivano dall'Italia, e precisamente da alcuni paesi veneti poco distanti da dove gli *Amerikaner* di Ortmayr svolsero le loro ricerche. Questa storia famigliare fu determinante nella scelta della carriera di antropologo e dei primi interessi del giovane statunitense. Prima di giungere in Italia, grazie alla mediazione di Tentori, Cancian compì una breve *survey* negli Stati Uniti, affinando la sua metodologia e l'uso della fotografia su alcune comunità di nativi americani. In un certo senso la ricerca a Lacedonia rappresentò una breve parentesi nel lavoro dell'antropologo, che tornato in patria si dedicò al contesto latino-americano; una parentesi che tuttavia non venne mai dimenticata, e che anzi trova un bel momento di ritorno (l'ennesimo) con il dono dell'archivio fotografico alla comunità di Lacedonia. Un gesto di restituzione che, a sessant'anni di distanza, corona l'esperienza di Cancian in Italia.
Tutto ciò emerge con forza in questo ultimo capitolo che Faeta ha scritto insieme allo stesso antropologo statunitense, morto purtroppo prima che il volume venisse dato alle stampe. Lo possiamo

leggere perciò non solo come un inestimabile documento di memoria, ma come un tentativo di rimediare alla mancanza di una monografia su Lacedonia. Come Seymour, seppure in modo meno programmatico, anche Cancian ha affidato la sua esperienza etnografica alla fotografia; altri strumenti, compresi quelli più quantitativi e "tipici" della *applied anthropology*, non diedero i risultati sperati: un esempio fu il questionario messo a punto da Klukhohn e fortemente promosso dallo stesso Tentori, che incaricò Cancian di testarlo sulla comunità irpinese. L'insuccesso di questa applicazione mette in risalto, di converso, uno "stile" etnografico fatto di convivialità e condivisione, non solo di erudizione e raccolta di dati quantitativi.

Una scelta di metodo che accomuna il ricercatore statunitense a Peck e Friedmann, e che permette a Faeta di mostrare l'infondatezza di certe rappresentazioni stereotipate di questi antropologi d'oltreoceano. In particolare, Cancian dimostra notevole spirito critico nei confronti delle posizioni di Banfield, il cui uso del concetto di ethos finisce per produrre una visione semplificante ed eccessivamente astratta della realtà sociale. A questa lettura Cancian oppone il tentativo di cogliere, attraverso la fotografia, le dinamiche e i processi di una comunità che sta cambiando, senza alcuna pretesa di immortalare oggettivamente *la* comunità. Possiamo dunque considerare l'archivio fotografico come un corpus autonomo, di cui Faeta propone un'attenta analisi sotto il profilo della tecnica e dell'orientamento metodologico adottati da Cancian nel suo lavoro.
L'etnografia visiva di Lacedonia è irriducibile sia alle posizioni di Banfield che a quelle di de Martino:

«L'Albano di De Martino è abitata da contadini e braccianti poverissimi, la Lacedonia di Cancian presenta una stratificazione di classe ben più complessa, cui egli dedica molta attenzione: vi sono i braccianti, i contadini, i possidenti, la piccola borghesia rurale, gli intellettuali disoccupati, i benestanti e gli amministratori (benestanti in quanto amministratori e amministratori in quanto benestanti). E poco conta che sicuramente Albano presentasse una struttura più elementare di Lacedonia: i due paesi sono stati *scelti*, con consapevolezza, proprio per le loro caratteristiche sociali».

Sono le ragioni di queste scelte che rendono conto della diversità degli sguardi di tutti questi ricercatori: da Friedmann a Peck, da Seymour a de Martino, ciascuno di essi ha guardato le realtà del Mezzogiorno cogliendone frammenti separati; alcuni di questi pezzi sono andati dimenticati, ma non per questo vanno considerati come episodi di minor valore. Prendendo a prestito le parole di Lipari, questo volume «porta una convincente testimonianza su forme di rappresentazione diverse, che non ebbero la possibilità di divenire egemoniche, della vicenda sociale del nostro Sud, mostrando una concreta modalità di descriverlo attraverso le immagini» (Lipari 2020). In questo senso, la fotografia non è solo uno strumento espressivo fra i tanti: Faeta dimostra, ancora una volta, come essa permetta di creare memoria, di fissare l'incrocio di sguardi tra coloro che venivano da lontano, da un altro continente, e quelli che pur nella loro "vicinanza" sono stati relegati a lungo in margini lontani della nostra Storia.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Riferimenti bibliografici

Banfield, Edward C., 1958, *The moral basis of a backward society*, Glencoe: The Free Press.
de Martino, Ernesto, 1953, "Mondo popolare e cultura nazionale", *La Lapa* 1 (1): 3.
Faeta, Francesco, 2011, *Le ragioni dello sguardo. Pratiche dell'osservazione, della rappresentazione e della memoria*, Torino: Bollati Boringhieri.
Faeta, Francesco, 2020, "Lo sguardo dell'antropologo. Etnografia, pratiche visuali, immagini", in V. Matera (eds.), *Storia dell'etnografia. Autori, teorie, pratiche*, Roma: Carocci editore: 209-238.
Faeta, Francesco, 2022, *Vi sono molte strade per l'Italia. Ricercatori e fotografi americani nel Mezzogiorno degli anni Cinquanta*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
Friedmann, Friedrich G., 1952, "Osservazioni sul mondo contadino dell'Italia meridionale", *Quaderni di sociologia* 3: 148-161.

Gallini, Clara, 1986, “Ernesto de Martino: scritti inediti sulla ricerca in Lucania”, *La Ricerca Folklorica* 13: 113-124.
Granlund, John, Burns, Robert, Rosenberg, Harriet, 2020, *Anthropologues suédois et nord-américains dans le queyras (1950-1970)*, Val-des-Près: Éditions Transhumances.
Lipari, Silvia, 2020, “Francesco Faeta, Un paese del Mezzogiorno italiano. Lacedonia – 1957 – nelle fotografie di Frank Cancian / A Town in Southern Italy. Lacedonia – 1957 – in Frank Cancian’s photographs”, *Archivio antropologico mediterraneo* (online) 22 (2). http://journals.openedition.org/aam/3607 [consultato il 05/06/22].
Martellozzo, Nicola, 2021, “Il metodo e la freccia: recensione a ‘Storia dell’etnografia. Autori, teorie, pratiche’”, *Dialoghi Mediterranei* 48, marzo 2021, http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/il-metodo-e-la-freccia/ [consultato il 05/06/22].
Krauß Werner, 2018, “Alpine landscapes in the Anthropocene: alternative common futures”, *Landscape Research* 43 (8): 1021-1031.
Ortmayr, Norbert, 1992, “Amerikaner in den Alpen. Historischkulturanthropologische Studien über die alpenländische Gesellschaft”, in Kaser K., Stocker K. (hgg.), *Clios Rache. Neue Aspekte strukturgeschichtlicher und theoriegeleiteter Geschichtsforschung in Österreich*, Wien: Böhlau: 131-150.
Squillacciotti, Massimo, 1976, “L’approccio socio-antropologico in Italia: matrice statunitense e ricerche sul campo”, in P. Clemente, M.L. Meoni, M. Squillacciotti (a cura di) *Il dibattito sul folklore in Italia*, Milano: Edizioni di Cultura Popolare: 259-335.

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).

Il lungo viaggio dei siciliani nel mondo

di *Grazia Messina*

L'importante era davvero sbarcare in America: come e quando non aveva poi importanza […] (Leonardo Sciascia) [1]

Ad un grande sogno che ha scritto la storia è dedicato il volume *Nostra Patria è il mondo intero.150 anni di emigrazione siciliana*, opera di Nicola Grato e Giuseppe Oddo, con prefazione di Santo Lombino (Istituto Poligrafico Europeo, 2021). Gli autori, tutti con ricca esperienza di studi e ricerche sull'emigrazione siciliana, non ci consegnano nell'occasione soltanto una ricostruzione storica, peraltro assai bene articolata, bensì un autentico diario di viaggio, invitandoci a seguirli in «posti assai lontani», per raggiungere insieme sponde e porti, città e campagne, fabbriche e miniere.
Più volte è stato ribadito che mai cammino è stato così ricco di donne e uomini in marcia, autentico fiume umano dalle pieghe sofferenti eppure fiero e tenace, come quello dell'emigrazione italiana nel mondo tra la metà dell'Ottocento e gli anni Settanta del Novecento. Qui gli autori ci conducono – già dall'elegante immagine in copertina, un piroscafo in alto mare −tra i siciliani in partenza e in movimento negli ultimi 150 anni della loro storia, e riceviamo in ogni tappa ricchezza di dettagli e situazioni, tante storie cariche di sfide quotidiane.
Il viaggio, e con esso il fascino di quell'avventura che è sale della vita, ha inizio con Giuseppe Oddo. È con i suoi saggi [2] che attraversiamo la Sicilia nei profondi cambiamenti che l'hanno segnata a partire dall'Ottocento e fino al secondo dopoguerra, con la trasformazione da antica terra d'accoglienza in terra di migrazioni. Gli abitanti dell'Isola lasciano prima le aree interne e collinari per raggiungere la fascia costiera, per affidarsi soltanto in seguito alle rotte mediterranee, transoceaniche ed europee, sempre spinti dalle necessità ma animati dal sogno di migliore fortuna. Già nel 1911 un terzo dei siciliani risultava trasferito in città con più di trentamila unità, mentre una buona parte si era imbarcata verso terre straniere (l'apice si registrerà nel 1913 con 146.061 partenze). Il processo ebbe certamente caratteri di complessità, se si intende il termine nella definizione epistemologica che guarda a dinamiche non prevedibili, poiché non riconducibili a precise e costanti cause scatenanti, come lo stesso autore precisa:
«Dalle statistiche ufficiali sappiamo che tra il 1876 e il 1925 espatriarono ben 1.660.555 siciliani: 1.517.721 verso Paesi transoceanici, 49.816 verso Paesi europei e 92.918 verso Paesi mediterranei. La scelta della destinazione era condizionata da diverse variabili, compresa la propaganda proveniente da ambienti esterni alle località dove risiedevano i cittadini disposti ad espatriare».
L'Africa e Malta furono le prime mete degli imbarchi di commercianti, contadini e pescatori, come pure di molti proletari, che ottennero lavoro nelle opere di bonifica e nella realizzazione di infrastrutture. Algeria, Marocco e soprattutto Tunisia divennero l'approdo stagionale di trapanesi e palermitani, che magari da lì pensavano di poter andare oltre, come Rosaria Prestijapico che portò la numerosa famiglia in Tunisia per racimolare i soldi che le servivano per raggiungere il porto di Marsiglia, e poi tentare (nel suo caso senza successo) di raggiungere New York, inseguendo un sogno di vita su tre continenti.
Sarà la sostituzione dei grandi velieri con i battelli a vapore, a seguito della nascita nel 1840 della *Società dei battelli a vapore siciliani* in cui confluivano i capitali di Benjamin Ingham, Vincenzo Florio, Ettore Aragona Pignatelli, del barone Chiaramonte Bordonaro e di tanti altri, ad aprire una nuova fase delle partenze. Dopo avere raggiunto i quattro porti nazionali (Genova, Napoli, Palermo, dal 1904 anche Messina) o anche i più allettanti (per i costi del biglietto) porti stranieri, i siciliani allargarono l'orizzonte di futuro al di là dell'oceano. Sull'emigrazione in America l'autore non ci consegna solo le storie di riscatto e di fortuna, ma ci conduce con giudizio a guardare oltre. E ci ricorda le centinaia di vittime dei disastri navali e delle grandi epidemie esplose a bordo delle navi, le tragedie sul lavoro e ancora il traffico clandestino gestito dai mafiosi e dalla "mano nera", l'arrivo di truffatori, ladri e bancarottieri che videro in quel torrente umano in piena l'occasione di facili e rapidi profitti senza scrupoli. Al movimento, all'inizio soprattutto maschile, s'aggiunsero negli anni anche le donne, alcune per seguire il capofamiglia, altre giovani e persino giovanissime per le tessitorie del Massachusetts. Per molte di loro sarà l'inizio di grandi cambiamenti antropologici e sociali: il lavoro permise di sganciarsi da antichi vincoli di dipendenza dagli uomini di casa,

apprendere la nuova lingua, partecipare alle prime proteste e sfilare tra gli scioperanti per i diritti dei lavoratori [3].
Nella tappa argentina, l'autore ci ricorda che fu la principale meta italiana delle catene migratorie e, anche se con cifre inferiori ai valori nazionali, molti furono i siciliani che avevano scelto questa destinazione, visto che «tra il 1901 e il 1910 ne arrivarono 113.000. I flussi più consistenti provenivano dalle province di Catania, Siracusa e Girgenti». Prima della crisi del 1910 il Paese sudamericano era stato lanciato verso uno sviluppo demografico senza precedenti (dal 1870 al 1914 la popolazione argentina passò da 1,8 milioni a 8 milioni di unità), con notevole incremento di esportazione agro-zootecnica, in particolare di grano e carne. Dal 1911 le crescenti difficoltà che si riversarono su tutta l'economia stimolarono una partecipazione attiva degli immigrati: diedero grande impulso alla nascita di Società di mutuo soccorso e leghe agrarie, mentre i quotidiani fondati da italiani informavano sui cambiamenti in corso e in alcuni casi sostennero anche le richieste di «intellettuali, insegnanti, parroci, socialisti e anarchici» che si erano schierati dalla parte degli agricoltori in difficoltà. Viene segnalato in questo contesto l'impegno dei sacerdoti italiani, soprattutto salesiani, che si attivarono in difesa degli agricoltori per migliorarne le condizioni contrattuali e le condizioni di vita – Giuseppe e Pasquale Netri, Angelo Gritti, Antonio Mollo – senza tuttavia riuscire ad evitare l'ondata di violenza che si riversò sul dialogo tra proprietari terrieri e coltivatori dopo lo scoppio del primo conflitto mondiale.
La presenza italiana – precisa l'autore nella successiva tappa sudamericana del nostro viaggio – fu significativa anche in Brasile, tanto che fra il 1876 e il 1925 si contavano 1.292.159 immigrati, ancora una volta in numero superiore veneti (dal Veneto si registrerà in tutte le ondate migratorie italiane il maggior numero di partenze su base regionale [4]). I quasi cinquantamila siciliani trovarono soprattutto impiego nelle *fazendas* di caffè, i cui proprietari avevano ottenuto incentivi e contratti vantaggiosi dal governo per l'assunzione di immigrati sin dal 1885. A San Paolo le famiglie numerose venivano chiamate dalle nuove misure statali, senza costi di viaggio e con lavoro garantito sia alle donne che ai ragazzi, che dai dodici anni di età potevano lavorare nelle grandi coltivazioni di caffè. Non si trattò però di tempi felici, le condizioni di vita per tutti furono durissime: lontani dai centri abitati e da qualunque servizio sanitario, per gli immigrati quella permanenza divenne una residenza coatta, con donne spesso violentate, uomini frustati dai padroni delle terre, mentre l'alimentazione insufficiente e il lavoro pesante portavano a frequenti malattie che resero la vita impossibile nelle piantagioni.
Nel primo decennio del nuovo secolo iniziò così la fuga dalle campagne brasiliane, prive di attenzione da parte delle organizzazioni di sinistra, che si erano concentrate principalmente nei centri urbani e che a loro volta si mostravano, come in Europa, lacerate da posizioni interne divergenti e dunque inefficaci nella tutela di quelle comunità sofferenti. Anche negli Stati Uniti gli accordi raggiunti nel tempo con il governo italiano portarono molta manodopera nelle zone agricole dell'interno e non mancarono, seppure in misura limitata, imprese di successo. Viene riportato nel testo il caso degli immigrati da Palazzo Adriano, in provincia di Palermo, che avevano dato vita con la catena dei richiami ad una sorta di piccolo villaggio siciliano nei pressi di Independence, mentre vicino Buffalo, nello Stato di New York, si era costituita una colonia agricola con 800 coltivatori di Valledolmo, comune palermitano al confine con Caltanissetta. In Louisiana l'autore rintraccia un ramo dell'albero familiare, lì avviato dallo zio Ignazio che per 25 anni si era fermato in America, per poi rientrare con la famiglia in Italia durante la Grande Guerra. Il figlio Salvatore (Turiddu) diverrà il primo sindaco comunista di Villafrati nel 1946, sostenendo l'impegno dei contadini contro la mafia e proseguendo nella tradizione di famiglia che sarà coltivata in seguito dallo stesso autore [5].
Nel secondo saggio Oddo ci aiuta a leggere le *spartenze* dalla Sicilia nel secondo dopoguerra. Adotta in questa prospettiva il modello proposto da Giovanna Fiume [6], con l'intento di fare uscire l'Isola dalle tradizionali trappole dicotomiche in cui sembra avere sempre la peggio, e dare piuttosto risalto ai drammi esistenziali della povera gente in bilico, come altrove, tra tradizione e modernità. Decidere se rimanere, e in che modo, o partire verso le città del Nord o altri Paesi d'Europa divenne infatti la domanda costante dei giovani siciliani negli anni del "miracolo economico". Non mancheranno nuove

sciagure sui luoghi di lavoro, si registreranno nell'Isola nuove lotte (e nuove tragedie) contro la mafia, gli imprenditori senza scrupoli e il malgoverno locale (nella strage di Mussomeli si contarono quattro morti e numerosi feriti).
In questo quadro, in cui lo scontro tra vecchio e nuovo non sembrava condurre ad esiti rassicuranti, prese forma l'emigrazione "assistita" verso Belgio, Francia, Svizzera, Germania. La tragedia del *Bois du Cazier* dell'8 agosto 1956, con i cinque siciliani rimasti intrappolati nelle gallerie a 975 metri di profondità (le vittime furono in tutto 262), fu tra le più gravi del dopoguerra ma riuscì ad accendere una nuova attenzione da parte delle istituzioni europee, chiamate a prendere atto delle gravi carenze ancora presenti nei luoghi di lavoro, fino a quel momento ignorate, nonostante le ripetute denunce e proteste degli stessi minatori nei mesi precedenti. Fu necessario intervenire, e Marcinelle segnerà una sorta di linea di confine tra un prima e un dopo nelle regole sulla sicurezza nel posto di lavoro, dove soprattutto gli emigrati continuavano a pagare il prezzo più caro perché ancora privi delle necessarie tutele [7].
Dal 1946 al 1972, ricorda ancora l'autore, oltre sette milioni di italiani sono emigrati all'estero, e solo un terzo si è diretto fuori dall'Europa. Nei dieci anni che vanno dal 1961 al 1971 hanno lasciato l'Isola 612.424 siciliani per raggiungere Francia, Germania, Belgio, Svizzera. Vanno poi considerati i movimenti dal Sud verso le fabbriche del Nord, destinati a modificare profondamente il volto della Sicilia. Si trattò di un grande processo di ingegneria antropologica, con importanti ricadute sociali ed economiche: le donne si spostarono molto spesso da sole, conquistarono altrove l'autonomia che in Sicilia non veniva ancora garantita, specie nei piccoli paesi, e il denaro dei risparmi non venne più investito nella terra ma prese altre strade (la casa, i mobili, l'abbigliamento), seguendo un pensiero del domani ormai sradicato dalle tradizioni dei luoghi d'origine.
Si chiude negli anni Settanta il nostro cammino con Giuseppe Oddo, in una Sicilia che ha cambiato volto nel giro di pochi anni: dal 1951 al 1971, mentre solo il 30 per cento dei suoi abitanti è rimasto nelle zone interne, la popolazione agricola si è quasi dimezzata, le città hanno avuto un incremento demografico del 240 per cento e il settore primario dell'agricoltura è addirittura precipitato dal 40,5 per cento al 16,7 per cento. A differenza dei veneti, che a partire da quegli anni rallentano le partenze, i siciliani non hanno mai smesso di fare le valigie, cercano ancora fortuna altrove e sempre più raramente decidono di ritornare [8].
Il viaggio al seguito dei migranti prosegue nel testo con Nicola Grato e l'esperienza di un laboratorio storico realizzato con i giovani studenti della scuola media di Villafrati, i cui risultati sono stati dal 2019 acquisiti dal *Museo delle Spartenze* dell'area di Rocca Busambra. L'autore ha guidato gli alunni nello studio dell'emigrazione villafratese in Svizzera, seguendo l'iter metodologico che, dalla raccolta di dati e testimonianze, aiuta a ricostruire sia il movimento delle partenze, con il picco di 143.054 siciliani nel 1961, che il vissuto dell'inserimento nel paese di destinazione. Una serie di tabelle sui movimenti demografici riporta la continuità del movimento emigratorio dall'area di Rocca Busambra e da Villafrati fino al 2017. Si è trattato di spostamenti più accentuati verso altri comuni italiani ma costanti anche verso l'estero, con una significativa ripresa nell'ultimo decennio e destinati a incidere sul calo complessivo della popolazione residente nel territorio [9].
Nella ricerca, che di quelle partenze verso la Svizzera analizza cause e sviluppi, si apre una finestra dolorosa sui "piccoli clandestini", i bambini degli emigrati stagionali che non ottenevano un regolare permesso di permanenza e dovevano "vivere nascosti" per evitare che i genitori venissero rimpatriati: «È stato molto duro abituare la bambina a stare immobile sul divano e a non scendere sul parquet altrimenti i vicini l'avrebbero sentita e chiamato la polizia», ricorda Giuseppina, emigrata da Villafrati negli anni Ottanta, nell'intervista rilasciata ai giovani ricercatori. Il dramma dei piccoli che furono costretti a diventare invisibili nelle case di famiglia, oppure affidati all'aiuto di missionari religiosi o ancora trasferiti in collegi italiani al confine con la Svizzera, portato alla luce anni dopo dall'UNICEF, segna quasi una frattura di civiltà nella legislazione del Paese del secondo dopoguerra, lacerazione che oggi la Confederazione mostra di voler sanare per porre rimedio ai propri errori [10].
Con le testimonianze raccolte dai ragazzi, che restituiscono parola e pensiero ai protagonisti dell'esodo dalla Sicilia e consegnano tracce di memoria da custodire, si chiude simbolicamente il

racconto del lungo viaggio affidato all'intero volume, ma non certo la sua *mission*, che non può essere ritenuta soltanto editoriale. Curato dal *Museo delle Spartenze*, con prefazione del suo lungimirante direttore scientifico Santo Lombino, l'opera in verità inaugura un inizio, ancora più importante dopo la lunga pandemia. Nella prospettiva della prossima riapertura con un nuovo e più ricco itinerario esperienziale, il *Museo delle Spartenze* trova infatti in questo prezioso volume il suo illuminato manifesto storico, per ricordare a tutti, e ai più giovani in particolare, quello che siamo stati e che siamo ancora. Donne e uomini in cammino per edificare ponti, per respingere le ingiustizie, per difendere il valore di quell'appartenenza comune che non conosce frontiere e confini nei progetti di vita. Per continuare a scrivere e dire che l'unico dialogo possibile per l'umana convivenza, sempre più ricca di incontri, scambi e relazioni, procede ancora da queste sei, essenziali, parole: *nostra patria è il mondo intero.*

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Note

[1] L. Sciascia, *Il lungo viaggio,* in *Il mare colore del vino*, Einaudi Torino 1973
[2] Il volume ripropone due saggi di Giuseppe Oddo, estrapolati rispettivamente da *Il miraggio della terra in Sicilia. Dalla belle époque al fascismo (1894-1943),* Istituto Gramsci Siciliano, Palermo 2017, e da *Il miraggio della terra in Sicilia. Dallo sbarco alleato alla scomparsa delle lucciole (1943-1969),* Istituto Gramsci Siciliano, Palermo 2021.
[3] Cfr. B. Bianchi, *Lavoro ed emigrazione femminile*, in P. Bevilacqua, A. De Clementi e E. Franzina (a cura di), *Storia dell'emigrazione italiana – I. Partenze*, Donzelli Editore, Roma 2001, pp. 266-274. Anche M. Tirabassi, *Un mondo alla rovescia: le emigrate italiane negli Stati Uniti, da contadine a cittadine,* in Annali Istituto Alcide Cervi, 12/1990: 307-323.
[4] Cfr. C. Bonini (a cura di), *Migranti italiani. L'esodo che non vediamo. Quello che nell'indifferenza sta svuotando il nostro Mezzogiorno dei suoi giovani*, «la Repubblica», 28 aprile 2022.
[5] Giuseppe Oddo è stato dirigente della Cgil regionale siciliana e poi consulente di Turismo verde – Cia nazionale.
[6] G. Fiume, *Vista con gli occhi degli altri. La Sicilia del cambiamento*, in S. Mafai (a cura di), *Riflessioni sulla storia della Sicilia dal dopoguerra ad oggi*, Sciascia editore, Caltanissetta, 2007: 164-165.
[7] Cfr. P. Di Stefano, *La catastròfa*, Sellerio, Palermo 2011; A. Forti, *La catastrofe*, in AA.VV, *Da Roma a Marcinelle*, Le Bois du Cazier, Marcinelle 2011. A seguito della tragedia di Marcinelle, nel 1957 una conferenza dell'Alta Autorità della Ceca (Comunità Europea del Carbone e dell'Acciaio) riesaminò la legislazione sulla sicurezza nelle miniere di carbone per fissare nuove misure a tutela dei lavoratori, norme ribadite e rafforzate con accordi successivi e oggi estese a tutti i 27 paesi dell'Unione europea.
[8] Cfr. C. Bonini (a cura di), *Migranti italiani. L'esodo che non vediamo. Quello che nell'indifferenza sta svuotando il nostro Mezzogiorno dei suoi giovani*, cit.
[9] *Ibidem.*
[10] Da un progetto del Comites di Berna, Neuchâtel e Friburgo, con il sostegno dell'Ambasciata italiana in Svizzera e del Ministero degli Affari Esteri e della Cooperazione Internazionale è stato realizzato nel 2021 il fumetto *Celeste, bambina nascosta,* scritto da Pierdomenico Bortune e illustrato da Cecilia Bozzoli. Dedicato ai bambini nascosti perché ritenuti clandestini dalla legislazione svizzera del secondo dopoguerra, il lavoro si aggiunge alle precedenti produzioni sul tema già consegnate da cinema, letteratura, fotografia. Attualmente destinato alle scuole di lingua e cultura italiana in Svizzera e ai licei svizzeri dove viene insegnato italiano, in una prossima versione francese, e forse anche tedesca, il fumetto dovrebbe raggiungere le scuole cantonali e federali.

Grazia Messina, docente di Storia e Filosofia, ha seguito il Master in Economia della Cultura all'Università Tor Vergata di Roma. È direttrice della ricerca scientifica nel Museo Etneo delle Migrazioni di Giarre (CT) per la Rete dei Musei siciliani dell'Emigrazione. Ha curato i testi *Migranti* (2005), *L'emigrazione dalla zona ionico-etnea* (2006), *European Migration in XX century* (2007), *Quando partivano i bastimenti* (2009) e pubblicazioni multimediali sulla storia moderna e contemporanea. È autrice di saggi editi in riviste e volumi collettanei.

Il Bilderatlas Mnemosyne e la contemporaneità

The Warburg Institute, Virtual Tour Mnemosyne
(Aby Warburg Bilderatlas Mnemosyne Virtual Exhibition | The Warburg Institute, sas.ac.uk)

di *Maria Chiara Modica*

Lo scopo di questo articolo è di fornire una panoramica generale sulle intenzioni del *Bilderatlas Mnemosyne* (Atlante della memoria) di Aby Warburg (1866-1929), indagato per la sua duplice natura di «dispositivo» (Agamben, 2006; Didi-Huberman, 2006: 416) e «strumento euristico» (Settis, 2020), e per le sue affinità con il concetto di costellazioni di un altro grande pensatore del XX secolo, Walter Benjamin (1892-1940).
Verranno anche analizzate le opere di due noti artisti contemporanei: *Triumphs and Laments* (2016) di William Kentridge (Johannesburg, 1955) e *Odyssey* (2017) di Ai Weiwei (Pechino, 1957) che, seppure con tecniche e intenzioni comunicative diverse, sono state create a partire da montaggi di immagini appartenenti a temporalità multiple e, consapevolmente o inconsapevolmente, rivelano delle forti analogie con il peculiare modo di rapportarsi alle immagini dell'antichità inaugurato da Warburg. Infine, si rifletterà sui possibili e potenziali usi del *Bilderatlas Mnemosyne* nella contemporaneità.

Bilderatlas Mnemosyne
Aby Warburg è stato uno storico dell'arte e della cultura che agli inizi del XX secolo ha inaugurato un modo interdisciplinare e non diacronico di interagire con le immagini della storia dell'arte. Il *Bilderatlas Mnemosyne* (1928-1929), l'opera incompiuta di Warburg, consiste in un montaggio di riproduzioni fotografiche di opere d'arte realizzate a partire dai libri che componevano la sua biblioteca ad Amburgo, giustapposte e fissate in maniera provvisoria su pannelli rivestiti da teli neri. Il nome scelto per il progetto, *Mnemosyne*, fa riferimento alla madre delle nove Muse, la personificazione della memoria nella mitologia classica.

L'atlante invece è un genere testuale apparso a partire dal XVI secolo per la presentazione di carte geografiche ed astrologiche. La prima raccolta che riporta questo nome è *l'Atlas sive cosmographicae meditationes de fabrica mundi et fabricati figura* (1595) di Gerardo Mercatore (Istituto della Enciclopedia Italiana, n.d.) con in copertina la figura mitologica di Atlante che sostiene il globo terrestre. Nel XIX secolo si moltiplicano le tematiche che vengono sistematizzate in atlanti. A partire dal secolo successivo il termine stesso viene utilizzato in maniera più metaforica e in quest'ottica l'atlante di Warburg può essere considerato l'esempio più monumentale (Buchloh, 2006).
Warburg, a lungo ignorato perché difficile da collocare nell'ambito degli studi storico-artistici, ha destato interesse negli ultimi decenni parallelamente all'emergere di una prospettiva transdisciplinare nello studio delle immagini. Ricerche interessate da nuovi sviluppi grazie ad una recente mostra inaugurata a Berlino nel novembre 2020 alla Haus der Kulturen der Welt, che ha mostrato per la prima volta una ricostruzione filologica delle tre versioni del *Bilderatlas Mnemosyne* (Ohrt e Heil, 2020) – ora online nella pagina web dell'Istituto Warburg di Londra (The Warburg Institute, 2020).
Mnemosyne è insieme un atlante e «un'iconoteca personale e idiosincratica» (Cometa, 2020: 154), ed era stato concepito originariamente come progetto editoriale tramite il quale diffondere ad un vasto pubblico nuove prospettive estetiche. Infatti, l'idea di fissare sui pannelli le riproduzioni fotografiche doveva essere la fase laboratoriale che avrebbe preceduto la sistematizzazione delle schede di un atlante delle immagini della storia culturale europea (Ohrt e Heil, 2020: 11-13). Con questo approccio Warburg intendeva mostrare la storia del pensiero occidentale per immagini, sottolineando il *Nachleben der Antike* (sopravvivenza dell'antico) attraverso le *Pathosformeln* (formule di pathos), ovvero formule visive di antiche cariche emotive tramandate tramite la memoria collettiva.
Dunque, l'atlante serviva a visualizzare istantaneamente come venivano create e riutilizzate le memorie culturali. Warburg proponeva così una «scienza senza nome» (Agamben, 1984) che silenziosa eliminava il testo per dare spazio alla relazione tra le immagini, decostruiva la narrazione dominante della storia dell'arte, rompendo con gli studi vigenti in quegli anni centrati sull'analisi delle opere in base a princìpi meramente estetici e stilistici. Allo stesso tempo veniva proposto un metodo ben poco ortodosso che associava un repertorio di immagini "alto" e "basso", "maggiori" e "minori": fotografie in bianco e nero in scale variabili di quadri, sculture, monumenti, arazzi, medaglie e cultura di massa dell'epoca (pubblicità, francobolli) (Pinotti e Somaini, 2016).
Inoltre, la stessa immagine poteva essere frammentata nei suoi dettagli, poi associata ad altre in base alla stessa forma geometrica, funzione analogica e all'espressione della danza, della sofferenza, del lutto e dei lamenti, della smorfia, della fuga e dei trionfi (Michaud, 2002). Tali gesti esprimono affettività arcaiche che assumono forme via via differenti quando riappaiono nel corso della storia e si rapportano al presente.

«[…] i tempi delle sopravvivenze sono, elettivamente, quelli delle grandi potenze psichiche: rappresentazioni patetiche, dinamogrammi del desiderio, allegorie morali, figurazioni del lutto, simboli astrologici ecc. […], gli ambiti della sopravvivenza sono quelli dello stile, del gesto e del simbolo in quanto vettori di scambi tra luoghi e tempi eterogenei. Infine, i processi della sopravvivenza possono essere compresi solo a partire dalla loro "connaturalità" con i processi psichici in cui si manifesta *l'attualità del primitivo*, e ciò spiega l'interesse di Warburg per i tratti pulsionali o fantasmatici, latenti o critici, della *Pathosformel*» (Didi-Huberman, 2006: 259).

Warburg solo negli ultimi anni dei suoi studi ha definito le *Pathosformeln* in questi termini: «formule genuinamente antiche di un'intensificata espressione fisica o psichica» (Warburg, 1966: 197). Le formule di pathos sono tracce incise nella memoria, *engrammi* (prendendo in prestito un termine utilizzato da Richard Semon nei suoi studi di neurofisiologia), «impresse nella psicologia dell'Homo sapiens a partire da esperienze liminali – fobiche innanzitutto – e che si riattivano per lo più inconsciamente nelle espressioni artistiche» (Cometa, 2020: 167).

Le *Pathosformeln* sono strettamente legate all'idea di movimento; nelle sue ricerche Warburg aveva come punto teorico di partenza *The expression of emotions in man and animals* (1872) di Charles Darwin e gli studi di psicologia di Herbert Spencer sulle connessioni tra gesti, movimenti e tensioni muscolari e stati emotivi ad alta intensità (Cieri Via, 2002).

L'immagine che ripropone le formule di pathos rappresenta la manifestazione di una tensione dinamica tra l'*ethos* e il *pathos*, due forze contrapposte, dove con pathos s'intende quella componente pulsionale primordiale che sfugge al controllo, invece con ethos le consuetudini che portano un gruppo sociale a tramandare i meccanismi di controllo di quelle componenti pulsionali, attraverso l'arte e quel ricco patrimonio di ritualità sacre tramandate da generazione in generazione (Careri, 2002; Settis, 2004b).
Inoltre, il termine stesso *Pathosformel* evidenzia tutta la sua natura ossimorica, avendo a che fare con il movimento (*Pathos*) e la fissità della formula (*Formel*). Tuttavia, è in virtù della coesistenza di questi due stati opposti che le immagini non muoiono mai del tutto, si muovono, migrano e mutano, acquisiscono nuove formulazioni. Come effettivamente ciò avvenisse, Warburg lo spiega attraverso una metafora suggestiva che rimanda alla corrente elettrica:

«I dinamogrammi dell'arte antica sono lasciati in retaggio in uno stato di tensione massima ma non polarizzata, rispetto alla carica energetica attiva o passiva, all'artista che può reagire, imitare o ricordare. È solo il contatto con la nuova epoca a produrre la polarizzazione. Questa può portare a un radicale rovesciamento (inversione) del significato che essi avevano nell'antichità classica» (cit. in Gombrich, 2003: 215).

Le formule di pathos sembrano riemergere da una sorta di inconscio storico, ma non riappaiono mai identiche a loro stesse, al contrario, attraverso processi di polarizzazioni, inversioni, deformazioni di senso (Didi-Huberman, 2006) formano complesse retoriche visive. Un esempio serve ad illustrare bene la trasformazione formulare dello stesso gesto espressivo-emotivo: nel pannello 77 Warburg ha accostato la foto della campionessa di golf Erika Sell-Schopp nel momento di massima tensione muscolare che precede il lancio al movimento di torsione di una menade estatica o di Giuditta che uccide Oloferne (Fressola, 2018).
Nell'ottica warburghiana la storia dell'Occidente risulta caratterizzata da tensioni energetiche contrapposte e due sono le figure che meglio incarnano questa bipolarità: la ninfa estatica e il dio fluviale saturnino, emblema della malinconia. Si tratta di quelle oscillazioni tra poli opposti che Warburg individua come caratterizzanti la sua stessa psiche:

«Talvolta ho l'impressione come se, nel mio ruolo di psicostorico, cercassi di diagnosticare la schizofrenia dell'Occidente da ciò che nel riflesso autobiografico pertiene all'immagine. L'estatica Ninfa (maniaca) da un lato, e dall'altro la divinità fluviale in lutto (depressiva), come poli tra i quali colui che è fedele alle forme e sensibile all'espressione cerca di trovare il proprio stile attivo. Il vecchio contrasto: *vita activa* e *vita contemplativa*» (Warburg, 2001: 429 cit. in Cometa 2020: 180).

La ninfa è l'icona pagana della sensualità femminile che irrompe nel Rinascimento italiano; emblematico il dipinto del Ghirlandaio, *Nascita del Battista* (1485-1490) nel quale ad una ben nota iconografia cristiana fa da contrappunto l'incedere leggiadro dell'ancella che ricalca la ninfa di un bassorilievo fiorentino, detta "gradiva", letteralmente "colei che incede", «fantasma del desiderio maschile» (Cometa, 2020:172), oggetto di profonda fascinazione anche per Freud.

La ninfa è per Warburg la personificazione stessa del *Nachleben*: non muore mai, riappare, si trasforma, inverte la sua carica energetica, assume mille sembianze rimanendo identica a se stessa (Didi-Huberman, 2013). È emblema stessa del movimento, della grazia di una fanciulla innocente, di

una sposa, legata alla terra e agli dèi, amica e amante, ma nello stesso tempo, i miti lo raccontano, ha una carica seduttiva e distruttiva. Il motivo della ninfa, la sua fantasmatica apparizione e metamorfosi sono stati oggetto di affascinanti studi che intrecciano iconologia e psicanalisi (Baert, 2014).
L'altro polo energetico delle *Pathosformeln* warburghiane è rappresentato dalla messa in scena della malinconia, partendo da un'incisione di Albrecht Dürer, *Melencolia I* (1514), a cui è dedicato interamente il pannello 58 (Seminario Mnemosyne, 2002; Ohrt e Heil, 2020). Qui è rappresentata una figura alquanto enigmatica, con le ali e una corona di alloro sul capo e la mano sinistra che sostiene il volto pensoso mentre con la destra è intenta a scrivere. Evoca l'idea dell'uomo rinascimentale che cerca di trovare lo spazio contemplativo della riflessione per svincolarsi dal pensiero magico demoniaco del passato. Un concetto tipico della cornice storica di area nordica in cui va collocato l'artista. Il tema della malinconia, del ripiegamento nei meandri della propria psiche associato all'influsso di Saturno e la sua riapparizione nella storia dell'arte (Panofsky e Saxl, 1923) hanno costituito un nucleo importante nella progettazione dell'Atlante (Seminario Mnemosyne, 2016).

Come la formula della ninfa estatica, anche quella della malinconia ha una natura ambivalente, poiché anticamente si credeva che l'eccesso di bile nera fosse nello stesso tempo causa di stati depressivi e di genialità. Infatti, l'umore saturnino era considerato propedeutico all'espansione della creatività. E anche in questo caso, l'ossessione per questo tema si intreccia ad un vissuto autobiografico, come testimoniano le parole del medico e amico di Warburg, Ludwig Binswanger, che lo ebbe in cura negli anni del ricovero alla clinica psichiatrica di Kreuzlingen.
Nel suo saggio del 1960, *Melanconia e mania,* egli ricorda come la diagnosi finale di Warburg non è stata la schizofrenia, come si credeva inizialmente, ma uno «stato misto maniaco-depressivo» (cit. in Seminario Mnemosyne, 2016). Quindi si trattava, anche in questo caso, di un'oscillazione tra due poli estremi, sintomatici, dal punto di vista psichico, di un rapporto squilibrato con il tempo: la malinconia fa protendere verso il passato, determina lentezza e atarassia, mentre la mania è ansia di proiettarsi verso il futuro.
Le forme espressive della classicità che ritornano come fantasmi di un tempo non del tutto esperito, come avviene nel Rinascimento italiano, primo campo delle ricerche warburghiane, non si presentano secondo un presunto modello identico all'originale ma sono il frutto di complesse stratificazioni e numerose metamorfosi.

Costellazione memoria montaggio

Le configurazioni delle immagini del *Bilderatlas Mnemosyne* non erano mai fisse, Warburg sentiva sempre l'esigenza di muoverle, così i collegamenti cambiavano come cambiava continuamente il corso stesso delle idee; la condizione di permutabilità costituiva l'essenza stessa dell'atlante (Didi-Huberman, 2006).
L'effetto combinatorio era proprio anche della disposizione dei libri della sua biblioteca: Warburg modificava la collocazione dei testi ogni qual volta ne veniva introdotto uno nuovo, poiché ciò implicava che nuove suggestioni e collegamenti di pensiero potessero germogliare. Oggi con "metodo Warburg" ci si riferisce proprio a questa particolare prassi di "ordinare" una biblioteca (Calasso, 2020). Le connessioni figurative che campeggiavano sui pannelli neri creavano una costellazione di significati nel senso suggerito da Walter Benjamin, secondo il quale «le idee si rapportano alle cose come le costellazioni si rapportano alle stelle» (cit. in Pinotti, 2018: VIII).

Le analogie tra i due sono state oggetto di numerosi studi (Rampley, 2000; Buchloh, 2006; Johnson, 2012); infatti, come Warburg, Benjamin nei *passages* (Benjamin, 2000) ha creato assemblage testuali dichiarando di avere come unico scopo quello di mostrare simultaneamente un insieme eterogeneo di idee connesse in una struttura unificante (la costellazione) senza ulteriori descrizioni ed interpretazioni. In entrambi c'è una sostanziale tendenza anti-sistemica, una rivelazione della conoscenza che predilige che le idee ramifichino e s'influenzino reciprocamente senza essere fissate.

Entrambi dimostrano una certa fede nelle nuove tecnologie: Warburg nel concreto utilizzo di riproduzioni fotografiche per la praticità nel prestarsi a varie forme di manipolazione, mentre Banjamin attraverso le numerose riflessioni sulle implicazioni estetiche, percettive, conoscitive e politiche della fotografia e del cinema per il XX secolo. Riflessioni disseminate in molti dei suoi scritti e che trovano uno dei momenti più significativi in *L'opera d'arte al tempo della sua riproducibilità tecnica* (Benjamin, 2014).
Sia Benjamin che Warburg trattano il tema della memoria secondo prospettive che si intrecciano e divergono allo stesso tempo, ma che rivelano una comune visione non lineare del passato. Benjamin parla della memoria come di un medium che rende l'esperienza del passato possibile (Pinotti, 2018) e paragona l'andare a ritroso nelle pieghe dei ricordi al lavoro dell'archeologo:

«In maniera epica e rapsodica nel senso più stretto del termine, il ricordo reale deve dunque offrire anche un'immagine di colui che si sovviene, allo stesso modo in cui un buon resoconto archeologico non deve limitarsi a indicare gli strati da cui provengono i propri reperti, ma anche e soprattutto quelli che è stato necessario attraversare in precedenza» (Benjamin, 2003: 112).

La conoscibilità delle immagini del passato dipende dalla convergenza di diversi elementi contingenti al momento e al luogo di ritrovamento: essa è data dalla relazione tra le varie stratificazioni da una parte e le dinamiche del presente colte dallo sguardo di chi esegue lo scavo (l'archeologo-narratore-artista) dall'altra.
Per Warburg la memoria culturale occidentale non è fatta di immagini del passato riproposte secondo un ordine cronologico e coerente, ma tali immagini, in virtù di una loro carica energetica intrinseca, riemergono repentine e brutali quando vengono risvegliate dal momento propizio del presente e colte dalla mano dell'artista. Pertanto, il *Nachlebe der Antike*, la sopravvivenza dell'antico, riemerso da una sorta di morte apparente «disorienta la storia, la apre, la rende più complessa […], la *anacronizza*. Impone il paradosso che le cose più antiche vengano a volte *dopo cose meno antiche*» (Didi-Huberman, 2006: 81-82). L'immagine infatti non rappresenta semplicemente un determinato momento del passato ma è fatta di temporalità complesse, «un montaggio di tempi eterogenei che formano anacronismi» (Didi-Huberman, 2007: 18). Dunque, presa consapevolezza che la storia è fatta di sequenze non diacroniche, frammenti visivi destabilizzanti, Warburg rompe la narrazione per successioni lineari e si avvale del montaggio di riproduzioni fotografiche per indagare la storia culturale e psicologica dell'Occidente.
La pratica del montaggio comincia a diffondersi in ambito artistico intorno agli anni '20 del Novecento con le avanguardie storiche, soprattutto con i Dadaisti e i Surrealisti (Buchloh, 2006), per poi diffondersi sempre di più nella scena artistica e letteraria dei decenni successivi. Il montaggio come atto di disporre sotto nuovi collegamenti immagini nate in contesti culturali diversi presuppone la rottura di un ordine e un'ideologia preesistente, turba una visione familiare. La ricomposizione, tramite accostamenti insoliti, sortisce il duplice effetto di familiarità e di straniamento – *Unheimlich*, per usare i termini di Freud –, sentimenti opposti e simultanei, che creano sorpresa, *choc*, secondo dinamiche estetiche tipiche del XX secolo e che sono l'eredità principale della nostra contemporaneità (Perniola, 2011).
Inoltre, la destrutturazione e la riconfigurazione per giustapposizioni che presuppone tale pratica è propria di quel preciso periodo storico segnato della due guerre mondiali, destabilizzante a tal punto da far apparire vano qualsiasi tentativo di trovare una logica dietro tanta distruzione; dunque, sembrava ormai possibile soltanto rintracciare brandelli di pensiero esploso e ricomporli in un montaggio che semplicemente mostrasse la realtà per quello che fosse, caotica e incoerente. Una realtà che ha influenzato pensieri ed azioni di intere generazioni di studiosi e artisti, oltre a Warburg e a Benjamin, Siegfried Kracauer in *La fotografia* (1927), László Moholy-Nagy in *Pittura Fotografia Film* (1925), Bertolt Brecht in *Kriegsfibel* (1933-1947) ed Ernst Bloch in *Eredità del nostro tempo* (1935);

La conoscibilità delle immagini del passato dipende dalla convergenza di diversi elementi contingenti al momento e al luogo di ritrovamento: essa è data dalla relazione tra le varie stratificazioni da una parte e le dinamiche del presente colte dallo sguardo di chi esegue lo scavo (l'archeologo-narratore-artista) dall'altra.
Per Warburg la memoria culturale occidentale non è fatta di immagini del passato riproposte secondo un ordine cronologico e coerente, ma tali immagini, in virtù di una loro carica energetica intrinseca, riemergono repentine e brutali quando vengono risvegliate dal momento propizio del presente e colte dalla mano dell'artista. Pertanto, il *Nachlebe der Antike*, la sopravvivenza dell'antico, riemerso da una sorta di morte apparente «disorienta la storia, la apre, la rende più complessa […], la *anacronizza*. Impone il paradosso che le cose più antiche vengano a volte *dopo cose meno antiche*» (Didi-Huberman, 2006: 81-82). L'immagine infatti non rappresenta semplicemente un determinato momento del passato ma è fatta di temporalità complesse, «un montaggio di tempi eterogenei che formano anacronismi» (Didi-Huberman, 2007: 18). Dunque, presa consapevolezza che la storia è fatta di sequenze non diacroniche, frammenti visivi destabilizzanti, Warburg rompe la narrazione per successioni lineari e si avvale del montaggio di riproduzioni fotografiche per indagare la storia culturale e psicologica dell'Occidente.
La pratica del montaggio comincia a diffondersi in ambito artistico intorno agli anni '20 del Novecento con le avanguardie storiche, soprattutto con i Dadaisti e i Surrealisti (Buchloh, 2006), per poi diffondersi sempre di più nella scena artistica e letteraria dei decenni successivi. Il montaggio come atto di disporre sotto nuovi collegamenti immagini nate in contesti culturali diversi presuppone la rottura di un ordine e un'ideologia preesistente, turba una visione familiare. La ricomposizione, tramite accostamenti insoliti, sortisce il duplice effetto di familiarità e di straniamento – *Unheimlich,* per usare i termini di Freud –, sentimenti opposti e simultanei, che creano sorpresa, *choc*, secondo dinamiche estetiche tipiche del XX secolo e che sono l'eredità principale della nostra contemporaneità (Perniola, 2011).
Inoltre, la destrutturazione e la riconfigurazione per giustapposizioni che presuppone tale pratica è propria di quel preciso periodo storico segnato della due guerre mondiali, destabilizzante a tal punto da far apparire vano qualsiasi tentativo di trovare una logica dietro tanta distruzione; dunque, sembrava ormai possibile soltanto rintracciare brandelli di pensiero esploso e ricomporli in un montaggio che semplicemente mostrasse la realtà per quello che fosse, caotica e incoerente. Una realtà che ha influenzato pensieri ed azioni di intere generazioni di studiosi e artisti, oltre a Warburg e a Benjamin, Siegfried Kracauer in *La fotografia* (1927), László Moholy-Nagy in *Pittura Fotografia Film* (1925), Bertolt Brecht in *Kriegsfibel* (1933-1947) ed Ernst Bloch in *Eredità del nostro tempo* (1935);

«Nel montaggio culturale e tecnico […] viene distrutta la coerenza della vecchia superficie e se ne costituisce una nuova. E ciò è possibile perché la vecchia unità appare sempre più illusoria, fragile, una semplice coerenza di superficie […], il montaggio rende molto spesso piena di fascino o audacemente complessa la confusione che sta dietro [e] appare culturalmente come la forma suprema dell'intermittenza fantomatica» (Bloch, 2015: 275).

Della tecnica del montaggio ne ha parlato soprattutto Sergej Michajlovič Ėjzenštejn (1898-1948) in quanto componente fondamentale del cinema (Somaini, 2011; Pinotti e Somaini, 2016; Didi-Huberman, 2018). Per Ėjzenštejn con il montaggio cinematografico possono essere sperimentate nuove modalità percettive, poiché lo spettatore è portato a trovare delle connessioni tra i *frame* per il solo fatto che essi si trovino montati assieme in una sequenza, nonostante la sequenza stessa possa essere priva di coerenza temporale e logico-discorsiva e frutto di arbitrari rallentamenti, accelerazioni, ingrandimenti, interruzioni. In tal senso il cinema può essere usato per manipolare emotivamente e come trasformatore sociale.
Benjamin (2014: 31) ricorda che:

«Qui interviene la cinepresa con i suoi mezzi ausiliari, con il suo scendere e salire, il suo interrompere e isolare, il suo ampliare e contrarre il processo, il suo ingrandire e ridurre. Dell'inconscio ottico sappiamo qualche cosa soltanto tramite essa, come dell'inconscio istintivo tramite la psicanalisi».
Il montaggio come metodo cinematografico, artistico e letterario, nonché come modalità di pensiero che procede per visualizzazioni discontinue, permetteva di trovare maggior coerenza interpretativa in un momento di profonde trasformazioni e rivolgimenti ideologici. Inoltre, l'atlante *Mnemosyne* dimostra che in quel momento storico andava maturando l'esigenza di indagare le caratteristiche della cultura occidentale dando spazio alla relazione mutevole delle immagini, piuttosto che al solo ragionamento discorsivo. Un modo di approcciarsi al problema generale della storia e della cultura prematuro per l'epoca, ma di cui ancora oggi sentiamo i reverberi e la necessità, in un mondo, quello attuale, segnato dal caos esploso e dal frastuono visivo di immagini reali e digitali.

Kentridge e Ai Weiwei

Nella poetica di due noti artisti contemporanei, William Kentridge e Ai Weiwei, possono essere rintracciati i princìpi delle *Pathosformeln* warburghiane e la pratica del montaggio esaminata poc'anzi. Intrecci visivi molto complessi sono stati realizzati in *Triumphs and Laments* (2016), colossale opera di *urban art* dell'artista sudafricano William Kentridge, a cui Salvatore Settis (2020: 275-336) ha dedicato un'ampia ricerca. L'opera consiste in un grande fregio di immagini che corrono lungo il muraglione del Lungotevere a Roma, fra ponte Sisto e ponte Mazzini, evocano la storia di Roma e, per estensione, la cultura classica declinata nel doppio repertorio di trionfi e lamenti che rivive nella contemporaneità.
La narrazione continua per immagini di Kentridge richiama i fregi della colonna di Traiano e di Marco Aurelio. Le immagini sono state realizzate in negativo, togliendo la patina di polveri del travertino dei muraglioni tramite l'idropulitura. Il risultato consiste in una teoria di figure, ombre nere ricavate dalla parte risparmiata della pulitura grazie all'utilizzo di stencil. L'effetto è una fantasmagoria che rimanda ai trionfi romani, l'eredità visiva più pregnante che l'antica cultura romana ha voluto tramandare ai posteri. Nell'età imperiale i trionfi apparivano sotto forma di bassorilievi che ornavano ponti, archi, edicole, colonne e sontuose facciate di edifici.

Il repertorio figurativo appartiene alla doppia tematica dei "trionfi" e dei "lamenti": ai topoi figurativi dei tanti trionfi celebrati dall'Impero romano si contrappongono delle scelte iconografiche che evocano morte e lutto. Il materiale manipolato e assemblato dall'artista consiste d'immagini note e meno note, stampe medievali, foto di migranti, scene di lotte, fotogrammi cinematografici de *La dolce vita* e *Roma città aperta*, fatti di cronaca (l'assassinio di Aldo Moro e i migranti a Lampedusa). Kentridge ha creato in questo modo collage complessi per dare nuova linfa vitale ai fragili processi del ricordo e della costituzione della memoria collettiva, assemblando un repertorio iconografico molto variegato per media utilizzati e contesto storico, che, tuttavia, risulta nello stesso tempo unificato da analogie funzionali e cariche espressivo-gestuali.

Il fregio interroga il passante e lo invita ad un atto contemplativo, ad un vero e proprio «*pressure for meanings*» (Settis 2020: 300), e «a un incessante fluttuare tra i poli opposti della familiarità e dello straniamento. La potenziale simultaneità della percezione, propria del "genere figurativo" del fregio, invita sia a leggerlo per segmenti, sia a ricomporlo mentalmente in unità espressiva» (Settis 2020: 324). Un esempio in particolare serve a capire l'effetto creato: il collage della Renault in cui fu rinvenuto il cadavere di Aldo Moro nel 1978, accostato ad un dettaglio del *sarcofago Ludovisi* con barbari morenti e *Santa Teresa* del Bernini. Si tratta di un accostamento insolito che evoca un unico lamento che sa di morte e trasla il significato dell'estasi in pianto funebre, secondo quel procedimento di inversione energetica di cui ha parlato Warburg.

Odyssey di Ai Weiwei è un *wallpaper* di enormi dimensioni (circa 1000 mq) che è stato esposto a Palermo nel 2017 alla ZAC-Zisa Arti Contemporanee, nello stesso anno a San Paolo in Brasile durante l'esposizione *Raiz* e attualmente si trova a Vienna all'Albertina Modern per una grande retrospettiva dell'artista, *Ai Weiwei. In search of Humanity. Odyssey* è l'esito di un lavoro di ricerca iniziato nel 2015 sui rifugiati, confluito anche in un film documentario dal titolo *Human Flow*. Lo scopo di Ai Weiwei, artista ben noto per il suo attivismo politico, è quello di minare la narrazione occidentale ormai stantia sulla tragedia dei migranti, attraverso scelte visuali che proiettano in una dimensione transculturale e universale.

Ai Weiwei affronta il tema attraverso un repertorio iconografico che giustappone immagini provenienti dalle culture dell'antichità e dalla storia più recente, immagini dei social media e un ricco repertorio di documentazione visiva raccolto dall'artista stesso nei campi profughi (Gerbino e Nigrelli, 2017). Icone che evocano l'epico e il tragico, una vera e propria "odissea" – metaforicamente parlando – in relazione alle innumerevoli difficoltà da superare per penetrare la cortina di ferro burocratica della fortezza occidentale, e in riferimento al viaggio dei migranti che nella sua essenza rimanda a quei viaggi dei racconti del mito, alle dislocazioni, al movimento continuo degli esseri umani.
Per riagganciarsi ad un sentimento antico, propone una tecnica grafica che ricorda le figure nere della pittura vascolare greca e le stilizzazioni tipiche degli Egizi. Ai Weiwei crea questo complesso montaggio di immagini giocando con la forza della bicromia (bianco e nero) e del segno grafico bidimensionale in un fregio continuo simile a quello utilizzato dallo stesso Kentridge, introducendo qui un doppio registro narrativo. I nuclei tematici principali sono: il viaggio e i campi profughi, la guerra, le proteste e la repressione.

Le scelte iconografiche e iconologiche rimandano inequivocabilmente alle formule di pathos warburghiane (Makowiecky e Wedekin, 2021). Sembra infatti di scorgere nell'attacco dei militari, le scene di lotta che popolavano il fregio continuo della Colonna di Marco Aurelio a Roma e le numerose scene di guerre dei sarcofagi romani; invece, nel corteo di donne che sorreggono panieri sul proprio capo e tengono per mano i loro figli la ben nota immagine della ninfa canefora della *Nascita di San Giovanni Battista* del Ghirlandaio. Altre rappresentazioni ripropongono delle iconografie assolutamente familiari per il pubblico occidentale: prima fra tutte la *Pietà* michelangiolesca, emblema del dolore supremo di una madre che sorregge il corpo esanime del proprio figlio.
Una delle immagini emotivamente più intense rimane la riproduzione grafica della foto di un bambino siriano di appena tre anni, Alyan Kurdi, trovato morto sulla spiaggia di Lesbo nel 2015. Gesto che l'artista stesso ha riproposto in una performance in cui il suo corpo giace su di una spiaggia imitando la postura assunta dal bambino. L'artista ri-media e ri-significa un'immagine di cronaca che, sebbene abbia sconvolto per un certo tempo il pubblico mondiale, è caduta nell'oblio, ottenebrata dalla sovrabbondante informazione mediatica.
Sia *Triumphs and Laments* che *Odyssey* mettono insieme un vasto repertorio di immagini di temporalità e riferimenti culturali multipli che chiede allo spettatore non tanto un'analitica presa di coscienza delle fonti citate, ma un coinvolgimento emotivo e percettivo. In questo senso entrambe le opere si rivelano in un rapporto dinamico con la tradizione del passato: reinventano la storia, danno un nuovo significato ai *topoi* figurativi dell'antichità che ritrovano il senso che gli è più pertinente, ovvero parlare dell'universalità della condizione umana. Commuovono, indirizzano verso una riflessione transculturale e atemporale. Si scorge quella necessità di cui parla Settis (2004a; 2020) di liberare il concetto stesso di tradizione e di classico dalla valenza negativa e dalla percezione stantia che ha avuto per troppo tempo e che rileva le sue contraddizioni alla luce di un mondo ormai globalizzato, interconnesso e multiculturale.

Conclusioni e prospettive future

Bill Sherman, direttore del Warburg Institute, a proposito del progetto espositivo di Berlino del 2020 ha affermato che *Mnemosyne* rimane «una pietra miliare metodologica» (Ohrt e Heil, 2020: 8), poiché in questi tempi segnati da profondi cambiamenti sociali offre la possibilità, proprio per la sua natura aperta e frammentaria, di essere utilizzato come strumento euristico adatto a mostrare nuove prospettive non strettamente eurocentriche su tematiche quali – per citarne alcune – la globalizzazione, il post-colonialismo, le questioni di genere, le migrazioni. La storia di recente fascinazione che sta suscitando lo rende un dispositivo visivo e percettivo di estrema attualità: un archivio visuale di forme espressivo-emotive dove le relazioni tra le immagini e gli interstizi marginali – lo spazio nero liminale di fondo tra essi – creano continui stimoli che sollecitano lo spettatore alla ricerca di nuovi significati. Con *Mnemosyne* impariamo come le idee migrano e sono interdipendenti, si influenzano reciprocamente, «formando una rete complessa piuttosto che una narrazione lineare» (Wedepohl, 2020: 15).

Mnemosyne era stato concepito in un preciso contesto storico, quello tra le due Guerre che sconvolse i valori fondanti dell'Occidente, la cui eredità è ancora in fase di metabolizzazione nell'età contemporanea. Sebbene le prime barriere epistemologiche siano crollate in quei decenni, sotto l'urto dei bombardamenti, oggi i tempi sembrano più che mai maturi per un pensiero transculturale e interdisciplinare; lo dimostrano le pratiche di molti artisti contemporanei che consapevolmente o inconsapevolmente richiamano la prassi metodologica di Warburg e in generale una poetica caratterizzata da frammenti visivi giustapposti, associazioni analogiche, correlativi oggettivi.

Didi-Huberman uno dei più importanti studiosi contemporanei del *Bilderatlas Mnemosyne* ne ha esplorato le potenzialità come dispositivo per la realizzazione di mostre, ad esempio con *Atlas. How to Carry the World on One's Back?* incentrata sulla storia degli atlanti (nel 2011 a Madrid, Centro de Arte Reina Sofia) e *Nouvelle histoires de fantomes* (nel 2014 a Parigi al Palais de Tokyo), dove ha proposto un proprio pannello sul tema della lamentazione attraverso i film (Pinotti e Somaini, 2016: 106).

Risulta interessante per ulteriori e possibili sviluppi trarre ispirazione dall'atlante *Mnemosyne* per la creazione di esposizioni che abbiano alla base gli stessi princìpi di montaggio, costellazioni di idee e immagini, cercando nello stesso tempo di mantenere sempre uno sguardo critico che eviti un eccesso di soggettività nella pratica di curatela, secondo il cosiddetto «show-like» (Wiebel, 2017: 385). Inoltre, l'idea di Warburg oggi potrebbe orientare alla creazione di dispositivi digitali museali per personalizzare l'esperienza estetica, da utilizzare anche come pratica laboratoriale nei contesti educativi museali, in linea con le più recenti indicazioni (ICOM).

Può ispirare in tal senso l'approccio metodologico già introdotto da Willem De Brujin, artista e accademico di Bournemouth (UK), che ha recentemente sperimentato dei workshop in cui gli studenti sono invitati a creare dei collage di immagini per studiare la storia dell'architettura e sviluppare competenze visuali (*visual literacy*) su determinate tematiche (De Bruijn, 2020). Una metodologia che ha il duplice scopo di rappresentare un'alternativa al metodo esclusivamente verbale vigente in ambito educativo e di evidenziare nuove possibilità offerte dal linguaggio visivo. Una ricerca che indirizza verso l'esplorazione delle innumerevoli potenzialità dell'atlante warburghiano di andare oltre le sue specificità storiche e teoretiche.

Riferimenti bibliografici

Agamben, G., 1984, "Aby Warburg e la scienza senza nome", *Aut Aut*, 33(199–200):.51–64.

Agamben, G., 2006, *Che cos'è un dispositivo*, Roma: Nottetempo.

Baert, B., 2014, *Nymph, motif, phantom, affect: a contribution to the study of Aby Warburg (1866-1929)*, Studies in Iconology. Leuven: Peeters.

Benjamin, W., 2000, *Opere complete. IX. I «passages» di Parigi*, Torino: Einaudi.

Benjamin, W., 2003, "Scavare e ricordare", in: *Opere complete V. Scritti 1932-1933*. Torino: Einaudi.

Benjamin, W., 2014, *L'opera d'arte al tempo della sua riproducibilità tecnica* (con un saggio di Massimo Cacciari), Torino: Einaudi.

Bloch, E., 2015, *Eredità di questo tempo*, Milano-Udine: Mimesis.
Buchloh, H.D.B., 2006, "Gerhard Ritcher's Atlas: The Anomic Archive//1993", in: C. Merewether, ed. *The archive*. London: Whitechapel: 85-102.
Calasso, R., 2020, *Come ordinare una biblioteca*, Milano: Adelphi.
Careri, G., 2002, "Pathosformeln. Aby Warburg e l'intensificazione delle immagini", in: M. Bertozzi, ed. *Aby Warburg e la metamorfosi degli antichi dèi*. Modena: Franco Cosimo Panini: 50–61.
Cometa, M., 2020, *Cultura visuale. Una genealogia*, Milano: Raffaele Cortina Editore.
De Bruijn, W., 2020, "The collage workshop: exploring the image as argumentative tool", *Int J Art Des Educ*, 39: 290–305. https://doi.org/10.1111/jade.12259. [Consultato il 20/03/2022]
Didi-Huberman, G., 2006, *L'immagine insepolta: Aby Warburg, la memoria dei fantasmi e la storia dell'arte,* Torino: Bollati Boringhieri.
Didi-Huberman, G., 2007, *Storia dell'arte e anacronismo delle immagini*, Torino: Bollati Boringhieri.
Didi-Huberman, G., 2013, *Ninfa moderna. Saggio sul panneggio caduto*, Milano: Abscondita.
Didi-Huberman, G., 2018, *Quando le immagini prendono posizione. L'occhio della storia I*, Milano-Udine: Mimesis.
Fressola, A., 2018, "La danza delle Pathosformeln Formulazioni dell'espressione corporea secondo la lezione di Mnemosyne", *Engramma. La tradizione classica nella memoria occidentale*, [online] 157. <http://www.engramma.it/eOS/index.php?id_articolo=3462> [Consultato il 1/06/2022].
Gerbino e Nigrelli, P., 2017, *Odyssey. Un progetto di AI WEIWEI per Palermo*, [online] Civita. <https://www.civita.it/Sala-stampa/ODYSSEY-Un-progetto-di-AI-WEIWEI-per-Palermo> [Consultato il 2/06/2022].
Gombrich, E., 2003, *Aby Warburg. Una biografia intellettuale*, Milano: Feltrinelli.
ICOM, 2022, *ICOM. International Council of Museums*, [online] <https://icom.museum/en/> [Consultato il 8/05/2022]
Istituto della Enciclopedia Italiana, n.d. "Atlante", in: *Treccani*. [online] <https://www.treccani.it/enciclopedia/atlante/> [Consultato il 1/06/2022].
Makowiecky, S. e Wedekin, L., 2021, "A *Odisseia* de Ai Weiwei: fórmulas antigas entre o épico e o trágico na arte contemporânea", *Revista Interdisciplinar Internacional de Artes Visuais*, 8. https://doi.org/10.33871/23580437.2021.8.1.103-117.
Michaud, P.-A., 2002, 'Zwischenreich'. Menmosyne, o l'espressività senza soggetto", in: M. Bertozzi, (a cura di) *Aby Warburg e la metamorfosi degli antichi dèi*. Modena: Franco Cosimo Panini:173–182.
Ohrt, R. e Heil, A. (a cura di), 2020, *Aby Warburg Bilderatlas Mnemosyne-the Original*, Berlin: Hatje Cantz.
Panofsky, E. e Saxl, F., 1923, "Dürers 'Melencolia I'. Eine quellen und typengeschichtliche Untersuchung", in: *Studien der Bibliothek Warburg*. Leipzig-Berlin.
Perniola, M., 2011, *L'estetica del Novecento*, Bologna: Il Mulino.
Pinotti, A. (a cura di), 2018, *Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin*, Torino: Einaudi.
Pinotti, A. e Somaini, A., 2016, *Cultura visuale. Immagini, sguardi, media, dispositivi*, Torino: Einaudi.
Seminario Mnemosyne ed., 2002, "Cosmologia in Dürer. Saggio interpretativo di Mnemosyne Atlas, Tavola 58", *Engramma. La tradizione classica nella memoria occidentale*, [online] 18. <http://www.engramma.it/eOS/index.php?id_articolo=2505> [Consultato il 29/05/2022].
Seminario Mnemosyne, 2016, "Figure della Malinconia attraverso l'Atlante delle Memoria. Galleria ragionata delle immagini dal Bilderatlas", *Engramma. La tradizione classica nella memoria occidentale*, [online] 140. <http://www.engramma.it/eOS/index.php?id_articolo=3039>. [Consultato il 29/05/2022].
Settis, S., 2004, *Futuro del 'classico'*, Torino: Einaudi.
Settis, S., 2004b, "Pathos ed ethos, morfologia e funzione", *Moderna. Semestrale di teoria e critica della letteratura*, IV(2): 23–34.
Settis, S., 2020, *Incursioni. Arte contemporanea e tradizioni*, Milano: Feltrinelli.
Somaini, A., 2011, *Ejzenstejn. Il cinema, le arti, il montaggio*, Torino: Einaudi.
The Warburg Institute, 2020, *Aby Warburg Bilderatlas Mnemosyne Virtual Exhibition*, [online] The Warburg Institute. <https://warburg.sas.ac.uk/aby-warburg-bilderatlas-mnemosyne-virtual-exhibition> [Consultato il 3/06/2022].
Warburg, A., 2001, *Gesammelte Schriften. Tagebuch der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg*, Berlin: Akademie Verlag.
Wedepohl, C., 2020, "The making of Warburg's Bildeatlas Mnemosyne", in: R. Ohrt and A. Heil, eds. *Aby Warburg Bilderatlas Mnemosyne-the Original*. Berlin: Hatje Cantz:14–18.

Wiebel, P., 2017, “Museums in the Post-Industrial Mass Society: An Argument Against the Meta physics of Presence and for the Physics of the Masses”, in: M. Copeland e B. Lovay, (a cura), *The Anti-Museum: An Anthology*. London: Koenig Books.

Maria Chiara Modica, ha conseguito la Laurea Magistrale in Arti Visive presso l’Alma Mater Studiorum - Università di Bologna con tesi di laurea dal titolo: “La Collezione olandese De Stadshof. Peculiarità di una raccolta d’arte outsider approdata nel museo Dr. Guislain in Belgio”. Attualmente insegna presso gli istituti secondari di secondo grado, parallelamente continua ad approfondire il discorso sull’arte, in particolare contemporanea, da un punto di vista fenomenologico e semiotico; il linguaggio artistico come campo d’indagine delle dinamiche socio-culturali e generatore di azioni politiche.

Bambini Universali. Sentieri per l'infanzia dal Pakistan all'Italia

Kawai Village, Kaghan Valley (ph. Elena Nicolai)

di *Elena Nicolai*

«In Pakistan i bambini sono i veri padroni del loro mondo: che sia la strada per andare a scuola, la casa, l'erba, un corso d'acqua o i negozi al fianco del traffico rumoroso e incessante, sono liberi. È una libertà esclusiva dell'infanzia di cui gli adulti non sono partecipi, coinvolge lo spazio e l'organizzazione socio-familiare (Del Gottardo – Nicolai, 2018).
Perché iniziare parlando della libertà dei bimbi pakistani? [1] Per sottolineare un elemento portante della visione dell'infanzia in Pakistan che forse noi, con le nostre cornici culturali irrigidite, probabilmente non citeremmo mai per primo. Ci sono realtà culturali che ci sfuggono perché le crediamo sconfinanti nel già noto, ci affidiamo alle conoscenze pregresse, acquisite o indotte: è l'effetto *framing*, che condiziona il modo in cui guardiamo, interpretiamo e affrontiamo il reale. Ci illudiamo di conoscere, tanto più spesso quanto ci affidiamo a credenza diffuse, circolanti sui mezzi di comunicazione e che immaginiamo largamente condivise: l'*illusione della conoscenza* (Sloman – Fernbach, 2018) è una guida cieca che seguiamo con incurante fiducia.
Nello studio di Sloman e Fernbach quest'illusione viene smascherata con esperimenti semplici come quello di spiegare il funzionamento dello scarico del bagno o di disegnare una bicicletta. Tutti noi usiamo quotidianamente il bagno e la bicicletta è un mezzo largamente visto e utilizzato: eppure non è semplice ricordare tutte le parti di cui si compongono e spiegare cosa accada quando se ne fa uso. Altro esempio semplice è quello delle cerniere: chi non ha qualche capo di vestiario che si chiude con

una zip? Ma sapremmo spiegare come funzionano? Allo stesso modo, senza rendercene conto, impieghiamo alcune modalità interpretative stereotipate, non intenzionali, quando entriamo in contatto con realtà culturali differenti da quella che esperiamo come *nostra*.
A cosa pensiamo, se si parla di infanzia in Pakistan? Sapremmo raccontare qual è la visione del bambino nella società pakistana? Forse crediamo di avere una risposta pronta, se non esaustiva, anche considerando come vicina e nota la popolazione pakistana in Italia. Certo, ciò che esperiamo ha un senso di realtà, ma lo interpretiamo secondo i nostri filtri, universalizziamo l'acquisizione empirica e spesso non sapremmo spiegarla nel dettaglio. Diamo una spiegazione senza avere una conoscenza profonda dell'argomento, un po' come montiamo in sella ad una bici senza interrogarci su come girino le ruote. Avremmo citata, per prima, la libertà?
Sfruttando l'effetto forse straniante di questa caratteristica, presentata come esordio, proviamo a spiegarla accostandoci all'immagine del bambino nella società pakistana, a tracciare una rotta, dei sentieri, che possano condurre ad una migliore comprensione della visione dell'infanzia anche rispetto alle esigenze della comunità pakistana in Italia.
L'infanzia, potremmo semplificare rimanendo nel giusto, è un'età della vita; come guardiamo all'infanzia è frutto di riflessioni e orientamenti pedagogici, è uno sguardo socialmente costruito e oggi sappiamo che il bambino è un individuo competente, non semplicemente una persona in crescita, in viaggio verso la sua forma completa e conchiusa di adulto. Riconoscere all'infanzia una sua *identità* e autonomia rispetto al mondo adulto significa dunque riconoscerle la *libertà* di esprimere bisogni e priorità che assumono sfumature di senso e implicazioni diverse a seconda del contesto culturale entro cui maturano e si affermano.
L'infanzia, in Pakistan, è libera. Ed è un elemento che irrompe nelle nostre cornici culturali, nei nostri preconcetti, aprendo la strada a *mondi possibili* da esplorare (Sclavi, 2003). La libertà dei bambini e delle bambine pakistane ridefinisce i sentieri che la società e la comunità adulta pensano per l'infanzia; prende strade diverse a seconda del luogo, dello spazio antropologico e sociale entro cui la relazione con i bambini è inter-agita.

È in questo essere liberi nello spazio identitario, relazionale e storico, che possiamo riconoscere per converso il tratto *universale* dell'infanzia, spesso oramai smarrito nell'omologazione uniformante della globalizzazione. Quasi due sentieri che si disgiungono, queste strade spesso incompiute della tradizione e delle pressioni del mercato globale, in Pakistan coesistono e non di rado si intersecano. Hanno anche diverse ripercussioni nelle comunità pakistane immigrate, ad esempio in Italia, perché di questi sentieri, e ancor più delle tappe e delle mete che prevedono, le comunità immigrate perdono la traccia; questi percorsi vengono, così, ad essere interrotti.
Non conoscere le priorità educative e la visione dell'infanzia nel Paese di origine comporta una ridefinizione *a priori* del sistema valoriale di riferimento da parte dell'educatore e del docente, non sempre condivisa e in armonia con le esigenze formative delle famiglie e le progettualità pensate per i figli o con il contesto di riferimento.
Possiamo individuare due diversi scenari della geografia sociale e umana del Pakistan. La geografia dello sviluppo è strettamente collegata alla cultura e alla società: lo spazio geografico è un attore sociale e cognitivo, crea *mondi possibili*, modalità di interazione e di funzionamento delle persone e nelle persone (Vallega, 2004). Soffermiamoci ancora un attimo alla soglia di questo tentativo di definizione, prendendo le mosse da quanto scriveva Pier Paolo Pasolini (Pasolini, 1976: 53):

«È questo illimitato mondo contadino, prenazionale e preindustriale, sopravvissuto fino a solo pochi anni fa, che io rimpiango (non per nulla dimoro il più a lungo possibile, nei Paesi del Terzo Mondo, dove esso sopravvive ancora, benché il Terzo Mondo stia anch'esso entrando nell'orbita del cosiddetto Sviluppo (…), l'acculturazione del Centro consumistico ha distrutto le varie culture del Terzo Mondo (parlo ancora su scala mondiale, e mi riferisco dunque appunto alle culture del Terzo Mondo, cui le culture contadine italiane sono profondamente analoghe)».

La terminologia pasoliniana risente di un'impostazione ideologica ormai tra le pieghe della storia ma non per questo meno attuale: se non ha più senso parlare di Terzo Mondo e di Sviluppo (Rist, 2013) o di un unico Centro consumistico (Appadurai, 2010), è invece essenziale soffermarsi su ciò che rimane e resiste del mondo *illimitato* e *universale*. Rifacendoci a queste suggestioni e ai concetti di *Centro* e di *mondo illimitato*, come proposti da Pasolini, possiamo dire che in Pakistan il mondo *illimitato* contadino sopravvive ancora, costituendo un contesto di apprendimento precipuo, con specificità culturali in opposizione a quello omologato consumistico e globale dei contesti del *Centro*, proprio delle grandi metropoli.
È quindi possibile ipotizzare, parlando d'infanzia in Pakistan e nei Paesi in via di sviluppo, due compresenti accezioni pedagogiche di infanzia: quella del bambino *illimitato*, *universale*, e quello *globalizzato*. Nelle campagne e nei villaggi il bambino è dunque *illimitato – universale*: condivide modalità di crescita e apprendimento con dinamiche ed imperativi pratici che in tutto il mondo e da sempre hanno contraddistinto il mondo rurale. Il bambino *universale* è riconosciuto subito come competente e come valido aiuto nella gestione familiare e nell'organizzazione della comunità: apprende più dall'esempio e dalla guida degli adulti nella vita quotidiana che dall'istruzione formale, più dai coetanei e dagli altri bambini giocando e imitando in contesti naturali, che da giochi appositamente a lui destinati. Il bambino che vive a contatto con la natura, e impara a gestirsi e a contribuire al lavoro, travalica confini geografici e il corso dei secoli, ha una disposizione a contribuire, a gestire stimoli situazionali spontanei, ad affrontarli con abilità fisiche e di giudizio.

È il bambino universale del mondo preconsumistico e contadino, che sopravvive anche alla scomparsa della natura nelle periferie urbane, dove però si limitano gli ambienti di gioco e precarizzano le esperienze con la natura: non è raro scorgere bambini tuffarsi nei canali, abbeverare animali alle pozze ormai snaturate dall'inquinamento urbano.Il bambino *universale* è, dunque, *libero*. Nei quartieri residenziali delle grandi città il bambino, invece, è *globalizzato*: sottoposto agli stessi vincoli di cura e stimoli ambientali degli altri bambini della società globale, partecipa anche delle medesime modalità di crescita e sviluppo emotivo, personale e cognitivo. Il bambino *globalizzato* non esperisce il mondo circostante con autorevole padronanza come il bambino *universale*, non si muove nella natura conoscendola nei suoi tranelli e impervietà. Non gioca in strada e non collabora in maniera fattiva alla gestione familiare, non aiuta nelle attività di piccoli negozi o ristoranti. Il suo spazio di bambino lo relega al ruolo passivo e confortante di 'piccolo', con l'orizzonte vasto del gioco e del disimpegno, della tv, delle attenzioni e delle premure dei genitori. Paradossalmente, l'istruzione scolastica diviene il suo spazio consegnato di autonomia e il suo compito: un ambiente di socializzazione e apprendimento, sempre disgiunto dalla realtà del suo quotidiano che non integra né può sostituire. La crescita emotiva e l'autonomia pratica si allentano e restringono.
In Pakistan il bambino *globalizzato* appartiene alle fasce sociali medie ed alte: si distingue dal bambino universale perché ha smarrito la natura e ha dissipato le sue innate competenze; ha accesso ad un'istruzione migliore e più a lungo, nutre aspirazioni protese al futuro e prolunga la sua infanzia nell'adolescenza. Assomiglia di più a noi, lo vediamo. Nelle esigenze con cui la società e la famiglia tracciano il suo percorso di crescita e di apprendimento, nel modo in cui lo *spazio economico* indica e impone le sue volontà di ingresso del mercato del lavoro (a partire dai primissimi cicli di istruzione), la libertà cede ai passaggi prestabiliti verso la vita adulta.

È allora importante riflettere anche su questo sfondo socioeconomico della comunità pakistana in Italia, che noi percepiamo lontano, quasi sfocato, ma che è il punto di riferimento implicito per comprendere le modalità di autonarrazione e nell'esplicitazione dei bisogni. Nei contesti sociali dei villaggi e delle periferie pakistane, i bambini e gli adolescenti sono integrati nel tessuto sociale a cui appartengono, entro cui agiscono: le loro identità implicano una storia personale, la presenza di amici, una famiglia, il senso di appartenenza a un luogo, richiedono, come scrive A. Perucca, una «relazione

vitale fra persone, in quanto reciprocità di presenza» (Perucca, 1987: 234). Si muovono in una rete di comunità e sono estremamente attivi e capaci di iniziativa; non soffrono il disorientamento e la precarietà della definizione del sé e della propria fisionomia sociale perché hanno appreso con l'ambiente familiare e la comunità loro attorno a convivere e muoversi in contesti difficili. Se nei villaggi il centro rimane quello antico, delle case "patronali", dei luoghi di culto e del mercato, nelle città si giustappongono i frammenti dei centri storici, delle periferie e dei *nonluoghi* (Augé, 2009), fiumi di strade in corsa che si infrangono nel traffico.

Un libricino in Urdu [2] destinato alla diffusione gratuita nelle scuole racconta una piccola storia morale molto esemplificativa: i bambini di un villaggio si incontrano e vanno a scuola da soli e non accompagnati dai genitori, salutano il "vecchio" del villaggio che, seduto al solito posto sulla strada, fa i suoi lavoretti con calma e osserva la strada. Il vecchio risponde al saluto e avverte di prestare attenzione alle macchine. Sarà lui a scorgere il pericolo e a chiamare aiuto contro un uomo sconosciuto che si avvicina ai bambini offrendo caramelle, ma con malcelate brutte intenzioni, e gli altri adulti lo allontaneranno prontamente: la comunità, nell'incontro generazionale, si prende carico della tutela e della formazione dei bambini, con una compiuta integrazione e una partecipazione periferica legittimata (Wenger, Lave, 1991). Viene descritto, difatti, un bell'esempio di *genitorialità diffusa*: una dimensione di cura comunitaria che i villaggi, a prescindere dalle differenze socioeconomiche, ancora posseggono e che garantisce la *libertà* dei bambini.
La libertà dei bambini pakistani, però, abbiamo visto che segue sentieri diversi se si giunge nelle grandi città. Con misure e modalità differenti, poveri e benestanti vivono in luoghi altri, come per determinismo geo-economico: la coppia di città gemelle Rawalpindi – Islamabad ne è un esempio, e Bahria Town con la sua veloce espansione concretizza il bisogno di separatezza e di omogeneità socioeconomica delle classi medie e medio alte. L'impressione, anche a Lahore e Karachi, è quella di quartieri tematici: riservati alle forze armate, a compagnie di costruzione, università, e così via. Lo spazio urbano viene *tematizzato*, integrato a forza nell'economia di mercato e verso l'a-storicità.
Il multiculturalismo si trova così implicato in Pakistan non tanto nella suddivisione etnica quanto, in generale, nel rapporto con le culture diverse quali esse siano: si genera una doppia separatezza o effetto condominio sul piano interno (spazio urbano/rurale; periferie/quartieri residenziali) come su quello dell'interpretazione ideologica delle culture straniere, occidentali e non.
Nell'ampio circuito familiare pakistano, indipendentemente dal dato geografico, i bambini sono spesse volte in numero uguale se non maggiore agli adulti, compongono microcosmi autonomi di relazione tra fasce d'età diverse che con i genitori e i parenti condividono mansioni e ruoli. In questi contesti spontanei di aggregazione e gioco, differentemente che nell'apprendimento formale radicalmente compartimentato, si sviluppa un processo di apprendimento cooperativo in gruppi non omogenei. Ecco che in questi gruppi si ricostituisce quella *libertà* capacitante che abbiamo definito come denominatore comune dell'infanzia in Pakistan e che, si vede, pertiene non esclusivamente al mondo *illimitato*: sopravvive nell'*assetto famigliare*.

La società pakistana in Pakistan non esperisce la frattura morale e l'opposizione generazionale propria dei contesti occidentali; il conflitto non è nella negoziazione dei contenuti etici quanto principalmente della mobilità sociale, e si traduce piuttosto in scelte di emigrazione per motivi economici. In Pakistan la famiglia è a costante e imprescindibile sostegno del singolo: l'isolamento non è elemento sociale endogeno, ma quando si verifica è esito di condizioni di povertà estrema; la dimensione collettiva che limita la solitudine concorre alla formazione del bambino, perché si eliminano per buona misura le incertezze relazionali della crescita.
La struttura familiare può essere indicata come sfondo unificante di un Paese vasto e complesso: ricco di culture ed etnie, di lingue, aree geografiche diverse; percorso da profonde fratture sociali ed economiche, dall'estraneità delle zone rurali agli spazi urbani, ancorato alla tradizione ma sempre più coinvolto nelle forze centrifughe della mondializzazione.

L'importanza dell'assetto e dell'ordine famigliare si ripropone anche nelle comunità pakistane immigrate ma, qui, la libertà sembra arrestarsi: come di fronte ad una diga è bloccata dallo scarto dei sistemi valoriali e dagli ordini simbolici di riferimento del contesto italiano. Come scrive G. Mantovani: «L'assenza di un'appropriata trasmissione culturale non produce indipendenza e libertà, ma disorientamento, ostilità, rabbia» (Mantovani, 1998: 19). Dove la libertà è arginata, inizia la conflittualità nella trasmissione culturale, il confronto spesso cruento che impongono modalità di negoziazione oppositiva e non adattiva al contesto, più evidenti nell'età dell'adolescenza e adulta.
L'istruzione e le aspettative delle famiglie rispetto al percorso di studi dei figli appaiono cruciali: per questo sarebbe auspicabile una maggiore e migliore conoscenza del sistema educativo pakistano, nelle sue differenze dovute a problemi di accesso (fisico, ma anche economico); conoscere la politica linguistica che sottende alla stesura del curricolo così come le differenze tra il sistema delle *katchi* e le scuole private, rispetto anche a quelle pubbliche, consentirebbe di ricongiungere il sentiero pensato per l'infanzia dalla società e dalla politica pakistane a quelli tracciati in Italia.
Conoscere, dunque, e non illuderci di sapere. Ci sono in Pakistan esempi di strategie educative *bottom-up* che mirano a valorizzare le specificità e peculiarità della *local wisdom* dei contesti più fragili, innestando il sapere tradizionale nei circuiti educativi internazionali altrimenti riservati solo alle élite.
Un esempio virtuoso di collaborazione tra associazioni locali pakistane ed educatori internazionali, in un'ottica di sostenibilità dell'iniziativa e della sua prosecuzione autonoma, è rappresentato da KMS (Del Gottardo-Nicolai, 2019): il progetto *Kaghan Memorial School*, avviato nella valle Kaghan provincia del KPK nel gennaio del 2006 (a seguito del terribile terremoto che colpì la regione nel 2005), offre da più di quindici anni istruzione gratuita e ha tra gli obiettivi principali la parità d'accesso e la continuità scolastica delle bambine e delle ragazze. Creato e gestito da un Charity Trust, il *Kaghan Memorial Trust* [3], nel piccolo paese montano di Kawai, in una zona remota e molto povera, il progetto educativo ha ricevuto nel corso degli anni il sostegno di istituzioni e fondazioni nazionali e internazionali, che garantiscono con donazioni la continuità delle attività didattiche totalmente gratuite per le famiglie bisognose, e hanno permesso l'ampliamento delle strutture, con la costruzione della *middle school* per le ragazze e, in altro edificio separato, quella per i ragazzi.
La scuola si è avvalsa in una prima fase di personale docente internazionale per la formazione delle insegnanti e per la strutturazione della didattica e del curricolo a partire dalla scuola dell'infanzia e dalla scuola primaria, per coprire poi ogni nuovo anno le classi successive, fino a quando il corpo docente composto da donne (ma, per la *middle school* maschile, uomini) della comunità ha raggiunto l'autonomia necessaria per gestire direttamente le attività *in loco* e sono invece continuati i corsi di aggiornamento e di formazione professionale annuali a Islamabad. L'obiettivo della scuola è ad oggi fornire un'istruzione di qualità, totalmente gratuita, a bambine e bambini poveri della valle e dei paesi limitrofi, che altrimenti non avrebbero accesso a un'adeguata formazione.

Un altro successo di KMS è quello di aver potuto ipotizzare piste e percorsi educativi per incoraggiare le potenzialità delle bambine, delle ragazze e delle insegnanti per portarle a transitare dalla passività alla creatività intellettuale, dall'essere *oggetti di enunciazione* a divenire soggetti *creanti sapere*. Lavorando e valorizzando la professionalità delle insegnanti innanzitutto, si è portato sempre più all'attenzione delle famiglie il tema dell'istruzione delle bambine, svincolandolo progressivamente dalla questione del matrimonio e, fornendo l'istruzione senza alcun costo a fronte di situazioni di povertà o bambini orfani, le famiglie meno abbienti hanno visto risolto il problema se far studiare le figlie o sostentarle.
Fin dalle prime classi della scuola dell'infanzia si è promossa l'equa presenza di bambini e bambine garantendo un numero pari di posti, e le famiglie delle comunità montane sono state coinvolte nel percorso di formazione non solo degli alunni, ma anche delle insegnanti: procedendo su questo doppio binario, sono stati immediatamente percepibili i progressi sia nella sensibilizzazione rispetto alla professionalità e al lavoro femminile, sia rispetto alla necessità dell'istruzione superiore delle ragazze

perché possano poi, col loro lavoro, contribuire alla crescita e al benessere della famiglia e della comunità intera.
Ho potuto partecipare, nell'anno scolastico 2013/2014, unica italiana in un ristretto gruppo di esperti internazionali, alle attività della scuola come docente e formatrice, vivendo un anno nel campus: lì ho ridefinito la mia *idea di libertà*, spesso seguendo con lo sguardo i passi dei bimbi tra le alte vette delle montagne. Disegnavano sentieri impervi ma giocosi, senza differenze di genere o rigide stereotipie situazionali: poi, da adulti, non sarebbe più stato così spontaneo, così possibile. Per questo, e nei sorrisi che ricordo, so che erano bambini liberi.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

N**ote**

[1] Per le argomentazioni presentate in questo articolo si rimanda al recente studio Del Gottardo E.- Nicolai E., *Breviario pakistano. Mappe interculturali e prospettive pedagogiche*, Progedit, Bari 2021, di cui si ripropongono in questa sede, rivisitati, ampi stralci.
[2] Traduzione del titolo dall'Urdu: *L'amicizia di uno sconosciuto non è amicizia*, Bookgroup, Karachi 1992, www.bookgroup.org.pk
[3] www.kmt.org.pk

Riferimenti bibliografici

Appadurai A., *Modernity at large. Cultural dimensions of globalization*, Public Worlds Series, Minneapolis London 2010.
Augé M., *Nonluoghi*, Eléuthera Milano 2009.
Del Gottardo E. – Nicolai E., *Passaggio in Pakistan. L'immagine del bambino tra pressioni culturali e globalizzazione*, in *Questioni di Pedagogia Sociale*, Giapeto Editore, Napoli 2018.
Del Gottardo E. – Nicolai E., *Visione dell'infanzia e identità di genere in un Paese giovane, multietnico, migrante*, in *Pedagogia e vita* 77 (2019/1): 232-246.
Del Gottardo E.- Nicolai E., *Breviario pakistano. Mappe interculturali e prospettive pedagogiche*, Progedit, Bari 2021.
Mantovani G., *L'elefante invisibile*, Giunti, Firenze 1998.
Pasolini P., *Scritti corsari*, Garzanti, Milano 1976.
Perucca A., *Genesi e sviluppo della relazione educativa*, La Scuola, Brescia 1987.
Rist G., *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*, Les Presses de Sciences Po, coll. «Monde et sociétés» Paris, 2013
Sclavi M., *Arte di ascoltare e mondi possibili. Come si esce dalle cornici di cui siamo parte*, Mondadori, Milano 2003.
Sloman S., Fernbach P., *L'illusione della conoscenza. Perché non pensiamo mai da soli*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2018.
Vallega A., *Geografia Umana. Teoria e prassi*, Le Monnier, Firenze 2004.
Wenger E., Lave J., *Situated Learning. Legitimate Peripheral Participation*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.

Elena Nicolai, Dottoressa di Ricerca in Italianistica presso l'Università di Padova e Dottoressa di Ricerca in Filologia Classica con una tesi sulla tradizione manoscritta e le traduzioni arabe e latine dell'Almagesto, ha poi frequentato il Master Immigrazione dell'Università di Ca' Foscari. Ha pluriennale esperienza nell'ambito della Cooperazione Educativa Internazionale in vari Paesi tra cui Pakistan, Togo, India, Tunisia; recentemente ha iniziato a lavorare come consulente presso la sede AICS Somalia. Collabora con l'Università degli Studi Internazionali di Roma nell'ambito della pedagogia interculturale ed è per il secondo anno membro della Commissione per il Corso di Specializzazione al Sostegno UNINT.

1982: Fine di una capitale, finale di un Mondiale

di *Aldo Nicosia*

L'undici luglio del 1982 tutta l'Italia festeggiava una delle vittorie più epocali della sua storia calcistica. Negli stessi giorni tutti gli abitanti di Beirut assistevano, impotenti e sgomenti, allo "stupro" della loro capitale, già vessata da sette anni di guerra in-civile, da parte dell'esercito israeliano.
Dal 1938 l'Italia non vinceva un Mondiale, mentre dal 1967, dopo l'occupazione sionista di Gerusalemme est/al-Quds, nessuna capitale araba subiva un'invasione da parte del nemico storico del mondo arabo. C'è però da dire che nel 1958 Beirut aveva assistito ad una mini guerra civile, una sorta di prova generale di quella devastante del 1975-1990, ma in quel caso lo sbarco dei marines USA fu richiesto dall'allora presidente Camille Chamoun, unito in un'alleanza con potenze occidentali, contro un nasserismo panarabista in grande fermento.
Nell'estate del 2006, proprio negli stessi giorni in cui gli Azzurri vincono il loro quarto Mondiale, Beirut viene nuovamente bombardata dall'aviazione israeliana. Trentatre giorni di attacchi, morte e distruzione.
A questo punto, i libanesi, che hanno sempre avuto un debole per il nostro Paese, collegando i due fatti sopracitati, cominciano ad essere assaliti da un leggerissimo sospetto: è quindi facile immaginare il loro sospiro di sollievo quando hanno saputo che l'Italia, per ben due volte consecutive, non si è qualificata ai Mondiali. Meglio non correre rischi….
Al di là dell'inquietante coincidenza degli attacchi sionisti con le vittorie degli Azzurri, non è questo il motivo per cui il primo posto nei cuori dei libanesi è da sempre occupato dalla nazionale brasiliana, e non sarà facile da scalzare. Al limite, il tifo per l'Italia potrebbe contendere il secondo posto a quello per la Germania, che gode di grande popolarità e sostegno, in vari strati della società.
Per farsi un'idea di come i libanesi vivano il tifo calcistico e quali siano i motivi che li hanno spinti a sostenere alcune nazionali straniere rispetto ad altre (da notare che quella della Repubblica dei Cedri non si è mai qualificata ai Mondiali), basta il bel documentario di 23 minuti, girato da Tony Elkhoury e Anthony Lappé, *Lubnan yarbah ka's al-'alam* ("Lebanon wins the World Cup", 2015). Il montaggio segue in parallelo la storia di due ex combattenti nella guerra in-civile, di opposte fazioni: un cristiano falangista di destra e uno sciita di sinistra. Le loro testimonianze si intersecano con due

eventi del calcio internazionale, i Mondiali del 1982 e quelli del 2014. Entrambi nutrono la stessa devastante passione per la Nazionale brasiliana.

Lo sciita racconta con struggente nostalgia degli stratagemmi messi in atto per riuscire a vedere la partita Italia-Brasile del Mondiale di Spagna, mentre faceva i turni in trincea. L'aspetto più interessante è che durante la partita, seguendo il suo racconto, Israele smette di bombardare Beirut, "come se loro stessero guardando la partita". La delusione e lo shock della sconfitta per entrambi sono fortissimi, enfatizzati dal fatto che pochi minuti dopo la fine dei 90 minuti, Israele riprende i suoi massicci attacchi aerei e di terra, con missili, bombe e tutta l'artiglieria pesante.
L'idea interessante, sviluppata dai due registi, è quella di far incontrare per la prima volta i due protagonisti, ex nemici, davanti ad una partita di calcio in tv in cui gioca il Brasile nel Mondiale del 2014. Abbracci e grande entusiasmo come tra amici di lunga data.

Cup Final e la questione palestinese

Gmar Gavi'a ("Cup Final", 1991) è il secondo lungometraggio del regista israeliano Eran Riklis, che si è poi fatto conoscere dal pubblico italiano con *La sposa siriana* (2004) e *Il giardino di Limoni* (2008), tanto per citare quelli che più hanno avuto più successo di critica e pubblico.

Se il cuore dei libanesi batte da sempre per la Nazionale del Brasile, quello palestinese lo fa invece per l'Italia, per svariate ragioni, legate anche alla politica italiana, specialmente alla solidarietà espressa dai partiti di sinistra di fine anni settanta e inizi anni 80.
In quegli anni Yasser Arafat incontra a Roma il Presidente della Camera Nilde Iotti, Giulio Andreotti e il Presidente Sandro Pertini. Sotto l'impulso del Ministro degli Esteri Emilio Colombo, alla Conferenza dei Paesi Cee di Venezia nell'ottobre del 1980, esce una risoluzione che, per la prima volta a livello europeo, riconosce il diritto di autodeterminazione del popolo palestinese e la partecipazione dell'Olp al processo di pace.
Pertini, dopo il massacro di Sabra e Shatila nel settembre del 1982, si reca a Beirut portando la coppa vinta ai Mondiali ad Arafat. Sullo sfondo storico dei Mondiali di Spagna si dipanano gli eventi di *Cup Final*, accompagnando alcuni dei momenti di maggiore suspence, fino al finale e… alla finale.
Il tempo diegetico inizia il 6 giugno 1982, alla vigilia dell'inaugurazione dei Mondiali di Spagna, quando Cohen, un riservista israeliano, viene arruolato nella massiccia operazione di invasione del sud del Libano.

Peccato perché, mentre il governo del suo Paese ha deciso di attaccare il Libano con l'esercito di terra, lui ha già in tasca i biglietti aerei per la Spagna e le partite dell'Italia. Cohen è infatti un tifoso sfegatato degli Azzurri, ma non ha uno spiccato spirito patriottico.
A seguito di un'imboscata la sua pattuglia salta in aria. Lui e un altro commilitone rimangono leggermente feriti e vengono fatti prigionieri da un commando della Resistenza palestinese, capeggiato da Ziyad. L' obiettivo di quest'ultimo è raggiungere Beirut, evitando le numerose pattuglie israeliane sparse nell'area. Dopo uno scontro a fuoco con una di queste, l'altro prigioniero rimane ucciso e Cohen rimane da solo. A parte la comprensibile diffidenza, il rapporto con i carcerieri è scandito da momenti di relax: Cohen condivide con loro la passione per gli Azzurri, e tra qualche partitella a calcio o un ballo durante un'inverosimile festa di nozze, in tempo di guerra, o la visione di qualche partita del Mondiale in TV, sperimenta, oltre a qualche umiliazione, un trattamento umano che nessun altro regista israeliano avrebbe mai avuto il coraggio di mostrare.
Riklis anche con i suoi successivi summenzionati lungometraggi, mostrerà al pubblico israeliano l'assurdità delle politiche di occupazione, trattando con rispetto e intelligenza aspetti sociali importanti della vita dei drusi del Golan occupato nella Guerra dei Sei giorni, oppure le angherie subite da una palestinese che ha la disgrazia di avere il suo giardino di limoni accanto alla residenza di un alto responsabile israeliano.

A rinforzare l'effetto di verosimiglianza suscitato dai suoi film, il regista si ispira spesso a storie reali, compreso in *Cup Final*. I commenti delle partite dei Mondiali, ascoltati o visti in tv, col tifo assordante sugli spalti sono a volte la colonna sonora alternativa a quella che accompagna il film, dal ritmo ossessivo e incalzante, soprattutto nelle numerose scene notturne.
All'uscita nelle sale israeliane e nei festival, dove ottiene alcuni riconoscimenti internazionali, il film non manca di suscitare varie polemiche. Alcuni critici israeliani denunciano la prevalenza dei dialoghi in arabo o in inglese (tra Cohen e i palestinesi), elemento che sarà poi presente nei successivi lungometraggi con soggetti relativi al rapporto con il mondo del "nemico" arabo.
Senza stereotipi né generalizzazioni, il film entra nell'intimo della vita dei protagonisti palestinesi, ne mette in luce debolezze o desideri di vendetta. Ognuno ha la sua storia e, come il riservista, avrebbe preferito passare la vita con moglie e figli, ma ha una missione da portare a termine. Emblematico il caso di Ziyad, interpretato dal bravo Mohammed Bakri, che lascia gli studi di farmacia in Italia, dove ha moglie e un figlio, oppure il dottor Omar, che si laurea anch'egli nel Paese degli Azzurri. Ovviamente la passione per la Nazionale di calcio non è condivisa da alcuni membri del commando. Dopo quasi un mese di marcia e di tragedie, i palestinesi di Ziyad sono quasi alle porte di Beirut. La finale del Santiago Bernabéu entra in scena, attraverso le lenti di un binocolo, e c'è ancora la speranza di resistere da eroi. Chi vincerà? Chi sopravviverà quando calerà il sipario col "Game is over"?
Tra un crescendo di pathos e un commovente idealismo sull'umanità dei due protagonisti, Cohen e Ziyad, e metaforicamente di due popoli ufficialmente nemici, Riklis avrebbe meritato l'Oscar soltanto per questa pionieristica opera. Il pubblico italiano ne sarebbe anche stato assai onorato. In periodi lontanissimi dall'omologazione pro-sionista dei media di questi decenni, ricordiamo che la Federazione Italiana Gioco Calcio ha dedicato la vittoria ai Mondiali di Spagna al popolo palestinese per il suo eroico spirito di resistenza contro la più lunga occupazione della storia contemporanea.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Aldo Nicosia, ricercatore di Lingua e Letteratura Araba all'Università di Bari, è autore de *Il cinema arabo* (Carocci, 2007) e *Il romanzo arabo al cinema* (Carocci, 2014). Oltre che sulla settima arte, ha pubblicato articoli su autori della letteratura araba contemporanea (Haydar Haydar, Abulqasim al-Shabbi, Béchir Khraief), sociolinguistica e dialettologia (traduzioni de *Le petit prince* in arabo algerino, tunisino e marocchino), dinamiche socio-politiche nella Tunisia, Libia ed Egitto pre e post 2011. Nel 2018 ha tradotto per Edizioni Q il romanzo *Il concorso* di Salwa Bakr, curandone anche la postfazione. Ha curato per Progedit la raccolta *Kòshari. Racconti arabi e maltesi* (2021).

Politiche culturali, umanizzazione integrale e sviluppo sostenibile. Un'esperienza accademica

di *Olimpia Niglio*

L'adozione dell'Agenda 2030 delle Nazioni Unite per lo sviluppo sostenibile e la conferenza mondiale sulle politiche culturali [1] che avrà sede a Città del Messico dal 28 al 30 settembre 2022, hanno favorito la programmazione di numerosi eventi a livello globale con l'obiettivo di rimettere al centro il valore della cultura, l'integrazione degli aspetti culturali attraverso gli obiettivi di sviluppo sostenibile (SDG) e la condivisione partecipata delle comunità locali.
Al fine di valorizzare il dialogo tra cultura e obiettivi comunitari nel 2021 è stato anche pubblicato il rapporto "*Culture in the Localization of the SDGs: An Analysis of Voluntary Local Reviews*" [2] che ha analizzato le azioni intraprese dai singoli Stati in merito all'attuazione degli SDGs e fornendo anche specifiche raccomandazioni su come affrontare consapevolmente questo tema strutturando opportune politiche di governo locale. In particolare, questo rapporto ha inteso valutare le differenti prospettive culturali dei singoli Stati, fornendo suggerimenti sull'attuazione degli SDGs e come questi vanno implementati nel presente e nel prossimo futuro in relazione ad un programma di democrazia globale.
Intanto dall'analisi dei singoli contesti geografici è emersa una diversificata modalità di implementazione dell'Agenda 2030 all'interno delle politiche di sviluppo e seppure una buona maggioranza – circa il 54% – degli Stati a livello mondiale hanno incluso nel proprio programma l'attuazione della sostenibilità, sostanzialmente questa non trova concrete applicazioni operative e quindi non sono ancora visibili benefici a favore delle comunità locali.
Non c'è dubbio che a livello governativo molti Stati hanno messo in atto commissioni e buoni propositi per l'attuazione di "piani culturali" ma ad oggi le azioni sostanziali sono ancora molto scarse. L'analisi delle politiche locali rivela un quadro ancora non sufficientemente favorevole tanto che "la cultura come quarta dimensione", trova chiari riferimenti attuativi soltanto in una quota pari al 13% dei programmi promossi a livello sociale, economico, culturale e ambientale in ambito internazionale. Soltanto il 5% è concentrato attivamente sui temi inerenti i diritti umani, la conoscenza, l'istruzione e le strutture culturali, il tutto a favore di una corretta gestione dell'economia della cultura a livello mondiale.
Nonostante l'impegno dei leader locali sia incentrato sulle azioni della sostenibilità e del welfare, presentando anche con orgoglio programmi di qualità per lo sviluppo dei territori, siamo ancora

lontani da corrette pratiche attuative incentrate sul concetto di "cultura" quale fattore determinante per lo sviluppo di progetti in grado di mettere al centro la partecipazione dei cittadini.
Non c'è dubbio che la cultura è considerata elemento fondamentale per un approccio consapevole allo sviluppo delle comunità ma la quarta dimensione richiede l'incorporazione degli SDGs nelle strategie urbane a breve e lungo termine, nelle politiche e negli strumenti di pianificazione culturali, nei programmi educativi e professionalizzanti. Gli strumenti di "cultural policy" devono infatti affrontare sempre più i temi dell'accessibilità alla cultura, all'educazione, all'osservanza dei diritti culturali ed umani, al rispetto delle diversità, alla valorizzazione del patrimonio locale, alla conoscenza della cultura indigena, all'interculturalità, alla pace, e quindi a tutti quei valori che guidano la società nel suo evolversi.
Così per dare inizio a politiche culturali attuative sui territori è fondamentale rimettere al centro il valore dell'educazione e della formazione delle comunità attraverso progetti in grado di far conoscere il patrimonio culturale locale, favorendone la sua conservazione, e quindi sensibilizzando il cambiamento comportamentale e procedurale della governance verso nuovi paradigmi culturali rispettosi della nostra eredità. Si avverte, infatti, sempre più la necessità di superare schemi e metodi che hanno dimostrato di non rispettare gli interessi comuni e le necessità delle comunità se non favorendo tornaconti di pochi, ancora arroccati a difendere posizioni e prassi che non hanno più alcuna validità in dialogo con lo sviluppo del capitale umano ed economico.
Tutto questo dimostra che le politiche di sviluppo territoriale devono essere sempre più in coesione con i progetti di inclusione sociale, favorire la valorizzazione del capitale umano, rendere la cultura accessibile a tutti aumentando gli standard di qualità e di quantità dei servizi educativi. Proprio questi servizi educativi devono essere parte attiva delle strategie connesse alle politiche territoriali e alla democratizzazione della cultura per lo sviluppo economico. La simbiosi tra cultura ed economia, infatti, non può perseguire obiettivi positivi se si esclude il tema dell'educazione e della formazione delle comunità.
Anche la Carta di Tokyo (2021) [3] all'art.2 afferma che

«Ogni località e comunità nel mondo ha la sua cultura e il suo patrimonio che deve essere conservato, protetto, condiviso e curato. Questo dà origine alla ricca diversità di culture e patrimoni che esistono in tutto il mondo e in ogni regione geografica del mondo. Creare e coltivare gli approcci metodologici e le tecniche adeguate a conoscere e comprendere queste culture e questi patrimoni non è solo la chiave per rispettarli e apprezzarli così come le loro differenze culturali e storiche, ma anche la soluzione per raggiungere "l'unità nella diversità" e il rispetto per la varietà delle espressioni culturali e patrimoniali in tutto il mondo».

Migliorare e sviluppare i territori significa prima di tutto preservare e promuovere il patrimonio della città – culturale e naturale, materiale e immateriale – che è un tema prioritario in quanto supporta il dialogo interculturale, l'inclusione e l'equità. Altra connessione fondamentale è anche quella tra cultura e ambiente (natura) al fine di abbracciare politiche per la conservazione della bio-culturalità, dell'agro-ecologia, per il sostegno allo sviluppo rurale, tutte tematiche fondamentali che gli effetti della pandemia mondiale hanno rimesso giustamente in primo piano e su cui ora è fondamentale lavorare a livello interdisciplinare con il contributo di tante professionalità.
Sono questi tutti i temi che sono stati messi a punto anche nel più recente documento approvato lo scorso 20 maggio 2022 dalla Commissione dei Ministri presso il Consiglio d'Europa, "*Recommendation CM/Rec (2022) 15 of the Committee of Ministers to member States on the role of culture, cultural heritage and landscape in helping to address global challenges*" [4] che sin dall'articolo 1 consolida l'importanza di promuovere azioni a livello governativo volte a sviluppare ulteriormente una nuova comprensione delle risorse culturali, del patrimonio culturale e del paesaggio – e quindi nuove politiche – come elementi strategici per aiutare ad affrontare le sfide globali e come motori di trasformazione sociale, con l'obiettivo di creare uno spazio culturale diversificato e un ambiente sicuro e sostenibile, accessibile a tutti, come base per le società democratiche. Tutto questo

contribuirà a favorire la promozione delle risorse culturali locali, del patrimonio culturale e paesaggistico e l'uso delle conoscenze e delle pratiche tradizionali, al fine di contribuire all'Agenda 2030 delle Nazioni Unite per lo sviluppo sostenibile e agli obiettivi dell'Accordo di Parigi, e così mappare le minacce attuate dal cambiamento climatico.

Percorsi di umanizzazione integrale per l'educazione al patrimonio culturale

L'obiettivo dell'*umanizzazione integrale*, elaborata anche dall'architetto tedesco Walter Gropius (1883-1969) in molti suoi scritti, è finalizzata a promuovere approcci incentrati sulle persone, sulle connessioni delle comunità con il patrimonio e i luoghi, sul dialogo e la comprensione interculturale, sulla sostenibilità e sul benessere, affrontando così politiche e pratiche locali per la conservazione e la valorizzazione delle eredità culturali. Solo in questo modo si realizzerà al meglio la trasmissione del patrimonio culturale alle future generazioni, nel rispetto di processi finalizzati a rafforzare lo sviluppo delle comunità, promuovendo al contempo una giusta transizione verso un futuro sostenibile.
Intanto analizzando le realtà dei diversi Paesi del mondo, dall'Oriente all'Occidente, si avverte la necessità di attivare un nuovo "umanesimo" e per questo è necessario che la Cultura partecipi attivamente nella sua totalità a tutta la progettazione e proiezione del nuovo e dell'innovazione su cui è importante concentrarsi d'ora in avanti. Per fare tutto questo, però, è necessario partire dai programmi educativi e dalle giovani generazioni e così piantare nuovi semi per ottenere un buon frutto e con esso un buon raccolto nel prossimo futuro. Pertanto, dobbiamo essere in grado di progettare percorsi educativi che possano costruire un mondo migliore, un ambiente educativo in cui le giovani generazioni non solo si sentano attuatori di nuove conoscenze, ma assumano anche un ruolo creativo, essendo artefici, essi stessi, dei propri processi educativi e considerando la collettività come fonte primaria di conoscenza nel campo della cultura e del patrimonio.
Nell'attuale contesto in cui vive l'umanità si sono finalmente aperte posizioni al vero cambiamento, in cui tutti hanno l'opportunità di apportare innovazioni, grazie ad un dialogo interdisciplinare, al fine di superare quegli ostacoli ideologici ancorati ad un passato che non sta più funzionando nel migliore dei modi e soprattutto in sincronia con politiche volte ad abbracciare la natura e il benessere di tutte le forme viventi.
Per realizzare questo importante e costruttivo cambiamento, è importante comprendere le responsabilità che ognuno di noi ha nell'attuare le proprie azioni e di come queste forgeranno il prossimo futuro. Infatti, è fondamentale accrescere la consapevolezza che solo grazie all'educazione alla cultura è possibile affrontare un costruttivo cambiamento e guidare così lo sviluppo delle nazioni del mondo che verrà.
Proprio su queste finalità nel 2020 è nato il programma pedagogico "Reconnecting With Your Culture", attivo in oltre 50 Paesi del mondo e che ha rimesso al centro la consapevolezza dei giovani nella costruzione del futuro grazie alla valorizzazione delle proprie radici culturali. Infatti, senza conoscere e preservare la nostra storia non possiamo costruire il futuro. E sulla base di questo programma pedagogico presso l'Università di Pavia, il corso di Restauro Architettonico ha sperimentato un interessante progetto che per la prima volta ha messo in dialogo l'accademia con numerose istituzioni cittadine: dalla municipalità alle istituzioni culturali, alle associazioni e ai collegi professionali.
Il progetto è stato finalizzato al restauro dell'antica cripta di Sant'Eusebio, attualmente isolata in piazza Leonardo da Vinci, che testimonia ciò che è rimasto di una chiesa di probabile fondazione longobarda. È, infatti, riconosciuta come la cattedrale ariana della città, ricordata da Paolo Diacono negli anni del re Rotari (636-652) e ridedicata a sant'Eusebio, fiero nemico dell'eresia ariana, dopo la conversione della popolazione longobarda all'ortodossia cattolica, nella seconda metà del VII secolo. L'edificio di culto, ricostruito in forme protoromaniche nell'XI secolo, variamente rimaneggiato tra Cinque e Seicento, poi ricostruito nel Settecento, fu raso al suolo nel 1923 per fare spazio al Palazzo della Posta e di tutto questo, oggi si conserva solo l'antica cripta.

Nonostante vari restauri a partire dagli anni ’30 del XX secolo abbiano fortemente compromesso la sua struttura e le opere d’arte in essa custodite, la cripta oggi rappresenta una eredità fondamentale all’interno del centro storico della città di Pavia, tanto da essere stata individuata quale patrimonio da conservare in dialogo anche ad un progetto di valorizzazione della piazza Leonardo da Vinci, circondata da importanti edifici dell’università.

È stato così sviluppato un progetto educativo nell’ambito del corso di restauro architettonico della Facoltà di ingegneria dell’Ateneo pavese al fine di riavvicinare i giovani ai percorsi di conoscenza e al dialogo con la comunità locale. Il corso ha avuto come finalità quello di rimettere al centro i valori culturali locali, aprendo proficui dialoghi con le istituzioni e i cittadini per meglio comprendere le modalità ed i criteri attuativi di politiche volte alla preservazione e valorizzazione del bene oggetto di studio.
In dettaglio, nell’ambito del programma di “umanizzazione integrale” il corso di Restauro Architettonico dell’Università di Pavia ha inteso rivolgere una particolare attenzione allo studio del patrimonio culturale religioso del centro storico della capitale pavese, in gran parte dismesso e anche in disuso, al fine di comprendere le cause dell’attuale stato di un’eredità che merita di essere preservata, valorizzata e rigenerata all’interno di un progetto di restauro urbano. Oggetto di studio è stata la cripta di Sant’Eusebio, un esempio di archeologia urbana di straordinario valore storico, artistico e architettonico che attualmente versa in una condizione non adeguata rispetto ai valori culturali che questa rappresenta e custodisce da oltre mille anni.

A conclusione del corso di Restauro Architettonico, che ha avuto principio a marzo 2022, una mostra, organizzata dagli studenti del corso di laurea magistrale a ciclo unico in Ingegneria Edile-Architettura, ha offerto al visitatore l’opportunità di conoscere proposte progettuali per la valorizzazione e rigenerazione dell’antica cripta di Sant’Eusebio e di condividere con la comunità accademica e la cittadinanza soluzioni progettuali finalizzate al restauro della cripta e della piazza Leonardo da Vinci. La mostra è a cura degli studenti del corso, Riccardo Bellati e Alberto Pettineo.
I risultati dei lavori svolti sono stati poi condivisi nell’ambito di un seminario internazionale “Archeologia Urbana. Patrimonio Culturale Religioso a Pavia” che ha visto l’attiva partecipazione di studiosi provenienti da diverse istituzioni accademiche sia nazionali che internazionali e i cui temi sono stati raccolti in un documento disponibile online [5].
Questa esperienza trova così attuazione nell’ambito delle iniziative educative che le scuole e le università devono implementare sempre più al fine di promuovere ed incentivare attive politiche culturali centrate sulle comunità locali. Siamo infatti al principio dell’ultimo decennio di azione per l’attuazione degli Obiettivi di Sviluppo Sostenibile delle Nazioni Unite, concordati dalla comunità internazionale come una tabella di marcia comune, e non dobbiamo sottrarci a questo impegno.

Infatti, l’UNESCO invita i suoi Stati membri e la comunità internazionale a intraprendere una riflessione continua sulle politiche culturali per affrontare le sfide globali e delineare le priorità immediate e future. Pertanto il progetto di restauro della cripta di Sant’Eusebio ha inteso porre le basi per importanti riflessioni che d’ora in avanti è fondamentale incentivare e sviluppare anche in accordo a quanto già la *Mexico City Declaration on Cultural Policies World Conference on Cultural Policies* (1982) ha stabilito nei suoi propositi affermando che è solo la cultura che dà all’uomo la capacità di riflettere su se stesso.

«[…] È la cultura che ci rende specifici esseri umani, razionali, dotati di giudizio critico e senso di impegno morale. È attraverso la cultura discerniamo i valori e facciamo delle scelte. È attraverso la cultura che l’uomo esprime sé stesso, prende coscienza di sé, riconosce la propria incompletezza, interroga le proprie conquiste, ricerca instancabilmente nuovi significati e crea opere attraverso le quali trascende i suoi limiti».

Così, oggi, esattamente dopo quarant'anni (1982-2022) tornano a riecheggiare quanto mai attuali queste finalità che dobbiamo rielaborare in relazione alle contemporanee necessità delle comunità e rimettendo al centro le persone e i rispettivi valori culturali, sociali, economici e politici fondamentali per un corretto sviluppo sostenibile dei territori.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Note

[1] MondiaCult https://www.unesco.org/en/mondiacult2022
[2] #culture2030goal, https://culture2030goal.net/
[3]http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/tokyo-charter-reconnecting-with-your-culture-education-culture-heritage-and-children/
[4] https://search.coe.int/cm/Pages/result_details.aspx?ObjectID=0900001680a67952
[5] vd. http://www.esempidiarchitettura.it/sito/journal_pdf/PDF%202022/9.%20ABSTRACTS_International%20Seminar_PAVIA_2022_06_21-22.pdf

Riferimenti bibliografici e sitografici

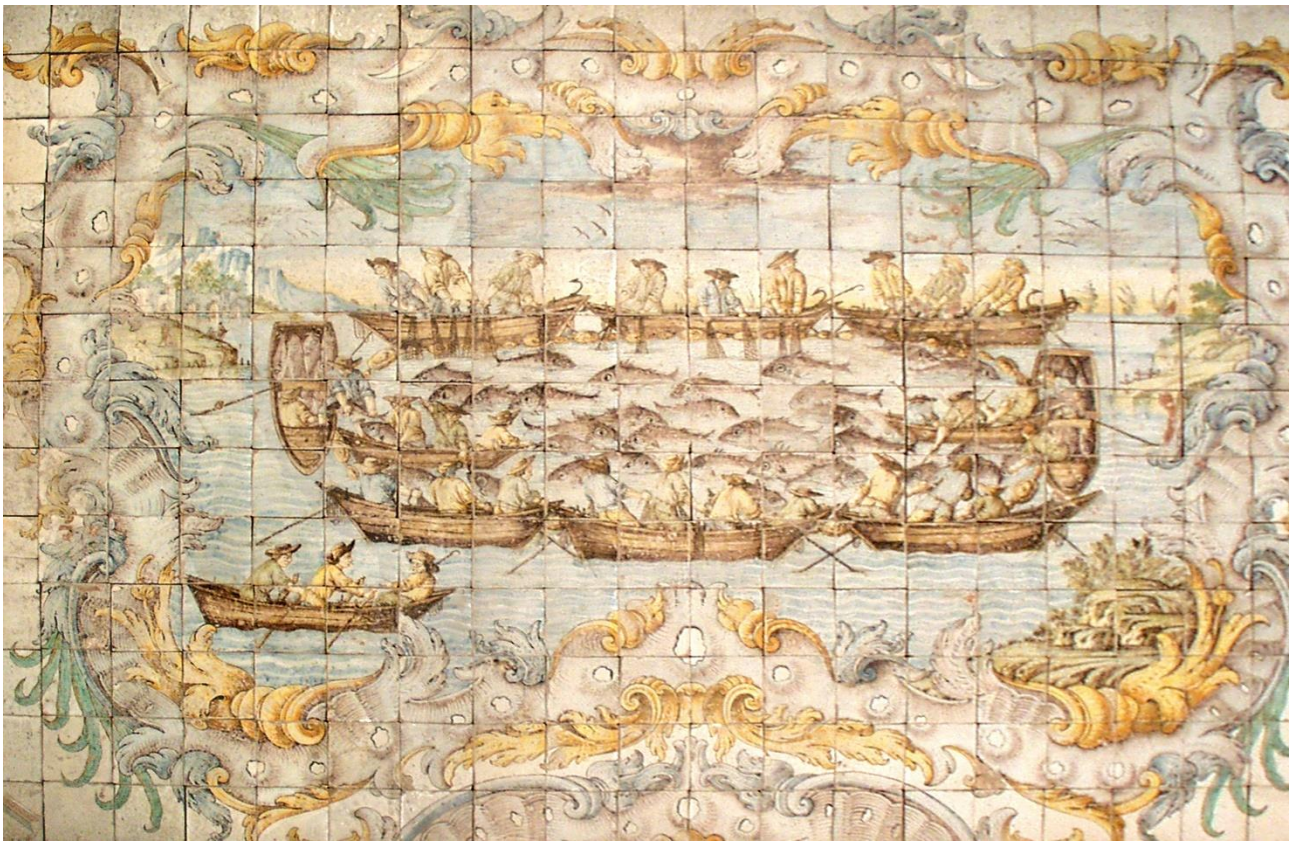
Mexico City Declaration on Cultural Policies World Conference on Cultural Policies (1982) https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000052505
Recommendation CM/Rec (2022)15 *of the Committee of Ministers to member States on the role of culture, cultural heritage and landscape in helping to address global challenges*https://search.coe.int/cm/Pages/result_details.aspx?ObjectID=0900001680a67952
Culture in the Localization of the SDGs: An Analysis of Voluntary Local Reviews (2021) https://culture2030goal.net/
Tokyo Charter. Reconnecting With Your Culture (RWYC) Education, Culture, Heritage, And Children (2021) http://esempidiarchitettura.it/sito/rwyc-tokyo-charter/
Olimpia Niglio (2021), "Towards a Humanist Education: Understanding Cultural Heritage to Redesign the Future", *Academia Letters*, Article 3223. https://doi.org/10.20935/AL3223
Olimpia Niglio (2022), *Walter Gropius*, Carocci editore, Roma.

Video realizzati dagli allievi del corso di Restauro Architettonico AA. 2021-2022, Università di Pavia

Sacred Heritage in Pavia. Crypt Sant'Eusebio (VII century)
https://youtu.be/ZcrmKJVme00
Corso di Restauro Architettonico, UNIPV. Educazione, Cultura e Comunità.
https://youtu.be/zth6RE40Bc8
Mostra del Corso di Restauro Architettonico. 21–22 Giugno 2022, Aula Forlanini, UNIPV
https://youtu.be/2wn2q-ClrDs

Olimpia Niglio, architetto, PhD e Post PhD in Conservazione dei Beni Architettonici, è docente di Restauro e Storia dell'Architettura comparata. È Professore presso la facoltà di Ingegneria dell'Università degli studi di Pavia. Dal 2012 a tutto il 2021 è stata Professore presso la Hosei University (Tokyo), la Hokkaido University, Faculty of Humanities and Human Sciences e presso la Kyoto University, Graduate School of Human and Environmental Studies in Giappone. È *Visiting Professor* in numerose università sia americane che asiatiche. Dal 2016 al 2019 è stata docente incaricato svolge i corsi di Architettura sacra e valorizzazione presso la Pontificia Facoltà Teologica Marianum ISSR, con sede in Vicenza, Italia. È membro ICOMOS – International Council on Monuments and Sites – e ACLA – Asian Cultural Landscape Association. È Vice Presidente dell'ISC PRERICO, Places of Religion and Ritual, ICOMOS – International Council on Monuments and Sites – e Vice Presidente ACLA – Asian Cultural Landscape Association. È President RWYC.

La “Marina Piccola” di Trapani: la “barca docile” nei tesori dei devoti pescatori



Pavimento con Pesca del Tonno (ph. archivio L. Novara)

di *Lina Novara*

Documenti d’archivio, opere d’arte e numerosi ex voto attestano che la marineria trapanese, suddivisa in due categorie, *Marina Grande* composta dal corpo dei marinai d’alto mare, e *Marina Piccola* o *Marinella* formata da pescatori, tonnaroti e corallai, ha sempre nutrito sentimenti di speciale venerazione verso i propri santi protettori: la Madonna di Trapani, Sant’Alberto e Santa Lucia.

Entrambe le marinerie in passato avevano eletto come propria sede alcune chiese cittadine e detenevano cappelle nel Santuario della *Madonna di Trapani*. Con devozione e grande spirito di appartenenza le curavano, abbellivano con opere d’arte e dotavano di preziosa suppellettile liturgica che spesso contrassegnavano con i simboli della loro categoria: una semplice barca a vela per la *Marina piccola*, un grande veliero per *la Marina Grande* [1].

All’interno della *Marina piccola* vi erano due comunità di pescatori che prendevano nome dal relativo quartiere di abitazione dei loro componenti: del *Casalicchio* con sede nella chiesa di Santa Maria della Grazia, in via di Porta Grazia, nei pressi della odierna via Biscottai, distrutta durante l’ultimo conflitto mondiale, e del *Palazzo,* composta soprattutto da corallai, ossia pescatori di corallo, con sede nella chiesa di Santa Lucia, posta nell’angolo tra via Sant’Anna e via Santa Lucia.

Originariamente i pescatori del *Casalicchio*, il quartiere più antico di Trapani, avevano una cappella nel «piano della guardia», nei pressi delle mura, che venne abbattuta in seguito al loro ampliamento

nel 1540; fecero quindi costruire, in quella che oggi è via di porta Grazia, un piccolo oratorio che nel 1677 si arricchì del prospetto disegnato dall'architetto Pietro Castro, e nel 1745 venne ampliato con l'acquisto, a spese della comunità, di case retrostanti [2]. In questa occasione, verosimilmente, scelsero di realizzare la pavimentazione con mattonelle maiolicate.
Tre pannelli maiolicati di un unico pavimento, provenienti dalla distrutta chiesa, oggi sono esposti presso il Museo regionale di Trapani *Agostino Pepoli* [3]. Di fattura napoletana, raffigurano scene di pesca praticata dalla categoria trapanese. Il primo mostra l'ultima fase della pesca del tonno, la *mattanza*, nel momento in cui i tonnaroti tirano al massimo le reti al fine di raggruppare i tonni all'interno della camera della morte per poi arpionarli e tirali fuori: un rito di sangue e di morte, praticato da secoli e che ha per protagonisti pescatori e tonni. La scena che va osservata dall'alto mostra ai lati i barconi carichi di tonni.
Gli altri due pannelli documentano la pesca praticata sia con la canna che con le reti e la *nassa*. I pescatori, intenti a remare o a tirare le reti, vestono abiti popolari del Settecento e tutti hanno in testa tipici cappelli dell'epoca, alcuni dei quali a larga falda. Allo stesso secolo rimandano le ricche cornici decorate con motivi a fogliame, volute e cartocci rococò.

Nella chiesetta si trovava un dipinto seicentesco, di ignoto autore, raffigurante la *Madonna della Grazia*, dal cui seno fuoriesce il latte nella forma di un unico getto, che, forse alludendo al miracolo della lactatio di San Bernardo, voleva mettere in evidenza la necessità da parte dei pescatori di essere nutriti dal latte materno e quindi di avere protezione e ricevere grazie.
Come si apprende dai Registri della Curia Foranea, i pescatori nel 1725 chiesero l'autorizzazione di celebrare un triduo nel mese di agosto «perché la divina Maestà si compiacesse dare loro buona pesca di corallo»[4]. Dopo che la chiesa fu distrutta il dipinto giunse al Museo Pepoli ed ora si trova presso la Soprintendenza dei Beni Culturali e Ambientali di Trapani.
I pescatori di corallo del quartiere *Palazzo* avevano come «tutelare» Santa Lucia, come si legge ancor oggi sullo stemma collocato nel portale della chiesetta a lei dedicata, nel quale è anche riprodotto l'attributo iconografico – il piattino con gli occhi – accompagnato dalla dedica e dalla data 1675: LUCIAE VIRGINI ET MARTIRI DIVAE TUTELARI PISCATORES MDCLXXV [5].
La piccola chiesa di Santa Lucia, già di Santa Maria della Catena, a navata unica, ha lontane origini trecentesche; acquistata nel 1419 dall'antica «Fratellanza dei pescatori di corallo» del quartiere *Palazzo* i quali abitavano nella via *del Rais* (di fronte la chiesa, oggi via Corallai), venne eletta sede della comunità dei corallai che in essa depositavano il pescato non venduto, in attesa di nuovi compratori. Rinnovata nel secolo XVII, nel successivo fu affrescata dal famoso artista dell'epoca Domenico La Bruna (1699-1763) che vi dipinse episodi riguardanti il profeta Mosè, oggi scomparsi. Nel 1783 vi fu aggiunto un portale tardo-barocco, dalle linee mosse e articolate: nel plinto di sinistra è scolpita, a rilievo, una barca a vela (oggi quasi completamente abrasa), simbolo della *Marina piccola*.
Nella chiesa era venerata una pregevole statua in legno policromo di Santa Lucia (fine sec. XVI), trasferita nel 1934 nella chiesa dell'Epifania o dei Cappuccini, ora venerata nella chiesa di San Francesco d'Assisi [6]. A ricordo di straordinari ritrovamenti di banchi corallini, avvenuti nel 1651 e 1673, i pescatori fecero collocare sui muri esterni due lapidi con le quali, in nome di Santa Lucia, affidavano ai posteri il ricordo di tali importanti avvenimenti. Delle due lapidi soltanto una è esistente ed è in parte collocata nei locali della Biblioteca Fardelliana, in parte presso il Museo regionale *Agostino Pepoli* [7].
Barche di pescatori, velieri e *ligudell*i dei corallai, ossia barconi attrezzati di ingegno, strumento a forma di croce per questo tipo di pesca, compaiono nel famoso pavimento maiolicato con *Veduta della città di Trapani*, di manifattura napoletana, della metà del secolo XVIII, oggi al Museo Pepoli, ma che un tempo si trovava nella chiesetta [8].
Come i marinai, anche i pescatori avevano ottenuto il privilegio di avere una cappella – tuttora esistente – all'interno del santuario della Madonna di Trapani: a pianta quadrata con copertura a cupola ottagonale a vele, marcata da costoloni all'interno, è tutta in pietra da taglio. Sulla parete di

fronte l'ingresso è inserito un portale, di incerta origine, con la caratteristica decorazione ad archi digradanti verso l'interno e ghiere ricche di motivi a zig zag e minuti ornamenti di tipo gotico-chiaramontano che tipologicamente rimandano al portale di ingresso alla attigua chiesa: la ghiera più esterna è caratterizzata da una decorazione ad intaglio con pesci e granchi, chiaro riferimento all'appartenenza ai pescatori [9].
Il raccordo tra la cupola e il vano quadrato è risolto tramite il singolare inserimento di trombe (o pennacchi) angolari a ventaglio, di derivazione araba, le quali, nel digradare degli archi verso l'interno, mostrano chiari riferimenti alla cultura catalana: soluzione quest'ultima che trova applicazione nel territorio trapanese in numerose piccole cappelle edificate tra il XV e il XVI secolo [10].
Riguardo l'epoca di fondazione le fonti storiografiche, talvolta contrastanti o imprecise, tendono a collocarla tra la fine del Quattrocento e il primo trentennio del Cinquecento, più precisamente tra il 1477 e il 1537, anno quest'ultimo in cui HOC OPUS FIERI FECERUNT DEVOTI PISCATORES COMMUNI SUMPTU ANNO DOMINI MCCCCCXXXVII UNDECIME INDITIONES, come si legge nell'iscrizione posta sopra l'arco ogivale di ingresso.
Sicuramente interessante è l'affresco posto accanto all'epigrafe, che raffigura una scena di pesca del corallo con i *ligudelli* e l'*ingegno*. La rappresentazione vuole forse alludere all'incremento della produzione di manufatti in corallo e soprattutto alla loro commercializzazione sui vari mercati d'Italia, avvenuto in seguito al rinvenimento di alcuni banchi corallini a Tabarca, tra il 1530 e il 1535.

Secondo un documento dell'Archivio di Stato di Palermo, la cappella venne commissionata da alcuni *piscatoribus civitatis Drepani* il 4 maggio 1481 a Bartolomeo Di Giovanni, Antonio De Prone e Gabriele di Battista il quale però rinunziò all'incarico in favore di Antonio di Pietro e Pietro di Bonitate, tutti scultori [11]. Sorge il dubbio che la parola *piscatoribus* abbia tratto in inganno gli studiosi i quali potrebbero aver confuso la cappella dei pescatori con quella dei marinai, ricca di intagli scultorei e per la quale gli stessi Pietro di Bonitate e Antonio De Prone eseguirono l'acquasantiera datata 1486, oggi custodita presso il Museo Pepoli, e la cui appartenenza alla categoria dei marinai è attestata dalla presenza del veliero che ne è il simbolo.
La decorazione pittorica della parete orientale, in tema con l'attività della committenza, raffigura la *Trasfigurazione sul Monte Tabor* e la *Pesca miracolosa* ed ha caratteri ancora tardo quattrocenteschi o dei primi del Cinquecento. Al 1604, data un tempo visibile sulla parete a sinistra dell'ingresso, potrebbero invece riferirsi gli affreschi della cupola con *Storie della Genesi*, riconducibili alla scuola del pittore Giuseppe Alvino.

Nella chiesa di Santa Maria della Grazia i pescatori del Casalicchio dedicarono al loro Santo protettore una statua ricoperta d'argento, detta di *Sant'Alberto alla Marinella*, ora sull'altare maggiore della chiesa di Sant'Alberto nel Rione Palma. Si racconta che durante la peste del 1624 il Santo fosse apparso a due pescatori che percorrevano una via dell'antico quartiere Casalicchio, ora denominata via Biscottai, per informarli dell'imminente fine della epidemia: a ricordo dell'avvenimento, i pescatori posero una lapide nel luogo dell'apparizione, al n. 59, e in occasione della festività del Santo (7 agosto), istituirono una processione con il suo simulacro che, uscendo dalla chiesa di Santa Maria della Grazia così intitolata per questo episodio, percorreva il quartiere ed infine sostava nel luogo dell'apparizione dove rimaneva per tutta la notte esposta alla venerazione dei fedeli [12]. Contemporaneamente nei caratteristici cortili del quartiere venivano allestiti degli altarini in onore del Santo.
Gli storici locali tramandano che la statua lignea sia opera di Domenico Nolfo (1730-1803) che la scolpì nella seconda metà del secolo XVIII. Il rivestimento argenteo fu invece eseguito da un argentiere dalle iniziali GC, come indicato dal marchio impresso sull'argento assieme alla bulla della città di Trapani e alla sigla del console CCC, Carlo Caraffa, che garantì la bontà della lega e che ricoprì più volte la carica tra il 1749 ed il 1777 [13]. Le iniziali GC possono riferirsi a più argentieri

attivi nella seconda metà del secolo XVIII: Giacomo Giuseppe o Giovanni Caltagirone, Giuseppe Croce, Giacomo o Giuseppe Costadura.
Secondo le notizie riportate nel manoscritto di Giuseppe Maria Fogalli che scrive nel 1840, e quindi in un periodo non troppo lontano dalla realizzazione dell'oggetto, fu Giacomo Costadura che, «vestì d'argento la statua colossale di Sant'Alberto Abbate, trapanese carmelitano, appartenente al ceto dei Pescatori, che si conserva nella chiesa della Madonna della Grazia» [14]. Fu poi, nel 1813, il fratello Giuseppe a restaurare l'opera mancante di argento in alcune parti.
La statua della *Marina piccola* si differenzia da quella più antica e più nota venerata nel santuario della *Madonna di Trapani*, che viene portata in processione nel giorno dedicato a Sant'Alberto, il 7 agosto: una statua reliquiario contenente il teschio del Santo, realizzata nel secolo XVII, ma rivestita d'argento tra il 1753 ed il 1761 dagli argentieri trapanesi Vincenzo Bonaiuto e Michele Tombarello, attivi nella seconda metà del secolo XVIII, e mentre era console della maestranza degli argentieri Giuseppe Piazza che ricoprì tale carica negli anni 1753, 1757 e 1761, come attestano i marchi impressi sull'argento. I due maestri si rivelano abili nel lavorare la lamina d'argento e padroni nella tecnica dello sbalzo e del cesello, adoperata per far rilevare le foglie e i grandi fiori che ornano il vestito: anemoni, margherite, tulipani, tipici decori barocchi, utilizzati dalle maestranze trapanesi.
La statua di *Sant'Alberto alla Marinella* si differenzia da quella conservata nel santuario dell'Annunziata per la posa dinamica, il panneggio mosso e articolato, per la presenza del libro, appoggiato al fianco destro e trattenuto dalla mano, e per l'espressione estatica del viso con lo sguardo rivolto al cielo. L'abito differisce inoltre per la ricchezza di pieghe nel panneggio che compensa l'assenza dei decori floreali. Da rilevare inoltre che il viso, le mani ed i piedi non sono rivestiti d'argento come in quello del santuario.
Ma i pescatori della Marinella non si limitarono ad una statua per esternare la loro devozione verso il Santo ma vollero arricchire la loro chiesa con suppellettile liturgica in argento sulla quale, come scrive il De Felice nel 1936, vollero che fossero impresse «le immagini della barca docile, della nave audace, espressioni di una gente che, nei lunghi secoli amò il suo mare, dominandone i flutti e le correnti … che esalta e glorifica barca e naviglio in ogni altare che la piccola navigante pone nel ciborio e nell'Ostensorio, sul Calice e negli orecchini delle sue donne e nei monili delle sue figliole!» [15].

Ad eseguire gli oggetti in argento furono valenti maestri trapanesi come dimostrano i marchi della città di Trapani – corona, falce e lettere D.U.I. – le iniziali dell'argentiere e quelle del console della Corporazione degli Orafi e Argentieri, seguite dalla C, che vidimò le opere [16]. La *piccola navigante* alla quale De Felice fa riferimento è la *Marina piccola, o Marinella*, che contrassegna gli oggetti con il proprio simbolo, una semplice barca a vela. Imprimere sull'argento il simbolo della categoria è segno del grande ossequio e della venerazione verso i Santi protettori: significa esternare la devozione e rendere duraturo nel tempo il ricordo della donazione [17].
La *docile barca* a vela simbolo della *Marina piccola* compare nel prezioso ostensorio d'argento [18]: è sostenuta dall'Arcangelo Raffaele che, come un telamone a grandi ali spiegate, la regge con la testa e con le mani. Dentro la barca sono posizionate quattro microsculture raffiguranti «Cristo che dorme e tre apostoli che lottano con la furia del mare», come precisa De Felice. La sfera si innesta al fusto nella vela rigonfia, trattenuta da cime: la teca è circondata da una cornice formata da testine di cherubini alati e volute fitomorfe, che si completa con una raggiera lanceolata, simbolica identificazione dell'Eucarestia con il sole. La marchiatura consiste nello stemma della città di Trapani, corona, falce e lettere D.U.I. – *Drepanum Urbs Invictissima* – e nelle sigle NV dell'argentiere Nicola De Vita, e GVI1715 del console degli argentieri del 1715, Giuseppe Vivona.

L'opera, pur rientrando nella tipologia degli ostensori barocchi a raggiera, caratterizzati nella produzione trapanese da fusti figurati, si distingue proprio per la presenza simbolica dell'Arcangelo e della barca; la figura di Raffaele allude probabilmente alla sua protezione nei confronti dei pescatori, così come aveva protetto e salvato Tobia. Probabilmente fu preso a modello iconografico

dalla *Marina grande* per il proprio ostensorio, fatto eseguire nel 1757 da Vincenzo Bonaiuto, in forme più sontuose [19].
È la figurina di *Sant'Alberto,* assieme a quelle dei *Santi Pietro e Andrea*, ad ornare il reliquiario d'argento, realizzato nel 1737 nella famosa bottega dei Lotta durante il consolato di Giovan Battista Porrello, come indicano i marchi [20]. L'originale manufatto, posto su di un piede, presenta una teca riproducente un portale barocco, ai cui lati, su mensole a volute, sono poste le figure di *San Pietro* e *Sant'Andrea* con i loro attributi, sbalzate a rilievo su lamina d'argento: con la stessa tecnica è realizzato il piccolo simulacro di Sant'Alberto, collocato al di sopra della trabeazione su di un piedistallo formato da volute accostate. All'interno della teca sono conservate due reliquie recanti, rispettivamente, la scritta ad inchiostro: *S. Albertus* ed *Ex veloum*. Il motivo del portale che forma la teca trova riferimenti in alcuni esemplari settecenteschi presenti in città, e in particolare in quello della chiesa del Carminello, ornato con lo stesso tipo di colonne parzialmente tortili.

La marchiatura del reliquiario consiste nella bulla di Trapani D.U.I., nel cognome LOTTA e nella sigla GPC37, indicante l'anno di esecuzione 1737 e il console della maestranza degli argentieri Giovan Battista Porrello; è la stessa marchiatura che si trov sulla grandiosa urna del sepolcro della cattedrale di Mazara del Vallo [21]. L'opera trapanese fu eseguita nella famosa bottega dei Lotta nella quale si siglavano con l'intero cognome i numerosi manufatti in essa eseguiti e per i quali erano spesso gli architetti a fornire i disegni, come nel caso del prezioso paliotto del Museo Pepoli, attribuito a Giovanni Biagio Amico o la citata urna, disegnata dallo stesso architetto [22]. La presenza dei due santi fratelli Pietro e Andrea attesta l'appartenenza alla *Marina piccola*, in quanto entrambi furono pescatori a Cafarnao: Gesù inoltre aveva chiamato Pietro, promettendogli di designarlo «pescatore di uomini».
Tra gli oggetti sacri della «argenteria della Madonna della Grazia, appartenente alla Congregazione della Grazia, costituita da pescatori» [23] c'è anche un calice nel cui bordo interno della base, a ricordo della donazione, è incisa la seguente iscrizione, sia pure con qualche errore ortografico[24]: DELLA MADONA DELLA GRATIA IN TEPO DI DAMIANO VIRZI', SEBAST. DI GRAZIA, VINC. MANAUDO, ALBERTO BUSCAINO 1710.
Non sono rari i casi in cui i fedeli offerenti hanno fatto incidere sull'argento i loro nomi e la data, a ricordo perenne della devozione e per memoria futura della donazione. Nel piede, tra la decorazione continua, sbalzano testine di cherubini alati tipico motivo del repertorio barocco, che si ripete sul nodo e nel sottocoppa. Il marchio di Trapani attesta la manifattura locale e le sigle FF e MC sono riferibili all'argentiere Francesco Ficarra, documentato dal 1722 al 1761, e ad Antonio Morana che fu console nel 1704 e 1707.
Altra pregevole suppellettile è la navetta o navicella, dall'originale coppa a forma di vera e propria barca, rispondente alla tipologia di contenitore di incenso a forma di nave, in uso nel XVII e XVIII secolo, verosimilmente alludente alla Chiesa che come una nave conduce alla salvezza. Qui la barca è anche simbolo dei pescatori della *Marina Piccola* e, come scrive De Felice, «rappresenta tutte le loro ansie e i loro ideali, riprodotta piccola e grande, a bulino e a sbalzo, adattata in una navetta per accogliere il profumato incenso» [25]. Sul coperchio, a due valve, sono poste tre microsculture di marinai: un timoniere, con funzione di pomello, si trova all'estremità della valva sulla quale è sbalzato il simbolo di San Pietro, protettore dei pescatori – una tiara e due chiavi –, due rematori sono invece collocati nella parte centrale fissa fra le cerniere delle stesse valve.

La loro presenza, come insolito elemento decorativo, è significativo riferimento alla categoria dei pescatori che offrì la sacra suppellettile alla propria chiesa. Il repertorio decorativo è quello barocco, ancora usato dagli argentieri trapanesi della prima metà del secolo XVIII, periodo nel quale si può datare il manufatto. Come gli altri oggetti è stata eseguita a Trapani da un argentiere non identificato dalle iniziali S.I., probabilmente mentre era console Iacopo (Giacomo) De Oro, tra il 1715 e il 1725.
L'imbarcazione a vela, ritorna sulla pisside d'argento dove è sbalzata su una delle tre volute che decorano la base: le altre due recano rispettivamente spighe ed un grappolo d'uva, alludenti al corpo

e al sangue di Cristo e quindi all'Eucarestia [26]. Altre spighe e grappoli d'uva sono finemente sbalzati nelle specchiature delimitate dalle volute del piede e nella coppa, sulla quale compaiono anche dei fiori.

Tutta la superficie del pregiato vaso sacro è inoltre decorata da volute, motivi conchigliformi e fitomorfi che partono dalla base e si ripetono sul fusto, sulla coppa e sul coperchio: questo si conclude con un globo sul quale è posta una crocetta. I motivi decorativi tipicamente rococò, la tipologia del sacro oggetto, la pregevole fattura inducono a collocare l'opera tra i migliori manufatti di produzione trapanese della seconda metà del secolo XVIII, anche in relazione, per caratteristiche iconografiche e di stile, alla pisside della *Marina grande*, eseguita dall'argentiere Vincenzo Bonaiuto nel 1761 [27]. Ancora da De Felice si apprende che dello stesso tesoro della *Marina piccola* facevano parte altri oggetti liturgici, ma anche diademi, orecchini, collane, anelli, medaglioni d'argento da legare a collane di corallo: al Museo Pepoli è conservato un medaglione a forma di barca con ciurme, molto simile a quello sospeso alla *collana di Santa Lucia*, in grossi grani di corallo, pubblicata da De Felice e appartenente alla congregazione di pescatori [28]. Lo stesso De Felice indica inoltre «alcuni caratteristici *voti* di pescatori in argento, talvolta col nome del donatore, raffiguranti varie specie di pesci a squame incise» [29]: trattasi dei quattro pesci che, ora appesi ad un'unica catena, ornano durante la processione dei Misteri del Venerdì Santo il sacro gruppo *La lavanda dei Piedi*, curato dalla categoria dei pescatori, alla quale è stato affidato dalla *Confraternita del Sangue Preziosissimo di Cristo* nel 1621. I quattro pesci, sono riferibili all'artigianato locale e, escluso il primo che è datato 1850, si possono collocare tra la fine del secolo XIX e gli inizi del XX[30]. Il più grosso reca impresse la data 1850 e la marchiatura vigente dal 1832 al 1862 con la testina dì Cerere e il numero 8: sembra uno sgombro provvisto di sporgenti pinne dorsali e ventrali ed ha corpo liscio, privo di squame, sul quale sono incisi gli occhi, la bocca, le branchie e le pinne pettorali. Sulla testa si legge: PER DEVOZIONE DEI SCIABICONAI FUORI IL PORTO 1850.

Il secondo pesce, di dimensioni più piccole rispetto al precedente, somigliante ad una triglia, ha squame sbalzate e cesellate e cortissime pinne: su quelle ventrali è riportato il nome dell'offerente: CARLO (da un lato) BERTINI (dall'altro). Il terzo, privo di marchi, ha incise sul corpo liscio, in lamina d'argento, le branchie, gli occhi e la bocca; la coda è lavorata a cesello. Il quarto, anch'esso privo di marchi, è il più piccolo ed ha squame eseguite con la tecnica dello sbalzo e del cesello. Ben fatte risultano le pinne pettorali e ventrali e la coda, tutte segnate da linee.
Orgoglio, fede, devozione, desiderio di appartenenza hanno spinto le varie maestranze affidatari dei sacri gruppi dei Misteri, ad abbellire le statue con preziosi ornamenti d'argento, da mostrare in processione, tutti realizzati da argentieri trapanesi: per il gruppo la *Lavanda dei piedi*, i pescatori fecero realizzare nel secolo XIX il servizio da lavabo, formato da una brocca e da un bacile che reca il bollo con la testina di Cerere, usato in Sicilia dopo il 1832, la sigla GCC, riferentesi al console ed un bollino con un simbolo non decifrabile, forse un fiore [31]. DONO DI FRANCESCO BARRACO E COMPAGNI 1927 A …DI ALBERTO BERTOLINO è inoltre l'aureola di Gesù in argento.
L'attuale gruppo scultoreo che sostituisce quello originario è composto dalle figure di Gesù, Pietro e di un servo che versa l'acqua ed è attribuito allo scultore trapanese Mario Ciotta (fine secolo XVII-1750 circa), maestro specializzato nella tecnica del legno tela e colla, con cui è realizzato il gruppo [32]. Quattro piccoli dipinti sulla *vara* del "Mistero", eseguiti da Giuseppe Cafiero (1903-1973), su sfondi di vedute della città di Trapani, ancora una volta riportano il simbolo della *Marina piccola:* la tipica barca a vela.

Note

[1] L. Novara, *Devozione e arte: La Marina Grande di Trapani e i suoi "tesori"*, in *Dialoghi Mediterranei*, n.55, 1 maggio 2022, www.istitutoeuroarabo.it/DM/devozione-e-arte-la-marina-grande-di-trapani-e-i-suoi-tesori/..

[2] M. Serraino, *Trapani nella vita civile e religiosa*, Trapani 1968: 287. Idem, *Storia di Trapani*, vol. III, Trapani 1992: 216.
[3] L. Novara, *La Mattanza, Il mare nei pavimenti maiolicati*, in *Dal Museo alla Città. La Città nel Museo*, progetto Scuola-Museo, "Il Museo Regionale A. Pepoli", a cura di M. G. Griffo, Trapani 2005: 8-9; M. Reginella, *La produzione pavimentale del XVIII secolo a Trapani*, in *La Navigazione nel Mediterraneo, Tecnica e arte al Museo Pepoli*, a cura di M. L. Famà, catalogo della mostra, Trapani 2005: 79-82; Ibidem, *Pavimento con mattanza e scene di pesca*, II 2: 85, 86.
[4] M. Serraino, *Storia di Trapani* …, cit.: 216.
[5] Ibidem: 115. Si veda inoltre L. Novara, *Chiesa di Santa Lucia*, in *Dal Museo alla Città*…, cit.: 12.
[6] Si veda G. Bongiovanni – V. Menna, *La scultura e l'intaglio in legno a Trapani e nel trapanese*, in *Manufacere et scolpire in lignamine – scultura in legno in Sicilia tra Rinascimento e Barocco*, a cura di T. Pugliatti, S. Rizzo, P. Russo, Catania 2012: 283-305.
[7] M. Giacalone *Il culto di Santa Lucia di pescatori e marinai a Trapani tra il XVI e il XVII secolo*, in *Quaderni di Scienza della Conservazione – Dipartimento di Storie e Metodi per la Conservazione dei Beni Culturali*, Alma Mater Studiorum Università di Bologna (sede di Ravenna), 206, 157. Per le lapidi si veda G. Polizzi, *Iscrizioni e lapidi pubbliche di Trapani*, Trapani s.d., Ms. 33, Biblioteca Fardelliana, Trapani.
[8] L. Novara, *Pavimento di mattonelle maiolicate*, in *Dal Museo alla Città*…, cit.: 7; M. Reginella, *Pannello con veduta della città di Trapani*, in *La Navigazione* …, cit.: 83-84.
[9] L. Novara, *Cappella dei pescatori*, in *Dal Museo alla Città*…, cit.: 11; V. Scuderi, *La Madonna di Trapani e il suo Santuario. Monumenti, opere e culture artistiche*, Trapani 2011: 71-83.
[10] V. Scuderi, *Arte medievale del trapanese*, Trapani 1978: 123-131.
[11] Ibidem.
[12] Vedi nota 1
[13] L. Novara, *Vele in argento, in oro e in altri pregiati materiali*, in *La Navigazione*…, cit.: 91-92, fig. 4; G. Cassata, *Sant'Alberto*, in *Opere d'arte restaurate nella Provincia di Trapani, 1999 2003*, Trapani 2004: 147-153.
[14] G. M. Fogalli, *Memorie biografiche de' pittori ad olio, a colore, a disegno a mosaico, a paesaggi, a tempera, acquarella, a miniatura, indoro ecc. trapanesi; Memorie biografiche de' Copisti o siano bassi pittori, e degli adornisti trapanesi: Memorie biografiche degli Scultori, Incisori, Intagliatori ecc. trapanesi*, ms. del 1840 ca., Biblioteca Museo Regionale di Trapani *Agostino Pepoli*.
[15] De Felice, *Arte del Trapanese*, Palermo 1936: 37.
[16] Per l'argenteria trapanese si veda: *Argenti e ori trapanesi nel museo e nel territorio*, a cura di AM. Precopi Lombardo e L. Novara, Trapani 2010; ivi, L. Novara, *L'arte argentaria trapanese dal XVII al XIX secolo:*.36.
[17] Gli oggetti qui di seguito indicati sono stati esposti alla mostra «La Navigazione nel Mediterraneo. Tecnica e arte al Museo Pepoli», tenutasi a Trapani nel 2005. Sono oggi di proprietà ecclesiastica e si trovano presso la chiesa di Sant'Alberto a Rione Palma a Trapani.
[18] L. Novara, *Ostensorio della Marina piccola*, in *La Navigazione*…, cit.: 97-98.
[19] Ibidem, *Ostensorio della Marina grande:* 106-107.
[20] Ibidem, *Reliquiario della Marina piccola:* 100-101.
[21] L. Novara, *Monumento d'argento per il S. Sepolcro della Cattedrale di Mazara*, in *Argenti e ori trapanesi* …, cit.: 60-61.
[22] L. Novara, *Paliotto d'altare con veduta architettonica*, scheda n. II, 172 in *Ori e Argenti di Sicilia dal Quattrocento al Settecento*, a cura di M. C. Di Natale, Catalogo della mostra, Trapani Museo Regionale Pepoli, luglio-ottobre 1989, Milano 1989: 304-307; D. Scandariato *Ori e argenti sacri nelle collezioni del Museo Regionale Pepoli*, in *Argenti e ori trapanesi* …, cit.: 57. Idem, *Scheda n.7* in *Architetture barocche in argento e corallo*, a cura di S. Rizzo, Palermo 2008: 127-131.
[23] F. De Felice, *Arte* … cit.: 34-35.
[24] L. Novara, *Calice della Marina Piccola,* in *La Navigazione…*, cit.: 96.
[25] Ibidem, *Navetta della Marina Piccola:* 99.
[26] Ibidem, *Pisside della Marina Piccola*: 102.
[27] Ibidem, *Pisside della Marina grande*: 110.
[28] Ibidem, *Medaglione a forma di barca:* 124.
[29] F. De Felice, *Arte* …, cit.: 52.
[30] L. Novara, *Pesci*, in *La Navigazione…*, cit.: 103.
[31] AM. Precopi Lombardo, L. Novara, *Argenti in processione. I Misteri di Trapani*, Marsala 1992: 50-51.

[32] L. Novara, *Settimana Santa a Trapani. I riti e i "Misteri"*, Trapani 2022: 9; Eadem, *I gruppi processionali di Trapani*, in *Legno tela & … la scultura polimaterica trapanese dal Seicento al Novecento*, catalogo della mostra, a cura di AM. Precopi Lombardo e P. Messana, Trapani 2011:115-121. Ibidem, *I gruppi processionali di Trapani:*.132-133.

powerpoint
https://mail.google.com/mail/u/0?ui=2&ik=f391810aff&attid=0.1&permmsgid=msg-f:1735827724084605532&th=1816e61e4556725c&view=att&disp=safe

---

Lina Novara, laureata in Lettere Classiche, già docente di Storia dell'Arte, si è sempre dedicata all'attività di studio e di ricerca sul patrimonio artistico e culturale siciliano, impegnandosi nell'opera di divulgazione, promozione e salvaguardia. È autrice di volumi, saggi e articoli riguardanti la Storia dell'arte e il collezionismo in Sicilia; ha curato il coordinamento scientifico di pubblicazioni e mostre ed è intervenuta con relazioni e comunicazioni in numerosi seminari e convegni. Ha collaborato con la Provincia Regionale di Trapani, come esperto esterno, per la stesura di testi e la promozione delle risorse culturali e turistiche del territorio. Dal 2009 presiede l'Associazione Amici del Museo Pepoli della quale è socio fondatore.

Verità processuali, verità storiche, verità negate

di *Antonio Ortoleva*

«È arrivato il momento di seppellire i nostri morti». Con queste parole, due anni fa, Claudio Fava aprì un nuovo capitolo del movimento antimafia, nell'anniversario della strage Borsellino. Proprio lui, orfano del padre Pippo, entrambi giornalisti, scrittori e uomini di cinema, falciato nel 1984 sotto il piombo dei killer. Un mormorio di sorpresa salì dalla platea del cinema arena Argentina a Catania, nella manifestazione organizzata da Memoria e Futuro, l'associazione che, come tante altre, si batte, in assenza di una completa verità giudiziaria, per costruirne una storico-politica sugli eccidi di Cosa nostra e sui grandi delitti.
Perché è notorio quanto la storia italiana del secondo Novecento sia anche una storia di attentati e di cadaveri eccellenti, una storia di stragi, in gran parte ancora senza colpevoli certi, e quanto il nostro sia l'unico Paese occidentale attraversato da una scia rossa di sangue lunga 45 anni, che muove da Portella della Ginestra e conduce sino a via D'Amelio, con l'autobomba che uccise Paolo Borsellino e la sua scorta. Una storia di depistaggi, di carte e agende rosse sparite, di processi infiniti, bis e tris, di deposizioni fasulle e devianti per sparigliare le carte e di rivelazioni vere trascurate ad arte. Un pandemonio investigativo e processuale che, proprio adesso nel trentennale di Falcone e Borsellino, evidenzia un'ombra nera e minacciosa, un tumore nella storia recente del Paese, che dovremmo consegnare alle generazioni future.

La roccaforte dell'attacco allo Stato, con la complicità e i mandanti di una parte di esso, è la Sicilia che già nel 1943, dopo lo sbarco anglo-americano, diventa il laboratorio geo-politico della futura guerra fredda e della strategia della tensione. Si viene a formare in quei due anni di interregno una sorta di governo provvisorio che vede alleate figure istituzionali a personaggi oscuri, diabolica

consorteria unita nell'intento di ristabilire l'ordine e stroncare le rivolte del movimento contadino alla fame. Ne accenno nel mio libro uscito lo scorso anno *Non posso salvarmi da solo* (Navarra Editore), reportage storico sulle orme di un giovane siciliano delle Madonie, partigiano per caso ed eroe civile per scelta.
Invece delle riforme, si fa politica con le bombe e la mitraglia. Da qui, l'uccisione di sindacalisti, Placido Rizzotto valga per tutti, sedi di partiti di sinistra e Camere del lavoro attaccate o distrutte, sino a Portella, la madre di tutte le stragi. Ne sono protagoniste le medesime componenti che firmeranno gli eccidi futuri nel Paese: criminali fascisti, mafia, servizi segreti stranieri, membri di istituzioni e latifondisti, la grande imprenditoria retriva del tempo, che intese mantenere quel sistema feudale da cui proviene il flusso migratorio successivo e l'arretratezza odierna dell'Isola.

Per confermare la tesi, basterà menzionare chi fossero i capi della polizia e dell'esercito con giurisdizione su tutta la Sicilia: il questore Ettore Messana e il generale Paolo Berardi, entrambi provenienti dalla Slovenia ed entrambi nell'elenco dei criminali fascisti delle Nazioni Unite, per il disastro umanitario compiuto dal regime italiano nei Balcani, entrambi prosciolti in modo sbrigativo a Roma e inviati a Palermo. Ai quali si aggiunge l'inquietante presenza per lunghi periodi, sia a Palermo che alle falde dell'Etna, del "principe nero", quel Valerio Junio Borghese, mitico e oscuro comandante della Decima Mas, prima imputato e poi prosciolto, dopo pochi mesi di carcere, per crimini di guerra.
De Mauro, Scaglione, Impastato, Francese, Giuliano, Terranova, Mattarella, Basile, Costa, La Torre, Giaccone, Dalla Chiesa, D'Aleo, Chinnici, Montana, Cassarà, Grassi, Falcone, Borsellino. Una sequenza infernale e solo a Palermo e in sequenza cronologica solo i delitti più eclatanti, magistrati, giornalisti, medici, imprenditori, dirigenti di polizia, ufficiali dei carabinieri, deputati, un prefetto. Nonché le bombe e le vittime di via dei Gergofili a Firenze e di via Palestro a Milano, l'uccisione infine, a sigillo della fine della guerra di mafia, del parroco di Brancaccio, don Pino Puglisi. Effetto di quella feroce consorteria cresciuta nel dopoguerra.

Una via crucis, una via giudiziaria carica di ombre e coraggio, di gran lavoro di alcuni, sulla spinta morale per la morte dei colleghi, e di imbrattamento di prove e collusioni da parte di altri, affollata da organizzazioni segrete come la Gladio, Stay-behind, team paramilitare inventato dalla Nato per contrastare l'invadenza sovietica, la P2 di Licio Gelli, movimenti nazi-fascisti italiani, il gruppo Bilderberg, il club esclusivo della finanza mondiale, servizi nostrani deviati.
In questo quadro demoniaco, sembra dunque impossibile giungere a una verità giudiziaria sugli anni del terrorismo politico-mafioso che hanno manomesso il normale svolgimento della vita democratica e dello sviluppo economico del Paese? Risponde Armando Sorrentino, importante avvocato palermitano, parte civile nei principali processi sui delitti politici – Dalla Chiesa, La Torre, Borsellino – nonché autore di libri sugli intrecci tra mafia e politica.
«Al momento non l'abbiamo, lo Stato dovrebbe riconoscere di aver avuto parte attiva. Quello Stato che cede alla criminalità organizzata una fetta del suo potere, a cominciare alla gestione dell'ordine pubblico. Si è scelta la strada di affidare tutte le responsabilità alla Cupola di mafia, scelta riduttiva e tranquillizzante, niente terzo livello. E nel frattempo i servizi segreti, che non indagarono su chi avrebbero dovuto, gettavano la palla in tribuna. Documenti desecretati? Da Washington qualcosa, a Roma ancora nulla. Eppure, forse la prima e l'unica verità giudiziaria che si potrà raggiungere verrà a breve dalla deposizione della sentenza sulla strage di Bologna, anch'essa depistata. Esecutori Fioravanti, la Mambro e Cavallini. E nel ruolo di mandanti Umberto D'Amato, Tedeschi, Ortolani e Gelli. Dietro, il livello più alto, probabilmente internazionale».
«Il nostro realismo politico – continua il penalista – ci induce a non dimenticare che veniamo dai trattati di Yalta e Parigi, la nostra democrazia nasceva di fatto limitata, la guerra era contro il comunismo, la propaganda sosteneva che i comunisti italiani avrebbero conquistato militarmente il potere, invece la via scelta fu quella democratica, una via che, mentre una parte del sistema apriva le porte, spiazzava la geopolitica. E intendo non solo Usa e Nato, ma anche l'Urss, la via italiana al socialismo era pericolosa anche per Mosca, avrebbe infettato i Paesi del Patto di Varsavia».

Ascoltiamo adesso due giornalisti di provata esperienza sul campo, Giuseppe Lo Bianco de Il Fatto quotidiano ed Enzo Mignosi, per decenni cronista del Giornale di Sicilia e corrispondente del Corriere della Sera, entrambi palermitani e autori di libri.

Dice Lo Bianco:
«Penso che, a distanza di 30 anni da Falcone e Borsellino, una verità processuale piena appaia molto difficile da ottenere, ma ciò non ci deve indurre a rinunciare a una verità storica che va cercata, con un salto paradigmatico, non dentro una struttura alternativa allo Stato, ma dentro un sistema che possiamo definire Mafia-Stato e dentro i suoi labirinti. Bisogna trovare le ragioni che hanno indotto Cosa nostra e altri poteri al salto di qualità, superando la distanza dei fatti e le difficoltà sul piano della prova. Dentro una ricerca storica ci sono tutti gli elementi con basi fattuali, c'è il cuore della verità. Tanti i documenti per ora sepolti negli archivi, va dunque sollecitata, sul profilo normativo, la loro apertura. Sul ruolo dell'informazione non m'illudo, ma dentro le carte a disposizione sono certo che troveremo il percorso che porta alla verità storica. Tuttavia, registro dei dati – conclude Lo Bianco – a 70 anni da Portella non abbiamo una lettura univoca, storici come Renda, Lupo e Mangiameli fanno analisi differenti, mentre un preside di scuola media di Partinico, Giuseppe Casarrubea – sulla spinta dell'uccisione del padre – è riuscito a mettere in discussione quelle teorie. Abbiamo bisogno di una lettura univoca della nostra storia, come accade per altri Paesi».

Mignosi non ha dubbi:

«Dovere nostro è consegnare, al di là delle sentenze, una verità storica indiscutibile alle nuove generazioni su questi 50 anni di misteri e di depistaggi, il più clamoroso è relativo alla strage Borsellino, depistaggio documentato ad opera delle istituzioni, in quegli anni arriva Catullo, uomo dei servizi e c'era una strategia chiara a intorpidire le acque. Costituito il gruppo stragi dal questore Arnaldo La Barbera, si inventa un pentito, sino a che bussa alla porta quello vero. Verità processuale? Sono scettico, se pezzi dello Stato lavoravano contro chi faceva il proprio dovere, se quasi tutti i misteri sono rimasti irrisolti, se la mancata cattura di Messina Denaro, uomo chiave delle stragi e della Trattativa, si è trasformata in una latitanza protetta. Si spiega perché Fiammetta Borsellino, la figlia del giudice, continua a chiedere che si indaghi a fondo, in particolare sul dossier mafia e appalti, dove i coinvolti sono di alto livello».

Quasi cinquant'anni fa aveva compreso tutto Pier Paolo Pasolini, pubblicando in prima pagina sul Corriere della Sera di Piero Ottone quel celebre articolo-poema *Io so:* «io so i nomi dei responsabili della strage di Milano del 12 dicembre…». La poesia come la storia può offrire risposte inequivocabili.
Adriana Laudani, presidente di Memoria e Futuro e già docente universitaria, ha dedicato la sua vita alla cultura della legalità, dopo essere stata giovane assistente di Pio La Torre. Dice:

«Trent'anni dopo, abbiamo l'obbligo, oltre che la necessità, di lavorare perché emerga, possiamo dire la verità storica su una fase buia della storia d'Italia. Ciò che risulta dai documenti in nostro possesso, inchieste giornalistiche e giudiziarie, ci consente di individuare i tratti essenziali nonché la forza di dare un nome a ciò che è accaduto. Le stragi a partire dagli anni '70, che hanno segnato i decenni successivi, ci consegnano una verità terribile. La mafia, in sinergia con altri poteri occulti e criminali, P2, servizi segreti nazionali e stranieri, ha fatto politica attraverso l'uso di armi ed esplosivi. Il fine è troppo evidente per essere negato: impedire che la democrazia potesse dispiegarsi in forma normale, distruggere il più grande partito della sinistra, il Pci, garantire la conservazione di centri di potere che hanno fatto il bello e il cattivo tempo».
«La strategia è andata molto oltre la questione comunista – continua Adriana Laudani – si è dispiegata a difesa di interessi economici e finanziari che avevano bisogno di una precisa rappresentanza politica, escludendo le sinistre. L'Italia ha così vissuto una democrazia dimezzata e sotto ricatto. Pio La Torre lo diceva prima di essere ucciso, diceva che la mafia, anche per conto di altri, fa politica uccidendo».

Innumerevoli indizi convergenti conducono a un movente unico. L'Italia ha pagato con il sangue e un corto circuito democratico non solo la presenza ingombrante di Cosa nostra – che all'oggi ha

mutato strategia, non spara e ha allargato interessi e investimenti nel Centro e nel Nord del Pese, nonché in alcune città europee, come prediceva Leonardo Sciascia a proposito della famosa "linea della palma" – ma anche la sua posizione geografica troppo a ridosso della Cortina di ferro.

«Rileggere la storia delle stragi – conclude la Laudani – significa riscrivere la storia del processo democratico di questo Paese. I nostri libri di storia non dicono nulla, non è solo un vulnus di conoscenza ma di democrazia. I depistaggi sono la prova provata degli interessi in gioco. La nostra battaglia antimafia è la battaglia per quella democrazia che è stata negata».

È arrivato il momento di seppellire i nostri morti. Il monito di Claudio Fava, citato all'inizio e criticato da alcuni perché non compreso da tutti, conduce nella medesima direzione: togliamo il lutto perenne, non chiamateci più familiari delle vittime ma dei patrioti che hanno offerto la vita per consegnare a chi verrà un Paese più libero e più civile.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 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*.

Memoria crepuscolare di una politica vissuta come epos

di *Maurizio Padovano*

Sono tante le vie che si possono seguire per arrivare alla stesura di un libro bello, coinvolgente e che aggiunge un significativo coefficiente di conoscenza su vicende che, per il loro profondo incrostarsi nell'immaginario collettivo – tra cronaca politica, cinema, letteratura, canzone popolare – sono più o meno avvertite come conoscenze condivise, collocate su di uno sfondo facilmente accessibile a tutti.

Poi capita di leggere un volume come *All'èpica, c'era una volta la politica* di Giuseppe Tornatore (Albatros editore, 2022) e di comprendere appieno come quello sfondo sia ancora bisognoso di integrazioni, approfondimenti e, se è il caso, ribaltamenti.
In linea con quelli che sono i paradigmi dell'*history telling* o *storia orale* che dir si voglia, Tornatore, con un repertorio minimo di domande uguali per tutti i diciotto militanti e dirigenti del Partito comunista intervistati, riesce a creare un meraviglioso ircocervo che, per sua stessa ammissione: «Non sono interviste e non è nemmeno una sceneggiatura, non è un libro storico e non è nemmeno un romanzo, non è un soggetto cinematografico e nemmeno un saggio e forse è un po' di tutte queste cose messe insieme». Di fatto, dall'impossibilità di definizione formale esce fuori una polifonia in cui le singole voci non si configurano soltanto come documenti inediti sugli eventi del passato, ma come riformulazioni di esperienze convertite in testi costruiti attraverso un dialogo – sempre sul filo del racconto e anche dell'immaginazione: non è cronaca alternativa di fatti del passato, ma nuova narrazione che sgorga dal rapporto emotivo fra i suoi co-autori, ovvero intervistatore e intervistato.
All'èpica è, da questo punto di vista, un piccolo tesoro, una *truvatura* che – come nella migliore tradizione romantica dei manoscritti ritrovati – è saltato fuori dal baule del regista sotto forma di repertorio di materiali preparatori per un film mai realizzato. Negli anni tra il '90 e il '93, quando fare politica, tra crollo dei vecchi partiti e Tangentopoli, era diventato un marchio di ignominia, Tornatore si innamora dell'idea di realizzare un film sul mito buono della politica: la politica come l'avevano vissuto milioni di persone in questo Paese, soltanto trenta, quaranta anni prima. La politica come «magnifico strumento per mezzo del quale tutti avevano sognato di cambiare il mondo e di cambiarlo in meglio… personaggi che proprio nella politica credevano profondamente come unica possibilità di riscatto, di edificazione di un futuro migliore, per sé stessi e per i propri figli».

Insomma, la politica come in seguito l'ha raccontata nel suo *Baarìa* (2009). Per mettere a punto il soggetto e la sceneggiatura del film, Tornatore, oltre alla documentazione rituale, decise di intervistare quante più persone possibile tra coloro che avevano vissuto quell'epoca – e che ancora potevano restituirla sotto forma di aneddotica, di esperienza personale, di situata visione della storia "dal basso", ma anche "a latere". Gli era indispensabile ascoltare la voce altrui per inseguire la trama di un film-racconto poi dimostratosi irrealizzabile (e di fatto irrealizzato proprio come alcuni dei grandi film della storia del cinema, puntualizzerà in altra sede il regista). Adesso quei nastri, a trenta anni di distanza sono i capitoli di un libro corale che fin dalle prime pagine si mostra crepuscolare, pervaso come è dal rimpianto per una forma di sapere, e di fare memoria, che adesso, come tanto altro, sembra svanita nell'aria. Quella che sembrava l'ecografia di un parto che non c'è stato, ha dato però vita a un magnifico racconto popolare.
Insomma, con un buon coefficiente di (dissimulata) consapevolezza teorica, l'autore bagherese si muove sulla falsa riga, come sopra accennato, della *storia orale* di autori come Alessandro Portelli o Carlo Ginzburg, che proprio all'inizio degli anni stavano dando mostra di uno straordinario talento divulgativo, oltre che storiografico. L'operazione di Tornatore è di geniale semplicità: la storia che gli interessa tirare fuori dal racconto di chi ne è stato, in qualche modo, co-protagonista è un sedimento che si svela solo nella narrazione diretta – ma co-gestita nella forma di dialogo, emotivamente coinvolta, esistenzialmente marcata – che se ne può ancora fare. È la versione delle cose di una generazione che ha imparato soprattutto ascoltando gli altri, sapendo ascoltare: e adesso ci fa dono del tesoro depositato nelle sue orecchie. Di chi, in altri termini, era ancora partecipe di una configurazione della civiltà che faceva dell'ascolto la strategia principale di conoscenza del mondo.
Nel lobo dell'orecchio è insita la memoria, scriveva Plinio il vecchio: la conoscenza del mondo dei protagonisti di questi dialoghi, tra gli anni quaranta e gli anni sessanta del secolo scorso, è ancora di tipo aurale. La storia di cui loro rendono testimonianza non è paradigma astratto o occorrenza documentale, ma racconto dell'esperienza direttamente vissuta o da altri narrata: ed è soprattutto la forma in cui da tali racconti affiorano le tensioni e le contraddizioni tra passato e presente, le questioni identitarie, l'ideologia, il mito.

L'elenco degli intervistati è lungo, diversi i loro profili biografici ed esistenziali. Si va da Francesco Renda (sindacalista CGIL, dirigente PCI, docente universitario e insigne storico) a Lucia Mezzasalma (militante, dirigente UDI, PCI, CGIL, poetessa), da Mimì Carapezza (bracciante agricolo, dirigente movimento contadino, sindaco di Castellana sicula) a Emanuele Macaluso (giornalista, parlamentare regionale e nazionale). La memoria dei fatti – talvolta dei medesimi fatti – è franta, nebulosa, diseguale, ma ciò non toglie spessore né credibilità alla loro testimonianza: perché quello che delle loro memorie, del loro raccontare importa davvero, non è l'accuratezza documentaria ma il fatto di costituirsi come una pratica ormai desueta.
La memoria come intreccio di dialogo, immaginazione, narrazione. Mettere in moto la memoria, restituire agli altri l'aura di un'epoca scomparsa, ridarle vita nel racconto è però lavoro faticoso, spesso contraddittorio, soggetto alla contingenza: ed è anche impegno culturalmente, ideologicamente orientato. Ricordare è un atto politico, oltre che culturale. Tutti gli intervistati ne sono ben consapevoli e per questo raccontano il loro approccio alla militanza politica come una presa di coscienza individuale in seno a un più generale, oggettivo movimento di consapevolezza da parte di categorie di persone, di classi sociali, di reti di individui che intuivano l'irripetibilità di una congiuntura storica in cui l'azione politica di massa, strutturata dentro gli schemi rigidi di un Partito dall'organizzazione interna affatto democratica, fosse il solo modo per ottenere diritti e avanzamenti, fino ad allora qualcosa a metà strada fra il miraggio e l'utopia.
E per questo tutti loro, all'insaputa uno dell'altro, sottolineano la dimensione simbolica del loro engagement, raccontando ad esempio – ognuno con accenti e trasporto degni di un *bildungroman* popolare – la seduzione, estetica prima che ideologica, della bandiera rossa. Una seduzione che li ha trasformati, tutti, in gente che ha dedicato l'intera vita al "Partito". Ne viene fuori un fondamentale tratto comune in qualche modo riconducibile all'ethos del trascendimento demartiniano: sentono, tutti insieme, con un coinvolgimento emotivo e intellettuale totalizzante, il bisogno di distaccarsi da ciò che la cultura di appartenenza ha cucito loro addosso come "condizione naturale". Sanno che possono affermare la loro presenza e il loro bisogno di cambiamento progettando opere e azioni in forma comunitaria. Nessuno si salva se non saranno tutti a salvarsi.
Il loro approccio all'esperienza politica è pre-dottrinario, messianico: se il marxismo ha provato ad occultare il bisogno di trascendimento affermando la supremazia dell'orientamento economico sul comportamento umano, questi militanti, più o meno ingenui, che diventano comunisti senza aver mai letto un rigo di Marx (per fortuna, forse) riescono a salvaguardare intatta la loro capacità di rappresentazione simbolica della realtà, trasfondendola in segni mondani, storici, civili. La bandiera rossa, la sua fascinazione violenta si dimostra aurorale per ciascuno, al punto che quasi tutti sentono il bisogno di raccontare il momento in cui per la prima volta hanno visto ciò che simbolicamente avrebbe sintetizzato il resto, nel bene e nel male, della loro esistenza.

Racconta Francesco Renda, a proposito dell'occupazione di un feudo a Cattolica Eraclea e ai disordini quasi ingovernabili, per lui giovanissimo dirigente politico, che ne seguirono. Non riuscendo in nessun modo a far desistere i contadini dai loro intenti: «Che faccio? Istintivamente dico: va bene, visto che voi non volete più ascoltare nulla io me ne vado. Se non mi riconoscete come vostro capo…Quindi prendo la bandiera, monto a cavallo e me ne vado. Ciò che non era riuscito in un'ora di fatica enorme, non appena videro il loro dirigente che andava via, come tante pecorelle se ne vennero appresso. Cioè: e questo è un fatto di plasticità… In cui proprio quella disponibilità alla disciplina, il ruolo della bandiera… Lì c'era il dirigente e la bandiera».
E Mimì Carapezza, quando racconta la prima volta che ha visto la bandiera rossa e ne ha subìto, destinalmente, la fascinazione: «*A Banniera russa cumparìu cu 'stu* esercito di contadini che partirono dalla stazione di Villalba, *ìeru acchianannu acchianannu di unni* passavano tutti i contadini del feudo. Si fece una manifestazione a Petralia dove c'era la *tenènza*. *Picchì* tutti quei terreni erano territorio di Petralia. *Quannu mi scriviv'o* partito nel '46 *ivu a càmmar'o* lavoro e un certo Mimiddu mi disse: *cucì, stamu fannu un partitu* nuovo, un *partitu contr'e ricchi*. *Allura chistu è 'u me' partitu, e mi scrivivu*».

E Napoleone Colajanni: «Allora io ti dico una cosa che è proprio cinematografica, la prima impressione che ho avuto io il 1 maggio 1944. Le bandiere, le prime bandiere rosse in via Libertà. Questa è proprio un pezzo di cinema. Perché, guarda, se chiudo gli occhi lo rivedo. A via Libertà, in mezzo al verde. A quei tempi c'erano le case basse, non c'erano tutte queste cose che ci stanno ora. Venivano da piazza Croci verso il Politeama: le prime bandiere rosse. Era il 1 maggio. Era la prima sfilata del 1 maggio che vedevo in vita mia. Eh, le bandiere».
Da un lato emerge, nei racconti di tutti, il riferimento a una serie di eventi che, come un tempo hanno segnato il rapporto con la militanza politica di quella generazione, adesso ne strutturano il discorso memoriale: i fatti di Villalba del settembre '44; Portella della Ginestra; il Governo Milazzo; i fatti dell'8 luglio 1960 a Palermo. Dall'altro, ognuno degli intervistati, per percorsi interiori e esperienze di vita differenti (i militanti che vengono dall'entroterra hanno avuto nella questione agraria e nell'occupazione dei feudi l'esperienza politica fondamentale; quelli che operano nella città o nell'immediato entroterra, trovano negli infiniti problemi del sottoproletariato urbano il loro banco di prova), ammette di avere sentito come un limite, se non un peso, morale, la rigidità organizzativa del Partito; l'asperità delle sue scuole di formazione dove si sfiorava la mistificazione dei fatti e della storia; la doppiezza morale.

Nessuno di loro però è in difficoltà con l'approccio autobiografico al racconto, tanto meno con il suggerimento implicito da parte del regista di fondere, in quel racconto, macrocosmo e microcosmo. Forse perché molti – e lo raccontano con un misto di cameratismo e disincanto – hanno fatto la scuola di Partito. E nelle scuole di Partito, come ci spiega Mauro Boarelli in *La fabbrica del passato* [Quodilibet 2021], i militanti erano obbligati a narrare pubblicamente, e a scriverla, una autobiografia che raccontasse il percorso verso la militanza politica come un episodio di evangelizzazione socialista. Secondo Boarelli, questa potrebbe sembrare solo una pratica importata dall'Unione Sovietica, cioè un modo di tradurre in procedura di affiliazione partitica il rituale della confessione pubblica della Chiesa ortodossa.
In realtà i racconti autobiografici "controllati" che il Partito comunista italiano impose ai suoi militanti hanno forse a che fare più con l'*ecclesia militans* gesuitica: è lì che troviamo una pedagogia rigorosamente normativa, l'annullamento di ogni forma di individualità, l'*Esame generale* che prevedeva l'indagine minuziosa del candidato e di ogni aspetto della sua vita, storia familiare compresa. Dice Boarelli: «Le analogie tra l'*Esame generale* dei gesuiti e le autobiografie scritte e orali dei militanti comunisti hanno una radice comune: la volontà di affermare un controllo totale sulle biografie individuali attraverso criteri speculari di interpretazione dei racconti, il sospetto degli esaminatori, il senso di colpa dei narratori». Il senso di colpa.
Insomma, un lavoro capillare ma di matrice orwelliana, reazionaria, che attraverso la auto-narrazione biografica doveva generare – dopo la svolta di Salerno di Palmiro Togliatti – il Partito nuovo nelle sue caratteristiche essenziali: rielaborazione del modello sovietico; centralismo democratico; trasmissione di schemi ideologici attraverso l'educazione alla Scrittura; la formazione dei militanti e il controllo sulla loro vita passata, presente e futura. Le cose – è evidente – sono andate in maniera molto diversa.
Tra le voci che raccontano dell'esperienza, semi-concetrazionaria, della scuola di Partito, particolarmente esilarante è quella di Giuseppe Tornatore padre (segretario di sezione, consigliere comunale e capogruppo PCI a Bagheria, segretario Federbraccianti, Presidente Lega Cooperative provinciale), il quale restituisce la giornata-tipo del militante-scolaro in bozzetti degni di un grande umorista, mostrando ancora una volta che l'ironia è il solo modo per resistere all'assurdità e alle angustie anche del conformismo ideologico. Ma conclude, amaramente, che dopo quell'esperienza – complici il pedagogismo beota, l'arroganza ideologica che si trasforma in negazionismo dell'evidenza – «non si migliorava di niente, anzi si poteva pure peggiorare dal punto di vista diciamo così dell'entusiasmo più che della convinzione».
Non a caso l'archetipo degli indottrinatori comunisti è quel Paolo Robotti, cognato di Togliatti, più volte evocato dai narratori di *All'èpica* e di cui Leonardo Sciascia ebbe a dire: «La persona più stupida

che ho incontrato in vita mia è stata, posso dire, Robotti. Perché quando un uomo che non ha tradito viene preso dalla Polizia di Stato, torturato, gli rompono la spina dorsale e continua a credere nel comunismo, è uno stupido. È assolutamente uno stupido. Sa dentro di sé di essere nel giusto, di non avere tradito, eppure viene accusato di tradimento, di eresia e subisce le torture più spaventose, ma continua a essere comunista. E continua a parlare di comunismo nel modo più stupido. Nelle *Parrocchie di Regalpetra* non faccio un nome, ma è lui l'uomo che viene a Racalmuto, tiene un comizio e spiega ai contadini che cos'è il *kolchoz*, ossia una specie di paradiso. I contadini erano vessati dall'ammasso obbligatorio; in quel momento capiscono che il *kolchoz* è la continuazione dell'ammasso. Ed è allora che il Partito comunista tocca il punto più basso dei voti. Nel 1948. Questo è uno stupido integrale» [*Fuoco all'anima*, Adelphi 2021].
In una narrazione che vale anzitutto come polifonia, va segnalata, comunque, quella che secondo me è la voce più tragica del coro: cioè la voce di Mimmo Drago (Segretario della Camera del lavoro e consigliere comunale a Bagheria e a Palermo; Segretario regionale Federbraccianti e CNA) che vive prima, e racconta poi, la sua esperienza politica come un fallimento ideologico ed esistenziale insieme. Che riesce a vedere la deriva in atto rispetto a ciò che la politica era stata per la sua generazione distinguendo nettamente le cause specifiche del fallimento di un sogno ideologico e le cause generali di una trasformazione epocale del sistema delle relazioni sociali. Il centralismo democratico, ad esempio, sarà forse stata una necessità operativa per chi si trovava a reggere le fila di un Partito di massa di quel tipo, ma, fondamentalmente, ha avvelenato la vita democratica del Partito stesso.

Racconta Mimmo: «Quando il centralismo democratico diventava una stortura? Quando di fronte alle posizioni, spesso giuste e originali, entrava in atto la ragion di partito… e quindi ci si arrendeva. Il partito ha deciso…*'u Pajtìtu*. Difatti, io alcune volte m'incazzava. Io *passàvu* per essere uno spudorato di destra, socialdemocratico: *m'u facevanu nèsciri ri tutt'i banni*. Quando una volta ebbi a dire che il giorno più bello della mia vita era *chiddu quannu nnall'Unione Sovietica ci avissiru statu grandi scioperi*, Colajanni *mi manciò*». E chiarisce meglio il concetto quando racconta, nell'ambito delle scelte politiche regionali, del conflitto con Nicola Cipolla: «Io per loro ero un socialdemocratico *picchì iddi*, con le lotte per la terra, *facìevanu* i rivoluzionari, come se volevano la rivoluzione del mondo; io, con le lotte salariali… erano lotte, diciamo così, riduttive rispetto a quest'obiettivo. Non so se rendo l'idea. Io *facìeva 'a pàjti* ru socialdemocratico, *iddi èranu leninisti*». E nonostante questo Mimmo, come fosse un personaggio di Manuel Scorza, non rinnega il suo aver speso la vita per il sogno di un cambiamento radicale e generale dei rapporti sociali e politici, ma ammette che i rivoluzionari tradiscono sempre. La rivoluzione, intesa come desiderio profondo di appropriarsi del mondo, forse no. Ma i rivoluzionari sì, finiscono per diventare i primi agenti della controrivoluzione o incalliti demistificatori. «Il cosiddetto rivoluzionario di professione è sostanzialmente un mostro, un fanatico, non è un uomo, non vive col ritmo e con la vita del mondo. E io di mostri ne ho conosciuto tanti. Di mostri di fronte all'evidenza dei fatti, di problemi, di cose umane. Solo a contatto con la vita, con le passioni del mondo, con gli errori del mondo…Io lo dico: *s'avissi vint'anni, tra sintìrimi* l'intervento di un burocrate e un appuntamento con una bella ragazza, *cu ccu mi nni issi? Mi nni issi c'a ragazza*!». E pure, nonostante tutto, quello di Mimmo non è il racconto di una sconfitta: è il racconto di una lotta impari che comunque andava fatta, ad onta dello scissionismo e della litigiosità che sono vere tare genetiche della sinistra.

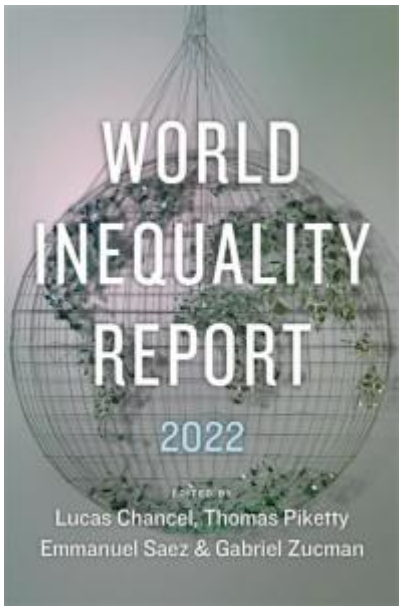
Chi sono i rivoluzionari di oggi? Ovvero, chi sono oggi i traditori del sogno di un mondo nuovo e più giusto? I traditori del sogno più antico? Ognuno può puntare il dito verso qualsiasi direzione e un capro espiatorio lo si trova comunque. Come osserva il direttore di questo coro, cioè Giuseppe Tornatore, «La dimensione ideologica oggi non ha più senso. Assistiamo a uno scenario paradossale del nostro vivere la politica. I sondaggi settimanali ti danno in diretta l'umore della popolazione. Li leggiamo, li valutiamo, li ascoltiamo, per seguire una sorta di pulsazione della coscienza politica collettiva. Ma non è così. Questa aritmia continua non è dovuta a una passione politica ma a delle

necessità immediate che rimanifestano come possibile, in modo anonimo, in risposta alla momentanea dichiarazione più comprensibile dell'esponente più abile a prospettare fatidiche soluzioni. La politica allora era in crisi, oggi è come se non ci fosse».
C'era un volta… forse così avrebbe dovuto iniziare il canto di queste voci che furono.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Maurizio Padovano, vive e lavora a Bagheria, laureato in Lettere moderne, ha conseguito un dottorato di ricerca in Filosofia del linguaggio e della mente presso l'Università di Palermo. Collabora da tempo con la rivista *Segno* di Palermo (sulla quale scrive di letteratura e di altro) e ha pubblicato raccolte di racconti e un paio di romanzi per le Edizioni della Battaglia (Palermo), Di Girolamo (Trapani), Drago Artecontemporanea (Bagheria), Plumelia (Bagheria). Attualmente lavora come insegnante nei licei della sua città.

Il divario Sud-Nord in Italia e nel mondo euro-mediterraneo. La tragica eredità della marginalità storica



di *Salvatore Palidda*

La situazione dei Sud, in Italia e nel mondo euro-mediterraneo (ma purtroppo anche in altri Sud del pianeta), è sfacciatamente preoccupante e sempre più assai drammatica. Oltre alla perpetua riproduzione di guerre locali (si pensi agli oltre 70 anni della guerra di Israele contro i Palestinesi, al Libano, alla Siria, alla Libia, alla guerra della Turchia contro i Kurdi, al Kossovo ecc.), i dati economici, sociali, sanitari e ambientali mostrano una realtà di grave degrado e spesso di disperazione [1]. Quella disperazione che spinge tanti giovani a rischiare la morte dell'emigrazione via mare o via terra perché da oltre tre decenni l'Europa ha deciso di far morire o lasciar morire i migranti [2]. La stessa disperazione che traduce senza pietà i dati del divario economico, sociale, sanitario e ambientale fra i Sud e i Nord del mondo euromediterraneo (cfr. infra).
La storia economica e politica ci insegna che questo divario ha origini lontane. Comincia dopo la scoperta delle Americhe e la formazione di quella che Wallerstein chiamò l'"economia-mondo" e quindi l'assetto del dominio del centro (situato nei "Nord" del mondo) e le periferie (i Sud) [3]. Il colonialismo, la rapina delle risorse materiali e umane dei Sud, la perpetuazione dello scambio diseguale sempre a sfavore dei Sud, il neocolonialismo [4] e la tragica deriva delle indipendenze nazionali, l'estrattivismo e le criminali devastazioni dei territori, hanno scavato il baratro fra i Sud e i Nord del mondo [5].
«La disuguaglianza è sempre una scelta politica», afferma Lucas Chancel, il principale autore del *World inequality report 2022* che sintetizza il rapporto sul divario tra ricchi e poveri nel mondo. Lo studio, che si avvale del supporto di famosi economisti come Thomas Piketty, Emmanuel Saez e Gabriel Zucman, analizza i fenomeni che negli ultimi trent'anni hanno reso i "ricchi sempre più ricchi" e i "poveri sempre più poveri". La disuguaglianza globale ha raggiunto i massimi storici. «Le disuguaglianze globali contemporanee sono vicine ai livelli dell'inizio del ventesimo secolo, quando eravamo al culmine dell'imperialismo occidentale», sottolinea il rapporto [6]. Dal 1990 a oggi l'1% più ricco della popolazione si è accaparrato il 38% della ricchezza aggiuntiva accumulata, a differenza del 50% più povero a cui sono arrivate solo le briciole (il 2%).

Un dato che da solo spiega bene come mai la classe media si stia pian piano schiacciando verso il basso, e cioè verso quella povera, andando di fatto a incrementare il divario esistente. E ancora: il 10% della popolazione mondiale possiede ora il 76% di tutta la ricchezza; questa è cresciuta dal 6 al 9% all'anno dal 1995 a oggi, un aumento esacerbato dalla pandemia che ha portato all'incremento «più rapido mai registrato della quota di ricchezza dei miliardari mondiali». In media, la metà più povera della popolazione detiene una ricchezza pari a 2.900 euro per ogni adulto, il 10% più ricco invece possiede 550.900 euro. Per quanto riguarda le disuguaglianze di reddito, attualmente il 10% della popolazione mondiale assorbe il 52% del reddito globale (dati 2021), una quota assai più alta di quella destinata alla metà più povera della popolazione a cui va l'8,5%. Quindi, il 10% ha un reddito di circa 87.200 euro l'anno, la metà più povera della popolazione guadagna 2.800 euro l'anno.
La regione più diseguale è quella del Medio Oriente e del Nord Africa, dove il 10% assorbe il 58% del reddito totale (più che in America Latina). Si tratta quindi della regione che è stata colonia dei Paesi europei dell'ovest e che continua a essere afflitta dal neocolonialismo praticato da questi stessi Paesi e dalle principali potenze mondiali sostenitori dei regimi brutali (cfr. infra).
Nel mondo euromediterraneo questo degrado si perpetua e anche si aggrava dopo la 2a guerra mondiale e successivamente ancora di più con la costruzione dell'Unione Europea. I finanziamenti del piano Marshall andarono innanzitutto allo sviluppo dei Nord e la ricostruzione postbellica si nutrì delle emigrazioni di abitanti dei Paesi mediterranei. Sin dal 1957, l'Europa si configura come l'entità economica nettamente "eurocentrata". L'egemonia (nel senso forte di pieno dominio) dei Paesi del Nord Europa (Regno Unito, Germania e Francia, anche se quest'ultimo Paese è in parte mediterraneo) è schiacciante. E lo diventa ancora di più a seguito del trionfo della contro-rivoluzione del capitalismo liberista globalizzato: da allora si ha l'escalation dell'erosione della protezione dei lavoratori e della popolazione più debole, la diffusione del super sfruttamento brutale nelle economie sommerse, il boom delle delocalizzazioni di ogni sorta di attività anche negli stessi Sud del mondo mediterraneo sino alla proliferazione di forme di neo-schiavitù. È la fine delle speranze sull'Europa sociale mentre continua l'ipocrisia cinica di una UE "democratica" e "a difesa dei diritti umani".

Dopo la caduta del muro di Berlino, la progressiva inclusione dei Paesi dell'Est nell'UE è nettamente marchiata dall'orientamento nord-centrico. Mentre si favorisce l'ingresso nell'UE dei Paesi ex-URSS (dopo aver provocato la terribile guerra nella ex-Jugoslavia) non si prende neanche in considerazione la necessità della prospettiva euro-mediterranea e quindi di rapporti privilegiati con i Paesi nordafricani che da sempre hanno avuto scambi di ogni sorta con l'Europa del Sud.
La promozione indiretta e talvolta diretta del pseudo islamismo radicale e del suo terrorismo diventa l'alibi perfetto per giustificare la messa alla gogna dei Paesi della riva sud e est del Mediterraneo. Si finisce anche per esaltare la pseudo identità europea come cristiana in evidente antitesi a quella assegnata al resto del mondo mediterraneo (torna buona la battuta di Ferdinando II, che del suo Regno diceva "stretto tra l'acqua salata e l'acqua benedetta»).
Questa parte del Mediterraneo è lasciata al degrado economico, sanitario e ambientale secondo la logica implicita del lasciar morire o anche di far morire istigando guerre "locali" in realtà eterodirette dagli USA e dai principali Paesi europei dominanti (Regno Unito, Francia, Germania e anche Italia che pesa tanto nella tragedia libica). E sono questi stessi Paesi i primi a sostenere la guerra alle migrazioni (che non a caso approda all'opera criminale di Frontex [7]). Sono i primi a garantire da oltre 70 anni la perpetuazione della guerra israeliana contro il popolo palestinese così come la guerra della Turchia contro il popolo curdo e ancora altri massacri. Sono sempre gli Usa con i Paesi NATO che sembrano oggi non volere far cessare la guerra russa contro il popolo ucraino.
Non mancano i discorsi retorici come quelli in occasione della prima edizione della "Giornata del Mediterraneo" in cui l'Alto Rappresentante dell' Unione europea per gli affari esteri e la politica di sicurezza e vicepresidente della Commissione, Josep Borrell, ha dichiarato: «Dobbiamo lavorare insieme per la transizione verde, mirando a sfruttare le abbondanti risorse solari, eoliche e idriche esistenti nel Mediterraneo e a costruire un sistema energetico completamente nuovo». In questa occasione – come in altre simili – si proclama che «le nostre relazioni sono basate e devono basarsi

su una piattaforma ben più ampia» [accantonando le vicende dei conflitti e delle migrazioni e quindi le responsabilità europee rispetto a questi fatti].
Al Forum regionale dell'Unione per il Mediterraneo e alla riunione ministeriale UE "Vicinato Meridionale", recentemente svoltasi a Barcellona, si è discusso di come fare del Mediterraneo una piattaforma di "progressi condivisi" [8]. Anche qui si ricorda (ma se ne esclude la ricerca delle cause) che:

«secondo i dati della Banca mondiale, nel 2020 il PIL pro capite nei Paesi del vicinato meridionale dell'UE è stato in media 6 volte inferiore a quello dell'UE (e 6,8 volte inferiore se si considerano solo i quattro paesi del Maghreb). Mentre in Europa stiamo invecchiando rapidamente, la popolazione dell'altra sponda è molto più giovane: il 31% degli abitanti ha meno di 14 anni, mentre in Europa sono appena il 15%. Dal 1990 la popolazione dell'UE è cresciuta del 6,5%, mentre quella dei dieci Paesi del vicinato meridionale è cresciuta del 72%». [ma ovviamente non si dice nulla sulle responsabilità dei Paesi europei].

Ed ecco subito reiterata la retorica demagogica e ambigua:

«A beneficio delle società di entrambe le sponde dobbiamo collaborare per affrontare le discrepanze e le tensioni e arginare la "fuga dei cervelli" giungendo a una migrazione più ordinata. … Dobbiamo impegnarci per imprimere una svolta positiva. Dobbiamo imparare gli uni dagli altri, gettare ponti, favorire gli scambi umani e culturali [evidentemente le migrazioni non lo sono!]. Ma occorre soprattutto migliorare le condizioni di vita, concentrarsi sulla creazione di posti di lavoro e sulla crescita economica. Perché solo grazie a uno sviluppo economico e umano più inclusivo riusciremo ad eliminare il divario economico e di ricchezza, colmando le distanze che ci separano» (discorso di Josep Borrell).

È dal 1995 che è stato varato il cosiddetto processo di Barcellona, e poi nel 2008 l'Unione per il Mediterraneo che riunisce gli Stati membri dell'UE e 15 Paesi delle sponde meridionali e orientali del Mediterraneo. La cosiddetta "Agenda per il Mediterraneo" dovrebbe «promuovere lo sviluppo economico sostenibile costruendo società più inclusive ed eque». Per far questo il nuovo Piano economico e di investimenti per il Vicinato meridionale dell'UE stanzierebbe «fino a 7 miliardi di euro per il periodo 2021-2027 nella regione, che potrebbe poi attirare fino a 30 miliardi di € di investimenti privati e pubblici nella regione nei prossimi dieci anni». Un miraggio che non manca di suscitare fameliche attese da parte dei dominanti locali dei Paesi mediterranei, sempre pronti a spartirsi la torta con le lobby che dominano l'UE e quindi con le imprese dei Paesi del Nord Europa che come d'abitudine si accaparreranno gli appalti [9].
Intanto il Mediterraneo si sta riscaldando a un ritmo superiore del 20% rispetto al resto del mondo. Mister Borrell è notoriamente uno dei principali euroburocrati e necessariamente in continua relazione con le lobby che infestano la Commissione europea; fra i suoi tanti incarichi ha partecipato anche alla definizione di quella tassonomia che a beffa della promessa transizione ecologica ha rinnovato il permesso alle energie fossili (petrolio e gas) ed è anche uno dei primi responsabili delle scelte militari europee. Ma, con *nonchalance* rilancia: «Dobbiamo fare in modo che la COP 27, in programma in Egitto il prossimo anno, costituisca una pietra miliare per questo rinnovato impegno». Così gli euroburocrati come mister Borrell non si preoccupano minimamente del bilancio quantomeno disastroso di questi quasi trent'anni dall'inizio del "processo di Barcellona": non solo deludente, ma segnato da fatti esattamente opposti al discorso retorico prima citato. Chi ha provocato la guerra in Libia, in Siria, la riproduzione di quella in Libano, le elargizioni di soldi o "pizzo" alle bande e milizie per la guerra alle migrazioni o per proteggere i siti dell'estrattivismo italiano e di altri Paesi europei? [10] Chi avalla i regimi iper corrotti e criminali del Marocco, di Erdogan, dell'Egitto, della Libia, della Siria ecc. ecc.? Chi continua a trattare i territori dei Paesi della riva sud ed Est come discariche o luoghi in cui si può operare senza tema ogni sorta di devastazione e supersfruttamento, delocalizzazioni schiavizzanti o zone di rapina usando anche la criminalità organizzata transnazionalizzata (vedi ancora capitoli su Tunisia e Turchia in *Resistenze* … op. cit.). La "cartina

di tornasole" che smaschera la retorica demagogica e ambigua prima evocata la si vede bene anche negli stessi Sud dei Paesi dell'Europa meridionale, cioè in Grecia, in Francia e in Italia che vedremo dopo in dettaglio.
A titolo approssimativo ecco qui i dati relativi al divario fra il PIL pro-capite nei Paesi del Sud Mediterraneo e quello dei paesi del Nord Europa.

Divario PIL procapite fra Paesi del Sud Mediterraneo e Paesi del Nord Europa (dati del 2020)

Paesi	Reddito procapite	% rispetto alla Germania	Paesi	Reddito procapite	% rispetto alla Germania
Marocco	3.009 $	6,6	Bulgaria	9.971 $	21,8
Palestina	3.239 $	7,1	Croazia	13.828 $	30,2
Algeria	3.310 $	7,2	Grecia	17.676 $	38,7
Tunisia	3.929 $	8,6	Spagna	27.057 $	59,2
Egitto	3.547 $	7,8	Italia	31.676 $	69,3
Libia	3.699 $	8,1	Italia del Sud	22.363 $	48,9
Libano	4.891 $	10.7	Francia	38625 $	84,5
Albania	5.215$	11,4	Germania	45.723 $	100
Serbia	7.666 $	16,8	UK	40.284	88,1
Turchia	8.538 $	18,7	Paesi Bassi	52.304	114,4

Al convegno "Lo sviluppo sostenibile: didattica, ricerca e innovazione nel campo agroalimentare per l'agenda 2030", organizzato dalla Sapienza Università di Roma, FAO e Segretariato di PRIMA, il report mostra il crescente divario tra i Paesi del nord e sud del Mediterraneo, nel breve (2020) e lungo periodo (2030), documentando le forti differenze tra le due macro aree per la gestione delle risorse idriche, i sistemi di allevamento e la sostenibilità agroalimentare. Si sottolinea altresì il ruolo chiave dei cambiamenti climatici e le sfide relative alla nutrizione [11].

Il divario Sud-Nord in Italia
Com'è ben noto la letteratura sulla questione meridionale è assai vasta, ma non è casuale che in questi ultimi trent'anni sembra ben poco rinnovata. La grande maggioranza dei ricercatori meridionali non sembrano impegnati in questo campo. Appare allora possibile pensare che la "marginalità storica" a cui è stato relegato il Mezzogiorno d'Italia abbia accentuato il suo effetto a seguito delle conseguenze del trionfo del capitalismo liberista. Ricordiamo che ancora verso la fine degli anni '60 ci fu invece un valido impegno di alcuni intellettuali nella critica delle tesi antimeridionaliste (fra altri gli autori [12]). Ma appare evidente che insieme al capitalismo liberista c'è stato un ritorno del nordismo che al di là della Lega ha permeato un po' tutti i campi. Da notare fra l'altro le crociate contro il sud accusato di essere parassita e avvezzo solo al clientelismo assistenzialista e alle mafie.

Ed è proprio dal 1970 a questi primi anni venti del XXI° secolo che s'è accentuato il degrado del Sud. I siti industriali – le celebri cattedrali nel deserto – hanno lasciato solo macerie (vedi la SicilFiat, il petrolchimico di Gela e prima le fabbriche della Regione siciliana) e soprattutto un inquinamento gigantesco che di fatto non si sta bonificando (si pensi all'area del petrolchimico di Augusta-Priolo, a quello di Gela, a quello di Taranto e ancora a tanti altri a fianco poi della "terra dei fuochi" ecc.). Il primo programma di cui ha necessità il Sud è un gigantesco programma di bonifiche effettive. Ma di questo non se ne parla.
«Nessun Paese presenta oggi in Europa un divario economico e territoriale tanto profondo come il nostro», scrive Lepore [13]. Ma la sua illusione è che «la "questione meridionale" stia per diventare a tutti gli effetti una problematica di livello europeo, che, solo nell'ambito di una più ampia valutazione del rapporto tra le aree economicamente progredite e quelle in condizioni di arretratezza del Vecchio Continente, può trovare collocazione in una nuova prospettiva di sviluppo». Pie illusioni se si guarda che i vari progetti e finanziamenti in questo ambito non sono serviti a gran che e anzi hanno avuto spesso effetti nefasti (per esempio esubero enorme di macchinari e mezzi vari che hanno squassato i terreni o proliferazione di serre super inquinanti, monoculture antitetiche all'ecosistema e indebitamento rilevante di tanti beneficiari attratti da azzeccagarbugli abili ad approntare tale genere di progetti peraltro in parte captati dalle mafie). E non è un caso che proprio in questi ultimi decenni si assista alla ripresa dell'emigrazione sia verso l'estero sia verso il nord Italia [14].

Al Forum 'Verso Sud' (maggio 2022) il ministro Franco (di fatto vice di Draghi) a proposito del divario Sud-Nord ha detto: «Dopo una fase di grande recupero nel dopoguerra, dagli anni 80 non sono stati fatti sostanziali progressi. Il Pil pro capite è al Sud il 55% di quello del Nord. È un divario enorme». Ha poi continuato con un discorso generico sulla necessità di «conseguire tassi di crescita più robusti e imprimere una forte cruciale accelerazione all'economia del Mezzogiorno (…) riavviare la convergenza tra le due aree del Paese» (…) Il Pnrr è un'opportunità nuova, ma da solo non basta. (…) Bisogna utilizzare tutti i fondi a disposizione e "saper spendere" le risorse, con una capacità "adeguata" di realizzare i progetti».
Tra gli elementi di divario Franco ha citato la qualità dei servizi pubblici, ma anche la formazione dei giovani: «Nel Mezzogiorno la quota di giovani che completa il ciclo di scuola superiore è di 7 punti percentuali più bassa che nel Centro-Nord. Molti giovani emigrano portando altrove il loro capitale umano». E infine ha aggiunto: «Non basta spendere, occorre realizzare un'opera che funzioni (…) Si deve guardare ad una strategia "complessiva" che vada oltre anche temporalmente ai limiti del Pnrr [ansa].
Insomma, un discorso generico, paternalista verso i meridionali per non farli sentire dimenticati. Ma quale sarebbe la "strategia complessiva" a cui allude Franco? Come non avere l'impressione che si tratti solo di chiacchiere un po' demagogiche? E come non temere che i fondi PNRR andranno a finire nelle tasche dei soliti speculatori o di opere ancora una volta devastanti?
Decine e decine di studi e rapporti SVIMEZ (certo alcuni farlocchi e inutili) permettono di mettere a nudo le questioni effettivamente cruciali: non solo le mafie e la corruzione precisamente alimentate dalle autorità istituzionali e politiche da sempre, ma la negazione di un indispensabile programma di risanamento dell'assetto economico, sociale, culturale e politico. Se le mafie riproducono la loro forza e il consenso è perché di fatto possono porsi come l'impresa che può offrire prospettive di sopravvivenza se non di reddito soddisfacente. Tutti i fondi europei e nazionali destinati ai Sud sono stati elargiti persino alle mafie e ad opere o imprese che hanno contribuito alla devastazione del territorio, all'inquinamento, ad attività peraltro senza futuro (si pensi fra altro alla marea di serre o di coltivazioni dannose rispetto all'ecosistema). Fra l'altro, recenti risultati dei discutibili test Invalsi mostrano che i ragazzi ad avere maggiori difficoltà a scuola sono quelli in condizione di svantaggio socio-economico, con background migratorio e residenti nel sud Italia. Ovviamente, la causa sta nell'offerta educativa del tutto debole a causa della mancanza di investimenti [15]

I Sud potrebbero essere territori ricchi e floridi se si adottasse un programma (sia di bonifica del disastro sinora alimentato sia di sviluppo effettivamente ecosostenibile) di produzione biologica – senza bisogno di alcun marchio – e di turismo responsabile. La prima questione che va posta è che i Sud dell'Italia sono stati condannati al degrado, alla devastazione e alla corruzione perché la costruzione europea e lo sviluppo economico dell'Italia sono stati sfacciatamente Nord-centrici. I Sud hanno perciò subìto lo stesso destino tragico riservato alle società dell'area frontaliera del Mediterraneo: solo se il mondo mediterraneo non sarà più marginalizzato, massacrato e costantemente degradato, anche i Sud dell'Italia potranno costruirsi un futuro sostenibile e senza bisogno di paternalismi e di elemosine.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Note

[1] *Resistenze ai disastri sanitari. Ambientali ed economici nel Mediterraneo*, Derive/Approdi, Roma 2018 (con capitoli su Turchia, Tunisia, Libano e sul sud italiano)

[2] «Il cambiamento radicale delle politiche migratorie: dal *lasciar vivere* al *lasciare morire*» (dalla *biopolitica* a sempre più *tanatopolitica*): https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1980-85852021000100033&lng=en&nrm=iso&tlng=it; "La guerra alle migrazioni nel XXI° secolo", in *Umanità a perdere. Sindemia e resistenze*, a cura di Osservatorio Repressione, Momo Edizioni, 2021; "Aporie demo-politiche e approdo dell'Europa alla tanatopolitica", http://effimera.org/aporie-demo-politiche-approdo-delleuropa-alla-tanatopolitica, 2021

[3] Wallerstein, I., *The modern world-system II. Mercantilism and the consolidation of the European world-economy, 1600-1750*, New York 1980 (it.: *Il sistema mondiale dell'economia moderna II. Il mercantilismo e il consolidamento dell'economia-mondo europea 1600-1750*, Il Mulino, Bologna 1982). Vedi anche https://www.treccani.it/enciclopedia/economia-mondo_%28Enciclopedia-delle-scienze-sociali%29/

[4] Il neocolonialismo si configura come la fase del dominio dei paesi più ricchi e potenti nei confronti dei paesi dei Sud ex-colonie proprio come vanificazione della loro indipendenza assoggettandoli attraverso i meccanismi finanziari, dello scambio diseguale e la corruzione dei governanti. Così le ex-colonie sono rese economicamente sempre più dipendenti. Il primo uso documentato del termine neocolonialismo faceva riferimento alla politica francese in Algeria nel 1959 e nel 1961 il termine divenne più ampiamente utilizzato in relazione alla condizione di diversi paesi dei Sud (fra altri da Perry Anderson e Stuart Hall New Left Review nel 1961). Che Guevara lo usò in un discorso del 1962 all'Unione dei Giovani Comunisti; il leader della liberazione nazionale ghanese, Kwame Nkrumah, pubblicò il libro *Neo-Colonialism, the Last Stage of Imperialism*, Thomas Nelson & Sons, Ltd., London, 1965

[5] Vedi anche *Resistenze ai disastri sanitari. Ambientali ed economici nel Mediterraneo*, 2018

[6] https://asvis.it/home/4-10926/disuguaglianze-globali-ai-massimi-storici-il-10-piu-ricco-emette-il-50-della-co2

[7] https://www.osservatoriorepressione.info/lue-speso-oltre-340-milioni-euro-la-tecnologia-intelligenza-artificiale-controllo-delle-frontiere-la-nuova-legge-non-riesce-regolamentare

[8] https://www.eeas.europa.eu/eeas/il-mediterraneo-come-luogo-comune-costruire-un-futuro-condiviso_it

[9] "Le lobby a Bruxelles sono 13.528, +18% in 5 anni": https://www.truenumbers.it/lobby-significato-bruxelles/ ; Sylvain Laurens, *Lobbyists and Bureaucrats in Brussels. Capitalism's Brokers*, Routledge, 2018

[10] http://effimera.org/lo-sporco-baratto-italo-libico-neo-genocidio-liberista-dellue

[11] http://www.primaitaly.it/wp-content/uploads/2019/06/AGRIFOODMED-Delphi-Final-Report.pdf

[12] **A.** Pizzorno, «Familismo amorale e marginalità storica ovvero perché non c'è niente da fare a Montegrano» (1967) https://journals.openedition.org/qds/1612. Su "questione Mezzogiorno", società e potere vedi https://www.treccani.it/enciclopedia/la-questione-del-mezzogiorno-societa-e-potere_%28Cristiani-d%27Italia%29/; Cerase F.P. (a cura di), *Dopo il familismo, cosa*? *Tesi a confronto sulla questione meridionale negli anni 90*, F. Angeli, Milano 1992

[13] Amedeo Lepore, *L'evoluzione del divario tra il Nord e il Sud dal dopoguerra a oggi* https://estudioshistoricos.org/23/eh2308a.pdf

[14] Lo spopolamento di centinaia di comuni meridionali continua con l'emigrazione verso le grandi città della penisola soprattutto quelle del Nord e verso l'estero Vedi qui: – 2019: "Non-paradossi delle mobilità umane del XXI secolo", https://www.kabulmagazine.com/non-paradossi-mobilita-umane/). Ne parlo anche in *San*

Cono. Migrazioni ed emancipazione, Mimesis, Milano, 2021, recensito qui, *Dialoghi Mediterranei*, n. 55, maggio 2022 http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/memorie-di-famiglia-storie-di-vita-di-una-comunita

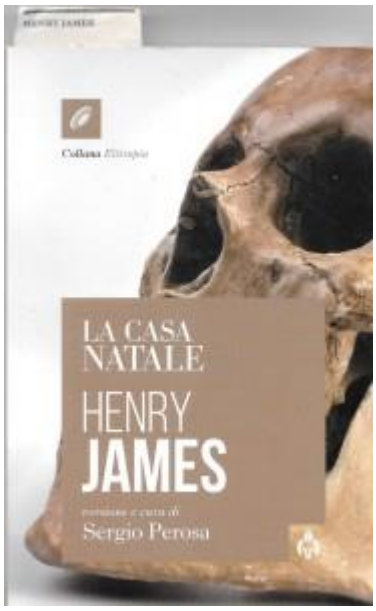
[15] Vedi Antonella Inverno:

https://www.lastampa.it/cultura/2022/05/24/news/studenti_in_crisi_per_una_scuola_da_ripensare_ecco_la_verita_sui_quindicenni_da_bocciare-4497279/

Salvatore Palidda, già docente di Sociologia presso l'Università degli Studi di Genova, per più di tredici anni presso l'École des Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi e il Cnrs francese e poi in Italia dal 1993. E' stato esperto presso l'Ocse, ricercatore per la Fondation pour les Études de Défense Nationale, per l'Institut des Hautes Études pour la Sécurité Intérieure, per il Forum Europeo per la Sicurezza Urbana, è autore di oltre 90 pubblicazioni in lingue straniere e oltre 90 in italiano. Tra le altre in italiano si segnalano: *Polizie, sicurezza e insicurezze* (2021), *Resistenze ai disastri sanitari, ambientali ed economici nel Mediterraneo* (2018), *Mobilità umane* (2008), *Polizia postmoderna* (2000). Oltre che qui pubblica articoli su https://blogs.mediapart.fr/salvatore-palidda/blog, http://effimera.org/tag/salvatore-palidda/e altri siti; il suo cv e la lista delle sue pubblicazioni qui: https://unige-it.academia.edu/SalvatorePalidda/CurriculumVitae

---

Shakespeare non è in casa



di *Antonio Pane*

La casa natale, prima traduzione italiana di *The Birthplace*, procurata da Sergio Perosa e chiamata a inaugurare la collana «Elitropia» delle edizioni Spartaco di Santa Maria Capua Vetere, è l'ultimo acquisto della mia 'Henry James Collection' (avviata, più di quarant'anni addietro, dal memorabile *Ritratto di signora* tradotto da Pina Sergi per Sansoni). Allestito sulla soglia dei novant'anni, il 'pezzo' è l'ennesima tessera del pionieristico lavoro di ricerca e divulgazione che l'illustre studioso conduce, con immutato fervore, dai primi anni Sessanta, e che non finisco di apprezzare.

I suoi raffinati referti – quelli, mettiamo, compresi nei capitoli jamesiani di *Vie della narrativa americana* (Einaudi, 1980) e di *Teorie americane del romanzo 1800-1900* (Bompiani, 1986) o nelle introduzioni ai due volumi di *Romanzi brevi* (Mondadori, 1985, 1990), – i convegni da lui promossi, come i capitali *Henry James a Venezia* (1985) e *Le traduzioni italiane di Henry James* (1999), hanno costantemente assistito i miei avventurosi viaggi, da ebbro *amateur* «jeté par l'ouragan dans l'éther sans oiseau», nella oceanica produzione di James.

Estendo senz'altro la mia gratitudine a questo manufatto, che ha tutto quel che si può desiderare per una scrittura di Henry James. La briosa e aderente versione è infatti integrata da una pressoché esaustiva premessa (*Woodstock batte La Scala*), da utilissime note (fra cui si segnalano le motivazioni di alcune scelte del traduttore) e da tre preziose *Appendici* di carte jamesiane che lumeggiano vari versanti del testo (uno speciale encomio va poi al piccolo editore, che, con il talento impresso nel suo nome, ha offerto un'impaginazione 'liberale', declinata in spazi generosi e in caratteri leggibili senza offese oftalmiche).

Passando all'opera vera e propria, il nostro curatore ci informa che si tratta di una *nouvelle* (il nome che James era solito dare alla forma del racconto lungo o romanzo breve) composta nel 1902, direttamente inclusa, senza una preventiva apparizione in rivista, nella raccolta di racconti *The Better Sort* (1903), e quindi inserita nel XVII volume (*The Altar of the Dead*) della New York Edition (1909). Scritta nel pieno della cosiddetta *major phase*, e nell'insonne fucina dei grandi romanzi della maturità (*The Wings of the Dove*, 1902; *The Ambassadors*, 1903; *The Golden Bowl*, 1904), la prova sembra quasi costituirne un momento di svago, l'ora di ricreazione rubata a impervie fatiche.

Sergio Perosa ne registra la «maniera ilare e svagata», i «toni leggeri, da commedia o larvata satira comportamentale», vi rinviene «elementi da *feuilleton*, da romanzo o racconto d'appendice, contrasti di personaggi e sociali relativamente facili e vistosi, effetti di suspense, rovesciamenti e sorprese a effetto», associandone il clima di *divertissement* all'uso, inconsueto a quest'altezza, della funzione dell'autore onnisciente, del burattinaio che manovra i suoi fili dall'alto, senza l'intralcio dei 'punti di vista', le diffrazioni del 'narratore interno'.
Un autore che, secondo abitudine, non manca di incidere nei suoi taccuini l'occasione che ha fatto balenare il 'germe' del racconto: attinto *in loco*, a Welcombe, la casa di campagna di Sir George e Lady Caroline Trevelyan situata nei pressi di Stratford-upon-Avon, il «30 o 31 maggio 1901», come si legge nella prima *Appendice* (che offre anche la parte *The Birthplace* della prefazione al XVII volume della New York Edition), allorché la sua aristocratica amica gli parla

«dello strano caso della coppia che recentemente (prima degli attuali titolari) per un paio d'anni – o giù di lì – aveva avuto la custodia della casa di Shakespeare – la Casa Natale: mi ha colpito come una possibile piccola *donnée*. Erano persone tenaci e superiori di Newcastle che avevano accettato il posto con gioia, pensando che fosse fatto proprio per loro, pieno di interesse, dignità, tale da richiedere tutta la loro cultura e raffinatezza etc. Successe invece che alla fine di sei mesi rimasero disgustati e disperati scoprendolo – il loro compito – del tipo che mi figuro io: pieno di impostura, pieno di menzogne e superstizioni loro *imposte* dalla gran massa di visitatori che pretendono la storia effettiva e impressionante di ogni oggetto, di ogni aspetto della casa, di ogni cosa dubbia – il *racconto* semplificato, poco scrupoloso, da mandar giù. I due si scoprirono *troppo* "raffinati", troppo critici per questo – il pubblico non ammetteva critiche (alla leggenda, tradizione, probabilità, improbabilità) a nessun costo – finendo per contrarre un fiero disgusto intellettuale e morale per il modo con cui dovrebbero *andare incontro* al pubblico. È tutto quanto *offre* l'aneddoto – tranne che dopo un po' non ne potevano più e diedero le dimissioni. Può esserci qualcosa – qualcosa di più, voglio dire, dei fatti puri e semplici».

Confrontata con il suo esito narrativo, la pagina del sesto *Notebook* (che riporto quasi per intero, chiedendone venia) illustra come meglio non si potrebbe il 'metodo James' e, oserei dire, la qualità stessa della sua mente. I temi che la vita gli propone (perché vuol essere e rimane uno scrittore della realtà) sono per James il punto di partenza di un 'trattamento' che può portare lontano. Lo dimostra, ad esempio, il 'germe' del monumentale *The Ambassadors*, che l'appunto datato «Torquay, october 31st 1895» (*Notebook* V) dice scaturito da «10 words» pronunciate, secondo la testimonianza di Jonathan Sturges, da William D. Howells: «Oh, you are young, you are young – be glad of it: be glad of it and *live*. Live all you can: it's a mistake no to. It doesn't so much matter what you do – but live. This place make it all come over me. I see it now. I haven't done so – and now I'm old. It's too late. It has gone past me – I've lost it. You have time. You are young. Live!». Come un Bach della narrativa, James sapeva costruire su un minimo spunto grandiose architetture, cattedrali di variazioni, quasi equivalenti letterari di un'*Arte della fuga* o di un'*Offerta musicale*, sebbene l'aneddoto di Welcombe dia luogo 'solo' a una vivace composizione da camera, una godibile 'serenata' che mantiene egregiamente la promessa (o la minaccia) di quel «Può esserci qualcosa – qualcosa di più, voglio dire, dei fatti puri e semplici».

La 'maggiorazione' investe qui in primo luogo la coppia incaricata di custodire quella che a sua volta diviene, con trasparente allusione, «la casa giovanile del supremo poeta, la Mecca della razza anglofona» (the early home of the supreme poet, the Mecca of the English-speaking race). Morris e Isabella Gedge appaiono invero decisamente diversi dalle «persone tenaci e superiori di Newcastle» che ne sarebbero i modelli. Anche se dimostreranno un'indubbia tenacia nel difendere a ogni prezzo la sinecura 'piovuta dal cielo', denunciano una condizione più che modesta: a Blackport-on-Dwindle, l'immaginario villaggio dal nome quasi parodico in cui li troviamo al principio della vicenda, e dove il marito è addetto alla biblioteca comunale «tutta granito, nebbia e narrativa femminile» (all granite, fog and female fiction), stanno a pigione in locali «del più basso rango» (of the lowest description).

Il loro livello intellettuale è ben riassunto da questa arzigogolata ma incisiva *pointe* su Morris (Isabella si muove da casalinga 'con pretese'): «la sua intelligenza comune – riconosciuta come suo punto forte – si riteneva per unanime consenso meno sottoposta a tensione della padronanza dei particolari in cui lo si considerava deficitario» (his general intelligence – admittedly his strong point – was doubtless imaged, around him, as feeling less of a strain than that mastery of particulars in which he was recognised as weak). Dissimile anche il loro destino lavorativo (non si licenzieranno, pur correndo seriamente il rischio di perdere il posto), nonché la gestione del disagio 'professionale' (la 'crisi di coscienza' sarà interamente addossata a Morris, mentre Isabella rimarrà una fedele osservante della menzogna 'necessaria').
La scelta di una fauna umana così distante da quella degli ambienti altoborghesi o aristocratici che costituivano i suoi scenari abituali poteva portarsi dietro i problemi di credibilità accusati da James le rarissime volte che gli era avvenuto di misurare cose lontane dalla sua diretta apprensione (penso, per dirne una, alla sensibilità 'sovraesposta' dell'impiegata postale di *In the cage*). L'atmosfera da *situation comedy* e la conseguente adozione di un registro ironico-grottesco valgono nel frangente a sollevarlo dall'obbligo di una stretta verosimiglianza. Inverosimili, in rapporto alla natura del 'tipo', sono soprattutto i pensieri scespiriani di Morris, come la considerazione sulla 'elusività' dell'uomo Shakespeare: «Egli ci sfugge come un ladro di notte, portando via… be' portandosi via tutto. E la gente pretende di acchiapparlo come un canarino volato via, serrando la mano e rimettendolo al suo posto» (He escapes us like a thief at night, carrying off – well, carrying off everything. And people pretend to catch Him like a flown canary, over whom you can close your hand, and put Him back in the cage).
In questi casi James, raddoppiando il gioco, non si perita di attribuire al personaggio le proprie idee su Shakespeare (in particolare quelle sul rapporto fra l'immensità dell'opera e la scheletrica biografia, opportunamente documentate nella terza *Appendice*), ma condotte, suggerisce con acume Perosa, «all'estremo, a una sorta di assolutezza quasi metafisica», così come nello sproloquio finale di Morris (il 'pezzo di bravura' che alza beffardamente in trionfo le risibili aspettative sulla casa-museo) potrebbe aver depositato «il gusto dell'invenzione, della manipolazione e trasfigurazione dei fatti» dello stesso Bardo: Morris «finisce per mostrare come funzioni il mistero della creazione "artistica" e dell'elaborata fabbricazione dal nulla, con tutte le contraddizioni, mistificazioni e dissacrazioni che ciò comporta».
Con lo stesso criterio 'ludico', James introduce anche in questo lavoro 'minore' certe sue invarianti: un fiato di fantasmi, che dal «semplice incantesimo, la presenza mistica» (the mere spell, the mystic presence) aleggiante nella Casa, evolverà nell'«incantesimo di mute sessioni» (spell of silent sessions) perigliosamente saggiato da Morris «under the play of the shifted lamp and that of his own emotion» (Perosa vi indica un tacito rimando al sonetto XX di Shakespeare, da unire al «the pound of flesh» e al «The play's the thing», direttamente prelevati dal *Mercante di Venezia* e dall'*Amleto*), provocando l'«antidoto domestico» (domestic antidote), «sotto forma di tende più segnatamente tirate» (in the shape of curtains more markedly drawn), dell'accorta Isabella; e il prediletto 'tema internazionale', nelle figure dei 'coniugi Hayes di New York' (Mr. and Mrs. B. D. Hayes, New York), i 'turisti di lusso' che presidiano le due scene-chiave (quella in cui Morris rivela la sua insofferenza per le fandonie che è costretto a propalare, e l'altra che vede la sua sorprendente metamorfosi a contafrottole e imbonitore capo) con un simpatico ruolo di 'spalle' che inverte il canone della 'semplicità' americana per farne, agli occhi dell'inglese, un ideale di squisitezza, una epifania della «buona società» da cui si sente escluso: «Erano tutto quanto lui e sua moglie non erano» (They were everything he and his wife weren't), riflette Morris, che è portato ad ammirarne «il tono di scherzo, di scherzo superiore» (the tone of pleasantry, though of better pleasantry), spingendosi spudorato a sognare «una moglie come lei» (such a wife as you). Della proverbiale *naïveté* statunitense rimane comunque una traccia nell'obliqua ammissione di Mr. Hayes: «ci sono amabili milioni da noi che non sono altro che bambini» (there are amiable millions with us who are but small shrieking children).
Un'analoga *allure* hanno le simmetriche *gags* dell''uomo di peso' che ha in mano la vita dei Gedge. Dell'«alto papavero» abbiamo dapprima, a marcarne l'insondabilità, solo il minaccioso dettaglio

dell'«ampia, ben formata schiena di Grant-Jackson, la schiena di un banchiere e patriota» (Grant-Jackson's broad well-fitted back, the back of a banker and a patriot), abbinato al disarmante «Guardi signor Gedge, così semplicemente non va» (You know, Mr. Gedge, that it simply won't do), e lo vediamo più tardi assembrato, in vista dell'inappellabile sentenza, a «un domatore nella gabbia, attillato, tutto lustrini e atteggiamenti da circo, pronto a dare a quel destino una staffilata con la sua bella frusta regolamentare per farlo balzare su di lui» (a beast-tamer in a cage, all tights and spangles and circus attitudes, to give it a cut with the smart official whip and make it spring at him).
Vi si aggiungono, a completare il quadro 'comico', la macchietta della signorina Purchin, precedente 'tenutaria' della casa, «sacerdotessa in seta nera» (priestess in black silk) che non fa letteralmente una piega, «cometa umana» (human comet) che addita sicura l'unica via da seguire, prevenendo ogni velleità di eresia, e, diagonalmente, quello che sembra un malizioso scherzo (arduo da restituire nella traduzione) sul nome Gedge, per di più collocato nel punto di massima tensione, quando cioè il suo detentore, afflitto da un misto di «depressione ed esaltazione» (depression and exhilaration), ha finito di maturare il ribrezzo per l'attività di ciarlatano, sentendosi 'in gabbia': «He was gagged, he was goaded» (Era imbavagliato, pungolato alle costole).
Entro questa temperie James trova il modo di immettere una sua allarmata diagnosi sui pericoli di quella massificazione e mercificazione dei fatti culturali che agli inizi del Novecento muoveva i primi passi e che è oggi divenuta valanga, rilevandone le «ondate piene, rapide e continue» (full swift and steady stream), «l'ottusità di quella gente gregaria» (the great gregarious density), «La mera espressione degli occhi, creduli a tutto, onnivori e inumiditi, con cui molte persone si guardavano intorno» (The mere expression of eye, all-credulous, omnivorous and fairly moistening in the act, with which many persons gazed about), la violenza tribale annidata in individui mansueti ma «gregariously ferocious» (non lontani da quelli che Canetti descriverà in *Masse und Macht*), fino alla premonizione di un fenomeno oggi dilagante: «Gedge era dell'idea che alla fine ci sarebbe stato un *buffet* appaltato a una grande azienda» (Gedge had his view that there would eventually be a *buffet* farmed out to a great firm).
Il lato 'serio' del libro è d'altronde attestato, in vari luoghi, da colpi d'ala, graffi d'autore che, come sempre con James, mi lasciano a bocca aperta. Al termine del capitolo VI, quando Morris, scampato per miracolo alla destituzione, si è ormai piegato alla sua parte di 'cantore del nulla' (poco avanti si è asciugato le liberatorie lacrime «with the pads formed by the base of his bony thumbs»), il suo sguardo ruota, con indicibile malinconia, e con una cadenza che ritrovo nel finale del joyciano *The Dead* (1914), «dal loro piccolo cerchio caldo verso la notte di primo inverno al di là del vetro della finestra, ai rari, rapidi passi, alle porte sbarrate, alle tendine tirate come la loro, dietro alle quali la cittadina piatta, intrinsecamente tediosa, si metteva a tavola per la cena» (his eyes again moved from their little warm circle to the night of early winter on the other side of the pane, to the rare quick footsteps, to the closed doors, to the curtains drawn like their own, behind which the small flat town, intrinsically dull, was sitting down to supper).
Nel capitolo IV il pensiero di Morris sull'ottusità del pubblico sembra comporre, *e contrario*, una dichiarazione di poetica del suo creatore: «Era un atteggiamento del tutto privo di gradazioni e sfumature, l'atteggiamento di voler tutto o nulla» (This was an attitude that had nothing to do with degrees and shades, the attitude of wanting all or nothing). James era tutto «gradazioni e sfumature», ma sapeva, a volerlo, essere lapidario. Nelle ultime pagine del libro fulminerà in poche battute il carattere dei suoi modici eroi. Di Morris dirà: «Si era reso ingiustizia da solo» (He had done himself injustice). Di Isabella: «Era la casalinga a capo scoperto che in istrada parla del litigio di famiglia» (She was the bareheaded good wife talking in the street about the row in the house). E il «Lui non è il luogo» (He isn't the place) messo in bocca a Morris definirà, una volta per tutte, la colpa originaria, il 'marcio' della Casa Natale.

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).

Gli italiani in Australia: i giovani e le vacanze lavoro, i livelli di inserimento e le testimonianze

di *Franco Pittau* e *Silvano Ridolfi*

In Australia, dove sono numerose le possibilità occupazionali, è severamente vietato il lavoro nero e i cittadini stranieri interessati all'inserimento, temporaneo o permanente, devono munirsi di un apposito visto. Quanto sia rigorosa la linea seguita dal governo australiano in materia di visti è apparsa, all'inizio del 2022, nel caso del numero uno del tennis mondiale Novak Djokovic, costretto a lasciare il Paese senza poter partecipare al torneo di tennis, a causa di una irregolarità (la mancata vaccinazione) nell'ottenimento del visto d'ingresso [1].

In Europa sono attivi gli agenti per l'immigrazione, registrati in un elenco del Dipartimento australiano, che sono di grande aiuto alle persone interessate a trasferirsi in Australia perché si adoperano per trovare loro un'azienda sponsor prima della partenza. Una volta arrivati sul posto gli immigrati possono ricorrere ai servizi del *Job Network*, una rete nazionale di agenzie e organizzazioni, private e pubbliche, specializzate nella ricerca del lavoro. Quando si ottiene la sponsorizzazione, e cioè la dichiarazione di un datore di lavoro che si impegna alla firma di un contratto di lavoro, si ottiene un visto per inserimento stabile.

I lavoratori qualificati (*Skilled Workers)*, in grado di svolgere determinate mansioni (il cui elenco è annualmente aggiornato), ottengono il visto anche senza doversi munire di un'autorizzazione previa e possono cercare il lavoro direttamente sul posto, a condizione che conoscano bene l'inglese e siano

in grado di attestare un'esperienza acquisita nel loro ramo professionale. In linea generale, per soddisfare le esigenze di quel mercato di lavoro, sono sempre richiesti operai specializzati, tecnici, medici, infermieri e ingegneri. Ogni anno vengono concessi fino a 100 mila visti a lavoratori specializzati, inclusi quelli finalizzati a una durata temporanea. Quelli che hanno fruito di una formazione più elevata possono trovare un impiego presso un'università o un centro di ricerca.
La normativa contempla anche un visto per imprenditori e investitori. I giovani fino a 30 anni possono recarsi temporaneamente in Australia dopo aver ottenuto il *Working Holidays Visa*, che permette loro di trattenersi per il periodo di un anno, rinnovabile a determinate condizioni. I migranti temporanei incidono per circa il 5% sulla popolazione residente e per quasi un decimo (8,5%) sulla forza lavoro. È rilevante, come si vedrà, la presenza di giovani italiani arrivati con visto per vacanze lavoro.

L'emigrazione temporanea dei giovani in Australia per una "vacanza lavoro"

La formula delle vacanze lavoro ha inciso in misura consistente sul numero totale di quanti sono arrivati per lavorare in Australia nel periodo 2014-2015 [2]. Il trasferimento annuale di giovani italiani (circa 10 mila) con il visto *Working Holidays* è stata oggetto nel 2015 di una pubblicazione della Fondazione Migrantes, che è imperniata sulla ricerca curata da Michele Grigoletti e Giuseppe Casarotto; titolo: *Giovani italiani in Australia. Un viaggio da temporaneo a permanente* [3]. Nonostante la diffusione degli abusi, specialmente a danno degli studenti recatosi nelle aree rurali, la citata pubblicazione valuta positivamente questa esperienza giovanile sotto l'aspetto psicologico e sociale, ritenendola in grado di contribuire alla formazione di una personalità dei giovani. Vi si legge, infatti, che «I ragazzi alla fine dell'esperienza australiana, e soprattutto dopo le *farm*, si ritrovano più adulti, più liberi dalle paure, dai blocchi psicologici, dalle convenzioni sociali soffocanti di una società italiana che vede con sospetto la diversità di pensiero, più consapevoli delle proprie possibilità e meno spaventati dai propri limiti».
Un'analisi critica, per essere esaustiva, deve tenere conto degli aspetti positivi ma anche degli eventuali limiti e negatività. È stato osservato che i giovani si recano in Australia con un'idea molto vaga di ciò che troveranno, spinti dal bisogno di evasione dall'Italia e dalla ricerca di occupazioni facili e guadagni apprezzabili. Essi sono anche interessati a misurare le proprie forze, seppure non in modo stabile, in un Paese posto molto lontano ma fortemente attrattivo per la sua modernità e il dinamismo di crescita. La preoccupazione iniziale consiste nel trovare un alloggio, che usualmente consiste in una stanza abbastanza costosa, e nella ricerca del lavoro, spesso trovato attraverso il passaparola e anche tramite intermediari a pagamento, al posto di ricorrere ai canali ufficiali. Nonostante il possesso di una laurea, per essi è il lavoro più ricorrente quello svolto come camerieri o in mansioni umili similari, spesso svolte in nero, mal pagate e senza le tutele previste dalla legge.
In un'indagine, pubblicata dal Senato Federale nel 2016, si equipara questa realtà lavorativa a una "disgrazia nazionale". In quell'anno fu stigmatizzata di diverse disfunzioni dal *Fair Work Ombudsman*. Nei casi analizzati non tutti i giovani erano riusciti a farsi retribuire oppure erano stati sottopagati e, inoltre, nel 6% dei casi gli interessati avevano dovuto pagare per avere indietro firmati i propri documenti. Secondo le conclusioni del difensore civico, specialmente nel settore rurale, era radicata la convinzione che i datori di lavoro potevano sfruttare la manodopera giovanile straniera a proprio piacimento, complice la diffidenza degli stessi giovani nei confronti delle istituzioni pubbliche.
Dal 2013 l'Associazione Nomit, collegata con il sito "Senso Comune". ha aperto lo sportello *Welcome Desk* (presso il Consolato Generale d'Italia a Melbourne) con lo scopo di offrire consulenza e assistenza a questi giovani. Dall'analisi dei 600 questionari è risultato che almeno la metà degli intervistati si è spostata per lavorare e che il settore di gran lunga prevalente è quello della ristorazione. Sotto l'aspetto giuridico il fatto che il *Working Holidays Visa* permetta di effettuare prestazioni solo a tempo parziale, rende più difficile trovare un'azienda disposta a impegnarsi per la sponsorizzazione, mentre senza questa garanzia non è consentita la prosecuzione della permanenza

in Australia. Tuttavia, il diritto a tale permanenza è garantito quando gli interessati si impegnano nel secondo anno a lavorare per 88 giorni (tre mesi) presso un'azienda agricola come braccianti, raccoglitori di frutta, giardinieri o in mansioni simili.
Molti giovani per venire in Australia richiedono il visto per studenti, che prevede un orario predeterminato di lavoro a settimana. Essi sono incentivati a ricorrere a questa formula dalla propaganda di agenzie, che hanno il compito di mettere in contatto gli interessati con le scuole. Questa intermediazione è pagata dalle scuole beneficiarie del servizio. In questo modo spesso si alimentata l'iscrizione a corsi non costosi, ma di scarsa qualifica, che sono difficilmente in grado di favorire la qualificazione per far ottenere un visto per un soggiorno stabile. È positivo, invece, l'aiuto prestato da queste agenzie nella ricerca di un alloggio e di un lavoro.
Va aggiunto che i titolari di un visto per studenti, non potendo lavorare a tempo pieno, non sono in grado di affrontare l'elevato costo delle spese necessarie per sostenersi e sono costretti a ricercare un reddito supplementare nell'ambito del lavoro in nero. Di conseguenza, coloro che hanno intrapreso questo percorso si ritrovano intrappolati in una situazione che li porta a rinnovare più volte il visto come studenti e a esporsi allo sfruttamento nell'ambito del lavoro informale, alimentando così lo sfruttamento.

La recente normativa australiana sui richiedenti asilo e le espulsioni

Non si entra qui nel merito della politica australiana per i richiedenti asilo, che non riguarda gli italiani, pur venendo spesso menzionata anche in Italia nei dibattiti sulla politica migratoria. Da tempo l'Australia ha deciso di non far attraccare le imbarcazioni con richiedenti asilo e procede a respingimenti collettivi e dispone lo sbarco di queste persone in campi gestiti in isole del Pacifico grazie ad accordi sottoscritti con i relativi Stati esteri, o anche in un'isola australiana, dove si procede all'analisi delle richieste. Solo da ultimo è stato concesso che, in caso di malattia, i richiedenti asilo dai campi *off shore* siano trasferiti nella terraferma, dove è più agevole erogare le cure necessarie [4].
Non sono mancate le critiche a questa costosa politica di intervento non conforme a quanto disposto dalla Convenzione di Ginevra del 1951; inoltre, tale strategia, a prescindere dalle critiche a carattere giuridico e, contrariamente a quanto è stato affermato da qualche partito, difficilmente sarebbe applicabile nel Mediterraneo, dove i diversi Stati della costa sud rifiutano di fungere da frontiere esterne dell'Unione Europea e gestire per conto degli Stati membri i campi di raccolta dei richiedenti asilo. Sia a livello internazionale che nella stessa Australia sono state mosse severe critiche a questa normativa.
Un altro tema dei recenti dibattiti si riferisce alla normativa che ha ampliato la possibilità di espellere gli immigrati già residenti per motivi di ordine pubblico e di prevenzione, basandosi sul criterio del *character test.* Il giornalista Peter Fritz Simmon, avverso a questa rigidità, ha intitolato un suo dossier intitolato "Don't call Australia Home", riprendendo in negativo il titolo di una famosa canzone del passato e ha stigmatizzato il passaggio dall'accoglienza iniziale dei detenuti britannici al nuovo regime delle espulsioni. Tali disposizioni sono state severamente criticate dal governo neozelandese dopo che un numero di neozelandesi di etnia Maori è stato espulso a prescindere dal fatto che vivevano sul posto con le loro famiglie anche da decenni. Il ministro della Giustizia neozelandese Andrew Little ha equiparato l'elevato tasso di espulsione a una violazione dei diritti umani. Invece l'Australia ha rimproverato alla Nuova Zelanda di non aver fatto abbastanza per sostenere le pattuglie navali australiane a intercettare i "trafficanti" di esseri umani. Alla fine di febbraio 2020, il primo ministro neozelandese Jacinda Ardern ha ribadito che la politica australiana di allontanamento dei neozelandesi "corrode" le relazioni bilaterali tra i due Paesi.
Come si vede, la normativa australiana sull'immigrazione, apprezzabile sotto altri aspetti (ad esempio per la possibilità di passare dalla presenza temporanea a quella stabile), ha destato perplessità per quanto riguarda l'atteggiamento nei confronti dei richiedenti asilo e il regime delle espulsioni.

I dati di fonte australiana sulla collettività italiana

Al censimento del 2016 la collettività italiana, includendo quelli in possesso della cittadinanza italiana e quelli di origine italiana, includeva un milione di persone, ed era la sesta per importanza numerica con una incidenza del 4% sulla popolazione residente: per avere un'idea, basti pensare che si trattava di un'incidenza delle proporzioni ben superiore a quella della grande collettività romena attualmente presente in Italia.
Tra i membri della collettività quelli nati in Italia erano 174.044, pari solo al 2.8% di tutte le persone nate all'estero e residenti nel Paese, e ciò indicava che gli ingressi dagli altri Paesi erano continuati dopo la forte diminuzione delle partenze dall'Italia. Al censimento del 2011 i cittadini italiani residenti furono, invece, circa 45 mila in più per un totale di 218.718. La collettività nel 2011 registrò un più basso numero di membri 916.100. È andato sempre più aumentando l'invecchiamento degli italiani residenti sul posto, protagonisti dei flussi che si collocano lontano nel tempo: al censimento del 2006 l'89% risultava arrivato prima del 1980 e il 63% era ultrasessantenne.
Un'altra notizia interessante, fornita dal censimento del 2006, indica che, all'epoca, erano 157.209 quelli che avevano acquisito la cittadinanza italiana, all'incirca i quattro quinti degli italiani residenti sul posto (79%), mentre altri, come si è riferito parlando dei flussi (circa 30 mila), erano rimpatriati dopo essere diventati cittadini italiani. Una notevole concentrazione degli italiani si riscontra nelle aree di Sydney, Melbourne, Adelaide, Perth e di altre città, come anche nel Queensland dove si trovano i discendenti dei pionieri che andarono a lavorare nelle piantagioni della canna da zucchero. Merita di essere segnalato che in una stessa città si può riscontrare una rilevante densità abitativa di italiani in uno stesso quartiere, dove nel passato diedero luogo alla formazione delle "little Italy" [5]. Questo fenomeno residenziale è, ad esempio, riscontrabile nella periferia di Carlton lungo Lygon Street. Questo quartiere si configura come il distretto dei ristoranti. Si trova vicino a Piazza Italia, della cui sistemazione si sono occupati congiuntamente la città di Melbourne e quella di Milano (unite in gemellaggio dal 2004). Qui ogni anno si svolge, a novembre, il "Festival della cultura e della gastronomia italiana". Nel quartiere è palpabile l'entusiasmo in occasione dello svolgimento della Formula Uno, attestato dal dispiegamento delle bandiere rosse e gialle, simbolo delle auto Ferrari. Il riferimento all'Italia fu anche espresso nel 2016 dalla forte animazione del quartiere in concomitanza con il campionato del mondo del calcio. Queste possono essere considerati espressioni esterne di una "italianità" che permane a distanza di tempo e che abbisogna di essere esaminata anche nelle sue dimensioni più profonde.
Tra gli altri più importanti esempi "Little Italy" si possono citare i casi di Norton Street a Sydney, Ramsay Street a Canberra, Campbell town e Athelstone, Adelaide New Far e Brisbane. Considerevole il numero degli italiani provenienti da una stessa area geografica: ad esempio nella cittadina di Brunswick si è insediata una consistente comunità originaria della provincia di Ragusa.

I dati di fonte italiana sulla collettività in Australia

Tra le fonti italiane l'archivio AIRE fornisce dettagli interessanti sull'attuale collettività in Australia. Al 31 dicembre 2018 gli italiani residenti in questo Paese sono stati 148.510 (48,6% le donne), così ripartiti per aree territoriali italiane di riferimento: 61,2 Meridione, 27,4% Nord e 11.4 % Centro. Le regioni maggiormente rappresentate per numero di residenti sono, nell'ordine, le seguenti: Calabria, Sicilia, Veneto, Friuli Venezia Giulia, Lombardia, Puglia. Nel complesso prevalgono le regioni meridionali. Il 53,1% è iscritto all'archivio a seguito di espatrio e il 38,4% a seguito di nascita sul posto, mentre scende al 2,1% la quota degli iscritti per riacquisizione della cittadinanza. Si riscontra, sotto quest'ultimo aspetto, una netta differenza con i Paesi dell'America Latina, nei quali la richiesta della cittadinanza è strettamente legata anche la possibilità di trasferirsi in Italia o in un altro Paese europeo.
Questa collettività si caratterizza per un'incidenza molto bassa dei minori (8,6%, quasi dimezzata rispetto alla media degli iscritti all'AIRE) e una percentuale molto alta di quelli che hanno già compiuto i 65 anni (23,8%), quasi quattro punti in più rispetto alla media AIRE, per giunta con la previsione di un loro forte aumento in ragione della consistenza della fascia di età 45-64 anni 30,7%). Peraltro, per un ringiovanimento non si può fare affidamento sui nuovi arrivi che, pur essendo in

aumento, sono comunque di modesta entità; invece, non sono soggetti a fattori demografici negativi gli italo-australiani.

Dalla lingua italiana a quella inglese

La lingua italiana ha conosciuto in Australia una notevole diffusione durante gli arrivi di massa dei primi decenni del dopoguerra, con un inizio riscontrabile già negli anni '30, quando la collettività, pur quantitativamente ridotta, si colloca subito dopo quelle anglofone. Mentre nelle strutture formative l'italiano può essere fatto valere come lingua di cultura, non sono più in atto quei flussi migratori che ne facevano anche una lingua di uso corrente all'interno della collettività, costituita per la stragrande maggioranza di persone a loro agio con l'inglese.

Confrontando i dati dei censimenti si riscontra che il numero di quelli che utilizzano l'italiano in famiglia è stato in continua diminuzione, cosa peraltro comprensibile perché, col tempo, le nuove generazioni tendono a parlare solo inglese, appreso perfettamente a scuola, mentre il ricorso all'italiano non viene più sostenuto, come avveniva una volta, dalla necessità di parlare con i connazionali.

Al censimento del 2016 sono stati 271.507 i residenti che hanno dichiarato di fare riferimento all'italiano, collocando così la lingua italiana al quarto posto tra le lingue parlate: ma questa posizione ha indicato un regresso rispetto al passato, quando l'italiano veniva subito dopo l'inglese. Nel 1983 erano 555.300 i residenti (quasi il 4% della popolazione australiana) quelli che parlavano italiano come prima lingua. L'italiano è insegnato da docenti locali in numerose scuole pubbliche e private in tutte le principali città. Da allora è iniziata una costante diminuzione di quelli che parlano italiano, man mano che scompaiono quelli arrivati tra le due guerre mondiali e che quelli arrivati nei flussi di massa del dopoguerra diminuiscono in percentuale rispetto a tutta la collettività e in parte muoiono. Già al censimento del 2001, su 353.603 pochi utilizzavano l'italiano, i soggetti al di sotto dei vent'anni che usavano l'italiano erano appena 21 mila circa.

Al censimento del 2006 risultò che il 28% degli italiani aveva un'ottima conoscenza della lingua inglese e buona nel 32% dei casi. Gli altri si collocavano al di sotto di tale livello, escludendo l'9% che non aveva risposto a questa domanda del censimento. È evidente, quindi, che tra gli italo-australiani la lingua italiana non ha più la stessa importanza rivestita per i loro genitori o i loro nonni e ciò impone che la riflessione sulla "italianità" delle collettività all'estero vada impostata non trascurando la lingua ma, senz'altro, senza farne il perno principale come avveniva nel passato.

L'apprezzabile livello di inserimento raggiunto dagli italiani [6]

I precedenti storici e sociostatistici prima riportati verranno completati con il riferimento a illustri italo-australiani. Naturalmente il presente saggio è ben lontano da un'esaustiva presentazione della realtà italiana in Australia. Tale compito è stato affrontato nel volume *Literary and Social Diasporas: An Italian Australian Perspective*, da Gaetano Rando e Gerry Turcotte, rispettivamente incaricato degli studi italiani in lingua inglese presso l'Università di Wollongong e, il secondo. docente in di lingua inglese e di Executive Dean presso l'Università Notre Dame d'Australia. Essi, avvalendosi degli apporti di studiosi australiani e italiani, hanno offerto un panorama molto ampio e multiforme del percorso compiuto dagli italiani nel corso del loro inserimento, occupandosi delle tradizioni, delle caratteristiche di alcune aree di partenza, della letteratura della nostalgia, dell'impatto linguistico, della famiglia e del ruolo delle donne, oltre a parlare di lavoro, cibo, migrazioni intellettuali e seconde generazioni. È stata anche presentata l'immagine collettiva risultante dalle lettere inviate ai giornali italo-australiani in riferimento all'Italia.

Si è parlato spesso dell'emigrazione di massa come di un'epopea, tenuto conto delle sue dure condizioni iniziali rispetto alle posizioni poi raggiunte. Gli emigrati italiani, che dall'immediato dopoguerra arrivano con un basso livello di formazione scolastica e professionale, potevano contare solo sulla loro esperienza di contadini o manovali. Essi erano destinati a svolgere i lavori più umili con la speranza che i loro figli si riscattassero da questa situazione, come in effetti è avvenuto con un

buon livello di inserimento nei vari ambiti dell'economia, della società e delle istituzioni (a livello locale, statale e federale), realizzando un protagonismo diffuso.
È d'obbligo menzionare le piccole e medie realtà anche costituite dagli italiani, ma non sono mancate neppure le grandi imprese, come evidenzia il protagonismo degli italiani nelle acciaierie di Port Kembla e di Newcastle, oppure il coinvolgimento nell'industria della canna da zucchero nel Queensland, dove gli italiani iniziarono come semplici lavoratori. Gli italiani si sono parimenti distinti nel settore edile con le imprese medio-piccole e altre in grado di costruire dei ponti, centrali idroelettriche e diverse importanti infrastrutture. Sono stati gli italiani a dare inizio in Australia alla viticoltura, che ha portato all'ottima produzione vinicola attuale.
L'impronta italiana è riscontrabile nel sistema di alimentazione, nella ristorazione, nella moda, per limitarsi agli aspetti più ricorrenti. La ristorazione ha interessato tutte le classi sociali e ha proposto il cibo secondo una forma culturale che è il frutto di un forte amore alla terra maturato nel corso dei secoli, completato nella preferenza dei prodotti genuini e nel loro trattamento basato sulla semplicità e sul gusto.
Naturalmente è forte l'impronta italiana, a livello lavorativo e nei rapporti interpersonali, quelli che determinano in larga misura l'accettazione e l'apprezzamento di chi è venuto da un altro Paese. Sono stati gli stili di vita modellati, certamente fatti propri dalle singole persone ma recepiti dall'educazione tradizionale e cioè l'attaccamento alla famiglia e al lavoro, il senso dell'amicizia, la disponibilità alla solidarietà, nonché il senso della religiosità, a caratterizzare la filosofia di vita degli emigrati. Tale differenza è stata percepita e apprezzata dalla popolazione locale, dalla quale gli italiani a loro volta hanno mutuato alcuni valori e norme di comportamento. Questa è stata in sintesi la strategia degli emigrati, che nella loro semplicità hanno anticipato quella che poi, nel 1972, sarebbe stata la scelta della politica.
È fondato ritenere che gli italiani siano stati d'aiuto per sensibilizzare gli australiani all'apertura multiculturale, essendo stati per lungo tempo la collettività numericamente più consistente dopo i britannici e gli irlandesi. Pur impegnati in un cammino quanto mai difficoltoso, essendo portatori di una evidente diversità culturale, essi riuscirono a far capire che gli immigrati sono attaccati al Paese di accoglienza. Va, comunque, chiarito che il cambiamento non è avvenuto solo in una direzione ma è stato biunivoco. Gli italiani, quindi, da una parte furono agenti del cambiamento e, dall'altra, cambiarono essi stessi perché, a contatto con gli australiani, acquisirono una nuova sensibilità civica in aggiunta al loro patrimonio culturale. Fu questa impostazione a favorire una diffusa integrazione, che rese possibili le affermazioni ai più alti livelli come anche nell'usuale livello socio-professionale.

Da quasi mezzo secolo in Australia, Giuseppe Lastella, testimone dei cambiamenti

«Giunsi in Australia a fine anni 70 e trovai un contesto con un grande divario culturale. Era il 1978, l'anno dei mondiali di calcio d'Argentina. Pensavo di recarmi in una nazione, o almeno in una località dove avevo scelto di stabilirmi (Adelaide) aperta al mondo. Dovetti invece confrontarmi con un mondo diverso e chiuso, con poche informazioni sul mondo. Trovavo i giornali in lingua italiana che potevo leggere, con frequenza settimanale Il *Globo* di Melbourne, con cadenza bisettimanale *La Fiamma* di Sydney, (che naturalmente riportavano le stesse notizie) e anche il bisettimanale *Settegiorni* di Sydney. Si ascoltavano le partite di calcio su radio ad onde corte con una ricezione pessima. Ad Adelaide, capoluogo dello Stato dell'Australia Meridionale, trovai una stazione radio che trasmetteva programmi pre-registrati da una stazione radio universitaria (5UV) per alcune ore settimanali.
In quegli anni l'emigrazione era ai minimi storici. Sporadicamente si sentiva dire che era arrivato qualcuno dall'Italia. Per la comunità italiana di questo Stato (Australia Meridionale o, più comunemente, Sud Australia) i punti d'incontro erano i numerosi sodalizi sociali, a carattere regionale o anche, spesso riferibili a paesani di uno stesso comune che, tra gli anni '50 e '60, avevano costituito delle forme aggregative con l'intento di ritrovarsi dopo il lavoro o a fine settimana. Erano luoghi dove

si parlava il proprio dialetto, si mantenevano le proprie tradizioni e spesso si incontrava il compagno o la compagna di vita. Ci si poteva anche organizzare per la messa e altre funzioni religiose e con i missionari si potevano organizzare le sagre paesane legate anche ad altre ricorrenze. La radio, seppure a livello davvero amatoriale, provvedeva a diffondere, piuttosto che le notizie desunte dalle testate prima citate, i riferimenti sulle le attività sociali dei circoli italiani.
Cosa fare, quindi, per uno come me, appena arrivato dall'Italia, di origine pugliese (Molfetta) ma vissuto a Milano per diversi anni? Era difficile incontrare giovani connazionali per socializzare con loro. Le differenze da me incontrate erano tante. Mi avvicinai quindi all'ambiente della radio, unico modo, almeno per me, per sentirmi attivo e contribuire a qualcosa di utile per me e per la comunità. Poi avvenne il terribile terremoto dell'Irpinia (1980). Io spinsi molto per suscitare nella comunità un forte spirito sociale altruista e la comunità dette il meglio di sé! Tutti i club parteciparono alla raccolta fondi, dal Sicilia Club al Veneto Club, e con un forte impegno della comunità campana, che era molto presente nel Sud Australia. Tutti diedero il loro contributo: i vari club; noi della radio (Gabriele Damian, il sottoscritto e altri ancora; gli imprenditori e i commercianti; i singoli individui, anche con la vendita di fiori per le strade con Vincenzina Ciccarello *in primis*). Un atto di solidarietà immenso! In quella tragica occasione iniziarono i programmi "live" non più preregistrati e si passò dalle frequenze AM a FM con la radio 5EBI (Ethnic Broadcasting Corporation) con oltre 15 ore settimanali. Quindi, si seguì il Festival Italiano, a cadenza annuale, durante il quale la comunità italiana si presentava alla comunità australiana. Questo avvenne per tutto l'arco degli anni 80 e 90. Questo Stato dell'Australia ha avuto dei grandi premier sensibili al multiculturalismo: Hon, Don Dunstan, Hon John Bannon e Hon Mike Runn. Su tutti spicca il Primo ministro Federale Gough Whitman.
Intanto non si registrava più una nuova ondata di emigrazione se non alcuni arrivi provenienti dalla Campania a seguito del terremoto dell'Irpinia. Nello stesso tempo la comunità invecchiava. I figli s'inserivano, come ovvio, nel tessuto sociale australiano con molti sacrifici dei loro genitori che vedevano e vedono nei loro figli il loro stesso successo. Sorgeva, quindi, il problema "anziani" Poche le persone che si dedicavano a questa componente della comunità che cresceva sempre di più: fra tutti il cav. Antonio Giordano, il comm. alto ufficiale il dott. Carmine De Pasquale. Il primo fu il fondatore dell'ANF (Associazione Nazionale Famiglie Emigrati) che si occupava dell'assistenza diretta; il secondo, coadiuvato da un folto gruppo di volontari, aveva creato una casa di cura per la comunità (il Villaggio Italia). Nel frattempo altre associazioni nascevano con scopi simili il CIC (Comitato Italiano di Coordinamento), la FIKREF (già in precedenza operativa) e anche gruppi autonomi di pensionati e anziani.
Chi scrive, nel 1986, tramite il CIC, istituì la seconda mensa per anziani con lo scopo di combattere l'isolamento degli anziani e fungere da tramite tra la comunità italiana e le istituzioni australiane. La prima mensa fu fondata dall'operatrice sociale del comune di Thebarton ma solo per i residenti di quella zona.
Nel 1988 l'Australia firmò l'Accordo di sicurezza sociale con l'Italia e iniziò un grande lavoro di raccordo tra gli italiani residenti in Australia e l'INPS per fare ottenere la pensione italiana in convenzione. Nacquero altre sedi di Patronato (l'ITAL-UIl ed EPASA-CNA), mentre erano già operanti gli uffici dei Patronati INAS-CISL, INCA-CGIL e IPAS, da soli non sufficienti a sopperire alla domanda di tutela sociale.
Con l'avvento di internet e l'entrata in vigore del visto per "Vacanza/Lavoro" si è tenuto conto dell'impennata di arrivi di giovani. Il visto ha una durata di 12 mesi, prolungabili di altri 12 a condizione di trascorrere un periodo lavorativo di 3 mesi nelle *farm*, cioè nelle aziende agricole al di fuori dalle zone metropolitane. Si tratta di un lavoro spesso pesante e lontano dalla società civile, animato però dalla speranza di poter poi trovare una ditta che sponsorizzi l'interessato e gli consenta di essere autorizzato all'emigrazione permanente con dovute garanzie. Si arriva così agli anni 2000 e ai conseguenti cambiamenti.
Oggi, grazie a gruppi formatisi sui social (come *whatsapp*, *messange* e così via), questi giovani si scambiano informazioni, fissano incontri, organizzano *meeting*. Ciò comporta che non ci sia più il

bisogno di frequentare i vari circoli italiani. Tra loro si organizzano anche gruppi di giovani madri, che si incontrano indipendentemente dal Paese d'origine. Molti giovani sono ora inseriti nelle due stazioni radio in lingua italiana h24, dando una nuova linfa alla presenza italiana: un supporto di cui si sentiva il bisogno. All'interno della comunità italiana ci si è confrontati, insomma, con un forte cambiamento nei rapporti sociali, culturali ed economici, anche grazie alle nuove tecnologie che hanno avvicinato Italia e Australia. Personalmente, anche se sono giunto in Australia nel lontano 1978 e andato in pensione con figli ben inseriti nel tessuto socio-economico, non posso dimenticare le mie origini e quindi l'italianità né i familiari in Italia. Trascorrere l'ultimo percorso della vita nella città nativa è un desiderio che mi porto sempre dentro ed è quello che sto realizzando.
A proposito dei figli, sono tutti nati in Australia (Giovanni Mario detto Gianni, Daniele e Michele) e tutti sposati. Gianni dopo la maturità ha frequentato l'Australian Institute of Management e ha acquisito il Certificate Business Management: oggi lavora in qualità di Head of Business Sale. Daniele, dopo la maturità e la frequenza dell'Istituto Professionale e aver ottenuto la qualifica di Piastrellista, lavora per suo conto da artigiano autonomo. Michele, conseguita la laurea in Psicologia sportiva e il dottorato presso la CQ University del Queensland, lavora per questa struttura nel settore degli studi della ricerca, in particolare con riferimento alla situazione degli atleti durante il sonno. Essi, pur seguendo tre indirizzi diversi, si sono inseriti molto bene nel tessuto socio-economico australiano, né potrebbe essere stato diversamente per chi ha seguito in Australia tutto il percorso formativo e scolastico. Nel 1990 mandai i miei primi due figli in Italia, perché volevo che conoscessero i miei familiari. Rimasero per sei mesi allo scopo di familiarizzare con i miei cari ma anche per seguire un ciclo di studi in un istituto scolastico italiano. Fu una esperienza importante per la loro formazione, anche da punto di vista culturale e sociale, tanto che ancora oggi mantengono solidi legami con i loro compagni di scuola avuti in quel breve periodo».

Alcuni esempi significativi di italiani in Australia
Non mancherà di sorprendere che questi personaggi, salvo il caso dell'imprenditore e consigliere comunale-sindaco, furono anche leader della comunità dei suoi connazionali nel suo territorio. Negli altri casi, pur trattandosi di politici importanti, nelle notizie biografiche a loro dedicate non si trovano riferimenti alla collettività italiana. Questa "dissolvenza completa" nel nuovo contesto sociale suscita degli interrogativi in chi cerca di leggere la vicenda migratoria dal punto di vista italiano, cercando di riconoscere, a distanza di tempo, i segni della permanenza del patrimonio iniziale. Sono aspetti che sono al centro della lettura del fenomeno migratorio italiano.

Eleazaro Torreggiani (1830-?)
Degli uomini di chiesa si ha molto da raccontare. Molti furono inviati come missionari tra gli italiani anche ai fini della loro promozione spirituale, impegnati in molteplici iniziative, tra le quali vanno segnalate quelle a favore degli anziani. Nel caso qui segnalato si tratta di un vescovo, inviato in Australia non per occuparsi degli italiani bensì di un'intera diocesi (quella di Armadale), compito che egli svolse in maniera egregia.
Nato a Recanati, egli entrò nell'ordine dei Cappuccini e manifestò il desiderio di partire in missione. Fu invece mandato in Inghilterra, dove si distinse per le qualità organizzative e pastorali. L'apprezzamento riscosso gli procurò la consacrazione a vescovo nel 1887 con l'affidamento della diocesi australiana di Armidale. Recatosi sul posto, svolse un immenso lavoro con un carattere gioioso, lasciando la diocesi potenziata quanto al personale pastorale e alle strutture, unitamente alla fama di essere un buon santo. Le notizie biografiche, pur attingendo agli archivi dell'Ordine dei Cappuccini e alla storia della Chiesa cattolica in Australia, non contengono alcun riferimento a un suo specifico impegno a favore degli italiani, peraltro impegnati in quel periodo in un complesso percorso di integrazione.

Hubert Peter Lazzarini (1880 –1952)

Nacque nel nuovo Galles del Sud da madre australiana e da padre italiano, immigrati negli Stati Uniti. Dopo un primo periodo lavorativo, inizialmente da dipendente poi con una sua azienda, entrò nell'agone politico, come del resto fece suo fratello maggiore. Infatti, dopo essersi trasferito a Sidney, fu eletto in parlamento, dove restò ininterrottamente fino alla sua morte con l'unica interruzione alle votazioni del 1919, maturando un'anzianità parlamentare di oltre 30 anni, diventando un importante rappresentante del Partito laburista (ALP). Negli anni '40 fu ministro in diversi dicasteri (sicurezza interna, lavoro, *housing)*. Alla sua morte dovuta a una commozione cerebrale, il suo seggio fu assegnato al laburista Gpugh Withlam, artefice negli anni '70 del multiculturalismo.

Bartholomew (Bob) Santamaria (1915-1998)

Questo uomo politico, nato a Melbourne da immigrati siciliani delle isole Eolie, era di umili origini: il padre era fruttivendolo. Si laureò con una tesi sulle origini del fascismo e divenne, specialmente nel dopoguerra, un eminente rappresentante a livello nazionale dei politici conservatori e dei cattolici tradizionalisti. Si propose come missione il contrasto del comunismo ed esercitò una forte influenza nel sindacato e nel partito laburista, dal quale si staccò, dando vita a un partito di impronta conservatrice. A sostegno della sua linea fondò, con l'appoggio dei vescovi, un movimento di sostenitori dell'area cattolica (qualcosa di simile ai Comitati Civici in Italia). Finì la sua carriera come scrittore e giornalista. Il suo stretto legame con la gerarchia fu attestato dall'intervento ai suoi funerali del cardinale George Pell e da alcuni suoi scritti dedicati all'arcivescovo Daniel Mannix (1884-1963). Nella sua vasta bibliografia, fatta di libri e di articoli, non si trovano riferimenti alla collettività italiana e neppure riferimenti alla politica multiculturale australiana.

James del Piano (1916-1981)

Nato nell'Australia occidentale dove compì i primi studi, che poi completò in Italia a Castello dell'Acqua, in provincia di Sondrio, dove era tornato con i suoi genitori, iniziò a svolgere un lavoro d'ufficio. Dopo la morte del padre, nel 1935 ripartì con la madre per l'Australia e si iscrisse alla facoltà di ingegneria. Nel 1939, prima di conseguire la laurea, fu assunto dal governo australiano come disegnatore. Dal 1942 al 1944 fu relegato in un campo d'internamento per le sue simpatie verso il fascismo. Quindi operò come imprenditore nel settore dell'immigrazione, del commercio e poi anche in quello immobiliare dell'industria del legno. Già negli anni 40 divenne presidente del Western Australian Italian Club: mantenne la carica a lungo e riuscì a portare il numero degli iscritti da 300 a 3.000. Negli anni '60 fu anche presidente degli Azzurri Soccer Club nella città di Perth. In città operò per dieci anni come consigliere, due dei quali come sindaco (deputy Lord Mayor). In considerazione di quanto fatto per la collettività italiana, egli ottenne diverse onorificenze da parte italiana e altre da parte britannica.

James Gobbo (1931-2021)

Nacque in Australia nel periodo antecedente la Seconda guerra mondiale da genitori italiani, che, nell'imminenza del conflitto mondiale, rimpatriarono nel padovano con il loro figlio, per poi tornare nuovamente in Australia a guerra finita. A Melbourne il padre aprì un bar e il piccolo James, che ancora non aveva appreso l'inglese, studiò presso le scuole cattoliche, per poi laurearsi in legge e, grazie a una borsa di studio, conseguire un master a Oxford. Sposato con un'australiana, ebbe una prestigiosa carriera politica (anche uno dei suoi figli partecipò alle competizioni elettorali). Dopo una lunga pratica forense nel 1978 fu nominato giudice della Corte suprema di Victoria, incarico esercitato fino al 1994. Fu quindi luogotenente del governatore e nel 1998 fu a sua volta nominato governatore dalla regina Elisabetta II, diventando così il primo italiano a ottenere questo incarico. Nel 1988 l'università di Bologna gli assegnò una laurea *honoris causa* in giurisprudenza. Nel periodo 2000-2006 Gobbo ebbe l'incarico di commissario per i rapporti con l'Italia da parte del governo dello Stato di Victoria, come anche consigliere di diversi organismi. Pubblicò le sue memorie nel 2010 con il titolo *Qualcosa da dichiarare* [7]. Alla sua morte ha avuto l'onore dei funerali di Stato con l'intervento dell'arcivescovo.

Francesco Ernest (Frank) Sartor (1961-)
Laureatosi in ingegneria chimica, inizialmente esercitò la sua professione. Entrato nel Consiglio comunale di Sidney, ne divenne poi sindaco (Lord Mayor) per 12 anni (1984-2001), segnalandosi al secondo posto per la durata dell'incarico. Durante il suo mandato fu accusato di molestie sessuali, peraltro mai documentate e mai oggetto di una denuncia. Quindi, per conto del partito laburista, assunse diversi incarichi ministeriali presso lo Stato del Nuovo Galles, occupandosi tra l'altro delle risorse energetiche e dell'ambiente, come anche della sanità: in questo incarico si distinse nella lotta contro il cancro. Di seguito fu eletto presso l'Assemblea legislativa di quello Stato, per ritirarsi infine dalla politica.

Focus sull'emigrazione italiana in Nuova Zelanda [8]
Il caso delle migrazioni italiane nella Nuova Zelanda fu molto diverso da quello riguardante l'Australia per svariate ragioni: per la dimensione quantitativa ridotta, per i settori d'inserimento e anche per il ruolo svolto dalle catene migratorie al posto dei flussi di massa, per l'accelerato processo di assimilazione.
La prima presenza italiana in Nuova Zelanda cominciò nel corso del primo viaggio di esplorazione di quelle terre, effettuata nel 1769-1770 del Capitano James Cook: infatti, faceva parte del suo equipaggio anche Antonio Ponte, un marinaio di origine napoletana. La prima presenza per motivi di lavoro seguì solo nel 1887, quando il governo decise di incrementare lo sviluppo tramite i flussi migratori assistiti in provenienza dall'Europa, da indirizzare ai lavori riguardanti le strade, le ferrovie e la colonizzazione agricola. Fu allora che si recarono nella Nuova Zelanda 300 italiani, quasi tutti uomini, che furono sistemati nella piovosa baia di Jackson, nell'Isola del Sud. La tipologia delle coltivazioni e il grande isolamento indussero quasi tutti gli italiani a decidersi per il rimpatrio. Questo comportamento rinunciatario, peraltro insolito nella storia dell'emigrazione italiana, generò un forte disappunto delle autorità, che mossero severe critiche per la mancata perseveranza, dovuta – si disse – a una carenza fisica e morale degli italiani. Muovendosi per proprio conto, e quindi al di fuori di programmi ufficiali, altri italiani si recano nell'Isola del Sud alla ricerca dell'oro nei giacimenti che essi definirono *Garibaldi diggings*.
Gli italiani in Nuova Zelanda erano 583 al censimento ufficioso del 1878 e 435 al censimento ufficiale del 1901. I centri di maggiore concentrazione furono Wellington, Auckland e Dunedin. Il settore di impiego prevalente, grazie anche alla presenza di ex pescatori, fu quello della pesca che portò alla costituzione di apposite comunità nei pressi di Wellington, Eastbourne e Island Bay. Nel 1890 arrivarono dalla Valtellina anche lavoratori che si inserirono nelle piantagioni di gomma dell'isola del Nord. Quindi iniziò la cosiddetta "emigrazione a catena", perdurata fino alla Seconda guerra mondiale. Gli italiani sul posto sollecitarono la venuta dei familiari, dei parenti e degli amici. Dall'isola di Stromboli si determinarono flussi di pescatori verso Island Bay a partire dal 1900.
Nel periodo tra le due guerre, con una maggiore intensità tra il 1929 e il 1936, vi furono gli arrivi in provenienza da Massa Lubrense e Potenza diretti a Nelson e quelli in partenza da Pistoia e Stromboli verso Wellington, mentre persistono i flussi anche da Potenza, Treviso e Belluno. Si emigrò anche da Livorno. Un'altra tipologia di flussi, rispetto a quelli indicati, fu più duratura e rimase più a lungo attiva anche nel periodo del dopoguerra. Si trattò degli agricoltori originari della provincia di Como, Vicenza e Treviso, che si recavano a Wellington e Lozer Hut per occuparsi della lavorazione dei formaggi.
Prima e durante la Seconda guerra mondiale gli italiani ebbero un atteggiamento piuttosto favorevole al regime fascista, seppure in molti per un senso di amor patrio. Il governo neozelandese adottò la misura precauzionale dell'internamento, comminata da tribunali speciali, a 30 italiani fino al 1944, nell'Isola di Somes nella baia di Wellington. Furono 38 gli italiani, accusati di fascismo, insieme ad altri stranieri di origine tedesca, giapponese e tongana. Agli internati fu comunque riservato un trattamento molto umano e privo di stenti, a differenza di quanto avvenne in altri Paesi e anche nella vicina Australia.

Nel dopoguerra continuarono i flussi da Massa Lubrense e da altri Paesi del napoletano (Sorrento, Puolo e Capri) verso Wellington e Nelson. Andò invece affievolendosi il movimento in partenza da Stromboli. Le catene migratorie, seppure già dal 1933 regolate in maniera più restrittiva, continuarono ma con minore intensità e, come accennato, a persistere più a lungo furono i flussi in partenza da Treviso verso Auckland. I protagonisti di questi espatri, avvenuti nel corso di oltre mezzo secolo, furono giovani uomini con un basso grado d'istruzione e di qualificazione: specialmente pescatori e agricoltori andati a stabilirsi a Wellington, Nelson Auckland e originari di poche regioni italiane (Campania, Sicilia, Basilicata e Veneto).
Tra il 1951 e il 1954 furono accolti come rifugiati, a Wellington e ad Auckland, gruppi di italiani in precedenza residenti a Fiume e a Pola (località cedute alla ex Iugoslavia): essi, nel 1968, incidevano per quasi un decimo delle collettività italiane del posto. Dal 1963 al 1968 piccoli gruppi di italiani specializzati si recarono in nuova Zelanda come dipendenti di ditte italiane chiamate ad effettuare dei grandi lavori infrastrutturali. Secondo fonti locali nel 1968 essi erano 120. Dalla metà degli anni '70 i flussi verso la Nuova Zelanda, non solo si ridussero ma ebbero un carattere meno continuativo.
Resta da osservare che dal 1986 nella Nuova Zelanda è entrato in vigore il sistema a punti, basato su un alto livello qualitativo dei candidati all'espatrio o sulla loro disponibilità a investire dei capitali. I pochi italiani che continuano a emigrare sul posto non lo fanno più per riscattarsi dal bisogno, bensì per la ricerca di una migliore qualità della vita in un Paese dalla natura incontaminata e bella. Attualmente gli italiani residenti in Nuova Zelanda sono circa duemila, di cui circa un quarto nati sul posto. A Wellington, secondo fonti locali, vive circa il 30% degli italiani e un altro 30% si trova in Auckland. Molti di essi operano come commercianti, imprenditori e tecnici. Nella regione di Wellington, la comunità ebbe inizio nel 1894 e col tempo formò una piccola flotta di pescherecci. Ora, però, gli italiani sono maggiormente dediti al commercio del pesce più che alla pesca vera e propria.
Secondo l'Ambasciata italiana le persone di origine italiana possono essere stimate pari ad almeno 15 mila. Tuttavia, nel corso delle operazioni censuarie, solo poco più di 3mila hanno dichiarato di appartenere al gruppo etnico italiano. Ciò attesta una consapevolezza decrescente delle proprie origini nelle terze e nelle quarte generazioni e il passaggio da un'integrazione compiuta a una completa assimilazione. Anche in Nuova Zelanda, come in Occidente, è diventato più complesso il rapporto con i musulmani per il verificarsi di episodi che si pongono agli antipodi di un dialogo multiculturale e multireligioso. Il 15 marzo 2019 un suprematista bianco, in due moschee di Christchurch, fu l'autore di un sanguinoso attentato che provocò cinquanta morti. La premier, per commemorare l'evento, indossò il velo in segno di solidarietà con i fedeli islamici.

Il lungo cammino fatto nel continente australiano

L'Australia, pur essendo già allora una realtà dall'economia solida e dalle rassicuranti prospettive, non attrasse i protagonisti della grande emigrazione iniziata, alla fine del secolo XIX e protrattasi fino alla Seconda guerra mondiale. Influirono al riguardo la lontananza geografica, che invece non fu di ostacolo alle mete americane. Al termine del Secondo conflitto mondiale, invece, dall'Italia ben 400 mila persone si recarono in quel Paese nel corso di due decenni. Da allora fino ad oggi le partenze sono continuate ma in tono minore.
Ci si può chiedere perché un Paese così vasto (e da ultimo così aperto agli immigrati specializzati) non abbia attirato maggiormente gli italiani. Probabilmente ciò è avvenuto perché il "vecchio continente" unisce le prospettive di un inserimento professionalmente soddisfacente grazie al suo fascino secolare, che si sostanzia di un insieme di eventi, culture, ricordi storici che, complice anche la vicinanza geografica, danno a chi si sposta l'impressione rassicurante di trovarsi in un'area comune e in un sistema di vita che, nonostante le differenze di lingua e di tradizioni, è simile a quello lasciato. La decisione di stabilirsi nel continente australe costituì a suo tempo (e tuttora) una decisione meno scontata che non tutti si sentono di prendere. Dall'Australia non si può tornare per visitare i genitori e gli amici durante il fine settimana, come invece è possibile se si risiede in qualsiasi città europea.

Gli italiani che fecero nel passato la scelta australiana, diedero inizio alla formazione della collettività italo-australiana dei nostri giorni, da considerare anche quantitativamente rilevante. Aldo Lodigiano, un emigrato rimpatriato da quel Paese, in un suo articolo del 2007 ha presentato il caso australiano, da un lato come un flusso tutt'altro che scontato e, dall'altro, come un esempio di integrazione riuscita e di reciproco e fruttuoso scambio. Queste le sue parole: «Poteva sembrare impossibile che una collettività di migranti, arrivata nella sua massima consistenza a contare 250 mila persone, riuscisse a influire sul cambiamento di un Paese dalle radici britanniche».
Conviene entrare nel merito di questo suggestivo compendio e riflettere sulla "italianità" di cui gli emigrati sono stati portatori, premettendo una puntualizzazione. In Australia erano antiche le radici culturali degli inglesi e degli irlandesi che la colonizzarono. Le loro visioni ristrette non erano inclusive e tenevano per lungo tempo ai margini anche una quota dei residenti bianchi, quelli dell'Europa meridionale.
Aldo Lodigola spiega con queste parole il processo intervenuto in Australia: «L'isola-continente non aveva alcuna visione di sé, non conosceva la sua direzione, mancava di fiducia nelle sue stesse forze, si sentiva saldamente attaccata all'ombelico di Londra, ostica ad allentare le redini del colonialismo. Ed è stata fortunata l'Australia a dare il benvenuto agli italiani, i quali hanno saputo nell'insieme mantenere un percorso di osmosi continua con tutti gli altri gruppi etnici fino a farsi considerare cittadini in piena regola. Senza quasi accorgersene, l'Australia è cambiata radicalmente».
Gli australiani hanno accolto gli stimoli di cui gli italiani sono stati portatori e, in qualche modo, si sono adattati a loro (e viceversa, naturalmente). L'Australia, tramite questo contatto, è stata indotta a superare la rigida e non inclusiva impostazione coloniale e ad aprirsi agli immigrati con le loro diversità, considerati portatori per il Paese di benefici non esclusivamente a livello economico. A loro volta gli italiani si sono adattati al Paese ospitante, alle sue leggi e a diversi aspetti del suo modo di vivere.
L'Australia può essere definito un Paese intrinsecamente multiculturale perché multietnico e multireligioso. L'accortezza politica dei governanti è consistita nel riconoscere sul piano normativo questa sua composizione: il 25% della popolazione residente è nata all'estero, e, se si prendono in considerazione anche i loro discendenti, immigrati, il 50% della popolazione australiana è di origine immigrata, diversa da quella dei colonizzatori e dei loro discendenti.
Gli italiani, che nel dopoguerra hanno avuto un'incidenza più elevata sulla popolazione straniera, hanno svolto un ruolo attivo per favorire il passaggio dalla presenza multietnica alla convivenza multiculturale e al riconoscimento degli immigrati (di origine diversa a quella dei coloni) come componente intrinseca del Paese seppure portatori di peculiarità non risolvibili nella britannicità. L'evoluzione positiva è consistita nel superamento della chiusura etnocentrica e unidimensionale dei coloni per aprirsi ai nuovi protagonisti. Di converso, negli italiani il percorso è consistito nel diventare sempre più australiani, attenuando il riferimento nostalgico all'Italia, così come è avvenuto nella Nuova Zelanda, dove peraltro la collettività italiana ha avuto sempre una consistenza molto esigua. Il riferimento ai Paesi di origine si sono attenutati e il riferimento è l'Australia con il suo multiculturalismo.
Per gli italo-australiani, come accaduto anche per i discendenti dei coloni venuti dal Regno Unito o dall'Irlanda, ormai l'Australia mostra che si è avvalsa dell'apporto di tutti, e questa base comune ha consentito la composizione delle diversità su una base di sostanziale uguaglianza: questo è in sintesi il multiculturalismo dell'Australia.

Il caso australiano, uno stimolo al ripensamento dell'italianità

Solo una ridotta quota del milione circa di italo-australiani è costituita da persone nate in Italia e successivamente emigrate. In altri Paesi, invece, non solo tale quota è maggiore ma, in aggiunta, gli arrivi degli italiani continuano in misura più cospicua e, per così dire, mantengono sempre vivo il cordone ombelicale con la madrepatria. In Australia, invece, la collettività australiana cresce quasi esclusivamente per l'apporto delle seconde e successive generazioni, mentre continua la diminuzione dei pionieri dell'emigrazione e il loro invecchiamento. Peraltro, il consistente arrivo di giovani per

un periodo di "vacanza lavoro" è abbastanza estrinseco alla collettività stanziata sul posto, fatta eccezione per ridotto numero di chi riesce a ottenere una sponsorizzazione e a inserirsi stabilmente.
Partendo da questa considerazione è opportuno impostare una riflessione rigorosa sulla "italianità" dei membri della collettività, sia attualmente e anche in prospettiva. L'italianità non può essere più legata in prevalenza alla testimonianza di persone venute dall'Italia, ormai in continua diminuzione rispetto ai loro discendenti, il cui legame con l'Italia non è diretto, e quindi più sfumato rispetto a quello che sussiste con l'Australia, loro terra di nascita, di formazione e d'riferimento. Ciò non comporta necessariamente che negli italo-australiani debba venire meno l'attaccamento all'Italia. Operano, anzi, a favore della persistenza, diversi fattori, quali l'interesse alle proprie radici, l'ammirazione per l'impegno degli antenati, il fascino di una storia così antica come quella del "bel Paese" con i suoi tesori artistici. È spesso grande anche l'attaccamento a un mobile o a un oggetto antico per il "portato" storico che racchiudono e lo rende inusuale e prezioso; a maggior ragione influiscono le potenzialità evocative delle persone che stanno all'origine degli italo-australiani, terminali di una storia di persone per lo più non famose, ma a modo loro "grandi" per il loro coraggio nel ricominciare la vita in un Paese lontano. Sussiste, quindi, una base potenziale di collegamento tra l'Australia e l'Italia per il tramite dei discendenti degli immigrati. Se si vuole, questo è un discorso ideale, da intendere in senso positivo perché si tratta di enfatizzare valori reali con il supporto di specifiche iniziative da condurre sul piano o socio-culturale e politico.
La linea qui tracciata può apparire fumosa, perché poco ancora si fa per renderla concreta, ma è l'unica che può essere perseguita. Altre vie non sembrano realistiche perché non si può fermare il corso delle cose. Si è di fronte a una collettività australiano-italiana, piuttosto che italo-australiana, costituita sempre più da cittadini australiani che non sono emigrati dall'Italia e non ne possiedono la cittadinanza: questa non costituisce più, come una volta, la base dei rapporti con l'Italia e lo stesso va detto per quanto riguarda la conoscenza della lingua italiana.
Un flusso continuo consistente è, come ricordato, quello dei giovani italiani, che si recano temporaneamente in Australia per un periodo di "vacanze lavoro". Senz'altro un'esperienza interessante ma non priva di problemi. Per diventare più proficui sotto l'aspetto socio-culturale, questi flussi giovanili meriterebbero di essere accompagnati da iniziative bilaterali di sostegno, coinvolgendo anche l'ambito sociale: reti parentalie amicali, Ong, fondazioni, strutture ecclesiali, oltre a università ed enti locali. In tal caso le esperienze individuali non avrebbero una valenza solo per i singoli giovani ma si configurerebbero anche come un'energia di legame tra i due Paesi.
Sarebbe opportuno percorrere nuove vie per rafforzare l'italianità nella consapevolezza della grande posta in gioco. Sarebbe anche utile inventariare le esperienze che hanno riguardato le collettività italiane all'estero e abbiano dispiegato un effetto di collante tra i due Paesi, considerandole la base per la futura programmazione. Dalla letteratura analizzata per redigere questo studio sono emerse pochissime iniziative con queste caratteristiche di avvicinamento bilaterale: qualche caso di laurea conferita *honoris causa*, onorificenze italiane concesse qualche volta a australiani e più spesso a italo-australiani, qualche iniziativa comune da parte di comuni gemellati e, nel recente passato, la venuta dei giovani oriundi per partecipare a campi-scuola conoscitivi organizzati dalle Regioni. Anche il mondo accademico da sempre impegnato nella convegnistica che coinvolge docenti esteri, potrebbe fare molto per rinsaldare i legami con i Paesi che ospitano le maggiori collettività all'estero e per favorire che i discendenti degli italiani possano trascorrere un periodo di studio in Italia.
Non va dimenticato che gli studi su questa e le altre collettività all'estero, pur numerosi e di grande valore, sono letti da una cerchia ristretta di persone interessate, tanto più quando in buona parte sono scritte nella lingua locale, come avviene nel caso dell'Australia, pur essendo stata l'emigrazione un fenomeno pervasivo fino a pochi decenni fa e, in forme differenti, continua ad esserlo. Gli approfondimenti non fatti propri dalla condivisione sociale perdono gran parte della loro funzione, eppure nella progettazione alla sensibilizzazione continua ad essere attribuita un'importanza secondaria.
Un'altra non trascurabile carenza consiste nelle scarse linee di progettazione sulle collettività all'estero che invece, se potenziate, potrebbero ravvivare l'attenzione all'estero tra i residenti in Italia

e ciò comporterebbe apprezzabili benefici. Ad esempio, uno spunto di riflessione può essere la legislazione sugli stranieri vigente nei Paesi in cui sono andati a risiedere gli italiani. In Australia è molto interessante la possibilità di passaggio dalla presenza temporanea, anche per turismo, al soggiorno per lavoro a condizione però di trovare un'impresa disposta ad assumere l'interessato: una flessibilità, non recepita in Italia, che consente di evitare o ridimensionare l'insorgenza di sacche di irregolarità.
Invece, un aspetto problematico della normativa australiana è l'estrema severità nei confronti di chi arriva via mare come richiedente asilo: in questi casi vige la pratica del respingimento collettivo verso centri *off shore*. Questa soluzione, seppure talvolta auspicata in Italia, è criticata in Australia per lo spreco di soldi e la lesione dei diritti umani e il mancato rispetto di convenzioni internazionali: ciò va precisato a prescindere dal fatto che nel Mediterraneo non sussiste la disponibilità di trovare isole di altri Stati da adibire a tale scopo.
Un altro punto di confronto è quello sull'acquisizione della cittadinanza da parte degli immigrati di prima generazione, resa sempre più agevole (dopo due anni di residenza) con lo scopo di far sentire l'Australia la nuova patria degli immigrati. Accenniamo solo ai benefici in termini di ritorno economico che potrebbero essere favoriti da diaspore ben inserite sul posto e anche ben collegate con l'Italia, un aspetto assolutamente indispensabile in una fase di mutazione della geopolitica mondiale che dovrebbe portare a considerare la presenza italiana all'estero come una notevole opportunità. E così la storia dell'emigrazione, da non considerare più un mero racconto del passato, porta all'attualità e al futuro.

La testimonianza di mons. Silvano Ridolfi

Questa ampia esposizione sull'emigrazione italiana in Australia, sull'evoluzione della collettività italiana, sul faticoso avanzamento della politica culturale, sulla messa a punto della cura pastorale e sul futuro della italianità, ha offerto una serie di spunti di riflessione per il dibattito. Si è ritenuto opportuno chiudere con la testimonianza di uno degli autori, che ha seguito l'emigrazione italiana del dopoguerra, sia direttamente sul campo (in Germania con responsabilità anche per i Paesi scandinavi), che occupandosi presso l'UCEI della pastorale degli immigrati italiani in tutto il mondo e anche, fino ad oggi, continuando a seguire il settore come studioso.
«Inizio ricordando il monumento che Sydney ha dedicato ai "fondatori dell'Australia". Si tratta di un cippo con tre figure: il "deportato." incatenato e una palla ai piedi; il "guardiano" con un fucile; i "coloni" in un carro. Una volta feci presente ai miei interlocutori australiani la mia ammirazione per una nazione moderna e prospera come l'Australia, che ammetteva e si confrontava con le sue umili origini, riscattando un triste passato. Ma al tempo stesso osservai che nel gruppo scultoreo mancava una figura, quella del migrante, quarta componente dell'Australia moderna e meritevole di riconoscenza per l'apporto dato allo sviluppo del Paese, come attestato dall'adozione della politica multiculturale.
Un'altra nota andava fatta sugli aborigeni, troppo a lungo ignorati se non emarginati. Di essi si è interessata primariamente la Chiesa. Ma, negli anni '80, lo Stato australiano ha avuto un ripensamento e ha avviato un processo di revisione sulla politica verso gli aborigeni, riconoscendo che l'Australia non era *terra nullius* come dichiarato dai loro scopritori occidentali, fino alla piena riconciliazione del 2008, unendo, a segno e conferma, una seconda bandiera nazionale, quella degli aborigeni.
Per gli italiani non fu agevole spostarsi verso un Paese tanto lontano. Ed allora negli anni '50 intervenne lo Stato italiano con il provvidenziale sostegno del Comitato Interministeriale per le Migrazioni Europee (CIME), che accordava un prestito *ad hoc* per la preparazione alla migrazione e per le spese di viaggio con, prestito che l'emigrante avrebbe dovuto rimborsare ad inserimento nel mercato del lavoro avvenuto. Ciò che poi non sempre si è verificato. Nella sua operatività il CIME si avvalse inizialmente della collaborazione della Pontificia Opera Assistenza, alla quale subentrò l'Ufficio Centrale Emigrazione Italiana (UCEI), organismo pastorale dell'Episcopato italiano e rappresentante in Italia dell*'International Catholic Migration Commission* (ICMC) di Ginevra,

organismo costituito dalla Santa Sede nel primo dopoguerra. I candidati all'emigrazione prima della partenza dovevano sostare presso il Campo profughi di Latina. Durante questa loro permanenza si provvedeva al disbrigo delle pratiche amministrative connesse all'espatrio, alle prime informazioni sul Paese di arrivo e anche all'insegnamento dell'inglese, adempimenti nei quali erano impegnati gli operatori dell'UCEI, che nel campo aveva aperto un apposito ufficio. In Australia il referente sia dell'ICMC sia dell'UCEI era Mons. Crennan, un ecclesiastico autorevole ed efficace che agiva a nome della Conferenza Episcopale australiana e svolgeva un'importante opera di sensibilizzazione presso la Chiesa locale e le Autorità australiane

La collettività italiana in Australia fu molto importante anche in ragione della sua consistenza numerica, seconda dopo quella di lingua inglese. Sarebbe diventata ancora più importante e numerosa se negli anni '70 i criteri per l'ammissione all'ingresso in Australia non avessero dato una eccessiva importanza alla previa conoscenza della lingua inglese a scapito di altri parametri, come la professionalità e il sostegno dei parenti o connazionali da tempo immigrati, che potevano facilitare il percorso di integrazione. La condizione "bianco-anglosassone-protestante" (WASP) era, insomma, troppo stringente. Se ne sono accorti più tardi anche gli asiatici e ciò, come mi disse un diplomatico, tra i responsabili dell'emigrazione era prevalsa la convinzione di un "destino asiatico dell'Australia".

La collettività italiana, conosciuta per la sua dedizione al lavoro, non era certamente priva di aspetti problematici, non solo di natura linguistica. Ricordo una situazione particolare. All'inizio degli anni '80 si diffuse a Griffith una forte diffidenza nei confronti degli italiani a causa di asserite infiltrazioni mafiose nel caso di alcuni inspiegabili omicidi tra italiani i cui cadaveri – si mormorava – sarebbero stati eliminati, mischiandoli nel cemento delle colonne di un ponte in costruzione. Ma anche le perforazioni ordinate dal tribunale non diedero conferma di tale supposizione. Poi il clamore andò scemando e il fatto non fu d'intralcio al percorso d'integrazione che andava consolidandosi.

La Chiesa italiana, qui come in altri Paesi, fu molto vicina agli italiani. Un'occasione molto particolare è stata la "XIII Giornata Mondiale della Gioventù" a svoltasi a Sydney nel 2008. Quando, numerosa fu la partecipazione dall'Italia, ma si vide anche la forte partecipazione dei giovani italiani immigrati. La Fondazione Migrantes dedicò all'evento un Quaderno della rivista "Servizio Migranti" dal titolo *Italia chiama Australia*, facendo un po' il sunto sull'impegno pastorale svolto dai missionari italiani in risposta alle esigenze spirituali e di promozione umana dei nostri emigrati. La linea indicata dalla Chiesa cattolica era quella della "Exsul Familia" di Pio XII (1952), aggiornata dal documento "De pastorali migratorum cura" di Paolo VI (1969), prevedevano comunque il coinvolgimento di ambo le Chiese, sia di quella di partenza, sia quella di arrivo (con prevalenza della seconda)».

Gli effetti di un'integrazione che andava realizzandosi ha portato via via con sé un indubbio apprezzamento degli italiani, del loro cibo, della ristorazione, della loro moda, delle loro capacità imprenditoriali, della loro tradizione artistica e culturale, mentre a livello commerciale i prodotti italiani, dalla bella forma piacevole, nel confronto sul mercato con quelli cinesi dal prezzo concorrenziale, hanno portato a privilegiare un'offerta più qualitativa per le fasce dei più abbienti, come tuttora continua ad avvenire.

Siamo così arrivati alla situazione attuale, presentata in questo saggio insieme agli aspetti storici e alle proiezioni nel futuro. Ricordare l'emigrazione è indispensabile, ma non basta. Bisogna farlo nella prospettiva di preparare il futuro, come qui si è cercato di fare saggio.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Note

[1] https://www.agi.it/estero/news/2022-01-16/djokovic-sentenza-australian-open-15250256/

[2] Armillei R., Mascitelli, B., 2016, *From 2004 to 2016 a new Italian exodus in Australia*, Melbourne, 2016.

[3] Cfr anche **"**Emigrare in Australia", https://www.portaledeigiovani.it/scheda/lavorare-australia "Le condizioni dei ragazzi italiani in Australia," https://www.senso-comune.it/rivista/oltreconfine/le-condizioni-dei-ragazzi-italiani-australia/.I

[4] Questo respingimento, denominato "Pacific Solution", fu introdotto dal primo ministro di un governo di centro-destra John Howard: cfr. le critiche dello storico attivista per i diritti umani Ian Riontoul, raccolte da Francesca Lancini, https://www.notiziegeopolitiche.net/australia-il-criticissimo-sistema-dellaccoglienza-

dei-migranti/, Cfr. *anche https://www.notiziegeopolitiche.net/australia-il-criticissimo-sistema-dellaccoglienza-dei-migranti/.*

[5] Le concentrazioni, oltre che in determinati quartieri della città, sono avvenute anche in determinate località come l'effetto delle catene migratorie familiari, parentali, amicali e paesane. Sono ad esempio, citati tra i siciliani, degli abitanti di Nasso a Fermemantle, degli abitanti di Vizzini a Carlton, di altri siciliani a Brunswick e degli abitanti di Casilonia e Caulonia ad Adelaide.

[6] Naturalmente queste considerazioni a carattere generale diventano più particolareggiate quando si analizzano i diversi contesti territoriali: cfr., a esempio, Baggio F., *Gli italiani a Brisbane, Fatti e personaggio dal 1945 al 1990*, Rintochi Brisbane, 2008: 847-8. https://www.researchgate.net/profile/Fabiobaggio/publication/260291626_Gli_Italiani_di_Brisbane_2/links/0a85e5309c6f05e0ba000000/Gli-Italiani-di-Brisbane-2.pdf

[7] *Something to declare: a memoir by Sir Jmes Gobbo*, Carlton, Melbourne University Pub., 2011.

[8] Cfr. Ballara,B., *Presenza italiana in Nuova Zelanda*, Auckland, 1975; Coccaro M., *Alla fine del mondo…la presenza italiana in Nuova Zelanda*, https://www.itals.it/alla-fine-del-mondo%E2%80%A6-la-presenza-italiana-nuova-zelanda. Cfr. inoltre il sito governativo *People Born Overseas.*

Riferimenti bibliografici

Baggio F., Sanfilippo M., "L'emigrazione italiana in Australia", in Studi Emigrazione, n. 183, 2011:477-499, ttps://dspace.unitus.it/bitstream/2067/2227/1/Se-183%20Baggio_Sanfilippo.pdf

Bertelli L., "Il profilo socio-culturale della collettività italiana in Australia", in Il Veltro, XXXI (1987): 49 ss.

Bosi P., *On God's Command / Mandati da Dio. Italian Missionaries in Australia / Missionari Italiani in Australia*, CIRC, Melbourne, 1989, in italiano e in inglese.

Cappello A., *Enemy Aliens: The Internment of Italian Migrants in Australia*, Connor Court, 2006.

Cavallaro F., "Italians in Australia: migration and Profile", n Altreitalia, n, 26, gennaio-giugno 2003, file:///C:/Users/franco/Desktop/Documents/Downloads/00027.pdf.

Clark M., *La Storia dell'Australia*, trad. di Randazzo N, Peerson, N. Fitzroy, Vic, 1990.

Castle S., Vasta E (a cura di), *Italo-australiani*, Ed. della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1992.

Cresciani G. (a cura di), *The Australians and Italian migration*, Franco Angeli, Milano, 1983.

Cresciani G., *The Italians, Australian Broadcasting Corporation,* Sydney, 1985.

D'Aprano, C., *The gold rush to federation: Italian pioneers in Victoria 1850-1900*, INT Press. Melbourne, 1985.

Elkner K. e altri, *Enemy Aliens. The Internment of Italian Migrants in Australia during the Second World War*, Connor Court Publishing, Melbourne, 2005.

Fondazione Migrantes, *Italia chiama Australia*, XIII Giornata mondiale della gioventù, Quaderno di Servizio Migranti n. 53, Roma, 2008: 149, vi sono riportati gli interventi sull'Australia pubblicati dalla rivista Servizio Migranti e dall'agenzia Migranti-pères , che fanno capo alla Fondazione.

Gentilli, J, «Italiani d'Australia ieri e oggi», Il Veltro, XVII, 2-3, 1973: 191-204.

Gupp, J. (a cura di), *The Challenge of Diversity: Policy Options for a Multicultural Australia*, Canberra, Australian Government Publishing Service, 1989.

Lorigiola A., "Emigrazione italiana in Australia tra passato e presente", in Rapporto italiani nel mondo, Edizioni Idos, Roma, 2007: 343-356.

Idem, *Migranti Apostoli Laici*, Istituto Tipografico Editoriale, Dolo (VE), 1972.

Idem, *Radici al sole*, Edizioni Messaggero Padova, 1987.

Morgiano E., *Il Card. Giovanni Panico e la "decolonizzazione" della Chiesa australiana*, Edizioni Pia Fondazione di Culto e di Religione "Card. G. Panico", Tricase, 2008

Nardizzi A., *Italian Internment in Western Australia during the Second World War,* Thesis Notre Dame University, Perth, 2005.

Paganoni A., *Valiant Struggles and Benign Neglect. Italians, Church and Religious Societies* in *Diaspora. The Australian Experience from 1950 to 2000*, CMS, New York, 2003.

Idem, "Comunità Italiana in Australia" https://www.asei.eu/it/2006/12/comunittaliana-in-australia/.

Pascoe R., *Buongiorno Australia. Our Italian Heritage*, Greenhouse Publications, Richmond (Victoria), 1887.

Prestelli M. (a cura), *Gli italiani in Australia. Nuovi spunti di riflessione*, in Studi Emigrazione, n.179, settembre-ottobre 2009: 850-071. https://www.cser.it/wp-content/uploads/2021/04/Studi-Emigrazione_2009_176_compressed.pdf

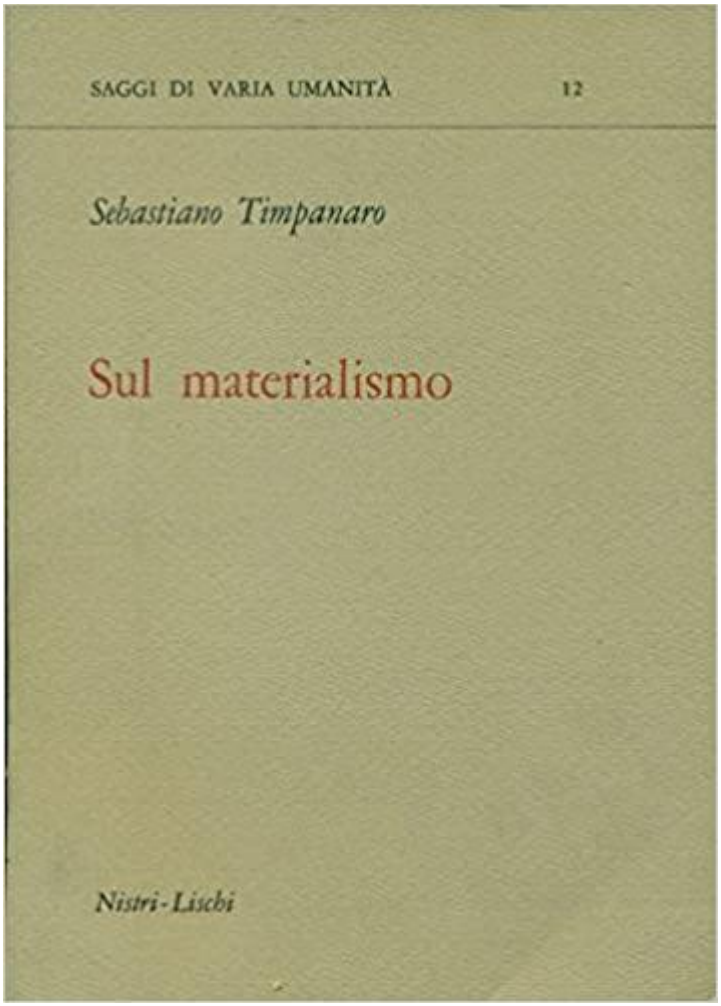
Pringle, J.D., *Australian Accent*, Chatto and Windus, London, 1958.

Rosoli G., «Le popolazioni di origine italiana oltreoceano», Altreitalie, anno 1, n. 2, 1989: 2-35.
Thompson A. L., *Australia through Italian Eyes: A Study of Settlers Returning from Australia to Italy*, Melbourne, Oxford University Press, 1980
Turcotte G., Rando, G. (a cura di), *Literary and social diasporas: An Italian Australian perspective*, Bruxelles, Belgium: P.I.E Peter Lang, 300.
Vasta E., *If you had your time again, would you migrate to Australia? A Study of Long-Settled Italo-Australians in Brisbane,* Canberra, Australian Government Publishing Service, Department of Immigration and Ethnic Affairs, 1985.

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.

Silvano Ridolfi, recatosi nel 1955 a Francoforte come missionario per gli emigrati italiani, qui divenne nel 1960 direttore del "Corriere d'Italia" e nel 1966 direttore prima e poi delegato dei missionari italiani in Germania e Scandinavia fino al 1971. Rimpatriato nel 1973 dopo un biennio di studi a Lovanio, fu prima vice direttore e poi direttore (1979-1988) dell'UCEI, ufficio CEI, diventato poi Fondazione Migrantes, di cui fu inizialmente direttore della pastorale per gli emigrati. Sempre molto attento alla stampa pastorale, nel 1979 fondò l'agenzia "Migranti-press". Ritornato nella sua diocesi di Cesena e nominato parroco-arciprete di Cesenatico, ha continuato a seguire i fenomeni migratori dedicandosi a diverse pubblicazioni e mettendo a disposizione la sua memoria storica per ricostruire l'evoluzione delle Missioni Cattoliche Italiane.

Sfatare i luoghi comuni: un obiettivo emblematico della ricerca critica di Sebastiano Timpanaro



di *Alessandro Prato*

Sebastiano Timpanaro (1923-2000) è uno dei più autorevoli filologici classici del Novecento, allievo di Giorgio Pasquali, Giacomo Devoto e Nicola Terzaghi, i suoi contributi di critica testuale non si limitano solo alla letteratura latina arcaica, ma riguardano anche Lucrezio, Virgilio, Seneca, Lucano [1]. Al di là del proprio specifico campo di studi egli è stato anche capace di spaziare tra molteplici ambiti del sapere che vanno dalla filosofia con l'importante testo *Sul Materialismo* (1970), alla psicanalisi con le ricerche su *Il lapsus freudiano. Psicanalisi e critica testuale* (1974), alla linguistica di cui restano fondamentali gli studi su esponenti significativi del pensiero linguistico ottocentesco come Schlegel, Bopp, Cattaneo, Ascoli [2].

Nella diversità dei temi e dei contesti culturali spicca un'omogeneità che riguarda l'approccio che egli ha sempre seguito, cioè quello di riportare gli argomenti studiati sempre al contesto storico, sociale, culturale e ideologico, rifiutando il formalismo e l'idealismo critico che ha tanto contrassegnato la cultura novecentesca. Il valore e la fecondità della sua ricerca sono evidenziati dai convegni e dalle diverse iniziative editoriali che gli sono stati dedicati a partire dal 2001 [3], nonché dalle numerose ristampe delle sue opere e dalla pubblicazione degli interessanti carteggi con Cesare Cases e Francesco Orlando [4].

Il suo ampio e variegato campo di interessi mostra quanto le etichette disciplinari specialistiche e l'angustia delle collocazioni in un determinato ambito disciplinare, tanto esaltate oggi dal sistema accademico italiano, siano inadeguate e fortemente limitanti della libertà di ricerca e di insegnamento. L'opera di Timpanaro, basata su un'autentica prospettiva interdisciplinare, sfugge e allo stesso tempo rifiuta sia la iper-specializzazione, sia la chiusura in una determinata prospettiva di ricerca e costituisce dunque un efficace antidoto alla singolare schizofrenia che caratterizza oggi il nostro sistema universitario, il quale mentre esalta spesso in modo strumentale e acritico l'interdisciplinarità, allo stesso tempo organizza l'organo preposto alla valutazione della ricerca universitaria (ANVUR) sulla base del modello della stretta chiusura disciplinare.
La sua personalità è contrassegnata dalla sua concezione non elitaria della cultura, la funzione conoscitiva assegnata agli studi critici per comprendere meglio il nostro presente e la radice storica delle sue aporie; da questi fattori deriva il carattere militante e politico in senso ampio della sua ricerca [5]. Sono inoltre da sottolineare la semplicità e sobrietà del suo stile espressivo lontano da ogni esempio di oscurità e inutile complessità (Santangelo 2014: 54), la sua totale estraneità a ogni forma di protagonismo. Per lui

> «scrivere significa svolgere un ragionamento che deve servire a illuminare un problema e a convincere delle intelligenze. Senza esibizionismi, senza narcisismi, senza trucchi o effetti speciali. Seguendo la logica e le procedure della ragione, senza gli orpelli della retorica e senza gli appelli alle emozioni [offrendo] al lettore la propria coerenza di ragionamento» (Luperini 2005: 375).

Tutte queste caratteristiche ne fanno una delle figure più significative della cultura contemporanea. Data l'ampiezza e l'eterogeneità dei suoi studi – che richiederebbe lo spazio di una monografia e molteplici competenze – non potremo in questa sede ripercorrere le numerose linee di ricerca che Timpanaro ha seguito, ma ci limiteremo a mettere in evidenza solo alcuni aspetti particolarmente significativi della sua esperienza soprattutto come studioso e critico della cultura ottocentesca. La conoscenza sicura e precisa dei testi e il loro inquadramento nel contesto storico e politico in cui sono inseriti e da cui sono inevitabilmente influenzati – che deriva dalla sua formazione filologica [6] – sono stati per Timpanaro anche gli strumenti che gli hanno permesso di mettere in discussione i luoghi comuni e gli stereotipi a lungo presenti nella storia della cultura.

A questo riguardo spiccano le ricerche dedicate a Leopardi con cui Timpanaro ha contribuito in modo decisivo alla conoscenza della sua opera sostenendo non tanto l'attualità (espressione che non amava), quanto la verità del suo pensiero. Il suo primo approccio con il grande poeta recanatese è stato favorito dalla sua formazione di filologo classico: partendo dalla filologia l'interesse per Leopardi si è allargato poi all'intera sfera ideologica e filosofica. Questa impostazione è già presente nel 1955 quando viene pubblicata la fondamentale monografia *La filologia di Leopardi* in cui è riconosciuta l'importanza della ricerca filologica leopardiana: fino a quel momento era stata considerata soltanto come un tirocinio letterario di iniziazione alla poesia, mentre con questo libro vengono riconosciuti i suoi risultati originali e di sicuro valore nel campo specifico della disciplina; l'apprendistato filologico di Leopardi ha indotto nuovo vigore alla filologia italiana che, dopo la grande fioritura umanistica, stava vivendo un momento di grave crisi. In questo testo inoltre Timpanaro è stato tra i primi a evidenziare la validità del pensiero linguistico leopardiano[7], dimostrando una sicura conoscenza della poesia leopardiana, oltre che una piena adesione al suo modo di concepire l'uomo in rapporto con il mondo che lo circonda, dove questo rapporto è segnato dalla lotta non tanto contro una determinata oppressione sociale e politica, quanto contro tutta la realtà avvertita come costitutivamente e inesorabilmente oppressiva.
L'indagine critica è proseguita poi con *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano* (1965) che oggi consideriamo un testo fondamentale della storiografia sulla civiltà letteraria del XIX secolo da cui non si può prescindere (Tellini 2011: VIII), ma che nel momento della sua pubblicazione incontrò

molte resistenze perché il suo autore non apparteneva alla scuola degli italianisti: ad esempio, non ottenne nemmeno una segnalazione da riviste importanti del settore come il *Giornale storico della letteratura italiana* o *Lettere italiane*. Nonostante questo ostracismo il libro ha avuto una grandissima diffusione ed è stato continuamente ristampato [8]; il suo merito fondamentale è stato quello di ridisegnare il movimento culturale del classicismo nei suoi rapporti spesso conflittuali con il romanticismo, valorizzando e interpretando in modo originale la collocazione che in esso hanno avuto autori come Leopardi, Giordani, Cattaneo e Ascoli [9].

In particolare, nei saggi dedicati a Leopardi – che comprendono successivamente anche *Antileopardiani e neomoderati nella sinistra italiana* (1982) e *Nuovi studi sul nostro Ottocento* (1995) – Timpanaro ha svolto una convincente rivalutazione della filosofia leopardiana, consegnata nello *Zibaldone* [10], e dell'Illuminismo come fondamentale momento della sua formazione, confutando quegli autori che nella stagione del romanticismo, e poi dell'idealismo, avevano negato l'originalità e la validità del pensiero leopardiano proprio per la sua matrice materialista e perché si basavano su un concetto ristretto e tecnicistico di filosofia essendo convinti che il materialismo pessimistico non potesse essere considerato una forma legittima di filosofia [11].
Tra questi spicca la posizione negativa di Croce che considerava la condizione di spirito di Leopardi sentimentale e non filosofica, negava ogni suo significativo contributo non solo alla storia del pensiero, ma anche alla teoria dell'arte e della poesia, e sottovalutava l'importanza di capolavori come le *Operette morali* – il nostro maggiore libro filosofico dal tempo della *Scienza Nuova* di Vico – e i *Paralipomeni della Batriacomiomachia*, arrivando addirittura a paragonare le *Operette* a un testo di nessuna originalità e di nessun valore artistico come i *Dialoghetti* di Monaldo (Croce 1922: 99-104) [12].
Contro questo modo di intendere l'opera leopardiana Timpanaro ha sottolineato la rilevanza di alcuni temi dell'ideario leopardiano di chiara matrice illuminista: la negazione dell'innatismo, la concezione della materia come il limite entro il quale si estendono le nostre conoscenze (*Zib.*:3341), il riconoscimento del fondamento materiale della teoria del piacere, il superamento del dualismo cartesiano tra anima e corpo e tra pensiero e materia (ivi: 4252 e 4288). Giustamente viene richiamata l'attenzione sulle bellissime parole di Tristano nel *Dialogo* omonimo – "il corpo è l'uomo" (Leopardi 1969: I, 182) – per sottolineare l'audacia e la modernità della posizione assunta da Leopardi nel contesto storico e filosofico in cui si è sviluppata e che rappresenta a sua volta il punto d'incontro con le posizioni di Holbach e Diderot (Timpanaro 1969: 184-85 e 1985: LIV ss.).
Da qui Leopardi giungeva a sostenere un radicale e conseguente ateismo con cui viene negata la stessa credenza nell'immortalità dell'anima e nella vita ultraterrena (*Zib.:* 4277-79), non a caso infatti nello *Zibaldone* è usato frequentemente il termine "mortale", mentre chi concepisce l'uomo solo come forza creativa «capace di superare la propria finitudine immedesimandosi con una natura spinoziana non insisterebbe tanto su questo termine» (Timpanaro 1985: LXIII). Analogamente viene rifiutato il concetto di metafisica inteso come sistema di principi da ammettere al di là di ogni esperienza e di conseguenza il concetto di "a priori" o di assoluto (*Zib.:* 4111, 4177-82, 4251). Per queste ragioni Timpanaro non condivide l'interpretazione di quei critici come Galimberti (1977: XXVI-XXX) che hanno disegnato l'immagine di un Leopardi spiritualista, non banalmente cattolico, ma "teologo negativo", seguace di una religione del nulla, gnostico più che ateo, quando nei suoi scritti Leopardi non ha mai aderito esplicitamente ai testi gnostici che pur conosceva bene avendoli studiati nei *Fragmenta Patrum Graecorum.*
Il materialismo è importante perché è anche la ragione che spiega il netto rifiuto di Leopardi di ogni compromesso con le ideologie della Restaurazione e del suo polemico distacco dal Romanticismo italiano spiritualistico e mistico, dalle sue tendenze religiose, dal suo moderato progressismo. Il carattere radicale della sua esperienza, la sua volontà di interrogare fino in fondo il senso dell'esistenza umana, il suo conseguente pessimismo lo avvicinano ai grandi romantici europei, da cui però lo allontana il suo impegno razionale, il rifiuto del fascino dell'oscurità e del tenebroso, il

gusto per il concreto e il preciso che gli permettono di guardare nel modo più realistico possibile alle condizioni dell'uomo.
Per questo Timpanaro non condivide la diffusa tendenza della storiografia letteraria a ricondurre l'opera di Leopardi all'esperienza romantica [13] attraverso un uso indiscriminato e troppo estensivo del termine che ha finito per riferirsi a tutto ciò che di vivo e di originale c'è nella cultura moderna, per cui autori come Goethe, Foscolo, Leopardi Heine e Cattaneo, che sono stati espliciti avversari del romanticismo, vengono aggregati loro malgrado alla scuola romantica (Timpanaro 1969: 36-37). Qualificare il pessimismo leopardiano come romantico non è insomma accettabile perché così si disconosce la sua base materialistico-edonistica e lo si confonde con i tanti pessimismi mistici e decadenti di cui è ricca la cultura europea.
Un ulteriore risultato importante dell'analisi di Timpanaro è stato di confutare una volta per tutte il malinteso della "vita strozzata" utilizzato da Tommaseo, Croce e tanti altri critici per attaccare Leopardi sul versante biografico, screditando il suo pensiero sulla base delle sue difficili condizioni di salute. Timpanaro respinge questa tesi aberrante [14] non negando l'incidenza della sua malattia e deformità fisica sulla sua filosofia, ma al contrario affermando che

«la malattia dette al Leopardi una coscienza particolarmente precoce ed acuta del pesante condizionamento che la natura esercita sull'uomo […] l'esperienza della deformità e della malattia non rimase affatto nel Leopardi un motivo di lamento individuale, un fatto privato e meramente biografico, e nemmeno un puro tema di poesia intimistica, ma divenne un formidabile strumento conoscitivo» (Timpanaro 1969: 157-58).

Un'analoga operazione di demistificazione è stata condotta da Timpanaro nello studio dell'opera e della personalità di Pietro Giordani. Il primo saggio a lui dedicato – "Le idee di Pietro Giordani" [15] (1952) – mette in crisi l'immagine convenzionale dello scrittore piacentino che a partire da De Sanctis si era affermata nella critica letteraria, cioè quella di un retore interessato solo alle questioni di lingua e di stile, chiuso in un provincialismo asfittico, poco sensibile al valore e alla coerenza del pensiero. Uno scrittore prigioniero del classicismo e del purismo ormai stantio, la cui opera è composta da scritti d'occasione (elogi, panegirici, necrologi) che, se suscitavano all'epoca l'ammirazione dei letterati, sono oggi per noi di scarso interesse. Oppure l'autore di scritti d'arte che risultano oggi sostanzialmente superati perché basati su un gusto rigidamente neoclassico che oggi nessuno più condivide. Fin dal titolo di quel suo primo saggio – e in numerosi altri che lo hanno seguito – Timpanaro invece ha completamente ridisegnato il profilo di questo autore, restituendoci un'immagine completamente diversa da quella fino a quel momento condivisa dalla maggior parte degli studiosi, un ritratto molto più vivo e sfaccettato dello scrittore piacentino in cui elementi poco conosciuti della sua persona e della sua opera vengono alla luce. Attraverso un'approfondita e circostanziata disamina dell'intera sua opera – compresi il vasto epistolario e gli scritti postumi – è emerso quanto il contenuto culturale dei suoi scritti fosse degno di interesse e quanto il significato che Giordani ha rappresentato nella cultura italiana della prima metà dell'Ottocento fosse degno di attenzione e meritasse un'attenta ricostruzione critica.

Uno degli aspetti più importanti riguarda l'impegno che Giordani ha esercitato per la laicità e il progresso, la valorizzazione della sua formazione illuminista [16] che si mostra in aperto contrasto con le varie forme di cattolicesimo presenti nell'età della Restaurazione. La sua adesione al classicismo ha così rappresentato una forma di protesta contro lo spiritualismo allora imperante, «una fedeltà alla ragione contro il sentimento mistico, un'affermazione di ghibellinismo» (Timpanaro 1961: XI), una lotta contro l'oscurantismo rappresentate soprattutto dagli scritti "De' nobili e de' preti in Italia" (Giordani 1854-62: XI, 26-32) e dai "Discorsi ai soci del Gabinetto di lettura di Piacenza" (ivi: X, 391-403; XI, 40-63).
Partito da un sensismo di origini condillachiane, già nel *Panegirico a Napoleone* del 1807 Giordani è arrivato ad assumere posizioni di aperto materialismo e pessimismo con la teoria del pensiero come secrezione del cervello (Giordani 1854-63: VIII, 229), avvalorando la reciproca interdipendenza tra

la conformazione fisiologica-anatomica dell'uomo e la sua vita interiore e psichica. Inoltre in questo scritto è presente una chiara posizione anticlericale in base alla quale Giordani deplorava la politica concordataria di Napoleone e il suo decisivo contributo alla ricostruzione del potere secolare della Chiesa. Un altro aspetto interessante di questo scritto riguarda il fatto che Giordani, invece di celebrare il genio militare di Napoleone, preferisce soffermarsi sulla sua figura di legislatore, di promotore della cultura e di nemico degli oscurantismi, sottolineando così quegli aspetti più duraturi della figura di Napoleone che resteranno validi anche dopo la fine della sua potenza militare (Timpanaro 1982: 111).

La sua posizione sul materialismo e sull'ateismo si è con il tempo sempre più radicalizzata come dimostra ad esempio un'opera come il *Peccato impossibile* dove, con lucida razionalità e con rara efficacia stilistica, Giordani denunciava la pratica seguita allora dalla Chiesa di utilizzare la credenza nel demonio e sfruttare la superstizione per dominare le coscienze dei fedeli e ottenere vantaggi anche economici attraverso le indulgenze; allo stesso tempo dissacrava la stessa concezione cristiana di un'entità diabolica e il dogma dell'onnipotenza divina. Il *Peccato impossibile* rappresenta «la punta più avanzata di questo passionale eppur lucido anticlericalismo» (Timpanaro 1995: 45) perché non è soltanto una polemica contro il clero reazionario della Restaurazione, ma anche un modo per mettere in dubbio dogmi solenni come quello dell'incarnazione e dell'immortalità dell'anima. Giordani si rendeva conto che non avrebbe potuto pubblicare questo suo scritto che rappresenta senza dubbio il vertice della sua tensione polemica e che sarebbe stata preferibile una sua pubblicazione postuma anche per eludere i rigori della censura che già in passato lo avevano colpito durante il suo soggiorno a Firenze e a Parma [17]. Anche la storia dei suoi difficili rapporti con la censura smentisce la sua nomea di pedante: se Giordani fosse stato il vacuo retore che spesso ci hanno raccontato non sarebbe stato così inviso ai sovrani restaurati della sua epoca.
Il Cristianesimo come ogni altra concezione spiritualista, compreso il platonismo di primo Ottocento, è sempre stato estraneo alla sua ideologia per cui, contro le idee di Manzoni, egli poteva sostenere che la morale non avesse bisogno di un fondamento religioso e riteneva possibile per il popolo una morale laica. Allo stesso tempo non riconosceva alcun contenuto di verità alla religione, non solo alla religione teologica ma anche a quella filosofica (Cecioni 1977: 45-47), compreso il deismo settecentesco; questo spiega come egli potesse accettare e comprendere – solo tra i contemporanei – l'aspro materialismo leopardiano e interpretarlo in modo non riduttivo e banale. Qui si misura la differenza non di poco conto rispetto a una delle figure chiave dell'illuminismo europeo come Voltaire, che comunque Giordani ammirava: gli aspetti più discutibili dell'opera di Voltaire come il disprezzo per le classi popolari più basse, gli atteggiamenti razzisti e colonialisti e il rifiuto dell'ateismo non si ritrovano nei suoi scritti.

Nei confronti della cultura romantica Giordani si rapportava in modo conflittuale non condividendo le origini antigiacobine e spiritualistiche dell'ideologia romantica che identifica la modernità con la cristianità e fa derivare la civiltà europea non dal Rinascimento o dall'Illuminismo, ma dal Medio Evo. Allo stesso tempo prendeva le distanze da quella commistione di elementi retrivi e progressisti nell'interesse dei romantici per il folclore e la poesia dialettale. Nell'ideologia di Giordani si nota una caratteristica essenziale: «la mancanza di nemici a sinistra» (Timpanaro 1982: 108) che gli permetteva di non condividere né la paura della rivoluzione in generale, né la distinzione tra un buon inizio della rivoluzione francese con l'ottantanove e la successiva degenerazione giacobina che invece erano fatti propri sia dai romantici lombardi, sia dagli animatori della rivista L*'Antologia*, espressione di quella cultura liberal-moderata o "neoguelfa" (Della Peruta 1992: 168) che respingeva l'eredità dell'illuminismo e mirava a conciliare tradizione e progresso, autorità e libertà, fede cattolica e modernità, riconoscendo la funzione civile svolta dalla Chiesa nella storia italiana in generale.
L'atteggiamento che Giordani mostrava verso le classi subalterne non è assimilabile al «filopopolarismo paternalistico e conservatore dei moderati toscani» (Timpanaro 1982: 112); ad

esempio di fronte alla rivolta operaia di Lione del 1834 Giordani esprimeva sentimenti di simpatia e solidarietà oltre che di dispiacere per la sconfitta degli insorti (Timpanaro 1969: 86). Quelle diseguaglianze sociali ed economiche che Giordani aveva sempre denunciato e che riteneva profondamente ingiuste erano invece considerate "provvidenziali" dai moderati: Capponi pensava che la divisione tra chi è costretto al lavoro manuale e chi può dedicarsi all'attività dello spirito dipendesse addirittura da un decreto immutabile di Dio; la stessa posizione si ritrova in Vieusseux, Forti, Ridolfi, Montani. Per non parlare del Tommaseo che collegava la diseguaglianza all'esigenza di ordine sociale e alla legge universale di tutto il creato (ivi: 113). Anche in questo caso le ragioni del contrasto con i moderati sono dovute alla sua formazione illuminista, in primo luogo Rousseau e Beccaria che per Giordani rappresentavano un punto di riferimento imprescindibile.

Queste sono le ragioni che spiegano il rapporto difficile e controverso con i liberali fiorentini e gli scrittori dell'*Antologia.* Quando Giordani arrivò da esule a Firenze era ben disposto a collaborare con la rivista e aveva molti progetti in merito; ben presto però si rese conto di quanta distanza ci fosse con i moderati toscani nel modo di considerare gli uomini e i loro rapporti con la società, a cominciare proprio dal materialismo e dall'antiprovvidenzialismo. Quando infatti scrisse un lungo articolo destinato a introdurre le tre *Operette* leopardiane, pubblicate dalla rivista come anticipazione del volume ancora inedito [18], il suo testo venne rifiutato da Vieusseux e non superò nemmeno le maglie della censura granducale. Questo perché gli scrittori dell'*Antologia* – compreso Montani che era il più vicino alle posizioni di Giordani – «avvertivano la funzione sociale conservatrice della religione o almeno di un ragionevole spiritualismo, e soprattutto per questo vedevano nel pensiero leopardiano un pericolo» (Timpanaro 1982: 128-29).
Le sue posizioni anticlericali, la sfiducia nelle monarchie assolute e nella classe nobiliare, la denuncia delle ingiustizie e delle disuguaglianze erano incompatibili insomma con la politica culturale seguita da Vieusseux e dagli altri collaboratori. Del resto anche quando le tre *Operette* di Leopardi furono pubblicate dalla rivista incontrarono subito l'incomprensione e la sottovalutazione di Vieusseux e degli altri collaboratori; Tommaseo addirittura vedeva in esse il segno di una «arrogante mediocrità» (ivi: 165), Colletta e Capponi ammettevano di non apprezzarle (Damiani 1992: 370); nelle loro reazioni non si riscontra alcun riconoscimento della loro altezza ideale e artistica. Nessuno di loro si rese conto che quei tre scritti sarebbero destinati a rimanere quanto di meglio sia uscito dall'intera esperienza della rivista.
Come è noto del resto anche il rapporto di Leopardi con l'ambiente della rivista è stato sempre problematico e controverso [19] a causa dell'inconciliabilità tra la prospettiva ideologica dei moderati e il carattere di radicale opposizione alla cultura borghese del suo pensiero (Spaggiari 1990: 60-69): Leopardi avvertiva un forte senso di estraneità verso il loro programma culturale e sociale che comprendeva lo spirito filantropico, gli interessi tecnici e scientifici, l'attenzione per il progresso, l'ideale dello scrittore "utile". Pur continuando a considerare l'*Antologia* un esempio di quanto di meglio tra la letteratura periodica l'Italia potesse produrre in quell'epoca, Leopardi si rendeva conto di quanto la sua concezione della letteratura fosse antitetica rispetto alla visione dei moderati toscani che privilegiava l'utile sociale del prodotto giornalistico (Bellucci 1996: 101).

La mancanza di sintonia con lo spirito progressista della cultura fiorentina è testimoniata, ad esempio, dal *Dialogo di Plotinio e di Porfirio*, scritto proprio nel 1827 durante il soggiorno a Firenze, per non parlare delle fulminanti battute del *Dialogo di Tristano e di un amico*. L'incomprensione reciproca, la distanza ideologica che col tempo sarà sempre più profonda e definitiva (ivi: 103) sono alla base anche della bocciatura delle *Operette morali* da parte degli accademici della Crusca al concorso bandito nel 1828, alle quali venne preferita la *Storia d'Italia dal 1789 al 1814* di Carlo Botta, in quanto il patriottismo moderato di Botta era molto più in linea con lo spirito del tempo rispetto all'inquietante testo leopardiano che, come osservò all'epoca l'accademico Filippo Nesti, tendeva a «far crollare la base di ogni moralità»[20]. Leopardi stesso era ben consapevole di quanto il proprio

pensiero filosofico fosse estraneo al proprio tempo quando, ad esempio, nella lettera del 4 marzo 1826 scriveva a Vieusseux:

«Tenete dunque per costante che la mia filosofia (se volete onorarla con questo nome) non è di quel genere che si apprezza ed è gradito in questo secolo; è bensì utile a me stesso, perché mi fa disprezzar la vita e considerar tutte le cose come chimere, e così mi aiuta a sopportar l'esistenza; ma non so quanto possa essere utile alla società, e convenire a chi debba scrivere per un giornale» (Leopardi 1969: I, 1243).

Non deve dunque sorprendere se l'unico vero spirito solidale con Leopardi durante il suo soggiorno a Firenze, e come lui restio a collaborare con l'*Antologia* alla quale destinò pochi interventi, fu proprio Giordani, uno di quegli "spiriti pericolosi, inquieti" che aveva turbato molti anni prima il padre Monaldo [21].
Un altro aspetto interessante dell'illuminismo di Giordani, e che Timpanaro opportunamente ha messo in evidenza, riguarda il suo pensiero pedagogico. In primo luogo egli criticava la concezione utilitaristica della cultura e sosteneva la necessità di studiare i classici latini e greci con rigore filologico e sicura conoscenza della lingua, due aspetti poco frequenti allora anche fra i dotti. In secondo luogo Giordani si occupò a più riprese dei problemi dell'educazione popolare che portarono all'istituzione degli asili infantili laici destinati a preparare la successiva educazione elementare e la costruzione della rete degli asili – avviata a Cremona nel 1827 – e diffusa a Parma, Piacenza e in altre zone dell'Italia, tranne che nello Stato pontificio dove gli asili vennero proibiti nel 1837 per il timore che potessero minacciare il monopolio clericale in campo educativo (Della Peruta 1992: 169).
La critica di Giordani operava su due fronti: da un lato il deciso rifiuto delle posizioni più retrive della cultura del suo tempo, ad esempio di Monaldo Leopardi che, con la rivista *La voce della ragione* da lui pubblicata a Pesaro tra il 1832 e il 1835, addirittura si schierava contro l'istruzione delle classi inferiori che dovevano essere lasciate nell'ignoranza per farle rimanere contente della loro situazione (ivi: 122); dall'altra la polemica, altrettanto aspra, con i liberali e i moderati che interpretavano l'alfabetizzazione delle classi popolari in funzione dell'esigenza di controllo sociale: con l'educazione si mirava a trasmettere una visione della vita come paziente rassegnazione alla propria condizione di inferiorità economica e sociale, disinnescando ogni possibile forma di ribellione (ivi: 169-70).
Questa è l'impostazione di uno dei libri della letteratura popolare più diffusi dell'Ottocento come il *Carlambrogio da Montevecchia* (1836) di Cesare Cantù che era condivisa anche dai liberali dell'*Antologia*. Ecco allora che la rivalutazione dell'opera di Giordani, la dimostrazione di quanto le sue idee di riforma culturale abbiano ancora oggi un valore significativo, è stato per Timpanaro anche un modo per individuare i motivi progressisti che sono presenti nel classicismo italiano e per capire come da una educazione classica sempre rivendicata possa essere venuto fuori un autore come Leopardi, il più grande e il più moderno di tutti i romantici.
Pur limitando la nostra disamina alla sola parte dell'opera di Timpanaro che si inquadra nell'ambito della critica letteraria e della storia della cultura, tanti temi e filoni di ricerca che la caratterizzano dovrebbero essere ancora esaminati. Ad esempio, gli scritti sulla storia della linguistica, sulla linguistica teorica intesa come momento di avvicinamento tra storia e scienza o tra natura e società (Piras 2019), sul materialismo settecentesco e sui fondamenti del marxismo, su altre figure anche meno note della cultura ottocentesca come Edmondo De Amicis, Antonio Cesari, Carlo Bini, Pietro Gioia, Angelo Mai. Non è possibile ora proseguire in questa ricostruzione ma sarebbe importante poterlo fare in un'altra occasione, al fine di ribadire quanto gli studi che Timpanaro ha condotto nel corso del tempo siano ricchi e stratificati e possano essere per noi oggi un punto di riferimento imprescindibile.

Note

[1] Si veda un testo diventato un classico degli studi del genere *La genesi del metodo del Lachmann* (1963) e, da ultimo, il volume uscito postumo nel 2001 *Virgilianisti antichi e tradizione indiretta*.
[2] Sono ora raccolti in Timpanaro (2005) e "restano ancora oggi fra i lavori più istruttivi e interessanti sugli argomenti di cui parlano" (Lepschy 2005: 11). Vedi ora anche De Mauro (2003).
[3] Abbiamo tenuto presente soprattutto Feo (2001), Gallo-Iori-Quintili (2003), Di Donato (2003), Feo (2004), Ghidetti-Pagnini (2005), Ordine (2010).
[4] Si vedano Timpanaro-Orlando (2001), Cases-Timpanaro (2004). Altri importanti carteggi sono stati pubblicati in Feo (2001), ad esempio con Giuseppe Pacella e Tristano Bolelli, e in Feo (2004), con Augusto Campana e Giuseppe Anceschi. Da segnalare anche lo scambio epistolare con Carlo Ginzburg ora raccolto in Ghidetti-Pagnini (2005).
[5] Dimostrata in particolare dagli scritti pubblicati in Timpanaro (2001).
[6] Nell'ambito della quale la filologia è considerata come recupero dell'autenticità dei testi, diritto alla critica delle *auctoritates* e ricerca della verità; quindi non qualcosa di astratto e fine a se stesso ma collegato alla prassi (Canfora 2008: 12-13).
[7] Di cui Gensini (1984) descrive gli aspetti più significativi tra i quali spicca la teoria della metafora e dell'indeterminatezza semantica su cui mi sia concesso di rinviare a Prato (2019).
[8] Ora è disponibile in una nuova edizione critica (Timpanaro 2011) con aggiunte e passi inediti dell'autore.
[9] L'operazione critica condotta da Timpanaro in questo ambito è ricostruita da Ghidetti – Pagnini (2005) e Blasucci (2010).
[10] Utilizziamo l'edizione critica a cura di G. Pacella (Leopardi 1991) abbreviato in *Zib.* e riportando come è di consuetudine la pagina dell'autografo.
[11] Come dice in una bella intervista, "la stragrande maggioranza delle filosofie sono state forme raffinate di religione, religioni per le persone colte, comprese le filosofie immanentistiche" (Timpanaro 1983-84: 88). Sul materialismo vedi Landucci (2001) e Quintili (2003).
[12] La critica radicale alle posizioni di Croce ritorna anche in altri testi, vedi almeno Timpanaro (1977) e (1985).
[13] Su Leopardi antiromantico vedi Bigi (2011: 55-67) e Mengaldo (2012: 13-32).
[14] Respinta già da Leopardi nella bellissima lettera a De Sinner del 24 maggio 1832 (Leopardi 1969: 1382-83).
[15] Si legge ora in Timpanaro (1969: 41-117). Negli anni successivi Timpanaro è tornato più volte ad analizzare l'opera e il pensiero di Giordani. Ricordiamo soprattutto i saggi: "Il Giordani e la questione della lingua" (in Timpanaro 1980: 147-224), "Ancora su Pietro Giordani" (in Timpanaro 1982: 103-144), "Un'operetta di Pietro Borsieri" e una di Pietro Giordani" e "Pietro Gioia, Pietro Giordani e i tumulti piacentini del 1846" (rispettivamente in Timpanaro 1995: 31-54 e 69-102).
[16] Sull'influsso che gli autori illuministi come Voltaire, Beccaria, gli enciclopedisti hanno esercitato sulla formazione culturale di Giordani vedi Cecioni (1977: 11-53).
[17] Il *Peccato impossibile* verrà pubblicato infatti postumo a Londra nel 1862 e non sarà incluso nelle *Opere* giordaniane, si può leggere ora in (Giordani 2002). Sull'importanza di questo scritto per comprendere la posizione effettiva dello scrittore piacentino nella cultura ottocentesca si veda Spaggiari (1990: 77-93), Timpanaro (1995: 45-54) e Serianni (1998).
[18] Si tratta dei Dialoghi "di Timandro e di Eleandro", "di Colombo e Gutierrez", di "Torquato Tasso e del suo Genio familiare" usciti nell'*Antologia* del gennaio 1826.
[19] Si vedano in particolare Bellucci (1996: 97-135), Naldini (1983: LXX-LXXXIV), Damiani (1992: 363-377).
[20] Citato in Spaggiari (1990: 63).
[21] Si veda la lettera di Monaldo Leopardi a Pietro Brighenti del 3 aprile 1820 citata da Naldini (1983: XXXIV-XXXV).

Riferimenti bibliografici

Bellucci N. (1996), *Giacomo Leopardi e i contemporanei*, Firenze, Ponte alle Grazie.
Bigi E. (2011), *Una vita più vitale. Stile e pensiero in Leopardi*, Venezia, Marsilio.
Blasucci L. (2010), "Su Timpanaro leopardista", in Ordine 2010: 95-112.
Canfora L. (2008), *Filologia e libertà*, Milano, Mondadori.

Cases C. e Timpanaro S. (2004), *Un lapsus di Marx. Carteggio 1956-1990*, a cura di L. Baranelli, Pisa, Scuola Normale Superiore.
Cecioni G. (1977), *Lingua e cultura nel pensiero di Pietro Giordani*, Roma, Bulzoni.
Croce B. (1922), *Poesia e non poesia*, Bari, Laterza.
Damiani R. (1992), *Vita di Leopardi*, Milano, Mondadori.
Della Peruta F. (1992), *Storia dell'Ottocento. Dalla Restaurazione alla "belle époque",* Firenze, Le Monnier.
De Mauro T. (2003), "Timpanaro e la linguistica", in Di Donato 2003: 91-103.
Di Donato, R. (2003), a cura di, *Il filologo materialista. Studi per Sebastiano Timpanaro*, Pisa, Scuola Normale Superiore.
Feo M. (2001), a cura di, *Per Sebastiano Timpanaro*. *Il Ponte*, LVII, nn. 10-11
Ivi (2004), *La morte di Spinoza. Scritti di e su Sebastiano Timpanaro*. *Il Ponte*, LX, nn. 10-11.
Forlini G. (1984), "Profilo biografico di Pietro Giordani", in Giordani 1984: 13-45.
Galimberti C. (1977), "Introduzione", in Leopardi 1977:
Gallo, F., Iori Giannoli G. e Quntili P. (2003), a cura di, *Per Sebastiano Timpanaro. Il linguaggio, le passioni, la storia*, Milano, Unicopli.
Gensini S. (1984), *Linguistica leopardiana*, Bologna, Il Mulino.
Gensini S. e Prato A. (2019), a cura di, *I segni fra teoria e storia per Giovanni Manetti*, Pisa, Edizioni ETS.
Ghidetti E. e Pagnini A. (2005), a cura di, *Sebastiano Timpanaro e la cultura del secondo Novecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
Giordani P. (1854-63), *Opere*, a cura di A. Gussalli, Milano, Borroni e Scotti, 14 voll.
Id. (1961), *Scritti*, a cura di G. Chiarini, Firenze, Sansoni.
Id. (1984), *Pagine scelte*, a cura di G. Forlini, Piacenza, Cassa di Risparmio.
Id. (2002), *Il peccato impossibile*, a cura di W. Spaggiari, Reggio Emilia, Aliberti Editore.
Holbach P. T. (1985), *Il buon senso*, a cura di S. Timpanaro, Milano, Garzanti.
Landucci S. (2001), "Sul materialismo", in Feo 2001: 61-70.
Leopardi G. (1969), *Tutte le opere*, a cura di W. Binni e E. Ghidetti, Firenze, Sansoni, 2 voll.
Id. (1977), *Operette morali*, Napoli, Guida.
Id. (1983), *La vita e le lettere*, a cura di N. Naldini, Milano, Garzanti.
Id. (1991), *Zibaldone di pensieri*, a cura di G. Pacella, Milano, Adelphi, 3 voll.
Lepschy G. C. (2005), "Presentazione", in Timpanaro 2005: 7-14.
Luperini R. (2005) "Testimonianza per Timpanaro: il dibattito sul materialismo e altri ricordi degli anni Sessanta e Settanta", in Ghidetti e Pagnini 2005: 361-76.
Mengaldo P. V. (2012), *Leopardi antiromantico*, Bologna, Il Mulino.
Naldini N. (1983), "Introduzione", in Leopardi 1983: XIV-C.
Ordine N. (2010), a cura di, *La lezione di un maestro. Omaggio a Sebastiano Timpanaro*, Napoli, Liguori.
Piras G. (2019) "Sebastiano Timpanaro", in *Dizionario Biografico degli italiani*, Torino, Utet.
Prato A. (2019) "«Cogliere le somiglianze nella diversità delle cose»: sul concetto di metafora in Leopardi", in Gensini e Prato 2019: 119-32.
Quintili P. (2003) "Illuminismo e materialismo secondo Sebastiano Timpanaro", in Gallo – Iori - Quintili 2003: 169-86.
Santangelo F. (2014) "Voler capire tutto: appunti sullo stile di Sebastiano Timpanaro", in *Anabases*, 20: 49-67.
Serianni L. (1998), "Annotazioni sulla lingua di Pietro Giordani", in Tissoni 1998: 239-69.
Spaggiari W. (1990), *Il ritorno di Astrea. Civiltà letteraria della Restaurazione*, Roma, Bulzoni.
Tellini G. (2011), "Un libro necessario", in Timpanaro 2011: VII-XXXVI.
Timpanaro S. (1961), "Presentazione", in Giordani 1961: IX-XXI.
Id. (1963), *La genesi del metodo del Lachmann*, Padova, Liviana, 1981, 2^ ed.
Id. (1969), *Classicismo e Illuminismo nell'Ottocento italiano*, Pisa, Nistri-Lischi, 2 ed.
Id. (1970), *Sul materialismo*, Pisa, Nistri-Lischi.
Id. (1974), *Il lapsus freudiano. Psicanalisi e critica testuale*, Firenze, La Nuova Italia.
Id. (1977), "Croce Benedetto", in *Enciclopedia Europea*, III, pp. 919-921.
Id. (1980), *Aspetti e figure della cultura ottocentesca*, Pisa, Nistri-Lischi.
Id. (1982), *Antileopardiani e neomoderati nella sinistra italiana*, Pisa, Edizioni ETS.
Id. (1983), *Il socialismo di E. De Amicis: lettura del "Primo Maggio"*, Verona, Bertani.
Id. (1983-84), "Intervista a S. Timpanaro", a cura di M. N. Carbonara. *Misure critiche*, n. 49-50: 87-91.

Id. (1985), “Premessa”, in Holbach 1985: VII-LXXXI.
Id. (1995), *Nuovi studi sul nostro Ottocento*, Pisa, Nistri-Lischi.
Id. (1997), *La filologia di Giacomo Leopardi*, Roma-Bari, Laterza.
Id. (2001), *Il verde e il rosso. Scritti militanti 1966-2000*, a cura di L. Cortesi, Roma, Odradek.
Id. (2001a), *Virgilianisti antichi e tradizione indiretta*, Firenze Olschki.
Id. (2005), *Sulla linguistica dell’Ottocento*, Bologna, Il Mulino.
Id. (2011), *Classicismo e illuminismo nell’Ottocento italiano. Testo critico con aggiunta di saggi e annotazioni autografe*, a cura di C. Pestelli, Firenze, Le Lettere.
Tissoni R. (1988), a cura di, *Giordani Leopardi 1998. Convegno nazionale di studi* (Piacenza 2-4 aprile 1998), Piacenza, Tip. Le. Co.

Alessandro Prato è professore associato di Filosofia e teoria dei linguaggi all’Università di Siena dove insegna Retorica e linguaggi persuasivi e Teorie semiotiche e linguistiche. Tra le sue più recenti pubblicazioni: *Retorica e comunicazione persuasiva. Le forme della manipolazione* (Edizioni ETS, 2021) e *Comunicazione e potere. Le strategie retoriche e mediatiche per il controllo del consenso* (Aracne, 2018).

Il corpo della donna e la giustizia in Sicilia tra ‘700 e ‘800

La Vecchia dell’Aceto

di *Bernardo Puleio*

Purtroppo le cronache, e non solo siciliane, sono spesso infarcite da storie terrificanti che riguardano i femminicidi. Eppure c’è stato un periodo, il Settecento, razionale, illuminista e libertino, in cui in Sicilia le donne ottennero ampia libertà di scelta in campo sessuale. Gaetano Savatteri, in un suo recente splendido saggio, si sofferma su un episodio che ha per protagonista la cosiddetta Vecchia dell’aceto. Si tratta della palermitana Giovanna Bonanno, che fu giustiziata nell’estate del 1789,

ormai ottantenne, pochi giorni dopo lo scoppio della rivoluzione francese, con l'accusa di avere fornito ad alcune donne, per lo più popolane – almeno sei i casi accertati – una pozione velenosa per eliminare i mariti [1]. L'elemento sorprendente della faccenda è che queste donne avevano in corso, perlopiù, relazioni fuori dal matrimonio e che nessuno dei loro mariti, pur consapevoli, mostrò particolare gelosia o pensò di vendicarsi o ricorse al cosiddetto delitto d'onore [2] che invece connota la storia della Sicilia dal secolo successivo.
In questo breve saggio, in maniera cursoria, si farà riferimento ad alcuni fatti e avvenimenti accaduti tra Settecento e Ottocento riguardo alla libertà sessuale delle donne siciliane. Lasciamo la parola a Gaetano Savatteri [3]:

«Alle donnine che vanno a cercarla per affatturare i mariti, ostacoli per tresche e nuovi matrimoni, Giovanna Bonanno consiglia il rimedio di un'acqua miracolosa, in vendita per pochi spiccioli, che manderà i mariti tra coloro che non possono più nuocere. Acqua al sapor d'aceto che, peraltro, non lascia sul corpo dei morti alcun sospetto di veneficio. Il traffico dell'aceto miracoloso andrà avanti per due anni, la voce si sparge nei vicoli e nelle piazze della brulicante casba palermitana. Le mogli, direttamente o tramite intermediarie, comprano la pozione, la mescolano a caponatine, pasta con le sarde, verdure di campo *à la vinaigrette*, e nel giro di qualche giorno, tra vomito e mal di pancia, i mariti trapassano nell'aldilà, lasciando vedove inconsolabili che già da tempo progettavano nuove e migliori consolazioni. "Oramai le richieste abbondano – dice Rosario La Duca ne *I veleni di Palermo* – e non si comprende come lo sciocco aromatario La Monica non s'avveda che con tutto l'aceto che ha venduto alla Bonanno si sarebbe potuto ammazzare un esercito di pidocchi". A forza di dilagare la voce giunge anche alle orecchie degli sbirri che un giorno arrestano Giovanna Bonanno che ha commesso un'imprudenza di troppo. Finiscono in carcere pure l'aromatario, le intermediarie, alcune mogli e complici e parenti, tutti a vario titolo accusati di sei uxoricidi *cum veneno propinato*. Il processo scoperchia il fittissimo intrecciarsi delle relazioni umane nella grande città ormai abitata da 140 mila abitanti, i rapporti dentro le famiglie, le moralità coniugali modulate sulle convenienze economiche. Colpisce che le stesse donne raccontino ai giudici i loro tradimenti. Ebbene, non c'è nessun caso in cui i mariti abbiano reagito con un delitto d'onore. Anzi, spesso hanno perdonato, al limite mettendo la moglie sotto più stretto controllo. "Invece dell'uccisione delle adultere (quando la Sicilia è diventata terra di elezione del delitto d'onore?) – si chiede la storica Giovanna Fiume – saranno le adultere a cercare nell'uxoricidio l'opportunità di ricostruirsi con nuove nozze una reputazione sociale"».

Ovviamente qui non si vuole sostenere che nel '700 in Sicilia, ma anche altrove, non ci siano stati quelli che oggi chiamiamo i femminicidi, e che tante volte, prima, e durante quel secolo, la volontà delle donne non sia stata costretta dentro forme di tirannide maschile. Però è un dato di fatto che quella settecentesca vicenda palermitana testimoni, anche a livello popolano, una maggiore libertà d'azione da parte delle donne.
Per quanto riguarda le classi alte, i ceti dirigenti, ci sono tantissime testimonianze della assoluta promiscuità, durante quel periodo che fu definito il tramonto dell'*isola felice* [4], in campo sessuale, in un'epoca caratterizzata dal libertinaggio, che consentì alle donne sposate una libertà d'azione pari a quella dei maschi. La vita dei giovin signori palermitani era assolutamente simile a quella dei nobili milanesi descritti da Giuseppe Parini. Colpiva molto, per esempio i visitatori stranieri, quanto accadeva, complice anche l'oscurità, alla Marina di Palermo quando le carrozze raggiungevano il lungomare, il foro borbonico, e le donne mascherate salivano e scendevano o ospitavano nella loro carrozza i loro amanti, mentre, a loro volta, i mariti salivano e scendevano dalle carrozze di altre gentildonne – evidentemente anche a quell'epoca uno dei problemi maggiori di Palermo era il traffico! –: era la cosiddetta *promenade charmante* che molto colpì e sconvolse lo scozzese Brydone [5].
D'altronde anche il poeta Meli [6], che, pur essendo religioso era molto sensibile al fascino delle belle donne, ricordava in una delle sue *Odi*, come ormai a Palermo si usasse *alla francese* e non ci fossero più mariti gelosi e non ci fosse più né mio né tuo:

Si tratta a la francisa,
nun sù nenti gilusi;
su tutti affittuusi
nun cc'è né meu né tò.

Anche nelle discussioni pubbliche palermitane del Settecento – tuttavia giova ricordare che le orazioni erano tenute sempre dai maschi – la donna, la funzione della donna, aveva conquistato una posizione sempre più centrale. Per esempio, sul ruolo della donna, a Palermo, nel 1734, si era tenuta una disputa in cui peraltro erano state sostenute anche tesi misogine ma, nel 1735 sarebbe intervenuto a favore delle donne l'avvocato palermitano Vincenzo Di Blasi (giurista di grande cultura, ottimo conoscitore del Latino e del Francese, amministratore del Monte di pietà e sindaco, padre di Francesco Paolo, l'avvocato giacobino che avrebbe organizzato la sfortunata rivoluzione del 1797, l'eroe de *Il consiglio d'Egitto* di Sciascia) che compose nel 1737 un testo di straordinaria importanza, anche se purtroppo poco noto, nella storia della evoluzione della emancipazione femminile. Scriveva Vincenzo Di Blasi [7]:

«Se le Donne, sebbene condannate all'ozio dagli Uomini per non togliere dalle loro mani il Governo, pure sono arrivate, se non tutte, la maggior parte almeno ad eguagliarli in ogni sorta di virtuoso esercizio, che saria poi se si applicassero ad ogni arte, e ad ogni scienza, al par di loro?».

La storia di un femminicidio in età borbonica

In un pregevole recente libro di Salvatore Mugno, vengono raccontate in maniera documentata alcune sentenze ed esecuzioni di pene nella provincia di Trapani nel corso del diciannovesimo secolo. Per le autorità borboniche, il marito che uccide la moglie viola la sacralità dell'istituto matrimoniale e deve essere condannato a morte. Certo la vicenda che qui riferisco è un caso di un marito donnaiolo che vuole un'assoluta e sfrenata libertà. Ma perlomeno fino al 1860, nella provincia di Trapani, non ci sono stati casi giudiziari legati o riconducibili a situazioni che a partire dal 1889 sarebbero state definite come delitto d'onore.
Al museo Pepoli di Trapani fa bella mostra di sé, si fa per dire, un efficientissimo strumento di morte: la ghigliottina che fu adoperata anche in Sicilia. Nel libro dello storico Salvatore Mugno, *Sentenze di ghigliottinati in Sicilia* (Navarra ed. 2019), si ricostruiscono i casi di alcuni condannati alla pena capitale della provincia di Trapani che letteralmente persero la testa nel corso dell'Ottocento sotto le lame taglienti dello strumento di morte d'oltralpe. Nell'Ottocento non esisteva il termine femminicidio ma la legge, la legge borbonica, puniva con la pena capitale l'uxoricida. E così leggiamo che la Gran Corte criminale della provincia di Trapani si riunì il 17 ottobre del 1843 per giudicare il caso di Giuseppe Scuderi, un panettiere di 36 anni di Trapani, accusato di aver ucciso la moglie Rocca Cosentino. In particolare emerge che lo Scuderi era una sorta di playboy e che la moglie era gelosa e scontenta della sua condotta. Questo è quanto viene scritto nella sentenza della Corte borbonica [8]:

«Considerando che dal nesso e dalla coordinazione delle pruove dianzi discorse la Gran Corte resta convinta che l'accusato Giuseppe Scuderi volontariamente nella notte del 24 aprile 1843 spense la vita di una moglie

odiata (Rocca Cosentino); e la uccise tra quelle stesse pareti che le Leggi e la Religione rendevano sacre alla pace domestica, ed ai dritti di una mutua assistenza, non è però convinta del concorso della premeditazione, poiché i continui risentimenti gelosi della Cosentino offrono provabilissimo il caso di una altercazione rinnovata col marito in quella notte estrema per la solita causale, ormai troppo fatale, della di lui condotta adultera. [....] Qual è la pena applicabile per legge al divisato Giuseppe Scuderi dichiarato colpevole come sopra? Considerando che l'omicidio volontario del coniuge, misfatto così disorganizzante dei vincoli sociali, è punito dalla legge di morte [....]. Per tali motivi la Gran Corte criminale [....] a voti unanimi condanna il suddetto Giuseppe Scuderi di Trapani alla pena di morte ed alla rifazione delle spese del giudizio in prò del Real Tesoro».

La legge borbonica dunque tutelava il vincolo coniugale del matrimonio e non consentiva al maschio di trovare una giustificazione, per esempio nelle continue altercazioni per la gelosia della moglie, che potesse attutirne la colpa. Ma nell'Ottocento borbonico la donna siciliana aveva ancora quelle libertà che perlomeno erano state accertate, per le donne sposate, nel '700 a Palermo, per tutte le classi sociali, dalle popolane alle nobili? Sembrerebbe di no. Per esempio, può essere interessante una annotazione di un fenomeno che si è assolutamente perso e che riguardava un momento particolare della festa di Sant'Agata a Catania. Le fonti che seguiremo sono due autori di straordinario livello: Giuseppe Pitrè e Giovanni Verga.

La festa di Catania e la libertà delle donne

Ci racconta Giuseppe Pitrè a proposito di Sant'Agata che, a parte la disputa sulla città di nascita, a Palermo c'era e durò per tutto il sedicesimo secolo una grande devozione per la Santa. Si hanno bandi (26 gennaio 1502 e 4 febbraio 1516), che stabiliscono solenni processioni e corse, palii in suo onore. Nel '600 il culto per la Santa scema ed è sostituito da S. Rosalia.

A Catania c'era l'abitudine, durante la processione del 4 febbraio di sfilare *Nudi*, indossando un semplice *sacco*, le donne dalla cintola in su indossavano un manto di seta nera che le ricopriva tutte (da qui il nome di *attuppattedde*, cioè donne nascoste: in siciliano il nome della chiocciola ricoperta da una membrana mucosa) che lasciavano solo l'occhio destro scoperto per riconoscere i passanti ai quali, se maschi, le donne piuttosto liberamente, si avvicinavano e spesso si facevano comprare dolci o più costosi gioelli. Il Pitrè [9] cerca di minimizzare il carattere sovversivo e licenzioso (nella seconda metà del diciannovesimo secolo quest'uso andava scemando), sostenendo che si trattava di un'innocente mascherata con cui le signore ottenevano regali dai mariti.

Giovanni Verga invece ci racconta tutta un'altra storia, in una novella straordinaria. Una certa tendenza all'assurdo e all'ironia, connotazioni anticipatrici di Pirandello, caratterizza la novella *La coda del diavolo*, apparsa sulla rivista *Illustrazione italiana* nel 1876 e inserita nella silloge, pubblicata quello stesso anno a Milano dall'editore Brigola, *Primavera e altri racconti*. All'inizio, a mò di teoresi filosofica, si specifica l'impossibilità di definire la realtà secondo un'unica direttrice razionalistica e del tipo causa-effetto. La novella è invece basata sull'irrazionale e sull'assurdo, imprevedibile chiave di lettura in uno scrittore verista per interpretare le vicende umane [10]:

«Questo racconto è fatto per le persone che vanno con le mani dietro la schiena, contando i sassi; per coloro che cercano il pelo nell'uovo e il motivo per cui tutte le cose umane danno una mano alla ragione e l'altra all'assurdo […], per tutti coloro che considerano col microscopio gli uncini coi quali un fatto ne tira un altro, quando mettete la mano nel cestone della vita».

E *pirandelliana* risulta pure la descrizione dei tre protagonisti (lui, ingegnere delle ferrovie, l'altro, suo amico e collega, innamorato e ricambiato dalla moglie di lui, ma senza che, oltre l'innocenza maliziosa delle *'ntuppattedde* si sia mai andati oltre). Ora, all'inizio della novella, presentando i protagonisti, il Verga ci dice che lei è morta, il marito si trova in Egitto a lavorare, mentre

l'altro [11] «in certo modo è morto anche lui, si è trasformato, ha preso moglie, non si rammenta più nulla, e non si riconoscerebbe più dinanzi a uno specchio di dieci anni addietro, se non fossero certi calabroni petulanti e ronzanti attorno a sua moglie, che gli mettono lo specchio sotto il naso».
Per la festa di S. Agata, tutta Catania diventa carnevale, ma stranamente per una società di maschi gelosi, come sono indicati gli uomini siciliani, è consentita alle donne la massima libertà, per alcune ore, durante la festa. Si chiama il cosiddetto *diritto di 'ntuppattedda*, che consiste, nel fatto che alcune donne (schiette o maritate) si vestono, indossando un abito elegante e severo, preferibilmente nero che consente loro solo di fare scorgere un occhio e dalla 4 alle nove di sera, queste donne diventano le padrone della strada, fermano quegli uomini che vogliono, li possono prendere in giro o chiedere loro di farsi offrire gelati o aperitivi o gioielli.

«La *'ntuppatedda* [12] è padrona di staccarvi dal braccio di un amico, di farvi piantare in asso la moglie o l'amante, di farvi scendere di carrozza, di farvi interrompere gli affari, di prendervi dal caffè, di chiamarvi se siete alla finestra, di menarvi pel naso da un capo all'altro della città [….]».

Il Pitrè le chiama *attuppatedde* e definisce l'abitudine, nascondendo il tono quasi sovversivo descritto dal Verga, un modo grazioso per farsi comprare regali dai mariti. Comunque, sia Verga che Pitrè ne parlano come di un'abitudine che stava per esaurirsi. La moglie, innamorata dell'amico del marito, si vestirà da *'ntuppatedda*, ma l'amico, dopo avere descritto un sogno in cui la bacia, sarà messo da parte dalla donna che continuerà ad amarlo in segreto e proverà gelosia e si ammalerà quando saprà che egli sta per sposarsi, quindi, gli comparirà dinanzi – il gioco è al limite tra innocenza e sovvertimento – nuovamente travestita per ricordargli e dichiarargli il suo amore.

I femminicidi della mafia di una volta e la giustizia del nuovo Stato: il caso di Agrigento

Dopo il 1860 sembra che la donna in Sicilia sia ulteriormente compressa. Nel 1875, il Parlamento italiano decise, dopo molte polemiche, di varare la prima Commissione di inchiesta sulle questioni dell'ordine pubblico in Sicilia. Lasciamo la parola a Camilleri [13] che, in maniera straordinariamente sintetica ed efficace, ricostruisce cosa accadde tra il '74 e il '75:

«Il 3 dicembre 1874 il Consiglio dei Ministri, presieduto da Marco Minghetti, delibera la presentazione alle Camere di uno schema di legge per varare provvedimenti eccezionali di pubblica sicurezza atti a combattere il "malandrinaggio" in Toscana, Romagna e "altre provincie". Curiosamente, della Sicilia che è il vero oggetto della questione, non se ne fa il nome. La proposta, presentata due giorni dopo da Cantelli, Ministro dell'Interno, provoca vivaci reazioni magari al Senato e, altrettanto curiosamente l'unica regione della quale si viene a discutere è la Sicilia, il "malandrinaggio" da altre parti pare sia improvvisamente scomparso al sol sentire parlare di provvedimenti governativi speciali. Su un solo punto maggioranza e opposizione si trovano d'accordo: la creazione di una Commissione parlamentare d'inchiesta da inviare urgentemente nell'isola. Le sue risultanze serviranno da concreto motivo di discussione circa l'applicazione, o meno delle leggi eccezionali. In data 3 luglio 1875 si dà avvio ad una Giunta di inchiesta ("Commissione parlamentare di inchiesta sulle condizioni sociali ed economiche della Sicilia"), composta da nove membri: tre senatori, tre deputati, tre di nomina regia. Un anno la durata prevista dei lavori, centomila lire il costo».

La Commissione sbarcò in Sicilia nell'autunno del 1875 e procedette per alcuni mesi a un lavoro capillare nell'isola, intervistando ufficiali dell'esercito, magistrati, politici, uomini d'ordine, semplici cittadini, uomini delle professioni, proprietari terrieri. Alcuni dei proprietari terrieri erano inferociti: dicevano che in Sicilia vigeva il *comunismo* perché dal 1860 non erano più in condizioni di mettere piede nei loro feudi, rischiando di essere uccisi dai mafiosi che col nuovo Stato avevano fatto carriera e gestivano a loro piacimento l'ordine e il disordine pubblico. Furono ascoltati anche semplici operai. Mentre la relazione finale, peraltro interessante sotto l'aspetto sociologico, sarebbe stata pubblicata l'anno successivo, nel 1876, tutta la parte relativa alle interviste e ai documenti, alcuni fatti pervenire per iscritto, è stata pubblicata in tempi relativamente recenti, circa cento anni dopo i lavori della

Commissione, nel 1969. E il perché si capisce: ci sono dichiarazioni di magistrati e ufficiali, gli uni contro gli altri, che danno dell'incapace ad altri dirigenti e funzionari di alto livello istituzionale.

Seguiamo la dichiarazione del dottor Cuneo, procuratore del re, di Girgenti (Agrigento). Il dottor Cuneo invia alla Commissione parlamentare di inchiesta sulle condizioni della Sicilia, in data 10 gennaio 1876, una relazione sullo stato dell'arte della Giustizia in quella provincia. Il procuratore lamenta, come d'altronde tutti i magistrati togati importanti, l'assoluta povertà in cui versano i pretori e anche i giurati di primo grado, spesso costretti a ricorrere a prestiti per poter sbarcare il lunario, cosa che evidentemente ha risultanze e ricadute negative sull'amministrazione della Giustizia, perché magistrati poveri possono più facilmente essere influenzati da delinquenti e mafiosi. Il dottor Cuneo critica anche la presenza dei giurati cioè dei *magistrati civili* che, a suo avviso, spesso sminuiscono la gravità delle accuse degli imputati o comunque amministrano male la giustizia. Quindi fornisce un paio di riflessioni che sono delle autentiche bombe rispetto ai luoghi comuni folcloristici sulla mafia: ma sono dichiarazioni esplosive anche per il cattivo funzionamento della giustizia.
Apprendiamo che la mafia abusava delle donne e le uccideva. Cominciamo dalla osservazione formulata dal dottor Cuneo che la giustizia è per i poveri, nel senso cioè che la giustizia è particolarmente accanita nei confronti dei poveri. Il passo che segue è lungo ma vale la pena leggerlo con attenzione [14]:

«*La giustizia è per il povero*, si dice in questi paesi, ed i fatti quotidiani, bando a qualsiasi allusione, pienamente lo confermano. I giurati, se capitano dei poveri disgraziati, che non hanno protezioni, impegni, denari, né appartengono alla maffia, si può star sicuri, non troveranno indulgenza alcuna, e si avranno verdetti severi e giusti. Ben altro è poi se gli imputati appartengono a classe agiata, ovvero alla maffia; per qualunque atroce crimine si può stare allora certi di ottenere verdetti di incolpabilità; o se il fatto fosse di tale evidenza di prove da non potersi, se non con spudoratezza, niegare, saranno sempre ammesse dai giurati tutte quelle circostanze introdotte dalla difesa, risultino oppure no dal dibattimento, che valgano a ridurre a minimi termini l'imputazione e la relativa pena.
I buoni ed Onesti cittadini si addolorano di questo stato di cose che talvolta fa raccapricciare.
Bisognava trovarsi a Girgenti quando nelli 25 novembre ultimo fu giudicato un cittadino, notoriamente appartenente alla maffia, il quale fece, vicino ad un suo orto, trucidare barbaramente un'onesta moglie, sol perché aveva respinto le sue proposte amorose! Il fatto era notorio e destò orrore in tutta la città; le prove erano chiare; eppure con abilità degna di miglior causa la difesa volle proporre tante questioni in favore dell'imputato, che, tutte ammesse dai giurati, portarono all'applicazione di soli anni 8 di reclusione, il maximum che la corte poté infliggere; mentre il giorno seguente 26 novembre, un disgraziato, imputato di grassazione con depredazione della somma di lire 1,30 non si ebbe neppure ammesse le circostanze attenuanti pel lieve valore del furto, e si dovette condannare alla pena di lavori forzati per anni venti!
Altro individuo della maffia, non contento di portarsi via la moglie altrui, uccide in presenza di agenti di pubblica sicurezza il marito che va a riprendersela. I giurati ammettono, con generale stupore, la legittima difesa (si noti che l'imputato non riportò offesa alcuna) e fu nelli 2 aprile ultimo posto in libertà. Verdetto mostruoso che destò indescrivibile indignazione. Per ragioni di ordine pubblico un individuo della mafia di Messina fu deferito al giudizio di questa corte di Assise; ma la maffia ha le sue corrispondenti ramificazioni, »e quell'individuo, che avea ucciso un pubblico agente, fu nelli 20 luglio ultimo dichiarato non colpevole!»

Fedra siciliana
Qualche ragguaglio interessante emerge anche dalla letteratura. Per esempio, dal bozzetto verghiano *Nedda*, pubblicato nel 1874, apprendiamo che in un paesino siciliano, sia pure guardati con scandalo e alla fine emarginati, era possibile che due giovani decidessero di convivere, fuori dal matrimonio. Il testo verghiano destò scandalo ipocrita in alcuni lettori ben pensanti perché in maniera naturalistica l'autore aveva descritto il congiungimento di Janu con Nedda col sottofondo del raglio dell'asino. Janu muore giovane per la malaria e Nedda resta da sola con la bambina nata dalla *colpevole* relazione. Il paese non le perdona non tanto la *colpa* per così dire sessuale, la

trasgressione della relazione della convivenza fuori dal matrimonio, che peraltro la giovane raccoglitrice di olive non ha avuto modo e tempo di celebrare per la morte del compagno, quanto piuttosto la sua ostinazione nel voler essere a tutti i costi una buona mamma. Il paese si sarebbe cioè aspettato, avrebbe preteso, che Nedda, mettendo da parte il suo sentimento materno, umiliandosi e prostrandosi, abbandonasse la figlioletta alla ruota del convento. Di fronte a questa sua riluttanza, il paese chiude il cuore alla pietà e siccome Nedda non è più in grado di lavorare, come prima. nessuno le offre più lavoro sapendo bene che questo avrebbe decretato la morte della bambina e della mamma [15].

«Adesso, quando cercava del lavoro, le ridevano in faccia, non per schernire la ragazza colpevole, ma perché la povera madre non poteva più lavorare come prima. Dopo i primi rifiuti, e le prime risate, ella non osò cercare più oltre, e si chiuse nella sua casupola, al pari di un uccelletto ferito che va a rannicchiarsi nel suo nido.
[…] Le comari la chiamavano sfacciata, perché non era stata ipocrita, e perché non era snaturata. Alla povera bimba mancava il latte, giacché alla madre scarseggiava il pane. Ella deperì rapidamente, invano Nedda tentò spremere fra i labbruzzi affamati il sangue del suo seno. Una sera d'inverno, sul tramonto, mentre la neve fioccava sul tetto, e il vento scuoteva l'uscio mal chiuso, la povera bambina, tutta fredda, livida, colle manine contratte, fissò gli occhi vitrei su quelli ardenti della madre, diede un guizzo e non si mosse più».

In due potenti e famose novelle *Cavalleria rusticana* e *La Lupa*, l'istinto sessuale prevale sulla legge morale. Anche se poi in *Cavalleria* si delinea una sorta di delitto d'onore, il possesso sul corpo, la gelosia diventa strumento di lotta tanto maschile quanto femminile da parte di Lola verso Santa quando apprende del fidanzamento di Turiddu, quanto di Santa verso Lola quando apprende del tradimento di Lola.

Qualche interessante ragguaglio scaturisce dall'opera di Luigi Capuana che certamente ha rappresentato con misoginia spesso un'idea patologica della donna. Ma non è questo ciò che interessa all'interno di questo saggio. Interessa invece una rappresentazione di un episodio vero che è accaduto nella provincia di Siracusa: anche se poi di questo episodio lo scrittore fornisce una visione che si può tranquillamente definire sessista
In *Storia fosca*, 1879, (novella che dà il titolo ad una silloge pubblicata nel 1881) viene narrata la storia vera, accaduta a Palazzolo Acreide (Sr) del barone Cesare Iudica, risposato in seconde nozze con la giovane Cassandra Politi, che diventò l'amante del primo figlio del barone, Gabriele. A chi accusava l'autore di avere copiato il *Curée* di Zola, il Capuana opponeva il verbale stilato da un brigadiere dei carabinieri. Tuttavia, qualche scrupolo di coscienza e il fatto che i personaggi vivessero ancora, induce il novelliere ad usare più delicatezza e circospezione del linguaggio adoperato nel verbale.
Il racconto si apre con la descrizione furibonda del barone che ha sentito dal servo la storia del tradimento della moglie (25 anni) col figlio (17 anni). Il barone prende la pistola minacciando di sfogare la sua rabbia incredula sul povero servo, ma poi, ben diversamente dallo stereotipo siculo che vorrebbe il marito geloso e furibondo, decide di chiamare i carabinieri, di appostarsi e di cogliere in flagrante i due amanti, benché il brigadiere avesse voluto intervenire prima di trovare i due carnalmente congiunti. Ma il barone vuole lo scandalo e la prova assoluta della colpevolezza dei due e si limita a dire che egli ha agito con moderatezza senza compiere stragi (avrebbe potuto uccidere anche il figlio). Ma da quel giorno, la sua casa era rimasta con le finestre chiuse.
Dalla descrizione del racconto emerge un atteggiamento maschilista dell'autore che accusa la donna causa dell'irresistibile e sconcia volontà sessuale senza freni inibitori [16]:

«La pioggia veniva giù forte ma uguale, con uno scroscio sordo sordo. Tutta la villa dormiva. La baronessa cominciò a spogliarsi, lasciando cadere i capelli snodati sulle spalle ignude. Si passava sulla fronte le mani

fredde, madide come quelle d'una malata. Tutt'a un tratto, così come trovavasi, barcollante come una persona ebbra, aveva fatto uno, due passi verso l'uscio … e l'aveva aperto, risoluta.
Era stata lei!
Al povero ragazzo non era mai passato pel capo che ciò potesse accadere.
Ah, tutto gli aveva preparato! E aveva continuato, insaziabili, come due esseri senza coscienza, come due bruti belli e giovani che tracannavano la coppa della vita, per esaurirla.
Nulla era venuto a turbarli: né cura del presente. Né pensiero dell'avvenire».
La conclusione si snoda tra la testardaggine del barone e l'accusa misogina contro le donne [17]:
«Il pretore, il brigadiere dei carabinieri e due amici erano stati introdotti dal barone in punta di piedi, allo scuro. Il barone aveva acceso un fiammifero; la sua mano, che lo teneva in alto per rischiarare il gran letto nuziale a traverso delle cortine, tremava convulsa.
- Per carità signor barone! Siamo ancora a tempo, sia generoso! -
Il pretore lo scongiurava, stringendogli fortemente le braccia.
- È molto se invoco soltanto la legge! – aveva risposto il barone.
Da quella mattina in poi le imposte del palazzo Russo-Scaro non sono state aperte più, chiuse per un lutto eterno. La villa del gelso Nero è rimasta anch'essa deserta.
Quando lo zio del barone, il vecchio abbate [sic] di San Benedetto, passa per caso davanti quel palazzo che gli rammenta la catastrofe dell'ultimo rampollo della sua famiglia, abbassa la testa, accasciato:
- Se vedete una grande rovina – suol ripetere colla sua profonda amarezza di cenobita – dite pure, senza timore d'ingannarvi, che una donna è passata per lì!».

(Non) conclusioni

Le vicende descritte in questo saggio e che si dipanano lungo l'arco di cento anni circa, sono troppo eterogenee e disarticolate per potere consentire una benché minima analisi sociologicamente attendibile sul rapporto conflittuale tra libertà e controllo del corpo della donna siciliana. E quindi non mi azzardo a trarre conseguenze o conclusioni di alcun tipo. Sembra però, attraverso il dipanarsi delle vicende raccontate in questo saggio, alcune molto note, altre meno, che si possano individuare alcuni elementi che probabilmente meriterebbero un maggiore approfondimento: da una parte, si può forse dire, ma con grande cautela, che il progredire della storia del diciannovesimo secolo in Sicilia non coincide con un progresso e con una evoluzione e un miglioramento della condizione della donna, anzi, paradossalmente l'evoluzione della storia segna un regresso verso forme sempre più private e antiquate di concezione di nido familiare con una emarginazione più marcata della donna.
La seconda osservazione riguarda il fatto che il progressivo sviluppo del fenomeno mafioso ha maggiormente avuto effetti devastanti sulla psicologia femminile: dalla omertà crescente alla paura della violenza maschile. Cosa che forse ha indotto le donne a trasmettere la omertà [18] ai figli, anche di fronte alla tragica constatazione della violenza (impunita) e dei femminicidi compiuti dai mafiosi per il loro piacere, martoriando il corpo delle donne. E qua poi forse bisognerebbe interrogarsi su quanto, questa mentalità mafiosa di abuso del corpo della donna, abbia inciso ed eventualmente in che misura sulla formazione maschile, sull'idea maschilista del corpo della donna come strumento di piacere, a propria disposizione La storia del corpo attraverso questi pochi episodi raccontati sembra indicare non una storia di progresso e di affermazione ma al contrario una storia di umiliazione di oppressione e di repressione.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Note

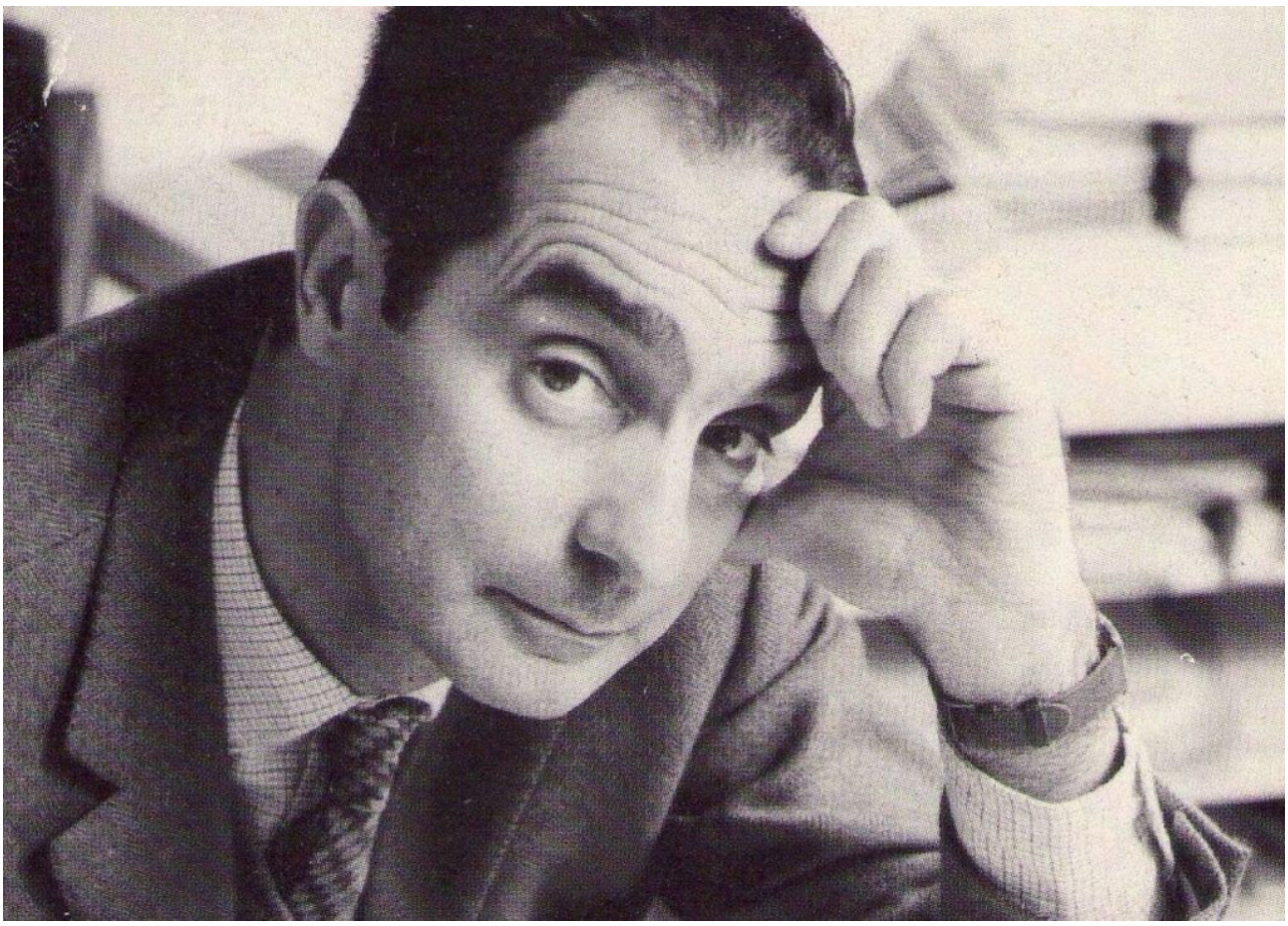
[1] La vicenda di Giovanna Bonanno è al centro di un famoso romanzo di Luigi Natoli (*La vecchia dell'aceto*) ma è stata analizzata anche nelle tradizioni popolari e nella sua dimensione storica da S. Salamone Marino (*Leggende popolari siciliane in poesia*, Palermo 1880 e da Giovanna Fiume (*Mariti e pidocchi*. *Storia di un processo e di un aceto miracoloso*, Roma, 2008).
[2] E qua va precisato che nell'ordinamento borbonico, tanto spesso vituperato e tacciato di oscurantismo, il *delitto d'onore* non esisteva. Fu invece introdotto dal neonato Stato italiano, dal codice penale Zanardelli, nel 1889. In epoca fascista, con il codice Rocco, il delitto d'onore ebbe una ulteriore connotazione sessista perché era ammesso solo nel caso in cui un maschio uccideva una donna o l'amante della donna, ma non era

riconosciuto alle donne il diritto di vendicarsi degli eventuali tradimenti dei mariti. Infine, dopo ampie discussioni, soltanto nel 1981, il delitto d'onore sparì dalla giurisdizione italiana. Qualora i giudici avessero riconosciuto la sussistenza delle condizioni del cosiddetto delitto d'onore, gli assassini avrebbero ottenuto consistenti benefici in termini di riduzione di pena. A prescindere da ogni considerazione di ordine morale giuridico e antropologico, in Sicilia, spesso, il delitto d'onore, il cui archetipico fondamentale troviamo espresso nella *Cavalleria rusticana* di Verga, diventava lo strumento di cui si serviva la mafia per uccidere i suoi rivali e diffamarli anche da morti. Come scriveva Sciascia, che a lungo si è battuto contro questo selvaggio strumento giuridico, anacronistico e primitivo, il delitto d'onore consentiva allo Stato la gloria di trovare l'assassino, e offriva l'indubbio vantaggio all'assassino, soprattutto se mafioso, di ripulire la propria colpa con una pena minima.

[3] G. Savatteri, *Le siciliane*, Bari-Roma 2021: 18-9.
[4] S. Correnti, *La Sicilia del Settecento. Il tramonto dell'isola felice*, Catania 1985.
[5] P. Brydone, *Viaggio in Sicilia e Malta*, [1770], Milano 1968: 185.
[6] G. Meli, *Odi*, in, Idem, *Poesie siciliane*, Palermo 1847 [settima edizione]: 79
[7] V. Di Blasi *Apologia filosofico-storica, in cui si mostra il sesso delle donne superiore a quello degli uomini*, Catania, 1737: 108.
[8] S. Mugno, *Sentenze di ghigliottinati in Sicilia*, Palermo, 2019: 71-3.
[9] G. Pitrè, *Spettacoli e feste popolari siciliane*, [1881], Palermo 1978: 188-92.
[10] G. Verga, *Tutte le novelle*, Milano 1977, (vol. I): 68.
[11] Ivi: 69.
[12] Ivi: 72.
[13] A. Camilleri, *La bolla di componenda*, in Idem, *Romanzi storici e civili*, Milano, 2004: 326.
[14] *L'inchiesta sulle condizioni sociali ed economiche della Sicilia* (1875-6) a cura di S Carbone e R. Grispo, 2 voll., Archivio centrale dello Stato, Bologna 1969, I: 246-7.
[15] G. Verga, *Tutte le novelle*, Milano 1977, (vol. I): 58-9.
[16] L. Capuana, *Racconti*, a cura di E. Ghidetti, t. I, Salerno, Roma, 1973: 184.
[17] Ivi: 185. Sulla vicenda storica cfr. L. Lombardo, *Processo a Cassandra nella Palazzolo dell'Ottocento*, Ragusa 2021.
[18] Sul tema dell'omertà trasmessa dalle madri ai figli è intervenuto, suscitando anche aspre polemiche, Leonardo Sciascia. Cfr. Claudia Carmina, *Sciascia e il silenzio delle donne* in laletteraturaenoi 11 luglio 2013

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.

Il Paese degli onesti, un apologo senza tempo



Italo Calvino

di *Elio Rindone*

Il prossimo anno ricorrerà il primo centenario della nascita di Italo Calvino (1923-1985), presentato da *Wikipedia* come «intellettuale di grande impegno politico, civile e culturale, uno dei narratori italiani più importanti del secondo Novecento». Non ho idea del rilievo che si darà a tale anniversario, forse un breve servizio nel corso dei vari telegiornali. Ma sono pronto a scommettere che nessuno ricorderà l'articolo che pubblicò il 15 marzo del 1980 sul quotidiano *La Repubblica*.

Su cosa si basa tanta mia sicurezza? Sul fatto che quell'articolo si intitolava *Apologo sull'onestà nel paese dei corrotti*, e iniziava così: «C'era un paese che si reggeva sull'illecito». Ora si capisce che nel 1980 si potesse parlare dell'Italia come di un Paese corrotto, la cui economia si reggeva sull'illecito: in effetti, il Paese era retto da una minoranza di potenti che si arricchiva illegalmente, causando proteste che spesso degeneravano nella violenza e nel terrorismo; la mafia la faceva da padrona, sino a quando nel 1986 i suoi capi non vennero portati alla sbarra in quello che è considerato il più grande processo penale mai celebrato nel mondo; la corruzione toccava ogni settore della pubblica amministrazione, come si scoprirà finalmente nel 1992, quando quel sistema sarà bollato come *Tangentopoli*.

Ma ora? Ora quel Paese marcio non c'è più: ecco perché quelle parole di Calvino oggi suonerebbero prive di senso. Certo, c'è ancora la distanza tra i ceti più abbienti e i diseredati, anzi le diseguaglianze sono addirittura aumentate anche a causa della pandemia. Come rivela la rivista americana *Forbes*, specializzata in questo campo, nei 21 mesi intercorsi tra marzo 2020 e novembre 2021 il numero dei

miliardari italiani è aumentato di 13 unità e il valore aggregato dei patrimoni dei super-ricchi è cresciuto del 56%, toccando quota 185 miliardi di euro. I 40 miliardari italiani più ricchi posseggono oggi l'equivalente della ricchezza netta del 30% degli italiani più poveri (18 milioni di persone adulte).
Ma oggi tutti sanno che quelle ricchezze nulla hanno a che fare con l'illegalità ma sono frutto di onesto lavoro. Il merito va premiato adeguatamente: Vittorio Valletta, numero uno della Fiat negli anni cinquanta, guadagnava appena quanto 12 operai. Nel 2021, invece, giustamente John Elkann, tra stipendio, bonus e premi in azioni, ha guadagnato più di 35 milioni di euro, al lordo delle tasse; più o meno lo stipendio di circa 1.200 lavoratori dipendenti con busta paga media.
E nulla i grandi patrimoni hanno a che fare con l'evasione fiscale, fenomeno fisiologico comune a tutti i Paesi: era inevitabile sottrarsi a obblighi opprimenti, se si pensa che nel 1974 l'imposta sulle persone fisiche prevedeva 32 scaglioni, con l'ultimo al 72% su redditi oltre 3 milioni di euro rivalutati al 2018. Una vera ingiustizia commessa dallo Stato a danno dei suoi cittadini più laboriosi, ingiustizia corretta nel corso degli ultimi decenni, sino alla riforma attuata dall'attuale governo, che ha ridotto le aliquote a quattro, con la più alta al 43%.
L'opinione pubblica – finalmente davvero libera perché non più influenzata da mezzi di informazione asserviti a ideologie anticapitalistiche – è maturata, tanto che le proteste violente sono fortunatamente scomparse, e gli stessi sindacati degli operai riconoscono che non ci sono più vere ragioni per proclamare uno sciopero. Anzi hanno accettato quasi senza batter ciglio quella riforma dello Statuto dei Lavoratori, chiamata con un linguaggio alla moda *Jobs Act*, che ha ridotto le tutele, francamente eccessive, previste per i lavoratori in caso di licenziamento.
È vero, c'è ancora un'alta percentuale di disoccupati, ma sono quelli che ormai sono chiamati 'divanisti', gente che preferisce godere, seduta sul divano di casa, delle somme elargite poco saggiamente dallo Stato a titolo di 'Reddito di cittadinanza', che in effetti si è rivelato nient'altro che un incentivo al poltronismo di tanti giovani che rifiutano la fatica del lavoro e che addirittura vorrebbero che per legge si stabilisse un salario orario minimo, ignorando le condizioni critiche in cui si trovano oggi molte imprese.
Per quanto riguarda la mafia poi, giustamente non se ne parla più, o se ne parla solo nelle ricorrenze ufficiali, come l'anniversario della morte di Falcone e Borsellino. I 30 anni trascorsi dal 1992 hanno confermato che grazie al loro sacrificio, ricordato dalle nostre autorità in solenni cerimonie, la mafia è stata debellata definitivamente. È vero: ci sono ancora piccoli segnali di una sua presenza diffusa nel territorio, ma nulla a che fare con quel fenomeno terribile che abbiamo conosciuto in passato.
I catastrofisti mettono l'accento sul fatto che nel 2021 sono stati emessi 14 decreti di scioglimento di Consigli comunali per infiltrazioni mafiose e che in ogni giorno dello stesso anno c'è stato un arresto o è stata aperta una nuova indagine. Ma in realtà non si tratta di casi eclatanti, tanto che la maggior parte dei giornali neanche ne dà notizia, e poi un po' di criminalità, più o meno organizzata, c'è in ogni Paese e dobbiamo smetterla con il solito complesso di inferiorità di noi italiani.

Sono perciò certamente un errore le parole pronunciate dal Procuratore generale di Palermo, Roberto Scarpinato, all'apertura dell'Anno giudiziario a gennaio 2018: «Nel distretto di Palermo si registra un incremento del 97% di procedimenti per reati di corruzione, del 77% per i reati di concussione, del 27% per i reati di malversazione a danno dello Stato […]. Il numero dei soggetti coinvolti, i ruoli apicali o strategici da tanti di essi ricoperti all'interno di ministeri nazionali, di vari assessorati della Regione siciliana, della più diversa tipologia di uffici ed enti pubblici – dai Comuni alle Asl, dal Genio Civile alla Inail e via elencando – la serialità delle condotte criminose, la vastità delle reti di relazioni e di complicità, la rilevantissima entità economica dei danni causati dalle condotte criminose all'Erario e alla collettività, ricompongono il quadro di un collasso etico e di una deriva criminale di segmenti significativi della classe dirigente». Davvero fuori luogo quei toni allarmistici per fenomeni locali, che tutti diamo per scontati: l'insistenza sulle parole 'corruzione' e 'mafia' ha un po' stancato! Invece, dobbiamo essere orgogliosi dell'impegno profuso dai nostri governanti in questa decisiva battaglia e chiedere semmai allo Stato di usare clemenza nei confronti di chi sta ancora scontando

lunghe pene per reati commessi decine di anni fa, per esempio rivedendo le dure condizioni carcerarie stabilite dall'attuale normativa antimafia, in particolare con l'articolo 41 bis.
La Corte costituzionale ha già cominciato a farlo, dichiarando l'illegittimità dell'art. 4 bis della legge sull'ordinamento penitenziario nella parte in cui prevedeva l'ergastolo ostativo: il divieto cioè di concedere permessi premio agli ergastolani in assenza di collaborazione con la giustizia, anche se fossero stati acquisiti elementi tali da escludere il pericolo del ripristino di collegamenti con l'organizzazione mafiosa. La Corte ha quindi affidato al Parlamento il compito di approntare una nuova disciplina in materia, e c'è da sperare che i nostri parlamentari non si lascino convincere da chi, mostrandosi senza cuore, sostiene che la condizione imprescindibile per la rottura del vincolo associativo mafioso – e quindi per godere dei benefici di legge – sia la collaborazione con la giustizia. Bisogna trovare, invece, il modo di liberare dall'ergastolo pure chi ha iniziato un processo rieducativo, anche se per suoi insindacabili motivi personali non intende collaborare con la giustizia: la speranza di una vita migliore non si può negare a nessuno!
In effetti, ormai da decenni siamo in una fase nuova: è finito lo strapotere della magistratura, convinta di poter fare il bello e il cattivo tempo processando parlamentari – e cioè rappresentanti del popolo sovrano – che vedevano la loro immagine e la loro carriera compromesse da accuse che, dopo anni di vero calvario, risultavano del tutto infondate. Da tempo sono i politici che coraggiosamente, appena vengono inquisiti, cominciano ad attaccare i magistrati che li perseguitano, svelando le ragioni nascoste e i giochi di potere che, una volta venuti alla luce, hanno fatto perdere all'ordine giudiziario ogni credibilità.
E particolarmente ammirevoli sono quei politici che, pur avendo subìto condanne per mafia, una volta espiata la pena hanno il coraggio, come accaduto di recente in Sicilia, di rimettersi in gioco, appoggiando questo o quel candidato sindaco o presidente di Regione. In base alla nostra Costituzione, sono i cittadini che hanno il diritto di eleggere i candidati che ritengono più meritevoli, e che non devono certo essere bollati come amici dei mafiosi per il sostegno, trasparente e disinteressato, ricevuto da uomini che vogliono non riconquistare il potere perduto ma mettere a disposizione di altri l'esperienza acquisita nei ruoli ricoperti in passato.

Sì, in effetti si respira un'aria nuova da quando la carica di ministro della Giustizia non è più ricoperta da Alfonso Bonafede ma da Marta Cartabia. Infatti il primo aveva fatto approvare una legge – che stranamente aveva riscosso il plauso della Commissione Europea – che bloccava la prescrizione del reato una volta pronunciata la sentenza di primo grado, col rischio di far durare i processi un'eternità nei gradi successivi. Ma proprio i dissensi, sul tema della giustizia, interni alla maggioranza che sosteneva il governo ne hanno determinato la caduta. E il nuovo governo, con la ministra Cartabia, ha per fortuna evitato il rischio di processi infiniti, stabilendo dei tempi certi per i giudizi di appello e Cassazione: scaduti quei termini senza che si sia arrivati a sentenza, scatta la improcedibilità, e il processo è morto, come se non fosse mai iniziato. Questa è giustizia: non si possono tenere i cittadini imputati a vita!
E ulteriori passi avanti si possono fare con i referendum sulla giustizia proposti dai Radicali e dalla Lega e che hanno avuto l'appoggio di altri partiti. Anche se non è stato raggiunto il quorum, sono certo che il Parlamento potrà agire ugualmente, sulla linea dei quesiti referendari, per evitare l'eccessivo ricorso alla carcerazione preventiva e, soprattutto, per abolire quella legge Severino che stabilisce il divieto di ricoprire incarichi di governo, o la decadenza dagli stessi, per coloro che vengono condannati in via definitiva per determinati reati. Siamo un Paese civile, e un tale rigorismo da caserma non è più accettabile!
Tornando all'articolo da cui abbiamo preso le mosse, Calvino concludeva che gli abitanti di quel Paese corrotto avrebbero potuto sentirsi soddisfatti se «non fosse stato per una pur sempre numerosa categoria di cittadini cui non si sapeva quale ruolo attribuire: gli onesti». E la sua ironia era più che giustificata, perché la società del suo tempo era fondata davvero sull'illegalità, e quindi quegli 'onesti' svolgevano un'importante funzione, erano la coscienza critica che ha favorito la nascita del Paese in cui ora possiamo vivere felici.

Felici… ma non del tutto: perché quegli ‘onesti’ ci sono ancora, e non si capisce che cosa vogliano, dato che ormai nel nostro Paese gli obiettivi umanamente possibili sono stati già tutti raggiunti. Quei loro strani atteggiamenti, così acutamente descritti da Calvino, non sono più giustificati! Eppure loro perseverano: sono diversi, sempre scontenti, e così tolgono serenità agli altri cittadini.
«Erano costoro onesti, prosegue Calvino, non per qualche speciale ragione, […] erano onesti per abitudine mentale, condizionamento caratteriale, tic nervoso. Insomma non potevano farci niente se erano così […]. In quel Paese di gente che si sentiva sempre con la coscienza a posto loro erano i soli a farsi sempre degli scrupoli, a chiedersi ogni momento cosa avrebbero dovuto fare. […] Non si facevano illusioni che in altri Paesi non ci fossero le stesse magagne, anche se tenute più nascoste; in una società migliore non speravano perché sapevano che il peggio è sempre più probabile».
E allora? Privi di illusioni, privi di speranze: perché continuano a dare fastidio! In una società come la nostra che, possiamo dirlo senza esagerare, si avvicina alla perfezione, non c’è più posto per loro: appartengono al passato. Lo capiscono? Niente affatto! Pare che non abbiano proprio nessuna intenzione di scomparire. «No, la loro consolazione era pensare che così come in margine a tutte le società durante millenni s’era perpetuata una controsocietà di malandrini, di tagliaborse, di ladruncoli […], così la controsocietà degli onesti forse sarebbe riuscita a persistere ancora per secoli, in margine al costume corrente, senza altra pretesa che di vivere la propria diversità, di sentirsi dissimile da tutto il resto, e a questo modo magari avrebbe finito per significare qualcosa d’essenziale per tutti, per essere immagine di qualcosa che le parole non sanno più dire, di qualcosa che non è stato ancora detto e ancora non sappiamo cos’è».
Gli onesti persisteranno ‘ancora per secoli’ o questa è una loro illusione, e la loro estinzione è davvero vicina? Io non ho una risposta ma, per essere sincero, spero che restino sempre con noi!

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

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.

Donne e lotte sindacali in ambito minerario europeo

Miniere di Montevecchio, cernitrici (da Agoravox)

di *Sonia Salsi*

A partire dagli anni cinquanta sino agli anni ottanta del Novecento in Europa apparvero sulla scena industriale mineraria grandi movimenti di lotte composti da uomini e donne implicati in numerosi scioperi. Ciò diede un forte significato sociale e culturale alle organizzazioni operaie. Lottare insieme significava per gli uomini e le donne fortificare reciproci rapporti di collaborazione e di rivendicazioni. Numerosi ricercatori Leen Roels, Lilith Verdini, Eleonora Todda, Barbara Solari, Jean Spence e Carol Stephenson**,** hanno portato alla luce testimonianze di donne che nei contesti carboniferi svolsero una funzione fondamentale per la mobilitazione di campagne di sensibilizzazione e solidarietà. La componente femminile, infatti, tenne conferenze in molte città europee tese a ottenere consensi riguardo il miglioramento delle condizioni di lavoro e di salario degli operai nelle miniere.
Il lavoro nelle miniere era prevalentemente rivolto agli operai maschi, meno conosciute furono le donne coinvolte nelle attività nelle e attorno le miniere. La loro presenza nei bacini minerari in Europa fu notevole e, nonostante le loro mansioni non fossero ritenute importanti, esse apportarono notevoli guadagni alle Società minerarie. Numerose donne furono attirate dal lavoro in miniera per la mancanza di altre fonti di sussistenza nei Paesi industrializzati europei. Possiamo dire che senza il

loro contributo sicuramente le industrie carbonifere non si sarebbero espanse nella medesima misura. E tuttavia le minatrici, già a partire dalla fine dell'Ottocento sino agli anni settanta del Novecento, furono vittime di gravi pregiudizi di ordine morale (Jane Humphries). Erano giudicate ambigue per il fatto di indossare vesti maschili pur di lavorare in miniera. Specialmente in epoca vittoriana, alla donna, si sa, si attribuiva l'immagine di angelo del focolare, il cui compito non era altro che essere moglie e madre, legata per natura alla vita domestica e all'accudimento dei figli.

In Italia, studiose come Sabrina Sabiu, Iride Peis Concas si sono occupate di donne che vissero sulla propria pelle le difficili condizioni di lavoro all'interno delle aree carbonifere in Sardegna. In Belgio, le ricercatrici Leen Roels e Susy Pasleau hanno offerto elaborate descrizioni della vita e del lavoro di donne e bambine presso le miniere di Seraing, Liegi. In Inghilterra sono uscite rilevanti pubblicazioni nate da ricerche precedentemente effettuate nei distretti minerari dello Yorkshire e del West Lancashire. Patricia Hilden ha documentato, ad esempio, la vita di donne e bambine in miniera. In Germania, Christina Vanja ha fornito, grazie alle sue indagini, importanti informazioni sul mondo femminile presso il Ruhrgebiet.
Verso la fine degli anni quaranta del Novecento appare una nuova tipologia di donna sulla scena mineraria: la componente femminile assunse un ruolo attivo nell'arena pubblica delle lotte operaie. Le donne non solo scesero in piazza, ma fecero opere di sensibilizzazione, tennero riunioni per convincere altre donne a collaborare, a far sentire la loro voce. Il sostegno attivo alle lotte minerarie comportò numerosi arresti, percosse, diffide e denunce penali. I casi delle lotte sindacali delle donne nei diversi territori mirano a individuare e valorizzare le specificità dei diversi contesti presi in considerazione nel quadro di una esperienza di contaminazione tra lotta di classe e mobilitazione femminista che, seppure con modalità diverse, di fatto si realizzò nelle diverse nazioni prese in esame. Ho tentato nel mio scritto di circoscrivere il campo di indagine, ricercando una certa 'omogeneità ambientale' e quindi orientandomi sui maggiori centri produttivi minerari dei quattro Paesi presi in considerazione: Inghilterra (Nottinghamshire), Francia (Le Nord-Pas du Calais, La loire), Belgio (Limburgo) e infine Italia (la miniera di Ribolla, in Toscana e le zone minerarie sarde, Carbonia, Sulcis). La lotta delle donne dei minatori costituisce un caso di studio interessante per quanto riguarda l'emancipazione femminile nel settore industriale e rappresenta un osservatorio privilegiato per analizzare in profondità le condizioni lavorative dei minatori e di come le donne diedero il loro sostegno nella marcia collettiva contro i proprietari delle miniere. Ho cercato di indagare sulle dinamiche di genere, anche culturali e simboliche nel contesto sindacale, mantenendomi ancorata alla ricostruzione della realtà sociale e politica delle lotte condotte dalle donne. Ho preso in esame studi e ricerche effettuate da studiose come Barbara Solari, Eleonora Todde, Antonietta Podda, Leen Roels, Jean Spence and Carol Stephenson, Anne Kane, Sandra Fayolle.

In Inghilterra durante lo sciopero del 1984-1985, le donne dei minatori raggiunsero un obiettivo importante: divennero protagoniste nelle manifestazioni di massa. A questo movimento di protesta parteciparono circa 30 mila donne provenienti da tutte le zone minerarie del Paese, che sfilarono nelle vie di Londra. Esse ricevettero il sostegno politico dalle donne del Partito laburista e dalle organizzazioni femministe**.** Provenienti da tutti i bacini minerari inglesi iniziarono a costituire gruppi locali e si spostarono per condividere le informazioni nelle prime settimane dello sciopero. Emblematica è la figura femminile di Betty Heathfield che accompagnata da Margaret Vallins visitò le zone calde degli scioperi in atto. Crearono news letters per distribuire informazioni e slogan come "Here we Go", a sostegno delle donne del Nottinghamshire. Il movimento National Women Against Pit Closures, nacque da una rete di attiviste con forti legami con la sinistra, tra cui il Partito Comunista e il Movimento di Liberazione delle Donne. Sulle questioni chiave si produssero tuttavia divisioni all'interno dell'organizzazione nazionale man mano che cresceva. In particolare, gli attivisti erano divisi sul fatto che il movimento dovesse mirare esclusivamente a sostenere lo sciopero o se dovesse avere obiettivi più ampi relativi alla vita delle donne, al genere e al femminismo. In relazione a ciò,

il movimento si divise sui rapporti con Arthur Scargill e la National Union of Mineworkers e sulla questione di quali donne avrebbero dovuto essere autorizzate a essere membri.
Alla seconda conferenza nazionale delle mogli dei minatori, il 9-11 novembre 1984, a Chesterfield, Ann Scargill e Betty Heathfield, Presidente di Women Against Pit Closures (WAPC), assicurarono la presenza alle riunioni di una quarantina di donne, come rappresentanti ufficiali delle manifestazioni nazionali. Organizzarono, insieme a numerose mogli di minatori, una petizione al Buckingham Palace a Londra, il 12 agosto 1984. Il 3 marzo 1985, un congresso straordinario del NUM decise di interrompere quello che è stato lo sciopero più lungo della storia e una delle battaglie più sanguinose del movimento operaio britannico. La sconfitta fu la conseguenza diretta del tradimento delle direzioni del Partito laburista e della Confederazione dei sindacati britannici. Lo sciopero dei minatori britannici del 1984-1985 fu l'aspra lotta di un anno condotta dalla National Union of Mineworkers (NUM) in cui donne si unirono a uomini in opposizione al National Coal Board (NCB) e al governo conservatore di Margaret Thatcher. Nella fase cruciale dello scontro, la Thatcher definì il NUM "il nemico interno". Al termine di un meeting organizzato in margine al congresso della TUC del settembre 1984, Betty Heathfield, del Comitato di coordinamento nazionale delle donne delle regioni minerarie, dichiarò che le attività di solidarietà delle donne erano importanti nel risvegliare e unire tutto il movimento operaio. A partire da questa forza ritrovata le donne dei minatori strinsero legami con altre donne. Architettarono e misero in campo proprie iniziative e organizzazioni, che spesso si ispirarono all'esempio delle "Donne per la pace" di Greenham Common. È certo che il sostegno ai minatori ha fatto nascere forme nuove di organizzazione tra i soggetti più oppressi e più sfruttati. I giovani hanno partecipato e diretto la costruzione di vari gruppi: Lesbiche e omosessuali a sostegno dei minatori, Donne contro la chiusura dei pozzi, gruppi di solidarietà organizzati da Neri. Il settore giovanile della "Campagna per il disarmo nucleare" (CND) ha collegato la battaglia contro il nucleare a quella contro l'attacco all'industria carbonifera e alla disoccupazione giovanile, in modo molto più efficace di quanto non abbia fatto la Gioventù laburista (LPYS). Arthur Scargill, marito della Ann Scargill, presidente dal 1981 del Sindacato nazionale dei minatori (NUM), diede un'impronta fortemente militante agli scioperi (Jean Spence, Carol Stephenson).

In Italia, nel caso di Ribolla, nei primi anni cinquanta del Novecento, le donne si mobilitarono in massa per sostenere e incoraggiare le lotte sindacali dei loro padri, dei loro fratelli e dei loro mariti minatori. Le battaglie sindacali furono seguite e appoggiate dall'UDI (Unione Donne Italiane), prima direttamente, poi attraverso l'associazione "Le Amiche della Miniera". Le donne, infatti, specialmente quelle più politicizzate e appartenenti al Partito Comunista o al Sindacato Minatori, molto fecero per coinvolgere altre donne in difesa degli interessi e delle condizioni di vita delle loro famiglie. Erano "amiche della miniera" anche le operaie impiegate nei lavori di cernita, carico di lignite sui vagoni, lampisteria e cucina; in genere provenivano da famiglie bisognose, molte erano "orfane" o "vedove" della Montecatini. Chi lavorava in cucina o si occupava delle pulizie degli alloggi degli operai non partecipava agli scioperi e alle manifestazioni, per non venir meno al tradizionale "dovere di cura" dei minatori senza famiglia, ma offriva il proprio contributo alla lotta sindacale facendo propaganda sul posto di lavoro.
Al di là degli obiettivi concreti della lotta (migliori stipendi, maggiore sicurezza, assistenza sanitaria adeguata, etc.), un forte senso di precarietà della vita era alla base del movimento di protesta. Tutto si svolgeva intorno e in funzione della miniera. Finisia Fratiglioni fu indicata da molti come la vera e indiscussa leader della vita sociale e politica ribollina (Barbara Solari). In Sardegna, dal 7 ottobre 1948, s'innescò tra i lavoratori della Miniera di Serbariu una protesta che, nella memoria collettiva della città di Carbonia, è ricordata come la "lotta dei 72 giorni". Per la sua durata, le motivazioni da cui scaturì e la forma che assunse, questa lotta rimane ancora oggi uno degli esempi più significativi nella storia del movimento operaio e sindacale sardo e nazionale. La lunga agitazione, rispetto alle altre lotte che i lavoratori di Carbonia hanno sostenuto, prima e dopo il 1948, è anche un simbolo per la città di Carbonia, rappresentando lo sforzo cosciente di difendere il proprio posto di lavoro e di opporsi ad un disegno volto a cancellare la vita di una città che aveva come unica ricchezza l'attività

mineraria. Chiudere la miniera avrebbe significato far morire Carbonia. La lotta iniziò, dunque, per motivi di carattere strettamente economici, gli aumenti tariffari, ma il motivo centrale fu la difesa dell'occupazione lavorativa e la salvaguardia dell'attività estrattiva.
In questo frangente, L'UDI (Unione Donne Italiane) organizzò in tutta Italia delle raccolte di fondi e di viveri da inviare a Carbonia e si fece carico di iniziative come organizzare la partenza di decine di bambini provenienti dalle famiglie dei minatori più disagiate ospiti presso famiglie di lavoratori in diverse regioni dell'Italia. All'interno delle proteste le attiviste Nadia Gallico Spano e Giuseppina Salis con spirito combattivo si schierarono con i propri compagni nelle lotte minerarie (Antonietta Podda). Infine, nel 1951 a Guspini si tenne un convegno per la costituzione di un organismo denominato "Associazione Donne delle Miniere". Erano per lo più mogli di minatori, disposte a lottare a fianco dei loro uomini per la difesa e lo sviluppo del bacino minerario. Chiedevano sostegno per i figli dei lavoratori, assistenza medico-ospedaliera per le famiglie degli operai, alloggi e condizioni di vita umani. Queste donne denunciavano il continuo ripetersi in miniera d'incidenti spesso mortali e il dilagare della malattia della silicosi provocata dalla prolungata esposizione al biossido di silicio.

L'azione delle donne e il loro ruolo attivo nel coinvolgimento di grandi strati della popolazione determinarono la vittoria dei minatori con l'occupazione dei pozzi a Montevecchio nel 1961 (Annalisa Atzori). In Belgio le donne manifestanti firmarono appositi opuscoli, fornirono informazioni ai lavoratori, ampliarono il movimento De mijnwerkersvakbond (sindacato dei minatori), convocarono assemblee generali. Le azioni dei manifestanti, a cui parteciparono anche numerosi studenti della scuola normale di Bokrijk, nel Limburgo belga, si basarono sulla non violenza. Alle riunioni parteciparono sia i minatori che le donne. La campagna condotta dal movimento Mijnwerkersmacht ebbe come risultato il collasso dei sindacati. In una manifestazione avvenuta ad Hasselt (il 16 gennaio 1970), la portavoce femminile Nadine Huybrechts (denominata la Giovanna d'Arco dei minatori), studentessa di economia, dichiarò che le donne si dovevano emancipare e che avevano il diritto di farsi sentire per il bene delle famiglie, rivendicando con forza una riduzione dell'orario di lavoro.
Tra il 1966 e il 1969 apparvero sulla scena mineraria numerosi scioperi a cui parteciparono complessivamente più di 25 mila minatori accompagnati dagli studenti dell'Università di Hasselt e Leuven. Gli scontri avvennero a causa del fatto che il governo, con un messaggio emanato dal ministro dell'Economia Leburton (Partito socialista belga), aveva rifiutato di pagare il bonus di fine anno di 6.000 franchi belgi, somma di cui i minatori avevano un disperato bisogno. Quando una folla di oltre mille scioperanti tentò di occupare gli uffici amministrativi delle miniere di Zolder e Waterschei, si innescarono violenti scontri tra la polizia e i minatori. Seguirono le rivolte presso la miniera di Winterslag, Beringen e Zolder a cui parteciparono numerose le donne accompagnate dagli studenti dell'Università di Leuven e Hasselt. A gennaio del 1970 ebbe luogo uno lungo sciopero di 44 giorni, a cui partecipò Kris Hertogen, allora appena laureato in psicologia, a capo della Mijnwerkersvakbond, che così ricorda la forza della classe operaia e il legame di solidarietà che nacque tra minatori e studenti: «Gli studenti ci hanno difeso quando la gendarmeria ha cercato di allontanarci dai cancelli delle miniere, si sono uniti a noi durante le riunioni clandestine, ci hanno accolti in casa durante la notte». Nelle lotte fu presente il figlio del governatore provinciale del Limburgo, Louis Roppe. Kris Hertogen oltre ad essere il fondatore della Mijnwerkersvakbond, fu anche membro del sindacato studentesco di sinistra (SVB), il quale ebbe come compagni di lotta Ludo Martens, Herwig Lerouge, Walter De Bock e Paul Goossens (*De Rijck Tine, Van Meulder Griet)*. Il primo diventerà poi presidente del PVDA, il secondo caporedattore di Solidair, l'ultimo fondatore del De Morgen. (*Fonte: consultato il 20 marzo 2021:* www.npdoc.be)**.**

In Francia, si ricorda ancora il lungo sciopero dei minatori del Nord Pas-de Calais nel maggio 1941, durante il quale le donne erano largamente presenti ai picchetti: due di loro furono anche condannate alla deportazione dal comando Occupazione militare tedesca, Christine Bard e Julie Dewintre. Nel

1947-1948, all'Union des Femmes Françaises (UFF), l'organizzazione femminile di massa del PCF, fu chiesto di incoraggiare le donne a partecipare insieme ai loro mariti durante gli scioperi presso la miniera di Saint-Etiènne (Michelle Zancarini). A quel tempo, nelle famiglie della classe operaia, e più in generale nelle famiglie a basso reddito, erano le donne a occuparsi del bilancio familiare. Durante uno sciopero, quando il reddito familiare diminuiva, erano quindi costrette ad adeguare la propria spesa. È anche dalla loro capacità e ancor più dalla loro volontà a sostenere la famiglia in questo contesto che dipendeva la capacità dei coniugi o dei figli di prolungare lo sciopero. In questa prospettiva, l'Union des Femmes Françaises (UFF), l'organizzazione femminile del PCF, fu chiamata ad agire in direzione delle donne, a vigilare affinché si schierassero a fianco dei loro mariti, non rallentassero l'azione dei loro coniugi, imperativo contenuto in questa ingiunzione spesso mobilitata: "Non sia il braccio che trattiene ma il braccio che sostiene".
Durante questi anni del dopoguerra, la leadership del PCF esitava su come la sua organizzazione femminile dovesse impegnarsi con gli scioperanti (Maurice Duverger). Esitazioni che hanno riguardato sia le forme di azione da promuovere ma anche la visibilità da concedere all'UFF. Dopo le discussioni che seguirono alla riunione del Comitato centrale del dicembre 1947, Yvonne Dumont, allora membro della segreteria dell'UFF, stabilì le modalità d'intervento organizzativo durante lo sciopero. Di fronte ai membri del Comitato Centrale, Dumont affermò: «È positivo che le casalinghe partecipino alle manifestazioni, ma è certo che il ruolo essenziale di un'organizzazione come l'Union des Femmes Françaises si basi sulla solidarietà tra donne a fianco dei propri mariti/minatori». Nel gennaio 1953, Jeannette Vermeersch (compagna del segretario generale del PCF Maurice Thorez) invitò «a riunire le mogli dei minori, affinché discutessero sulle azioni da intraprendere per far sì che i loro mariti avessero un aumento di stipendio, diritto alla pensione, e alloggi per le loro famiglie». I comitati delle mogli dei minatori manifestarono nuovamente numerose alla fine di marzo 1963. Il quotidiano PCF, L'Humanité, riportò le cronache delle manifestazioni femminili del 23, 25 e 27 marzo 1963 nella Loira, in Lorena. I comitati delle donne si riattivarono, unite da un forte spirito combattivo, guidati e sostenuti dalla CGT; e l'attivista comunista, Henriette Simonetto (1931-2004) fu eletta come portavoce delle donne, mobilitate all'insegna dell'obiettivo: «Tutti uniti nella lotta con i nostri mariti fino al vittoria». Molte di loro indossavano il velo, perché in quel periodo alle donne di quartiere era vietato uscire di casa col capo scoperto. Numerose parteciparono alle manifestazioni sotto la supervisione di sindacalisti uomini, si recarono presso la prefettura della Loira. Radunate in piazza Jean Jaurès, le donne, rivendicarono e ottennero il riconoscimento della malattia professionale e l'aumento dello stipendio (Michelle Zancarini).

Conclusioni

La lotta delle donne dei minatori costituisce un caso di studio interessante per quanto riguarda i processi dell'emancipazione femminile nel settore industriale. Le donne attiviste furono proprio le mogli di minatori che intrapresero un passaggio lineare: dalla domesticità al lavoro nel sottosuolo, all'impegno più strettamente politico. Accanto all'azione di solidarietà nei confronti degli scioperanti, le donne si organizzarono in piccoli gruppi autogestiti impegnati a raccogliere viveri e fondi e a offrire ospitalità ai figli degli scioperanti. Il sindacato dei minatori si trovò ad affrontare un movimento femminile combattente, in grado di convincere gli stessi uomini a partecipare attivamente alle proteste. La loro presenza rappresenta un tassello importante nella ricostruzione complessiva del movimento delle donne: si tratta, infatti, di un elemento a tutt'oggi scarsamente indagato a livello storiografico, ma di particolare interesse dal momento che si colloca all'incrocio tra fenomeni internazionali di indiscussa rilevanza quali il movimento operaio e il movimento femminista. Le attività di mutuo soccorso e la partecipazione agli scioperi si basarono in gran parte su reti di solidarietà di quartiere su cui le organizzazioni al femminile si affidarono sin dall'inizio. I luoghi di maggior incontro, per esempio in Francia, furono i mercati settimanali, dove si distribuirono volantini e cibo per le famiglie in difficoltà economiche. Numerose donne ebbero la possibilità di stabilire contatti fra di loro, occasioni che resero note le intenzioni dei moventi di rivolta nei luoghi minerari in Europa. «È nostro dovere come madri stare al fianco dei nostri mariti quando lottano per salari

migliori. È nostro dovere come madri unirci a tutti i lavoratori per preservare la sicurezza sociale. È nostro dovere di madri alzare la nostra voce». Come suggerirono gli appelli delle donne rivolti ai potenti delle miniere, esse incitarono il popolo dell'industria mineraria a mobilitarsi per rivendicare gli aumenti del salario e il miglioramento collettivo delle condizioni di vita delle famiglie a basso reddito. La loro battaglia muoveva contro i licenziamenti e la chiusura delle miniere per difendere i diritti dei lavoratori e il benessere dei bambini, visti come vittime innocenti dei conflitti sociali. Questo insieme di azioni era in linea con i fini dell'organizzazione di massa del movimento, in grado di raggiungere donne che non appartenevano a strutture politiche tradizionali (partiti politici, sindacati). A tal fine, i suoi leader che guidarono consistenti scioperi, a cui presero parte in primis le casalinghe, mogli e compagne dei minatori, come per esempio Nadine Huybrechts, Giuseppina Salaris, Lorraine Bowler, Betty Heathfield, Jeannette Vermeersch, confermarono che le loro forme organizzative nacquero del tutto indipendenti dalla componente maschile.

Riferimenti bibliografici

Atzori Annalisa in http://www.tottusinpari.it/2015/03/20/odissea-delle-donne-nelle-miniere.
Bard Christine, 2001, *Les femmes dans la société française au 20 ème siècle*, Paris, Armand Colin, p. 215.
Brodiez Axelle, 2006, *Le Secours populaire français 1945-2000*, Paris, Presses de Sciences Po
Chombart de Lauwe Paul-Henry, 1956, *La vie quotidienne des familles ouvrières*, Paris, C.N.R.S.
Concas Peis Iride, 2010, *Donne e bambine nella miniera di Montevecchio*, Viareggio, Pezzini editore.
De Rijck Tine & Van Meulder Griet, 2000, De ereburgers. Een sociale geschiedenis van de Limburgse mijnwerkers. Uitgeverij EPO.Geïllustreerd, hardcover.
Dewintre Julie, 1953, «*La lutte des femmes de travailleurs*», *L'Humanité,* 1er juin.
Duverger Maurice, 1951, *Les partis politiques*, Paris, Armand Colin.
Fayolle Sandra, «*Ne soyez pas le bras qui retient mais le bras qui soutient !' La place des militantes de l'union des femmes françaises dans les grèves de l'après-guerre*», Sens critique, 22 mai 2009.
Guéraiche William, «*La propagande en direction des femmes à la SFIO, 1944-1969*», *Cahier et Revue de l'O.U.R.S.*, n°21, mai-juin 1993.
Hilden Patricia J., 1993, *Women, work and politics, Belgium 1830-1914*, Oxford University Press.
Humphries Jane, 1987 *"…the Most Free From Objection…". The Sexual Division of labor and Women's Work in Nineteenth-Century England?*, in "The Journal of Economic History", XLVII, n. 4: 929-949.
John Angela, 1984, *By the sweat of their brow: women workers at Victorian coal mines*, London.
Kriegel Annie, 1985, *Les communistes français 1920-1970*, Paris, Seuil.
Kriegel Annie, 2006, *Les communistes français 1920-1970*, Paris, Seuil, 1985.
Pasleau Suzy, 2002 *La femme, un acteur à part entière de l'industrialisation. Seraing, 1846-1880*, Revue du Nord LXXXI, n. 347: 615-632.
Podda Antonietta, 2013, *Storie e canti di protesta nella Sardegna sudoccidentale tra passato e presente. Una ricerca in progress*, in "Il de Martino", 22-23: 178-208.
Roels Leen, 2014, *Het tekort. Studies over de arbeidsmarkt voor mijnwerkers in het luikse kolenbekken vanaf het einde van de negentiende eeuw tot 1974*, Hilversum Verloren
Sabiu Sabrina, 2007, *Rosas: una miniera nella Sardegna contemporanea*, Cagliari, AM&D.
Scott Joan W., 1993, *La storia delle donne*, in Peter Burke (a cura di), *La storiografia contemporanea*, Roma-Bari, Laterza: 51-79.
Scott Joan W. 1999, *Gender and the Politics of History*, Rev ed. New York: Columbia University Press.
Solari Barbara, 2007, *Presenze Femminili. "Le amiche della miniera" di Ribolla (1951-1954*, Grosseto, edizioni Effigi.
Stephenson,Carol and Jean Spence*.'Pies and essays: women writing through the British1984-1985 coal miners' strike'.*Gender, Place & Culture: A Journal of Feminist Geography, 2012.
Todde Eleonora.,2013, *Sicurezza, infortuni e scioperi nella miniera di Montevecchio nel corso del Novecento*, in "Ammentu. Bollettino Storico", n. 13.
Vanja Christina, s.a. *Frauenarbeit im Bergbau-ein Uberblick*, in Kroder (ed), *Frauen und Bergbau:* 11-29.
Verdini Lilith, 2011, *Zolfo, carbone e zanzare. Migrazioni fra luoghi e culture. Il caso Cabernardi negli anni Cinquanta,* Ancona, Consiglio regionale delle Marche.

Zancarini Michelle, *Les Manifestations des femmes de mineurs [muet],* in ORTF (Collection: Rhone-Alpes Actualités, consultato in data 21 marzo 2021 online)

Sonia Salsi, ricercatrice indipendente, è nata e cresciuta presso il villaggio minerario di Lindeman in Belgio. Laureata nel 2010 in Scienze antropologiche presso l'Università di Bologna con una tesi sulla storia dell'immigrazione italiana in Belgio verso i bacini minerari del Limburgo. Nel 2014 consegue la laurea magistrale in Progettazione e gestione dell'intervento educativo nel disagio sociale con una tesi sulle donne rifugiate e richiedenti politici a Bologna. A dicembre 2015 ottiene un Master Interculturale di primo livello nel campo della salute, del welfare, del lavoro e dell'integrazione presso l'Università di Modena e Reggio Emilia. Da diversi anni si occupa di biografie, racconti e narrativa di donne italiane che vissero le migrazioni nei contesti multiculturali in adiacenti le zone carbonifere tra il Belgio, l'Olanda e la Francia.

–

Sul cinema e lo spazio urbano: anatomia di un libro

di *Flavia Schiavo*

Il volume, *Lo schermo trasparente. Cinema e Città*, edito da Castelvecchi, in uscita, potrebbe essere definito un punto di snodo del mio percorso di ricerca sulle "fonti non convenzionali", inaugurato nel 2004 con un libro, *Parigi, Barcellona, Firenze: forma e racconto*, edito da Sellerio, con il quale ho avviato lo studio che approfondisce il ruolo della narrazione quale strumento per restituire, in termini dichiaratamente soggettivi e inclusivi, il dinamismo e il magma sociale.
Tale ricerca, che affronta la "narrazione" letteraria, cinematografica e, in alcuni momenti, fotografica, nasce da un posizionamento disciplinare "slittato" e da alcune passioni, e si riconnette all'esplorazione dei linguaggi dell'urbanistica, da me intesi ed indagati come dispositivi tecnici e non, di espressione, di sedimento e di sperimentazione delle discipline territoriali. Nodo qui solo accennato, sempre presente nel mio lavoro, che fa riferimento a un mio ulteriore studio del 2005: *Tutti i Nomi di Barcellona. Il linguaggio urbanistico: parole, immagini. Dal Plan Cerdà all'Area metropolitana*, edito da FrancoAngeli.
I termini "slittato" e "passione" meritano una precisazione di dettaglio. Il posizionamento disciplinare "fuori asse" rispetto all'impostazione canonica della mia disciplina e allo sguardo "tecnico" dell'urbanistica e della pianificazione, entrambe intese come "scienze di sintesi" (Schiavo, 2005), origina dall'idea che, per fare ricerca, occorre essere eretici, anarchici, indisciplinati, oltre che riguardosi della tradizione e rigorosi nel "fare", forzando il limite e mettendo in discussione il dominio degli specialismi che, a mio parere, rischiano di uccidere l'interpretazione e l'immaginazione teorica e progettuale. Queste, di contro, possono essere fecondate da una impostazione metadisciplinare, utile a porre in interscambio reciproco competenze diverse, lanciando reti, fili, connessioni, tra ambiti e campi non contigui o che non appartengono alle discipline urbane e territoriali, con un metodo non solo strettamente scientifico, ma tendenzialmente euristico che si avvale non unicamente dell'intuito, ma del ruolo dei linguaggi e delle forme espressive "non scientifiche".
Se lo slittamento riguarda la costruzione contaminata e "impura" della mia formazione e del mio procedere nella ricerca, le passioni parlano di un'amorevole vicinanza con la letteratura, il cinema e la fotografia, da sempre mia personale 'musica del profondo', vissuta all'intersezione tra un campo intimo ed emozionale e la riflessione intellettuale. L'"orecchio" per le parole e l'"occhio" per le immagini sono stati, nel mio percorso culturale e scientifico, quegli organi guida impegnati a vedere e ad ascoltare per interpretare, con consapevolezza sempre crescente, romanzi, novelle, film, immagini fotografiche, le sinfonie e il "canto" verbale e visivo interiore e la trama su cui costruire un lungo itinerario di indagine.
La ricerca sulle "fonti non convenzionali", che integra la passione per i mezzi visivi e verbali o verbo-visivi-sonori (come il cinema) con gli strumenti più ortodossi della mia formazione di architetto, urbanista e paesaggista, non ambisce a una aderenza o a una mimesi con quegli approcci che trattano analisi critiche dei testi letterari o del linguaggio cinematografico, ma intende lavorare sul "contesto" (Schiavo, 2004) e sulle narrazioni che lo rappresentano alla ricerca dei rapporti tra le persone, i luoghi, il tempo, le emozioni, tra micro e macro eventi, tra archetipi e pratiche, tra locale e sovralocale.
Se nel corso dell'ultimo ventennio, in cui ho lavorato tanto su tali temi, ho sperato che i miei libri sapessero esprimere tale percorso, mi auguro che questo volume, edito da Castelvecchi, parli per me. Il libro, che non ha un carattere sistematico, dichiara sin dal titolo *Lo schermo trasparente. Cinema e Città*, i suoi contenuti. È composto da otto capitoli. Il primo, chiaramente introduttivo, è seguito dagli altri che ragionano del ruolo del cinema, muovendo da numerosi film, da alcuni autori, da specifici documentari o serie televisive, e da alcuni *corpus* fotografici, ponendo sempre al centro la città, la società, gli spazi abitati, il potere, le relazioni delle persone con il sistema complesso delle

emozioni, delle passioni, dei diritti, delle conflittualità che agitano e compongono la città stessa, intrisa di materia e di simboli.
La narrazione dei corpi e dei sentimenti, la luce, il racconto, gli individui o i gruppi in azione, le pratiche sono al centro delle immagini e delle storie che, in termini soggettivi e qualitativi, disegnano eventi e dinamiche, spesso presentate dalle discipline territoriali secondo modalità quantitative o attraverso insiemi di dati. Le "fonti non convenzionali" non intendono ovviamente sostituire gli approcci ortodossi delle discipline territoriali, ma ambiscono a dialogare con questi, aprendo al "forse", al dubbio, al superamento del limite e accogliendo il caos del quotidiano.
Costellazioni di autori e autrici compongono la via lattea centrale in questo mio lavoro che, peraltro, soprattutto negli ultimi anni ha avuto significative ricadute didattiche, sia nell'ambito dei Corsi da me tenuti presso il Corso di Laurea in *Urbanistica e Scienze della Città*, sia presso il Dottorato di Ricerca in *Arti, Architettura e Pianificazione*, del cui Collegio faccio parte.

È possibile leggere il libro a partire da uno qualunque degli otto saggi che lo compongono, all'interno dei quali si trovano costanti rimandi reciproci per congegnare una rete che tiene insieme autori e opere molto diverse. Nel volume si affronta in termini teorici il ruolo delle "fonti non convenzionali", riflettendo sugli strumenti per rappresentare e capire cosa sia o sia stata la città (o il territorio abitato), identificando nel cinema il dispositivo in grado di eludere la sola quantità, integrando le conquiste delle discipline territoriali con le pratiche dello sguardo più soggettivo, intrecciando diversi linguaggi espressivi e differenti livelli narrativi. In tal senso si è ragionato sul possibile ruolo dell'immagine e nello specifico dell'"immagine cinematografica"[1] ("immagine" articolata e complessa verbale, visiva, sonora), convinti che la "verità storica" si costruisca anche con l'uso delle "fonti non convenzionali" [2] testuali e/o visive, oltre che attraverso le fonti accreditate. Verità che, a partire da Tucidide, testimone e storico, si fondano sulla restituzione di eventi, fatti, relazioni, accadimenti che, selezionati e trascritti, permangono in sostituzione di un'immanenza destinata a scomparire.
L'immagine stessa, in pittura (si pensi al lavoro di Emilio Sereni, sul paesaggio agrario), in fotografia (si pensi alle teorizzazioni di Susan Sontag e Roland Barthes), nel cinema (sia "romanzesco", sia documentaristico), assume valore di fonte. Si tratta, anche in questo caso, di una fonte densa (carica di senso) e "non convenzionale", appunto, in bilico tra verità non arroganti e finzioni dichiarate, che restituisce "verità" attestabili, restituzioni plausibili e non (anch'esse importanti, in quanto relative e in grado di aprire nuove visioni). Tali rappresentazioni non convenzionali, nel loro complesso e con le debite differenze, a volte integrano, a volte completano o confutano le informazioni provenienti dagli archivi tradizionali, costruendo versioni difformi o in controtendenza, versioni coerenti con altre restituzioni e, sicuramente, entrano a far parte della memoria e dell'immaginario collettivi.
Queste "verità", che spesso riconsegnano un ulteriore punto di vista, possono essere considerate sia per il loro ruolo paradigmatico (rispetto alle "immagine dei luoghi" nelle discipline territoriali e sociali), sia per il valore strumentale e concreto, nonché per sottrarsi alla *mise en abyme* di una "restituzione" complessa e sfuggente, com'è quella territoriale. Cercando una "verità" relativa fatta di storie personali, soggetti, luoghi, luce, tempo.
Tale prospettiva interpretativa, che considera parziale e soggettiva ogni verità rappresentata, comunque ritiene che nemmeno in ambito storico *stricto sensu*, sussistono fonti autentiche e oggettivamente stabili: anche la ricostruzione storica più accurata è frutto di selezione e interpretazione, essendo compiuta con la modificazione sia dei paradigmi, sia dei metodi, sia per l'accesso progressivo alle fonti e alle "testimonianze", si pensi per esempio alla "nuova storia" e agli *Annales* di Le Goff.
Nella costruzione dell'"immagine restituita", attribuendo a questo termine un valore ampio e non solo ottico, la rappresentazione visiva ha un ruolo di fondamentale importanza, sia quando fissi un momento, come accade in pittura o in fotografia, sia quando rappresenti un processo o un fenomeno di breve, medio o lungo corso.

Il libro dedica a *Ciprì e Maresco,* definiti "antropologi per caso", uno spazio che vale a rendere omaggio alla mia città, Palermo e a due tra gli interpreti più sottili della realtà sommersa, in parte invisibile agli occhi, ma fortemente intrisa di storia e di catastrofi locali. Nel cinema di Ciprì e Maresco, infatti, si negano le categorie consuete che spiegano e definiscono, si traccia in un modo diverso la mappa degli errori (sociali, politici, esistenziali), delle dispersioni, delle "distrazioni", dei mondi smarriti e delle occasioni perdute, si elaborano pensieri sui luoghi, sulle politiche, sulle "pratiche sociali", ricostruendo una micro-storia paradossale, ma altamente rappresentativa di una porzione significativa del reale.
L'importanza attribuita al lavoro dei due cineasti, mi ha spinto a mettere in copertina un frammento tratto da uno dei loro film più impietosi e duri, *Totò che visse due volte,* costituito da tre episodi, e caratterizzato da un bianco nero raffinato ed estremo. Quel film ha una specifica cifra narrativa, proponendo una modificazione rispetto al consueto rapporto tra la "comicità" e la tragedia, tra il disfacimento e la speranza. Costruito come una narrazione biblica rovesciata, tra miracoli mancati, disastri, martirio, sacrificio, verità traslitterate, rottura del patto fideistico tra Dio e umanità, dice del fallimento della redenzione e della salvezza. I luoghi rappresentati – spazio dell'esperienza individuale e collettiva – lo Spasimo, parti del centro storico (come il Capo), la foce dell'Oreto, mostrano la necrosi della terra, la perdita del confine urbano e sono teatro di eventi che generano disgusto.

In *Totò che visse due volte*, uno dei numerosi film e corti analizzati della coppia di registi, il rapporto tra luoghi, eventi e soggetti, è costitutivo e più esplicito e gli interpreti sono uomini senza diritti sociali, per assenteismo politico e per analfabetismo, per ignavia e inerzia, dove vige un *loop*, mancano l'azione partecipativa, la democrazia diretta e la spinta per la richiesta e la costruzione dei valori civici.
Lo schermo trasparente, intenzionalmente, sfugge a una sistematizzazione, edificando una impalcatura eterogenea, dove si susseguono protagonisti come Rosi, con il suo *Le mani sulla città*, opera esplorata considerando il complesso periodo italiano, contraddistinto dal periodo post bellico dalla Ricostruzione nazionale; dalle politiche di recupero e rilancio economico e dell'occupazione (che puntarono molto sull'edilizia); nonché dal desiderio di superare l'esperienza della guerra e il profondo senso di sconfitta e di "perdita" insito in quella fase.
Pasolini, in altre pagine, è letto nell'intreccio tra letteratura, documentari, interviste e cinema, alla ricerca dello "spirito del luogo" presente nelle sue sensibilissime opere, riflettendo sulla "sua" periferia, sugli "spazi di transizione", sulla "molteplicità dello sguardo" che incrementa il senso urbano, così attivando – consci di quanto sia impossibile una restituzione onnicomprensiva – un metodo di ricerca destinato ad amplificare e rendere meno assertiva la comprensione, ed evidenziando, da un lato come alcune fratture e forti trasformazioni (per esempio la comparsa della periferia) agiscano da elementi scardinanti, possedendo un valore di rifondazione urbana e, dall'altro, come ogni "linguaggio" di rappresentazione, "radicato" in uno specifico campo espressivo-disciplinare, sia soggetto a regole precise, enfatizzando alcuni aspetti, obliterandone altri: è la configurazione espressiva che fornisce agli oggetti descritti, in questo caso le periferie, un preciso regime di esistenza.
Si dimostra alla fine come i linguaggi non sono mai neutrali, non si riferiscono a contenuti o rappresentazioni date, ma agiscono come "pratiche" che materializzano gli stessi oggetti di cui parlano. I sistemi di rappresentazione, le narrazioni, le immagini sono, dunque, atti culturalmente creativi e possiedono un valore performativo. In tal senso non sono solo strumento minuzioso, ma possono esser considerati come pratiche di fondazione di contesti, di spazio e di luogo.

C'è spazio nel libro per un'interpretazione compiuta, a partire dalle prime 4 Stagioni di *Gomorra* la serie televisiva, del trash e delle case di abitazione della camorra napoletana, in relazione ai luoghi della serie, ai soggetti e agli eventi narrati. La casa, trattata come un fenomeno culturale "intertestuale", è posta in connessione con altri fenomeni. Si esprime sia tramite un linguaggio di

superficie, visibile, fatto di forme, di scelte estetiche e tattiche, di oggetti, di colori, sia attraverso strutture astratte, idee, riferimenti. In tal senso le case dei protagonisti di *Gomorra*, così come gli esterni offrono un'apertura per comprendere parte di una complessità culturale, propria di un ambiente locale, quello della camorra partenopea che, compatta e ramificata, riguarda un contesto globale. Ed è in tal senso che *Gomorra* può essere intesa come documento: il paesaggio non è composto dalle semplici inquadrature degli edifici, ma va letto come una rappresentazione di un sociale deformato. È l'intero spazio ad essere protagonista della storia, ripreso da lontano, ripreso dall'interno, nell'estremo dettaglio di un muro sbrecciato o di una parete rivestita di una carta da parati lussuosa e sfoggiata, lo spazio stesso comunica la sua natura trascendente: non è geometrico, non è quantitativo; è concreto, ed è simbolico, porta in sé la drammatica consistenza qualitativa degli eventi che riguardano le persone, e comunica il peso dell'appropriazione da parte della camorra da un lato, e dall'altro le azioni di governo e le occasioni mancate.
Lo spazio di *Gomorra* ci dice quale sia la storia dei luoghi, suggerendo cosa fare e come. Le scelte estetiche sono, allora, solo una parte di un quadro assai più complesso, sono il frutto dell'aderenza ad alcuni modelli seducenti che esprimono potere e arroganza in termini espliciti, ma sono soprattutto espressione visibile dell'illegalità e del danaro impiegato per manifestare potere e dominio.

Le case, collocate all'interno dell'urbano, ci dicono – con la loro storia, con il loro aspetto, con la loro posizione e condizione – della città e delle persone che la abitano. Tra le scene significative a questo proposito, una in cui uno dei giovani appena assoldati della camorra, da una terrazza del complesso insediativo delle Vele, prova l'eccitazione del potere e punta la pistola verso un altro edificio, mostrando come chi tenga in mano un'arma sia rinunciatario di ogni dialogo, sia esterno a ogni forma di gestione democratica, abbia paura e senta la necessità di una protezione anomala e fondata sulla prevaricazione. La scena, però, mostra come le terrazze sui tetti siano territorio per organizzare riunioni dei soldati della camorra e, nel contempo, luogo in cui i bambini giocano in uno spazio tendenzialmente squallido, in cui non esiste una pianta, o un vaso di fiori, ricordandoci che i ragazzini in quel quartiere giocano per strada con difficoltà, anche per l'assenza di quei luoghi pubblici previsti nel progetto e mai costruiti.
Parigi e New York sono al centro di una ricognizione del repertorio cinematografico e fotografico (E. Atget e B. Abbott) che le ha rappresentate ai primi del Novecento: si esplora come l'identità urbana influisca su fenomeni più contemporanei, come la Street Art. Particolare attenzione è stata data all'imponente filmografia delle "origini" che ha raccontato la "capitale culturale" nordamericana, anche a partire da un brevissimo e significativo film del 1921, *Manhatta*, opera di due statunitensi, Paul Strand (fotografo) e Charles Sheeler (pittore e fotografo).
Il film, minuziosamente scandagliato, è occasione per riflettere sulla natura "impermanente e anti-monumentale" di New York, in quanto può essere considerato un primo esempio di cinema sperimentale in America e sicuramente il primo documentario urbano della città che stava affrontando l'impegnativa trasformazione sociale ed economica, iniziata a metà Ottocento, per diventare la prima metropoli americana, quale luogo produttivo e metamorfico alla ricerca di un'immagine trionfante, ma non magniloquente. Immagine che, testimoniando un ruolo egemone non solo in America, fu ed è una delle sue componenti retoriche più forti.
Il film, *Manhatta*, in bianco e nero, muto e breve (poco meno di 10 minuti), con rimandi all'espressionismo tedesco, ma rivendicando un proprio statuto formale, è il più rappresentativo tra quelli che in quella fase raccontarono NYC ed è un singolare prodotto di quel modernismo che inaugura la decostruzione della prospettiva rinascimentale in favore di punti di vista molteplici, costitutivi della veduta "mobile" di paesaggio urbano del Novecento. Veduta esplorata da numerosi film che, non solo New York City (ma a Berlino come a Vienna, come in seguito a Parigi) restituivano un urbano trasformato.
New York, infatti, fu ritratta da numerose pellicole, durante la fase d'esordio e iniziale del cinema: tra essi *The Crowd* di K. Vidor (1928) che rappresenta un punto di svolta nella rappresentazione dell'*American dream*, rivisto criticamente. Vi si esplora la parabola discendente del protagonista

(John Sims, nato il 4 luglio del 1900), e della sua famiglia. John rappresenta l'uomo medio vessato dalle grandi illusioni, come mostrato da una delle didascalie del film che recita: "*When John was twenty-one he became one of the seven million that believe New York depends on them*"[3]. *The Crowd*, dunque, scandaglia analiticamente la vita di John, sin dalla morte del padre vissuta in tenerissima età, intrappolata in un'immagine massificante, quella della folla indifferenziata: uomini e donne come robot omologati prigionieri di scrivanie identiche e di una società orientata al consumo, di oggetti e persino di emozioni, rigidamente programmate. John e la moglie, però, lunghi dall'essere i perfetti esponenti di coloro che cercavano e raggiungevano la "felicità", colpiti da un gravissimo lutto, affrontano non solo la perdita della figlia, ma la tragedia complessiva di una *débâcle* totale del modello. John Sims, per Vidor, rappresenta tutti gli uomini traditi dal mito fallace della civiltà delle macchine e servi del "sogno americano".

Nelle ultime pagine del volume ci si intrattiene sul complesso rapporto tra Jane Jacobs e Robert Moses, attraverso un film, alcuni documentari e due serie TV. Tale relazione, tra le più significative del Novecento, appare emblematica per approfondire la diatriba tra approcci urbanistici antinomici: pur esplorando tale battaglia combattuta a New York (cercando di approfondire le ragioni e soprattutto gli esiti del conflitto, che eccedono il tempo e i luoghi, influenzando fortemente il dibattito disciplinare immediatamente successivo ed attuale), si è voluto esplorare la "collaborazione", l'alleanza che i due urbanisti instituirono non riguardo all'idea di città (ovviamente dicotomica), o alla progettualità da proporre e realizzare, ma rispetto alla formazione del "paradigma New York"[4] e al dibattito su una questione centrale sulla pianificazione: il rapporto tra Ordine e Caos, tra azioni *top-down* e pratiche *bottom-up*.
Il conflitto così inteso diventa funzionale a identificare la città, a comprendere parte dell'evoluzione disciplinare e dell'immagine urbana nel suo farsi. Essa, intimamente indagata – come sostiene Nadar a proposito del ritratto fotografico – appare costituita non unicamente dalla forma visibile, o dai processi attuati, ma da quelle modalità che, oltre gli eventi, hanno guidato la sua trasformazione. Il paradigma New York, infatti, si forma anche attraverso lo "stile" delle pratiche e l'azione di figure tanto diverse, come si plasma grazie alla cultura urbana instauratasi *ab origine*, ad alcuni elementi contingenti e a numerose coincidenze. Ed è in tal senso che si propone il termine "collaborazione" intesa come pratica inconsapevole del "riequilibrio" reciproco, come confluenza di due modelli antitetici che, in un dato tempo e in un dato luogo, hanno vissuto in integrazione (intendendo così lo scontro e l'esternazione di un conflitto dialettico tradotto in azioni e pratiche). Tali modelli, guardati nella loro intensa e vicendevole relazione e nel rapporto con la storia delle trasformazioni, sono espressione di quel paradigma newyorchese, sono forme delle culture urbane specifiche che entrano a far parte dell'immaginario collettivo e civico, agendo sui comportamenti, sugli stili di governo e sull'idea di futuro.
Al Mediterraneo sono dedicate le conclusioni del volume, a quella ampia area fatta di terra e soprattutto di mare, storicamente definita, ma soggetta a una feconda, vitale, a volte tragica revisione: il Mediterraneo, un'idea, uno spazio del quotidiano e un progetto, un sistema poroso che integra Mare e Terra, città e linee di transizione. Si passano in rassegna, allora, tre film che "trattengono" in sé e narrano il Mare nostrum, il suo essere placenta e ambito di contraddizioni.
Nel riprendere le premesse e l'intento più autentico del libro, si ragiona infine su quanto resta sospeso tra il non detto e l'implicito del cinema e la luminosità delle narrazioni, ipotizzando e progettando nuove strade per la prosecuzione della ricerca.

Il cinema viene descritto come "un'opera aperta", illustrando come le neuro scienze si siano recentemente rivolte al cinema stesso (approfondendo la "simulazione incarnata" di cui parlano Vittorio Gallese e Michele Guerra [5], ed esplicitando come tra concretezza e immaginazione nel rapporto con la realtà esaminata, i film mostrino la relazione tra natura e azioni antropiche, riflettendo sul senso dell'azione. Lo spettatore in "ascolto" troverà lo scorrere della vita quotidiana con le sue "singolarità", e sperimenterà l'empatia, situandosi all'interno del contesto, esplorandolo con un

metodo prevalentemente induttivo che, da casi specifici, muove verso una consapevolezza e eventualmente verso considerazioni più generali.
Lo spazio disfatto-eterogeneo-discontinuo della città contemporanea, e dei suoi abitanti, viene restituito con il flusso del racconto che, proprio in quanto dicotomico, può essere considerato complementare a quello scientifico. Tra luoghi e film esiste, dunque, una reciproca permeazione e influenza, mentre viene registrata, narrata, la casualità che pone i protagonisti in diversa collisione [6], utile a comprendere l'eterogeneità delle relazioni tra spazio e persone. I luoghi attraversati, cardine della percezione [7], sono così al centro della "mappatura degli ambienti vissuti" in cui risultano evidenti le diversità di sguardo e di posizionamento dell'osservatore rispetto alla rete di nessi, ai fatti, ai luoghi e alle persone che sono, come i luoghi, "punti di inferenza".

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Note

[1] Si utilizza il termine "immagine cinematografica" richiamando alcune tra le suggestioni contenute nel documentario in otto capitoli di Jean-Luc Godard, *Histoire(s) du cinéma* (1988-98). Come nota Jacques Rancière ne *Le destin des images*, La fabrique éditions, Paris 2003, Godard, anche se non in modo inequivoco, sostiene che le immagini (nel cinema), presenze visive, «abbiano valore unicamente all'interno delle combinazioni che autorizzano: combinazioni con altri elementi visivi e sonori, ma anche con frasi e parole pronunciate da una voce o scritte sullo schermo»; così, prosegue Rancière, anche gli «Estratti di romanzi o poemi, titoli di libri o di film spesso effettuano gli accostamenti che danno senso alle immagini, o piuttosto, che fanno dei frammenti visivi assemblati delle "immagini", ovvero dei rapporti tra una visibilità e una significazione».
[2] Flavia Schiavo, *Parigi, Barcellona, Firenze: forma e racconto*, Sellerio, Palermo 2004.
[3] Quando John ebbe ventuno anni, diventò uno tra quei sette milioni che pensavano che New York dipendesse da loro.
[4] Flavia Schiavo, *New York: entre la tierra y el cielo*, Ediciones Asimétricas, Iniciativa Digital Politècnica, Barcelona, Madrid 2021.
[5] Vittorio Gallese, Michele Guerra, *Lo schermo empatico. Cinema e neuroscienze*, Raffaello Cortina, Milano 2015.
[6] Steven Johnson, *Complessità urbana e intreccio romanzesco*, in Franco Moretti (a cura di), *Il romanzo*, Vol. 1, Einaudi, Torino 2001.
[7] Marshall Berman, *L'esperienza della modernità*, il Mulino, Bologna 1985.

Flavia Schiavo, architetto, architetto del paesaggio e PhD in Pianificazione territoriale e urbana, è prof.ssa Associata presso la Università degli Studi di Palermo, dove insegna Fondamenti dell'Urbanistica e della Pianificazione territoriale (Laurea in Urbanistica e Scienze della Città). Ha al proprio attivo numerose pubblicazioni (saggi e monografie), in italiano e in inglese, che sviluppano articolati temi di ricerca: fonti non convenzionali (letteratura e cinema per interpretare città e territorio); linguaggio urbanistico; partecipazione, conflitti, azioni e pratiche bottom-up in ambito urbano; parchi e giardini; sviluppo e questioni sociali, economiche e antropologiche nel contesto della Rivoluzione Industriale; arte, culture urbane e contaminazioni. Tra i titoli delle monografie: *Parigi, Barcellona, Firenze: forma e racconto*, 2004, Sellerio, Palermo; *Tutti i Nomi di Barcellona*, 2005, FrancoAngeli, Milano; *Piccoli giardini. Percorsi civici a New York City*, 2017, Castelvecchi, Roma; *Lettere dall'America*, 2019, Torri del Vento, Palermo; *New York: entre la tierra y el cielo*, Ediciones Asimétricas, Iniciativa Digital Politècnica, Barcelona, Madrid, 2021. Fa parte di Comitati scientifici di prestigiose collane editoriali (FrancoAngeli) e di Riviste del settore. È co-direttore della collana Cinema e Città, della Palermo University Press. Ha organizzato seminari, simposi, meeting, convegni nazionali e internazionali e ha condotto lunghi periodi di ricerca in Italia e all'estero, in Europa (UAB, Barcellona) e recentemente negli Stati Uniti (Columbia University, New York City).

Elogio della frugalità, difesa del mondo

di *Giuseppe Sorce*

Mi piace immaginare il pensiero, nella sua forma più alta, in questo modo: prendete Leopardi, non quello che avete studiato al liceo; considerate tutto ciò che ha prodotto in termini di pensiero; osservate, studiate, misurate, annotatevi i suoi ragionamenti, le sue immagini, le sue visioni. Ecco. Se prendiamo tutto insieme, zibaldone, operette, canti e le tappe della sua vita, riusciamo a tracciare un percorso. Riusciamo a vedere il pensiero di un individuo nell'atto della sua costruzione e ineluttabile evoluzione. Chissà cosa sarebbe arrivato a scrivere se fosse riuscito a vivere decentemente vent'anni in più! Chissà cosa sarebbe arrivato a pensare, quale idee, immagini, visioni, sarebbe riuscito a elaborare, quante menti avrebbe illuminato con la sua luce riflessa!
Oppure no. Oppure avrebbe smesso con tutto, non avrebbe più scritto nulla come Rimbaud. Non possiamo saperlo. Ci resta perciò solo l'esempio chiaro e lampante di come certe personalità hanno la capacità, fortuna o coraggio che sia, di tracciarsi una strada, farsi accompagnare, farsi guidare da un grumo di idee che ruotano attorno un nucleo di idee essenziali.
Le idee essenziali sono quelle che ispirano la vita, il pensiero, le opere creative, il grumo di idee sono quelle che via via si formano, mutano, si distruggono e nascono in rapporto a quelle essenziali. Si badi bene che le idee essenziali non sono fisse, immutabili. Le chiamo idee ma sono più come vocazioni, stendardi senza colori né simboli, l'illusione di credere importante scrivere, pensare, riflettere. E qui illusione è in senso leopardiano e cioè quel qualcosa che ci tiene vivi proprio perché ci fa sentire meno la vita, che ci fa vivere proprio perché ci sottrae dalla noia, che ci fa godere della vita proprio perché ce ne fa dimenticare. Ma oggi, qui, viviamo un altro mondo. Il rapporto io-mondo si è completamente rovesciato. L'antropocene ha le sue logiche e non c'è più tempo per altro.
Qualche anno fa, forse fino a qualche mese fa in realtà, non lo avrei mai detto ma dovremmo cominciare a fare degli appelli. A cosa e verso chi? *Frugalità* è questo. Un appello sincero e viscerale, accolto e rinnovato. Un appello a difesa del mondo – il nostro mondo, il mondo umano – attraverso un appello alla costruzione di umanità capace di salvarlo. *Frugalità* non è soltanto la parola chiave, il simbolo di una serie di convinzioni e idee, ma una pratica. *Frugalità* è un appello a praticare "frugalità" in termini concreti, intellettuali, umanitari, artistici, economici, architettonici, filosofici, antropologici, ecologici.
Frugalità è questo: un volume che raccoglie idee, immagini, visioni attorno al tema della frugalità nel tentativo di definire come la frugalità stessa può essere la chiave etica per difendere il mondo e costruire umanità destinata ad abitare il mondo del presente e del futuro. Per questo primariamente ho amato *Frugalità*, perché non nasconde la sua ispirazione e aspirazione etica. Leggiamo troppe cose che ci dicono come dovremmo fare e cosa no. Ci capita di rado di leggere qualcosa che ci dia una visione senza paura e senza spocchia, che ci tracci una strada possibile, che ci offra, senza tranelli, un paradigma etico, un tool concettuale che vada dalle forme delle cose alla percezione della propria condizione esistenziale.
Frugalità, riflessioni da saperi diversi è un volume a cura di Antonietta Iolanda Lima, pubblicato a febbraio edito da Il Poligrafo (2022). La frugalità è principio di natura, ci dice Lima stessa, è trama del vegetale così come dell'evoluzione umana, come dirà Fabretti nel suo contributo, è nel cosmo così come nella musica, come ci mostrano l'astronomo Maggio e il musicologo Carapezza, è nelle forme della materia così come nella materia del corpo, l'urbanista Soleri e il medico Panno, e nelle città e nei popoli, l'architetto Tuzzolino e il geografo Cusimano, e così via. *Frugalità* è infatti un volume insolito, nella forma, nel metodo e nelle intenzioni. *Frugalità* non è un mero raccoglitore di articoli accademici su un tema. È più, come dicevo, un appello umano raccolto da architetti, antropologi, artisti, medici, storici dell'arte, astronomi, filosofi, i quali tutti hanno risposto tramite spunti, immagini, idee e riflessioni all'insegna della brevità e della frugalità stessa. A riflettere sulla frugalità bisogna essere frugali – quando ci capita di leggere una riflessione così coerente con se stessa? – è questo è già un elemento insolito. Così come lo è l'ampio respiro poetico e

multidisciplinare che la curatrice ha saputo diffondere a tutti i partecipanti. Una chiave d'ispirazione trasversale perfettamente coerente alla linea editoriale di questa rivista.
L'idea di convogliare spunti da svariate discipline e saperi è reale in questo volume, altra cosa insolita, e non una scontata premessa mai realizzata. La "brevità densa" di cui parla Lima è il mezzo attraverso il quale la pluralità di punti di vista si realizza due volte, non solo quindi nella tipologia degli autori coinvolti, ma anche nel fatto stesso che ogni autore si ritrova realmente a poter produrre pensiero proprio senza vincoli disciplinari né stilistici.

Brevità, pluralità reale e libertà, reale anche questa, fanno sì che *frugalità* sia un volume che arriva al lettore in maniera genuina, senza astrusità, senza filtri tipicamente accademici. *Frugalità* è quindi anche l'occasione di riscoprire gli intellettuali nella forma migliore del loro pensiero. I punti di vista, tutti diversi, in *frugalità* perciò non sembrano mai andare in contrasto bensì arricchire una dimensione di pensiero corale e molteplice che riesce a dare vita, senza imposizioni o forzature, a un univoco afflato etico: la frugalità come risposta umana alle crisi poste in atto dall'antropocene, la frugalità come soluzione umana al problema del mondo umano.
Come si diceva, non si tratta più di interrogarsi sul "mistero tremendo" o la "coltre opaca" dell'origine di tutto il cosmo come scrive Maggio quanto di fare ponte appunto fra il cosmo-origine e il cosmo-fine, scoprire cioè che «in ogni specie che riesce a spuntarla, ciò che trionfa è l'essenzialità», sia in termini microscopici, noi e le nostre esistenze, ma soprattutto in termini concreti nella scala del macro, «meno frugale è un sistema tanto più sarà dispendioso e inquinante», annota Soleri. I doppi binari della frugalità sono multipli spazi, spazi esterni, interni, adiacenti, che si completano o si distendono infiniti come frattali, cosmo-uomo, uomo-alberi, città-musica, poesia-fotografia e così via, conducono il lettore per tutto il volume senza obbligarlo a nessuna tappa ma lasciandosi guidare delle suggestioni.
Perché frugalità è anche una questione spaziale, «non solo perché, metaforicamente, tale dialettica riguarda il movimento di un pieno che diventa vuoto e viceversa (definendo anche un'alternanza di categorie quali interno/esterno)» – e qui quanto scrive Sabato si ricollega alla «frugalità come esito» della poetessa Pietropaolo – «ma ancor di più perché questo riempire e svuotare proietta sullo spazio (e grazie allo spazio) costruzioni simboliche e (ri)semantizzazioni della stessa idea di frugalità».

«La somiglianza tra apparato respiratorio e alberi è ancora più forte se pensiamo che il gruppo eme dell'emoglobina umana (contenete ferro) ha la stessa struttura della clorofilla vegetale», scrive Panno. Il problema architettonico, urbanistico e geografico viene posto per esempio sotto una luce diversa, ma che è forse quello che capiamo meglio, che sentiamo di più: «la creazione di città realmente amabile è l'unica soluzione per la salvaguardia del territorio» (Soleri).

Il lettore coglie così gli intrecci fra i brani, quando Collisani ci dice che «dobbiamo chiedere alla musica di essere frugale: discreta, rispettosa, essenziale», proprio perché dobbiamo – ci meritiamo? Lo dobbiamo al pianeta? È l'unico modo di salvare il mondo? – vivere in un ambiente "amabile". «C'è più storia nella storia di una parola che non in un intero libro di storia» scrive il grecista Nicosia ed effettivamente l'etimologia di "frugale" è già una storia che premette e promette all'idea della frugalità come paradigma ecologico e antropocenico, come notato anche da Lima stessa, non solo per presa di posizione, scelta esistenziale, sociale, culturale e politica, ma anche per filiazione semantica ed etimologica appunto.
Frugale è anche quanto e come dalla Terra si prende, lo scopo è quello di non collassare come sistema-umanità, perché la crisi, le crisi, dell'antropocene, «non può che essere generale, e finirà con il ricondurre anche loro – gli "scialacquatori" – alla più sgradevole e necessaria frugalità: quella del bisogno» conclude il suo intervento Nicosia. Lo scopo è quindi quello di intervenire ora nel cambiamento del mondo e, essendo pronti all'idea che non basterà, intervenire quindi su noi stessi. Il filosofo Petrosino, ripescando Seneca, ci ricorda come

«la frugalità è senza alcun dubbio una forma di povertà, ma di una povertà non nichilista o annichilente: essa cerca di liberarsi del superfluo ma non perché lo disprezzi e lo giudichi negativamente, come qualcosa di sé stesso malvagio o pericoloso, ma perché sente l'urgenza di procedere verso quell'essenziale – si tratta dell'indispensabile di cui parla Seneca – che intuisce essere la più autentica delle ricchezze».

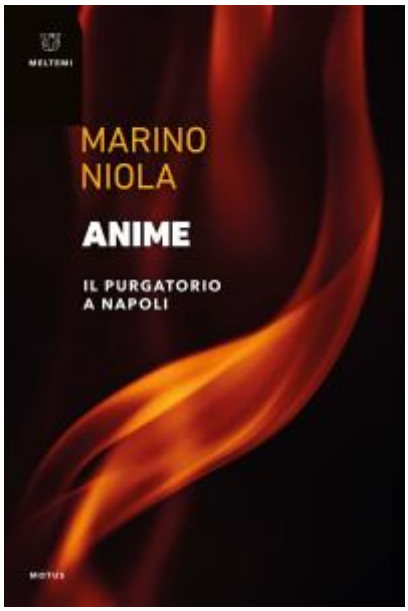
L'architettura frugale è allora «un'architettura del residuo che sa impiegare al meglio i materiali naturali e locali o riciclare quelli trovati; un'architettura dell'ipoconsumo piuttosto che del consumo o dell'iperconsumo» (Zevi, Abbate, Spina); «dobbiamo desiderare la paralisi della quantità» scriveva già Consagra negli anni '70. Città, animo umano e cosmo, si incontrano nel principio della frugalità che potrebbe diventare vero e proprio manifesto politico, sociale, culturale, ma non vuole e non per rinuncia quanto per la natura stessa di sé. Ancora i doppi binari della frugalità ci ripropongono l'io-mondo rivoltato.
«Dunque "frugalità" come soluzione alla sostenibilità dell'Homo da parte della natura ambientale e dell'Homo stesso, ma ottenibile in tempi sincronici con il disastro dell'antropocene inquinato, solo mediante ingegneria dell'ominazione, ovvero una mutazione accelera dalla scienza», scrive l'antropologo Fabretti, così come frugalità per l'architetto Bartoli «consiste nell'accontentarsi di ciò che la natura ci può dare, "senza prevaricarla e ancor di più degradarla"».
Così come Lima introduce il volume ricordando Leopardi, ho iniziato io stesso questo breve elogio che più che una recensione vuole essere un ritaglio entro lo spazio di tutto il volume, per lasciare il lettore libero di "risuonare" – per richiamare l'espressione della musicologa Collisani – fra le suggestioni che incontra. Il libro è sì «un elogio esplicito alla frugalità» come valore, ma è anche un racconto poetico del come «il paradigma del nuovo diventa così una frugalità operativa, concretizzata» (Lima) che potrebbe essere capace di ispirare l'attività intellettuale, politica, culturale e sociale.

Se oggi, perfino da questo volume, la frugalità può continuare ad apparire al lettore come mera consolazione filosofico-nostalgica, il lettore stesso sappia che la frugalità è già oggi una delle poche coordinate possibili dell'agire concreto nel e sul mondo poiché «non può esserci ambiente e paesaggio umano e pertanto ecologicamente sano, venendo meno la frugalità», ribadisce l'illustre curatrice, architetto e storica.
Infine, nell'immagine di una frugalità operativa è giusto affiancare una delle foto che Letizia Battaglia, fotografa palermitana recentemente scomparsa, ha inserito proprio nel suo contributo in *frugalità* dal titolo *Niente può cambiare il mondo se non la propria coscienza.* Un'atmosfera che ho vissuto molte volte, un luogo che conosco molto bene. Una tavola costruita su una spiaggia con oggetti di fortuna, qualche bottiglia, piatti rimasti da sparecchiare e delle griglie annerite che tengono ferma dal vento una tovaglia ricamata messa alla bell'e meglio, e infine una gallina, persona non-umana, sopravvissuta, e il mare indifferente dietro. Una frugalità che resiste, quando non c'è niente, inventa quando c'è poco, arricchisce quando i tempi tornano a fare paura.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

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.

Il dialogo con i morti a Napoli



di *Orietta Sorgi*

La discesa nell'Ade è un tema caro all'antichità: da Ulisse a Enea, molti sono gli eroi della mitologia classica che oltrepassano il limite, spingendosi nell'aldilà per incontrare i propri defunti e chiedere loro appoggio e protezione in cambio di benevolenza. Un contatto fra i vivi e i morti che diviene necessario agli uomini per orientare favorevolmente il corso degli eventi e compensare la perdita irreversibile di un caro congiunto.
I cimiteri, luoghi deputati al culto dei morti, costituiscono pertanto un universale culturale, presente in ogni società: rappresentano il tessuto connettivo della civiltà stessa, il modo in cui gli esseri umani fondano la propria esistenza sulla memoria e sulla *pìetas* verso i Lari.
In questo senso Giovambattista Vico faceva derivare l'umanità stessa dal termine *humare*, seppellire, restituire i propri cari alla terra. A nessuno può negarsi il diritto di sepoltura, neanche ai nemici (Tacito). Coloro che ne sono privi, restano pertanto in una condizione di liminarietà: sono anime vaganti, sospese fra il cielo e la terra e trovano dimora nel Purgatorio, luogo di transito per eccellenza. Spiriti irrequieti, non più vivi ma non del tutto morti perché ancora non purificati: proprio come i *revenants*, minacciosi se non confortati dalla presenza degli uomini.
E al Purgatorio è dedicato l'ultimo libro di Marino Niola, edito da Meltemi (2022), dal titolo *Anime. Il Purgatorio a Napoli*, con lo scopo di esplorare la vita sotterranea del sottosuolo partenopeo. In particolare l'autore si rivolge al culto delle *pezzentelle*, anime pezzenti, o più semplicemente *capuzzelle*, testoline: teschi di cadaveri gettati alla rinfusa dopo le pestilenze del Seicento e dell'Ottocento, che affollano gli ossari ai margini dei cimiteri della città antica, quello delle Fontanelle, sotto la collina di Capodimonte, nel quartiere storico della Sanità, il santuario di Santa Maria ad Arco e la Basilica di San Pietro ad Aram. Gli ipogei costituiscono un richiamo evidente degli usi funebri del mondo antico, sia per la collocazione topografica, nel sottosuolo urbano, che rievoca la configurazione labirintica del regno dei morti, sia per la presenza di sorgive, come nel cimitero delle Fontanelle, che evidenziano il legame fra l'acqua e la purificazione dei cadaveri.
Quello delle *pezzentelle* – afferma Marino Niola – è l'espressione di una pietà popolare ancora viva nella città, un culto che nasce dal basso che recupera pratiche precristiane. Si tratta di una forma di

pietà popolare verso questi teschi privi di identità, che ben risponde a quella concezione indulgenziale della vita, del *do ut des*, tipica del Meridione d'Italia.

Come gli antichi greci scendevano nell'oltretomba a visitare i morti, così i il popolo napoletano penetra nel sottosuolo attraverso le grotte per interrogare queste anime purganti, in attesa di redenzione, del tutto simili a quelle dei corpi decollati, caduti sotto la ghigliottina dell'Inquisizione. Si tratta genericamente – come ricorda Giuseppe Pitrè negli *Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano* – di morti per cause violente, banditi e malfattori che nel trapasso si pentono e aspirano alla salvezza eterna. Per questa loro natura ambivalente diventano gli interlocutori privilegiati della povera gente e, nell'immaginario popolare, sono rappresentati fra le fiamme o sulle nuvole accanto ai santi e alla Madonna, nel ruolo di benefattori. Con la differenza che, mentre i primi sono riconosciuti dalla religione ufficiale, queste anime in pena, senza identità e senza sepoltura, hanno bisogno dello stretto contatto dei vivi, affinché possa attuarsi la loro beatificazione.
Gli spiriti dell'oltretomba chiedono di uscire dall'anonimato degli ossari, implorando ai credenti la loro adozione, appaiono in sogno durante la notte, rivelando la propria identità e narrando la storia vissuta in terra. Garantiscono l'accoglimento delle grazie richieste e ogni sorta di protezione in cambio di cure e conforto. Uno scambio di beni e servizi – chiarisce Marino Niola – che si adopera attraverso il *refrisco*, letteralmente refrigerio, sollievo dall'arsura che affligge i condannati. Il *refrisco* prevede una serie di attenzioni nei confronti del teschio, una volta avvenuta la conferma delle proprie qualità miracolanti, che prevedono la cura e la pulizia del cranio e della teca dove viene riposto, confortato da luci e fiori e da ogni altro tipo di ornamenti e suppellettili donati a testimonianza della devozione.

L'autore fa notare, a questo proposito, come le anime purganti dei cimiteri partenopei, mantengano la stessa identità della vita precedente, che rimanda, con ogni probabilità, più che a esperienze reali, a credenze e racconti popolari trasmessi oralmente nell'orizzonte folklorico dei napoletani. Si apre così uno scenario piuttosto variegato di tipi umani e personaggi fissi, riconoscibili dal loro abbigliamento: gli sposi, il carabiniere, il monaco, il marinaio.
Va ancora considerato che, fra le *capuzzelle*, vi è una precisa gerarchia da cui emergono quelle maggiormente venerate: Lucia, ad esempio, la sposa dalle nobili origini col velo nuziale sul cranio, richiama i visitatori per la sontuosità della cappelletta, la cui disposizione delle luci rivela il suo nome. Oppure la *capa rossa*, per via del colore dei suoi capelli in vita, vestito da postino e dunque portatore di buone notizie. Una delle più note è la *capa che suda*, sempre linda e lucidata malgrado la polvere dei sotterranei. La sua potenza salvifica è dimostrata dal fatto che, al contatto, la mano del richiedente si bagna: segno dell'avvenuto miracolo.
Fra tutti i personaggi dell'oltretomba, quello che riveste una maggiore efficacia simbolica è il Capitano, retaggio di una favolistica largamente diffusa in Europa, ma che nel Seicento ha trovato a Napoli il suo terreno più fertile. I contenuti di questo racconto richiamano il tabù dell'oltraggio ai morti. Il Capitano è un teschio che diviene oggetto di scherno e violenza da parte di un miscredente, prossimo alle nozze. Arriva il giorno del matrimonio e il Capitano irrompe durante i festeggiamenti, in alta uniforme, come ospite sconosciuto. Rivela la sua identità e uccide gli sposi per vendicarsi dell'offesa subita.
Da questo motivo narrativo si svilupperà, come è noto, il mito del *Don Giovanni* di Mozart e, in precedenza, del *Burlador de Siviglia* di Tirso De Molina, che non a caso vide la sua prima rappresentazione teatrale a Napoli. Don Giovanni, seduttore e libertino impenitente, aveva osato sfidare una statua di pietra. La sera successiva, il Convitato si presenta a cena e invita il miscredente al pentimento, ricordandogli l'offesa subita. Al ripetuto diniego del Don Giovanni, il malgradito ospite lo uccide, condannandolo a bruciare fra le fiamme.
È un racconto intriso di metafore e allegorie, spiega l'autore, che evidenzia il rapporto fra memoria e oblio. All'amnesia del miscredente che dimentica l'azione compiuta contro il morto, si contrappone la figura del Capitano come incarnazione della memoria, ricordando ai vivi le offese operate e presto

dimenticate. In questo senso le figure del Capitano e del Convitato di pietra sembrano assolvere il ruolo di messaggeri dell'aldilà, chiamati a ricucire i fili della memoria, a rinsaldare i legami fra passato e presente, attraverso il ricordo dei morti. Appaiono pertanto come superstiti, custodi degli inferi la cui presenza scongiura il pericolo dell'oblio, di chi considera il passato un eterno presente.
A Napoli, a differenza degli altri luoghi dell'Occidente, vi è ancora una rete di solidarietà, un'etica collettiva verso le anime dolenti del Purgatorio e verso tutti i diseredati della terra. Espressioni di carità che si manifestano non soltanto nei luoghi di culto, ma anche in tutti gli spazi domestici e liminari. Le case del popolo napoletano sono pervase da spiriti funebri in qualità di numi tutelari che appaiono e scompaiono come *larvae*, fantasmi, *idola*, proprio come i Greci che li consideravano una categoria particolare di defunti. Sono le "voci di dentro" di Edoardo De Filippo, *i monacelli*, i trapassati di Totò.

Questo, tra i tanti, uno dei grandi meriti del libro: un invito a ripensare, attraverso il caso napoletano, al nostro rapporto con l'aldilà. Soprattutto in un momento come questo in cui si tende a rimuovere la morte da ogni orizzonte esistenziale. Oggi la fine del ciclo vitale è ridotta ad un mero evento fisiologico, un fastidio da allontanare, quasi un incidente di percorso che turba il mito di una longevità assoluta e dell'eterna giovinezza.
Eppure, da qualche tempo, la devastante pandemia che sta minacciando il nostro pianeta ha posto l'uomo di fronte al dramma di una morte angosciosa, in solitudine, privata dell'affetto dei propri cari. Questo libro è dedicato alle vittime del Covid: "a coloro che se ne sono andati soli e senza conforto. Al dolore dei parenti che non hanno potuto neanche vederli e salutarli. Alle anime in pena dell'aldilà e dell'aldiquà".
Dopo la chiusura degli ipogei da parte della Chiesa, da sempre ostile a queste forme di "superstizione", essi sono stati riaperti al pubblico a seguito di un lungo restauro, per restituire al pubblico la conoscenza storica di questa dimensione ultraterrena della città. Da luoghi di culto a beni culturali, dalla devozione popolare alla valorizzazione e promozione turistica. Per ricordare a tutti che a Napoli il dialogo con i morti non si è mai interrotto.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Riferimenti bibliografici

Niola, Marino
2019 *Diventare Don Giovanni. Un viaggio attraverso l'Europa sulle tracce del grande seduttore*, Milano, Bompiani
Pitrè, Giuseppe
1889 *Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano,* vol. IV, Libreria L. Pedone Lauriel di C. Clausen, ristampa anagrafica del 1978, Palermo

---

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).

La tirannia dell’opinione nella cultura contemporanea

Soren Kierkegaard

di *Marcello Spampinato*

Nell’era del digitale, dell’informazione diffusa e generalizzata e nell’epoca della grande connessione di massa l’uomo sperimenta sempre più un senso di onnipotenza che, ad una attenta analisi, appare del tutto ingiustificato. L’uomo contemporaneo, infatti, risulta sempre più dominato dall’opinione pubblica e dal suo ingranaggio il quale annichilisce l’*umano*, nel senso che svuota l’uomo di ciò che gli è proprio e lo rende uomo nel senso umano del termine. Il meccanismo dell’opinione pubblica convince il singolo sulla necessità di avere un’opinione intorno alle varie tematiche e dell’importanza dell’opinione in quanto tale ai fini dell’accrescimento intellettuale personale; ma l’annullamento dell’individualità esistenziale e la perdita del sapere epistemico, cioè rigoroso e oggettivo, sono da considerare come conseguenze specifiche della tirannia dell’opinione nella cultura contemporanea.
Avere sempre un’opinione intorno a qualcuno o qualcosa non è infatti mai da considerare il segno di un *autentico* progresso culturale o sapienziale, visto e considerato che l’opinione non coincide con il vero sapere che è appunto quello filosofico e scientifico. Oltre a questa fondamentale distinzione su cui ritorneremo è necessario esplicitare il carattere *anonimo* dell’opinione che coinvolge tutti i protagonisti del processo comunicativo. Il filosofo Kierkegaard ha particolarmente insistito intorno alla situazione di anonimato nel rapporto tra chi emette la comunicazione e chi la riceve. Nella modernità, sostiene il filosofo danese, anche chi firma regolarmente il suo articolo, sia esso un giornalista o un pensatore non è mai “in carattere”: egli cioè «non reduplica» ciò che dice nell’esistenza, e «reduplicare vuol dire essere ciò che si dice» [1].

Questo allontanamento dall'*esistenza* propria e specifica, quindi irripetibile di ciascuno caratterizza la comunicazione nell'era contemporanea e dice della situazione di anonimato in cui l'individuo versa. Infatti anche colui che riceve la comunicazione diventa parte di un *pubblico*, ma il pubblico è «un astratto che non esiste» [2]. La tirannia dell'opinione oggi obbliga ciascuno di noi a informarsi al fine di avere un'opinione, ma questo produce un processo di massificazione in cui è proprio l'individuo singolo e pensante a scadere nell'anonimato del *pubblico*. Infatti è la conformità tra ciò che si dice e ciò che si è nella vita a fare propriamente un uomo nella sua specificità individuale rendendolo capace di elevarsi dalla massa e dal pubblico anonimo.
La mancanza di conformità della vita individuale con ciò che si scrive e si dice nel meccanismo dell'opinione pubblica e della comunicazione di massa determina il progressivo decadimento del pensiero esistenziale che è ciò che dice e fa l'uomo nella sua unicità irripetibile, l'uomo propriamente umano. L'esigenza soggettivamente avvertita di avere un'opinione esplicita il desiderio inconscio dell'umanità contemporanea di dissolversi nella massa e nel pubblico anonimo dove ciò che conta è il numero, dove l'uomo e il pensiero del singolo svaniscono e con essi ogni autentica responsabilizzazione del soggetto.
La massa infatti tende a consolarsi nei grandi numeri, è sicura di sé stessa solo quando quello che pensa lo pensano tutti, ovvero lo pensano gli altri membri anonimi della massa, «per la maggior parte degli uomini contemporanei il vero problema consiste non nell'avere un'opinione errata, bensì di averne una da sola» [3]. Risulta così chiaro quanto questo processo di annichilimento del *pensiero esistente*, a favore di uno speculante che dimentica ciò che è nella vita, possa costituire una minaccia per la realizzazione di un vero umanesimo e per la stessa qualità delle nostre democrazie occidentali. Dunque, la massificazione che comporta l'edificazione della pubblica opinione conduce inevitabilmente verso una perdita di senso e uno svuotamento esistenziale che compromette seriamente la finalità di ogni sana democrazia: ovvero la presenza di un individuo consapevole, di una soggettività pensante esistente capace di considerazioni oggettive e di scelte autentiche. L'informazione spesso non arriva alla persona, non si adatta mai alla sua irriducibilità individuale, essa si impone con potenza coattiva e costringe il singolo a dissolversi in essa.

L'affermazione di un pensiero che *esiste* in opposizione all'incondizionata adesione all'opinione renderebbe possibile anche il recupero della *razionalità oggettiva* [4] che rappresenta quel più ampio contesto razionale e sapienziale dei sistemi filosofici, quindi il sapere epistemico. La crisi odierna è dovuta al fatto che, a motivo dell'imposizione dell'opinione, la ragione umana è divenuta sostanzialmente incapace di cogliere quest'oggettività. Solo il pensiero esistente, che è cioè capace di reduplicare nell'esistenza ciò che dice, può riaffermare il valore fondamentale della razionalità oggettiva attraverso la sua elevazione dalla massa e dall'opinione anonima.
L'opinione infatti non è da considerare come verità e non bisogna scomodare Platone per ricordarlo. L'opinione regna sovrana esercitando la sua tirannia nella cultura contemporanea proprio nel momento in cui quest'ultima non è più in grado di scorgere una *verità oggettiva*, dove a motivo del relativismo dilagante ogni certezza epistemica viene denunciata come forma di oppressione senza tenere presente che la vera dittatura è proprio quella che estromette la razionalità oggettiva a favore dell'opinione. Tirannia dell'opinione, relativismo ed estromissione del sapere epistemico sono da considerare quindi fenomeni tra loro estremamente interconnessi e mai isolati.
L'opinione solo apparentemente rafforza il singolo mentre invece lo spoglia del suo autentico pensiero, cioè della possibilità esistenziale nella comunicazione, e lo priva della conoscenza rigorosa, oggettiva nel momento stesso in cui si erige come apice del fare e dell'essere democratico. Ma l'uomo privato della capacità di reduplicare, cioè di essere ciò che dice e pensa, è sicuramente un uomo privato della sua umanità, avviluppato in credenze relativistiche che contribuiscono allo svuotamento di senso e del valore dell'individualità. Ma non era l'individualità ovvero la creazione di una personalità autonoma e libera il fine assiologico delle nostre democrazie? La possibilità, quindi, di un'autentica esistenza nel discernimento realizzato per mezzo di una cultura oggettiva e non di un confuso e anonimo processo comunicativo come può essere quello dell'opinione pubblica?

Le nostre democrazie attuali di massa sembrano ormai essersi lasciate corrompere dal potere totalitario dell'opinione pubblica e hanno finito per assumere come termine di riferimento fondamentale l'opinione anonima e scollegata dal pensiero oggettivo. Al posto del pensiero dei grandi intellettuali, protagonisti del discorso filosofico e scientifico, subentrano i cosiddetti *talk show* dove chiunque, indipendentemente dalle proprie competenze, esprime in maniera chiassosa e irruenta la propria anonima opinione affrancata dalla vita concreta. Il tutto è finalizzato a creare un *discorso debole* a cui gli individui in massa devono aderire indipendentemente da quello che potrebbe essere il loro autentico e oggettivo pensiero se fosse bene indirizzato e formato.
L'ingranaggio tirannico dell'opinione pubblica causa quindi la perdita della conoscenza oggettiva e del *pensiero esistente* che non si accontenta semplicemente della speculazione, ma pratica nell'esistenza ciò che dice. Queste infatti sono le caratteristiche dei grandi maestri dell'umanità, coloro per intenderci che cadono nell'oblio della contemporaneità dominata dall'opinione. Tutto si risolve in una semplice opinione: di fatto l'indice o il segno della mancanza di oggettività del sapere e del pensiero conforme alla vita. Possiamo domandarci continuamente dove siano finiti i grandi maestri del pensiero, ma non riusciremo mai a rispondere in maniera costruttiva a tale interrogativo se non prendiamo in considerazione il carattere relativistico e impositivo dell'opinione.
Il carattere relativistico e anonimo dell'opinione è infatti distruttivo di ogni tentativo esistenziale che contempla la capacità di raggiungere un sapere certo, oggettivo, quindi epistemico, nonché della possibilità di elevarsi o affrancarsi dalla massa preoccupata solamente di avere per l'appunto una semplice opinione. Tutti i grandi maestri oggi rimpianti hanno invece fatto proprî questi aspetti, hanno cercato cioè di formarsi nell'ambito del pensiero oggettivo, rigoroso ed epistemico senza lasciarsi vincere dalla mera attività speculante anonima, mai dimenticando ciò che concretamente si è nell'esistenza. Di conseguenza non vi è più alcun dubbio al riguardo: la possibilità di nuovi maestri dell'umanità resta inevitabilmente connessa al recupero del sapere filosofico-oggettivo nello sforzo del singolo esistente di educare la massa avviluppata nel meccanismo perverso e tirannico dell'opinione.

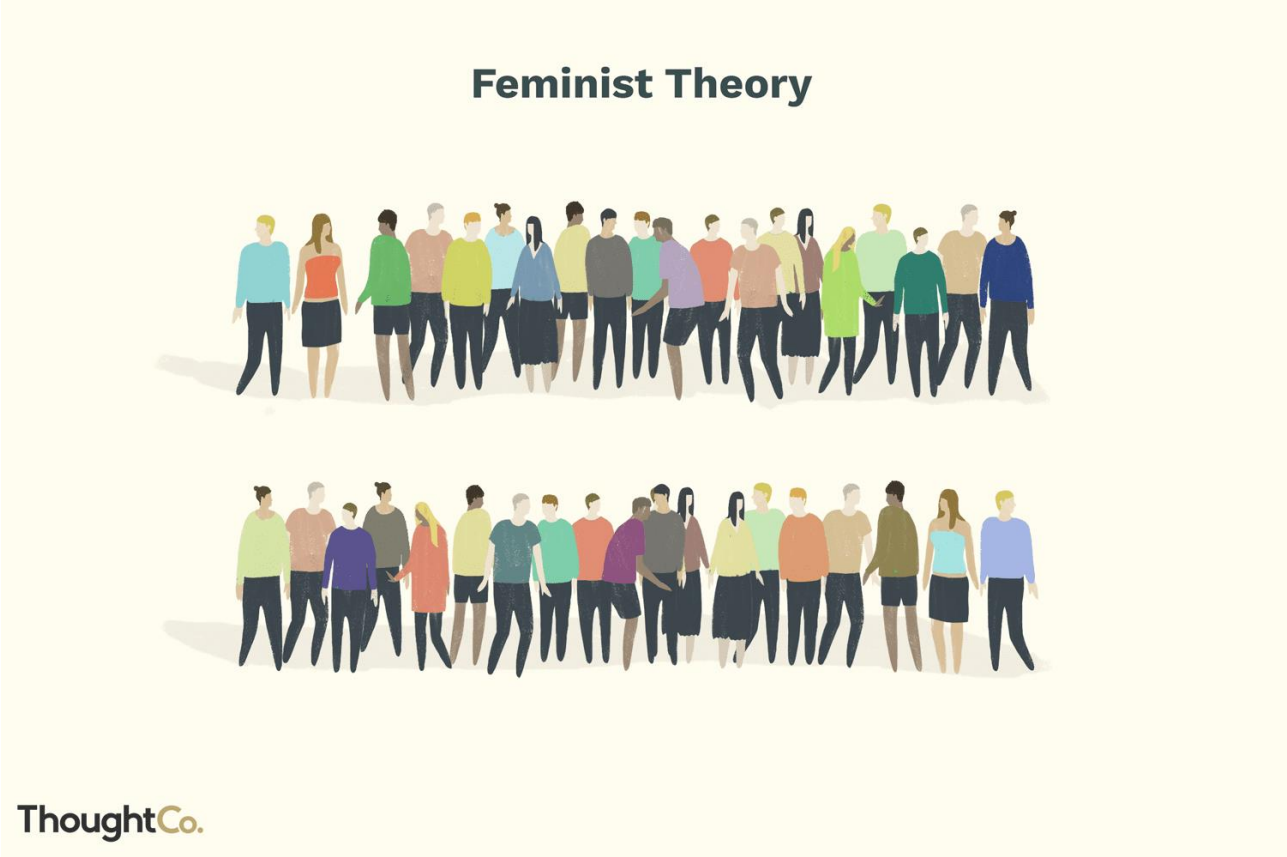
Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Note

[1] *Diario*, a cura di Cornelio Fabro, Rizzoli, Milano 2000: 158.
[2] S. Kierkegaard, *Opere*, a cura di Cornelio Fabro, Sansoni, Firenze 1972: 1027
[3] L. Amoroso, *Maschere Kierkegaardiane*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1990: 22
[4] M. Horkheimer, *Eclisse della Ragione*, Einaudi, Torino, 2000.

Marcello Spampinato, laureato in Scienze politiche (indirizzo sociologico), è cultore di filosofia e teologia. Nel 2021 ha pubblicato il volume *Esistenzialismo trascendentale e dialettico* (Paguro editore). È membro dell'associazione culturale Nuova Acropoli di Ragusa impegnata nella promozione della filosofia attiva. L'analisi filosofica e delle scienze umane, insieme ai loro rapporti con l'arte e la letteratura, è parte integrante del suo campo di indagine e di ricerca volta verso una sempre maggiore unità della conoscenza e di una mentalità universale.

A reflection on the connection sexual reification-female body from the theoretical positions of feminism



di *Laura Sugamele* [*]

In the course of the 1970s, the need emerged to deconstruct the female role, traditionally categorised in a sexual-maternal sense, at a time when "deconstructing" meant distancing the female social role from the classical representation of women as the "angel of the home and the family". In this sense, unhinging the "biological maternal destiny" becomes the prevailing goal of the theoretical and applicative orientations of 1970s feminism, according to which, sex and motherhood constitute two aspects closely linked to patriarchy and sexism as constitutive of female oppression.

The 1960s and 1970s were characterised by the spread of themes centred on the re-appropriation of female sexuality, a sexuality experienced in an intimate and personal way by women, no longer subject to patriarchal control, and in particular, in the 1970s, feminism also highlighted the theme of motherhood no longer understood as a social duty, but rather as a personal value and individual choice (Sapegno 2011: 155). The most interesting aspect to emphasise – with reference to feminism in the 1970s – is that relating to the themes of free sexuality and motherhood as an intrinsic aspect of women's self-determination over their own bodies, themes that were relevant and topical until the 1980s and 1990s. In fact, in the 1970s, major reforms that characterised the social and public role of women were being discussed: from the introduction of divorce, to the establishment of family advice centres, to debates on abortion and its regulation (Marella 2008: 344).

Especially in radical feminism, the theoretical-political conceptualisation, takes on the conformation of a substantive critique of the historical connection between heterosexual normativism and patriarchal culture. Analytically, the theoretical approaches of feminism – in particular, radical feminism – converge in the reflection that posits the social system as a factor characterised by the power struggle between the sexes. In the 1970s, a fundamental characteristic of feminism is to consider fundamental to the critique of patriarchy, the idea that society as a whole is an unjust system, in which women constitute subordinate categories subject to various types of discrimination (Vukoičić 2013: 35).

Through the influences of Marxist theory and the incredibly significant importance of its themes relating to class struggle, conflict, exploitation and revolution, feminist theoretical reflection began to base its application instances on Marxist orientations, in order to outline a programme for the liberation of women their pre-established role of subordination in the private sphere, starting with a strong critique of private property, identified as the main expression of patriarchal and heterosexual domination over women. On this basis, a feminist literature has developed on the subject of the "productive" exploitation of the female body.

From this perspective, the radical orientation of feminism necessarily converges with Marxist theorising, shifting the analytical axis of women's repression and gender inequality to an essentially sexual-maternal level. In 1963, the great writer and feminist Betty Friedan, in her most successful work *The Feminine Mistique* (Friedan 1963) linked the theme of women's liberation to a critique of motherhood as a social obligation, in a line with another great interpreter of feminism, Adrienne Rich, who in *Of Woman Born. Motherhood As Experience and Institution* (Rich 1976), intended to emphasise not so much motherhood in its social identification – motherhood as an instrumental aspect of patriarchal aims – but motherhood as the incontrovertible experience of women.
These positions also refer to the various obstacles women have had in the course of their lives, with the marriage and motherhood.

The contribution made by these two authors is truly enlightening, since it pays attention to the social conception of marriage identified as a "cage" or "prison". In this sense, Adrienne Rich's reflection highlights the significance of maternity interpreted socially as a normative translation of the principle of heterosexuality. According to Rich, heterosexuality and motherhood are political institutions, which is why it is crucial to conceptualise the meaning of female motherhood differently, as motherhood perceived in terms of a social-institutional obligation is opposed to a woman's self-determination over her own body.

As we could observe from Adrienne Rich's reflection, it is interesting to note that, precisely, motherhood was one of the most relevant issues for the feminist movement, because this question, fundamental from the first "wave" of feminism, became a unifying element for the same women who, historically, united to claim their rights. In fact, the issue of motherhood has been one of the fixed points on which patriarchy – from the very beginnings of human history – has extended its restrictive forces, with the aim of categorising the role of women on a sexual and maternal view of the female body, at the same time denying them their rights and discriminating against them politically and professionally. In these terms, it is understandable to understand why the "redefinition" of the concept of autonomy has become the focal point of feminist reflection.

This awareness, especially since the 1970s and 1980s, has oriented feminism towards the elaboration of a new perspective on gender "difference", a difference that does not mean a lack of something or

inferiority, but simply refers to a diversity of approach and reflection that must exist between women and men, particularly on topics pertaining to sexuality, the body and motherhood.
In this regard, Luisa Muraro, writer, philosopher and exponent of the "Diotima" community, in one of most important works of feminist literature, *L'ordine simbolico della madre* (Muraro 1991) speaks of the importance of recovering the mother figure by using a "politics of the symbolic". According to Muraro, rediscovering the maternal relationship is the main way to renew even the "metaphysical" philosophical experience as an authentic experience "of being" (Muraro 1991: 41).
After all, if the history of Western metaphysics has been characterised by an obscurantist androcentrism, i.e. that linguistic and cultural system referred to as the "symbolic order of the father", the need to deconstruct such a restrictive and constrictive system must necessarily emerge, instead, constructing a new "symbolic maternal order", capable of renewing a new thought and language purified of patriarchal practices and centred on the "power" of maternal relationships.

Luisa Muraro's position exemplifies the opposition directed by feminist thought against the so-called "Oedipus complex", which has constituted an essential point in the question of male-female sexual difference. It should be noted that the entire history of psychoanalysis has been determined as a patriarchal expression that, in particular, in Sigmund Freud's psychoanalytic theory, links male virility with an equivalent female sexual inferiority.

«Considering the overriding objective of its struggles, the demolition of the patriarchal power system, second-wave feminism holds that the radical deconstruction patriarchal power system, second-wave feminism holds that the radical deconstruction of the of language is an obligatory path […] the theoretical reflection focuses on the subsisting connection between language and sexual/existential domain, so stringent as to reduce, in fact, the space of thought and action for women» (Cavaliere 2019: 371).

Feminist reflection on the theme of sexuality, certainly, had the merit of giving great importance to the "sexual difference" of women as a true and only alternative capable of overcoming the traditional and limiting identification on the level philosophical, anthropological and psychoanalytic of the "masculine-phallic". From this point of view, the philosopher Luce Irigaray's reflection is emblematic, according to which in the archetypal "phallic" representation one can read the original structure of relations between man and woman (Irigaray 1978: 48).
Irigaray emphasises that in the representation of female sexuality, a vision characterised by a contradiction was formed, starting from a – patriarchal – identification of male sexual constraint on woman as a natural representation in the history of relations between the genders. In the work *Speculum. De l'autre femme* of 1974, Luce Irigaray emphasises that women have always been attributed a kind of sexual 'alteration' or 'incapacity'. According to the philosopher, this problem is to be linked with the history of philosophy (from Plato to Hegel) and with classical psychoanalysis (with Freud and Lacan).
In particular, according to Irigaray, the psychoanalytic tradition is guilty of having categorized femininity within a specific narrative that sees women's sexuality only as a "mirror" of male sexuality, a superior sexuality and, therefore, with a high value, even on the level of procreation-reproduction and using the words of the American philosopher Judith Butler, the metaphor of the "mirror" is the set of words, acts ritualised and performative, behaviours that belong to the symbolic order of the "father". As Irigaray emphasises:

«Femininity is instigated by a wave of passivity, by the trasformation of the little girl's early instincts into instincts "with a passive aim" and by her perpetuating the "object" pole. When it really comes down to it, then, woman will not choose, or desire, an "object" of love but will arrange matters so that a "subject" takes her as his "object". The desiderable "object" is always the penis, the phallus. Of the man (or) of the mother. Woman

will therefore borrow from him or from them as much as she can, if she intends to sustain the "subjetc's" desire. If she wants him to love himself in her, (by the detour) through her. She is narcissistic, in fact, but only by phallic mandate, for, as we have seen, any narcissization of her own sex/organ(s) is completely out of the question. She is mutilated, amputated, humiliated…..because of being a woman» (Irigaray 1985: 113).

In Luce Irigaray's reflection, we understand how much the genital anatomy itself seems to align with a specific narrative, substantially with the image of male superiority even on the anatomical-sexual level. In these terms, the narration on the anatomical and scientific level that is made by amplifying the opposition between the two sexes contributes to increasing the dichotomous vision that sees, on the one hand, the man as a superior and dominant "subject" 'by nature' and, on the other hand, the woman as an inferior and sexually subordinate "object". In this regard, Irigaray notes that in Freudian psychoanalytic theory, the "subject-woman" is delegitimised of her subjectivity. In fact, in psychoanalysis the female sex-identity narrative is identified in the "space" of an absence of some attribute or parameter that, instead, the man possesses by his nature or natural inclination.

In this regard, Judith Butler (Butler 1993) notes that the body, especially the female body has been an object of the patriarchal and heterosexual paradigm; according to her, the body is not "a natural expression of the person", but a "medium" through which to stage and reproduce human relationships and sexual differences. In particular, in Freudian and Lacanian psychoanalysis, the masculine genital organ becomes the metaphoric image of the male primacy: the symbol of anthropocentric supremacy and, therefore, the male genital representation coincides with the form of perfection in human reproduction, an ethical principle of androcentric-social equilibrium.
In the nineteenth century and, in particular, according to psychoanalytic science, men were able to transmit life, unlike women considered only as a passive object useful for pregnancy. In the perspective of the Freudian work of *Totem und Tabu* (1913), the female subject is at the center of male sexual desires, in a game of group rivalry and paternal interests. Similar position is that of the psychoanalyst Jacques Lacan. According to Lacan, the woman is in a "natural" position of sexual and procreative subordination; in this perspective, the female pleasure exists, but it is in relation to man: the "subject" for excellence. From this point of view, psychiatrist Alexander Lowen claims that the "phallic" representation is based on a narcissistic-masculine physiognomy linked in the perception of genital virility and of the woman as a lower sexual subject; the result of that is the association between virility and masculine-phallic dimension has a political importance (Lowen 2016: 246).
In these terms, female sexuality represented in the psychoanalytic tradition and in an ambivalent perspective, is designated as a "mirror" of male sexuality. In this configuration, the representation of female sexuality as a "mirror" of man highlights the theme of the body as a means on which to define the normative-patriarchal model and, consequently, the social relations on which it develops, what the sociologist and philosopher Pierre Bourdieu defined as "habitus", a system of cultural reproduction of social rules, that is based on homologation to certain behavioural models and this behavioural homologation is produced by control implemented over the body, in particular sexuality.

«The conditionings associated with a particular class of conditions of existence produce habitus, systems of durable, transposable dispositions, structured structures predisposed to function as structuring structures, that is, as principles which generate and organize practices and representations that can be objectively adapted to their outcomes without presupposing a conscious aiming at ends or an express mastery of the operations necessary in order to attain them» (Bourdieu 1990: 53).

In this context, sexuality is related, above all to the discourse of belonging and identity – if we think of sexual violence, with regard to ethnic conflicts.
Precisely, rape of women highlights, in a terrible and cruel way, the identity conflict between two groups, because rape "of the enemy's woman" constitutes the concrete and effective act of total destruction determined against the other; in this way, the female body becomes the main term of

profusion in the construction of identity. In this perspective, woman is identified as a male-derived property; woman who can cope with this "natural" inferiority through the procreation of offspring and thus, by fulfilling the greatest her "moral duty": the procreation of children. In this sense, woman's procreative-maternal role – as a social duty – and her sexual sphere are connected above all with reference to a procreative duty that woman must "give" to her nation as a community.

According to the anthropologist Johann Bachofen (Bachofen 1988), in the ancient patriarchal societies, women's procreative "role" was so important because it was linked to the fertility of the land, which in turn converged with the procreation-reproduction of the community and marriage had an important value in terms of continuity of social relations. In a anthropological perspective, "through" the female body the paternal filiation is determined in the reproduction of the offspring and the community.

Consequently, in the patriarchal perspective of the "right" to patrilinearity – historically –the rape of women represents a very serious violation of this patriarchal and patrilinear "right", as it has evident and public consequences on the reproduction of the group.

In this regard, Nira Yuval-Davis (Yuval-Davis 1996) emphasizes the female social "role" in the biological reproduction of the nation. According to her, war and sexuality are on the same level and, in this case, violence is connected to internal psychic mechanisms, in which the male drive desire is transfigured into a form of hatred against the "other". In a historical and anthropological sense, in the logic of war, sexual relations outside marriage are considered as a social dishonor that destroys the institutional and political relations of a nation. At this level, the substantial modification of the reproductive "blood", caused by the rape of women, in turn, determines a radical change in the sexual-national sphere of the enemy group: in this sense, female body have a performative value capable of producing a transformation on the sexual-ethnic future of a nation. In this regard, the words of Susan Brownmiller are certainly of great depth and significance:

«Men of a conquered nation traditionally view the rape of "their women" as the ultimate humiliation, a sexual coup de grace. Rape is considered by the people of a defeated nation to be part of the enemy's conscious effort to destroy them. In fact, by tradition, men appropriate the rape of "their women" as part of their own male anguish of defeat. This egocentric view does have a partial validity. Apart from a genuine, human concern for wives and daughters near and dear to them, rape by a conqueror is compelling evidence of the conquered's status of masculine impotence. Defense of women has long been a hallmark of masculine pride, as possession of women has been a hallmark of masculine success. Rape by a conquering soldiers destroy alla remaining illusions power and property for men of the defeated side. The body of a raped woman becomes a ceremonial battlefield, a parade ground for the victor's trooping of the color. The act that is played out upon her is a message passed between men-vivid proof of victory for one and loss and defeat for the other» (Brownmiller 1975: 38).

In this regard, the philosopher Michel Foucault observed that sexuality, especially female sexuality, constituted the main term of a social control enforced over the body and linked to specific social dynamics such as marriage and childbearing for women. In particular, Michel Foucault highlights the ways in which the subject determines himself through social rules and prescriptions as conditions of social life.
In this sense, the aspect that emerges in Foucault's thought is the extension of individual-identity subjection to social norms: the trait is that of a "circularity" that is not limited to the exclusive reception of external regulations, but is connected to an extended between subject and society.

From this perspective, power produces a reification of the subjectivity that becomes the object of knowledge. Subjection and subjectivation of identity are on a parallel level, because, on the one hand the subject is subordinated to the rules of institutional power; on the other hand, the subject adopts these rules with the aim to assert its position and therefore, normative power coincides with a condition of identity "possibility"; whereby, the subject is constituted as such because it is placed within processes of subjugation and practices of liberation (Foucault 1994: 210).

This does not mean – Judith Butler observes – that the subject exists only insofar as it is reduced to the power of social norms, but it does mean that power, and thus its performative character, is essential for a reiteration of acts. The performative connotation of power, therefore, is evident precisely in the "repetition" of actions and behaviours that the subject takes on and reiterates over time.

In this perspective, the performative effect of language is also evident when, through the use of certain words, certain parameters or values are attributed to one gender or another (Butler 2017: 98). In fact, as Judith Butler notes, language constitutes an important performative element, through the attribution of specific social, cultural and especially linguistic-semantic ways in which individuals are named by "gender", which means being defined in the socially constructed "gender". It is understood that gender norms are obviously also connected to a linguistic-performative action, an aspect which, in turn, makes the "vulnerability" of each subject emblematic when it is placed in society and relates to other individuals. In a nominal and semantic perspective, language is determined as the founding structure of social-normative power.
In this horizon, the "reproduction" of the genre is therefore a form of "negotiation" with power itself, essentially transforming itself into a political category, identified with the political instance of performative action; consequently, language becomes the "place" in which an identity-subjective recognition emerges and "materializes", identified in the conventional use of terms and concepts and in the continuous reiteration of acts and actions. With regard to the concept of performative language, Judith Butler emphasizes that:

«Language assumes and alters its power to act upon the real through locutionary acts, which, repeated, become entrenched practices and, ultimately, institutions. The asymmetrical structure of language that identifies the subject who speaks for and as the universal with the male and identifies the female speaker as "particular" and "interested" is in no sense intrinsic to particular languages ot to language itself» (Butler 2006: 158).

Therefore, from Butler's words it can be seen that gender performance, expressed publicly, is characterized by political connotations and the maintenance of cultural and sexual paradigms. In this perspective, traditional dichotomies of power and gender categorizations are positioned in the conventional use of language, and this is particularly the case when in certain situations of social, economic, professional or political conflict and opposition (as, for example, in the case wars and ethnic conflicts), inevitably, certain words are expressed from individuals or groups who have power and authority, against other human groups considered inferior and subordinate.

[*]

Abstract
Dagli anni Sessanta e Settanta, le tematiche femministe si sono orientate nella direzione della rivendicazione e dell'autodeterminazione del corpo. La critica al patriarcato si è determinata come riflessione teorico-politica che ha assunto la configurazione di una riflessione sulla connessione normativismo eterosessuale/cultura maschile, una critica sostanziale il cui fine è stato quello di delineare le dinamiche della subordinazione femminile. In tal senso, il tema della liberazione e dell'autodeterminazione femminile sul corpo viene posto in

relazione sia alla questione della maternità come istituzione ed obbligo sociale, che alla dicotomia uomo-donna. La critica femminista sottolinea pertanto le conseguenze di una specifica immagine del 'femminile' – erronea e più che altro connessa alla sfera sessuale e riproduttiva – che tende ad accentuare la dicotomia tra i generi, rappresentazione determinata nella riflessione filosofica occidentale (da Platone a Hegel) e poi nella psicoanalisi (con Freud e Lacan), nel momento in cui l'uomo viene identificato quale simbolo della superiorità antropocentrica, a differenza della donna considerata soltanto come "specchio" dell'uomo, il cui fine è quello di procreare figli e, perciò, contribuire alla continuità della famiglia, della comunità e, in una prospettiva antropologica, alla conservazione della patrilinearità, laddove la sessualità femminile ha costituito il termine principale di un controllo sociale esercitato a partire dal corpo e che, come nota Foucault, si è determinato nel tempo, attraverso l'assoggettamento dell'identità alle prescrizioni e regole sociali.

Riferimenti bibliografici

Bachofen J. J., *Il matriarcato. Ricerca sulla ginecocrazia del mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*, tomo primo, Einaudi, Torino 1988, traduzione italiana di *Das Mutterrecht* (1861).

Bourdieu P., *The Logic of Practice*, translated by Richard Nice, Stanford University Press, Stanford, 1990.

Brownmiller Susan, *Against our will. Men, women and rape*, Ballantine Books, New York, 1975.

Butler J., *Bodies that matter. On the discursive limits of sex*, Routledge, New York, 1993.

Butler J., *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*, nottetempo, Milano, 2017, traduzione italiana di *Notes towards a performative theory of assembly* (Harvard University Press, Cambridge 2015).

Butler J., *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York and London, 2006.

Cavaliere A., *From motherhood to the symbolic order of the mother. Feminist routes starting from "the undecidable imprint"*, «Revista euro-americana de teoría e historia de la política y del derecho», vol. 6/2, Julio-Diciembre 2019.

Foucault M., *Dits et écrits*. *Tome IV*, Gallimard, Paris, 1994.

Friedan B., *The Feminine Mistique*, Norton & Company, New York & London, 1963.

Irigaray L., *Questo sesso che non è un sesso. Sulla condizione sessuale, sociale e culturale delle donne*, Feltrinelli, Milano 1978: 48, traduzione di *Ce sexe qui n'en est pas un* (Les éditions de minuit, Paris 1977).

Irigaray L., *Speculum. Of the other woman*, translated by Gillian C. Gill, Cornell University Press, Ithaca, New York 1985.

Lowen A., *Il linguaggio del corpo*, Feltrinelli, Milano 2016, traduzione di *Physical dynamics of character structure (the language of the body)*, (Grune and Stratton, New York 1985).

Marella M. R., *Le donne*, in *Gli anni Settanta del diritto privato*, Giuffré, Milano, 2008.

Muraro L., *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma, 1991-2006.

Rich A., *Of Woman Born. Motherhood As Experience and Institution*, Norton & Company, New York & London, 1976.

Sapegno M. S., *Identità e differenze. Introduzione agli studi delle donne e di genere*, Milano, Mondadori, 2011.

Vukoičić J., *Radical feminism as a discourse in the theory of conflict*, «Sociological discourse», year 3, number 5 / june 2013.

Yuval-Davis N., *Women and the biological reproduction of "the nation"*, «Women's Studies International Forum», Volume 19, Issues 1–2, January–April, 1996.

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).

Un mosaico di Sicilie nella narrazione delle sue identità

Flaviana Astone, Giulia Bitto,
Irene Falconieri, Mauro Geraci, Marcello Mollica
Roberta Pandolfino, Angela Princiotto

Il mistero e l'inganno

Pensare, narrare e creare la Sicilia

a cura di Mario Bolognari

di *Sergio Todesco*

Mario Bolognari, antropologo e politico siciliano, ha da tempo rivolto la sua attenzione verso i meccanismi che disciplinano la costruzione dell'identità, e la negoziazione delle diverse forme identitarie, nelle comunità della sua isola. Di tali meccanismi egli aveva già offerto alcuni anni or sono un esempio assai pregnante esaminando lo sguardo del barone Wilhelm Von Gloeden, fotografo, omosessuale ed esteta, su Taormina nei circa cinquant'anni della sua permanenza, e svelando come l'attività di Von Gloeden sia consistita nella costruzione di un'identità – quella di Taormina e dei suoi abitanti a cavallo dei secoli XIX e XX – in larga misura fasulla e mistificata, incentrata su un mito (quello della classicità e dell'Arcadia) e su un'ideologia (quella secondo la quale i nativi taorminesi da lui fotografati sarebbero stati dei "tesori umani viventi", ossia una sorta di palinsesto antropologico delle culture precedenti).
Già in quel libro (*I ragazzi di Von Gloeden. Poetiche omosessuali e rappresentazioni dell'erotismo siciliano tra Ottocento e Novecento*, Città del sole edizioni, 2012) Bolognari svolgeva una radicale opera di de-mitizzazione sulle origini e sui frutti del turismo a Taormina dimostrando come l'operazione di "costruzione" del mito del centro ionico a cavallo dei due secoli fosse frutto di una convergenza di interessi tra le esigenze "romantiche" di una larga fascia di intellettuali europei in cerca di una patria elettiva (*et in Arcadia ego*) ma anche di un porto franco per l'esercizio di forme di turismo sessuale, e le aspirazioni di una rampante minoranza locale disposta a ridisegnare il proprio territorio secondo un modello costruito sulle dinamiche di "accoglienza" dell'altro, del visitatore straniero in grado di introdurre "sguardi esterni" e capitali in un'economia ancora scandita secondo i ritmi della cultura agro-pastorale. Tale somma di sguardi, interni ed esterni alla realtà taorminese, avevano bisogno a vario titolo di sovrapporre alla realtà concreta di Taormina una serie di stereotipi.

Nell'analisi delle dinamiche messe in moto da tali esigenze Bolognari non mirava tanto alla ricostruzione di una realtà storica (come tale sempre sfuggente e problematica) quanto a verificare quali processi di riplasmazione della realtà territoriale e antropologica avesse attivato la comunità locale in rapporto alla presenza e all'attività di Von Gloeden a Taormina, mostrando in concreto come i meccanismi di costruzione dell'identità, veicolati attraverso la logica degli sguardi, non siano mai neutrali ma rinvìino sempre a rapporti di forza e di potere.
Nell'ultimo volume, *Il mistero e l'inganno. Pensare, narrare e creare la Sicilia* (Navarra editore 2021) da lui curato e comprendente oltre alla densa introduzione sette contributi, i saggi che lo compongono si prefiggono di ripensare i contorni dell'identità siciliana, sottraendola ai luoghi comuni, alle retoriche, alle narrazioni di segno opposto – ma convergente nella mistificazione – che su di essa si sono elaborati. Nell'esame delle narrazioni dominanti sull'identità della Sicilia ciascun autore ne mette in discussione l'autenticità. Queste narrazioni non sono tutte unidirezionali, ma si dispongono anche secondo piani opposti. Dalla Sicilia sottosviluppata, arcaica, culla della mafia etc. alla Sicilia ombelico del mondo, isola in cui (come annotava Goethe) risiede "la chiave di tutto".
I saggi rivelano invece come la realtà siciliana sia magmatica, ambigua, proteiforme, e dunque nel loro complesso mettono in evidenza l'incredibile varietà di narrazioni, che contano tanto voci *colte* che voci *alternative*. Gli autori suggeriscono quindi un modo nuovo di ristrutturare la consapevolezza che della Sicilia tutti in qualche misura, siciliani e non siciliani, abbiamo sedimentato accogliendo passivamente frasi fatte e luoghi comuni.
L'assunto generale, e il messaggio che proviene da queste riflessioni a più voci, è che la realtà dell'isola Sicilia sia una realtà multiforme, stratificata, composita, meticcia. Da esso scaturisce implicitamente una critica definitiva dell'identità monolitica, sempre uguale a se stessa e impermeabile ai mutamenti. Ciò che noi chiamiamo identità in realtà è sempre l'esito di una dialettica tra il mutamento e la persistenza, l'equilibrio (sempre instabile e provvisorio) tra queste realtà. Al

contempo, come ci ha insegnato Antonino Buttitta, ogni seria indagine antropologica non può prescindere dalla consapevolezza della distanza che intercorre tra la realtà e le sue rappresentazioni.

Il volume si inserisce dunque degnamente e a pieno titolo nella scia di una serie di contributi apparsi a partire dalla fine degli anni '80, tra i quali occorre citare almeno *I frutti puri impazziscono* del 1988, di James Clifford, *Culture ibride* del 1990, di Nestor Garcia Canclini, e *Contro l'identità* del 1996, di Francesco Remotti, testi nei quali, benché da prospettive e con contenuti diversi, si rappresenta la necessità di non rimanere prigionieri di *clichés* cristallizzati e si critica la reificazione del concetto d'identità, che negli incontri tra culture risulta sempre cangiante, e dunque sempre da rinegoziare.
Cosa emerge da questi contributi? Che le cosiddette "tradizioni" (i frutti puri) sono destinate a "impazzire" allorquando non si arrendono alle promiscuità, alle contaminazioni. Bolognari parla infatti di una «concezione dell'identità siciliana come costruzione narrativa, come variabile dipendente dalla storia e dalla cultura che si modifica e si adatta alle esigenze della contemporaneità», *e t*utti i contributi, nel loro complesso, offrono spunti per procedere a una de-mitizzazione delle immagini, delle narrazioni ordinariamente rese sulla Sicilia.
Sulla Sicilia si sono infatti esercitate due opposte ma convergenti forme di narrazione, entrambe mistificanti: l'omogeneizzazione industriale e postindustriale e la diversificazione regionalistica grottesca e di maniera. Le identità legate al territorio e le identità legate agli usi e costumi sono, a ben vedere, delle identità illusorie in quanto sia il territorio che i modi di atteggiarsi delle comunità subiscono continue modifiche e trasformazioni ad opera delle influenze esterne, e lo spazio definito dall'immaginario *mainstream* non sempre corrisponde allo spazio reale.
Se un'identità debba in realtà essere attribuita all'Isola, è piuttosto quella che declina la Sicilia quale "continente della narrativa". De Roberto, Pirandello, Tomasi di Lampedusa, Sciascia, e molti altri autori al loro seguito hanno provato, ognuno a suo modo, a demistificare le false narrazioni intorno alla Sicilia, anche se spesso la loro produzione è stata travisata e, paradossalmente, letta in segno opposto.
Neanche lo "sguardo da lontano" è rimasto indenne dall'abbandonarsi agli stereotipi e alle retoriche, come rivelano le descrizioni dei viaggiatori stranieri sette-ottocenteschi, oltremodo condizionate dall'ideologia del "pittoresco" che stimola la ripetizione da parte di molti viaggiatori, quasi con le stesse parole, dei giudizi dei viaggiatori precedenti. Assistiamo in questi, come in molti altri casi anche più recenti, a meccanismi che sono stati puntualmente descritti ed etichettati come *Orientalismo* da Edward Said.
Come è agevole rilevare anche nell'attuale comunicazione di massa, sono state messe in atto modalità diversificate di comunicazione delle storie che in realtà rivelano il sostanziale saccheggio da parte della grande industria di *lacerti identitari* piegati al profitto e strumentalmente sottratti ai loro contesti socio-culturali (si confrontino a mò di esempio le foto scattate a Savoca da Oliviero Toscani per Benetton, le performances di Dolce e Gabbana giocate sugli stilemi iconografici dell'arte popolare etc.). Il volume tratta insomma di ciò che nelle narrazioni sulla Sicilia è fittizio, ambiguo, ingannevole, retorico, costruito su luoghi comuni etc.
In letteratura, ad esempio, i primi due saggi di Mauro Geraci e di Flaviana Astone dispiegano acute considerazioni sui meccanismi che le scritture adottano per ridurre a realtà addomesticate elementi culturali, territoriali, antropologici non riconducibili ad un unicum. Mauro Geraci offre così una smagliante carrellata lungo una pluralità di voci, scritte, orali e visuali che adottano ottiche diversificate (ingigantimento ovvero miniaturizzazione) nella descrizione della realtà isolana. Alla ricchezza narrativa, davvero incredibile per un angolo di mondo estremamente esiguo, si accompagna la multiformità di voci, colte e popolari, che nel corso dei secoli si sono cimentate nella descrizione dell'Isola, quasi tutte tentando di adottare un focus unitario di comprensione del suo *zeitgeist*. In realtà, suggerisce l'autore, ogni singola narrazione non può che scontrarsi con l'impossibilità di adottare chiavi uniche di lettura, dato che – come sappiamo – una chiave in grado di aprire tutte le porte è con grande probabilità una chiave falsa. Analoghe considerazioni vengono svolte su tutti gli altri *giacimenti* di stereotipi (nel cinema, nella pittura, nella fotografia).

Flaviana Astone esamina con grande consapevolezza critica il ruolo della letteratura e del cinema come veicoli di propaganda (a favore e contro) e le conseguenze della loro influenza nella creazione di un immaginario stereotipato. Esamina lo stigma, le false identità appioppate alla Sicilia (dallo "sguardo altrui" cinque-secentesco agli atteggiamenti critici e "orientalisti" del XIX secolo) attraverso le percezioni e le retoriche letterarie (in particolare, con una lettura del romanzo di Robert Hichens, *The call of the Blood*). La letteratura e le arti visive sono responsabili di narrazioni che hanno finito col cristallizzare l'immagine della Sicilia, da D.H. Lawrence a Truman Capote. In realtà, suggerisce l'autrice, un'identità ipotetica rimane in vita perché soddisfa interessi diversi (un esempio, oggi tristemente assai praticato, è quello di tipo populistico).
Altri contributi, come quelli di Giulia Bitto e di Roberta Pandolfino, si addentrano nelle svariate forme di costruzione ed esibizione dell'identità in due luoghi concentrazionari per eccellenza, la prigione e l'ospedale psichiatrico giudiziario. Giulia Bitto esamina tali meccanismi nell'esperienza privata e nei vissuti dei detenuti per associazione mafiosa presso il carcere di Catania Bicocca. Anche in questo caso il mafioso adotta degli stereotipi per presentare di sé un'immagine conforme a quella che il comune sentire si attende. Le autobiografie hanno dunque la caratteristica di celare la verità, adeguandosi piuttosto a schemi narrativi di comodo, consolidati ma proprio perciò retorici. Le autobiografie di costoro rivelano infatti forme di autorappresentazione inficiate da luoghi comuni e dall'esigenza di mantenersi fedeli a codici tradizionali valevoli a conservarne intatto lo *status* presso il proprio ambiente sociale
Roberta Pandolfino esamina alcune figure di ricoverati presso l'Ospedale Psichiatrico Giudiziario di Barcellona P.G., facendo emergere – attraverso le cartelle cliniche, le lettere, le relazioni sanitarie e le stesse testimonianze – una narrazione fatta di mezze verità, di inganni e allusioni, di luoghi comuni patriarcali e di alterazione delle storie personali. Anche nel caso di questi due contributi il pensiero non può che andare al Foucault di *Sorvegliare e punire*, in cui gli spazi concentrazionari risultano essere creati per controllare, sorvegliare, classificare ed emarginare gli individui ritenuti pericolosi. Nei due casi siciliani i sistemi di misurazione e di valutazione si mescolano e diventano opachi.

Le costruzioni dell'identità hanno anche delle proiezioni territoriali, come mostrano Irene Falconieri e Marcello Mollica. La prima esamina la storia di una "Modernizzazione" imposta, portando ad esempio la RASIOM di Augusta e il Petrolchimico ENICHEM di Priolo Gargallo, e facendo il punto sulle criticità legate all'industrializzazione forzata della Regione, che ha trovato il suo puntello ideologico nella costruzione di una Sicilia immobile, arretrata, sottosviluppata, e quindi necessitante di interventi etero diretti. Vengono in mente i documentari di Vittorio De Seta sulle trasformazioni radicali cui sono andate incontro le regioni meridionali in obbedienza alla logica dello sviluppo, uno sviluppo che come lucidamente profetizzava Pier Paolo Pasolini nulla aveva in comune con il reale progresso civile del Paese (negli *Scritti Corsari* si parla appunto di un'Italia "paese dello sviluppo senza progresso"). Le false narrazioni sullo "sviluppo", come oggi amaramente registriamo, hanno impedito che l'economia siciliana potesse esprimersi secondo prospettive differenti, ad esempio nei settori del Turismo e dei Beni Culturali.
Analogamente Marcello Mollica discute della perimetrazione dei Parchi archeologici (quello di Tyndaris in particolare) mettendone in rilievo le intime contraddizioni e la difficoltà a definire contorni coerenti a motivo delle zavorre burocratiche e delle strumentalizzazioni che la politica da sempre esercita su iniziative quasi sempre sottratte al controllo e all'accettazione delle comunità locali. L'autore si sofferma con efficacia sulla discrepanza tra la memoria storica dei luoghi e la configurazione degli stessi secondo le logiche politico-istituzionali. In realtà, ogni perimetrazione comporta, anche senza che ne siano pienamente consapevoli i promotori, un'organizzazione simbolica del territorio. Risulta quindi evidente come tale procedura, quale risulta essere stata adottata dall'Amministrazione Regionale, poco abbia a che fare con le reali vocazioni del territorio stesso, e come essa abbia finito col mortificare le comunità locali disattendendone le aspirazioni e i bisogni reali.

Lo scarto tra la determinazione dell'*Area Archeologica* e la determinazione del *Parco Archeologico* (che meglio dunque sarebbe da ridenominare "Parco Culturale" o "Rete Ecomuseale") ha quindi prodotto un pernicioso scollamento tra le comunità locali e i loro patrimoni (i patrimoni vengono sottratti al controllo e alle decisioni di chi li ha storicamente "abitati", vissuti, fruiti). È dunque fatale che queste comunità finiscano con l'esprimere «opposizione a fittizie costruzioni socio-culturali della realtà».

Angela Princiotto offre infine un'ulteriore traccia di lettura che si addentra nelle strategie identitarie e nelle dinamiche intergenerazionali, e stila una mappa dell'identità siciliana a partire dalle memorie dei migranti in un'ottica trans-generazionale. Le diverse "identità" dei siciliani migranti rivelano dunque la sostanziale contraddizione tra la povertà della Sicilia abbandonata e il benessere della nuova patria raggiunta. Tale *gap*, tanto culturale quanto affondante nelle pieghe delle differenze tra immigrati di prima, seconda o terza generazione, viene esplicitato esaminando la pratica dei tatuaggi e le loro variegate simbologie che tentano l'ancoraggio a memorie destoricizzate e rivelano piuttosto la reale illusorietà delle identità di gruppo da essi veicolate. Anche in questo contributo l'autrice mette in luce le pratiche di ri-significazione dei referenti iconografici tradizionali e la loro continua negoziazione con i modelli affermatisi nei moderni universi delle immagini, pur emergendo a tratti una qualche "nostalgia delle origini" (Eliade), ad esempio nel caso delle immagini dei parenti morti percepiti in veste di Lari o nell'assunzione del corpo tatuato come "spazio votivo".
Se dovessimo in conclusione descrivere l'identità siciliana adottando un'immagine pregnante, la scelta non potrebbe che ricadere su quella di un mosaico costituito da tessere continuamente ricomponentesi secondo incastri sempre diversi. In tale realtà in sommo grado composita, la singola tessera che pretendesse di ergersi a elemento rappresentativo del tutto risulterebbe velleitaria, proprio come ogni singola narrazione sulla Sicilia che si illudesse di poter compendiare e definire *tutta* l'identità siciliana. Risulta quindi illusoria e mistificante ogni pretesa di "narrare" in modo definitivo quanto costituisce il cuore, la ragione, il *télos* di quest'Isola.
L'approfondita indagine a più voci offertaci dal volume getta utili scandagli sui meccanismi che determinano la costruzione delle identità, e sulla dialettica tra un'identità percepita e un'identità storicamente (troppo spesso) subita. L'impressione generale che se ne ricava, il messaggio che i saggi nel loro insieme intendono lanciare risulta essere quello che solo la consapevolezza delle identità multiple della nostra Isola possa proteggerci dal rischio di condividere le mitologie e le retoriche che populisti di ieri e di oggi propagano e cavalcano. E l'antidoto per non cadere in tali trappole ideologiche è rappresentato da un continuo sguardo critico e dalla buona letteratura.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

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; *IconaeMessanenses – Edicole votive nella città di Messina*, 1997; *Angelino Patti fotografo in Tusa*, 1999; I*n forma di festa. Le ragioni del sacro in provincia di Messina*, 2003; *Miracoli. Il patrimonio votivo popolare della provincia di Messina*, 2007; *Vet-ri-flessi. Un pincisanti del XXI sec*olo, 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).

Accoglienza e medicina olistica: La Sala Multiculto e l'Ospedale Cotugno di Napoli

Napoli, Sala Multiculto, inaugurazione

di *Alberto Vito*

Il giorno 28 Aprile a Napoli presso l'Ospedale D. Cotugno è stata inaugurata la prima Sala Multiculto e del Silenzio all'interno di un ospedale della Regione Campania. L'Ospedale Cotugno è uno dei tre poli ospedalieri a carattere monospecialistico infettivologico esistenti in Italia, insieme allo Spallanzani di Roma e all'Ospedale Sacco di Milano; è noto anche per essere stato in prima linea nella lotta al Covid 19, divenendo Covid Center, con ben 200 posti dedicati, nei molti mesi in cui la necessità di ricovero ospedaliero per tale patologia è stata molto elevata [1].
L'utenza abituale del Cotugno degli ultimi anni è costituita da pazienti infettivologici, in prevalenza affetti da Hiv-Aids, tisiologici, epatopatici. In passato, è stato anche l'ospedale dove sono stati ricoverati circa 900 pazienti (di cui 150 circa positivi) nella vicenda del colera a Napoli nell'anno 1973. Tutt'oggi, oltre il 50% dell'Ospedale, che ha vissuto negli ultimi due anni una radicale riconversione proprio per aumentare i posti letto, è dedicato ai pazienti covid, per cui sono obbligatori percorsi protetti per ovvie esigenze di contrasto alla diffusione del contagio [2].
La Sala Multiculto è stata inaugurata dal Direttore Generale degli Ospedali dei Colli [3]. La Direzione strategica aziendale negli scorsi mesi aveva fatta propria la proposta del responsabile dell'U.O.S.D. di Psicologia Clinica ed aveva dato mandato agli Uffici Tecnici di progettare e realizzare lo spazio, che riconosce l'importanza dei bisogni spirituali durante l'esperienza di malattia e garantisce un ambiente dedicato alla preghiera e alla meditazione per tutti. Infatti, come è noto (vedi Bonardi A., in D.M. n. 52), per Sala Multiculto e del Silenzio si intende uno spazio neutro destinato a tutte le diversità per pregare, elaborare sofferenza, dolore o lutto, pensare, raccogliersi, rigenerarsi. Tali ambienti, secondo le dimensioni, possono essere utilizzati anche per ospitare incontri e seminari, con un'attenzione alla dimensione psicologica, culturale, spirituale e religiosa. Negli ultimi anni in diversi ospedali italiani, circa 30, sono state realizzate Sale Multiculto, ove i pazienti di qualsiasi fede o confessione possono trovare raccoglimento e accoglienza spirituale. Tali ambienti sono prevalentemente organizzati come spazi vuoti, arredati solo con alcune sedie lungo le pareti, talvolta

con dei tappeti e una bussola a disposizione dei cittadini di fede musulmana. Altre volte, si tratta di ambienti che contengono lievi riferimenti a diverse confessioni religiose [4]
La prima sala del silenzio fu realizzata nel Palazzo dell'ONU a New York nel 1957, per volontà di Dag Hammarskjold, allora Segretario Generale delle Nazioni Unite, che volle questo spazio dedicato alla meditazione utilizzabile da tutti i visitatori e i dipendenti della grande organizzazione internazionale, consapevole del rilevante significato simbolico di pace e fratellanza tra i popoli. Successivamente sono state realizzate all'estero diverse sale simili nei principali aeroporti delle grandi città e recentemente il *Gruppo Nazionale di lavoro per la stanza del Silenzio e dei Culti* (vedi sito https://www.stanzadelsilenzio.it/) si sta attivando con forza per proporre la creazione di stanze multifedi nelle carceri italiane. Anche in questo caso si tratterebbe di una risposta di grande civiltà, probabilmente in grado di ridurre la conflittualità all'interno delle istituzioni penitenziarie.

Tornando agli ospedali, la creazione di Sale Multiculto nasce dalla consapevolezza ormai sempre più diffusa di quanto il concetto di salute comprenda non solo il benessere psicologico e relazionale dell'individuo ma anche la dimensione spirituale della salute. Ripensare le modalità di accogliere ed assistere i pazienti con una particolare attenzione agli aspetti spirituali diventa quindi una necessità per garantire un pieno diritto alla salute di ogni paziente. I riferimenti legislativi, nazionali e sovranazionali in tal senso sono numerosi. Come operatori sanitari sappiamo bene quanto proprio nell'esperienza di malattia sia più forte l'emergere dei bisogni spirituali e le esigenze di preghiera. Abbiamo osservato tante volte che per i pazienti la preghiera rappresenta un rifugio e un sostegno. L'importanza dei bisogni spirituali deve valere per tutti e, presa atto della dimensione sempre più multietnica e multiculturale della nostra società e della città di Napoli, tali bisogni vanno rispettati con la creazione di spazi condivisi e dedicati alla riflessione, alla preghiera e alla meditazione.
Napoli, con 56.469 stranieri residenti (6,1% della popolazione residente) è tra le città a più alta concentrazione di immigrati del Mezzogiorno e della Campania. La peculiarità della presenza immigrata a Napoli sembra essere l'estrema varietà delle comunità, pur se con una forte predominanza di quelle che provengono dall'Europa Orientale (soprattutto Ucraina) e dell'Asia, (Sri Lanka e Cina), seguite da quelle africane. La comunità straniera più numerosa è quella proveniente dallo Sri Lanka (ex Ceylon) con il 26,7% di tutti gli stranieri presenti sul territorio, seguita dall'Ucraina (14,0%) e dalla Repubblica Popolare Cinese (8,8%). Nel complesso, il 51,58% ha origini asiatiche e proviene da 35 diversi Paesi, il 27,39% proviene dai paesi europei, ben 41, mentre il 14,33% da 46 nazioni del continente africano. Sui totali della Campania, invece, gli Ucraini sono seguiti da Rumeni e Marocchini, anche per le maggiori possibilità di impiego che essi trovano rispettivamente nelle attività edili ed agricole dell'area casertana. In particolare, gli stranieri residenti in provincia di Caserta al 1° gennaio 2021 sono 47.933 e rappresentano il 5,3% della popolazione residente, quelli nella provincia di Salerno sono 51.676 (4,8%), mentre nettamente inferiore è la presenza nelle province di Avellino e Benevento [5].
A Napoli, il modello insediativo seguito dalla maggioranza della popolazione immigrata è di tipo diffuso, disperso nel territorio e in questo sembra seguire una peculiarità tipicamente partenopea, ove in nessun quartiere vi è una connotazione di ceto marcatamente unitaria. Sfuggono a questa logica, per motivi diversi, la comunità cinese e quella rom, con un minore livello di integrazione e abitanti in contesti di forte difesa identitaria. È il centro della città, in particolare le zone intorno a Piazza Garibaldi, ad esercitare una notevole funzione polarizzante: sono qui concentrati la maggior parte dei servizi e uffici del Terzo Settore, incluse le attività di associazionismo etnico.
In particolare per gli psicologi è molto importante la capacità di ascolto e di osservazione dei bisogni dei pazienti. Io non sono fautore di una psicologia "prescrittiva" ed ovviamente il nostro ruolo non è consigliare i nostri pazienti ad assumere certe scelte piuttosto che altre. Non è questo il nostro compito. Infatti, non a caso, nella formazione degli psicoterapeuti una parte essenziale del lavoro su di sé consiste proprio nell'acquisire la capacità di rifiutare la delega che, più o meno consapevolmente, può giungerci dai nostri pazienti in una situazione di difficoltà per indicare loro cosa è giusto fare. Al contrario, il nostro lavoro consiste nell'ampliare l'autonomia della persona,

aiutandolo a vedere pro e contro di ciascuna opzione e di ricercare i motivi profondi della propria incertezza. In pratica, nostro compito è favorire l'espressione delle risorse già presenti nell'altro.
Oltre a ciò, a proposito delle competenze necessarie in ambito clinico, gli psicologi devono acquisire una particolare capacità osservativa, tendenzialmente "neutrale" che li protegga anche dall'interferenza proveniente dal proprio personale punto di vista. E se si guardano le cose in maniera obiettiva, in modo scevro da pregiudizi, quale che sia la propria posizione personale nei confronti della preghiera, è indubitabile riconoscere che durante un ricovero ospedaliero e, in genere, durante l'esperienza di malattia, emergono con più vigore i bisogni spirituali, le domande di senso esistenziale e, per molti, il bisogno di pregare. Inoltre, è molto interessante notare come, sebbene spesso in passato siano stati erroneamente contrapposti i bisogni e le prassi psicologiche a quelle adottate dai ministri di culto, negli ultimi anni, proprio a partire dagli ospedali, siano sempre più frequenti le proficue alleanze e collaborazioni tra psicologi e sacerdoti. Entrambi i ruoli, pur da versanti diversi, possono fornire un grande aiuto e sostegno alle persone ammalate impegnate nella ricerca di senso.
In tal senso, credo che la creazione di Sale Multiculto possa essere inteso in modo ampio come progetto di psicologia ospedaliera, se diamo a tale disciplina il compito di favorire la presa in carico globale del paziente, curando quindi non solo la malattia ma la persona. In tal modo, si riconosce che i bisogni soggettivi, ovvero quelli psicologici, affettivi, relazionali, ed anche quelli spirituali, talvolta bistrattati per ragioni di miopia culturale, svolgono un ruolo attivo nel percorso terapeutico del paziente affetto da patologia organica. Siamo consapevoli che un ospedale moderno non è tale solo se dotato di apparecchiature tecnologiche sempre più sofisticate, ovviamente indispensabili, ma deve possedere anche la capacità di presa in carico di tutti i bisogni soggettivi dei pazienti e dei loro familiari. Anche la soluzione estetica adottata al Cotugno è molto bella ed originale: chi ha progettato l'ambiente lo ha connotato con undici grandi pannelli monocromatici che rappresentano solo indirettamente un riferimento alle diverse comunità religiose, ma che nel contempo inducono al raccoglimento e alla riflessione, richiamando anche alla pace.

Infine, non è un caso che un'esperienza del genere si realizzi presso l'Ospedale Cotugno. In esso, a vocazione infettivologica, negli anni è stata forte la presenza di ricoverati provenienti dal nord e centro Africa, dall'est europeo e dal sud asiatico. L'Ospedale ha da sempre curato non solo pazienti di diverse etnie, provenienti da almeno tre continenti, ma anche di diverse condizioni sociali, culturali ed esistenziali, senza alcun tipo di discriminazione e ha costituito negli anni un modello di accoglienza e di attenzione all'umanizzazione delle cure. A conferma di tale attitudine, basti pensare che già nel 2005 l'U.O. di Psicologia promosse, in collaborazione con il Comune di Napoli, un progetto che consentì la presenza su chiamata di mediatori culturali in ospedale. È interessante notare che i miei colleghi del Cotugno hanno acquisito sul campo la competenza relazionale, che è stata oggetto di apprezzamenti quasi unanimi nel corso della recente pandemia. Occupandosi di malattie infettive, hanno sempre lavorato anche con gli ultimi: pazienti con doppia o tripla diagnosi, con situazioni di gravi marginalità sociale. È sempre stato un presidio di accoglienza e questo ha fatto la differenza, anche nell'approcciarsi ad una malattia nuova e temibile come il covid, soprattutto nei primi mesi a partire da febbraio-marzo 2020. Per questo motivo, reputo la creazione della Sala Multiculto perfettamente in linea con la storia pluridecennale di questo Ospedale ed è in assoluta continuità con la sua capacità di garantire accoglienza e assistenza.
In conclusione, possiamo affermare che garantire a tutti, a prescindere dalla fede religiosa, uno spazio per la preghiera, la meditazione o il raccoglimento è un segnale di civiltà importante, che arricchisce, soprattutto nelle realtà urbane maggiormente multietniche, la nostra capacità di garantire accoglienza e assistenza multiculturale. Ovviamente, la creazione di Sale Multi-culto non va a scapito dei credenti cattolici e l'appartenenza della religione cattolica nella nostra quotidianità è un dato di fatto. (Non a caso nella nostra esperienza napoletana la Curia ha condiviso il progetto). Così come l'educazione all'accoglienza, il rispetto della diversità e il pari diritto alla cura sono valori fondanti della nostra collettività. Inutile ricordare che molti pazienti stranieri sono cattolici, così come non sono pochi gli italiani che aderiscono ad altri orientamenti spirituali.

La realizzazione di Sale Multiculto negli ospedali, ma anche negli aeroporti, nelle università o nelle carceri, rappresenta una risposta efficace ai cambiamenti in atto nella nostra società e risponde alle sfide dell'integrazione attraverso nuove forme di solidarietà, condivisione e corresponsabilità. Negli ospedali, in particolare, sono espressione di una medicina "olistica", sempre più attenta ai bisogni soggettivi e ai vissuti emotivi dei pazienti e dei loro familiari, alla comunicazione, all'integrazione dei saperi interdisciplinari contro un modello di iperspecializzazione, spesso tecnologicamente all'avanguardia ma fredda e spersonalizzante. Si tratta di impostazioni culturali che, nelle loro versioni estreme, sono profondamente incompatibili, da cui derivano prassi operative assai diverse. Anche la recente pandemia, tuttavia, ha insegnato come sia irrinunciabile la presa in carico dei bisogni relazionali e quanto le esigenze di comunicazione siano insopprimibili, perfino nei contesti ove le esigenze di protezione dal contagio hanno imposto l'isolamento [6].

Note

[1**]** In questo periodo, ha ricevuto anche importanti riconoscimenti internazionali in quanto per molti mesi nessun operatore sanitario si era infettato di covid, come testimoniato da un servizio giornalistico televisivo a cura di Stuart Ramsay di Sky-UK (link. https://www.youtube.com/watch?v=Mg8w6ELniK4), andato in onda in varie nazioni a marzo 2020, in cui le procedure di sicurezza adottate sono state considerate un modello.
[2] Dal punto di vista amministrativo il Cotugno fa parte dell'A.O. Ospedali dei Colli, istituita nel 2011, che include anche l'Ospedale Monaldi, il maggiore dei tre nosocomi, e il C.T.O., ove è attivo un Pronto Soccorso. Attualmente è Direttore generale il dott. Maurizio Di Mauro.
[3] All'inaugurazione sono intervenuti Padre Gaetano Castello, vescovo vicario, responsabile per l'Ecumenismo della Curia Arcivescovile di Napoli, il Dott. Massimo Cozzolino, Segretario Generale della Confederazione Islamica Italiana, l'Imam Amar Adballah, rappresentante dell'UCOII, Unione delle Comunità Islamiche Italiane, il Dott. Vincenzo De Ieso, Prefetto generale della Chiesa Taoista Italiana, l'architetto Sivio Cossa della Comunità Baha'i, la dott.ssa Checca Villani, rappresentante della Soka Gakkai, il medico dott. Gino Vitiello, della Comunità buddista Dzochen, il pastore Giuseppe Verrillo della Chiesa Evangelica di Volla, la signora Greetie Van der Veer, predicatrice della Chiesa Valdese-Metodista, Vincenzo Roberto e Laura Nemolato del tempio napoletano BuddhistVihara e una rappresentante dell'U.A.A.R. (Unione Atei e Agnostici). Inoltre, è intervenuta la Vice Presidente dell'Ordine degli Psicologi della Campania ed erano presenti alcuni mediatori culturali.
[4] Tra le prime nel nostro Paese, sono state inaugurate nel 2013 la "Sala del Silenzio" dell'A.O. Universitaria Sant'Anna di Ferrara e nel 2014 quella dell'Ospedale Santo Stefano di Prato, città a forte vocazione multietnica. Spazi simili esistono nell'Ospedale Papa Giovanni XXIII di Bergamo, nell'Ospedale Civico di Palermo nel Centro Oncologico, a Milano presso la Fondazione IRCCS Istituto Nazionale dei Tumori e presso la Fondazione Ca' Granda Ospedale Maggiore Policlinico, a Torino presso l'Ospedale San Giovanni Battista-Molinette e presso l'A.O. Ordine Mauriziano ed anche l'A.O. San Camillo Forlanini di Roma e l'A.U.S.L. Roma E – Ospedale S. Spirito si sono dotate di sale multi culto.
[5]] Dati al 1 gennaio 2021 che tengono conto del Censimento permanente della popolazione: https://www.tuttitalia.it/campania/59-napoli/statistiche/cittadini-stranieri-2021/
[6] Chi è interessato a tale tematica può far riferimento al già citato *Gruppo nazionale di Lavoro per La stanza del Silenzio e dei Culti*, che raccoglie gli operatori più attenti al tema fornendo informazioni scientifiche, eventi formativi e coordinamento per la diffusione di iniziative volte all'accoglienza in ospedali, carceri, università.

Riferimenti bibliografici

Bonardi. A, *Le Stanze del Silenzio e dei Culti: lo stato dell'arte in Italia* in "Dialoghi Mediterranei" n. 52, novembre 2021.
Raimondi S., *Un Comitato per la Stanza del Silenzio o dei Culti: prime risposte per spazi multifede*, in "Dialoghi Mediterranei" n. 23, gennaio 2017.
Vito A. (cur.), *Psicologi in Ospedale. Percorsi operativi per la cura globale di persone*, Franco Angeli, Milano, 2014.

Sitografia

https://www.stanzadelsilenzio.it/

Alberto Vito, psicologo, psicoterapeuta familiare, sociologo, dirige l'UOSD di Psicologia Clinica dell'A.O.R.N. Ospedali dei Colli di Napoli. Insegna nel Corso di Laurea di Fisioterapia presso l'Università Federico II di Napoli ed è didatta della Scuola Romana di Psicoterapia Familiare. È stato Giudice Onorario presso il Tribunale per i Minorenni di Napoli e componente Commissione Nazionale per la lotta contro l'Aids del Ministero della Salute. Autore di numerose pubblicazioni scientifiche, inerenti la terapia familiare, la psicologia giuridica e la psicologia ospedaliera, tra cui i volumi: *Affetti speciali. Uno psicologo (si) racconta*, Edizioni Psiconline, Chieti, (2012); *Psicologi in Ospedale. Percorsi operativi per la cura globale di persone*, Franco Angeli (cur., 2014); *La Perizia nelle separazioni: Guida all'intervento psicologico*, Franco Angeli (II ediz. Agg.2017, I ediz. 2009). È ideatore del progetto "La bellezza che cura" che prevede visite gratuite guidate in musei nazionali per pazienti oncologici, in collaborazione con M.A.N.N. (Museo Archeologico Nazionale di Napoli).

Scenari di pensiero e pluralismo pragmatico nelle attività del 'Riabitare l'Italia'

di *Pietro Clemente*

La storia si aggira per il mondo

Tutti i giorni i giornalisti ci informano che la storia sta passando vicino a noi, può trattarsi di una partita di calcio, di un incontro di tennis, di una guerra, di un viaggio del Papa o di Draghi o addirittura della partecipazione di Chiara Ferragni a Sanremo 2023, tutte date che, secondo loro, entreranno sicuramente nella storia. La visita di Macron, Draghi e Scholz con Iohannis (premier rumeno, spesso espunto dalla lista perché un po' scomodo) è stata raccontata dai giornalisti come se Italia Francia e Germania fossero i Paesi più importanti o forti d'Europa, stilando sempre delle classifiche che certo non aiutano la solidarietà europea. Un giornalista di Rai News 24 in vena di retorica ha detto «Ieri la storia è passata dalla capitale dell'Ucraina», come se l'avesse vista transitare con i suoi occhi. L'avverbio più usato è 'davvero' e a volte viene addirittura raddoppiato "davvero davvero" perché l'ascoltatore capisca che si tratta di cose stupefacenti che succedono davvero.
Mentre la storia si mostra ovunque, i virologi si nascondono. Infatti nonostante la presenza di un picco estivo, i media continuano a dire che il virus non c'è, che è finito, che è diventato una semplice influenza, e i virologi preferiscono stare nascosti e farsi vedere poco.
I piccoli paesi sono alle prese con il PNRR e mentre sperano che le risorse vengano assegnate, hanno però la consapevolezza che vi sarà una grande dispersione di energie. Il bando del MIC sui 'borghi' ha suscitato un gran vespaio, di cui abbiamo parlato nel numero scorso. Sembra poi che la vocazione del Ministro Franceschini è quella di occuparsi dei luoghi visitati da almeno un milione di visitatori l'anno. Al resto fa poca attenzione.

Bilanci
Anche il mondo delle zone interne, delle Isole, delle Alpi e degli Appennini, delle reti e della Associazioni per Riabitare l'Italia vive una fase di passaggio. Le isole si 'smarcano' perché vi è una legge di indirizzo ancora in fieri (vedi l'ampio e nitido testo di Michele Cossa) che le separa dalle altre zone interne, cominciando ad adeguarsi così anche all'articolo 3 della Costituzione. Nelle nostre reti il PNRR è un fantasma che si aggira, per l'Italia. Si tradurrà in sviluppo finalizzato ai luoghi? Si disperderà? La maggior parte dei finanziamenti andrà come sempre a ciò che è già polarizzato secondo il principio che 'piove sul bagnato'?
Ma ci sono in atto diversi progetti. La Società dei Territorialisti ha mobilitato una parte rilevante dei dottorati di ricerca italiani per cercare di creare un nuovo scenario nell'ambito delle zone interne, in una prospettiva territorialista, che non abbia interessi parziali, e che non si basi sulle leggi di mercato ma metta in atto un progetto di futuro in cui città metropolitane e periferie montane costruiscano nuovi rapporti reciproci, basati sul territorio e la sua storia, sulla coscienza di luogo.
Il convegno "L'approccio eco-territorialista: principi e metodi", che si è tenuto a Firenze il 9 giugno, ha messo insieme varie generazioni oltre che varie discipline e ha fatto il punto su diversi aspetti. Ne riproduco qui il 'menù' per dare l'idea dell'impegno di messa a punto e di progettualità interculturale:

Territorialismo, eco-territorialismo, bioregionalismo: genesi, contesti, motivazioni (prof. Ottavio Marzocca, Università di Bari "Aldo Moro"), *Dall'archeologia globale alla storia del territorio: un progetto di saperi essenziali per la definizione di valori, invarianti, statuti dell'eco-territorialismo* (prof. Giuliano Volpe, Università di Bari "Aldo Moro"), *L'approccio eco-territorialista alla pianificazione territoriale: il ruolo fondativo degli aspetti patrimoniali* (prof. Anna Marson, Università IUAV di Venezia), *Gli apporti della geografia all'integrazione delle relazioni ambiente-territorio verso l'autosostenibilità dei sistemi locali* (prof. Egidio Dansero, Politecnico di Torino) – *L'innovazione degli approcci sociologici nella rinascita dei luoghi e nella crescita di istituti di democrazia comunitaria* (prof. Giovanni Carrosio, Università di Trieste) – *Gli approcci antropologici nella ridefinizione del ruolo delle culture locali nell'eco-territorialismo* (prof. Pietro Clemente) – *Ecomemoria, condizione preliminare dei processi di riterritorializzazione* (dott. Antonella Tarpino, Fondazione Nuto Revelli) – *L'agroecologia come supporto fondativo dell'eco-territorialismo (*prof. Stefano Bocchi, Università di Milano), *La bioregione urbana, strumento multidisciplinare del progetto eco-territorialist*a (prof. Alberto Magnaghi, Emerito, Università di Firenze), *La struttura territoriale della*

bioregione urbana: verso reti multipolari di bioregioni urbane autosostenibili e solidali (prof. Angela Barbanente, Politecnico di Bari; prof. David Fanfani, Università di Firenze) – *La città come nodo della rete ecoterritoriale* (prof. Daniela Poli, Università di Firenze) – *Le declinazioni del concetto di comunità nel progetto bioregionale: verso il superamento della dicotomia comunità società* (prof. Sergio De La Pierre, Osservatorio SdT; dott. Riccardo Troisi, RIES) - *Dalle 'piattaforme produttive' territoriali alla ricomposizione dell'autogoverno dei soggetti socioproduttivi: dai 'distretti sociali' alle bioregioni* (dott. Aldo Bonomi, AASTER Milano) – *I fondamenti culturali del progetto bioregionale dell'Ile-de-France* (prof. Agnès Sinaï, Institut Momentum Paris) – *Culture pubbliche del cibo per l'autogoverno locale dei beni comuni* (prof. Gianluca Brunori, Università di Pisa).

Sono temi strategici per la società futura, società che si confronta col proprio destino tra crisi ambientale e 'co-evoluzione' progettuale da perseguire. Si tratta di un grande progetto nel quadro dell'ultimo libro di Alberto Magnaghi *Il principio territoriale,* che riguarda il bilancio e il rilancio del suo approccio al territorialismo, centrato sul concetto di processi eco-evolutivi.
L'Associazione Riabitare l'Italia ha invece messo in stampa un volumetto critico contro l'uso 'infestante' della parola 'borgo'. Occupando lo spazio antico e classico del 'paese' il 'borgo' crea graduatorie, egemonie, esclusioni, e infine ulteriori diseguaglianze [1]. Questo volumetto non vuole essere il bilancio sull'attività e le prospettive del movimento per Riabitare l'Italia, ma è piuttosto il tentativo di sbarazzare il campo da quella modalità che privilegia una generica e selettiva identità di borgo, creando attriti e difficoltà e distogliendo l'attenzione dai problemi reali.

Infine è uscito un volumetto di bilancio, non sempre confortante, dell'esperienza della Strategia Nazionale Aree Interne con una ampia intervista a Fabrizio Barca, il suo principale animatore, e con diversi resoconti sullo stato delle 'aree interne' [2]. È comunque un testo di grande interesse per un approccio concreto all'esperienza SNAI e alle prospettive che ha creato, avviato e visto cadere.
La Società dei Territorialisti, il movimento e l'Associazione Riabitare l'Italia e la SNAI sono le principali forme della ricerca teorica e pratica che in Italia è legata allo sviluppo mirato delle aree interne. Dopo la crisi del marxismo e delle 'grandi narrazioni', mi sono abituato ai patchwork teorici. Ma è anche vero che davanti ai processi e ai casi talora modelli diversi tirano in direzioni diverse. Questa può essere una risorsa, ma può essere anche un problema quando li si deve usare per interpretare e orientare azioni locali.
Nella sua riflessione Fabrizio Barca parla molto criticamente della fase che stiamo vivendo e del ruolo che vi gioca la politica. Definisce il quadro attuale come dominato dalla 'assenza di un sogno comune' e si chiede dove può portare la politica senza alcun progetto di futuro. Visto lo stato delle cose, Barca arriva a dire che bisogna investire sulle nuove generazioni e che questo può essere un obiettivo prioritario.
Da quando ho cominciato ad occuparmi dei temi del ritorno ho avuto l'opportunità di arricchirmi di molti nuovi apprendimenti. Come diceva un mezzadro intervistato molti anni fa: 'Il contadino è un mestiere che non si smette mai di imparare'. Così è per me l'antropologia. Sono in pensione da 10 anni e continuo a imparare un sacco di cose. All'inizio ho cercato di coordinare reti di paesi, legati da conoscenze comuni e dalla presenza di una generazione di quarantenni. Gli incontri fatti, le letture che hanno arricchito gli incontri hanno visto una fase di crescita di esperienze e di scambi. Ma dopo un po' l'impegno immersivo dei ritornanti e degli innovatori territoriali ha reso sempre più rare le riunioni. Gli aspetti generali dei nostri dialoghi tra Piemonte, Trentino, Friuli, Toscana, Calabria, Sardegna erano comparabili, ma quelli locali non lo erano e poi i rapporti con la politica non decollavano. Ma mancavano anche tattiche comuni. Era stato fecondo l'incontrarsi imparando i vissuti altrui, rafforzandosi delle somiglianze, ma poi senza una vera rete politica diventava difficile rispondere alla domanda: 'cosa devo fare ora'? La politica, anche in fase di PNRR, è ben lontana da investire sui luoghi. Attribuisce fondi, ma senza connetterli in un progetto, finirà per esserci una altissima dispersione, e un forte orientamento a investimenti culturali subalterni alle tendenze

dominanti. Temo che di comunità energetiche, di comunità patrimoniali, di comunità progettuali non ci sarà una gran crescita. Anche se spero di sbagliarmi.
Mi è capitato più volte di notare che l'aspetto che accomuna l'attività dei piccoli paesi che ho conosciuto e seguito è la presenza di festival e di forme festive. Questo tratto comune può essere una risorsa, perché si entra in un campo di attività simboliche che possono essere importanti rispetto ai modi di costruire il futuro. Le comunità che vanno definendosi spesso sono altamente conflittuali e trovano nella festa la dimensione comune più marcata. Ma al tempo stesso i paesi che investono in modo fortemente specializzato su festival che durano una settimana e comunque solo con cadenza estiva creano dei calendari della vita locale piuttosto anomali. Tutto si concentra sulla festa e si rischia di privilegiare lo sviluppo della ristorazione, dei bed and breakfast e degli agriturismi, ma non lo sviluppo di agricolture biologiche o di allevamenti non industriali. In ogni caso i festival, le feste, le ideologie ecologiste dei ritorni, le passioni e gli investimenti in pratiche che contrastino il disastro ambientale, tutti gli aspetti etici, ideali, sociali delle possibili comunità meritano un ascolto attento. Forse per vincere una battaglia come questa c'è bisogno di 'credere', c'è bisogno di ideologie, di sentimenti forti di comunità. Forse occorre tradurre le indicazioni prospettiche dei territorialisti, e quelle politico-economiche di Riabitare l'Italia e della SNAI in un percorso di alto valore simbolico, quasi religioso, visto che le implicazioni più forti non stanno solo nel tornare nei paesi, ma nel darsi una speranza per salvare la terra.

Esperienze
Le pagine de *Il centro in periferia* raccontano spesso esperienze locali. Non poche di queste sono suggeritrici di percorsi, altre lanciano degli allarmi per quel che succede nei luoghi. Di recente mi è successo di fare una esperienza di convegno itinerante nell'Alta Gallura. Il convegno dal titolo "Oltre la città e la campagna verso una inedita città-natura: riabitare il territorio". promosso dall'architetto Linda Decandia, (Università di Sassari/Alghero) [3] si è svolto nel quadro di un dottorato nazionale di ingegneri e architetti. Già il titolo contiene una interessante idea per pensare i nessi che storicamente sono stati tematizzati nella contrapposizione città/campagna. Una città- natura immaginata in un territorio a insediamenti multipli distinti, diffusi, connessi. Si parte dall'insediamento disperso, proprio degli 'stazzi' galluresi, simile alle zone contadine dell'Italia ex mezzadrile e si prende atto di un ritorno agli stazzi con vari tipi di iniziative e investimenti caratterizzati spesso da nuovi contesti e nuove possibilità tecnologiche. In questo seminario itinerante è stato possibile incontrare contadini, pastori, viticultori, erboristi, apicoltori, operatori dell'agriturismo e del turismo culturale. In questi casi si intuisce che non tutte le prospettive delle singole imprese sono alla lunga tra loro condivisibili, che ci sono strategie diverse, che possono produrre alleanze, favorire investimenti comuni in azioni verso la politica e verso il prestito, fare da cerniere comunitarie attraverso forme festive esplicitamente legate ai nuovi processi dell'abitare locale. Le occasioni festive sono forse le forme in cui immaginare tracciati di futuro comune tra esperienze diverse.
All'inizio di luglio avrò occasione di partecipare a Seneghe a un altro convegno di questo tipo per iniziativa del Centro Bastianino Brusco e del sociologo Benedetto Meloni. Il convegno, caratterizzato da molte presenze locali plurali dentro una area circoscritta, si intitola "Montiferru-Alto Campidano-Planargia come area pilota per il turismo rurale sostenibile. Progettazione pregressa ed in itinere, individuazione di buone pratiche e loro implementazione per un contributo al laboratorio di sviluppo dei territori". Sarà una altra occasione per me di imparare ma soprattutto di trovare indicazioni metodologiche che rendano più espliciti i nessi tra le esperienze territoriali e le prospettive ideali, politiche ed economiche del ritorno.
In questo periodo mi è anche capitato di leggere il libro *Ritorno alle origini. L'esperienza degli Elfi*, di Mario Cecchi [4], che è stato uno dei fondatori dell'esperienza comunitaria nella montagna pistoiese. Dal 1980 questa comunità vive di agricoltura tradizionale, di famiglia aperta, di autosussistenza e di limitazione dei consumi. Il libro è anche la biografia di Mario Cecchi, tenace ideologo e costruttore di una esperienza difficile basata sull'occupazione di case coloniche

abbandonate, di agricolture montane elementari senza alte tecnologie, sulla assenza di televisioni e di internet, e di forte distanza fisica (ore di cammino a piedi) dal nostro mondo dei supermercati. Questa lettura, anziché darmi un senso di distanza da esperienze così radicali, mi ha dato invece la sensazione di una sorta di garanzia e di promessa di possibilità, perché se può esistere da 40 anni una esperienza radicale di autoconsumo e di agricoltura 'tradizionale' in zone montane difficili, possono esistere anche forme meno radicali che dagli Elfi hanno tutto da imparare. Gli Elfi condividono e trasmettono una religione senza teologia basata sulla Madre Terra, sul rispetto di essa, sul Grande Spirito che anima il mondo. Di certo non saranno tra gli agenti della distruzione del pianeta, anzi forse ritengono di essere coloro che sopravviveranno alla vicina drammatica crisi planetaria. Credo che abbiamo da insegnare la loro esperienza, anche in contesti complessi come quelli di cui qui si parla.

Casi

Non sono certo che *Il centro in periferia* continui ad interessare chi si occupa di aree interne, o chi prova a tornare ed è impegnato non solo a studiare ma ad agire localmente. Vedo la missione che avevo proposto un po' in crisi di fronte all'assenza di incontri e di prospettive condivise dei 'riabitatori'. È da un po' di tempo che penso a come cambiare, cosa cambiare, se continuare. Anche questo numero di *Dialoghi Mediterranei* contiene un 'Centro in periferia' in cui prevalgono temi culturali, informazioni su attività in corso e presenta una certa ricchezza di voci e di riflessioni sebbene non una linea di marcia.

Si apre con un testo di addio a Emiliano Giancristofaro redatto da Mariano Fresta che ne racconta il percorso intellettuale. Emiliano aveva collaborato con tutti gli studiosi che si erano occupati di Abruzzo: da Alfonso Di Nola ad Alberto Mario Cirese a Giuseppe Profeta e da tutti loro era stimato. Con i suoi studi ha posto le condizioni perché il mondo popolare abruzzese sia ricco di coordinate e di suggerimenti per chi affronta il futuro. Con sua figlia Lia, collega antropologa all'Università di Chieti, aveva seguito da vicino la festa di San Domenico e dei Serpari di Cocullo. E qui, come altrove, aveva rapporti con sindaci e cultori di studi locali. Un uomo affabile, gentile, accogliente con una bella storia di vita e di fatica con la quale aveva potuto accedere al mondo degli studi. Era una sorta di 'eroe culturale' dell'Abruzzo, e se fosse esistito un premio de 'Il centro in periferia' lo avrebbe meritato. Lascio a Fresta la parola ma prima desiderio manifestare il mio cordoglio, essere vicino a Lia e ai familiari, e raccontare che per me il suo libro più caro è *Cara moglia. Storie e lettere a casa di emigranti abruzzesi* [5], non solo perché lo sento molto vicino ai miei studi sulla scrittura popolare, ma anche perché contiene una dedica affettuosa a me e a Ida, a ricordo di uno dei primi incontri con lui.

Segue il prezioso testo di Michele Cossa sul tema della insularità e delle disuguaglianze territoriali. Descrive chiaramente l'avvio di una nuova legislazione europea, le prospettive e lo stato delle cose.

Il testo dagli Eco-musei piemontesi è una 'terza puntata' e continua una collaborazione che mostra come gli ecomusei contengano princìpi di sviluppo locale e talora azioni esplicite in questo senso. Ed ha forti tratti delle tematiche territorialiste sulla storia antropica dei territori e delle loro vocazioni:

> «…nel contesto di un paesaggio in cui gli elementi visibili rimandano a stratificazioni storiche sedimentatesi nel corso dei secoli in un mosaico di grandiosa complessità. Un paesaggio, questo, dove può capitare di incontrare una chiesa romanica edificata sui resti di una villa romana con riscaldamenti a pavimento situata a breve distanza da aziende, fondate da peltrai e scalpellini, che nel XXI secolo producono impianti per la climatizzazione degli edifici. E questo è solo uno dei possibili esempi che si possono trarre da un territorio di grandissima ricchezza culturale».

Il testo di Renzo Rossi, già sindaco di Montecatini Val di Cecina, è legato a un incontro avvenuto a Montecastelli, una comunità che opera fortemente per dare vitalità al territorio tramite una associazione culturale, un museo, una rivista oltre che ad attività culturali e musical varie. E lo fa

nello scenario piuttosto complesso e drammatico che qui ci viene raccontato dall'ex sindaco Rossi attraverso la sua esperienza e attraverso dati statistici che spero vengano recepiti sul territorio per avviare un dialogo e delle iniziative. Ogni valle 'marginale' è un nuovo scenario, e vista dappresso mostra aspetti di straordinaria peculiarità, per cui i paesi sono sempre 'unici' e 'imprevedibili' anche dopo lo sforzo secolare di appiattirli sulla modernità e l'omologazione. Qui si vivono altre geografie rispetto a quelle normalmente immaginate e si praticano stili di vita che si misurano con i grandi temi del presente. Per me la Val di Cecina e le esperienze che sono state fatte, la storia che c'è, la passione che anima ancora gli operatori culturali è stata davvero una scoperta.
Settimio Adriani è forse l'unico collaboratore che di volta in volta mostra aspetti diversi della vita dei piccoli centri; Fiamignano è questa volta protagonista nell'attività specifica di accogliere profughi dall'Ucraina, di mettere in atto gesti di comunità aperta e solidale. Un aspetto importante nel nostro mondo di conflitti e di transiti.
L'ampio saggio di ricerca di Ornella Ricchiuto, ricco di fonti orali e di intensa vita della antica comunità di Tricase, arricchisce gli studi e sviluppa i confronti con la sfera artigiana alla quale è importante guardare anche in prospettiva del futuro. Ma testimonia anche del valore della ricerca prodotta a Tricase dall'Associazione Liquilab, in questo momento impegnata in una difficile resistenza contro la pretesa dell'Amministrazione comunale di chiudere l'attività impedendo l'uso dei locali all'associazione conosciuta proprio per la vita di 'strada e di piazza' ricca di esperienze artigiane ancora vive e di occasioni musicali e didattiche. A Ornella e a Liquilab la nostra totale solidarietà, con la certezza che la ragione può contrastare l'arbitrio e la speranza che il sindaco del paese possa capire quali sono le vere priorità di una comunità.
Il contributo di Costantino Cossu, *Ripensare Carlo Levi e la Sardegna,* chiude questa rassegna. Cossu ci parla di una mostra presente al MAN (Museo di Arte Nuoro) fino a poco tempo fa, che mostrava l'attualità di Carlo Levi, importante figura della nostra storia culturale, che si potrebbe considerare il fondatore di una idea di *centro in periferia*, con il suo *Cristo si è fermato ad Eboli*, e il suo costante legame, oltre che con la Basilicata, anche con la Sicilia e la Sardegna.

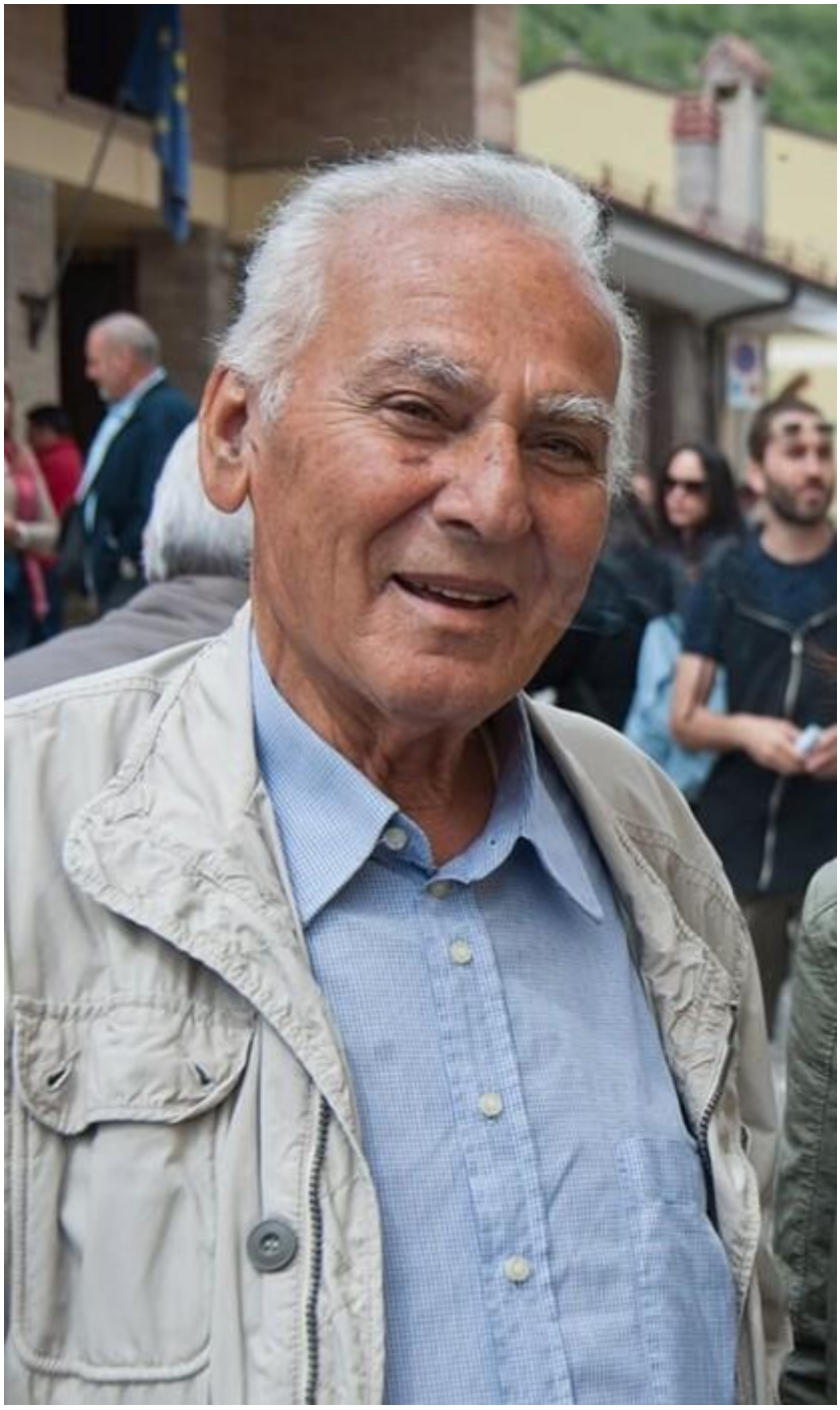
Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Note

[1] A cura di F. Barbera, D. Cersosimo, A. De Rossi, *Contro i borghi. Il Belpaese che dimentica i paesi*, Donzelli in uscita il 1luglio 2022
[2] S, Lucatelli, D. Luisi, F. Tantillo, *L'Italia lontana. Una politica per le aree interne, Roma*. Donzelli, 2022
[3] I temi dell'incontro ma anche molti dei soggetti attivi sul territorio sono proposti e pensati entro questo libro che ha ispirato il convegno: Linda Decandia, *Territori in trasformazione. Il caso dell'Alta Gallura*, Roma. Donzelli, 2021
[4] Il libro è ancora inedito e dovrebbe uscire entro l'anno a cura dell'Associazione 9cento di Pistoia, protagonista anche di convegni e volumi sull'abbandono.
[5] Rivista Abruzzese editrice, Lanciano, 2011.

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).

In memoria di Emiliano Giancristofaro



Emiliano Giancristofaro

il centro in periferia

di *Mariano Fresta* [*]

Tra i folkloristi italiani della seconda metà del Novecento Emiliano Giancristofaro (6 giugno 1938 – 15 giugno 2022) è stato certamente uno dei più ragguardevoli oltre ad aver continuato egregiamente l'opera di Gennaro Finamore e di Antonio De Nino. La ricerca di Giancristofaro non solo si è estesa

per tutto l'Abruzzo e per una parte del Molise, ma ha anche tolto alle tradizioni popolari di quelle regioni quel manto di romanticismo ed insieme di positivismo con cui i ricercatori ottocenteschi le avevano rivestite e soprattutto quell'estetismo decadente e quel falso primitivismo con cui D'Annunzio le aveva interpretate.
Con la sua ricerca demologica Giancristofaro voleva soprattutto ricostruire la storia di quelle genti che per molti anni erano state viste attraverso gli stereotipi degli zampognari che nei giorni di Natale scendevano a suonare per le strade di Roma: per questo le sue indagini sono state vaste territorialmente, puntuali nella varietà dei contenuti, tendenti a delineare le condizioni di esistenza di quelle popolazioni e a cancellare quell'immagine di un Abruzzo terra di un folklore pittoresco. Nell'intervista rilasciatami per la rivista «Lares» (LXXXV, n. 1, Gen.-Apr. 2019) ribadiva che per lui «demologia e antropologia erano al servizio della storia, e da storico locale mi sono dedicato all'etnografia, tenendomi defilato da questioni teoriche che mi parevano irrisolvibili, e confrontandomi di volta in volta con Bronzini, Cocchiara, Lanternari, Bonomo, Di Nola, Buttitta, Seppilli, Lombardi Satriani».
Dal che si evince che le sue posizioni teoriche erano eclettiche, ma ciò gli consentiva di svolgere un tipo di etnografia senza pregiudizi, storicamente vicina alla realtà delle cose. Nello stesso tempo Giancristofaro era cosciente che, presentando gli esiti delle sue ricerche nella loro essenza, i suoi lettori potessero fraintendere il folklore come cultura identitaria e cadere nella nostalgia:

«Sicuramente ho idealizzato la cultura popolare, forse portandomi dietro alcune scorie dell'evoluzionismo e dell'anacronismo, e sono consapevole che la divulgazione di questo approccio nel tessuto popolare può produrre nostalgia, rifacimenti e rivitalizzazioni. Anche se un demologo mette in guardia il lettore, gli spiega di non considerare il folklore come repertorio autonomo e separato dalla società, il lettore tende sovente a banalizzare, a generalizzare, a spettacolarizzare… Questo fenomeno mi sconforta … [ma] io ho cercato di spiegare che ciò che i demologi hanno documentato in Abruzzo negli anni Sessanta e Settanta era straordinario, era una cultura d'altri tempi».

Nonostante i suoi timori Giancristofaro è riuscito a collocare la cultura tradizionale abruzzese in un contesto storico più ampio, nazionale ed europeo, restituendola così alla nostra sensibilità moderna nella sua essenza di cultura *tout court*. Per far questo, però, nei suoi interventi critici ogni tanto più che l'etnografo prevaleva il cittadino in possesso di una coscienza etica e politica, ma è un difetto che gli si può perdonare facilmente, perché così ha potuto evidenziare in quali condizioni esistenziali quella cultura trovava nutrimento. L'indagine vasta e approfondita e il continuo ricorrere alla storia senza dubbio riescono a fargli raggiungere quegli scopi che si era prefisso: e cioè togliere alle "superstizioni" quella patina di pittoresco che spesso riveste queste manifestazioni, far dimenticare l'idea dannunziana dell'"Abruzzo forte e gentile".

Quest'aspetto di cittadino politicamente cosciente non si manifestava solo nell'attività di folklorista e di demologo, ma anche in altri campi; perché Giancristofaro è stato personalità poliedrica che si è occupata di molte questioni: oltre alla ricerca etnografica è stato operatore di cultura, come testimoniano la sua attività di insegnante di Filosofia, la sua lunga dirigenza della «Rivista Abruzzese», la difesa dei beni culturali materiali come la chiesa di San Giovanni in Venere, le sue battaglie per l'ambiente condotte come responsabile dell'associazione di Lega Ambiente.
Tra le sue numerose (per un breve elenco si veda la nota bibliografica in Appendice) e più importanti pubblicazioni certamente è da considerare *Totemaje*, una specie di *summa* in cui sono presenti molte ricerche effettuate in tempi diversi e che a noi danno un'idea delle sue attività etnografiche e demologiche; il volume ha avuto due edizioni, la prima nel 1978 e la seconda, molto ampliata, nel 2012. Tra i capitoli ci piace ricordare quello sulla religiosità popolare e quello sull'alimentazione, perché i due temi per la loro importanza hanno permesso all'Autore di poter riferirsi ad un amplissimo quadro della vita e della cultura degli Abruzzesi.

Per analizzare meglio gli aspetti della religiosità popolare abruzzese, particolare attenzione Giancristofaro dedicò al mondo dei pastori e alle loro transumanze; addirittura per una etnografia più partecipata anch'egli affrontò le fatiche e il buio delle notti seguendo uno dei *tratturi* che dall'Abruzzo arrivano fino al mare pugliese. Scoprì così che buona parte delle credenze religiose nasce durante le soste notturne passate dentro o fuori i santuari collocati lungo il cammino delle greggi. E capisce anche che la differenza tra mondo contadino e mondo pastorale sta nella diversa concezione del tempo: per i primi il calendario scandisce le fasi delle attività agricole (aratura, semina. raccolta); per i pastori il tempo si dilata tra l'alpeggio estivo e il pascolo invernale delle pianure pugliesi, dando ad essi la possibilità di leggere i classici dell'epopea cavalleresca, di comporre poemetti in ottave e di inventarsi musiche e balli da eseguire con la zampogna e il tamburo.
Nel mondo odierno, però, pastorizia e transumanza non ci sono più: da questo fatto Giancristofaro prende spunto per tirare conclusioni di ordine generale:

«Le comunità umane vivono e si sviluppano là dove …. possono soddisfare i loro bisogni. Le comunità abruzzesi per secoli hanno avuto nella transumanza il sostegno alla loro vita e, quindi, dalla sua conoscenza potranno scaturire dei modelli alla civiltà contemporanea, che può certo attendersi un progresso tecnico, ma che ha tanto bisogno di cultura dell'uomo e di essere in sintonia con l'ambiente e la sua storia».

In queste sue parole è riecheggiato un tema che negli anni immediatamente dopo la guerra e poi nel decennio cosiddetto del Sessantotto era stato ripreso da gruppi intellettuali che avrebbero voluto innestare nella società moderna alcuni di quei valori che avevano sorretto il mondo contadino. Ma si è trattato di un desiderio intellettuale mai cominciato e non realizzato, forse perché le sorti della Nazione sono state sempre nelle mani non della politica e della cultura ma del potere economico, che ha come scopo principale della sua esistenza solo il profitto immediato. Capita così che le zone e i paesi dove non c'è possibilità di fare affari vengano abbandonati e coloro che restano devono pur inventarsi un modo di sopravvivere: come i giovani di Guilmi, paese in via di estinzione, i quali trovandosi senza lavoro accettano, dietro pagamento, di accompagnare i morti al cimitero. Costumanza alquanto strana che lascia perplessi chi legge la notizia e lo stesso studioso che la illustra.

L'altro tema, che offre al demologo di spaziare nella cultura tradizionale è quello del cibo che, come si sa, assolve diverse funzioni nella vita degli uomini, di cui la prima, quella dell'alimentazione quotidiana assume grande importanza, ovviamente, dal punto di vista dell'esistenza materiale, e l'altra, quella rituale e festiva su cui si basano gli universi simbolici. Giancristofaro usa queste due categorie per illustrare a lungo tutte le tradizioni culinarie e la storia dell'alimentazione delle genti abruzzesi. Si comincia col pane: quello nero, destinato ai meno abbienti, e quello bianco per le famiglie più agiate ma anche per i degenti degli ospedali. E poi la deficienza di grano, in alternativa al quale si usavano semi diversi (per il cosiddetto *pane selvaggio*, come ci ha spiegato Piero Camporesi) e il mais, che era l'unico alimento che cresceva abbondante nei piccoli poderi dei mezzadri e dei coltivatori diretti.

Per parlare delle cucine tradizionali locali, Giancristofaro affronta anche la questione, che spesso è misconosciuta nelle ricerche etnografiche, delle "piante alimentari", di quelle erbe spontanee che «offrono una gamma vastissima nelle consuetudini nutritive della popolazione; anzi, esse costituivano la parte più consistente per la sopravvivenza della gente povera e dei contadini … e forniscono testimonianze e documenti di stratificazioni sociali e storiche, di condizioni economiche» (Giancristofaro 2018: 157).
La trattazione relativa ai cibi rituali prende molto spazio, perché essa prevede la contemporanea illustrazione delle occasioni festive in cui essi si consumano. Anche in questo caso, la sensibilità dell'Autore trovava modo di esprimere pertinenti considerazioni demologiche: dopo aver riportato l'informazione che in molti luoghi sono persone facoltose ad offrire i piatti rituali, come i *cicerocchi* o la *panarda*, una volta preparati per i poveri ed oggi offerti a tutti quelli che si recano

sul luogo del *cotturo,* Giancristofaro osservava che queste occasioni, in cui si consuma comunitariamente cibo molto semplice e povero non festivo, istituiscono «legami profondi fra gli uomini».

Riguardo alla situazione novecentesca della cultura popolare tradizionale Giancristofaro non provava nostalgia; a volte, semmai, c'era in lui un po' di rammarico, non tanto per la perdita del mondo folklorico, quanto per la scomparsa del senso di solidarietà e di rispetto umano che quel mondo caratterizzava; per questo, tra le righe delle sue opere, si legge che l'accettazione del presente non è priva di qualche recriminazione.
La produzione scientifica di Emiliano Giancristofaro si è protratta per oltre un cinquantennio: essa è molto vasta e comprende se non la totalità almeno una gran parte dei fenomeni folklorici di tutto l'Abruzzo. Si tratta di testi in cui sono confluiti sia gli apporti originali frutto delle ricerche personali, sia parte del materiale raccolto dai maggiori studiosi di folklore abruzzese, come il Finamore e il De Nino, sia i risultati dovuti ai lavori di altri ricercatori contemporanei, meno famosi ma non meno importanti.
E tutto sulla scia del De Nino e di Giuseppe Pitrè: egli solo di sfuggita si definiva demologo, perché preferiva essere uno "storico locale". Il che non è stato vero, specie dopo aver conosciuto Alfonso Di Nola, che gli fece mettere da parte «le scorie dell'evoluzionismo e dell'anacronismo» e che è stato suo prefatore in varie occasioni editoriali. Tra l'altro, è qui da ricordare che ultimamente aveva curato alcuni scritti di Di Nola in collaborazione con Ireneo Bellotta, quest'ultimo scomparso proprio qualche settimana prima di Giancristofaro.
La sua opera, oltre ad una visione globale della cultura tradizionale abruzzese, mette in mostra la padronanza della materia che è discussa con una scrittura agile, corroborata, e per nulla appesantita, da una profonda cultura classica, cui si unisce una notevole varietà di letture storiche, letterarie, sociologiche e antropologiche. E soprattutto è pregevole il fatto che il folklore non è visto come un fenomeno chiuso in sé, immutabile nel tempo, in quanto c'è sempre un confronto tra il passato e il presente, tra la tradizione da una parte, e l'odierna cultura di massa. Tutto ciò, evidentemente, fa di Emiliano Giancristofaro più di uno storico locale, ma un Maestro dell'etnografia e della demologia italiana.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

[*] Nota di Giuseppe Profeta
Mi unisco al ricordo del professore Emiliano Giancristofaro che è stato autore di varie opere sul folklore abruzzese. Importante e avvincente è la raccolta dei principali eventi del folklore abruzzese, con particolare riguardo alle sagre, che ha fotografato personalmente, materiale prezioso che Lui stesso ha fatto dono alle principali istituzioni pubbliche. Il Professore Emiliano Giancristofaro si è impegnato per la resurrezione della famosa casa Editrice Carabba di Lanciano ed ha partecipato per molti anni, con la carica di Deputato, alle attività della Deputazione abruzzese di Storia Patria. Tutta la cultura abruzzese ha partecipato con sincero rimpianto al doloroso evento.

Appendice

Alcune indicazioni bibliografiche degli scritti di Emiliano Giancristofaro

1961 – *Recensione a "Morte e pianto rituale del mondo antico" di Ernesto De Martino,* in «Dimensioni. Rivista abruzzese di cultura e d'arte», VII, 4: 43.

1966 – *Folklore abruzzese: il canto di Monteodorisio,* in «Lares», A. XXXII, n. 3-4: 177-180. *Folklore abruzzese: un canto popolare inedito,* in «Itinerari», A. V, n. 1.

Il canto di Amatrice [lamento funebre] pubblicato dal Croce, in «Rivista abruzzese», A. XIX, n. 1-2: 86-90.

1967 – *Documenti folkloristici abruzzesi inediti del territorio di Guardiagrele,* in «Lares», A. XXXIII, n. 3-4: 155- 173.

1968 – *Una canzone popolare inedita raccolta da Benedetto Croce a Raiano nel 1907*, in «Lares», Anno XXXIV, n. 3-4: 167-169.

1969 – (Con De Cecco, Vittorina*), Frentania sconosciuta*, Lanciano, Editrice Itinerari.

Documenti folkloristici raccolti a Pollutri in Abruzzo, in «Lares», A. XXXV (1969), n. 1: 53-63.

1970 – *Credenze popolari abruzzesi sulla perdita del latte materno e su altri mali dell'infanzia,* in «Lares», A. XXXVI, n. 3-4: 383-390.

1971 – *Folklore abruzzese della Settimana Santa*, in «Itinerari», A. X (1971), n. 9: 17-18.

Folklore e magia in alcuni sinodi diocesani di Penne Atri L'Aquila Chieti nei secoli XVII-XVIII-XIX, Lanciano, Cooperativa Editoriale Tipografica.

Il mangiafavole: inchiesta diretta sul folklore abruzzese, Firenze, Olschki, 1971.

La morte di Carnevale nella cultura tradizionale e… nel folklore attuale, in «Monitore frentano», A. III, n. 1-2: 9.

La vita magica di Poggiofiorito, in «Itinerari», A. X, n. 10: 17-20.

Nell'opera di Gennaro Finamore ritorna l'Abruzzo d'altri tempi, in «Folklore d'Abruzzo», A. I, n. 1: 16-17.

Note di folklore: l'atto di fede di Rocco Primono visionario lancianese, in «Itinerari», A. X, n. 11-12: 9-10.

Saggio sul folklore magico nei Sinodi diocesani del Chietino, Lanciano, Editrice Itinerari, 1971.

1972 – *Gennaro Finamore e le tradizioni popolari lancianesi*, in «Itinerari», A. XI, n. 3-5: 8-11.

1973 – *Il Natale ieri***,** in «Tradizioni popolari abruzzesi», A. I, n. 1: 10-13.

1978 – *Totemajje: viaggio nella cultura popolare abruzzese*; prefazione di Alfonso M. Di Nola, Lanciano, Carabba.

1982 – *Staccia/setaccio: novelliere abruzzese*, Lanciano, Carabba.

1984 – *Cara moglia…: lettere a casa di emigranti abruzzesi*; introduzione di Eide Spedicato Iengo, Lanciano, Carabba.

1987 – *La pittura votiva, Abruzzo*, in *Pittura votiva e stampe popolari*, Electa, Milano: 111-114.

1988 – *Penitenze, feste e business*, in «Il Nuovo Mondo», A. I, n. 4: 5.

Il sacro ventre, in «Il Nuovo Mondo», A. I (ottobre 1988), n. 8: 6.

1989 – *La medicina popolare, Abruzzo e Molise*; in *Medicina e Magi*a, a cura di Tullio Seppilli, Electa, Milano: 174- 182.

1**990 –** *L'abate folklorista*, in «Il Nuovo Mondo», A. III, n. 5: 10-11.

*Medicina verde***,** in «Il Nuovo Mondo», A. III (giugno 1990), n. 3: 22-23.

Simboli della cultura tradizionale, in *Chieti e la sua provincia*; [a cura di Ugo De Luca], Ammi.ne provinciale di Chieti, 1990, v. 1: 507-526.

1991 – *La realtà delle novelle: la fantasia contro la tecnologia*, in «Il Centro», supplemento al n. del 3 luglio: 99-101.

Perché le serpi di Cocullo piacciono ancora, in «Terra e gente», A. XI, n. 2: 13-14.

1993 – *Le ferie di San Bartolomeo***,** in «D'Abruzzo**»**, A. VI, n. 22: 14-19.

1995 – *L'Annunziata di Villa Pasquini di Lanciano***,** in *La letteratura drammatica in Abruzzo: dal medioevo sacro all'eredità dannunzian***a**, atti del convegno a cura di Gianni Oliva e Vito Moretti, Roma, Bulzoni: 897-902.

L'arte del tombolo aquilano, Roma, Edizioni dell'Oleandro.

Tradizioni popolari d'Abruzzo: feste e riti religiosi, credenze magiche, superstizioni, usanze, pellegrinaggi, ex voto e medicina popolare per riscoprire storia, aspetti e curiosità del folklore abruzzese; prefazione di Alfonso Maria Di Nola, Roma, Newton Compton.

1996 – *Ritorno al sacro*, in «D'Abruzzo», A. IX, n. 33: 33.

L'Editrice Carabba e la sua eredità culturale, in *Economia e società a Lanciano tra '800 e '900*, Edizioni Carabba, Lanciano: 55-103.

1997- *Per grazia ricevuta*, in «D'Abruzzo», A. X, n. 37: 9.

1998 – *(*con Bellotta, Ireneo), *Il culto di San Domenico a Cocullo: tradizioni popolari nella Valle Peligna*, Corfinio, Amaltea.

1999 – *Porco bello, il maiale e S. Antonio nelle tradizioni popolari*, Edizioni Rivista Abruzzese, Lanciano.

(con Bellotta, Ireneo), *Guida insolita ai misteri, ai segreti, alle leggende e alle curiosità dell'Abruzzo*, Roma, Newton & Compton.

La pittura votiva, Abruzzo, in *Pittura votiva e stampe popolari*, Electa, Milano, 1987: 111-114. *"Ex voto"; in "Abruzzo,* in *Giubileo tra fede ed arte*, Editrice Itinerari, Lanciano 1999, pp.103-113. (a cura di), *Scritti di storia di Corrado Marciani,* 2 voll. Carabba, Lanciano, 1974 e seconda edizione (1999).

2002 – *Canti popolari abruzzesi,* con due CD, «Rivista Abruzzese», Lanciano.

2003 – *Le superstizioni degli abruzzesi*, Lanciano.

(con Pino Iubatti) *Cibo e gastronomia tradizionali nel territorio chietino*, Lanciano

2006 – (con p. Natale Cavatassi), *Ex voto nei santuari abruzzesi*, nuova edizione, Lanciano

2011 – *Cara moglia. Lettere a casa di emigranti abruzzesi,* nuova edizione, Lanciano.

2012 – *Totemajje due, cultura popolare abruzzese*.

2021 – *Incontri con Cirese, una pietra miliare nell'etnografia abruzzese-molisana,* Dialoghi Mediterranei, n. 50, luglio 2021

Ha inoltre curato i seguenti volumi:

1974 – *Scritti di storia* di Corrado Marciani, 2 voll. Carabba, Lanciano, seconda edizione 1999;

1995 – *Lanciano città d'arti e mercanti*, Carsa, Pescara;

2000 – *Il culto di San Nicola a Pollutri – Gli ex voto e le tavolette devozionali*, Rivista Abruzzese, Lanciano;

2007 – *Il rituale di S. Domenico a Cocullo*, Rivista Abruzzese, Lanciano.

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.

Italia ed Europa verso il pieno riconoscimento della specificità delle isole

Isole, olio su tela, di Gianluca Serra

il centro in periferia

di *Michele Cossa*

Le isole del continente europeo per loro natura hanno uno svantaggio strutturale che ne condiziona pesantemente lo sviluppo. Le cause sono da ricercare nella difficile accessibilità, la ristrettezza del mercato interno, una complessiva fragilità che rende la loro economia particolarmente esposta agli shock esogeni: ne abbiamo avuto una eloquente dimostrazione prima con la pandemia da Covid 19 e ora a seguito dell'aggressione russa dell'Ucraina.

Questi elementi non sono di carattere transitorio ma permanente, e producono una tendenza alla divaricazione tra economie insulari, in perenne inseguimento, ed economia delle altre regioni. Lo dimostrano i dati del PIL: quello delle isole europee è mediamente inferiore rispetto a quello delle regioni della terraferma.

C'è un elemento che è indispensabile tenere nel dovuto conto per capire i termini della questione insulare e ragionare sugli strumenti per affrontarla: le isole soffrono della "distanza" dalla terraferma, ma ciò che pesa maggiormente sulle loro prospettive di sviluppo, aggravando i problemi legati alla distanza, è la discontinuità territoriale [1]. Essa rende complicato far parte di infrastrutture di rete (pensiamo alle reti energetiche) e attivare sinergie con le regioni vicine, con un costo per i cittadini significativamente più alto. Incide sul prezzo delle merci e delle materie prime. Vincola le possibilità di trasporto alle navi e agli aerei (laddove ben più ampie sono le alternative per chi vive nella terraferma, non ultimi i mezzi di trasposto privati).

Su questa base di evidenze empiriche diverse regioni insulari europee hanno elaborato studi specifici sui costi dell'insularità, che hanno quantificato in termini monetari le implicazioni su cittadini e imprese del fatto di vivere e operare in un'isola. Uno studio commissionato dalla Camera di Commercio e Industria della Corsica rivela che i costi aggiuntivi per le imprese ammontano a circa il 20% rispetto alle società continentali. Secondo l'Istituto Bruno Leoni, che su incarico dei Riformatori sardi ha curato uno studio sui costi dell'insularità per la Sardegna, il costo pro capite è di circa 5.700 euro annui [2]; uno studio analogo prodotto dalla Giunta regionale siciliana parla di 1.300 euro pro capite l'anno.
Ci sono 20 milioni di cittadini europei che vivono nelle isole (circa 7 milioni dei quali in Italia) i cui diritti e il cui benessere economico subiscono una menomazione. Sinora questo problema non ha ricevuto un'attenzione politica e giuridica specifica, ma è sempre rientrato nel capitolo del ritardo di sviluppo e della coesione territoriale. Sembra però che le cose stanno cambiando e che vi sia una maggiore consapevolezza che per garantire pari opportunità ai cittadini delle isole sono necessari interventi specifici, non solo dal punto di vista finanziario (che pure è necessario), ma soprattutto da quello normativo.

Il riconoscimento del principio di insularità nella Costituzione italiana

Le azioni più concrete ed efficaci si stanno sicuramente facendo a livello nazionale. Nel 2017 è nato in Sardegna il Movimento per il riconoscimento del principio di insularità, che ha promosso una proposta di legge costituzionale di iniziativa popolare per la modifica dell'art. 119 della Costituzione, spinta da un consenso molto ampio (sono state raccolte oltre 200mila firme in tutta Italia) e sostenuto da tutte le forze politiche, sociali ed economiche. La proposta di legge è stata depositata presso il Senato della Repubblica nell'ottobre del 2018 e, contrariamente a tutte le aspettative, sta per giungere all'approvazione definitiva: l'ultimo passaggio è previsto per il mese di luglio alla Camera. Questo fatto è già di per sé inedito: infatti è la prima volta nella storia repubblicana che una riforma costituzionale viene realizzata in esito ad una proposta di legge di iniziativa popolare.
La norma proposta recita «La Repubblica riconosce le peculiarità delle Isole e promuove le misure necessarie a rimuovere gli svantaggi derivanti dall'insularità». Le isole in quanto tali – e non più nel più ampio *genus* dei "territori svantaggiati" – ricevono una precisa considerazione da parte del legislatore costituzionale, con una norma che aggiunge un forte contenuto programmatico alla sua naturale funzione di parametro della legittimità delle leggi. La Repubblica assume infatti un preciso impegno a promuovere politiche finalizzate a rimuovere gli svantaggi che pesano su coloro che vivono nelle isole, e che si possono ricondurre principalmente alla realizzazione di una continuità territoriale che garantisca una piena accessibilità, al recupero di un cronico deficit infrastrutturale e a politiche energetiche che eliminino gli attuali appesantimenti tariffari. La crescita economica potrà essere favorita utilizzando diversi strumenti, primo fra tutti forme di fiscalità di sviluppo adeguatamente calibrate.
Un tema che potrà essere affrontato in modo più efficiente è anche quello delle isole minori, sulle quali grava una condizione di doppia (isole di isole, isole al quadrato) e talora tripla insularità (isole al cubo). Si tratta di una riforma epocale per i cittadini delle isole, i cui effetti non potranno non riverberarsi anche sull'ordinamento europeo, e questo è uno degli aspetti più importanti. Non tutte le misure necessarie per affrontare il tema insularità, infatti, si possono adottare a livello nazionale: la maggior parte di esse passano per l'Unione europea sulla base dello snodo normativo del principio di sussidiarietà che, nelle materie di competenza concorrente fra Stati membri e Unione, richiede alle istituzioni dell'UE di legittimare la loro azione dimostrandone la maggiore efficacia rispetto ad un'ipotetica azione condotta dagli Stati membri *uti singuli* nei rispettivi ordinamenti.

L’Europa e le isole. La Risoluzione Omarjee

Il Trattato per il funzionamento dell’Unione europea (TFUE) si occupa di alcune isole degli Stati membri, elencate nominativamente [3], in quanto regioni ultraperiferiche (RUP, artt. 349 e 355). Ad esse viene applicata una disciplina specifica in relazione alla loro particolare situazione. Vi è poi l’art. 174 del TFEU che, in termini più generali ed astratti, riguarda tutte le altre isole europee in quanto “regioni”; lo status insulare viene menzionato *en passant*, senza particolare enfasi, fra le possibili determinanti geografiche dello svantaggio economico-sociale rispetto all’Europa continentale.
L’art. 174 recita, infatti:

«1. Per promuovere uno sviluppo armonioso dell’insieme dell’Unione, questa sviluppa e prosegue la propria azione intesa a realizzare il rafforzamento della sua coesione economica, sociale e territoriale.
2. In particolare l’Unione mira a ridurre il divario tra i livelli di sviluppo delle varie regioni ed il ritardo delle regioni meno favorite.
3. Tra le regioni interessate, un’attenzione particolare è rivolta alle zone rurali, alle zone interessate da transizione industriale e alle regioni che presentano gravi e permanenti svantaggi naturali o demografici, quali le regioni più settentrionali con bassissima densità demografica e le regioni insulari, transfrontaliere e di montagna».

Come si vede, la norma inserisce le isole tra le regioni con “gravi e permanenti svantaggi naturali”, ponendole con questa genericità potenzialmente e paradossalmente sullo stesso piano delle regioni europee più settentrionali con bassissima densità demografica e le regioni transfrontaliere e di montagna. Si tratta indubbiamente di una norma molto importante, la cui formulazione tuttavia ha reso molto difficile far emergere, nel contesto delle regioni strutturalmente svantaggiate, i problemi specifici ed unici derivanti dalla discontinuità territoriale e, conseguentemente, l’individuazione di strumenti adeguati a superare efficacemente il gap insulare.
Lo scorso 7 giugno il Parlamento europeo ha approvato a larghissima maggioranza una risoluzione, proposta dal Presidente della Commissione REGI Younous Omarjee, «sulle isole dell’UE e la politica di coesione: situazione attuale e sfide future» [4].
È molto significativa la sostanziale coincidenza temporale tra questo importante atto di indirizzo a livello europeo e la riforma costituzionale in fieri in Italia. Le isole non possono certo negare di avere ricevuto un’attenzione particolare dall’Unione. Bisogna criticamente interrogarsi sugli esiti delle politiche finora messe in atto. Hanno le ingenti risorse che negli ultimi decenni sono state destinate alle isole prodotto effetti proporzionati a quanto si è investito? È stato superato, almeno in parte, il deficit di competitività che deriva alle isole dall’impossibilità di far parte delle infrastrutture di rete (energia, ferroviaria, stradale, digitale) del continente? Si sono fatti passi avanti significativi verso la piena realizzazione dei principi di libera concorrenza e libera circolazione delle persone e delle merci – principi cardine dell’Unione?
Tutti gli indicatori dicono chiaramente che i risultati non sono all’altezza delle aspettative. E ciò perché non si è ben focalizzata la vera causa strutturale del problema, ovverosia l’insularità. La questione insulare è stata affrontata assimilando le isole ai territori periferici, mentre l’elemento cruciale nell’eziologia del ritardo di sviluppo socio-economico non è tanto la distanza fisica dal “centro” ma la discontinuità territoriale dal continente. Questa condizione geografica di distacco dalla terraferma e di difficoltà di accesso rende l’economia e la società delle isole, specie quelle minori, più vulnerabili, meno resilienti a possibili shock esogeni nel mondo globalizzato.
Con la citata risoluzione Omarjee, il Parlamento europeo ha segnato una tappa fondamentale, che traccia una nuova e specifica strada della politica regionale europea per le isole, introducendo un diverso approccio metodologico che dovrà tener conto della peculiare causa strutturale dello svantaggio, ed in funzione di essa operare interventi appropriati, che non possono essere solo di natura economico-sociale. L’azione prioritaria è infatti la revisione degli strumenti normativi che sono alla base di ogni azione per il riequilibrio socio-economico.

Dobbiamo prendere atto di un paradosso: i principi a tutela della concorrenza, che sono una delle pietre angolari dell'ordinamento giuridico europeo, spesso sortiscono rispetto ai territori insulari l'effetto opposto a quello per cui sono stati concepiti e introdotti dal legislatore. Essi non possono e non debbono rappresentare un ostacolo alla realizzazione di interventi di rafforzamento della competitività, siano essi di natura fiscale, infrastrutturale o azioni per garantire l'accessibilità delle isole. Particolarmente delicato è quest'ultimo elemento. L'accessibilità nelle regioni continentali è garantita da una pluralità di mezzi di trasporto, non solo collettivi ma anche individuali. Nelle isole non è cosi: dobbiamo renderci conto che le infrastrutture e l'organizzazione di trasporti interni ed esterni, affidabili e paragonabili in termini di costi a quelli del continente, non sono un lusso, ma condizioni necessarie per lo sviluppo e la competitività.

Questo è il punto cruciale: se le istituzioni comunitarie lo affronteranno efficacemente, le isole potranno ambire a quel salto di qualità che le farà essere e sentire parte integrante e non marginale della grande costruzione europea. Ciò è particolarmente critico per le isole del Mediterraneo, il mare-lago, il mare-frontiera dove l'Europa, proprio attraverso le isole, incontra il suo *alter ego* storico e proietta la sua prima immagine di sé, quella che invero più di ogni altra la definisce agli occhi del mondo come spazio di valori e civiltà. Il carbone e l'acciaio della primissima esperienza di integrazione europea (CECA, 1951) ci hanno portato ad un livello di integrazione politica che, per quanto incompiuta e criticabile, era insperato fino a qualche generazione fa.

L'auspicio è che, seguendo la medesima logica funzionalista, la futura politica insulare europea possa ricavarsi un ruolo anche nelle dinamiche di integrazione culturale fra le due sponde del Mediterraneo, trovando così proprio nelle isole europee le interpreti di una rinnovata "politica euro-mediterranea". Perché è nel Mediterraneo, più che in ogni altro mare dell'Unione Europea, che l'Europa tutta rimane ancora oggi isola rispetto a quei due grandi continenti – Africa e Asia – coi quali abbiamo condiviso tanta storia e sui quali si basa il nostro futuro specialmente quando pensiamo al progressivo invecchiamento demografico e alle necessità del nostro mercato del lavoro.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Note

[1] Cocco L., Deidda, M., Marchesi, M., Pigliaru F., 2019, "Insularity and Economies of Density: Analyzing the Efficiency of a Logistic Network using an Econometric Simulation-Based Approach", Regional Studies, 3(6).

[2] http://www.brunoleoni.it/il-costo-dell-insularita-il-caso-della-sardegna

[3] Attualmente le regioni ultraperiferiche sono nove: cinque dipartimenti francesi d'oltremare – Martinica, Mayotte, Guadalupa, Guyana francese e Riunione; una comunità francese d'oltremare – Saint-Martin; due regioni autonome portoghesi – Madera e le Azzorre; una comunità autonoma spagnola – le isole Canarie.

[4] https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-9-2022-0225_EN.html

---

Michele Cossa, È stato vicepresidente del Consiglio regionale della Sardegna e Segretario generale di ANCI Sardegna nonché presidente dell'Associazione sarda degli Enti locali (ASEL). Attualmente è Presidente della Commissione speciale per il Riconoscimento del principio di insularità del Consiglio regionale della Sardegna.

Gli Ecomusei piemontesi del nord-est

Veduta Cave Montoforano (ph. Poletti)

di *Andrea Del Duca, Laura Minacci, Elena Poletti Ecclesia*

Inquadramento territoriale

I territori piemontesi a oriente del fiume Sesia, corrispondenti in gran parte alle attuali province di Novara e del Verbano Cusio Ossola, furono tra le acquisizioni territoriali più recenti del Regno di Sardegna. In particolar modo l'Alto Novarese fu ceduto allo Stato sabaudo con il Trattato di Aquisgrana del 1748, benché il processo di inclusione si sia concluso nel 1767 con la cessione ai Savoia del principato della Riviera di San Giulio, che il Vescovo di Novara possedeva come signoria territoriale dal 1219.

Come si comprende da questo breve excursus storico prima del XVIII secolo l'attuale Piemonte orientale rientrava, seppur nell'ambito di una complessa e nel tempo mutata organizzazione politico-amministrativa, nei territori lombardi. Questa situazione dal punto di vista culturale si riscontra fin da epoche preistoriche e ha lasciato un'impronta profonda sul territorio. Non solo dal punto di vista linguistico i dialetti dell'area rientrano tra quelli lombardi, ma molti aspetti della cultura, delle tradizioni, dell'architettura e delle relazioni economiche risentono della vicinanza della Lombardia.

La presenza di una complessa rete di vie d'acqua che confluiscono sul Verbano, connesso tramite il Ticino al fiume Po e la rete dei navigli a Milano, oltre a favorire gli scambi commerciali fin dall'Età del Ferro, ha permesso lo sfruttamento di una importante risorsa del territorio. La pietra, in numerose

tipologie e varietà, abbonda nell'area ed è stata oggetto di sfruttamento sin da epoche antiche. A titolo di esempio si possono citare il marmo di Candoglia nel comune di Mergozzo, utilizzato ancora oggi per il Duomo di Milano; il serpentino di Oira, sul lago d'Orta, utilizzato fino al XVII secolo sempre nel Duomo di Milano; o la pietra ollare della Valle Vigezzo impiegata per la realizzazione di strumenti atti alla conservazione e alla cottura dei cibi.
La prossimità coi passi alpini e forse quella naturale versatilità degli uomini di montagna che non potendo contare su un'agricoltura particolarmente ricca finiscono con l'essere versatili nelle arti e nell'artigianato, ha fatto di quest'area una zona storicamente di forte emigrazione. Accanto ai trasferimenti definitivi nei vari continenti, una notevole rilevanza ebbe quella che potremmo definire un'emigrazione stagionale, con gli uomini all'estero per molti mesi all'anno per svolgere i più svariati lavori. In questi casi le mogli erano impegnate non solo a portare avanti un'agricoltura di sussistenza, ma spesso a gestire in modo oculato i risparmi accumulati con le rimesse dell'emigrazione, rappresentando talora anche gli interessi familiari nelle adunanze locali. Risparmi che in molti casi divennero capitali oculatamente investiti in nuove imprese economiche, con una sorprendente capacità di cedere fiorenti rami produttivi per intraprendere nuove e più promettenti attività.
Ancora la disponibilità di acqua fu alla base di un precoce sviluppo industriale, che a partire dal Settecento vide un fiorire di attività produttive basate sull'energia idraulica. Cartiere, tornerie per il legno, i metalli e la pietra, industrie tessili e metallurgiche si moltiplicarono sfruttando anche la disponibilità di manodopera a costi contenuti e fornendo un'alternativa concreta all'emigrazione. Con la fine dell'Ottocento alla forza idraulica si aggiunse quella elettrica, prodotta dalle numerose centrali idroelettriche sorte sul territorio, tra le prime in ambito nazionale.
Gli ecomusei di quest'area presentano le caratteristiche del patrimonio culturale e ambientale del territorio con un forte taglio diacronico, dove i reperti studiati dall'archeologia diventano occasioni per riflettere e comprendere le tradizioni, gli usi e i costumi di popolazioni che fin da epoche remote hanno saputo adattarsi all'ambiente e trasformarlo secondo le proprie esigenze. Cultura materiale e immateriale sono narrate, anche mediante un importante coinvolgimento delle scuole, nel contesto di un paesaggio in cui gli elementi visibili rimandano a stratificazioni storiche sedimentatesi nel corso dei secoli in un mosaico di grandiosa complessità.
Un paesaggio, questo, dove può capitare di incontrare una chiesa romanica edificata sui resti di una villa romana con riscaldamenti a pavimento situata a breve distanza da aziende, fondate da peltrai e scalpellini, che nel XXI secolo producono impianti per la climatizzazione degli edifici. E questo è solo uno dei possibili esempi che si possono trarre da un territorio di grandissima ricchezza culturale.

L'Ecomuseo del lago d'Orta e Mottarone (Ecomuseo Cusius)

L'idea di un ecomuseo del lago d'Orta fu presentata per la prima volta nel 1994 in un convegno a Pettenasco. L'anno successivo la Regione Piemonte approvò la prima legge in materia di ecomusei (L.R. 31/95) e avviò parallelamente un'azione di promozione turistica in rete del lago d'Orta che mostrò le potenzialità di una messa a sistema del ricco patrimonio culturale locale.
Da queste premesse il 14 maggio 1997 nasceva l'Associazione Ecomuseo del Lago d'Orta e Mottarone, costituita da enti pubblici e privati mossi dalla volontà di dar vita ad un ecomuseo del Cusio, del Mottarone e della Val Strona. L'associazione fu operativa fin dalla stagione estiva 1997 con la prima edizione di "Musei Aperti", che mise in rete i musei del territorio garantendone apertura e promozione. L'anno successivo il Consiglio Regionale istituiva l'Ecomuseo del Lago d'Orta e Mottarone riconoscendone come soggetto gestore l'associazione omonima.
I primi anni furono dedicati a

- promuovere l'ecomuseo sul territorio e all'esterno attraverso operazioni di comunicazione e marketing (adozione di un'immagine coordinata, organizzazione della proposta culturale su tre temi, sviluppo del sito internet e dell'ufficio stampa);

- rafforzare la collaborazione dell'ecomuseo con gli altri attori territoriali (enti pubblici, privati e singoli cittadini), senza considerare l'adesione all'ecomuseo stesso quale condizione privilegiata e pregiudiziale;
- attivare la collaborazione con altre realtà esterne al territorio (laboratorio ecomusei, università, musei, ecomusei, ecc.) al fine di creare "reti lunghe";
- sviluppare attività rivolte alle scuole come priorità strategica di medio lungo termine per l'ecomuseo, per la valenza educativa delle generazioni future;
- promuovere attraverso attività di ricerca, conservazione, animazione la conoscenza del patrimonio culturale rivolgendosi in prima istanza alla popolazione locale, intesa come insieme delle persone che vivono il territorio, ma che non necessariamente vi risiedono;
- rendere l'ecomuseo un soggetto autonomo, affidabile ed efficiente, in grado di proporsi quale soggetto coordinatore ideale tra i soggetti ordinatori (Regione, Enti Locali) e i soggetti proponenti (attori culturali locali);
- dotare l'ecomuseo di uno staff di collaboratori in grado di gestire le attività.

La prima rete di musei fu ampliata anche grazie alla creazione di nuovi siti che ad oggi sono Museo Arti e Industria Forum Omegna, Museo degli alberghieri di Armeno, Museo del lavoro della Valle Strona, Museo del Rubinetto e della sua tecnologia di San Maurizio d'Opaglio, Museo dell'Arte della Tornitura del Legno di Pettenasco, Museo dell'Ombrello e dal Parasole di Gignese, Museo della Latteria Turnaria di Casale Corte Cerro, Museo etnografico e dello Strumento musicale a fiato di Quarna Sotto, Museo Rodari di Omegna, Spazio Museale Palazzo Tornielli di Ameno, Antiquarium e Minimuseo "Felice Pattaroni" di Gravellona Toce, Centro Museale geologico "M. Bertolani", Fondazione Calderara a Vacciago di Ameno, Giardino Botanico Alpinia.
Questa attività di radicamento sul territorio portò nel 2005 i comuni del lago, in gran parte già soci, a individuare nell'ecomuseo lo strumento tecnico operativo per sviluppare una nuova progettualità di cui il territorio cominciava ad avvertire la necessità. L'idea di creare un percorso di trekking ad anello attorno al lago d'Orta incontrava l'azione dell'ecomuseo sempre più incentrata sulla valorizzazione anche di quanto stava fuori dai musei, fossero chiese, edifici civili, giardini privati, laboratori artigianali e le relazioni tra questi luoghi e il contesto visibile nel paesaggio. Facendo da tramite tra le esigenze degli enti locali e le proposte di un giovane appassionato che stava mappando i percorsi sul territorio, nasceva "Girolago, i sentieri del lago d'Orta", progetto che portava di lì a poco alla realizzazione dell'Anello Azzurro del Girolago, un percorso di circa 40 km interamente segnalato sul territorio.
Contemporaneamente veniva avviata un'azione di animazione rivolta al pubblico denominata "Scopriamo Girolago" basata su uno slow walk, con voluta allusione alla celebre iniziativa gastronomica, mirata a gustare il territorio attraverso una camminata di gruppo guidata con momenti dedicati a visite guidate, musica, danze, spettacoli e assaggi di prodotti locali. Se all'epoca era raro vedere persone camminare sui sentieri e le centinaia di "girolaghini" destavano grande curiosità, attualmente una buona parte dei percorsi del territorio è frequentata sia a piedi che in mountain bike. Merito certamente anche di iniziative sorte successivamente, sia per iniziativa di amministrazioni locali che di privati. Azioni previste e incoraggiate da Girolago come ricadute positive del progetto.
Nel 2014, anche in questo caso seguendo lo stimolo di un privato, un giornalista tedesco da anni villeggiante sul lago, l'ecomuseo avviava un nuovo filone progettuale basato sulla riscoperta della storia ambientale del lago d'Orta. "Morto" per inquinamento negli anni Venti del Novecento, il lago era "risorto" nel 1989 grazie a un'azione di bonifica, detta *liming*, studiata in tutto il mondo. In occasione dei 25 anni dal *liming* fu avviata un'azione di riscoperta di questa storia indirizzata sia ai visitatori che, soprattutto, alla comunità locale, che l'aveva dimenticata. La riscoperta di questa vicenda ha portato a numerose iniziative sia di tipo culturale che scientifico, con una generale ripresa anche dell'attività di monitoraggio del lago che si stava esaurendo per il venir meno dell'interesse e delle risorse.

Nel 2017, nell'ambito di un convegno organizzato da Ecomuseo si cominciò a parlare dell'ipotesi di un Contratto di Lago del Cusio, che già nel 2018 vedeva la stesura di un protocollo di intesa da parte di 84 soggetti pubblici e privati, con l'ecomuseo nel ruolo di soggetto facilitatore. Nel novembre 2021, superati anche i processi amministrativi previsti dalle leggi regionali in materia di Contratti di Fiume e di Lago, il Contratto di Lago veniva così firmato da oltre 130 soggetti, ciascuno dei quali impegnato a realizzare almeno un'azione, coordinata con le altre all'interno di un Abaco delle Azioni condiviso, a favore dell'ambiente e del territorio su quattro tematiche definite che costituiscono la cornice strategica degli interventi previsti.

L'Ecomuseo non ha peraltro abbandonato le iniziative precedentemente avviate, rafforzando piuttosto la propria attività e il riconoscimento sul territorio. Nel 2022, dopo due anni di pandemia in cui si è lavorato al rafforzamento di settori strategici (comunicazione, progettazione, fundraising), l'Ecomuseo del lago d'Orta e Mottarone compie 25 anni e nella sua storia mostra la vitalità e la versatilità di un concetto, quello di ecomuseo, che a oltre 50 anni dalla sua prima enunciazione, conserva una straordinaria capacità di adattarsi alle situazioni, stimolando nuovi modi per valorizzare il patrimonio culturale e ambientale, facendo della memoria condivisa le radici su cui le comunità possono progettare insieme il loro futuro.

Ecomuseo della Pietra Ollare e degli Scalpellini di Malesco

L'Ecomuseo della Pietra ollare e degli scalpellini, denominato in dialetto locale *"Ed Leuzerie e di Scherpelit"* è il fiore all'occhiello del Comune di Malesco, borgo montano di quasi 1500 abitanti che si trova in Valle Vigezzo, sulle Alpi piemontesi, tra Domodossola e la Svizzera. Comune del Parco Nazionale della Val Grande, nel 2007 ha ottenuto il riconoscimento di Bandiera Arancione dal Touring Club Italiano.

Il *fil rouge* è la pietra e in particolar modo la pietra ollare, utilizzata fin dall'antichità per la realizzazione di manufatti di varia natura, di uso domestico ma anche architettonico e urbanistico. L'Ecomuseo, riconosciuto dalla Regione Piemonte nel 2007, (grazie alla L.R 31/95), tutela il ricco patrimonio culturale, ambientale e tradizionale di Malesco e delle frazioni, Finero e Zornasco.

La ricchezza del territorio è stata da sempre la pietra, unita al lavoro degli scalpellini. L'ambiente è caratterizzato da monumenti scenografici naturali (le marmitte glaciali della Cascata della Loana e i giacimenti di Pietra Ollare e di Marmo) e dalla costante presenza di un'architettura particolare. L'eccezionale resistenza al calore ha fatto della pietra ollare il materiale principe per la fabbricazione di camini, stufe e laveggi, presenti anche tra i reperti custoditi nel Museo archeologico.

La facilità nella lavorazione ha reso la pietra ollare ideale per la produzione di colonne, capitelli, architravi, fontane, pavimenti, tubazioni, vasi e contenitori, battisteri, obelischi.

La storia dell'ambiente antropizzato è la storia del mestiere antico dello scalpellino la cui attività è testimoniata anche nell'architettura con i suoi tetti in piode, i pavimenti, i lastroni per le strade, le mulattiere, i lavatoi, il campanile, le balaustre delle chiese e altri manufatti.

Tre le cellule museali incluse nel patrimonio ecomuseale:

- Museo archeologico del Parco Nazionale Val Grande:

L'edificio di origine medioevale che ospita oggi il museo, fu nel tempo Tribunale Vigezzino dell'Inquisizione, Palazzo della Pretura, dimora di importanti famiglie e verso la fine del '800, fu acquistato dal Comune per farne una latteria turnaria. Delle due sezioni presenti, quella archeologica, testimonia lo sfruttamento e l'uso della pietra ollare nel corso dei secoli e ospita interessanti reperti provenienti da diverse necropoli vigezzine, la maggior parte dei quali rinvenuti a Craveggia.

La sezione geologica, inaugurata nel 2013, pone l'attenzione, in seguito anche al riconoscimento da parte dell'UNESCO del Sesia-Val Grande Geopark, sui fenomeni geologici del territorio (data la

presenza di strutture tettoniche rilevanti come la linea Insubrica, linea del Canavese in questa zona) valorizzando la cultura della pietra: l'estrazione e lavorazione della pietra ollare e lo sfruttamento delle fornaci per la produzione di calce.

- Mulin dul Tač

Questo mulino è il più grande dei circa cinquanta esistenti nei primi decenni del secolo scorso in Valle Vigezzo. L'edificio di costruzione secentesca, a partire da metà '800, passò di proprietà a due famiglie vigezzine ed infine alla famiglia Jelmoli che per tre generazioni trasmise al primogenito, il mestiere. All'ultimo, Francesco, soprannominato Tač, si deve il nome. Questo mulino rappresentava il luogo di lavoro, ma anche la casa del mugnaio che oltre alla macinatura delle granaglie si occupava della manutenzione dei rotismi. Il fabbricato ospita anche una piccola stalla e oltre alla sala con tre macine dedicate alla lavorazione dei cereali, espone una quarta macina utilizzata come frantoio per sfibrare la canapa.

- Il lavatoio di Malesco

Il lavatoio storico presenta una mostra permanente dedicata a Giovan Maria Salati: primo uomo nella storia ad aver attraversato a nuoto la Manica nel 1817. Una lapide nella sua casa natale ricorda l'impresa del giovane maleschese, soldato di Napoleone che catturato dagli inglesi e fatto prigioniero a Dover, riuscì a fuggire, raggiungendo la Francia a nuoto.
Questi sono alcuni dei punti di interesse dell'Ecomuseo che comprende inoltre una serie di edifici storici (Casa della Vicinanza, Ex Ospedale Trabucchi, Casa Mellerio), luoghi comunitari (oltre al Mulino, due lavatoi, la latteria citata in precedenza, presente nel Palazzo che oggi ospita il Museo archeologico), beni artistico-religiosi che includono il complesso della chiesa parrocchiale e i luoghi sacri, sparsi sul territorio.
Da non dimenticare il patrimonio archeologico e geologico, i siti di interesse minerale o naturalistico (ad esempio, le fornaci per la lavorazione della calce, i "laghetti del marmo", i luoghi di estrazione della pietra ollare, l'acqua termale, l'Oasi del pian dei Sali), gli itinerari della Resistenza e i monumenti commemorativi e per finire gli affreschi e gli orologi solari. Rientrano nel patrimonio ecomuseale, i beni immateriali tra cui mestieri, saperi e tradizioni; nel caso specifico di Malesco, potremmo citare i *runditt*, il Carnevale storico maleschese, il dialetto, la *matuzinaa*.
L'Ecomuseo lavora in sinergia con associazioni ed enti, adattando il proprio operato ai bisogni della comunità e diventando così strumento di sviluppo sociale e culturale. Definito da Nadia Caretti (che ha svolto attività di ricerca in diversi ambiti ecomuseali), una sorta di "cassetta degli attrezzi", a disposizione della popolazione. Sono nate così collaborazioni nella gestione di servizi, nella realizzazione di eventi e nell'attività di ricerca. Per citare alcuni esempi, ricordiamo le iniziative legate al recupero della lavorazione della canapa, collegate al mulino, il lavoro di archiviazione avviato con il comitato Carnevale oppure i corsi di dialetto con la Proloco del paese.
La realtà ecomuseale si inserisce a volte in progetti già esistenti con un'azione di supporto, come nel caso del Gruppo teatrale di Malesco, il quale interessato ad approfondire la ricerca sul grecista e uomo di teatro, Ettore Romagnoli, ha sviluppato un vero e proprio progetto, coinvolgendo l'Ecomuseo. Sono stati realizzati una mostra, un opuscolo della collana "Quaderni dell'Ecomuseo", e si sta lavorando all'allestimento di un'opera teatrale.
L'attenzione al passato con uno sguardo al futuro, fanno sì che l'operato ecomuseale sia sempre in divenire. Negli anni scorsi si è assistito alla nascita dell'Accademia dei Runditt che si occupa di tutelare un prodotto culinario della tradizione e che è stata istituita in seguito ad una serie di incontri rivolti alla popolazione, voluti dal Comune e dall'Ecomuseo. Oggi tale Associazione ha ottenuto il riconoscimento di Comunità del cibo di Slow Food e il marchio De. Co dal Comune di Malesco. Il raggio d'azione dell'Ecomuseo spazia inoltre dalla didattica, agli eventi di natura ricreativo-turistica

e da anni si occupa del Festival internazionale Malescorto, giunto alla 22a edizione e che raggruppa cortometraggi provenienti da tutto il mondo.

Ecomuseo del Granito di Montorfano

Le tematiche ecomuseali sviluppate dall'Ecomuseo del Granito di Montorfano, che si estende sul territorio comunale di Mergozzo, ma che considera nelle proprie azioni anche il vicino bacino geologico del granito di Baveno attorno al Golfo Borromeo sul Lago Maggiore, prendono spunto da quella che è stata per secoli la principale risorsa economica di questo comprensorio: il granito, appunto. L'approfondimento storico e la raccolta di testimonianze delle cultura materiale dell'attività estrattiva si avviano fin dagli anni Settanta, grazie ad un dinamico gruppo di volontari, riuniti in associazione (Associazione per la ricerca e la conservazione dei reperti archeologici, valori artistici storici e bibliografici di Mergozzo), che pubblica il volume *Ossola di pietra nei secoli*, la prima ricerca collegiale che fa il punto sulla storia dell'attività estrattiva ampliando l'analisi ad aspetti etnografici e di cultura materiale. Contemporaneamente vengono raccolti presso la comunità locale strumenti e reperti che costituiscono la sezione pietra allestita nel 1979 presso l'Antiquarium (poi divenuto Mu.Me. Museo Archeologico Mergozzo dal 2004).

Negli anni Novanta il tema è al centro dell'attenzione, oltre che dei volontari cultori delle tradizioni locali, dell'Amministrazione comunale di Mergozzo e dell'Ente Parco Lago Maggiore, i quali, a conoscenza della legge regionale che promuove gli ecomusei (L.R. 31/1995), avviano le attività di concertazione tra enti e comunità locale per costituire un Ecomuseo del Granito a Mergozzo, presentando nei primi anni 2000 tale candidatura. Il riconoscimento regionale arriverà nel 2007.
All'arrivo del riconoscimento il quadro organizzativo iniziale era parzialmente cambiato, poiché nel frattempo il Comune di Mergozzo si era dotato di un nuovo presidio culturale modernamente organizzato, il Mu.Me. Civico Museo Archeologico, raccogliendo l'eredità del precedente Antiquarium. Il coordinamento delle attività per "costruire" il concetto di Ecomuseo e fare animazione culturale sul tema viene gestito dal Comune insieme all'ente museale, sempre affiancato dall'Associazione citata.
Le prime attività sono state rivolte a creare consapevolezza nelle varie componenti della comunità locale in quanto parte di un "Ecomuseo", che è fatto non solo di beni, luoghi, percorsi, ma soprattutto di persone, memoria, saperi e cultura immateriale. Vengono quindi proposte iniziative ambientate negli antichi luoghi di estrazione e in particolare nel borgo di scalpellini di Montorfano. Sono realizzati, con la collaborazione delle scuole locali che fanno opera di raccolte delle testimonianze presso le famiglie, i primi strumenti di presentazione (depliantistica, percorsi guidati sul territorio con pannelli, sito internet). Viene così messo pienamente a fuoco l'Ecomuseo del Granito, che coinvolge il territorio di Mergozzo (VB) e i dintorni (dal 2017 è formalizzata la collaborazione con il Comune di Baveno), comprendendo le aree estrattive dei graniti bianco di Montorfano, verde di Mergozzo, rosa di Baveno e del marmo rosa di Candoglia. Ne è fulcro il Montorfano, rilievo isolato nella piana del fiume Toce nei pressi del Lago Maggiore e di Mergozzo, all'imbocco della Valle Ossola.
L'Ecomuseo del Granito è dunque terra di pietra, in cui il paesaggio coniuga la trasparenza delle acque lacustri e fluviali all'imponente presenza dei massicci rocciosi, ed è terra millenaria, con le tracce archeologiche risalenti all'età della pietra e conservate nel Mu.Me. Civico Museo Archeologico. In questo grande laboratorio a cielo aperto si possono osservare le testimonianze del mestiere dei cavatori di oggi e le tracce delle lavorazioni antiche nelle cave dismesse, con un paesaggio che declina la pietra nelle diverse tipologie edilizie tradizionali, nei terrazzamenti a coltivi, nei manufatti, nella rete delle fortificazioni militari della "Linea Cadorna", nella viabilità minore di collegamento (sentieri, "vie di lizza"), nelle emergenze orografiche frequentate come palestra di roccia. Si possono inoltre comprendere le relazioni instaurate nel tempo con le comunità limitrofe (Fondotoce, Feriolo, Baveno e Gravellona Toce), da cui proveniva la maggior parte della manodopera impiegata nelle cave.

Ma la pietra non rappresenta solo un passato da valorizzare, ma anche un presente con i relativi risvolti economici: nel territorio ecomuseale tre sono le cave ancora attive, una di granito bianco sul Montorfano, una di granito rosa sul Monte Camoscio a Baveno, una di marmo rosa a Candoglia, da secoli interamente destinata alla costruzione e manutenzione del Duomo di Milano.

Dal 2019 l'Ecomuseo si è inoltre arricchito di una nuova cellula, l'antica Latteria di Mergozzo, recuperata grazie ad un progetto finanziato su Bando Cariplo Emblematici Minori come spazio polifunzionale per iniziative culturali e laboratoriali. Le attività ecomuseali dal 2017 sono proposte come vera e propria rassegna, con il titolo "La pietra racconta". I luoghi di estrazione divengono palcoscenico per concerti, spettacoli e mostre d'arte diffuse. Le cave sono fruite tramite escursioni di diversa tipologia che vedono in campo collaborazioni con la Veneranda Fabbrica del Duomo di Milano e con il Parco Nazionale Val Grande.
Sono inoltre attive collaborazioni anche al di fuori del territorio con Università, Soprintendenza e altri Ecomusei che hanno dato luogo a proposte di ampio respiro e valenza scientifica, quale, per ricordare una delle ultime e con stretto legame ai temi ecomuseali, il convegno "Lungo la via del Marmo" (2017 in occasione del decennale di istituzione dell'Ecomuseo del Granito). Durante i periodi di *lockdown* degli ultimi due anni si è fatta di necessità virtù sviluppando varie proposte a distanza, attraverso la piattaforma YouTube con l'apertura di un proprio canale. Si sono, inoltre, curate alcune campagne social, in particolare la serie #pietreinviaggio, con cui abbiamo raccontato le molteplici destinazioni raggiunte dai nostri marmi e graniti in tutta Italia e nel mondo. Attualmente stiamo sviluppando, grazie alla regia del Parco Nazionale Val Grande nell'ambito dell'Interreg "Museo più lungo del Mondo", un nuovo polo culturale ed espositivo interattivo, Mu.Ma.G. (Museo del Marmo e del Granito), con il recupero di un edificio dei primi del Novecento (ex Asilo), in prossimità delle Cave di marmo di Candoglia, del percorso ciclabile del Toce e in stretto collegamento con altri siti e percorsi sul territorio.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Andrea Del Duca, laureato presso la Statale di Milano con una tesi in archeologia, dal 1999 è Direttore dell'Ecomuseo del Lago d'Orta e Mottarone (Ecomuseo Cusius), Cusius. Dal 2009 è consigliere della Rete Ecomusei del Piemonte. All'interno del Coordinamento nazionale degli ecomusei ha partecipato alla stesura del "Documento strategico degli ecomusei", che ha presentato al convegno internazionale ICOM "Musei e paesaggi culturali" (Milano 2016).

Laura Minacci, dal 2011 coordina le attività dell'Ecomuseo della Pietra Ollare e degli Scalpellini del Comune di Malesco (VB), è Responsabile organizzazione di MALESCORTO, Festival Internazionale di Cortometraggi. Ha lavorato in ambito turistico, sociale e culturale e come segretaria organizzativa in festival di cinema e di teatro.

Elena Poletti Ecclesia, archeologa e storica del territorio, è conservatrice del Museo Archeologico di Mergozzo dl 2004, coordinatrice dell'Ecomuseo del Granito dal 2010 e della Rete Museale Alto Verbano dal 2007. Come libera professionista si occupa inoltre di progettazione e comunicazione in campo museale, ecomuseale e culturale.

L’abbandono dei vecchi borghi e la scomparsa delle tradizioni

Montecastelli, Panorama (altimetria 485 mt. s.l.m.)

il centro in periferia

di *Renzo Rossi*

L’invito di un vecchio amico mi ha portato, in una domenica dello scorso mese di marzo, ad un antico e accogliente borgo: Montecastelli Pisano, uno dei tanti gioielli semi-sconosciuti che fanno parte dell’Alta Val di Cecina. È situato tra i monti che, con il loro meraviglioso panorama che spazia all’infinito, separano la provincia di Pisa da quella di Siena, un paese ben tenuto e mantenuto nei suoi aspetti storici con impegno ed amore per merito dei suoi pochi abitanti ed, infatti, è alla loro convinta partecipazione che si devono le iniziative culturali e musicali che periodicamente vi vengono effettuate con particolare frequenza nel corso della stagione estiva.
Il motivo dell’invito ricevuto era quello di partecipare ad una conferenza che, per me, aveva un titolo un po’ strano: infatti si parlava dei vari volti del patrimonio culturale immateriale. Così sono venuto a conoscenza che il patrimonio culturale non è solo dato da monumenti o collezioni di oggetti, scritti, storia e quant’altro, ma anche dalle tradizioni storiche trasmesseci dai nostri antenati, insomma esso è composto da tutte quelle cose, usi e costumi, modi di fare e parlare che, specialmente nei piccoli paesi, erano da secoli divenuti di uso comune, provenienti da un lontano passato e pervenute fino ad oggi nella memoria che, per lo più, sono terminate nella nostra vita quotidiana dopo gli anni Cinquanta dello scorso secolo.
La conferenza è stata tenuta dal professor Pietro Clemente, già docente di Antropologia e Cultura presso le Università di Firenze e Roma e, prima ancora, Storia delle tradizioni popolari a Siena. Al termine ebbi con lui una piacevole conversazione su quanto ci aveva illustrato, nonché sulla scomparsa dei vecchi saperi e di un modo di vita che si è velocemente trasformato, specialmente con

l'abbandono dei piccoli borghi posti nelle aree situate nell'entroterra che, col passare degli anni, va sempre di più accentuandosi e questo stato dei fatti sta portando gravi difficoltà nel campo sociale ed economico, sia per la perdita di valori, tradizioni e storia, ma in particolar modo per la precarietà dei servizi concessi ai pochi abitanti che vi rimangono per i forti legami che ancora riescono a mantenere con la loro terra.
Infatti non è facile vivere in luoghi privi dei servizi essenziali: lavoro, sanità, scuole, trasporto pubblico, attività commerciali, ecc. Di questa grave situazione in cui viviamo negli ormai piccoli paesi, in molte occasioni del passato avevo più volte evidenziato, anche in campo politico, la impietosità dei dati demografici che, di anno in anno, si abbassavano nella loro consistenza. Portando un esempio locale, riferendomi ai Comuni dell'Alta Val di Cecina, nel 1973, al momento della costituzione della Comunità Montana tra i Comuni della zona, gli abitanti che la componevano erano circa 33 mila, oggi siamo rimasti in 19.831, così suddivisi per ciascun Comune (tra parentesi sono indicati gli abitanti del censimento 1951): inizio con la trimillenaria città di Volterra 9.830 (19.156), Pomarance 5.473 (9.349), Castelnuovo Val di Cecina 2.121 (5.043), Montecatini Val di Cecina 1.660 (5.378) e Monteverdi Marittimo 747 (1.971). Il che equivale a dire che in mezzo secolo la consistenza demografica dei Comuni dell'Alta Val di Cecina si è ridotta di oltre la metà. Per quanto riguarda il mio Comune, Montecatini Val di Cecina, dove la presenza della mia famiglia risale al 1600, si è addirittura ridotta del 70%, Volterra 51%, Pomarance 41,46%, Castelnuovo Val di Cecina 58% e Monteverdi Marittimo 62,60%. Complessivamente, dal censimento del 1951, abbiamo avuto una recessione demografica della zona pari al 51,60%.

Debbo dire che sin dal 2003 nel mio Comune qualcosa di positivo è stato realizzato con il Museo delle Miniere, con il preciso scopo di valorizzare il patrimonio storico e antropologico di archeologia industriale localizzato in parte sotto il livello del suolo, rendendo alcune gallerie della vecchia miniera di rame accessibili al pubblico, nel rispetto della sostenibilità ambientale, creando così una originale nuova offerta con il "turismo sotterraneo". Questa iniziativa pubblica, purtroppo, non è servita a dare i risultati attesi, in quanto si trova ad essere al di fuori dei grandi circuiti storico-culturali, anche a causa della scarsità delle azioni promozionali atte alla valorizzazione di questo "tesoro nascosto".
Era da tempo, esattamente dalla fine degli anni Ottanta, che cercavo di far comprendere che stava avvenendo l'inizio di una crisi generale per l'intera zona, a partire dal lavoro, e, poi ancor più, sotto tutti gli aspetti sociali, portandoci ad una situazione demografica non più sostenibile, per le difficoltà che essa comporta nella vita quotidiana di ciascuno di noi, a causa della mancanza dei servizi essenziali prima indicati, indispensabili per le persone che vi abitano; tra l'altro è da considerare che quasi la maggior parte di esse sono ultrasessantenni, quindi i più deboli dal punto di vista sia assistenziale sia nella vita quotidiana.
Per la mancanza di lavoro non esistono più le sicurezze sociali di una volta ed ora, man mano, si viene ad aggiungere l'assenza dei servizi di prima necessità. La nostra Repubblica democratica, di cui ognuno di noi fa parte, è fondata sul lavoro e il lavoro porta con sé dignità e l'opportunità di una collocazione nella società, di creare una famiglia. Al centro dei progetti di una persona c'è il lavoro: un lavoro che offra la possibilità di crescere e di vivere in modo dignitoso, che consenta la partecipazione alla costruzione del "bene comune" che, guardando al futuro, dia alle giovani generazioni gli strumenti per approcciarsi ad un nuovo umanesimo. Così che i cambiamenti assicurino una migliore qualità della vita e la speranza che i nostri paesi possano tornare a crescere con la solidarietà e la partecipazione di una volta.
Guardando al quadro nazionale della demografia in Italia osservo che una costante diminuzione si sta verificando ovunque nel nostro Paese da alcuni decenni: le persone muoiono ma le nascite sono inferiori al numero di coloro che sono scomparsi. Con il dissolvimento della famiglia di tipo patriarcale che sopperiva alle necessità dei figli, con le nuove modalità nel campo del lavoro e con particolare riguardo al ruolo della donna e la mancanza di adeguate strutture socio-assistenziali di aiuto alle famiglie, non è possibile risolvere questo delicato problema. Difficilmente troviamo genitori con più di due figli. Il problema della denatalità alcuni anni fa colpì la Francia e la Germania

che, con opportuni provvedimenti legislativi hanno saputo superare questa precarietà che, negli anni futuri, nel nostro Paese provocherà gravi ripercussioni negative a livello sociale. A questo proposito, tempo fa, ebbi a leggere in una rivista che, perpetuandosi questa situazione, tra una cinquantina di anni gli italiani che possiamo considerare "puri" rimarranno circa 25 milioni. Questa situazione negativa, nei nostri borghi e piccoli paesi, la possiamo verificare ogni giorno con la maggior parte dei residenti anziani.

Ed è proprio in queste direzioni che dovrà essere rivolta ogni migliore attenzione ed essere partecipi di ogni sforzo politico di coesione, con idee e proposte, per superare le difficoltà in cui si trovano ad operare coloro che, sia in ambito locale che centralmente, sono chiamati a responsabilità di governo. Occorre pensare al futuro con ampia visione, come a proposito affermava John Kennedy: «Il cambiamento è una legge della vita e coloro che si ostinano a guardare solo e sempre il passato o si concentrano sul presente possono essere sicuri di perdersi il futuro».
Un paio di anni fa fui invitato in un Comune vicino (Guardistallo) alla cerimonia dell'atto costitutivo del Distretto Rurale della Val di Cecina, sorto su iniziativa della Confederazione Italiana degli Agricoltori della provincia di Pisa, al quale insieme ad altri Enti ed Associazioni agricole, hanno poi aderito anche Comuni sia dell'area livornese che di quella pisana facenti parte del comprensorio oltre alla Regione Toscana. Leggendo il programma, peraltro assai intenso, mi sono ricordato di un articolo scritto da Carlo Petrini, fondatore dell'Associazione Slow Food, pubblicato sul quotidiano "la Repubblica" un paio di anni fa, incentrato sul declino demografico che da anni si è venuto a creare in moltissimi paesi dell'entroterra, nonché sull'attenzione e le risorse necessarie ad affrontare e cercare di risolvere questi problemi. Esso conteneva indicazioni che ritengo abbastanza attinenti a quanto il Distretto Rurale si è proposto per il futuro della propria area operativa nei dodici Comuni aderenti al progetto.
In alcuni paesi toscani ho avuto modo di verificare iniziative che, pur sembrando esercizi di "amarcord", si sono rivelate risolutive nel recupero di economie locali, con la valorizzazione degli aspetti ambientali e storici, con la promozione di certe riscoperte rese fruibili ai visitatori, con la pubblicizzazione attraverso la rete della molteplicità delle risorse locali fino alla ristorazione e alla peculiarità culinaria di ciascuna località. A distanza di tempo, questa idea è divenuta realtà e, in alcune zone, sta contribuendo concretamente a ricostruire una microeconomia in aree interne a carattere montano a forte rischio di spopolamento e abbandono. Ad esempio, l'area dell'Alta Val di Cecina, dove abito, costituisce più di un terzo del territorio della provincia di Pisa, ma con i suoi 19.831 abitanti attuali (nel 1951 ne contava 40.987) e, come già detto prima, ha subìto una perdita demografica del 51,60%, ed oggi nel contesto provinciale rappresentiamo solo il 4,7% della sua popolazione. Quindi politicamente contiamo poco ed è della massima urgenza lavorare alla ricerca di soluzioni che possano, almeno in parte, risolvere questo stato di fatto che ogni giorno che passa ci impoverisce ancor più.

Quando si è cercato di fare qualcosa, dando vita ad esperimenti di sostegno alle attività commerciali di prossimità nelle aree interne, a molti è sembrato un indebito tentativo di contrastare un naturale processo di concentrazione del commercio nei Comuni più grandi e popolati. Eppure in non poche realtà questo tipo di impegno sta avvenendo ed ha successo, con paesi che rinascono e giovani che restano o addirittura ritornano. Perché, è ovvio, le botteghe sono l'anima dei borghi, come del resto lo erano una volta nei quartieri della città. Comunità e appartenenza sono peculiarità dei piccoli centri e delle periferie dove sono presenti o si ricostituiscono servizi fondamentali per i residenti: dagli alimentari all'edicola o al bar che, magari, nelle entità abitative minime, possono essere riuniti nello stesso luogo fisico. La bottega moderna è infatti tutto questo e le nuove tecnologie consentono di integrare ulteriori servizi come, ad esempio, il ricevimento o l'invio di pacchi o i pagamenti delle utenze. Segno che, seppur lentamente, risorge il bisogno di comunità e di partecipazione, di cooperazione e di collaborazione.

Il tema della rivitalizzazione delle aree marginali è centrale: i Piccoli Comuni occupano il 70% del territorio nazionale e rappresentano un inestimabile patrimonio di biodiversità naturalistica, agricola, gastronomica, culturale, storica e architettonica, ma vantano purtroppo un numero di abitanti che equivale al solo 16,61% dell'intera popolazione nazionale. Tuttavia questa marginalità può offrire reali possibilità di crescita economica, può essere una risorsa, una potenziale fonte di ricchezza se collocata in un contesto che risponda al bisogno di economia circolare, con adeguata rilocalizzazione e promozione di un turismo veramente ecologico.
Ovviamente il cuore di questo processo non può che essere l'agricoltura, essendo il comparto che, attraverso pratiche virtuose, più di ogni altro può mettere a valore queste risorse. Occorre però che i necessari finanziamenti non siano distribuiti a pioggia ma indirizzati, ad esempio, all'imprenditorialità che in queste zone svolga realmente attività qualificanti di allevamento e produzione agricola, che preveda la tutela dell'ambiente, il mantenimento della fertilità dei terreni, la genuinità della produzione eno-gastronomica, la presenza umana e la permanente salvaguardia del territorio in tutti i suoi aspetti.
Da tempo quella che era la civiltà rurale con i suoi riti e le sue regole è stata soppiantata, in una maniera tanto rapida quanto incontrollata, dal modello di capitalismo globalizzato facendo venir meno, in ambito agricolo, una delle eredità più grandi del patrimonio antropologico del dopoguerra fino agli anni Settanta. Che oggi è necessario rivalorizzare velocemente per le necessità agro-alimentari che derivano dall'improvviso stato di guerra Russia-Ucraina, che ci ha colpito notevolmente anche in altri settori della vita quotidiana e di quella produttiva.

I segnali positivi di una possibile inversione di tendenza, seppure lentamente, possiamo forse già intravederli, ma è necessario un cambio di mentalità, è indispensabile avere una nuova cultura su queste problematiche, così come sono necessari adeguati interventi pubblici, iniziando dalla viabilità fino alle bonifiche idro-geologiche necessarie alla peculiarità propria di molte aree di questo territorio. Inoltre dovranno essere garantiti i servizi primari, con piani di riordino amministrativo che interessino le scuole, i trasporti pubblici, e l'assistenza socio-sanitaria, tenendo a mente che senza i servizi essenziali nessuna comunità può avere un futuro (addirittura è di attualità anche la riduzione dei servizi postali e di quelli bancari). Nel disegno e nella implementazione delle politiche pubbliche territoriali credo sia indispensabile considerare vari fattori determinanti e non basarsi esclusivamente sul numero degli abitanti. È ovvio infatti che tagliando i servizi di conseguenza diminuiscono anche gli abitanti, avviando un circolo vizioso difficile da invertire.
Vista le potenzialità delle aree marginali, dobbiamo pensare ad un'Italia dal benessere diffuso, in cui sia possibile costruire opzioni di vita promettenti a tutte le latitudini, accelerando il processo di diffusione capillare di quelle nuove tecnologie che consentono l'accesso alla rete internet anche nelle zone più remote. Perché è indubbio che il vero simbolo dell'italianità e del saper vivere in questo "bel Paese" è oggi rappresentato dai piccoli borghi. Ma occorre essere consapevoli che, per la loro riscoperta e per renderli attraenti, occorre ripartire dalla cultura, indispensabile alla valorizzazione dei contesti territoriali.
Oggi stiamo assistendo ad una delocalizzazione del turismo e ad un desiderio di allontanarsi dalle grandi città: due italiani su tre sfuggono al sovraffollamento trasferendosi, soggiornando e visitando le piccole realtà capaci di offrire una buona qualità di vita. La loro valorizzazione è il migliore antidoto contro l'abbandono e il conseguente degrado di territori cosiddetti marginali. Come ho già detto, in Italia il 70% dei Comuni conta meno di cinquemila abitanti, di cui circa duemila risultano in stato di quasi abbandono, proprio a causa della notevole recessione demografica, purtroppo, tra questi ultimi è incluso anche il mio Comune, Montecatini Val di Cecina.
A coloro che vi risiedono, la natura, ogni giorno, offre quel ventolino proveniente dal mare che soffia leggero per i vicoli di questi nostri vecchi paesi che, sullo sfondo dell'orizzonte, ci offrono anche l'azzurro del mare e al calar del sole, con i suoi tramonti, illumina di colori vivaci le nostre vallate che unite al verde delle colline ci donano uno spettacolo fantastico. Tutto ciò, oltre alle altre valutazioni, dovrebbe invogliarci a cercare tutte le iniziative possibili per giungere alla

riqualificazione e valorizzazione di questo invidiabile territorio, nonché per promuovere il patrimonio delle nostre antiche tradizioni e dei nostri saperi.
È necessario mettersi insieme per rivitalizzare il tessuto socio-culturale ed economico-produttivo dei borghi e dei centri storici, favorendone il loro recupero e la riqualificazione conservativa del patrimonio edilizio. Occorre non dimenticare che i nostri borghi rappresentano luoghi di cultura, un patrimonio unico che è stato abbandonato e trascurato ed oggi è nostro preciso dovere combattere la loro desertificazione sostenendone la riscoperta della storia e delle antiche tradizioni, oltre a comprendere che dobbiamo accogliere i visitatori con tanto calore e genuinità.
Certamente da soli non ce la possiamo fare, occorre infatti un sostegno atto a rinforzare le nostre idee, iniziative e progetti ed è quindi necessario disporre del sostegno pubblico, sia politico che economico da parte degli Enti che ne hanno facoltà legislative. Nel nostro caso, già di per se, ci troviamo a far parte di una Regione che da secoli possiede una ricchezza culturale, storica e turistica come poche altre in Italia e, quindi, dobbiamo far sì che la Regione Toscana affronti seriamente questo problema e si faccia carico della promozione e sviluppo degli interventi fondamentali.
Possiamo quindi convenire e concludere che spetta a ciascuno di noi che, in questi tesori nascosti, ci viviamo quotidianamente, iniziare a farli ben conoscere in tutte le loro peculiarità, perché ciò equivale ad intraprendere il cammino per farli davvero rinascere.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Renzo Rossi, abita dal 1940 a Montecatini Val di Cecina. Autodidatta. Dopo alcune saltuarie esperienze di lavoro, nel 1963 fu assunto alla Larderello S.p.A. e successivamente, con la nazionalizzazione dell'energia elettrica, trasferito all'Enel di Pisa, dove trascorse trent'anni. Nel 1970 fu eletto in Consiglio Comunale di Montecatini e nel 1990 fu nominato Sindaco, per tre mandati consecutivi, fino al 2004. I suoi interessi hanno sempre avuto al centro Montecatini, ne ha promosso la storia contribuendo a realizzare il Museo delle Miniere sui resti di quella che, attiva per ottanta anni dal 1827 al 1907, fu considerata la miniera di rame più importante d'Europa, dove, nel 1888, prese origine la società Montecatini. Nel 2010 ha pubblicato *Frammenti da una guerra* in cui prende in esame gli anni dall'inizio della Seconda Guerra Mondiale alla nascita della Repubblica, e nel 2021 ha dato alle stampe l'autobiografia dal titolo *Montecatini nel cuore* in cui ripercorre la sua vita tra famiglia, lavoro e Comune.

Chi nón magna magnerà…

Veduta aerea di Marmosedio

il centro in periferia

di Settimio Adriani

Il titolo assegnato a questo breve scritto è la prima parte del doppio verdetto sancito in un proverbio fiamignanese, opportunamente adattato per l'occasione [1]. È opinione comune che i proverbi siano la saggezza dei popoli, ma forse in questo caso la congettura mostra qualche crepa, una è certamente presente nell'affermazione del titolo, mentre, come si vedrà in chiusura, la veridicità della seconda parte appare indubbia.

Il riferimento al detto è dovuto agli spunti di riflessione di carattere generale che fornisce e che voglio calare sull'accoglienza e l'assistenza ad alcuni profughi ucraini, ospitati in una minuscola frazione del complessivamente esiguo comune di Fiamignano. «Guerra in Ucraina, primi profughi arrivati a Rieti accolti nel Cicolano», scrive Francesca Sammarco il 2 marzo sul Corriere di Rieti [2[: «Sono arrivati a Marmosedio, frazione di Fiamignano, ieri mattina alle 7 dopo un viaggio di cinque giorni a dir poco rocambolesco. Sono partiti da Bila Tserkva (il nome significa 'chiesa bianca'), un paese di 300 mila abitanti nel distretto di Kiev (precisamente a 70 chilometri da Kiev) dove Olga, 34 anni, figlia di Natalia, compagna di Aldo di Marmosedio, è avvocato. Olga è partita insieme al marito, alle figlie di 24 e 18 anni e al fidanzato di una delle figlie, con lei la famiglia della sua collaboratrice allo studio legale insieme al marito e a tre minori (due di 10 anni e uno di 4). Sono in totale 10 persone, due nuclei familiari sono fuggiti su altrettante automobili appena hanno iniziato a bombardare, portando con sé solo i soldi che avevano in casa. Al confine con l'Ungheria ci sono stati problemi,

perché dall'Ucraina non fanno uscire uomini sotto ai 60 anni e il gruppo è rimasto bloccato un giorno alla frontiera. Hanno avuto l'autorizzazione solo perché un ragazzo era convalescente e c'erano tre minori da accudire. Non è voluta partire la mamma di Natalia, 82 anni, nonna di Olga, che è rimasta con l'altra figlia e altri parenti nella casa di campagna «Sono nata e cresciuta sotto le bombe, morirò sotto le bombe» ha detto risoluta: appena sentono i primi colpi aprono la botola e si rifugiano nello scantinato che hanno molte case di campagna, all'interno stesso dell'abitazione, sotto al pavimento, adibito solitamente a cantina per la conservazione delle provviste. Il gruppo è stato accolto con grande calore e solidarietà da tutta la comunità di Fiamignano, dove in tempi di pace Olga è venuta spesso a trovare la madre e il compagno Aldo (che fa il tassista a Roma)».
Considerati i primi ad arrivare nel Lazio [3], i nostri ospiti ci hanno catapultati sulla ribalta dei media locali e regionali, facendoci raccogliere consenso e complimenti a tutti i livelli. Il primo e più grande "grazie" per l'intera operazione è però dovuto ad Aldo Delfini, pronto a mettere gratuitamente a disposizione la sua seconda casa. Ma al di là delle tante belle parole circolate, vorrei riflettere su alcune questioni strettamente concrete.
Ai primi profughi se ne sono aggiunti altri nei giorni immediatamente successivi, ora sono 15, ospitati nel borgo che di suo conta ordinariamente 18 abitanti. Oltre a offrire l'abitazione, già prima dell'arrivo, Aldo ha riempito il frigorifero e il bombolone del gas. A 850 metri di altitudine l'inizio di marzo è però un periodo ancora pienamente invernale e mantenere la temperatura a livelli accettabili è piuttosto impegnativo; cosicché Antonio Rossi è prontamente intervenuto regalando un carico di legna, lo ha poi imitato Pietro Diamante, e via via di seguito Pino Giuliani, Giovanni Di Paolantonio, Angelo Michelangeli…
Nel frattempo c'è stato chi ha offerto il farro e chi le lenticchie; la farina, il pane e le patate di casa non sono mai mancate, come anche la poca verdura dell'orto invernale. All'agnello pasquale ci ha pensato Antonio Massimetti, mentre al sollievo quotidiano con qualche dolcetto, e non solo, Maria Rossi si è mostrata insuperabile. All'inserimento dei bambini nella scuola elementare ha sollecitamente provveduto il comune. Un contributo economico importante lo ha dato Aurelio De Silvestris. Tuttavia, da subito e più d'ogni altra cosa, la spesa quotidiana ha generato grande preoccupazione tra la popolazione ospitante, perché, manco a dirlo, per farla occorre il danaro, e se non c'è non si fa, e se non si fa non si mangia.
Mia madre, da sempre laureata in Economia domestica (*honoris causa!!!*), ha fatto subito due conti: «Se sono 15, fanno 15 docce al giorno – 450 al mese, ribadisco io – e almeno 3 lavatrici al giorno – per un totale di almeno 90 al mese, aggiungo – così un pieno di gas dura poco e la bolletta della corrente vola. Soltanto per la colazione servono 3 litri di latte e perlomeno 2 pacchi di biscotti; se per pranzo c'è la carne occorrono a dir poco 30 fettine, che in totale fanno almeno un paio di chili; se a fine pasto si accontentano di un'arancia ciascuno, ne servono non meno di 3 chili; ai quali vanno aggiunte quelle della cena. Se alla sera mangiano l'uovo ne devono cucinare tra 20 e 30. Insomma, – dice l'esperta – come potremo sostenere nel tempo questo doveroso impegno economico? Qui siamo in pochi, anzi pochissimi, vecchi e in gran parte con la pensione sociale!».
Poi riflette un attimo, e siccome nonostante la laurea in Economia domestica ha qualche difficoltà con le proporzioni, mi chiede: «Quanti ne potrebbero ospitare a Roma se facessero come noi?», intuisco cosa intende, attivo la calcolatrice del cellulare e le rispondo «60.000», «In tutta Italia?», «1.000.000», «Allora, poveri sventurati, almeno per l'accoglienza non si devono preoccupare più di tanto!». Spero che l'esperta opinionista abbia ragione!
Intanto la Pro Loco di Fiamignano, unica Associazione del terzo settore attiva nel territorio, ha immediatamente raccolto la sfida, Bernardino ha costruito un numero sufficiente di salvadanai da dislocare nei locali pubblici dispersi nelle 23 esigue frazioni: 4 bar, 3 generi alimentari, 1 parrucchiera, 1 ferramenta, 1 farmacia, 1 forno, 1 macelleria. All'atto della prima apertura hanno restituito circa 800 Euro, «Ma quanto daranno alla prossima? Staremo a vedere, anche se non riesco a immaginare altro che non siano offerte sempre più misere», commenta l'opinionista.
Fin dall'inizio della tragedia, i media hanno ripetutamente parlato e continuano (sempre meno) a parlare di aiuti governativi in danaro a sostegno dei rifugiati, quantificati addirittura in 'quota

giornaliera per persona accolta'. Tuttavia, ad oggi 8 giugno, dopo due mesi e mezzo dall'arrivo di tutto ciò non si è ancora visto nulla, e fino a una quindicina di giorni fa i nostri disgraziati ucraini sono stati nelle sole mani dei disgraziati fiamignanesi. Poi, improvvisamente, dev'essere accaduto qualcosa che sfugge, da un giorno all'altro gli ospiti sono diventati autonomi; continuano ad essere gentilissimi, riconoscenti e sufficientemente integrati, ma non si mostrano più bisognosi d'aiuto. Tutto ciò è certamente un bene, innanzitutto per loro, che hanno riacquistato autonomia e orgoglio, ma anche per la popolazione locale, apparentemente affrancata dal pressante (ma doveroso) onere del sostegno materiale.
In realtà, indipendentemente dalla disponibilità o dall'avversione delle comunità di approdo, l'accoglienza è un dovere istituzionale, sancito dalla *Convenzione sui rifugiati* del 1951 [5], norma di diritto internazionale consuetudinario incentrata sul principio fondamentale del *non-refoulement*, ovverosia che nessun rifugiato può essere respinto verso il Paese di provenienza, laddove la vita e la libertà siano minacciate. L'UNHCR è posto a garanzia dell'osservanza dei diritti, del rispetto e della protezione individuale [6].
Nel caso fiamignanese, la buona integrazione del gruppo di ucraini, realizzata in così poco tempo sia grazie al loro garbo e alla capacità di adattamento sia all'attitudine all'accoglienza della piccola comunità ospitante, è testimoniata da alcune vicende, tanto concrete quanto inconsuete, che si sono incredibilmente registrate in meno di 100 giorni. La più significativa è forse rappresentata dall'assunzione di due profughe, una in un agriturismo che opera a Rascino, l'altopiano in cui si coltivano in via esclusiva le lenticchie che a lei e al suo gruppo sono state offerte all'atto dell'affannoso arrivo, la seconda è in procinto di esserlo in un'analoga struttura del fondovalle. Il tutto in un contesto caratterizzato dalla cronica mancanza di lavoro

Nel frattempo, la notizia dei precoci arrivi ha rapidamente varcato i confini locali e giunta a Rieti ha generato molto interesse. L'Istituto Tecnico Agrario, ad esempio, ha prontamente preso a cuore la situazione, reindirizzando il focus del numero in uscita della sua rivista quadrimestrale AAA, bloccandone la stampa, chiedendo ai collaboratori di scrivere con sollecitudine nuovi articoli specialistici sui risvolti del conflitto russo-ucraino [7] e commissionando l'immagine di copertina a Polina Yarmólenko, bambina di 10 anni del gruppo di profughi.
Intanto, sulla scorta dell'esperienza che si sta vivendo, ha ripreso vigore l'idea già da tempo attentamente vagliata, e da molti auspicata, che Fiamignano possa diventare un 'paese dell'accoglienza e della solidarietà', obiettivo che si va rafforzando principalmente nel gruppo operativo della Pro Loco. A tal fine, la caserma del dismesso Corpo Forestale dello Stato è stata già da tempo individuata come possibile struttura prontamente utilizzabile, perché composta da quattro appartamenti in buono stato di conservazione e corredata da strutture accessorie con ampi spazi comuni. Attualmente si trova in totale stato di abbandono, e se non se ne riprende con sollecitudine l'utilizzo e la manutenzione è inesorabilmente destinata alla rovina in breve tempo. Per evitare che ciò accada e poterla impiegare ai fini auspicati, l'associazione ha mosso i primi passi informali con il preciso obiettivo di averla in affidamento e poterla quindi gestire per l'ospitalità dei bisognosi, dei rifugiati e dei migranti.
Ad oggi non è riuscita però ad appurare quale sia l'ente pubblico proprietario al quale rivolgere l'istanza: il comune rimanda a ciò che resta del Corpo Forestale dello Stato, che indirizza verso il corpo dei Carabinieri forestali, che rinvia al Demanio che a sua volta rimanda al comune. Tant'è che a tuttora non è stato possibile presentare formalmente la domanda di affidamento. Con il mesto risultato che, ancora una volta, le folli pastoie e gli inestricabili meandri burocratici costituiscono l'ostacolo insormontabile per l'avvio di un'attività sociale estremamente utile, a costo zero e, questione non secondaria, in parte capace di contrastare sia lo spopolamento sia l'inesorabile degrado del bene collettivo in sé.
È quindi chiaro che oltre al profondo e doveroso senso altruistico, l'accoglienza può riservare anche risvolti 'egoistici', nel senso che può essere una reale opportunità di rivitalizzazione dei piccoli paesi, sempre più sofferenti a causa dello spopolamento e dell'invecchiamento della popolazione; questo è

ciò che attestano nel concreto sia i numeri già riportati per la frazione Marmosedio sia l'inconsueta crescita numerica che i bambini ucraini hanno significato per le scuole elementare e media.
Intanto, in attesa degli sviluppi di questa intrigata vicenda, si è tristemente capito che, in assoluto, il *chi nón magna magnerà* del nostro proverbio non è un imperativo certo, ma è strettamente subordinato al contesto comunitario in cui ogni singolo caso accade.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Note

[1] Renzo Tosi
https://www.academia.edu/5915663/SULLA_GENESI_DI_ALCUNI_PROVERBI?email_work_card=view-paper
[2] https://corrieredirieti.corr.it/news/rieti/30663565/guerra-ucraina-primi-profughi-rieti-cicolano.html
[3] «Al Tgr Lazio [del 3 marzo], nell'edizione delle 14, è andato in onda un servizio della giornalista reatina Gemma Giovannelli dedicato a Fiamignano e all'accoglienza che le famiglie del posto hanno riservato a ucraini in fuga dalla guerra. È il caso di due nuclei familiari, una decina di persone, accolti in una frazione di Fiamignano e che hanno già legato con la gente del posto, accolti come pezzi di famiglia» https://www.rietilife.com/2022/03/03/reatini-dal-cuore-grande-in-tanti-pronti-ad-accogliere-ucraini-in-fuga-dalla-guerra-le-storie-di-fiamignano-al-tg3/.
[4] https://www.interno.gov.it/it/notizie/attivata-piattaforma-line-richiedere-i-contributi-dedicati-profughi-ucraini
[5] https://www.unhcr.org/it/chi-siamo/la-nostra-storia/la-convenzione-sui-rifugiati-del-1951/
[6] UNHCR attesta che il 23 marzo 2022 erano già 65.350. https://www.interno.gov.it/it/notizie/sono-65350-i-profughi-giunti-finora-italia-dallucraina
[7] Il comitato scientifico della rivista è composto da 7 docenti universitari appartenenti a tre diversi atenei, 'Sapienza' di Roma, Tuscia di Viterbo e L'Aquila. https://ita.calameo.com/books/000726311626902f53240

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), di Roma "La Sapienza" (facoltà di Architettura Valle Giulia) e dell'Aquila (Dipartimento MESVA). Per passione studia la cultura del Cicolano, sulla quale ha pubblicato numerosi saggi.

Nc'era na fiata u Mesciu… Nc'era na fiata a Puteca… Storie di vita, arte e fatica nelle puteche del sud Salento

Bottega di Mesciu Peppino Ventura, *ferracavaddi* (maniscalco), Via Roberto Caputo, Tricase, 29 aprile 2011 (ph.Ornella Ricchiuto, Archivio LiquiMag).

il centro in periferia

di *Ornella Ricchiuto*

Il presente lavoro, frutto di una mia ricerca minuziosa quanto appassionata – rientra nel progetto "*Nc'era na fiata u Mesciu… Nc'era na fiata a Puteca…* Storie di vita, arte e fatica nelle *puteche* del sud Salento" di Liquilab – Istituto di cultura di interesse storico-antropologico, di ricerca socio-artistica e di cinematografia etnografica per la ricerca, salvaguardia, valorizzazione e diffusione del patrimonio culturale immateriale e materiale – si snoda tra il centro storico e le strade periferiche del paese, entra nelle antiche botteghe artigiane per destare sapori, odori, colori, suoni, sensazioni, attività, fatiche, nascosti nel cassetto della memoria.

Botteghe come microcosmi in cui le storie personali si intrecciano con la storia del paese e la storia del costume collocandosi in uno spazio e in un tempo ben definiti. Botteghe in cui persino le pareti "parlano" di presenze operose, esperienze, preoccupazioni, soddisfazioni, storie ricostruite nella mente di chi quella vita l'ha intensamente e duramente vissuta. Salvate dall'oblìo, le botteghe rompono il silenzio e diventano espressioni di una subcultura che si va dissolvendo nella società contemporanea; un forte senso di rispetto nei confronti della "cultura della miseria", di elementi

arcaici in via d'estinzione, mi spinge a trasformare il lavoro di ricerca sul campo in una sorta di missione, salvaguardando ostinatamente ogni dettaglio osservato… toccato… ascoltato… percepito…

Volendo dettagliare la metodologia di lavoro sul campo, ho cercato di implementare una combinazione multidisciplinare che unisce la ricerca antropologica all'arte (narrazione, musica, teatro). Qui mi soffermerò sulla prima precisando che la ricerca ha permesso di registrare le storie di vita degli artigiani alla *moviola* utilizzando una videocamera; attraverso lo studio della lingua, dei costumi, dei comportamenti e più in generale delle storie di vita, ho ricostruito l'evoluzione della cultura di alcuni artigiani dal secondo dopoguerra fino al 2011 a Tricase, una cittadina del sud Salento in provincia di Lecce.

La dimensione locale è servita per leggere i legami e i rapporti tra luoghi e persone, tra cultura dominante e subcultura, una dinamica processuale che vede la microscopica presenza di antichi mestieri come *mosche bianche* intrappolate in una rete di alveari commerciali e industriali. In un primo momento ho avviato un'analisi contestuale della comunità di Tricase, individuando i luoghi della memoria e le attività che hanno storicamente caratterizzato il territorio, ma ben presto mi sono resa conto che la bibliografia era già ben ricca in questo settore con numerose ricerche su piazze, chiese, monumenti, sulla lavorazione del tabacco e altre attività locali, perciò ho deciso di intraprendere un nuovo sentiero di ricerca procedendo all'osservazione di case-story. A tal proposito occorre precisare che il risultato dell'osservazione partecipante è il frutto dell'incontro tra le mie influenze culturali, quelle del testimone privilegiato e del contesto contemporaneo.

Una sistematica osservazione della realtà nativa (in tal senso faccio riferimento alle *puteche*, le botteghe, che rappresentano un luogo non solo lavorativo ma di crescita sociale socio-educativa legata anche all'infanzia e all'adolescenza dei testimoni) è stata intrecciata a un ascolto scrupoloso e attivo dei *ronzii* di quelle poche mosche bianche rimaste sul territorio. Del resto, Tricase nel 2011 ma anche nel 2022 si presenta come una cittadina vivace dal punto di vista economico-commerciale: negozi, bar, supermercati, pub, ristoranti hanno preso il sopravvento sulle botteghe artigianali, all'interno delle quali il lavoro si mescola con l'arte e la passione rifiutando la produzione in serie della società moderna.

Il problema di ricerca che mi sono posta non ha riguardato l'individuazione di teorie scientifiche sull'evoluzione del lavoro che supportasse la ricerca sul campo di antichi mestieri nella comunità locale, ma in primo luogo mi sono chiesta se esistessero ancora a Tricase artigiani che svolgessero il proprio lavoro in antiche botteghe e lo step successivo è stato quello di recuperare, salvaguardare e valorizzare la storia degli ultimi "superstiti".

All'interno del microcosmo delle botteghe e degli artigiani, ho recuperato mediante strumenti audio-visuali (fotografia etnografica, documenti audio e video) i segni visivi dei luoghi, le voci dei testimoni e i loro peculiari gesti. Siccome l'intervista si è sviluppata all'interno delle botteghe, i testimoni privilegiati hanno narrato la loro storia a partire dal proprio lavoro che essi svolgevano; pertanto il contesto di ricerca ha fortemente influenzato ogni artigiano a immergersi nel ruolo professionale, mettendo in secondo piano quello di marito, genitore, ecc.

Al termine della ricerca sono emersi due interrogativi fondamentali:

- le antiche botteghe si contano sulla punta delle dita nonostante si esercitino lavori di primaria importanza come calzolaio, barbiere, fornaio, sarto, fabbro, falegname… Che cosa succederebbe se le ultime botteghe rimaste chiudessero i battenti?
- quale mondo della vita si nasconde dentro le botteghe che quotidianamente siamo abituati a frequentare?

Per rispondere a questi interrogativi è stato necessario osservare non solo i luoghi, bensì effettuare un viaggio esplorativo nell'immaginario di chi ha vissuto o vive tuttora nelle botteghe, cercando di cogliere le loro storie di vita e di lavoro, il loro approccio con gli arnesi di lavoro che diventano dei veri e propri oggetti rituali, il loro rapporto con i clienti nel corso del tempo e ancora i sogni, le difficoltà, i desideri e le colonne sonore che hanno accompagnato il lavoro o i momenti particolari della vita.

Per entrare nei vari piccoli mondi, in due occasioni sono ricorsa a un mediatore nativo di Tricase che condivideva lo stesso dialetto locale impiegato dagli intervistati. Gli appuntamenti con i vari artigiani sono stati presi direttamente da me e, in due casi, attraverso l'intermediario; prima di raccogliere "ufficialmente" le storie di vita, sono stati necessari più incontri per instaurare un rapporto empatico. Le loro "confessioni" sono uscite dalla sfera privata divenendo dunque fonte pubblica, *umane ricordate istorie*. I protagonisti sono:

- *Mesciu Ginu piazzaiulu* - Gino Bardoscia, pizzaiolo;
- *Mesciu Riccardu barbieri* - Riccardo Marra, barbiere;
- *Mesciu Francesco sartu* - Francesco Sabato, sarto;
- *Mesciu Luciano cojifierri*, Luciano Grimaldi, raccoglitore di ferro;
- *Mesciu Luigi scarparu* - Luigi Minerva, calzolaio (deceduto);
- *Mesciu Peppino ferracavaddi* - Giuseppe Ventura, maniscalco (deceduto).

La registrazione, tranne qualche eccezione, ha suscitato timori, esitazioni, perplessità, paure, ritrosie visibili dagli sguardi degli artigiani non essendo abituati a corpi tecnologici. Dopo la registrazione delle storie di vita ho realizzato un lavoro di sbobinatura trasformato poi in copioni teatrali per la realizzazione di più restituzioni alla comunità organizzate da Liquilab:

- "*Nc'era 'na fiata u Mesciu… Nc'era 'na fiata a Puteca… mesci de vita, arte e fatica nelle puteche del basso Salento*" è una manifestazione che si è tenuta l'8 e il 16 luglio 2011 a Tricase. L'8 luglio nella Sala del Trono di Palazzo dei Principi Gallone un gruppo misto di giovani e adulti, professionisti e amatori, ha ricreato uno spaccato di vita, arte e fatica e, al tempo stesso, un'atmosfera di rumori, colori, sogni, desideri e musiche degli artigiani. Lo staff era composto da Franco Coppola, cantante; Vincenzo De Carlo, musicista; Roberto Esposito, musicista; Angelo Litti, artista e direttore artistico dell'evento; Michel, musicista; Arianna Montinaro, narratrice; Oreste Montinaro, custode del Museo; Lorenzo Nescis, narratore; Alessandro Ricchiuto, lettore; Ornella Ricchiuto, sociologa, ricercatrice in Antropologia Culturale e direttrice della ricerca; Luca Valiani, custode del Museo; Luigi Za, docente di Ricerca Sociale e Territorio; Zio Mimmo, cantante.
Il 16 luglio è stato proiettato in Piazza Antonio Dell'Abate il video-documento "Interno. Giorno. Puteca" – regia di Gianni De Blasi e Ornella Ricchiuto – che prende origine dalla ricerca antropologica e in particolare da alcuni interrogativi: nella società contemporanea esistono ancora artigiani che svolgono il proprio lavoro nelle *puteche*? Come si è evoluta *a fatica* nelle *puteche* del sud Salento dal secondo dopoguerra ad oggi? Com'è avvenuta l'integrazione di vita e di lavoro degli emigrati salentini degli anni '60'-'70, soprattutto verso il Nord Italia, la Svizzera e la Germania? Le rimesse e i ritorni degli emigrati hanno veicolato o meno delle trasformazioni nel processo lavorativo meridionale? Il video-documento presenta l'intreccio di quattro storie di vita: *Mesciu Luigi Minerva, Mesciu Riccardo Marra, Mesciu Francesco Sabato, Mesciu Luciano Grimaldi*. I quattro testimoni privilegiati allora erano operanti all'interno delle rispettive *puteche*, dove regnano i tipici *rumori, suoni, odori* che contraddistinguono un determinato lavoro dall'altro. Il video-documento è stato presentato in altre iniziative nel corso degli anni.
- "*Mescia & Mesciu*" è un mosaico di cinque rappresentazioni territoriali per raccontarsi e raccontare le storie di vita di cinque Maestri di Tricase (*mesciu Ginu piazzaiulu, mesciu Riccardu barbieri, mesciu Francesco sartu, mesciu Luciano cojifierri e mesciu Luigi scarparu*). Un teatro di strada itinerante tra le vie del centro storico tricasino messo in scena il 25 giugno 2019 che è stato diretto dal regista Ippolito Chiarello e interpretato dai partecipanti della Scuola di Teatro Liquilab "Dal racconto la bellezza". Interpreti della serata sono stati: Rosanna Coletta, Anna Maria Marra, Serena Rizzelli, Lucia Sanfrancesco, Joselita Sanfrancesco.

- il 15 luglio 2021 durante l'inaugurazione di "LiquiMag – Magazzino delle memorie" sono state interpretate da Anna Maria Marra e Katia Rizzo rispettivamente la storia di vita di *mesciu Luciano cojifierri e mesciu Luigi scarparu*.

Le storie dei maestri continueranno a viaggiare nel futuro grazie alla opportunità di consultarle nell'archivio "LiquiMag – Magazzino delle memorie", un archivio digitale narrativo creato da Liquilab che raccoglie la cultura popolare del sud Salento. La storia di vita che qui si riporta è di Gino Bardoscia, popolarmente conosciuto come *Mesciu Ginu*, intervistato il 30 maggio 2011 a Tricase nell'abitazione del figlio all'età di 83 anni. Oltre al figlio, erano presenti un'altra figlia del testimone privilegiato, Ornella Ricchiuto in qualità di ricercatrice e direttrice della ricerca e Angelo Litti in qualità di mediatore e direttore artistico dello spettacolo dell'8 luglio 2011.
La raccolta dell'intervista (durata di 01:25:07) è avvenuta mediante un registratore vocale. Ancora oggi la sua figura di maestro pizzaiolo è molto sentita nell'immaginario collettivo dei cittadini di Tricase ed è legata alla sua ultima pizzeria un tempo situata presso Largo Santa Lucia. La storia di vita è il frutto di un montaggio e rispecchia solo in alcuni tratti il parlato dialettale del testimone in prima persona singolare; la maggior parte del racconto è stata trasformata in terza persona singolare per la drammatizzazione artistica avvenuta nella Sala del Trono di Palazzo dei Principi Gallone.

Ginu da pizzeria

«"*... jeu stia a mare, jeu... parlu de sessant'anni rretu... tannu cuminciavu… u cinquantunu*…" ricorda Gino… stava giù al mare a Marina Serra lui.
Invece a Ruffano avevano due trattorie: una suo fratello e una sua madre e suo padre… e lui lì andò. A sette, otto, dieci anni lavorava già in cucina, aiutava a casa…
Aveva il bar di sotto alla Serra…..poi sotto al porto vicino alla *rena*… Poi venne la mareggiata di Santa Lucia… e si portò tutto… tutto in mezzo a mare… tutto completamente… i quattro muri c'erano… Venne sta mareggiata e lo lasciò in mezzo alla strada proprio…
C'era una sorella a Supersano… *č* aveva un cugino suo che stava a Modena, a Rimini, Riccione… aveva una catena di ristoranti, pizzerie, no?
"*Gino...*" disse sua sorella "*vo te ne vai*"?
"*A mie... a cquai jeu nu pozzu stare chiù... comu aggiu ffare*"…
La sorella scrisse una cartolina al cugino di Modena, spiegò la situazione del fratello:
"*Guarda... fratama così, così*…" e il cugino rispose:
"*E ci spetta? Se vole vene cu mie, cu parte*".
Partì. Fece la valigia, "*senza rote e valigie pe lla cronaca*" e se ne andò con lui a Riccione, Rimini e Milano Marittima.
"*Eeeeh... e rote... ancora era de cartune e... lu spagu ttaccatu puru... e cu lu spagu ttaccatu... prima e seconda*"… Le ruote sotto le valigie non esistevano, erano ancora di cartone con lo spago attaccato intorno per motivi di sicurezza.
Andò là e fece i primi tre mesi a Milano Marittima… Trentacinque, trentasei anni aveva… Nel '62, '63…
Cominciava alle tre e finiva alle dieci. Le nove, nove e mezzo massimo finiva di lavorare.
Il padrone non lo pagava. Gino avanzava novanta giornate… novanta giornate! Mille lire al giorno era. Mille lire, ventiquattro ore su ventiquattro, faceva apertura e chiusura. Insomma si fidavano solo di lui!
A Riccione, là, la pizzeria… era abbinata al locale giù in cantina… e quando il pizzaiolo faceva l'impasto, Gino andava giù e guardava, rubava con l'occhio solamente… solo con l'occhio rubava e basta…
Dopo sti tre mesi, ritornò a casa. Chiese a suo fratello se gli poteva trovare *nu localettu...* Voleva mettere una pizzeria a Tricase.
Trovò il locale… i tavoli… tutto a posto… tredici anni là, sedici anni fece lì sotto… Cominciò a lavorare là sotto. Si chiuse una settimana nella pizzeria… non aveva mai fatto le pizze, mai viste fare, mai… insomma gli venne così… voleva mettere una pizzeria…
Davvero, si chiuse una settimana dentro al locale. Dopo una settimana, il sabato, disse:
"*Bah, devo aprire... facciamo sabato gratis e domenica si lavora...*".
Il primo della provincia di Lecce fu… il primo…
Quaranta lire costava la prima pizza a Tricase. Ottanta costava a Modena.

A Tricase cominciò con quaranta lire, poi cinquanta… a dieci lire, a dieci lire…
Pizza e birra! Raffo, Dreher, la speciale… come si chiama… c'era pure qualche birra speciale pure che teneva.
"*E la miseria! E ci! U macello nc'era da mmane alla sira! e ci era! focu meu*!" – *aggiu dittu* - "*a cquai me manciene…*" insomma tutti *a pizza vulivene*… dal primo giorno era speciale grazie a Dio… insomma sfondò dal primo giorno.
Teneva una clientela, cari miei, che… tutte le sere venivano, eh! E c'erano clienti fissi, fissi…
Eeeeh… a Leuca… L'*Approdo*… i padroni di là, madre e due figli andavano tutte le sere da lui a mangiare la pizza e si portavano la domenica, ogni domenica dieci, quindici, venti persone (quelli che mangiavano e dormivano là), li portavano e addio! Aveva i tavoli … là mangiavano! Alla fine li levò che non ce la faceva.
C'era il sindaco di Tiggiano che era geometra… veniva ogni sera col figlio piccolo, che si metteva sullo sgabello.
L'Antonio, il figlio di Gino, li conosceva tutti.
Ogni sera andavano i Martinucci… tutti quindici, venti, ogni sera. Rocco Martinucci… i figli…
Ogni sera tutti i dottori dell'ospedale, tutti da lui andavano…
Oggi tra clienti fissi e gente comune, la frase che Gino si sente ripetere è sempre la medesima: "*Ginu mannaggia ci hai fattu cu chiudi!*". Tutti i giorni!
Tra i clienti difficili c'era il marito della Giovanna: *u Zì Ucciu.* Infatti, era di domenica, e c'era un macello de gente, arrivò e disse:
"*Fuscennu, fuscennu do pizze m'ha ffare! Mo, me l'ha fare*", lo Zio Uccio, in maniera prepotente, voleva immediatamente due pizze.
"E' inutile" gli rispose Gino "*mintiti in coda, quannu arria u turnu tou, eh!* ".
C'era gente che aspettava da due ore per le pizze! Per la miseria! Non poteva favorire lo Zio Uccio che era arrivato all'ultimo momento!
Sì… non voleva aspettare… incominciò a parlare a casaccio. Se ne andò bestemmiando! Gino lo mandò via e non gli diede le pizze…
Da Lecce, da Maglie, da Scorrano, da tutte le parti andavano nella sua pizzeria. Da tutti i paesi perché era solo. Un'altra pizzeria a Lecce stava! Guido… in via Maglie… in via Maglie ristorante, pizzeria… Gino fu il primo nella provincia di Lecce. Non c'era nessuno insomma…
Tra i clienti particolarmente affezionati c'era Don Tonino. Lui veniva con la cinquecento senza porte. Veniva e ordinava quindici, venti pizze. Don Tonino le ordinava e le dava ai poveri… ai bambini… ai ragazzi disagiati.
E c'era anche don Eugenio… "Ahi mamma!" sospira Gino, lui era talmente di famiglia che se ne andava in cucina e mangiava… e poi…. E poi c'erano le infermiere dell'ospedale… trenta quaranta… cinquanta… Portava Gino stesso le pizze. Con la macchina… una bianchina azzurra.
E c'erano pure i monaci di Gagliano! Quanto mangiavano! I monaci tutti andavano nella sua pizzeria, tutti belli vestiti in bianco con le mani così… se lo ricorda benissimo la figlia di Gino…
Mangiavano e poi portavano… Ottanta, novanta, cento le portavano poi, eh!
Padre Biagio… un tipo curioso era … *u capu*…
"Gino mio!" faceva sempre… "Eh, amore mio! Dai… Eh, amore mio!" eh… e Gino correva per accontentarlo …
Codacci Pisanelli andava nella sua pizzeria… e la principessa pure!
Codacci Pisanelli alto, molto magro, alto… una figura imponente sembrava alla figlia grande di Gino… Questa figura con gli occhiali che andava con la signora… si mettevano in un angolo in una stanza…
Ogni tanto andava Donna Bianca Principessa Gallone… Andava al bar suo che aveva sotto a mare… e Gino cucinava per lei tutti i giorni a mezzogiorno… il brodino… lo spaghettino… Alla principessa, eh… poi pure a Santa Lucia andava… qualche volta… e… altro cliente, Vito Raeli…
Entrò nella sua pizzeria Franco Simone. Alt! Fece la pizza. Se la mangiò di corsa.
"Buona, buona, bravo!" disse Franco Simone…

"*Statte bonu!*" rispose Gino che intendeva offrirgli la pizza.
"Quanto è?" [domandò Franco Simone].
"*Va bbanne in grazie de Diu!*", lo mandò via Gino in grazia di Dio.
Altri clienti chiamavano spesso… Dall'ospedale, dall'ospedale solamente… Ma non c'era telefono in pizzeria! Mai sia! Stava a casa.
Alle suore portava le pizze… E c'era un tipo golosissimo, ne voleva tre pagnottine in modo che la pizza fosse molto grande. Erano grandissime… E una volta fece… fece una scommessa con altri… che si sarebbe mangiato cinque o sei… quattro… quattro pizze doppie. Più il coniglio… gli involtini d'agnello… *gnummareddi* che quando li prendeva, ne prendeva venti, trenta alla volta.
Ma che mangione quello là! Aaah!!! E vinceva sempre! Veniva con il motorino.
La sua pizza era conosciuta anche in Svizzera e in Germania poichè *Ginu* faceva pizze anche per persone che puntualmente arrivavano a Tricase e ripartivano per la Svizzera o la Germania.
Le faceva e le metteva dentro la carta, dentro la carta dove si mettevano le *pittule*… La carta oleata… carta oleata. Le metteva dentro a quattro a quattro e le mandava. Poi quando i clienti tornavano l'estate venivano e si ricordavano della pizza di Gino… Sì, andavano e venivano insomma… i suoi clienti affezionati.
Due tipi faceva: *margherita* (mozzarella e pomodoro) e *completa*. Basta!
Margherita e basta! E la *Completa*! Quelle erano le pizze per Gino. Le metteva nella carta oleata… scolava l'olio dentro… *se liccavane l'oiu li ristiani sulla carta… Daveru nu profumu!* Le persone leccavano l'olio sulla carta oleata!
"Mamma: che odore di *pissa*!" esclamavano i bambini passando dalla sua pizzeria.
Quel mix di mozzarella, pomodoro, acciughe, capperi, pepe… Mozzarella, pomodoro divella e la foglia di alloro sopra e basilico, basta… era un mix da leccarsi i baffi!
Le pizze le lasciava in forno non più di un minuto e mezzo…. massimo, massimo… Perché la pizza in forno deve lievitare subito… fare "*ffff*", diceva e basta.
Se le olive vulìvane… Li mintìa cusì, nu sai? Se qualcuno voleva delle olive sopra la pizza, le metteva.
Macinava il pomodoro, metteva il sale, *na* goccina d'olio sopra e basta… il pepe non dentro la salsa.
Era caratteristica la bottiglia d'olio *cu lu tappu, cu lu sugheru…* Una bottiglia di birra, la riempiva di olio, metteva il tappo col buco e poi faceva… Così faceva.
Tutti i bambini erano affascinati dal rituale dell'olio, soprattutto per l'enfasi con cui Gino shakerava l'olio e suo figlio tutt'ora se lo ricorda, "*Mi ricordo così… mi ricordo tanto ero più o meno, arrivavo allu bancune e me mpizzava comu tutti i vagnoni*"… Ogni volta che i bambini entravano nella pizzeria era sempre un'arrampicata per affacciarsi al bancone, incuriositi dalla magica preparazione della pizza. Ah! E quando faceva la mozzarella era uno spettacolo… ballava… Gino era sempre in movimento. Teneva i calli alle mani. Un dito spaccato perché un coltellaccio così… insomma non era capace a fare piano piano… Aaah cos'era! Una macchinetta fotografica! *Ti ti ti ti ti*.
Per acquistare le mozzarelle doveva andare a Lecce. A Lecce tre volte alla settimana doveva andare a Lecce da De Bellis per prendere le mozzarelle *cu lu Bardoscia, u Toto Bardoscia… u Toto e lu Toniu… cu na millequattro nera*… Mentre per recuperare un altro ingrediente magico, Gino si recava a Otranto; qui si trovava l'origano che lui stesso raccoglieva! Andava lui a Otranto, andava… e ricorda l'ultima volta che ci andò perché per guadagnarsi l'ingrediente magico dovette combattere contro una gigantesca *sacara*, il cervone, un serpente comune nel territorio salentino. Profumato… era profumato quell'origano…
Con l'ape andava solo… Era *n'*ape normale, che poi aprivi il cassonetto con la tela sopra. Dello Zio Uccio forse era… *du Zì Ucciu*. Era blu. Fra il blu e il celeste. *Nu grigiu*.
Il papà di Gino lo aiutava a raccogliere l'origano a fasci… Col pullman veniva da Ruffano fino a Tricase.
Per quanto riguarda gli attrezzi da lavoro, c'erano due pale. Erano una di ferro e una di legno. Quella di legno per far andare dentro il forno le pizze, se no si attaccavano. Una se la portò da Modena e anche un forno… il primo forno… L.e.i.r.a.

Insomma ordinò una pala al falegname Luca che gli fece una sorta di bestione… Andavano giuste, giuste due pizze come le pizze che faceva lui. Le faceva quanto un piatto insomma.
Comunque lavorò con quella pala e con quella poi finì. Ne fece fare un'altra rotonda per quanto va la pizza sopra. Con quella le cacciava.
Non si consumava perché era di ferro mentre quella di legno metti, caccia, inforna, sforna, si consumava.
Lui faceva tutto. Preparava i cassetti. Per ogni cassetto andavano ventiquattro pagnottine…
Sì, sempre, tutti giorni se ne andava la mattina alle sette, faceva l'impasto, puliva tutto, prendeva i polli.
Andava a Botrugno per prendere i polli… Polli, conigli.
C'era il papà di *Vitu* Calogiuri che girava, casa casa e vendeva *ulìe*, olive. La moglie era la *Cesira*. La *Cesira* che faceva le punture. In mezzo alla strada gridava: "*Ci tene ulìeee?*!".
Quello teneva conigli… dieci, quindici, venti, trenta chili di coniglio al giorno… Con le patate al forno lo faceva… il coniglio. Sempre tutto nello stesso forno faceva… Arrostiva polli. Tutto là dentro faceva… *gnumareddi*… tuttu… tuttu faceva dentro al forno…
Il primo forno se lo portò da Modena e gli diedero anche un banco.
L'ultimo forno fu il Morbidelli. Quello a due bocche, lo prese alla Fiera del Levante. Erano due forni, tutto in uno, eh! Erano due bocche… meno di un milione… ottocento, novecento mila lire…
Generalmente faceva due, tre pizze alla volta. Non come adesso che ne fanno sette, otto, dieci… lui sempre due, tre, due, tre. Eh, sì… un minuto e mezzo, due minuti scarsi erano… mentre faceva… le altre le doveva cacciare, metteva *l*'altre dentro…
La faceva rotonda, perché poi la doveva mettere a posto… sistemarla… faceva *le ricchie*, ovvero le orecchie ai lati.
Il figlio Antonio era sempre di fianco a lui che impacchettava, stava alla cassa e incartava le pizze.
Inoltre, ad Antonio era riservato un compito speciale: la preparazione delle focaccine. Sì, sì, le focaccine le faceva proprio lui. Le focaccine arrivarono verso gli anni ottanta.
Quando c'era la festa di San Rocco e la festa di Santa Lucia con la fiera, le focaccine si dovevano preparare prima… C'era lo scaldavivande, le mettevi dentro e restavano belle calde…
Tannu nc'era la vulìa, a quel tempo c'era l'oliva sulla focaccina! Sì, sì… una… una, però! Eeeeh!!! Ma le focaccine erano speciali. Eeeeh!!! a tipo pizza proprio *sì ca manciavi na pittula*, sembrava come se mangiassi una pittula…
Di Santa Lucia… Se ne andavano… duecento, trecento, settecento… Sì, sette, ottocento ne facevano… Ottocento focaccine!!! Ma pure di più! Tutta la notte! Sìììììì!!! Pure mille certe volte! La notte… del 12 si lavorava… perché il 13 poi era la fiera di Santa Lucia…)
La figlia Giuseppina eeeh!!!… quante ne fece anche lei di focaccine!!! Madonna! Per la miseria! Sì, di Santa Lucia era… la notte…
E allora già quando cominciava la prima messa verso le sei… le cinque e mezza, le sei, che era buio e già cominciavano… e allora bisognava farle prima… la notte. Sempre a lavorare e basta!
Nu nc'era né Natale, né Capudannu, né Pasca… nenti! Sempre… i meiu giurni tuccava fatichi!!! Una vita all'insegna del sudore, della fatica, dove il Natale, il Capodanno, la Pasqua erano i giorni in cui si raddoppiava il lavoro! In quei giorni i profumi inondavano i passanti che non riuscivano a resistere alle fragranze che uscivano dalla bottega di Gino.
Non c'era… non c'era mai festa. Loro stavano chiusi solo il mercoledì… Il mercoledì erano felici perchè andavano a trovare i nonni a Ruffano.
Gino ricorda con minuziosità l'ultima pizzeria che ebbe vicino a piazza Santa Lucia; in particolare la sua memoria si sofferma sui quei fatidici quattro tavoli che si trovavano in una minuscola mansardina… Chissà se Gino aveva fatto i conti con il significato del numero "quattro"! Infatti, quei quattro tavoli scatenavano una bufera di fuoco, acqua, terra, aria… proprio come i quattro elementi della materia. Tutti volevano salire là sopra perché era un cantuccio riservato dove le coppie avevano la possibilità di rimanere più nascoste. E tutti là a cianciare… così… levò tutti i tavoli… *eh! ulìane*

cu se ne vannu tutti… poi aggiu vistu chiù de na fiata… volevano andare tutti i clienti sopra la mansardina per rimanere più appartati… eh, eh, eh, eh.
Alcuni clienti avevano preso il vizio che volevano andare tutti là sopra!!!… E non sapete quanti matrimoni *s'hannu scunzati?!* Sfasciati, no? Qualche moglie rimproverava il proprio marito dicendogli:
"*Comu, vai ddhai e sai jeu… stamu cquai e manci a pizza allu Ginu! Percé addai sì?! Percè non me ne nuci una a mie?! Perché nu faci cusì?!*"
La pizzeria e soprattutto quei fatidici quattro tavoli erano considerati luogo del peccato di gola perché qualche marito preferiva cenare lontano dalla propria moglie, ma era anche luogo del peccato di infedeltà dove qualche coppia extra-coniugale si rifugiava.
Insomma tre, quattro sposalizi si sono rotti, persi insomma… *s'hanno scucchiati!* si sono divisi!
Diciamo che andare in pizzeria era una trasgressione…
Eh, sì! Una cosa nuova insomma: "*Uuh! a pizzeria guarda! Varda chiru è sciutu!*" mormorava la gente in paese.
Grazie a Dio però litigate in pizzeria non ce ne sono state.
Manciavane, bivìane… mangiavano, bevevano…
Gino aveva una radiolina, tant'anni è stata con lui quella là… sempre… lavorava e a suon di musica lavorava.
Quando stava giù al mare? Al bar teneva… come si chiama? Un grammofono con *l'*altoparlanti… metteva fuori il grammofono e i dischi tutti antichi…
C'era Carosone che aveva conosciuto e servito a Rimini. Nilla Pizzi, Carosone, aveva conosciuto. Poi Carnera il pugile proprio andò nel locale dove lavorava a Rimini. Carosone… "*Ma tu vulive 'a pizz*". E poi… *ziccalu… ziccalu… ziccalu*! *Sprinci… tiralu, pìlu…* la notte andavano tutte le barche, andavano alla *chianci* a pescare…. "*Eh Gino mi raccomando, eh, quannu nui stamu adda vanna, minti u discu*" affermavano i pescatori che volevano udire il disco "U pisci spada" di Domenico Modugno. E suonava… suonava… sentivano dal bar in mezzo al mare "*pigghialu lu pisce spada, pigghialu, pigghialu…*". Era diventato ormai quasi un rito propiziatorio per i pescatori, come se già sapessero che non avrebbero pescato nulla se non fosse partito il disco. Dunque, una canzone portafortuna contro le avversità del mare che al sol udirla rallegrava gli animi dei pescatori che non si sentivano abbandonati in mezzo al mare.
Altro particolare che Gino ricorda con affetto nella sua ultima pizzeria era una scimmietta che proprio tanto simpatica non era.
A Lecce… andò a Lecce con suo fratello. Andarono a Lecce ed entrati in un locale trovarono una scimmietta. Gino disse:
"*Na, Uccio vidìmu se la piàmu*", cioè appena la vide, si accese una lampadina nella sua mente e capì che una scimmietta in un paese come Tricase poteva essere fonte di attrazione per tutto il Capo di Leuca.
Alla fine la commissionarono a Milano. E arrivò dall'Africa. La portarono, per lui la portarono. Andò a Milano a ritirarla… *tanta era… mezzo chilo andava… Kitti… Kitti…* trecento mila lire la pagò… *tanta era… tanta così…* ma, cari miei dentro al treno!… Tutto il treno, tutta la gente esclamava: "Wei, wei, wei".
Nessuno può immaginare che invasione subì Gino sul treno a causa di quella scimmietta! Il suo vagone si era trasformato in uno zoo dove tutte le bestie dis-umane tentavano di socializzare con l'unica e indifesa anima "umana". Che scena illogica per quella poveretta rinchiusa in una gabbia che vedeva dinnanzi a sé fiumi di bestie, che si calpestavano solo per riscuotere una carezza o un saluto ravvicinato!
Gli faceva guadagnare soldi quella scimmietta. Tutte le famiglie dicevano: "Andiamo da Gino, andiamo da Gino alla pizzeria!".
Ovviamente prima o poi sfiderei qualunque essere animale o umano a non stancarsi nel vedersi costantemente bersagliata e, a volte anche stuzzicata, dalla perenne folla di visitatori. Così un giorno una famiglia aveva tre, quattro figli piccolini… una bambina si avvicinò alla scimmietta mentre Gino

stava lavorando. Si avvicinò… mise la mano vicino alla gabbia così… e la scimmia, cari miei… il dito gli spezzò proprio! Eeeh! Marescialli, l'ira di Dio!
E allora poi uno di Andrano… se la portò. Con tutta la gabbia se la portò. La tenne fuori nel giardino e la mattina dopo la trovarono *mpassulata*, morta.
La povera Kitty che non solo aveva dovuto subire il ruolo di marionetta dentro quel teatro a sbarre, si ritrovò a coprire il ruolo di colpevole e condannata a morte dalla distrazione di un dis-umano! Che tragica sorte!
La scimmietta, il grammofono, i quattro tavoli nella mansardina, il bancone, i forni, la pala di ferro e la pala di legno, la bottiglia di birra con il tappo di sughero contenente l'olio, il coltellaccio per tagliare la mozzarella, i fascetti d'origano inebrianti, l'unicità e la tradizionalità di prelibatezze… tutto era curato nei dettagli tanto da non consentire un minimo sospiro! Non c'era il tempo di fermarsi, scambiare una chiacchiera: Gino era impassibile a tutto ciò che lo circondava. Le uniche direttive erano quelle del figlio Antonio che riportava le ordinazioni dei clienti.
Una vita di dedizione al proprio lavoro con sacrifici e rinunce sia per Gino che per la sua famiglia. Nei suoi occhi è ancora visibile la stanchezza e al tempo stesso la soddisfazione di essere stato un pizzaiolo all'altezza delle papille gustative della gente. I suoi clienti ancora percepiscono quel sapore unico "della prima volta" che mai più potranno sentire, così come non se ne andrà più via quella nostalgia nel sentire sempre il solito "disco" dai passanti: "*Ginu! Mannaggia ci hai fattu cu chiudi!*". Che profumata nostalgia!».
Storie di vita, racconti, fiabe, leggende, miti, filastrocche, aneddoti rientrano nella narrativa popolare che quest'anno sarà la tematica di un'importante iniziativa "*Fiabe, storie di vita e narratori. Dialoghi di Storia delle Tradizioni Popolari"* che Liquilab organizzerà con l'Istituto Centrale per i Beni Sonori ed Audiovisivi del Ministero della Cultura; Istituto Centrale per il Patrimonio Immateriale del Ministero della Cultura; ICCD – Istituto Centrale per il Catalogo e la Documentazione del Ministero della Cultura; Università del Salento, Dipartimento di Storia, Società e Studi sull'Uomo e con una rete di partner. L'iniziativa si terrà dal 18 al 24 luglio 2022 principalmente a Tricase e a Specchia Gallone di Minervino in provincia di Lecce.
Per vivere in tempi di globalizzazione e pandemia ogni comunità cerca di resistere ed elabora storie e racconti per non perdersi, per capire lo *status quo*, per contrastare lo spaesamento. Gli uomini raccontano e si raccontano, parlano di sé, degli altri, di quel che è accaduto, o credono sia accaduto, oppure inventano storie, a volte del tutto inverosimili, di animali parlanti, di fantasmi, di santi, di strani esseri che vivono nei boschi. C'è una ragazza carina che a un certo punto perde una pantofola e trova marito; un uomo ardimentoso vola a cavallo sulla luna e vi trova il senno perduto dagli uomini sulla terra; un topolino per assaggiare il sugo cade nella pentola e lascia vedova la povera moglie formica…
Il nostro consueto ciclo annuale di incontri sui temi di Storia delle tradizioni popolari, riguarderà quest'anno, proprio la narrativa popolare, in particolare quella di trasmissione orale. Gli studiosi si sono preoccupati di distinguerne i generi: fiabe, favole, saghe, miti, storie di vita, storia orale, talvolta con qualche forzatura. Ci proponiamo di esplorare il ricchissimo mondo della narrazione, guardando ai documenti innumerevoli raccolti, agli stili narrativi, agli strumenti analitici, ai problemi della catalogazione.
La più importante campagna di raccolta sistematica di fiabe (testi narrativi di trasmissione orale) in Italia è quella guidata da Alberto Cirese tra il 1968 e il 1972; parte di quei materiali è ancora inedita, per cui sarà oltremodo interessante recuperare quei testi e quelle voci. Cercheremo tra le vecchie raccolte e quelle più recenti, daremo conto delle indagini svolte attualmente sul campo tra i narratori, tra archivi e le collezioni private. Vogliamo presentare gli studi, le inchieste, le passioni di alcuni tra i più importanti cercatori di storie, Vito Domenico Palumbo, Aurora Milillo, Ernesto de Martino, Annabella Rossi, Alberto Cirese. E cercheremo di capire che cosa di questo enorme patrimonio è rimasto vivo o può tornare a vivere. Ci proponiamo, inoltre, di giocare con i repertori, e ne presenteremo alcuni tratti significativi attraverso una residenza artistica che si completerà con momenti di restituzione al pubblico del lavoro svolto.

I terreni privilegiati dei nostri seminari saranno la Puglia e la Basilicata, ma i temi verranno affrontati da esperti del settore provenienti dall'Italia e dall'estero, perché, come è nostro costume, esperienze e metodologie si intrecciano e si alimentano, dialogano e ci aiutano a raccontare il mondo.
L'arte di raccontare, come sostiene Pietro Clemente, può essere considerata uno dei pilastri della società contemporanea in quanto risorsa del mondo che «non costa, non inquina ed è strategica per la ricchezza dei rapporti umani, sociali e generazionali» e per il campo culturale e turistico; da sempre noi siamo abitati da storie di vita e memorie che si trasmettono attraverso i corpi, le voci, che spesso si trasformano in libri o, nei tempi più recenti, in *digital storytelling*, e questi non finiscono mai di raccontare lo spessore dell'esperienza umana.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Ornella Ricchiuto, sociologa, ricercatrice in Antropologia Culturale ed Esperta in Economia e Managment dei Beni Culturali e Patrimonio Unesco, si occupa di ricerca antropologica finalizzata all'identificazione, salvaguardia e diffusione del patrimonio culturale immateriale e materiale nel sud Salento. Collabora con la Cattedra di Antropologia Culturale dell'Università del Salento. È fondatrice e presidente di Liquilab. Ha esperienza di: project manager, youth worker in progetti europei; regista di documentari di Antropologia Visuale; organizzatrice di eventi, manifestazioni e fiere; autrice di pubblicazioni a stampa e report di ricerca. Tra i suoi lavori: *Salvatora Marzo. Biografia di una guaritrice*, Liquilab Editore, 2019; *Beni intangibili. Ricerche etnografiche nel sud Salento*, Liquilab Editore, 2018; *La comunità del Mito. Prime annotazioni per la ricerca*, in Palaver, vol. 7, Università del Salento, 2018; *CantiCunti. Una ricerca antropologica a Tiggiano nel Salento*, Liquilab Editore, 2017; *Oltre il tabacco. Storie di donne a Tricase. Una ricerca antropologica*, Liquilab Editore, 2015.

Ripensare Carlo Levi e la Sardegna

il centro in periferia

di *Costantino Cossu*

C'è una linea di continuità tra *Cristo si è fermato a Eboli* (1945), l'opera maggiore di Carlo Levi, e *Tutto il miele è finito* (1964), il libro in cui lo scrittore torinese ricompone in un unico originale racconto i viaggi compiuti in Sardegna in tre occasioni (nel 1952, nel 1955 e nel 1962) per altrettanti reportage apparsi sul mensile L'Illustrazione italiana e sul quotidiano La Stampa.
In maniera molto più netta che in altri scritti di viaggio firmati da Levi (*Le parole sono pietre* del 1955 sulla Sicilia, *Il futuro ha un cuore antico* del 1956 sulla Russia sovietica e *La doppia notte dei tigli* del 1959 sulla Germania), in *Tutto il miele è finito*, come in *Cristo si è fermato a Eboli* (opere gemelle), è centrale la figura dell'osservatore. Centrale è la crisi dei riferimenti di valore dell'osservatore, l'intellettuale Levi, alla ricerca di un suo equilibrio esistenziale e di una sua funzione sociale nel rapporto con un'umanità arcaica in cui riconoscersi e dalla quale essere riconosciuto.

Con l'obiettivo di restituire la complessità di questo rapporto attraverso l'opera pittorica di Levi, il Museo Man di Nuoro diretto da Chiara Gatti ha allestito la mostra "Carlo Levi, Tutto il miele è finito: la Sardegna, la pittura", curata da Giorgina Bertolino e aperta sino al 19 giugno. Il percorso espositivo è articolato in tre passaggi. Il primo, al piano terra del Man, ricostruisce il contesto storico dei viaggi in Sardegna di Levi con l'ausilio di materiali fotografici che comprendono: una selezione degli scatti di Federico Patellani a corredo dei reportage di Levi in Sardegna; una serie di fotografie scattate dallo stesso Levi nel suo soggiorno nell'isola del 1952; un nucleo di istantanee del fotografo ungherese Janos Reismann datate 1959, alcune delle quali furono pubblicate in *Aller Honig geht zu Ende*, l'edizione tedesca di *Tutto il miele è finito* pubblicata nel 1965. I riferimenti fotografici sono

accompagnati da un progetto audiovisivo intitolato “Ogni andare è un ritornare”, visibile al terzo piano e curato dalla video maker Vittoria Soddu, che tra *moving image* e *sound sculture* reinterpreta le tappe dei due viaggi di Levi in Sardegna, «restituendo – scrive nel catalogo dell’esposizione pubblicato da Allemandi l’ex direttore del Man Luigi Fassi – un percorso d’artista compiuto in osservazione partecipante del territorio e dei suoi abitanti».

La seconda articolazione della mostra si sviluppa al primo e al secondo piano del museo, dove sono raccolte novanta opere pittoriche di Levi che coprono un arco temporale compreso tra il 1925 e il 1975. È un percorso che approda a due esiti: da un lato permette di ricostruire le varie fasi stilistiche e concettuali che hanno segnato l’esperienza di Levi artista visivo; dall’altro l’attenzione parallela alle pagine di *Tutto il miele è finito* e alla pittura di Levi (asse del progetto curatoriale) illumina il rapporto dell’autore non solo con la Sardegna ma con l’universo più vasto delle civiltà contadine del Mediterraneo, al centro non solo dell’opera letteraria maggiore, *Cristo si è fermato a Eboli*, ma di tutto il lavoro di Levi. E se per il primo aspetto conta soprattutto il passaggio (tante volte rilevato e documentato) dalla maniera giovanile influenzata dalla lezione di Filippo Casorati alla rottura del secondo dopoguerra, quando Levi adotta canoni espressivi segnati da un marcato «recupero di realtà», è con il secondo aspetto che si tocca l’aspetto centrale dell’operazione allestita dal Man.
Operazione per comprendere la quale aiutano i materiali del catalogo che accompagna la mostra. Tra i quali particolarmente utile appare il saggio della storica Valeria Deplano “Cristo non si è fermato a Cagliari. La Sardegna degli anni Cinquanta e Sessanta di fronte a Carlo Levi”. Prima di arrivare all’isola e alle reazioni dei suoi ambienti intellettuali sardi a *Cristo si è fermato a Eboli* e poi a *Tutto il miele è finito*, Deplano richiama le perplessità e anche le critiche radicali che, nel panorama nazionale, accompagnarono la pubblicazione del volume sull’esperienza lucana. «Il lavoro di Levi – scrive Deplano – sollecitò una nuova attenzione nei confronti dei contadini, che contrassegnava una diversa fase nel dibattito sul Meridione. Allo stesso tempo però l’immobilismo e la separatezza con cui gli stessi contadini venivano descritti, e ancora di più la proposta emancipatoria che ne conseguiva e che non prevedeva la collaborazione con gli operai e con gli intellettuali, nel dibattito del tempo valsero a Levi diverse critiche e prese di distanza, specialmente in ambienti marxisti».

Sono ben note a chiunque si sia occupato di Levi sul versante della critica letteraria gli appunti rivolti a Levi da Carlo Muscetta (*Realismo e contro realismo*, 1958), da Mario Alicata (*Il meridionalismo non si può fermare a Eboli*, 1954) e da Alberto Asor Rosa (*Scrittori e popolo*, 1965). Ma altrettanto note sono le riserve avanzate, in un ambito disciplinare e ideologico non coincidente con quello dei tre studiosi di scuola marxista, dall’antropologo Alberto Maria Cirese, critico rispetto al concetto di “cultura contadina” e ai presunti tratti di arcaicità e di astoricità che la caratterizzerebbero. Contro l’illusione dell’immobilità che contraddistingue alcuni approcci contemporanei alle società tradizionali in generale e alla società tradizionale sarda in particolare, nel 1963 Cirese scriveva: «Il carattere conservativo della fisionomia sarda e il suo profilo arcaico non nascono da un’assenza di storia: sono invece il risultato di uno modo particolare di essere nella storia mediterranea. […] In Sardegna nulla è rimasto immutato nel tempo. Ogni età ha aggiunto qualche cosa e ne ha cancellata o trasformata qualche altra; la vita interna ha accolto o rifiutato ciò che giungeva dall’esterno e ha sempre ridimensionato e adattato ciò che accoglieva, producendo inoltre forme e sviluppi propri. Non è quindi possibile appiattire ogni cosa sul livello più arcaico […] Le ragioni della tipicità e della singolarità della tradizione sarda non vanno ricercate in un’improbabile autoctonia o in una spesso incerta antichità. La fisionomia “sarda” nasce invece dal modo di reagire agli apporti esterni e dalle capacità di sviluppo interno» (Mario Alberto Cirese, “Sardegna tra mito e realtà storica”, raccolto in *All’isola dei sardi*, 2006).

Tra gli intellettuali sardi, e in particolare tra i collaboratori della rivista “Ichnusa” diretta e fondata da Antonio Pigliaru, a questi motivi diciamo generali di avversione o di dubbio verso la visione che Levi manifestava delle società tradizionali si aggiungeva – ricorda Deplano – un altro motivo di

dissonanza. L'idea di civiltà contadina come motore unico e immutabile della trasformazione non convinceva il gruppo di "Ichnusa" soprattutto in base all'osservazione della specificità della realtà sarda, «che gli intellettuali raccolti intorno a Pigliaru ritenevano – scrive Deplano – molto diversa da quella descritta da Levi». In Sardegna i contadini non erano mai stati slegati dal resto della società e gli intellettuali sardi, per le loro peculiari caratteristiche sociali, ben lungi dal rappresentare – come nel Meridione d'Italia – un fattore regressivo potevano essere al contrario un soggetto centrale nel processo di emancipazione dell'isola, specie nel contesto di un Piano di rinascita appena avviato (con la legge nazionale del 1962) che, avvertiva Pigliaru, rischiava altrimenti di divenire competenza esclusiva di tecnici e di imprenditori (vedi in particolare Antonio Pigliaru, *Il problema della cultura in Sardegna*, 1956). Non solo, quindi, Cristo non si è fermato a Cagliari (Cirese), ma anche Cagliari non è Matera (Pigliaru).
A fronte della ricostruzione del dibattito nazionale e regionale su *Cristo si è fermato a Eboli* e su *Tutto il miele è finito*, il catalogo della mostra ospita un intervento di un'altra storica, Francesca Congiu, che seguendo il filo dei *postcolonial studies* prova a compiere un'operazione esattamente opposta a quella messa in atto a suo tempo dai critici della visione arcaicisticica e astorica attribuita a Levi, secondo una percorso argomentativo nel quale quelli che negli anni Cinquanta e Sessanta del Novecento furono denunciati come punti deboli della visione elaborata da Levi nel fuoco di un rapporto contradditorio con le culture subalterne diventano invece punti di forza: «Leggere Levi da una prospettiva postcoloniale – annota Congiu – porta a riconoscere questo protagonista della scena politica e intellettuale italiana dagli anni Trenta alla fine degli anni Sessanta come un precursore delle questioni fondamentali inerenti il discorso postcoloniale in Italia: il complesso collegamento tra nazione e narrazione, l'emergere di un individuo la cui emancipazione interroga e mette in discussione l'autorità, il concetto di «coesistenza dei tempi storici» quale sfida a una Storia indifferenziata. La ragione di un tale tardivo riconoscimento ha a che vedere con i pregiudizi ideologici e i diktat culturali dell'Italia postbellica, che portarono alla marginalizzazione di Levi e del suo ruolo di scrittore di intellettuale».

A sostegno della tesi secondo cui Levi può essere coerentemente associato al pensiero postcoloniale, Congiu cita lo scrittore Dominique Fernandez, che di Levi fu amico ed estimatore: «L'intera opera di Carlo Levi si spiega partendo dalla protesta contro l'uomo occidentale […] Se egli ha scoperto e compreso l'Italia del Sud come nessun altro è perché ha trovato in quel mondo arcaico e primitivo il necessario contrappeso all'Europa. Se egli scrive libri di viaggio è per contrapporre all'idea delle nazioni chiuse l'ideale di un pianeta senza confini. Inoltre Levi non viaggia a caso, ma sempre verso il Sud (Napoli, Lucania, Sicilia, Sardegna) e verso l'Est (Germania, Russia); mai verso il Nord-Ovest, verso quelle nazioni come la Francia, l'Inghilterra, gli Stati Uniti, che pongono quale regola di vita la distinzione individualistica» (*Uomini-dei o uomini-piante. Omaggio a Carlo Levi*, 1967).
In sintonia con Fernandez, la voce di Filippo La Porta: «Levi scorgeva nella civiltà lucana – arcaica, preistorica, magica, fiabesca – non solo e non tanto un mondo da emancipare, da restituire al Progresso, quanto un modello alternativo di civiltà, e cioè un'alternativa all'"homo oeconomicus" della civiltà borghese, urbano-industriale, al culto della Storia» (*Un pensiero meridiano e illuminista*, 2017). In questo Levi era vicino a un altro protagonista della cultura italiana del secondo Novecento, Pier Paolo Pasolini. Da un lato i contadini lucani, dall'altro il sottoproletariato romano: per entrambi gli scrittori, nota La Porta, «il mondo che si presume arretrato, o arcaico, o appena sfiorato dalla modernità non è un mondo da redimere, da correggere, ma contiene una sua verità preziosa, che getta un dubbio su qualsiasi magnifica sorte e progressiva». Sullo stesso versante interpretativo, un'altra voce vicina a Levi, quella di Goffredo Fofi, ha a più riprese segnalato nell'opera dello scrittore piemontese un contrafforte dal quale opporsi a un processo storico di lunga durata, che ha preteso e ancora pretende, in una logica di dominio e di asservimento, di ridurre l'intero pianeta a un unico paradigma.

Tutto questo però non basta. Non basta a definire Levi e non basta a definire – per stare alle coordinate sia della nuova linea meridionalista inaugurata da *Cristo si è fermato a Eboli* sia del pensiero post coloniale – il rapporto di Levi con la Sardegna e con i Sud del mondo. Amico di Gobetti e tra i fondatori di Giustizia e libertà, cresciuto alla scuola del liberalismo torinese dentro una cornice di valori illuministici, democratici e progressisti, da scrittore Carlo Levi testimonia del senso di inadeguatezza storica, se non di sconfitta, di quegli stessi valori. Ma ciò che conta di più in *Cristo si è fermato a Eboli* come in *Tutto il miele è finito* non è il versante sociologico, antropologico, politico, ovvero il Levi intellettuale democratico che riscatta culture marginali e si batte per gli ultimi. Il cuore del racconto è altro. È la volontà di accedere, attraverso la scrittura, a quella «regione ignota, prima dell'infanzia, piena di selvatica grandezza» di cui lo stesso Levi parla nelle prime pagine del libro sulla Sardegna, che non a caso descrivono l'inabissamento del viaggiatore-osservatore nel grembo buio di un nuraghe millenario.
La narrazione dei contadini lucani e dei pastori sardi è il ritratto di un'alterità radicale. Radicale proprio in quanto astorica. Un'alterità che nel momento stesso in cui viene alla luce sulla pagina destruttura irrimediabilmente il soggetto che osserva imponendosi come la rivelazione di un assoluto che suscita, insieme, seduzione e orrore. La seduzione di un nuovo orizzonte di senso, l'orrore della perdita del sé Narciso dell'individuo borghese.

Lo stesso è per il Levi pittore. Le due opere chiave dell'esposizione nuorese sono "Narciso rovesciato" e "Mia madre è morta", entrambe molto tarde, composte nel 1973, un anno prima della morte dell'autore. Nella stagione ultima della vita, Levi risale alla propria nascita in due tele di grande intensità drammatica, in cui il soggetto (il titolare del "cogito ergo sum" protagonista della tradizione filosofica della modernità occidentale) si annulla, si slabbra, diventa inutile residuo di fronte al mistero dell'Altro, della Morte, della Madre. In un certo senso, due opere manifesto. Ma non c'è lavoro, tra quelli esposti al Man, in cui non si avverta, sia pure con differenti livelli di intensità, una propensione incoercibile a oltrepassare le soglie razionali del reale.
Che il ritratto, sulla pagina scritta o sulla tela, destrutturi il soggetto che osserva agendo sul piano dell'analisi storica e dell'azione politica (la civiltà contadina contro quella borghese) conta relativamente. Così come conta relativamente che su quel piano Levi sia più o meno convincente. Conta molto di più che quel ritratto – quell'autoritratto, quel Narciso rovesciato impresso oltre che sulla tela nelle pagine di *Cristo si è fermato a Eboli* e di *Tutto il miele è finito* – mostri inaridite, morte, le radici culturali e psicologiche dell'individualismo borghese e nullifichi il mito, a quelle radici correlato, di un illimitato progresso; per provare a gettare, invece, le fondamenta di un nuovo pensiero, non violento, inclusivo verso ogni cultura, ogni lingua, ogni identità, ogni forma di vita, lungo un cammino sul quale, a ben vedere, per l'intero Novecento e sino ad oggi Carlo Levi è stato tutt'altro che solo.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Costantino Cossu, laureato presso l'università "Carlo Bo" di Urbino (facoltà di Sociologia e Scuola di giornalismo), è giornalista professionista dal 1985, cura le pagine di Cultura del quotidiano la Nuova Sardegna. Collabora con il quotidiano *Il manifesto* e con la rivista "Gli Asini". Ha scritto i libri: *Sardegna, la fine dell'innocenza* (Cuec, 2001), *Gramsci serve ancora?* (Edizioni dell'Asino, 2009). Ha curato il volume di autori vari *La Sardegna al bivio (*Edizioni dell'Asino, 2010) e il testo di Salvatore Mannuzzu, *Giobbe* (Edizioni della Torre, 2007).

Il Maggio di Accettura

Il Maggio di Accettura, 2022 (ph. Massimo Cutrupi)

immagini

di *Massimo Cutrupi*

Dopo due anni di pausa, per le restrizioni dovute al Covid-19, si è tornati a celebrare quella che è considerata, secondo l'itinerario "Les fetes du Soleil" patrocinato dall'Unesco, una delle 47 feste più belle del Mediterraneo, per mescolanza di pratiche e assoluto valore in ambito antropologico e sociale: la festa del Maggio di Accettura.
Un antico rito arboreo presentato, spesso, anche come "il matrimonio degli alberi", perché propiziatorio di rinascita e fecondità della natura, che trascende il tempo e si conserva nei fitti boschi verdi che circondano il paese di Accettura, in provincia di Matera.

Il rituale, che dura diversi giorni, in rapporto al calendario annuale della Pentecoste, si associa ai festeggiamenti del patrono del paese San Giuliano. Tutto inizia la domenica in albis quando un gruppo di accetturesi si recano nel bosco di Montepiano per scegliere l'albero più alto e dritto, che diventerà il Maggio, un esemplare di cerro che nella coppia arborea sarà elemento "maschile".
La domenica successiva, nella foresta di Gallipoli Cognato, viene individuata la Cima, un rigoglioso e ampolloso agrifoglio che, nel simbolico matrimonio, rappresenta la sposa. Il Maggio sarà tagliato il giorno dell'Ascensione e con lui altre piante robuste necessarie ad innalzarlo.

Il sabato che precede la domenica di Pentecoste, avviene l'esbosco. Un gruppo di esperti maggiaioli si recano di nuovo nel bosco di Montepiano, dove è stato lasciato il Maggio abbattuto, per iniziare il traino con buoi accoppiati dal classico giogo.

Gli animali trascinano il lungo albero, tra le urla di incitamento degli allevatori, musica e sferzate incontrollate e pericolose degli enormi buoi bianchi. La prima operazione di traino si svolge all'interno del bosco e termina la sera del sabato a ridosso della strada statale che conduce ad Accettura, per riprendere il giorno a seguire.

È nelle prime ore della domenica di Pentecoste che si celebra, in contrada San Nicola nel bosco di Gallipoli Cognato, la messa alla presenza dei cimaioli e di molti abitanti di Accettura. La funzione e la benedizione anticipano il taglio e il primo trasporto dell'agrifoglio in precedenza scelto. È in una euforia generale, tra canti, bevute e grande partecipazione che inizia la scalata per raggiungere l'albero.

Raggiunto l'albero, una gremita e stipata folla accerchia la Cima, ma saranno soprattutto i maestri boscaioli a far cadere l'albero con veloci colpi di accetta mentre i più giovani cimaioli si alterneranno al faticoso e lungo trasporto a spalla della Cima fino al paese di Accettura.

Mentre la Cima viene abbattuta e inizia il suo cammino, nelle stesse ore il Maggio, da Montepiano, riprende il suo lungo viaggio alternato a lunghe pause, dovute al controllo dei buoi e al pranzo comunitario e soprattutto al previsto arrivo cadenzato ad Accettura dopo della Cima.

L'arrivo è previsto in tarda serata con i cimaioli più giovani che tra balli e canti fanno da apripista ai trasportatori che fisseranno l'albero in un angolo del paese, in attesa dell'ultima discesa del Maggio all'estremità di Accettura, versante bosco di Montepiano, per questo primo incontro simbolico.
Il lunedì dopo la Pentecoste, apparentemente giorno di riposo, si celebra la messa per benedire i lavoratori e iniziano le operazioni di pulitura degli alberi e la costruzione della struttura utile all'alzata. Moltissime sono le maestranze all'opera, ognuno con precisi compiti e capacità specifiche, in un lavoro di squadra coordinato perfettamente con risultati di altissimo livello in un ambito del tutto manuale e artigianale.

Sempre nella mattinata giunge in paese la Processione dei Santi Giovanni e Paolo da Valdienne. Con un carro trainato da buoi, un gruppo di devoti deposita il dipinto dei Santi nella chiesa di San Nicola. Nella serata, si svolge anche la processione di San Giulianicchio. La statua del Santo e il dipinto dei Santi Giovanni e Paolo percorrono le vie di Accettura fino al rione Torre per poi tornare in largo San Vito, prima del rientro in chiesa, dove i lavori di preparazione degli alberi volgono al termine.

Il martedì dopo la Pentecoste è il giorno dell'innesto, dell'alzata e della scalata del Maggio e riprendono anche le attività intorno agli alberi. Si procede con l'abbellimento dell'agrifoglio e soprattutto con l'unione dei due alberi mediante pioli cilindrici di legno preparati a mano e a misura per essere inserite in fori praticati alle estremità dei due tronchi perfettamente sagomati.

Una volta terminato l'innesto, che parte dalla base della Cima per unirsi alla parte alta del Maggio, per un tratto che metta in sicurezza l'alzata, iniziano le manovre di verticalizzazione dell'albero con lunghe funi; in un rispettoso silenzio della folla presente nell'Anfiteatro di Largo san Vito.

L'alzata, che avviene lentamente, porta il Maggio in attesa della Processione di San Giuliano che in quel momento è ancora tra i vicoli di Accettura ed è soltanto sotto lo sguardo del Santo che il Maggio raggiunge la sua posizione definitiva.

La scalata del Maggio, a mani libere, con spericolate acrobazie, sotto gli occhi di centinaia di persone è l'atto finale di un rito arboreo che dimostra ancora una volta come la natura riveste un ruolo importante nella cultura umana.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Massimo Cutrupi, fotografo professionista dal 1986, si occupa prevalentemente di fotografia umanista, antropologica e di documentazione in ambito sociale. Per cinque anni viaggia lungo le coste italiane per una catalogazione archeologica dei porti e gli approdi nell'antichità. Ha collaborato con molte testate nazionali e, per alcuni anni, con il settimanale "Avvenimenti". È stato operatore e docente di fotografia in molti progetti con finalità di recupero e reinserimento sociale. Laureato al D.A.M.S. di Bologna con una tesi in Storia della Fotografia, dopo alcuni anni d'insegnamento nelle Scuole Superiori Statali e nelle Scuole d'Arte e dei Mestieri del Comune di Roma, la sua attività si è concentrata nell'ambito della ricerca storica e della metodologia della critica fotografica. Attualmente lavora presso l'Istituto Centrale per il Patrimonio Immateriale dove si occupa di archiviazione, conservazione e valorizzazione di Fondi fotografici. *Mérida el paseo de las ánimas* è il suo ultimo libro edito da Effigi per l'ICPI.

Vite attraverso i Balcani

Bosnia ed Erzegovina, agosto 2021 (ph. Samuele Formichetti)

immagini

di *Samuele Formichetti*

Tutto ha inizio con un confine serrato, e da questa immagine che intendo partire, da una posizione netta alla quale si oppongono le vite che fuggono dalle guerre lungo la rotta balcanica.
In tutti i modi e a tutti i costi intendono valicare questo passaggio, percorrendo un viaggio impervio, caratterizzato da persecuzioni e da respingimenti violenti.
Le foto sono state scattate nelle città di Bihać, Velika Kladuša e Bosanska Bojna in Bosnia ed Erzegovina, ultimo paese della rotta balcanica da percorrere per varcare quel limite: il luogo del salto oltre il quale si vede il futuro, l'Europa, casa nostra.

Con ritmo sostenuto la macchina fotografica si avvicina per cogliere i dettagli di queste vite e poi si allontana per carpirne il contesto che dà il senso. Questo alternare di prospettive diverse vuole mantenere ben saldo il messaggio che queste vite esistono, hanno un nome.

Si scorge dagli occhi, la loro felicità non dipende dalla loro ricchezza, si vede, sono disposti a tutto: lasciare chi si è stato fino ad ora, lasciare i luoghi della vita di sempre, i ricordi.
Ma basta fermarsi a guardare ciò che rimane dei Jungle Camps per trovare tracce della loro casa temporanea che riproduce, in minima parte, quanto è stato dilaniato e mandato in frantumi, per poi essere ricostruito ancora, con mattoni o con teli, con legno e con chiodi.

Gli spazi e le cose abbandonate ritornano ad essere utili per loro, ricordano della loro vita che è stata, che cercano di ricostruirla qui, follemente, in questo passaggio. Adesso tentano un rifugio dove dormire, dove in fretta cucinare qualcosa da mangiare. Trovano legna da bruciare e fare fuoco.

Tutto questo che sembra così lontano sta a poca distanza da noi, e lo vedo: le tende isolate dei migranti, hanno come sfondo le case. Tutto questo serve ad una sola domanda: vi è ancora un luogo nel mondo per l'essere umano? Vi è un posto ancora dove poter vivere?

Il silenzio assordante delle lapidi, senza foto né nome, rimane senza pianto sotto il sole cocente e l'erba che cresce vicino. Tutto questo sembra significare la fine, ma non basta ad arrestare il viaggio. Procedono, e ancora la vita riemerge, dal disastro e dal nulla. Tra loro ci sono bambini che crescono e famiglie che portano avanti la vita. Ancora una volta il simbolo di una repressione, scritto a caratteri cubitali su palazzi abbandonati, sembra una risposta sorda, ed echeggia nelle stanze vuote che la sorreggono – "NO CAMP". Corre ancora tra i prati la speranza di una vita migliore, cerca qualcosa con cui giocare, rimane alla luce del sole.

In questi momenti di una pace apparente mi ritrovo a condividere sulla chat di Instagram un punto di localizzazione di Google Maps con i ragazzi che sto fotografando: so che domani saranno in un altro luogo, e la posizione indica il punto di attraversamento al confine con la Croazia. Mi raccontano che hanno paura delle mine antiuomo, che non è possibile localizzare per via delle valanghe e le piogge che negli ultimi anni hanno modificato la conformazione del territorio. Mi raccontano degli *Alì Babà* che derubano i migranti dei pochi soldi e degli oggetti che possiedono.

Dal giorno dopo inizieranno quello che viene chiamato *"*the game", lo spostamento notturno e il riposo di giorno, con l'obiettivo di passare inosservati. Tragico gioco che ricomincerà da capo nel caso di respingimento.
Mi dicono anche che è troppo pericoloso seguirli nell'ultimo tratto. Ho assistito a pattugliamenti giornalieri per rintracciare migranti che erano riusciti a fuggire dal vicino campo profughi di Lipa, oppure quelli che si rifugiano nelle zone fuori dalle città al riparo dagli alberi, tra la vegetazione.

Alla fine di tutto ci siamo noi, ad accoglierli in una spirale di iniquità e di contraddizioni, in un clima di odio o di indifferenza. Le persone rimangono in questi campi per anni, in una condizione oscura e precaria, dai quali non è possibile uscire.
All'assurdità delle scelte così lontane dal concetto di civiltà europea, così lontane dall'idea di condivisione e di solidarietà, la fotografia tenta di opporre il racconto di chi testimonia la propria vita contro la morte, di quanti con la loro esistenza, con la loro tenace resistenza denunciano le nostre insufficienze, sfidano le nostre ipocrisie.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Samuele Formichetti, da Pavia dove è nato si trasferisce nella provincia reatina dove trascorre la sua infanzia. Poco più che adolescente si approccia alle prime macchine fotografiche usa e getta, ma senza mai approfondire realmente la disciplina. Si inserisce molto presto nel mondo del lavoro scoprendo così la sua propensione alle attività pratiche di manifattura. Nel 2014 si trasferisce in Sicilia, qui accresce il suo interesse per la fotografia, compra i primi kit fotografici e acquisisce le conoscenze tecniche partecipando alle attività dell'Associazione AFI 011 con sede a Roccalumera (Messina). Si appassiona al fotogiornalismo leggendo testi da Robert Capa a Gabriele Micalizzi, mostrando particolare coinvolgimento verso ciò che documenta la guerra. Collabora con professionisti del settore e partecipa a workshop.

La cronaca per racconto, il racconto di una vita per immagini

Francesco Vitali Gentilini

LE IMMAGINI NON MENTONO QUASI MAI

Storia e cronaca in 151 paesi, attraverso gli occhi del videoreporter RAI Claudio Speranza

Poderosa edizioni

di *Ilaria Guidantoni*

Quando si incontrano e dialogano linguaggi diversi si producono scintille di nuove esperienze conoscitive, originali progetti di opere che attraversando i confini tra mondi e saperi aprono prospettive e scenari inediti. La contaminazione tra la parola scritta e la fotografia, tra la letteratura e la cultura visuale, tra la cronaca e le immagini è una suggestiva sfida intellettuale, un avvincente esercizio culturale. In questo irresistibile confronto è impegnato il giornalista marchigiano Francesco Vitali Gentilini, con un curriculum oltre ventennale nella comunicazione e una conoscenza approfondita di geopolitica. Debutta sulla scena letteraria con il libro *Le immagini non mentono quasi mai* (Poderosa Edizioni 2022), in cui racconta oltre cinquant'anni di cronaca italiana e internazionale attraverso l'occhio di Claudio Speranza, anch'egli marchigiano, marinaio prestato alla telecamera, grande telecinereporter della RAI, per conto della quale ha ripreso gli avvenimenti più significativi degli ultimi cinquant'anni: terrorismo italiano ed estero, contestazioni studentesche, stragi, delitti di mafia, crollo dell'Unione Sovietica, attentato alle torri gemelle e numerose zone di guerra tra cui Libano, Afghanistan, assedio di Sarajevo, Kosovo, Eritrea, Somalia, Iraq, Ruanda, Vietnam. Ha partecipato a spedizioni scientifiche in Antartide, Polo Nord e Himalaya.

Il testo di piacevole lettura, ancorché denso di molte informazioni, è decisamente originale per lo sguardo che si posa non su un inviato speciale, un giornalista, ma appunto un telecineoperatore. Si tratta di una lunga conversazione, con un ricco corredo fotografico, di oltre cento scatti, alcuni dei quali inediti, ricostruendo un viaggio in giro per il mondo in presa diretta che ha il pregio di avere uno sguardo a 360 gradi, non solo sui fronti di guerra.

Testimonianze di terremoti, attentati terroristici, viaggi spaziali, incontri sportivi e teatrali, eventi storici, incluso quello tra Ronald Reagan e Michail Gorbaciov a Reykjavík; fino al conflitto russo-ucraino e al proliferare delle fake news, dove le immagini, come le parole, possono diventare il mezzo per indirizzare la verità.

"Protagonisti senza protagonismo" potrebbe essere un sottotitolo perché Claudio Speranza si nasconde dietro l'obbiettivo, guarda e accoglie la realtà, qualunque essa sia con entusiasmo, disponibilità, curiosità intelligente senza voyerismo, così come l'autore che lo intervista. Non è un libro celebrativo o ancor peggio autocelebrativo, come lo sono quasi tutti i libri scritti da inviati speciali o su giornalisti noti che hanno sempre la voglia, qualche volta la presunzione, di spiegare come va il mondo, naturalmente di sapere sempre qualcosa più degli altri. Non è il libro-racconto di un eroe e accoglie un coro di voci, tutte coprotagoniste, molte delle quali saranno note al lettore.

Ci sono, credo, almeno tre ragioni, per leggerlo: la storia di un uomo che se fosse un romanzo sarebbe un romanzo di formazione, un ragazzo di provincia che diventa cittadino del mondo, le incertezze, il rapporto con la famiglia; la storia di un mestiere, quello del giornalismo e dell'azienda Rai che in parte ha fatto l'Italia nelle sue profonde trasformazioni lungo questo mezzo secolo, con informazioni anche tecniche, senza mai cedere al tecnicismo; e poi certamente c'è l'affresco di un Paese, la mentalità che si evolve, decenni di costume e di cultura. C'è evidentemente anche una quarta ragione, quella palese, ovvero i fatti e i personaggi raccontati, filmati, immortalati da Claudio Speranza.
Il progetto del libro è nato da un incontro, suggerito da Sergio Zavoli, tra i due marchigiani, e ha avuto una lunga gestazione costruendo due storie intrecciate, quella del telecineoperatore Rai, oggi in pensione, e quella di un'amicizia tra due generazioni, tra l'autore e l'intervistato.

In uno stile scorrevole e narrativo – con dei richiami giornalistici attraverso degli "strilli" molto efficaci, pur con domande incisive e serrate, il libro è una lettura non solo per addetti ai lavori o appassionati di cronaca, politica e giornalismo, e colpisce come Vitali abbia deciso di stare un passo indietro, di lasciare la scena a Speranza, con una funzione maieutica. Come Socrate nei dialoghi platonici riesce a mantenere la direzione della domanda, costruendo un viaggio a tappe attraverso diverse sessioni, partendo "Da anima ribelle a testimone della storia", con la storia di un ragazzo che diventa giornalista; a "Raccontare con le immagini, tra passione, tecnica e rispetto dell'uomo", il suo modo di fare giornalismo; a "L'evoluzione dell'immagine, consigli per giovani talenti" dove si percepisce la passione di un uomo che non è la smania di successo ma che si completa nella condivisione; a "la Rai, la TV di ieri e di oggi", un capitolo che disegna la parabola dell'Italia dalla Rai degli inizi a com'è diventata, un modo di leggere il Belpaese attraverso uno dei simboli.

È un capitolo per certi versi amaro, forse un po' per la nostalgia che contraddistingue il fatto di crescere e un po' perché Speranza non riconosce più il mondo che lo ha formato e non sente più di appartenere al giornalismo di oggi del quale forse non condivide alcuni aspetti; in ogni caso un capitolo che non diventa né invettiva, né rimpianto ma un racconto sul campo per un *homme de terrain* qual è stato.
E ancora, "Il coraggio, la natura, gli uomini, la guerra", ci porta al centro del suo impegno, che traspare sempre dalla parte degli uomini, l'ascolto delle voci, del sentire altrui, l'empatia che disegna anche sul fronte di guerra: inaspettatamente anche se il racconto è duro per ovvie ragioni c'è lo spazio per la tenerezza. Un sentimento che sembra paradossale ma che ci racconta molto di Speranza perché, come dice, l'adrenalina ha preferito sentirla volando con il deltaplano; perché non si sente di appartenere alla schiera di coloro che vanno in guerra per avere emozioni forti, che diventano un mito come Robert Capa.
Leggendo queste pagine non si intravede alcuna voglia di effetti speciali soprattutto perché il coraggio per questo operatore non deve mai diventare temerarietà. L'inviato deve mantenere possibilmente la sicurezza di una posizione per poter osservare e raccontare, per essere testimone, ponte. Questa è la sua funzione, non quella di essere un decorato di guerra. Così in "Paura, dolore, coraggio", si confida nella sua inclinazione di non volersi abituare al dolore degli altri, ma di starci dentro, perché questo è il vero coraggio, aggiungerei, di essere profondamente umano, non di diventare altro, un mito, un eroe o una leggenda.

"I viaggi, la natura, i suoi ambienti estremi", sono un'avventura che racconta un'altra sfida rispetto a guerre, epidemie e carestie, altrettanto esaltante – forse questa volta sì, si può dire che c'è anche il gusto della sfida – nel quale l'uomo misura la propria debolezza. E poi "Frammenti di cronaca e grandi personaggi" per certi aspetti il più avvincente capitolo dove ognuno troverà una parte di sé, di ricordi diretti o indiretti. "A telecamera spenta" si avvia verso la fine del percorso professionale dove quello che resta è soprattutto l'amicizia, sentimento che, insieme all'amore, è il 'sugo' della vita perché il vero viaggio che non ha termine è quello dentro l'altro ed è il dono più affascinante che la vita ci riserva. "Riflessioni sulla vita, sulla morte e su Dio", lo lascio leggere nell'intimità al lettore ma non posso fare a meno di sottolineare che queste pagine trasudano una spiritualità oltre la religione, che abbraccia fedi e genti diverse, una ricerca autentica, non fanatica, ispirata a quello da cui non si può prescindere, la propria storia e memoria, in questo caso il Cristianesimo cattolico, come religione del Cristo, dell'uomo per l'uomo, che può incardinare amicizie tra persone diverse in nome di valori comuni, almeno così mi è sembrato di leggere.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Ilaria Guidantoni, laureata in Filosofia Teoretica all'Università Cattolica di Milano, giornalista fiorentina e scrittrice, si occupa di temi legati alla cultura del Mediterraneo soprattutto della sponda sud e del mondo arabo: dialogo tra le religioni, movimenti femminili e femministi, tradizioni e cibo; rilettura della storia e dei linguaggi mediterranei. Vive tra Firenze, la Toscana, Milano e Tunisi. Cura mostre d'arte ed eventi ed è presente in giurie di Festival teatrali. Tra i suoi ultimi lavori le traduzioni per la prima volta in italiano e curatela del Pasolini d'Algeria, Jean Sénac: *Ritratto incompiuto del padre* (2017) e *Per una terra possibile* (2017). Ha curato la traduzione dell'ultima opera di Jean-Jacques Rousseau per la Lorenzo De Medici Press con il titolo italiano *Fantasticherie di un vagabondo solitario,* di prossima uscita.

Gente mia, eterna Agrigento

Agrigento,29 Agosto 1979, Via Barone, Campanile della chiesa di San Domenico, bambini
(ph. Gianfranco Jannuzzo)

immagini

di *Gianfranco Jannuzzo*

Sono convinto che gli Italiani, soprattutto agli occhi degli altri, siano così interessanti proprio perché così diversi tra loro.
Se proviamo a mettere insieme un Campano con un Piemontese, un Calabrese con un Altoatesino, un Siciliano con un Lombardo verrà spontaneo chiederci: cosa c'entrano l'uno con l'altro?

Eppure li accomuna quel nobilissimo sogno pagato a caro prezzo, se non addirittura con il sangue, dai nostri bisnonni, di unire la miriade di staterelli che componevano la nostra penisola in un unico Stato, che li includesse tutti.

E d'altra parte tutti noi siamo orgogliosi di dirci Veneti o Pugliesi o Marchigiani, Umbri, Sardi o Toscani. Ci anima un sano campanilismo che ci porta poi, alla fine, a sentirci orgogliosamente Italiani. Questa è una verità incontrovertibile.
In ogni caso, è evidente che ci siano importanti peculiarità in ciascuna delle nostre regioni. Caratteristiche che rendono uniche ai nostri occhi la nostra gente.
Per questo, vorrei che descrivendo la *mia* gente, ognuno potesse ritrovare la sua. Vediamola allora, com'è la "mia gente".

Ci capiamo con gli occhi. Basta uno sguardo. Siamo talmente allenati a confrontarci con gli altri che a volte le parole non servono. Anche se ci piace tantissimo parlare. E conversare, discutere, ragionare. Penso a quella metafora cui ricorro spesso durante i miei spettacoli per raccontare la Sicilia e i Siciliani, tutti avrebbero voluto conquistare questo giardino incantato e non si può certo dire che non ci abbiano provato: Fenici, Greci, Romani, Bizantini, Arabi (anche Turchi e Saraceni), Normanni, Aragonesi, Svevi, Angioini …fino ai Borbone.
Ma a pensarci bene nessuno ci è davvero riuscito. Siamo stati capaci di prendere il meglio dalle varie "dominazioni", senza mai rinunciare alla nostra identità di popolo. Anzi credo che quella identità si sia costruita nei secoli, strato su strato, e che sia *costituita* da quelle culture così diverse tra loro. Fino a comprenderle tutte. Quelle violente "imposizioni" si sono trasformate nei secoli in confronto, curiosità, accettazione, crescita, condivisione. E ricchezza. E bellezza.

Per questo siamo così meravigliosamente complicati! Anche geneticamente…Quanti bambini biondi con gli occhi azzurri (evidentemente Normanni) e donne dagli occhi verdi con i capelli corvini (profondamente Arabe), nasi regolari degni di comparire su un cammeo o su una moneta (cosiddetto profilo greco), quanti uomini e donne dagli zigomi alti e sopracciglia foltissime (incredibilmente Saraceni).
Ma lo siamo anche caratterialmente: un po' arabi, orgogliosi e fieri, eppure suscettibili e permalosi. E un po' spagnoli: pigri e fatalisti ma anche impulsivi e passionali. E siamo intimamente e magnificamente Greci. Avvertiamo il senso del limite "kata metrón" secondo misura…. e perciò non abbiamo paura della morte… è quello il limite!
Non ce ne sono altri…. Ma noi lo sappiamo. E non c'è nessuna tristezza in questo. Quando ne parliamo non è mai paura della morte… è attaccamento alla vita.
Cito ancora (perdonatemi, Vi prego) me stesso e Angelo Callipo in Girgenti Amore mio: «…com'è irragionevole che tutto possa finire anche sotto questa luce così intensa… come può il sole prima brillare e poi ridurre in pezzi lo specchio su cui ha brillato?».

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Gianfranco Jannuzzo, attore teatrale e commediografo, attivo anche nel cinema e nella tv, è nato ad Agrigento e, nonostante il trasferimento della famiglia a Roma, ha sempre mantenuto un rapporto molto stretto con la Sicilia e con la città natale in particolare. È da questo rapporto che nascono lo spettacolo "Girgenti amore mio" e il libro di fotografie "Gente mia". Ha frequentato il Laboratorio di esercitazioni sceniche diretto da Gigi Proietti e partecipato a numerosi varietà televisivi della Rai con la regia di Antonello Falqui nonché a commedie musicali e opere teatrali con la regia di Gabriele Lavia. Negli ultimi anni si è dedicato anima e corpo al teatro portando le opere pirandelliane sui palcoscenici di tutta Italia. È stato insignito più volte di premi prestigiosi.

Atidda. Il tempo della memoria

Il tempo della memoria (ph. Agata Katia Lo Coco)

immagini

di Agata *Katia Lo Coco*

Cos'è Atidda? O meglio, chi é? È la creazione al femminile di un momento di evocazione emozionale, un tempo della memoria costruito attraverso l'estetica visuale e l'impatto che questa crea con lo spettatore.
Guardare vedendo, stimolare alla conoscenza di un linguaggio, quello fotografico, sempre più abusato ma poco approfondito nella sua essenzialità comunicativa.
Questo album si articola in un percorso di 10 fotografie. É la nonna mediterranea, la mia.
Il pretesto della storia visiva personale assurge a universale del ricordo: casa dei nonni, casa dei giochi, la casa che portiamo dentro.

Il tema generale di "Atidda" è quello dei luoghi della memoria, quindi dell'anima, scritti nelle mura della *domus*, appartenuta a mia nonna paterna, di cui porto lo stesso nome: Agata.
Ricordo che le sue vicine di casa la chiamavano in siciliano "Atidda" e mi sembrava strano udire quel suono cacuminale, quello "dda" difficile da pronunciare ma così radicato nella nostra Isola.
Una sbrecciatura sul muro, una piccola lampadina, degli scarponi dimenticati in un terrazzo, quello dove giocavo da bambina, la pila o piccola vasca dove lei era solita lavare i panni a mano e dove io immergevo la mia *barbie*, che nella calura estiva si rinfrescava in una enorme piscina, la penombra nelle stanze attraverso le persiane, gli interruttori della luce, lontani nel tempo, ma sempre conduttori di energia "altra". E si vede, nella semioscurità, quella dimensione luminosa quasi uterina, soffusa, protetta dalla luce tagliente, a volte accecante, del nostro Sud.

Nelle fotografie di un piccolo altarino casalingo cui era devota per il marito e il figlio, rivedo mia nonna, grande madre, in altre lingue: adesso la sua immagine diventa metafotografia. Chiudo la sequenza con un autoritratto allo specchio del suo bagno, dove un tempo, quando ero piccola, non arrivavo a specchiarmi, nonostante mi mettessi sulle punte dei piedi. Avevo 7 anni quando decisi di vivere a casa sua per non lasciarla da sola durante la notte.

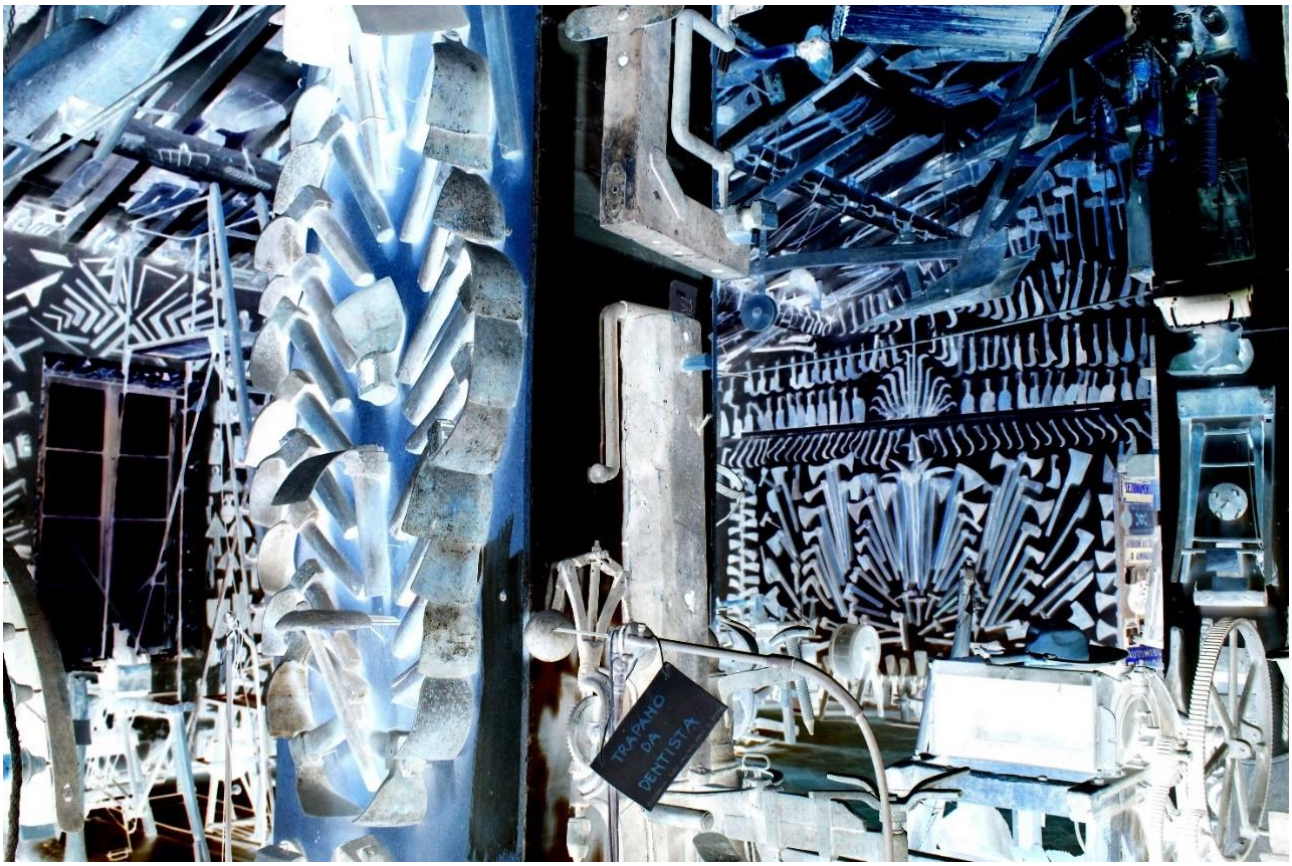
Era rimasta vedova. Trascorrevo molto tempo con lei, lo stesso che poi sarebbe diventato l'*humus* anche di questo racconto fotografico. Durante la nostra vita condivisa ho assorbito innumerevoli storie, nutrendomi di un'eredità che pochi miei coetanei possono vantare, un sentire ancestrale, altrimenti indicibile se non esperendo esso stesso in prima persona.
Oggi la casa è stata venduta, cambiata nella sua fisionomia interna, per essere riadattata a nuove vite: è diventata un deposito di vino casereccio ma continua ad esistere, a vivere in me, grazie al potere della memoria che la fotografia esercita su ciascuno di noi, sempre.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Agata Katia Lo Coco, visual artist, vive in Sicilia e altrove. Laureata al D.A.M.S. (Arte) con una tesi su Almodòvar. Studia *Estetica* all'Università di Barcellona, vincendo la borsa Erasmus. Fotografa e filmmaker professionista, al contempo, conduce una propria ricerca visuale: un tempo altro scorre nei suoi scatti, flusso di un Tutto universale. Docente di cinema e fotografia in workshops, insegna storia dell'arte nella scuola statale. Espone dal 2001. https://agatalococo.weebly.com/bio.html

---

Il Museo Guatelli



Il Museo Guatelli (ph. Maria Cristina Pantellaro)

immagini

di *Maria Cristina Pantellaro*

Quanto restituisco è il frutto di una visita presso il Museo Guatelli, avvenuta nel 2017 con la Scuola di Specializzazione in beni DEA della Sapienza, Università di Roma. Alla visita è seguito l'ascolto delle interviste a Guatelli su youtube, a Mario Turci, direttore del museo, la lettura del fumetto scritto da Pietro Clemente in cui Guatelli diventa un pifferaio fatato o del video realizzato dal regista Filippo Chiesa, *Ettore's wunderkammer*.
Di questa visita, quello che propongo, più che un testo, sono fotografie che ho scattato e che successivamente, mentre mi documentavo sulla storia del Museo, ho deformato, ritoccato, trasformato in modo giocoso, in una mia personale visione.
A Ozzano Taro c'è una casa colonica immersa in uno spazio verde ondulato, incastonata in un ritaglio di cielo. Un tempo dimora di una famiglia di mezzadri, oggi è un museo, intitolato a colui che l'ha inventato: Ettore Guatelli, nato nel 1921, figlio di contadini e *maestro di campagna* come amava definirsi. Il Museo accoglie circa 60.000 oggetti del «quotidiano» collezionati dal 1970 al 2000.

Sono le lacerazioni, le riparazioni che subiscono gli oggetti a causa dell'uomo che li usa, e del tempo che li logora, quello che interessa a Guatelli. Gli oggetti parlano e raccontano storie di vita, esperienze e abitudini, attraverso i segni che *cosificano* condizioni sociali, professioni, desideri, ambizioni, strategie, immaginazione, creatività e ingegno. Gli oggetti, anche quelli seriali, non sono mai identici gli uni agli altri perché conservano l'impronta di chi li ha usati.

Lo scopo di Guatelli è quello di realizzare una grande installazione, una grande *opera dell'umano*, in cui l'oggetto materiale è testimonianza, scrittura di esistenze, progetto di riflessione nei suoi particolari e attraverso nuovi assemblaggi che ne mutano caratteristiche e funzionalità.

Il museo è suddiviso in due parti. La casa di Ettore Guatelli e il museo-installazione. Dentro e fuori, in alto e in basso, a destra e a sinistra, gli oggetti si irradiano in ogni angolo dello spazio. Stupore e spaesamento si imprimono nello sguardo altrui.
In quel museo c'è un non so che di umoristico, lo individui nelle pieghe dell'oggetto, nell'accostamento di materiali e nella trasformazione di artisti "popolari", visionari e curiosi.

Scarpe, scodelle, coltelli, falci, orci, insegne, lucerne, orologi, botti, pale, forbici, utensili d'ogni sorta, specchio dello spirito del tempo. In ogni luogo tracciano linee ondulate, spirali, percorsi, fili sottili della memoria.

Ogni stanza è una camera delle meraviglie, apre lo sguardo a una fantasmagoria di segni che percorrono il mondo dell'astrattismo, dell'armonia, della simmetria imperfetta, di una architettura spirituale.

Gli oggetti non vengono ordinati per ciclo produttivo e per mestieri, ma per forma. È la forma che indica la strada verso la sostanza delle cose. È la forma che rimanda a mondi archetipici e intimi.
Il fine estetico è per Guatelli strategia di comunicazione. Attraverso lo stupore, la sospensione, intende entrare in contatto con il visitatore perché di quegli oggetti, uno per uno, ne conosce la storia, una storia di uomini, di dignità degli umili, di un mondo che non è più facile incontrare, quello contadino.

Ogni stanza prende il nome dagli oggetti che contiene o che la contengono. La stanza dei vetri e quella delle latte. Quella delle insegne e delle zuppiere. E la sua stanza da letto, quella degli orologi tutti fermi ad un tempo mitico. Ricchezza e povertà, vecchio e recente, nobile e dialettale, un coro unico di voci armoniche e anche dissonanti.

Nel suo studio, contiguo alla camera da letto, riverso sulla sua Olivetti Lexikon 80, Guatelli ha dattiloscritto molte e molte schede, ciascuna in 7 copie, con informazioni su ciascun oggetto: provenienza, modalità di utilizzo, frammenti di storie legate ad esso. Sono "le cose minime" che danno la chiave su cui sono costruire le impalcature dei discorsi, come per esempio il *perno* che sostiene la ruota del carro e che ne consente il movimento.

Quando ho visitato il Museo Guatelli, ho immaginato che ogni oggetto potesse essere sostituito da un nome proprio e quella moltitudine di oggetti "nominati" mi ha ricordato *Le anime morte* di Gogol. In questo romanzo Cìcikov acquista un certo numero di *anime* (servi della gleba dell'Impero russo che vengono censiti ogni cinque anni) ma che sono già defunte. E non appena si ritrova dinnanzi alla lista, ricca di annotazioni e di rimandi a patronimici e familiari, comincia a immaginare chi fossero quei nomi, a chi fossero appartenuti. Guatelli come Gogol:
«In due ore tutto era fatto. Quando diede un'occhiata a quei foglietti, ai nomi di quei contadini che, appunto, un tempo erano stati contadini, che avevano lavorato, arato, si erano ubriacati, avevano fatto i cocchieri, ingannato i padroni o forse erano stati semplicemente dei buoni contadini, una sensazione strana, a lui stesso incomprensibile, s'impadronì di lui. Pareva che ogni foglietto avesse un suo particolare carattere e lo comunicasse anche ai contadini, che così assumevano una loro propria personalità. I contadini della Koròboc'ka avevano quasi tutti vari soprannomi e nomignoli. La nota di Plius'kin si distingueva per stringatezza: spesso erano segnate soltanto le iniziali dei nomi e dei patronimici seguiti dai due punti. L'elenco di Sobakevic' stupiva, tanto era completo ed esatto; nessuna qualità del contadino era tralasciata, di uno, era detto "buon falegname", di un altro "capisce il lavoro e non beve". Vi stava inoltre esattamente indicato chi

erano il padre e la madre e quale fosse stata la condotta di entrambi; presso il nome di uno solo, un certo Fiodotov, stava scritto: "di padre ignoto, nato dalla serva di casa Kapìtolina, ma di buon carattere e onesto". Tutti questi particolari davano un certo senso di freschezza: sembrava che ancor ieri i contadini fossero vivi. Guardando a lungo i loro nomi Cìcikov si commosse e disse sospirando: "Dio mio, in quanti siete qui! Cosa avete fatto, miei cari, nel corso della vostra vita, come avete tirato avanti?". Ed involontariamente i suoi occhi si fissarono sopra un cognome: era quello del già noto Piotr Savelic' Neuvaz'ài-Koryto, che un tempo era stato della proprietaria Koròboc'ka. Di nuovo Cìcikov non potè trattenersi dall'osservare: "Eh, come sei lungo, ti sei disteso su tutta una riga! Eri un artigiano o un contadino e che specie di morte ti ha portato via? Sei morto all'osteria o sei stato schiacciato, mezzo assonnato in mezzo alla strada, da uno stupido carro? Probka Stepàn, falegname, di esemplare sobrietà. Ah, eccolo Probka Stepàn, ecco quel colosso che sarebbe stato adatto a prestar servizio nella guardia imperiale! Forse hai percorso governatorati e governatorati, con l'ascia infilata nella cintura e gli stivali sulle spalle, mandando un soldo di pane e due di pesce secco e nel borsellino portarvi ogni volta a casa un centinaio di rubli d'argento, e, forse, cucivi dentro i pantaloni di tela o nascondevi negli stivali delle banconote di stato. Dove ti ha colto la morte? Ti eri forse arrampicato in cerca di un maggiore guadagno sotto la cupola della chiesa, ti sei trascinato fin sulla croce, e di lassù, scivolando dal ponte, sei precipitato a terra, e un qualunque zio Michèi che ti stava vicino, passandosi una mano nella barba, ha detto: 'Ehi, Vanja, ci sei arrivato!' e poi, dopo essersi legato alla cintura una corda, s'è arrampicato al tuo posto. Maksim Teliatnikov, calzolaio. Eh, calzolaio! 'Ubriaco come un calzolaio', dice il proverbio. Ti conosco, ti conosco, amico: se vuoi ti racconto tutta la tua storia» (*Anime morte* di Nikolaj Gogol, Edizioni Biblioteca Universale Rizzoli, 1998).

E infine: Omaggio al diretttore del museo. "Mario Turci che parla"

[https://mail.google.com/mail/u/0/#inbox/FMfcgzGpGdkVjSdGcMzddjBJcsxlczdC?projector=1]

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Maria Cristina Pantellaro, Dottoranda in antropologia culturale alla Sapienza, Università di Roma, presso il Dipartimento Saras, con una ricerca sulle edicole votive dei Quartieri Spagnoli di Napoli che ha l'obiettivo di indagare i processi contemporanei dell'abitare popolare nello "spazio pubblico", attraverso l'analisi di pratiche singolari e plurali ("modi di fare") e nuove forme di uso dello spazio. Ha conseguito il diploma presso la Scuola di Specializzazione in Beni Demoetnoantropologici della stessa Università. Per molti anni ha lavorato con fondazioni ed enti di ricerca per la realizzazione di progetti, sia a livello nazionale che internazionale, e per indagini antropologiche, nel settore no-profit; gli ambiti di intervento nei quali ha principalmente svolto le attività professionali sono: educazione e formazione, inclusione sociale e cultura. Tra le recenti pubblicazioni: *Esperienze di travestimento femminile a Bellizzi Irpino* (2020); *Graffitismo vs Public Art? Riflessioni sulle trasformazioni di pratiche urbane contese da istituzioni, abitanti e artisti* (2021); *Edicole votive a Napoli tra memorie contese e pratiche dell'abitare* (2021).

La religiosità nei vicoli alla prova della pandemia

Edicola votiva, Palermo (ph. Rossana Salerno)

di *Rossana Salerno*

Le edicole votive, in molti casi retaggio di antiche tradizioni popolari e di devozioni, sono inserite in tabernacoli, all'interno dei quali è presente il simulacro del santo o della santa cui sono dedicate. Passeggiando per il centro storico di Palermo, le espressioni di devozione religiosa verso i santi patroni sono disseminate in diversi quartieri popolari, lungo strade, vicoli, dentro cortili e catoi. Costruite dalla comunità e custodite e curate dalla popolazione del quartiere, curate da singole confraternite e da semplici devoti, la maggior parte delle edicole votive a Palermo sono dedicate a Santa Rosalia.

I fedeli non si limitano alla partecipazione delle funzioni liturgiche in onore della Santa ma creano attorno alle edicole votive momenti di incontro e di preghiera. Il potenziale di costruzione dei legami sociali avviene innanzi a queste piccole nicchie del sacro.
Questo particolare momento di incontro, fondamentale per comprendere i legami comunitari del vicolo e delle strutture sociali che si sono istituite nel tempo, ha subìto dei cambiamenti durante il periodo pandemico che ne ha ridefinito significativamente la relazione "privata e pubblica".

Se ci soffermassimo, non solo ad osservare ma a guardare da più da vicino che cosa realmente accade nei vicoli del centro storico di Palermo, potremmo scoprire che intere generazioni di famiglie hanno tramandato saldamente la "costruzione" dell'edicola votiva alla santa o al santo ma anche "l'habitat" del vicolo stesso si è modernizzato e rinnovato pur mantenendo fede all'atto di devozione iniziale.
La comunità di vicolo che allestisce lo spazio devozionale dell'altare, ad omaggio della Santa, come in appendice alle private abitazioni e sovente all'interno della stessa "sala di rappresentanza" di una o più famiglie, di fatto, con la propria "esposizione" sul piano religioso, sancisce la fedeltà dei legami sociali e generazionali e ne riproclama la forza normativa.

La stessa festa di Santa Rosalia a Palermo oltrepassa le singole date di ricorrenza istituzionale per investire un periodo intero di attività devozionali, artistiche e culturali, alimentando l'autonomia e la creatività delle diverse unità territoriali periferiche.
Singoli rioni organizzano celebrazioni e ritualità parallele, tutte ovviamente autorizzate dall'autorità diocesana che non ha nessuna necessità di richiamare i fedeli ad una sola celebrazione centrale, tanto è alta la frequentazione già esistente, ma vede positivamente i "mille fiori" devozionali, spontanei e informali, manifestarsi anche al di fuori delle forti e formali scadenze liturgiche.

Una tale particolare dislocazione sul territorio, ma anche lo stesso molteplice ripetersi dei tempi di ricorrenza, costituiscono altrettante occasioni di attivazione per una collettività di devoti che, di fatto, produce una vera e propria "presa di parola", una "manifestazione di sé" in un ambito che pur essendo strettamente devozionale è pur sempre politico in senso lato.
Al di là della dimensione partecipativa (quindi organizzativa post pandemica) e di quella emozionale (quindi relazionale e solidaristica) la dimensione religiosa trascina con sé una serie di valori di autenticità, di ritorno ad una supposta semplicità primaria, di recupero di una bellezza e di un'espressività artistica dentro la quale c'è spazio per molti, una volta disposti ad iscriversi – e ad essere riconosciuti – all'interno di una cornice devozionale, quale è quella costituta dall'omaggio alla Santa.

Rossana Salerno, si laurea in Sociologia Territorio ed Ambiente nel 2008, presso la Facoltà di Sociologia dell'Università di Trento. Prosegue i suoi studi con il Master I in Comunicazione, Educazione ed Interpretazione Ambientale presso il Dipartimento Ethos e Dismot dell'Università di Palermo. Nel 2010 vince il Dottorato di Ricerca in Sociologia, presso la Libera Università "Kore" di Enna. Nel 2014 consegue il Dottorato di Ricerca in Sociologia dell'Innovazione e dello Sviluppo e nel 2016 si specializza con il master universitario internazionale di II livello in Sociologia – teoria, metodologia e ricerca – interuniversitario Roma tre, La Sapienza di Roma e Tor Vergata sotto la tutela direttiva del prof. Roberto Cipriani. Nel 2017 prosegue la sua attività di ricerca come "Researcher" in Francia in partenariato con A.R.S – Università di Lille2 ed Università Kore degli studi di Enna. È autrice di testi ed articoli nazionali ed internazionali sulla Sociologia della religione, del territorio e dell'ambiente.

Imago Urbis, Il mondo rappresentato dentro al mondo fotografato di Daniele Falco

Imago Urbis (ph. Daniele Falco)

immagini

di *Giuseppe Sinatra*

Circa un anno fa, Daniele Falco (Palermo 1983), giovane architetto palermitano che pensa da fotografo, mi ha dato l'opportunità di entrare dentro la sua *Imago Urbis* (Crowdbooks, 2021), facendomi dare un'occhiata al suo lavoro di ricerca fotografico di una vita: prima di conoscere l'argomento, ho sfogliato quelle immagini, le ho squadrate come se fossero degli esseri umani.
Mi piace la prima impressione di una persona, altrettanto mi piace la prima impressione di una o più fotografie: è come affacciarsi per la prima volta da una finestra in una nuova città. Queste immagini sono delle aperture della rappresentazione non importa il dove né il quando sono state realizzate. Lo spazio-tempo dei soggetti è generico ma naturale.

Per questo ci aiutano le parole dell'autore: «Questo è un libro fotografico di ricerca che analizza il rapporto che esiste tra la città e la sua immagine, la sua rappresentazione e più precisamente, la rappresentazione della città attraverso fotografie, riflessi, disegni e modelli, che, all'interno della città stessa, costituiscono una sorta di doppio paesaggio, generano una seconda città, immagine della prima. […]. *Imago Urbis*, scelto anche ironicamente come titolo di questa ricerca, diventa così *Imago*

Mundi. L'immagine della città è, in fondo, l'immagine dell'umanità che tenta in tutti i modi di rassicurarsi rappresentando o traducendo i segni in qualcosa di riconoscibile, attraverso codici, riproduzioni o grammatiche universali».

La casa editrice Crowdbooks, ci dona sempre piccole belle sorprese editoriali. Daniele si è sforzato da fotografo a ricreare e allargare la propria concezione del mondo attraverso queste immagini, aumentando l'illusione delle realtà inventate, sognate, trasognanti. Questo grande compito ha avuto bisogno di abbandono al proprio tempo.

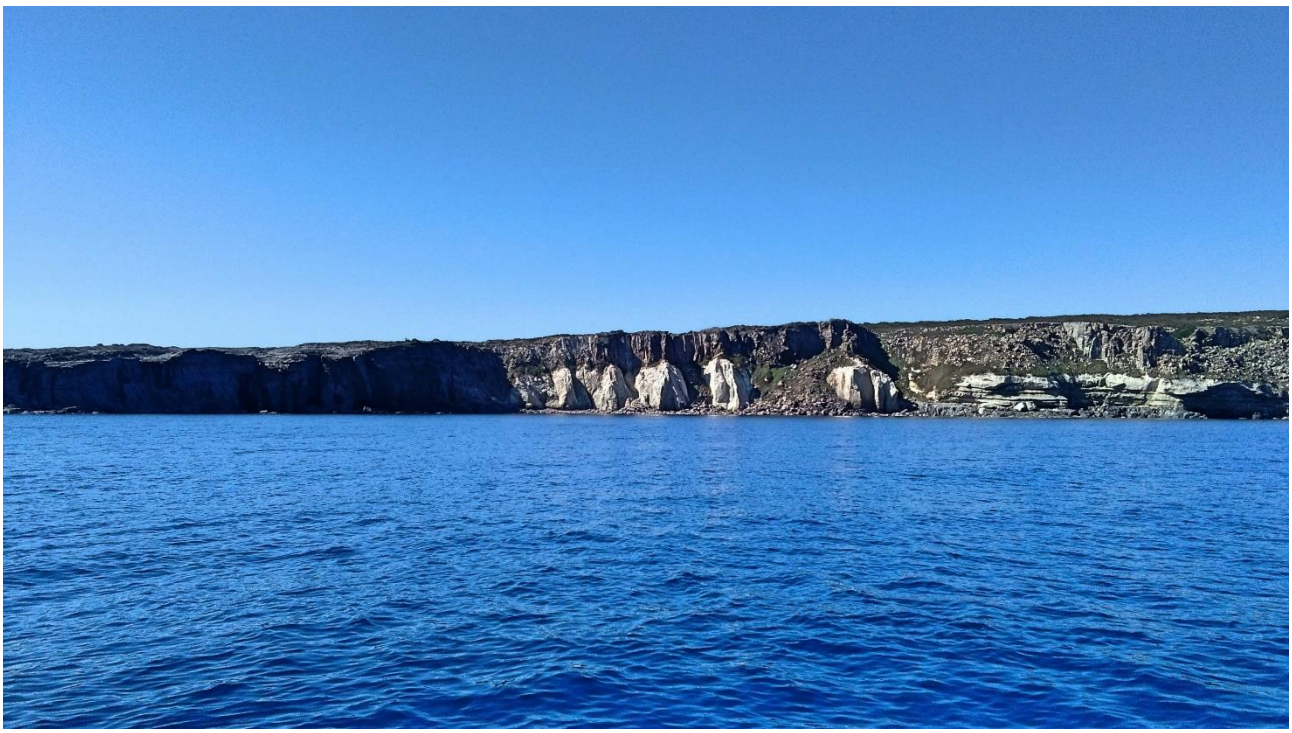
Abbandonarsi al proprio tempo fa sì che attraverso gli occhi del fotografo, il presente si mescoli con il passato e il futuro. Mi sono trovato quindi difronte a un viaggio, una passeggiata in un corridoio lungo, con tante finestre a fare da colonna sonora.

Dentro quelle pagine ho incontrato figure e momenti, quelli che interessano all'arte (ma cosa interessa all'arte?). Nessuna verità, solo mondi sospesi e indefinibili, messi in gioco ogni volta che ho aperto quelle finestre. Non sono secondari inoltre i rimandi eruditi, dotti, esemplari, filologici a Luigi Ghirri e Italo Calvino, personaggi che nella loro poetica hanno tentato di insegnarci a guardare il mondo preconizzando città future perfette o perfettibili.
Ghirri, tempo fa, aveva inventato infatti un progetto didattico, attuato spesso nelle sue lezioni, relativo alle storie della fotografia, storie di contrazioni e dilatazioni. Daniele come uno storico descrive un modo. Il fotografo sapiente come uno storico cerca di sapere cosa si è fatto, a mala pena sa cosa sta succedendo, difficilmente sa cosa succederà.
Ecco che con opere del genere si cerca di tracciare una storia non solo della tecnica e del linguaggio fotografico, ma una storia dell'aprirsi della fotografia in diverse direzioni. Non solo una storia sociale, né la storia di una nuova arte, ma la storia delle possibilità comunicative che la "scoperta" della fotografia ha introdotto nella vita.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Giuseppe Sinatra, laureato in Storia dell'Arte, specializzato in Storia della fotografia, insegna tecniche e tecnologie della comunicazione multimediale presso un istituto tecnico e tecnologico. Insieme a un gruppo di lavoro omogeneo e di ricerca è inserito dentro l'associazione "Palermofoto ACSI Matteotti" con la quale gestisce da molti anni una scuola di fotografia a Palermo ed eventi culturali nel campo della promozione all'immagine. Fotografa per lavoro e da fotoamatore, diviene fotoamante e impiegato della fotografia. Fino ad oggi lavora ancora con la macchina fotografica in mano, ricercando per sé e anche per gli altri.

Cronaca di una mattanza



La scogliera di Tacche Bianche, dove viene calata la tonnara di Carloforte (ph. Ambra Zambernardi)

immagini

di *Ambra Zambernardi*

È la mia settima stagione in tonnara. In un sabato di metà giugno, come ogni anno in questo periodo, tonni e tonnarotti hanno un appuntamento in località La Punta, nel Nord-Est dell'isola di San Pietro, di fronte alle Tacche Bianche della scogliera tra Cala Lunga e Punta delle Oche. Qui viene calata la tonnara di Carloforte, in questi giorni in piena attività di pesca.

Oggi infatti è prevista la seconda mattanza della stagione, poiché già da alcuni giorni è stata sigillata la porta che dal tunnel conduce alla gabbia di stabulazione: la quota non è ancora raggiunta, ma l'accordo con gli acquirenti della "Ricardo Fuentes & Hijos" ha stabilito e conseguito le tonnellate di pescato venduto vivo che verrà rimorchiato a breve nelle acque di Malta.

Qui verrà trasferito nella *tuna farm* in cui, debitamente sovranutrito e ingrassato, verrà ucciso tra alcuni mesi da sub specializzati con lupare di mare. Rimangono dunque circa 14 tonnellate di pescato, che può essere mattanzato e lavorato in loco, presso lo stabilimento delle Tonnare PIAM S.p.a.

La tonnara di Carloforte (con la consociata tonnara di Portoscuso, calata di fronte a Capo Altano sulla costa sulcitana, una manciata di miglia a Nord-Est) è l'ultimo posto del Mediterraneo in cui ancora si mattanzano i tonni rossi. La giornata promette bene e il *rais*, con cui faccio colazione prima di recarci in tonnara, sembra più rilassato di altre occasioni, in cui passaggi e mattanze apparivano complicati fin dall'alba. È una mattina calda e serena, anche se non completamente limpida, e il mare è calmo.
Giunti in stabilimento, attendiamo l'arrivo dei sommozzatori. Il *barcareccio* è già pronto, tra l'ormeggio e la banchina; il *capo-rais* (il *vascello* su cui prenderanno posto i tonni mattanzati, la cui

funzione è qui assolta da un *pascarmotto* a doppio paranco) è già stato riempito con le vasche di ghiaccio che accoglieranno i loro corpi.

Il morale della ciurma è alto e ciascun tonnarotto prende posto sull'imbarcazione assegnata. Io, come al solito, mi siedo a poppa alla sinistra del *rais*, sulla *musciara* oggi particolarmente affollata: oscilliamo a seconda del momento tra le dieci e le ventidue unità, tra *musciari* e ospiti occasionali.

Nonostante le due ore di sonno in corpo, sono presa dall'emozione di ogni mattanza e mi godo in silenzio la navigazione a rimorchio che ci porta *in alto*. Una volta giunti *sull'isola* ci stacchiamo dal rimorchiatore *Osanna* e i prodieri ci conducono a remi fino ad ormeggiarci sulla *porta Leva*: il branco è già nella *Camera* e stamattina va condotto in *Leva* per essere mattanzato. I sommozzatori si immergono per controllare che tutto sia a posto.

C'è una forte corrente da Ponente, che causa il sollevamento del *Corpo*: anziché poggiare sul fondale, la parete di fondo della camera della morte rimane sollevata e, nonostante la *porta Leva* sia aperta, i tonni non *montano* perché la percepiscono come un muro. Inoltre la corrente da Ponente è esattamente contraria alla direzione che i tonni dovrebbero prendere, spostandosi dalla *Camera* (a Levante) verso la *Leva* (a Ponente). Rimangono così a girare placidamente in tondo, presi dal vortice della riproduzione e dalla tranquillità apparente della *Camera* che li ospita. Sono cinque i sommozzatori che tentano invano di rompere il *ballo*, la formazione a carosello, funzionale alla deposizione dei gameti nella colonna d'acqua, sia con i loro corpi, sia con le bolle d'aria liberate dall'erogatore.

Si fanno le 14 in attesa che i tonni *montino* e il *rais* in immersione è già alla quinta bombola: in *musciara* e in *pascarmotto* si fuma, si beve Ichnusa, si improvvisa una pesca all'amo delle occhiate sotto lo scafo, si fanno circolare forme di pecorino e *fugassa*. Quando inizia a serpeggiare un po' d'inquietudine, decido di rinfrescarmi buttandomi a mare dove, con una maschera, posso scorgere nitidamente i tonni che sotto di me girano in tondo al centro della *Camera*, lontano dalle pareti, enormi e bellissimi. In questa tonnara non ho mai assistito a una mattanza di pesci così grandi. Risalgo in *musciara*, mentre il *rais* decide di piombare il *Corpo*, giù a quaranta metri, per abbassare il sacco. Ancora niente, i tonni oggi non ne vogliono sapere di *montare*. Bisogna ricorrere all'*ingerro*, l'*extrema ratio* in questi casi: una rete che dalla *porta Camera* viene calata in verticale nella *Camera* dall'equipaggio della *musciaretta* diretto dal *vice-rais*, per sospingere i tonni oltre la *porta Leva*.

L'intera operazione non impiega meno di mezz'ora, durante la quale il *capobarca* a poppa della *musciara* attende lo strattonamento della cima da parte del sub: il segnale che gli farà urlare il fatidico "Leeevaaaaa!!!!!", una volta che i tonni sono entrati nella camera della morte.
Improvvisamente il suo grido rimbomba nel petto di dieci, venti uomini, che ansimando devono velocemente chiudere, cioè sollevare, la *porta Leva* dietro i tonni *montati*. Ma questa volta il branco va diviso a metà, non sarebbe possibile mattanzare in una volta sola pesci così grandi: con un muro di bolle d'aria il *rais* suddivide il branco lasciando indietro la metà di ritorno verso la *Camera*.
Ora dalla *musciara* mi sposto sul *capo-rais* grazie ad un passaggio in *barbàiciu*, il barchino sul quale in pochissimi hanno il privilegio di salire, oltre al *rais* e al suo *barbaricèo*; mi trovo subito dopo praticamente da sola sul *capo-rais* a contemplare la chiusura del quadrato di mattanza dal lato di Ponente.

Sono pochi istanti quelli in cui si stagliano nitidissime sul fondo del *Corpo* le sagome nere dei pesci maestosi, non più tranquilli, ora inquieti in pochi centimetri d'acqua. Gli istanti seguenti sono già un *bollicame* impazzito, onde e schizzi si levano alti e furibondi, mentre decine di code pinneggiano disperate in cerca di un'uscita verso il mare aperto. Mentre rimango ancora una volta paralizzata dalla

scena, vengo investita da una pioggia di acqua e di sangue e mi sposto a poppa mentre *rais* e *barbaricèo* abbandonano il barchino nella tempesta.

Ora bisogna dirigere la mattanza, prima di *ammuscellare* e iniziare a salpare i tonni in *vascello*. Comincia la *thynnomachia*: mentre il *rais* coordina le operazioni, i tonnarotti sul fondo della *Leva* ingaggiano un corpo a corpo coi tonni, fino ad allamarli.

Con due paranchi, cinque grossi uomini issano tonni da trecento chili, vivi e combattivi, che finiscono per agonizzare, asfissiati e dissanguati, sul ghiaccio che li accoglie. Per la prima volta e nonostante il frastuono, in questa prossimità, sento il suono, forte e distinto, che produce il fiotto di sangue del tonno pugnalato: così dissanguato e con un occhio coperto dalla mano di un tonnarotto, morirà più velocemente.

E infine, il silenzio. Quel silenzio sul quale il *capobarca* in piedi sul *vascello* e con le braccia spalancate come il Cristo Redentore può recitare l'invocazione finale: "Sia lodato e ringraziato il Santissimo Sacramento", prima di tuffarsi nella *Leva* per il bagno di sangue.

Sono ventisette oggi i tonni mattanzati, con una media di 280 kg, e riposano inermi sulle sentine del *vascello*, mentre il corteo di barche rientra in stabilimento. Ora i conti spettano ai marchesi, come un tempo si diceva, riferendosi ai marchesi di Villamarina, proprietari della tonnara dell'Isola Piana, oggi tonnara di Carloforte, amministrata dai loro eredi.

Dialoghi Mediterranei, n. 56, luglio 2022

Ambra Zambernardi è antropologa e danzatrice. Dopo la laurea specialistica in Antropologia Culturale ed Etnologia, ha conseguito nel 2020 il Dottorato di ricerca in Scienze Antropologiche in co-tutela internazionale presso le Università di Torino e di Siviglia, con un progetto di ricerca etnografica sulle ultime tonnare attive in Mediterraneo. Dal 2020 è docente a contratto in Antropologia del Mediterraneo e dal 2021 in Antropologia del Genere e della Parentela presso l'Università di Torino. Dal 2021 è titolare del corso di Lineamenti di Antropologia per lo Studio delle Migrazioni presso l'Università del Piemonte Orientale. Lavora come ricercatrice per la *Fondazione di Sardegna* e ha svolto ricerca sul campo in Medioriente su migrazioni forzate e dislocazioni post-belliche (Giordania, Iraq, Palestina, Israele, Siria) e in Mediterraneo su sistemi e comunità di pesca (Italia, Francia, Spagna). Dal 2014 la sua ricerca scientifica e artistica ha come tema le tonnare fisse del Mediterraneo: il suo progetto *Calar tonnara* include una monografia foto-etnografica, una mostra fotografica, un laboratorio di danza e uno spettacolo teatrale. Ha esposto le sue fotografie in mostre personali e collettive presso musei sardi (Cittadella di Cagliari, MACC di Calasetta, MuT di Stintino).